

• LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN •

CASSIRER ÉS HEIDEGGER.
EGY FILOZÓFIAI VITA HERMENEUTIKAI
NÉZŐPONTBÓL¹

Cassirer és Heidegger beszélgetése 1923 decemberében kezdődik a Kant Társaság hamburgi találkozásán, és különböző formában (pl. vita, recenzió, lábjegyzetek, kritikai utalások keretében) egészen Cassirer haláláig, 1945-ig folytatódik. E kapcsolat legismertebb momentuma a két filozófus közötti davosi vita, amelyre 1929. március 26-án került sor a második davosi nemzetközi és interdiszciplináris főiskolai kurzus/konferencia [*International Davoser Hochschul-kurse*] csúcspontjaként, Svájcban. A találkozó legelfogadottabb szövegváltozata mind a mai napig egy Cassirer- és egy Heidegger-tanítvány, Joachim Ritter és Otto Friedrich Bollnow által közösen készített protokollszöveg, melynek hitelességét – mint Gordon kiemeli – megerősíti Helene Weiss egy további, ezzel összhangban álló kézírata is.² Mivel a 20-as évek végén már mind Heidegger, mind Cassirer jelentős német filozófusnak számít,³ a kollégák, barátok, hallgatók részvételével zajló eseményt nagy érdeklődés övezte. Emmanuel Lévinas, Eugen Fink, Otto Friedrich Bollnow, Joachim Ritter és Helene Weiss hallgatóként voltak jelen, de a résztvevők között volt Rudolf Carnap, Herbert Marcuse és Leo Strauss is, majd

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült. Megjegyzés: az idézetek magyar fordításait helyenként külön megjelölés nélkül módosítottam.

² Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010, 109.

³ Ernst Cassirer (1874–1945), aki Hermann Cohen és Paul Natorp tanítványaként kezdte a pályáját, ekkor már 55 éves, a hamburgi egyetem filozófiaprofesszora, novembertől rektora (1929/1930), továbbá a marburgi neokantianizmus elismert alakja, a kor legjelentősebb filozófiai folyóiratának a *Kant-Studien*nek a vezető szerkesztője, és a Kant összegyűjtött műveit tartalmazó új, kritikai kiadás szerkesztője. (Ld. bővebben: Lessing, Hans-Ulrich: „Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und das Problem der Geisteswissenschaften”, *Existentia* vol. IX (1999): 97–108.) Heidegger (1889–1976) fiatalabb gondolkodó, aki nemrég jelentette meg a *Lét és időt* (1927), és Husserl katedráját kapta meg Freiburgban.

később olyan ismert gondolkodók sora idézte vagy kommentálta a davosi disputát, mint pl. Ludwig Binswanger, Erich Przywara és Heinrich Hermann.⁴ Mindez jelzi, hogy az esemény máig prominens referenciapont az európai filozófiatörténet múltját és jövőjét átfogó vitákban.

Az alábbiakban, először esettanulmányként, e davosi disputa eseményét elemzem a saját kontextusával együtt (előzményét és utóéletét is szem előtt tartva) hermeneutikai nézőpontból, mindkét fél igazát tekintetbe véve. Ezután annak próbálok utánajárni, hogy mi tekinthető elméleti szempontból e diszkusszió fő karakterisztikájának, azaz milyen tanulságai lehetnek e két filozófus nézőpontjának és az egymásra vonatkozó filozófiai vitájuknak.

Itt rögtön kiemelném, hogy a vita általános fogalmát megkülönböztetem az olyan szélsőséges esetektől, mint amilyen pl. az elutasítás, kötözködés, veszekedés vagy ellenségeskedés. Megítélésem szerint ez utóbbiak túllépnek a vitatkozás hatókörén, a vitát ezeknél ártatlanabb tevékenységnek tekintem, elsősorban a dolgok megvitatását értem alatta. Ha ezt elfogadjuk, akkor a vita folyamatának hermeneutikai szempontból van egy lényegi mozzanata, amit – Gadamer Szókratész-értelmezése alapján – úgy foglalthatnánk össze, hogy a vita alapvetően a lehetőségek tere, egy nyitott folyamat, melynek dinamikája megengedi, hogy változzanak a dolgok. Jelentősebb filozófiai viták általában ott zajlanak (vagy ott van rájuk szükség), ahol eleve nyitott kérdések merülnek föl, ahol még léteznek problémák, s ebből adódóan a kérdések olykor nem oldhatók meg egyedül, úgy szólván több nézőpont lehetséges, (s ebben az értelemben) dialógusra, valamiféle együttműködésre, összefogásra van szükség az egyének vagy közösségek között. Nem lényegtelen, hogy a kultúrdiplomáciában a vitákban való jártasság központi szerepet játszik. A vita ezen a területen a kapcsolatépítés fontos eleme, mert hozzájárulhat a konfliktusok megelőzéséhez, vagy konfliktus, válság idején a problémák feltárásának és kezelésének egy lehetséges módja lehet.⁵ Gadamernél

⁴ A jelenlévők statisztikájáról ld. Kaegi, Dominic: „Davos und davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 67–105., itt: 68. 3. lbj., továbbá Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. 94–100., itt: 95.

⁵ Mint ismeretes, a 16. századtól a humanista tudós a diplomáciában is megjelenik, s nem tesz egyebet, mint az értelmezés művészetét (*ars interpretandi*) gyakorolja: feladata a világ

is az a mozzanat jelenik meg, hogy az ember képes a polémia helyett a megértést támogatni (ld. Gadamer Derridával való vitáját).⁶ A gadameri hermeneutika szerint egy vita során mindkét fél igazát jóindulatúan mérlegelni kell,⁷ de ez bizonyára nem önfeladást vagy tárgyi semlegességet jelent. Inkább az a kérdés kap itt helyet, hogy miként tekinthetünk filozófiailag magára a vita folyamatára?⁸

Ha a tavalyi „Szót érteni egymással” konferencián próbáltam a megértés és szót értés folyamatát egy bizonyos szempontból összehasonlítani, a vita folyamatával némiképp rokonságba hozni, s az éles szembeállításukat kétségbe vonni, akkor az idei „Vitában egymással” konferencián megpróbálom ugyanennek a másik oldalát is megvilágítani. Írásomban arra teszek kísérletet, hogy a filozófiai viták és a tudománydiplomácia területét ne egymást kizáró bináris oppozícióban, hanem egymással összefonódó, egymást kiegészítő lehetőségként gondoljuk el. E kérdésen belül dolgozatom azt a hermeneutikai szempontot helyezi előtérbe, hogy mi lehet egy filozófiai vita értelme, és mit nyerhet (vagy veszíthet) az egyén és a közösség a vitával.

FILOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

CASSIRER ÉS HEIDEGGER DAVOSI VITÁJÁHOZ

A háromhetes, 1929. március 17-től április 6-ig tartó davosi konferencia fő témája a négy híres kanti kérdés egyike: „Was ist der Mensch?”. Míg Cassirer négy előadást tart a filozófiai antropológiáról, közelebbről: a tér, a nyelv és a halál problémájáról, addig Hei-

és önmagunk értelmező olvasása, amennyiben az igazság kiderítésének követelménye is rá hárul.

⁶ Ld. Fehér M. István részletes elemzését: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer–Derrida vitához”, in: *„Szót érteni egymással”: Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Szerk.: Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. Budapest: L’Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport, 2013, 21–63.

⁷ Ld. pl. Gadamer: IM², 493., 607., 302. sk.

⁸ Ebben az értelemben vajon beszélhetünk-e egy filozófiai vita esetében medialitásról? Filozófiai vita képes-e, feladata-e a többszemponytúságot, a problémák iránti érzékenységet, s ebben a tekintetben az egymástól eltérő kultúrák, a másik és a párbeszéd iránti nyitottságot a résztvevőkben kialakítani? Arra is rákérdezhetünk, hogy egy vita lehet-e az a hely, ahol az ember a saját határait ismeri fel, amennyiben benne rejlik a megértés a másik felől? S hozzájárulhat-e egy vita ahhoz, hogy a saját meglévő tudásunkat, akár *közös tudásunkat és előzetes ismereteinket* kritikával illessük annak érdekében, hogy önmagunkat, saját világnézetünket jobban megértsük?

degger három alkalommal ad elő a tiszta ész kritikája és a metafizika alapvetésének feladatáról.⁹ Az előadások lezárását jelenti ezt követően a davosi találkozó. A tanítványok írnok-titkár-szerkesztő szerepe történetileg lényeges, mert nélkülik nem maradt volna fenn az élő dialógusról szövegváltozat, mely ugyanakkor filológiaiilag problematikus. E tekintetben nem érdektelen Rickert és Heidegger korabeli levelezése. Amikor Rickert a vita után a megdöbbenését fejezte ki a neokantianizmus heideggeri értelmezésével szemben, Heidegger válaszlevelében baráti szándékkal utal arra, hogy a davosi vita jegyzőkönyvét mások készítették, s nem kapott korrektúrát: „a »Stenogram«-ot [a gyorsírással készült szöveget] – írja Heidegger – rövidített formában önkényesen sokszorosították anélkül, hogy kifejezett kérésem ellenére, alkalmam lett volna a szöveg egészét áttekinteni.”¹⁰ Ennek tanulsága úgy összegezhető, hogy minden szóbeli vita esetén felmerül az autenticitás problémája, s a filozófiatörténész munkájához hozzátartozik, hogy nemcsak az elhangzottakat, hanem a forrást magát is értékeli. Heidegger Kant-könyvéből kiderül, hogy utólag sem készült Cassirer és Heidegger részéről írásbeli szerzői kézirat, továbbá a Bollnow–Ritter protokollszöveg nem magnófelvételtől készült szó szerinti transzkripció lehetett, hanem egy nyilvános ülés jegyzőkönyve, amely két tanítvány kooperációban írott jegyzeteiből született.¹¹ Mindez megerősíthet bennünket abban, hogy a lezajlott vitának filológiai szempontból valójában nincs hiteles szövege. Ez egyben azt is jelenti, hogy a davosi vita a két filozófus gondolatai helyett inkább azt tükrözi, miként őrződött meg egy filozófiai vita a kortársak emlékezetében.

A két filozófus 1923-tól 1945-ig tartó vitájának a davosi disputáció a középpontja, a vita teljes hatóköre azonban ennél jóval szé-

⁹ Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 3, szerk. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991 XV. (a továbbiakban Heidegger: KPM) Magyarul: Uő: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000, 15.

¹⁰ A Heidegger-idézettről ld. Gordon: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 140.; vö. 392. 4. lbj. Martin Heidegger: *Briefe, 1912 bis 1933, und andere Dokumente*. Szerk. Alfred Denker, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, 60–63. Rickert levelének dátuma 1929. július 17, Heidegger válasza 1929. július 25. Mint Heidegger írja: „Was das Manuskript der Davoser Diskussion betrifft, so ist nach Ihrem Brief schon eingetreten, was ich kommen sah. Das »Stenogramm« wurde in verkürzter Form Willkürlich vervielfältigt, ohne daß mir, trotz ausdrücklichen Verlangens, Gelegenheit gegeben wurde, das Ganze zu überprüfen. Rein durch Weglassungen, von anderem zu schweigen, sind Entstellungen entstanden.”

¹¹ Heidegger: KPM, XV., magyarul: 15.

lesebb. A kapcsolatról rendelkezésünkre álló dokumentumok több-félék. Személyesen csupán három alkalommal találkoztak (1923 Hamburg, 1929 Davos, 1930 Freiburg), vitájuk azonban nemcsak élő dialógus formájában zajlik, hanem egyéb különböző írásaikban is folytatódik. A legelső találkozásra a Kant Társaság hamburgi találkozóján kerül sor, amikor Heidegger „A fenomenológiai kutatás feladatairól és útjairól” tartott előadást (1923),¹² ezt követi a davosi vita (1929), végül Heidegger meghívására Cassirer tart előadást 1930-ban Freiburgban.¹³ A davosi vita csupán rövidített megfogalmazása annak, amit a *Deutsche Literaturzeitung*-ban Heidegger recenziója Cassirer fő művének 2. kötetéről (1928), továbbá Kant-könyve (1929) és a *Kant-Studien*-ben Cassirer recenziója Heidegger Kant-könyvéről (1931) részletesen kifejtett. Kiegészítésként olvasható még Heidegger Cassirer-lábjegyzete a *Lét és idő* 11. §-ban (1927), valamint Cassirer Heidegger-lábjegyzetei fő művének 3. kötetében (1929). Cassirer publikálatlan Heidegger-kritikáját John M. Krois jelentette meg (1983).¹⁴ E forrásokhoz kapcsolódó széles körű szakirodalom alapján elmondható, hogy Cassirer és Heidegger viszonyát sokan, sokféleképpen kommentálták, az utóbbi években e témát mégis megújult érdeklődés övezi – elsősorban a Cassirer-szövegkiadás és -kutatás reneszánszának köszönhetően.¹⁵

Megjegyzendő továbbá, hogy értelmezési szempontból vannak olyan filológiai nehézségek (hiányzó láncszemek), amelyek kiküszö-

¹² Ld. Heidegger: SZ, 51. 1. lbj. (= LP², 70. 1. lbj.)

¹³ Ld. erről részletesen Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: Vetter, Helmuth (Hrsg.) *Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997)*. Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1999, 109–134., különösen: 110–113.

¹⁴ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, hg. Von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 1991, 271–296.; Heidegger, Martin: „Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925” (Rezension), *Deutsche Literaturzeitung (Berlin)*, Neue Folge 5/1928, Heft 21, 1000–1012. (újabb kiadásban; Heidegger: KPM, 255–270. o.); Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, Hrsg. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.; Heidegger: SZ, 51. 1. lbj. (= LP², 70. 1. lbj.); Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1–26.; Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Drittel Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 2010, 167., 184., 189., 196., 215. 125. lbj.; J. M. Krois „Cassirer’s Unpublished Critique of Heidegger”, *Philosophy and Rhetoric* Vol. 16/1983, No. 3, 147–159.

¹⁵ A Cassirer kutatás helyzetéről ld. bővebben Hans-Ulrich Lessing: „Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und das Problem der Geisteswissenschaften”, *Existenzia* vol. IX (1999): 97–108., itt: 98.

bölkhetetlenek. Mint ismeretes, a davosi disputához szervesen kapcsolódó és annak előzményét képező davosi előadásokból Heidegger előadásainak kézírata elveszett, csupán egy rövid összefoglalás maradt fenn, amit Heidegger a *Davoser Revue* számára fogalmazott meg, s Cassirer előadásai is publikálatlanok maradtak, csupán a Yale Egyetem Cassirer-hagyatékában hozzáférhetők.¹⁶

A vitázó felek viszonylag jól felkészültek egymásból, Cassirer ismerte Heidegger *Lét és időjét*, s fordítva, Heidegger is ismerte Cassirernek *Philosophie der symbolischen Formen* nyelvről és mitikus gondolkodásról szóló 1–2 kötetét (PSF, I–II.), de nem láthatták egymást úgy, ahogyan ma láthatók (két teljes életműként). A vitapartnerével ellentétben – aki felkészült a *Lét és időből* – Heidegger léphátrányban volt, mivel ő nem ismerhette a cassireri filozófia magját. A PSF III. kötete *Phänomenologie der Erkenntnis*, amely a mai kutatás számára a cassireri filozófia kulcsát jelenti, csupán a davosi disputát követően jelenik meg 1929-ben. A cassireri filozófiáról ennek ismeretében más kép bontakozik ki, ez is oka lehetett annak, hogy Heideggertől Davos után már nem születtek Cassirerre vonatkozó szövegek, Cassirer fő művének 3. kötetéről eredetileg szándékában állt recenziót írni, ez azonban nem készült el.¹⁷ Cassirer részéről ellenben a heideggeri filozófia részletesebb kritikájára Davos után kerül sor, beleértve a politikai reflexiókat is, amelyek a 40-es években Heidegger és a nemzetiszocializmus viszonyát taglalják.¹⁸ Cassirer a maga módján tehát tovább folytat egy vitát, amelynek fonalát Heidegger már nem igazán veszi föl. Noha Kaegi értelmezése szerint Heidegger részéről is folytatódik egy bújtatott vita, amennyiben egy későbbi Kant-szövege, az 1935-ös *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* kötet olvasható heideggeri válaszként Cassirer 1931-es recenziójára.¹⁹

A fentiek ismeretében jól látható, hogy a davosi vita azon témák egyike, ahol az eseményt nem tudjuk teljesen kontextustalanítani, mivel itt a történeti-filológiai rekonstrukció sem lényegtelen a meg-

¹⁶ Heidegger, Martin: „Davoser Vorträge: KantsKritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik” (Zusammenfassung), *Davoser Revue* IV (1929) Nr. 7, 194–196. újabb kiadásban ld. Heidegger: KPM, 271–273.

¹⁷ Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger–Cassirer-Kontroverse”, 115.

¹⁸ Ld. bővebben: Gordon, Peter E.: „After Davos: Enlightenment, Politics, Religion”, in: *Uö: Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 257–322.

¹⁹ Kaegi, Dominic: „Davos und davor”, 72.

értés szempontjából. E dolgozat keretében mégsem vállalkozhatom arra, hogy bemutassam Cassirer és Heidegger gondolkodói útjának azokat a lehetséges kapcsolódási és eltérési pontjait, amelyek Davos szempontjából lényegesek,²⁰ hanem csak a davosi disputáció magját követem nyomon. Itt említeném meg, hogy az 1999 szeptemberében tartott heidelbergi szimpózium előadásából készült kötet anyaga világosan jelzi, hogy a davosi vitára vonatkozó filológiai kutatás – utóbbi években tapasztalt – előrehaladása átrendezheti a davosi vita megértését.²¹ A nehézségek ellenére több szempontból is érdemes a vitával foglalkozni: egyfelől a vita konceptuális tartalma a filozófiatörténet alapvető témáit érinti; másfelől a davosi disputa jó példa arra, hogy miként zajlik egy filozófiai vita, mivel „vitaelméleti” szempontból illusztrálja, hogyan ágaznak el filozófiai nézőpontok egymástól.²²

A DAVOSI VITA HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL – HEIDEGGER VERSUS CASSIRER

Heidegger kezdettől fogva ellenezte azt a gyakorlatot, hogy filozófiai konferenciák léteznek, ennek ellenére ő maga is rendszeresen eleget tett konferencia-meghívásoknak. A davosi disputára is meghívták a vitapartnereket, ebben az értelemben nem egy magától, természetes módon kirobbant vitáról van szó, hanem olyan eseményről, amit konferencia keretében hívtak életre.

Sok szempontból megközelíthető a davosi disputa, mivel tartalmilag számos téma felvetődik benne (neokantianizmus, a filozófia feladata, szabadság, végesség és végtelenség, imagináció, igazság, humanizmus, felvilágosodás és metafizika, racionalizmus és irracionálizmus stb.), de a közös kiindulópont Cassirer és Heidegger számára is az volt, hogy mindketten egy saját Kant-értelmezést nyújtsanak. A téma nem volt előre adott, a konferencia keretében szinte

²⁰ Ezzel kapcsolatban kitűnő monografikus feldolgozások léteznek (ld. Gordon 2010, Friedman 2000).

²¹ Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

²² Gordon könyve a vitát mindkét szempontból részletesen elemzi, de a második szempont nála nem annyira „vitaelméleti” megközelítést jelent, mint inkább egy filozófiai vita történeti kontextusban való megközelítését, azt, hogy miként rekonstruálható a történéssz szemével. Vö. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 2–3.

természetes módon, mégis előre tudhatóan bontakozott ki az előadások előzményeiből a „mi az ember?” kérdésének megjelenítése *A tiszta ész kritikája* fényében. Kant kritikai korszakát természetesen más nézőpontból közelítették meg, s ennek értelmében eltérően értelmezték a „kopernikuszi fordulatot”. Általánosságban szemlélve a davosi disputa arról folyt, hogy mi a filozófia feladata, s a válasz nem volt független a résztvevők saját filozófiai pozíciójától (Heideggernél a *Lét és idő* fundamentálonológiai nézőpontjától, Cassirernél *A szimbolikus formák filozófiájának* világképétől).

Cassirer nyitó kérdései, megjegyzései Heidegger három előzetes Kantra vonatkozó – konferencia-előadásának komoly bírálatával indítanak, hangsúlyozva, hogy a vitapartner félreérti a neokantianizmust, különösen Hermann Cohen örökségét. John M. Krois ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy a vitázó felek (de különösen Cassirer) szituációját jobban megértjük, ha a disputa háttérét rekonstruáljuk.²³

Cassirer helyzetének megértése szempontjából nem lényegtelen, hogy 1916-ban Bruno Bauch jénai filozófiaprofesszor a *Das Panther* című folyóiratban közölt olvasói levelében megrágalmazta Cassirer tanárát, mondván, hogy „Cohen mint zsidó nem értheti a német filozófus Kantot”; Cassirer erre való írásbeli reakcióját a *Kant-Studien* végül nem jelentette meg, mivel Bauch – aki a lap társszerkesztője volt – kilépett a szerkesztőségből. E régebbi eseménynek önmagában – mint azt Krois jelzi – már nem lett volna jelentősége, ha nem történik hasonló jellegű esemény 1929. február 25-én is, három héttel a davosi konferencia előtt. Ekkor jelent meg a *Frankfurter Zeitung* tudósítása, mely arról számolt be, hogy Othmar Spann bécsi professzor két nappal korábban Münchenben tartott előadásában a neokantianizmus képviselőit: Cohent és Cassirert „idegenek”-nek [*Fremde*] nevezte, akik Kantot félreértelmezik. – Mindez Cassirer szempontjából már feltehetően hatással lehetett a davosi vitára. „[E] nyilvános támadás – írja Krois – valószínűleg olyan atmoszférát teremtett, amely Cassirer számára bizonyára igen megnehezítette, ha nem éppen lehetetlenné tette, hogy differenciált és felszabadult diskussziót folytasson a neokantianizmusról. Abban a szituációban,

²³ Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte statt?” in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, 234–242., itt: 242.

amikor Heidegger [...] a neokantianizmust bírálta, Cassirer csak a Cohennel való szolidaritását nyilváníthatta ki”.²⁴ A szituációt tovább élezi, hogy a Cassirert Cohennel filozófiailag összekötő gondolatok éppen a Heideggerrel való legélesebb tárgyi ellentétet – Heidegger végességfelfogását és a belevetettséget [*Geworfenheit*] – érintik.

Heidegger helyzetének megértése szempontjából ezzel szemben annak van jelentősége – mint Gordon is kiemeli Heidegger egy 1929 június 25-i Rickerthez írt leveléből –, hogy bár utólag sok támadás érte, „ő maga soha nem használta a »neokantianizmus« kifejezést, és a szóbeli disputációban egyértelműen jelezte, csak azt kívánja elmagyarázni, hogy a neokantiánusok általában »ismeretelmélet«-ként értelmezik *A tiszta ész kritikájának* nyitó szakaszát, különösen a transzcendentális esztétikát és az analitikát. Majd Heidegger hozzáfűzte, hogy ezt »senki nem vitatta.«”²⁵

A vita kezdőpontjaként a neokantiánus felfogást mindketten más-más irányba futtatják ki. Heidegger a destrukció módszerével arra világított rá, hogy milyen törekvések motiválták a kanti észkritika neokantiánus felfogásának születését. Cohen, Windelband és Rickert esetében a Kanthoz való visszatérést egy ismeretelméleti nézőpont, pontosabban az a kérdés hívta életre, hogy hol a helye a filozófiának (s van-e még hely számára) a tudományok között. A filozófia feladata eszerint tudományelméleti volna, tehát egyedül a tudományos tudás feltételeinek kutatására és igazolására korlátozódna. Ennek értelmében a neokantianizmus a kanti észkritikában csupán metafizika-kritikát lát, s a német idealizmus Kanton való túllépését visszaesésként fogta fel. Heidegger ezzel azért elégedetlen, mert a neokantianizmusból hiányolja a kanti metafizika igazi magvát, a metafizika pozitív problémáját.

A neokantianizmus újdonsága cassireri nézőpontból viszont abban fedezhető fel, hogy egy meghatározott irányban aktualizálta a kanti filozófia eredeti belátásait, amennyiben beemelte a történelem és kultúra dimenzióját a kantiánus világképbe. Az etikai cselekvés terepét kibővítette a felvilágosodás számára még ismeretlen dimenziókkal, s

²⁴ Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte statt?“, 240. , ld. még: 238. sk., 241.

²⁵ A Heidegger-idézetet ld. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 140.; vö. 392. 4. lbj. Heidegger, Martin: *Briefe, 1912 bis 1933, und andere Dokumente*, szerk. Alfred Denker, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, 60–63. Rickert levelének dátuma 1929. július 17, Heidegger válasza 1929, július 25.

fellépett a természettudománnyal szembeni önállóságuk védelmében. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Cassirer a neokantianizmussal azonosítaná magát, ő maga is elhatárolódik a neokantianizmus bizonyos tendenciáitól.²⁶ Kiindulópontként fontos paradigma számára, de annyiban nem a probléma egésze, hogy Cassirer Kantnak ahhoz a törekvéséhez kapcsolódik, hogy a gyakorlati filozófia révén jelenítse meg a transzcendenciát. Kant filozófiájában mindenekelőtt a végtelenbe való etikai belépés filozófiáját látta,²⁷ ezért a kanti észkritikát megpróbálta a kultúra kritikájával összekapcsolni és kibővíteni. Saját gondolkodásában ekkor már *A szimbolikus formák filozófiájában* képviselt világgépét mozgósítja. Főművének három (1923-as I., 1925-ös II. és 1929-es III.) kötetében már tudatosította magában mind a neokantianizmus, mind a fenomenológia hiányosságait, és a szimbolikus formák filozófiája révén egy új filozófiát igyekszik kidolgozni, amely képes egyesíteni a neokantianizmust és a fenomenológiát. Ezt fejezi ki Cassirer azon gondolata, hogy „nincs semmiféle lényegi ellentét” a kettő között.²⁸ Bár ezt feltehetően nem Heidegger-kritikának szánta, inkább rejtett utalás volt a saját filozófiai rendszerére, minden bizonnyal irritáló lehetett a partner számára. Cassirer számára a neokantianizmus nem dogma vagy „dogmatikus tanrendszer”, hanem a kérdés iránya, melyet Gordon „a filozófiai kreativitás egy speciális módjának” [*special kind of philosophical creativity*] nevez. Eszerint a fenomenológiával közös irány Cassirer felől abban rejlik, hogy mindkettő a tények mögé kérdez, apriori struktúráknak feltárására irányul, ezért „Heidegger személyében olyan neokantiánusra [akadt], amelyet nem is feltételez[ett] volna benne.”²⁹ Heidegger transzcendentálfilozófiai beállítódását üdvözlöli.

Fontos azonban látni, hogy Cassirer a saját világgépét (a szimbolikus formák filozófiáját) olyan formában mozgósítja, hogy a vita folyamán nem mutatja be. Az akkoriban hozzáférhető írások alapján Heidegger még nem láthatta a cassireri gondolkodás plauzibilitását, ezért (teljes joggal) tekintette a marburgi neokantianizmus reprezen-

²⁶ Cassirer/Heidegger: KPM, 275., magyarul: 331.: „az csak valamiféle paradigmaként állhat előttünk, nem a probléma egészeként”, mondja Cassirer.

²⁷ Mint írja, itt „megszűnik az egy bizonyos szférára való korlátozottság. Az erkölcsi mint olyan kivezet a jelenségek világából. A döntő metafizikai mozzanat az, hogy ezen a ponton áttörés megy végbe. A *mundus intelligibilis*hez való átmenetről van szó.” (Cassirer/Heidegger KPM, 276., magyarul: 332.)

²⁸ Cassirer/Heidegger: KPM, 274., magyarul: 329.

²⁹ Cassirer/Heidegger: KPM, 274., magyarul: 329.

táns alakjának, aki nem reagál a jelenkori filozófia krízispontjaira, hanem még a késő 19. századi filozófia formátumában mozog. Mindenképp megemlíendő, hogy a heideggeri kritika elsődleges célpontja a neokantianizmus, és nem Cassirer, ennek ellenére Cassirer szükségét érezte annak, hogy a Cohentől való távolságát is kifejezze: „munkám folyamán sok mindenben más eredményre jutottam”.³⁰

A neokantiánus episztemológiai megközelítésével szemben Heidegger arra törekszik, hogy saját ontológiai Kant-interpretációját állítsa előtérbe. Kant ontológiai szemléletének igazi magját a sematizmus-fejezetben látja, ebből kiindulva mutatja meg, hogy Kant sohasem mondott le a metafizikáról, hanem „azt a feladatot tűzte maga elé, hogy *A tiszta ész kritikáját* a metafizika egyfajta alapvetéseként értelmezze”.³¹ Heidegger úgy véli, hogy Kant a sematizmus működésével a véges emberi lét világgépző jellegét írja le, ami nem más, mint a transzcendencia feltárása. Heideggernél természetesen a transzcendencia hagyományos jelentése átalakul, nem a jelenségek világán való túllépést jelenti, hanem mindenekelőtt arra utal, hogy az ittlétet világban-való-lét jellemzi, olyan létező, aki eleve túl van önmagán. A létmegértő „ittlét” világgal való apriori kapcsolata maga a transzcendencia. A transzcendencia fogalma itt azt a folyamatot írja le, hogy a tapasztalás folyamán megy végbe a létértelem születése. Heidegger nem követi Kantot a transzcendentális dedukció útján, amelynek során háttérbe szorul a sematizmus működése, és az válik hangsúlyossá, hogy a kategóriák mint tiszta értelmi fogalmak: *notiók* (azaz a segítségükkel gondolunk el olyan fogalmakat [ilyen pl. Isten, hallhatatlanság, szabadság] amelyek túl vannak a tapasztalatainkon). Kant *notiói* azért problematikusak számára, mert nem foglalnak magukban időszámítást, olyan sajátos idővonatkozásokat, amelyek a megismerőt érintik. Jelenségvilág és „magában való” között a szakadék áthidalhatatlan. Heideggernél a megoldást az jelenti, hogy a kategóriák eredendően sematizáltak, az időfogalmakat is magukban foglalják, ettől csak absztrakció útján vonatkoztathatunk el. A sematizmus feladata, hogy leírja, miként jön létre létmegismerés a két egymástól független képesség: értelem és érzékiség (*Verstand, Sinnlichkeit*) vagy fogalom és szemlélet (*Begriff, Anschauung*) összjátékából. Míg Kant a dedukció-fejezetben a megismerés

³⁰ Cassirer/Heidegger: KPM, 275., magyarul: 331.

³¹ Heidegger: KPM 1., vö. Heidegger: GA 25, 10. különösen a 3. §-t.

szintézisét egyértelműen az értelem aktivitására vezeti vissza, addig Heidegger szerint a szintézis a sematizmus működésében jön létre, és a képzelőerő (*Einbildungskraft*, *Imagination*) felelős e tapasztalatban működő sematizmusért. E heideggeri megközelítésben a képzelőerő (imagináció) nem melléktevékenység, hanem a léthez való viszonyunk alapvető formája, mely meghatározóbb, mint a racionális ész. A kanti sematizmus Heideggernél „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”,³² noha ezzel nem a szubjektumra irányultságot emeli ki, ellenkezőleg, inkább azt, hogy a sematizmust nem lehet a véges én önszemléletére alapozni, benne valami szubjektíven túli ad hírt magáról.³³ Heidegger szerint az ontológiai megismerés folyamatát akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be sémáinkba az idő és a változás. Ha megértjük, miként képes eddigi sémáinkat az idő feltörni és megváltoztatni. Ez olyan folyamat, melyet a heideggeri nézőpont értelmében a szubjektum nem eszközölhet ki. Az igazság fogalmát ez természetesen nem törli el, az továbbra is érvényes marad Heidegger számára, igazság létezik: de az igazságtapasztalat nem fogalmilag, hanem a valósághoz való viszonyában érdeklí. Abszolút (ellentmondást nem tűrő, transzcendens) igazságok helyett a véges emberi egzisztencia igazsága érdeklí, az, hogy a transzcendencia (a létértelem születése) miként épül be az emberi létbe. Heidegger annak járt utána, hogy Kant *A tiszta ész kritikájában* meddig jutott a metafizika problémájának területén, s ebben a tekintetben az ész emberi mivolta, azaz az emberben rejlő végesség vált meghatározóvá. E véges tapasztalati megismerés hordozója Heidegger számára elsősorban a szemlélet (*intuitio*).³⁴

Itt térnek ki a davosi vita előzményére, amely az intuíció, a szemléletiség problematizálásához kapcsolódik. Cassirer és Heidegger ezen a ponton Paul Natorp és Edmund Husserl századfordulón kirobant vitáját folytatják, mely együtt keletkezett az intuíció (szemlélet: *Anschauung*) lehetőségének kérdésével. Natorp és a neokantiánusok tagadják az intuíció lehetőségét, a husserli kutatások alapjainál viszont a tudás forrásaként jelenik meg az intuíció, a szemlélet. Husserl kétféle szemléletet különböztet meg, a kategoriális szemlélethez kapcsolódik a lényeglátás, az érzékihez a külső dolgok percepciója.

³² Heidegger: SZ, 23. 1. lbj. (= LI², 40. 1. lbj.), Ld. még Kant: TÉK, 174–175.

³³ Cassirer/Heidegger: KPM, 280., magyarul: 336.

³⁴ „A megismerés elsődlegesen szemlélet.” Heidegger: KPM, 27, vö. 21.

Míg a lényeglátásban a tudatélmény adottságmódja teljes, addig a külső dolgok felfogása fragmentális. Husserl számára a dolgok észlelésének fragmentaritása, az a tény, hogy az észlelés nem képes a dolgokról teljes, intuitív tudást nyújtani, a fenomenalitás határait hívja fel a figyelmet. Kant éppen ezen a ponton, a fenomenalitás határain vetette föl az isteni és az emberi különbséget, azaz a szemléletmódok megkülönböztetését. A véges emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) mellett felteszi, hogy létezik a tudás más módjának lehetősége, amely különbözik az emberitől, ez az *intuitus originarius* – bár számunkra hozzáférhetetlen.

Heidegger alapvetően a Husserl-örökségből hozza annak meglátását, hogy a neokantianizmus számára a valóságfelfogásban a szemléletiség, az intuíció nem játszik domináns szerepet, a fogalmak válnak olyan produktív erővé, amely által az objektív realitás szerveződik.

Cassirer mind a davosi vitában, mind a Kant-könyvről írott recenziójában kifejezte e heideggeri interpretációval kapcsolatos elismerését,³⁵ noha úgy gondolta, hogy a metafizika problémájának egészét Kantnál nem meríti ki a sematizmus problémája (amely pusztán a transzcendentális analitika középpontja, az etikában pl. nem játszik semmilyen szerepet), ezért Heidegger egyszerűen túlinterpretálja Kantot a sematizmus felől. Ha a kanti filozófia egészét vesszük szemügyre, akkor Cassirer nézőpontjából a középpont a szabadság problémája: embernek lenni annyi, mint jelentésvilágokat szabadon teremteni. Míg Cassirer szerint a filozófia feladata, hogy az embert megsza- badítsa a szorongástól, addig Heidegger szerint az, hogy visszavezesse a saját sorsának keménységébe (*in die Härte seines Schicksals*), a fakticitásba.³⁶ A cassireri önfelszabadítás (*Selbstbefreiung*) helyett a szabadság Heidegger számára azt jelenti, hogy „szabaddá válunk az ittlét

³⁵ Mint Cassirer írja: „Semmiképpen sem kellene tagadni vagy csökkenteni Heidegger könyvének értékét. Heidegger minden munkájához hasonlóan Kant-könyve is valódi filozófiai lelket és igazi filozófiai gondolati munka bélyegét viseli magában. Valódi belső szenvedéllyel lát feladatához; sohasem áll meg a szavak és mondatok értelmezésénél, hanem mindig maguknak a problémáknak az eleven közepébe helyez bennünket, és ezeket a problémákat igazi hatalmukban és tulajdonképpeni gyökerükben ragadja meg. Semmi jobbat nem mondhatunk Heidegger könyvének dicséretére, mint azt, hogy olyanként mutatkozik, mint aki teljesen felnőtt ahhoz a feladathoz, melyet előttünk kibont, hogy mindig feladata magaslatán láthatjuk.” (Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), 25., magyarul: 399.)ek

³⁶ Cassirer/Heidegger KPM, 287., 291., magyarul: 344., 349.

végessége számára” (*frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins*), belekerülünk a létünk belevettségébe (*Geworfenheit*).³⁷ Közös pont azonban, hogy a kritikai filozófia sem Heidegger, sem Cassirer számára nem korlátozódik az ismeretelméletre, ennek megfelelően a neokantiánusokkal szemben mindketten a kanti filozófia metafizikai jellegét emelik ki, noha metafizika alatt teljesen mást értenek: Heidegger az ontológiát abban az értelemben, ahogy az az ittlét metafizikája lehet, Cassirer viszont a végesség transzcendenciáját. Wolfgang Röd szerint úgy tűnik, mintha ezen a ponton Heidegger követné inkább Kantot, Cassirer viszont Spinozát, mivel Kant sohasem tekintette a filozófiát olyan területnek, mely megnyitja a *mundus intelligibilis*hez – a lehetséges tapasztalat területén túli valósághoz – való hozzáférést, hanem csak azt mondja, hogy tegyünk úgy, mintha ez az intelligibilis világ létezne, s ennek megfelelően cselekedjünk, tehát ez nem a megismerésünk területét alkotja, hanem a moralitásunk számára tölt be regulatív funkciót.³⁸ Fehér M. István tanulmánya alapján hivatkozni lehet arra, hogy Heidegger és Kant filozófiája teljesen összhangban állnak egymással, amennyiben mindkettő elhatárolódik a *Schwärmereitől*, az álmodozó rajongástól, s hogy innen szemlélve a cassireri nézőpont nem mentes a vágyszerű gondolkodástól, ami veszélyes, s amely ellen Kant fiatal korától kezdve küzd.³⁹ Cassirernél Heidegger szerint hiányzik az alapvetés a metafizika számára, így az csupán az álmodozás területe marad: „A terminus a quo [a kiindulópont] Cassirernél teljességgel problematikus.⁴⁰ A sematizmus működése az, ami a véges emberi létet megalapozza.

³⁷ Cassirer/Heidegger KPM, 289., magyarul: 347.

³⁸ Ld. ehhez Röd, Wolfgang: „Transzendentalphilosophie oder Ontologie. Überlegung zu Grundfragen der Davoser Disputation”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002, 16.

³⁹ A Cassirer-Heidegger vitára vonatkoztatott *Schwärmerei*-gondolatot Fehér M. Istvántól kölcsönöztem, sokat köszönhetek e tekintetben az ő alapos és beható elemzéseinek, melynek egy része elhangzott a *Hermeneutika, demokrácia, pluralizmus, közösség* című előadásában 2010 decemberében a Nyíró Miklós által Fehér M. István tiszteletére rendezett „Hermeneutika és demokrácia” konferencián, más része megjelent nyomtatásban. Ld. erről bővebben Fehér M. István: „Metafizika és észkritika”. *Világosság* 2004/10–11–12. sz. 51.

⁴⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 288., magyarul: 345. A megalapozás problémája Cassirernél itt még nem jelenik meg, később azonban abban kérdésben mégis formát fog ölteni, hogy a transzcendencia hogyan integrálható a véges emberi létbe? E kérdésre a választ Cassirer *A szimbolikus formák filozófiája* 4. kötetében tervezte kidolgozni, amely csak később a halála után jelent meg, s amelyben Cassirer kidolgozta a „bázisfenomén” fogalmát, és már a főműve

Cassirer ezzel szemben a davosi vitában a transzcendentális dimenzió hiányával vádolta Heideggert, amellet érvelt, hogy Heidegger gyenge pontja a végpont, a *terminus ad quem*, e dimenzió nélkül Heidegger képtelen az emberi lét objektív aspektusait feltárni. Husserlhez hasonlóan Cassirer is úgy vélte, hogy Heidegger pusztán antropológiai leírást ad.⁴¹ Heidegger „ittlé” (*Dasein*) fogalma Cassirer nézőpontjából a passzivitás, az önálló cselekvésre, szabadságra és az ezzel járó felelősségre való képtelenség beállítódását sugallhatta, az emberi végesség – halállal, szorongással és sorssal összefüggő – alakzataiban Cassirer ezért nem látott filozófiai értelmet. Heidegger Kant-könyvéről írott 1931-es recenziójában pedig úgy fogalmaz, hogy Heidegger eltörli a *phenomena* és a *noumena* közötti különbséget, (a kanti filozófia döntő pontját). A kanti dualizmus eltörlése arra utal, hogy a végtelenre nincs füle, bezárja magát a végességbe. Szerinte Kant a transzcendentális analitikában az ember végességét nem csupán azért alapozza meg, hogy e végesség meghaladhatatlanságát tudomásul vegye, hanem azért, hogy megtalálja rendszertanilag az átmenet (a *metabasis*) helyét a végtelenség témájához. Cassirer Kant eredeti intencióját abban látja, hogy az emberi szabadság lehetőségét feltárja a gyakorlati filozófia keretében, és túllépjen az időbeli egzisztencia végességén.

Heideggernek ezzel viszont az a gondja, hogy Cassirer nem veszi figyelembe azt a kanti felismerést, hogy az intuíció véges emberi és végtelen isteni módja között különbség van. Azért problematikus, hogy Cassirer negligálja az emberi létezés végességét azáltal, hogy előnyben részesíti az intuíción túlmutató értelmi konstrukciót, mintha a fogalmak teremtenék a világot, mert a transzcendencia területét nem képes az emberi egzisztencia keretében elgondolni.

A fentiek alapján elmondható, hogy egy vita – pl. a tudományok területén – felfogható úgy, mint ahol saját nézőpontok, eredmények kerülnek bemutatásra, s a vita célja (a cáfolat és bizonyítás dinamikája mentén haladva) ezek próbára tétele egy igazolási folyamat kere-

3. kötetében is szerepel ennek előzménye a „kifejezés” fenomén fogalmában. Ld. erről Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger–Cassirer-Kontroverse”, 113., 128. sk.

⁴¹ Ld. erről Cassirer/Heidegger KPM, 278., magyarul: 333. sk.: „Az én kérdésem az, hogy le akar-e mondani Heidegger az objektivitásnak arról az egészéről, az abszolútnak arról a formájáról, amelyet Kant az etikai és elméleti szférában és *Az ítélővő kritikájában* képviselt. Vissza akar-e húzódni a véges lényhez, vagy ha nem, akkor hol van számára az áttörés az említett szférához?”

tében, hogy kiderüljön, vajon egy tétel megbízható, tudományosan elfogadható tudásnak számít-e. De egy filozófiai vita nem csupán érvekről, ellenérvekről szól. Felfogható úgy is, mint aminek folyamatában a felfedezés logikája működik a felek számára, s a résztvevők azzal a benyomással távozhatnak, hogy valamit kaptak, valamit nyertek általa. Míg az előbbi az algoritmikus logika alakjában működik, addig az utóbbi számára nem nélkülözhető a heurisztika (rátalálás, felfedezés). Természetesen minden vitáról elmondható, hogy tapasztalatszerzés, de különbséget jelent, hogy mi a centruma. Davosban nem olyan vita zajlott le, amely válaszokat adott volna, inkább kérdéseket indított el. A vitában Kant csupán látszólag közös nevező, ahonnan mindkét gondolkodó keresi a kapcsolódási pontokat, de rendre csak egymás határait tapintják ki. A Cassirer–Heidegger vita lényegi sajátossága nem az igazolási folyamatban (egymás megerősítésében vagy cáfolatában) rejlett, hanem abban, hogy a markánsan eltérő (Kant)-értelmezésekből a diszkusszió eljut a filozófia végső kérdéseiig.

A DAVOSI DIPUTA JELLEMZŐI – VITAELEMÉLETI KITEKINTÉS

A davosi vitát már sokféle kifejezéssel illették: angolul leggyakrabban a *debate, encounter, confrontation, controversy*; német nyelvű kommentárookban pedig a *Debatte, Auseinandersetzung, Streitgespräch, Kontroverse* kifejezések szerepelnek. Ha azonban visszamegyünk a vita eredeti forrásszövegéhez, akkor azt láthatjuk, hogy a német jegyzőkönyv címében a *Disputation* szerepel.⁴² Ezenkívül Margreiter és Gordon felhívja a figyelmet arra, hogy a főiskolai kurzus záró eseményeként, a Cassirer–Heidegger közötti munka eredetileg „Arbeitsgemeinschaft” (angolul *working seminar*, vagy mai szóhasználatnál élve workshop, tanácskozás, munkaközösség, műhelymunka) keretében zajlott, „amit később neveznek »davosi disputáció«-nak” a beszámoló és visszaemlékezések.⁴³ Míg pl. Safranski szerint a „résztvevők egy legendás középkori dispután érezhették

⁴² Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, hg. Von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 1991, 271–296.

⁴³ Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger–Cassirer-Kontroverse”, 110.; ld. még Gordon, Peter E.: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. 2010, 136., 92.

magukat”,⁴⁴ addig Gordon a davosi *Arbeitsgemeinschaft*től egyértelműen megkülönbözteti a disputáció műfaját, melyet mint skolasztikus vitaformát a harcművészetekre (klerikusok lovagi tornájára) vezet vissza. Ezzel szemben a munkaközösséget a német akadémiai élet relatíve új formájának tekinti, melynek műfaja lehetővé teszi – a monologikus formában művelt konferencia-, székfoglaló és egyetemi előadások (*Vorträge, Vorlesung*) klasszikus hagyományához képest – a strukturálatlanabb, dialogikus stílust, s jellegénél fogva nyitva hagyja a lehetőséget mind az önvizsgálat és a revízió, mind a polarizált, polémikus vitaforma felé.⁴⁵

Vajon miért nevezték mégis disputációnak Cassirer és Heidegger vitáját? Ha közelebbről megnézzük, akkor ez az elnevezés azért tűnik találónak, mert egyfelől utal arra, hogy a '29-es davosi vitában filozófián kívüli szempontok (pl. a később ráolvasott politikai felhangozások, vagy egyéb eszközök, pl. manipuláció, alkudozás) nem játszottak szerepet, a találkozás a tanúk szerint tisztán filozófiai vitának tűnik;⁴⁶ másfelől arról is tájékoztat, hogy a filozófiai vita milyen formájáról lehetett szó, hiszen maga a disputa nemcsak egy középkori emlék, hanem ma is létező filozófiai műfaj, amely bizonyos értelemben meghatározza a vita folyamatának jellemzőit, azt, hogy milyen keretek között lehet mozogni.

Mint tevékenység – Jacques Le Goff szerint – a középkori egyetemeken a disputa kétféle funkciót töltött be: egyfelől az oktatás részeként és a vizsgák leggyakoribb formájaként nagy szerepe volt a tudományos és filozófiai gondolkodás egyéni fejlesztésében; másfelől a tudományos közösségi lét megélésének egy módját jelentette.⁴⁷ A viták kihordási terepe alapvetően az egyetemekhez kapcsolódó tudósközösség, s ez hozzájárul ahhoz, hogy a disputával kezdődik a vita intézményesülése. Dramaturgiája szerint nem személyek vitájáról szólt, hanem (megszemélyesített) fogalmak közötti vita volt valamely filozófiai témáról. A *mindkét oldalon való érvelésnek* a disputá-

⁴⁴ Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rácz Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest: Európa, 2000, 269.

⁴⁵ Gordon, Peter E.: *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. 92–93.

⁴⁶ Peter Gordon, Wolfgang Röd is ezen a véleményen vannak. Wolfgang Röd írja, hogy „die Auseinandersetzung hatte rein philosophischen Form”. (Wolfgang Röd: „Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002, 2.)

⁴⁷ Ld. Le Goff, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Osiris, 2000, 114–122.

ban sajátos fontosságot tulajdonítottak – mivel ez lehetővé tette a kulturálisan különböző látás- és tapasztalásmódok begyakorlását, tehát jogi és hitviták esetén is felszámolta a dogmatikus hozzáállást, mely hozzáférhetetlenné tesz valamely állítást a megvitatás, a diszkusszió számára. Összegezve, a disputa megfelelő gondolati eljárások révén ösztönözte a kritikai gondolkodást, a kutatásban való jártasságot, a saját nézetek kialakításának, megfogalmazásának és próbára tételének gyakorlatát. Elsősorban a jog és a teológia területén műveltek, de lényegesebb ennél, hogy megtanította a résztvevőket filozófiai kérdések megvitatására. Mint Le Goff írja, eredete az interpretáció. A szövegmagyarázat szüli a szabad eszmecserét, de a vita résztvevője „az egyetemi mester már nem exegéta, hanem gondolkodó. Önálló megoldásokkal kísérletezik, újat teremt.”⁴⁸ Az átlagos (köött formájú) disputák formája hasonló a mai doktori védésekhez, a résztvevők előre kihirdetett téma és kidolgozott kérdések-válaszok mentén haladtak, de léteztek *quodlibet-disputák* is, melyek a tudós magiszterek számára nagyobb veszélyt jelentettek, mivel ebben az esetben a vitának nem volt előre megszabott iránya, bármilyen kérdés előbukkanhatott, így a vita kimenetele szempontjából meghatározóbb volt a résztvevők lélekjelenléte és szakértelme. Természetesen az ilyenfajta disputának is voltak keretei, a védő (*defendens*) előadta valamely tétel igazságát, amit az opponens (*obiiciens*) megtámadott, de ebben az esetben a kérdéseket szabadon vitatták meg, s valakinek győznie kellett. Az eseményt követően hallgató(k) által vezetett *determinatio*-jegyzőkönyvek foglalták össze a disputa eredményeit, melyek összességét megvitatott kérdéseknek (*quaestiones disputatae*) nevezték. *A végleges szöveg így értelemszerűen nem a szóbeli disputa szó szerinti átírata volt, hanem egy mások által szerkesztett összefoglalás. A Cassirer–Heidegger vita esetén egy kicsit erős megfogalmazás a quodlibet-disputával való analógia, de talán nem teljesen alaptalan.*

A davosi vitát a tényleges lezajlása után nem egyszer ábrázolták egy aréna képében, de ha ennek során – mint azt Margreiter írja – a szekunder irodalom többsége azt hangsúlyozta, hogy „ebből a disputából Heidegger került ki győztesként, Cassirer vesztesként, akkor a jelenlévő Heidegger-rajongók nyilatkozataira támaszkodnak”, s az sem lényegtelen, hogy „a davosi vita filozófiatörténetileg a Heideg-

⁴⁸ Le Goff, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. 118.

ger-iskola emlékezetében marad fenn és vált tradícióvá”, ezzel szemben Cassirer-iskola nem létezik.⁴⁹ Az értelmezésekben máig vitatott kérdés, hogy inkább csak az egyik fél, Cassirer beállítódása jellemezhető-e úgy, mint ami teljesen rokon a hermeneutikai nézőponton, tehát megértésre törekszik, megpróbál közvetíteni (Enno Rudolph),⁵⁰ vagy a davosi disputában helyesebb volna két különböző hermeneutika- felfogás egymással való konfrontációjáról beszélni (Rudolf Bernet).⁵¹ John M. Krois felvetése azonban a legérdekesebb vitaelméleti szempontból, mivel az ő tanulmánya arról szól, hogy különböző okok miatt valójában „nem volt davosi vita; sokkal inkább két hajó úszott el egymás mellett az éjszakában”.⁵² Az elvárások tehát nem teljesültek, amit utólag egy davosi konferencia-résztevő (Ernst Howard) is megállapítani kényszerült: „Ahelyett hogy két világot láttunk volna egymás mellett párhuzamosan, az ember leginkább azt a színjátékot élvezhette, hogy miként folytat monológot egy nagyon kedves ember és egy nagyon heves ember, aki ennek ellenére minden igyekezetével azon fáradozik, hogy kedves legyen.”⁵³ Cassirertől nem maradt fenn külön kommentár, de Heidegger beszámolója szintén megerősíti a hiányérzetet: „Tárgyi, filozófiai szempontból semmit sem nyertem”, „Cassirer a diszkusszió folyamán [...] túlzottan udvarias volt. Nagyon kevés ellenállást tapasztaltam a részéről, ami megakadályozta, hogy a problémák kellő világossággal fogalmazódjanak meg”,⁵⁴ írja egy Elisabeth Blochmann-nak szóló levélben. Ha azon-

⁴⁹ Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: Vetter, Helmuth (Hrsg.) *Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, 109–134., itt: 127.

⁵⁰ Rudolph, Enno: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 37.

⁵¹ Bernet, Rudolf: „The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl”, in: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana university press 2010. 41–58., itt 42. Bernet megfogalmazásában Heideggeré a szubjektív tapasztalat hermeneutikája és Cassireré az objektív szellem munkájának hermeneutikája.

⁵² Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?” in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 234.

⁵³ Idézte Kaegi, Dominic: „Davos und Davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 67.; ld. Howard, Ernst: „Betrachtungen zu den Davoser Hochschulkursen”, *Neue Zürcher Zeitung* 10. 4. 1929.

⁵⁴ Heidegger, Martin – Blochmann, Elisabeth: *Briefwechsel 1918–1969*. Szerk. J. W. Storck, Marbach am Neckar: Deutsches Literatur Archiv, 1989, 29. lbj.

ban a vitát a következményei felől nézzük, talán épp ez tette termékkennyé abban az értelemben, hogy Heidegger részéről a Kant-könyv megírásának közvetlen indítékát a Cassirerrel való davosi vita jelentette, s Cassirer szintén a davosi vita hatására tervezett főművének 3. kötetéhez (PsF III., 1929) akkoriban egy Heideggerrel konfrontálódó zárófejezetet írni, majd évekkel később egy külön 4. kötetben kidolgozni, melyből végül egy előzetes tervezet és jegyzetanyag készült el.⁵⁵

Ha formálisan vizsgáljuk a davosi disputa Bollnow–Ritter által rögzített dokumentumát, akkor láthatjuk, hogy mind Cassirer, mind Heidegger részéről vannak metaállítások, amelyek filozófiai vitájuk jellegére vonatkoznak. Az eltérő nyelvhasználat és a „vitaelméleti” önreflexiók, kiszólások jelzik, hogy a feleknek már a vita közben is rálátásuk volt az általuk művelt saját vitastílusra, melyet nem lesz haszontalan közelebről is értelmezni.

A vita a két filozófus között beszéd és válaszbeszéd formájában zajlik. Cassirer kérdései nyitják, Heidegger összegzése zárja a disputát. Mindketten meghaladják a neokantiánus nézőpontot, mégis radikálisan eltérő Kant-értelmezést nyújtanak. Heidegger számára a *terminus a quo* mint a saját paradigma kiindulópontja a Cassirer által kibontatlan ittlét, a végesség problémája (*Dasein, Endlichkeit*), Cassirer filozófiája azonban a kultúrfilozófia értelmében vett *terminus ad quemre*, a saját koncepció végpontjára irányul. Míg Cassirernél a végpont világos, a kiindulópont teljességgel homályos, csupán utólag tekint rá vissza, addig Heidegger a saját filozófiáját úgy fogja fel, mint amiben a kiindulópont a központi probléma, a disputa a *terminus a quo* területén mozog, ez az, amit problematizál, és a *terminus ad quem* az, amellyel valamilyen korrelációban áll. A heideggeri érvelés érdekessége, hogy ezt a logikai kontrasztot teológiai érveléssel is alátámasztja.⁵⁶

Nem érdektelen ezzel összefüggésben Hendrik J. Pos holland filozófus intervenciója, melyet a protokoll is rögzít: „Filológiai megjegy-

⁵⁵ Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band I.*, szerk. John M. Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke, Oswald Schwemmer. Hamburg: Felix Meiner, 1995, XIII.

⁵⁶ Ld. pl. a véges és végtelen viszonyáról, az isteni és emberi intuícióról Cassirer/Heidegger KPM, 280., magyarul: 336. Vö. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. 165.

zés: a két úr egészen különböző nyelven beszél”.⁵⁷ Még ha a vitavezető nem is a vita hiányára, de mindenképpen annak határait és veszélyeire reflektál. A konferenciához eredetileg olyan elvárások fűződnek, hogy a vitázó felek között a fordítás lehetséges, vagy ha az nem is, legalább markánsan körvonalazódnak majd a különbségek. „Az a fontos számunkra, hogy a két nyelvből kihozzunk valami közöset. Cassirer már megkísérelte a fordítást [...] Heideggertől kell megkérdeznünk, vajon elismeri-e ezt a fordítást. [...] Ha úgy találánk, hogy egy terminust sem lehetne minden további nélkül a másik nyelvére lefordítani, akkor ezek olyan terminusok volnának, amelyekben a cassireri és heideggeri filozófia egyéni világlátása közötti különbség fejeződne ki.”⁵⁸

Heidegger műveiben számos reflexió, észrevétel, megjegyzés található a fordítás fogalmára vonatkozóan, már a 1922-es Natorp-esszéiben megjelenik az a gondolat, hogy a fordítás interpretációs tevékenység,⁵⁹ a hagyományhoz és a „valósághoz” való hozzáférés egy lehetséges módja, itt mégsem tartja járható útnak.

Jelzésértékké, hogy Heidegger szóhasználata a vitát *Auseinandersetzung*ként írja le,⁶⁰ ami latinul *confrontatio*, görögül *polémos*; magyarul szembesülést és szembeállítást jelent, Cassirer a Kant-könyvről írott 1931-es recenziójában viszont a davosi vitát Heideggerrel való beszélgetésnek (*Gespräch mit Heidegger*) tekinti.⁶¹ E különbség háttere, hogy Heideggernél a polémia arról szól, hogy a tárgynál maradjanak, a vitában *maga a dolog* a lényeges és a dolog iránti odaadás, a saját személyiség kevésbé, a személyes él a vitától távol legyen: „ne Cassirerrel és Heideggerrel foglalkozzanak, hanem érezzenek rá, afelé tart utunk, hogy újra komolyan vegyük a metafizika centrális kérdését”.⁶² Cassirer nyelvhasználatából viszont az derül ki, hogy a vitát

⁵⁷ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, 274–296., itt: 287.

⁵⁸ Cassirer/Heidegger: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 287.

⁵⁹ Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) *Existencia* Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest, Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4., 25.: Arisztotelésszel kapcsolatban Heidegger kiemeli, hogy „szövegek [...] és mindenekelőtt a döntő alapfogalmak fordítása a konkrét interpretációból nőtt ki”.

⁶⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 296.

⁶¹ Cassirer, 1931, 26., KPM, magyarul: 354.).

⁶² Cassirer/Heidegger KPM, 296., magyarul: 354.

valakivel való beszélgetésnek tekinti, melynek célja, hogy „miközben megmaradunk a saját álláspontunknál, ne csak magunkat, hanem a másikat is lássuk”,⁶³ „megtanulják az ellentétek is helyesen *lát*ni, s éppen ebben az ellentétességben *megérteni* egymást.”⁶⁴

Cassirer és Heidegger filozófiai vitáról való felfogása tehát egészen más. Ez valószínűleg abból adódik, hogy Cassirer inkább interpretátorként vesz részt (Cohen, Kant, Cassirer, s néha Heidegger interpretátoraként) a vitában, Heidegger viszont előtérbe helyezi a saját filozófiai nézetrendszerét, s önálló gondolkodóként jelenik meg. Cassirer módszertanilag a filológiai igazolt kutatást és szövegértelmezést választja, ezzel szemben Heidegger módszere a destrukció, amely a tradíciónak a motivációkutatás és kritika módján való elsajátítását jelenti.

Cassirer erőssége a Heideggerrel való vitában a történeti műveltsége, ami különösen akkor mutatkozik meg, amikor (tényleges vagy lehetséges) kanti argumentumokat alkalmaz, mivel pontosan tudja, hogy Heidegger és a neokantiánusok hol térnek el Kant filozófiájától, s Kant hogyan érvelne, mit mondana, miként védené filozófiai rendszerét ilyen esetekben. A heideggeri destrukcióval szemben a kanti gondolatokat nem csupán a gyenge pontjukon akarja kikezdeni, hanem az elgondolható legerősebb formájukban igyekszik fontolóra venni. Cassirer hermeneutikai helyzete ezen túl rendkívül bonyolultnak tűnik: 1. önmagát képviselve a neokantiánizmus és (husserli-heideggeri) fenomenológia összhangba hozására törekszik, egy új filozófia keretében lehetségesnek látja a véleménykülönbségek, a disszenzus konszenzus irányába terelését; 2. de egyes pontok, melyek a neokantiánizmussal még összekötik, Heideggertől éppen elválasztják (Cohennél a kultúra etikai felfogása); 3. s fordítva, egyes kérdésekben lehetséges volna számára a Heideggerrel való egyetértés, ahol már eltávolodott a neokantiánizmus nézőpontjától. Ezen a módon az egymással szemben álló feleknek törekszik igazságot szolgáltatni, mindenki esetében méltányosan eljárni, de olyan, mintha ez az interpretátori szerep inkább kivonná a vitából, mintsem belehelyezné őt a középpontjába. Az interpretátor helyzetét ugyanis nem a gadameri hermeneutika értelmében fogja fel, hanem kanti értelemben. Cassirer pozíciója azt sugallja, hogy nem részese maga is a

⁶³ Cassirer/Heidegger KPM, 292., magyarul: 349.

⁶⁴ Cassirer 1936, 26. [kiemelés az eredetiben]

vita eljárásának a felek egyikeként, hanem inkább asszisztál-segít Heideggernek a Cohennel, Kanttal stb. való vitájához, olykor mintha a vita felett álló, s az igazságszolgáltatás eljárását kívülről néző bíró pozíciójában volna.⁶⁵ Heidegger nézőpontja ennél egyszerűbb: időnként háttérbe lép, s megvizsgálja Cassirer álláspontját úgy, hogy a saját nézeteit nem hozza mozgásba, amikor viszont megszólal, Kant-értelmezésében mindvégig önmagát képviseli, tehát a vitában képviselt álláspontja és a saját filozófiai nézetrendszere egy és ugyanaz. Heidegger erőssége az a következetesség, hogy filozófiai rendszere és filozófusi habitusa összhangban áll egymással.

Valamelyest mindkét fél megpróbálja a másik álláspontját képviselni. Váltakozva hol eltekintenek a saját nézőpontjuktól, s rekonstruálják a másikat, hol előtérbe lépnek, s a saját nézeteiket hozzák mozgásba. Ennek során Cassirer és Heidegger interpretációi márkánsan elkülönülnek, mégsem egymás ellentétei. Nézőpontjuk akkor volna ellentétes, ha az egyik fél tagadná ugyanazokat a fogalmakat, a másik állítaná. Ám nem ez történik. Mindketten elfogadják a produktív képzelőerőt, a szabadságot, a végességet és a végtelent, az igazságot stb., de egészen más paradigmán belül gondolják el. Fontos kiemelni, mindkét résztvevő egyetért abban, hogy a davosi disputa nem a logika és az érvek területén mozog, hanem paradigmavítáról van szó.⁶⁶ Erre utal Heidegger részéről az a mondat, hogy: „A pusztá közvetítés sohasem visz produktívan előre”,⁶⁷ interpretáció helyett a polémia szükségességét hangsúlyozza, egy helyen a kanti kiindulópont „radikális szétrobbantásáról” (*radikale Sprengung*) beszél.⁶⁸ Cassirer pedig azt állítja: „Olyan álláspontot foglalunk el, hogy itt

⁶⁵ Cassirer/Heidegger KPM, 274., magyarul: 329.: „Heidegger személyében ... neokantiánusra akadtam”; Uo. 275., magyarul: 330.: „csak akkor értjük helyesen Cohent”; Uo. 275., magyarul: 331.: „egy dologban egyetértünk”; Uo. 276., magyarul: 332.: „ez kapcsolódik Heidegger fejtegetéseihöz”; Uo. 278., magyarul: 333.: „az én kérdésem az, hogy *le akar-e mondani Heidegger* [...]ről. *Vissza akar-e húzódni* [...]hez, vagy ha nem, akkor hol van szerte az átmenet az említett szférához? Azért kérdezem, mert ezt még valóban nem tudom. Hiszen *Heidegger még csupán az átmenet pontját rögzítette. De azt hiszem, Heidegger nem tud és nem is akar megállni ennél. Neki magának is fel kell tennie majd egyszer ezeket a kérdéseket, és akkor, azt hiszem, egészen új kérdések vetődnek majd fel.*” – [kiemelések tőlem – L. Zs. M.]

⁶⁶ Rudolph is „filozófiai paradigmavítáról” (*philosophischer Paradigmenstreit*) beszél. Rudolph, Enno: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, in: Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 37.

⁶⁷ Cassirer/Heidegger KPM, 295., magyarul: 354.: „Das bloße Vermittlung wird nicht produktiv weiterbringen.”

⁶⁸ Cassirer/Heidegger KPM, 288., magyarul: 345.

logikai érveléssel nem sokra megyünk”, logikai kényszer, argumen-táció nem készíthet valakit álláspont elfogadására.⁶⁹ Ezekben az állításokban benne rejlik, hogy más követelmények vonatkoznak egy paradigmavítára, mint egy logikai vitára. Vajon lehet-e szó ebben az esetben hermeneutikáról, s ha igen, kinek a részéről? Miként lehet-séges egyáltalán hermeneutikai nézőpont?

A heideggeri nézőpontot értelmezhetjük úgy, hogy egy argu-mentáció vagy interpretáció során üdvös a nézőpontváltás, mivel a dolgokat több oldalról (a cáfolat és igazolás oldaláról is) szükséges megvizsgálni, ellenben egy paradigmavításban a nézőpontváltás prob-lematikus. A nézőpontváltás egy paradigmán belül azt jelenti: aspek-tuslításunkat minden oldalról kiegészítjük. Váltás ez is, de egy másik paradigma születése-megértése ennél többet, teljes szemléletváltást igényel. Paradigmák csak addig léteznek, amíg nem fordíthatók át egymásba, mivel globálisak, kiszorítják egymást. Ha egy paradigmát mégis sikerülne lefordítani, akkor megdőlné az érvényessége, és meg-szűnne létezni. Másként fogalmazva, egy paradigma lényege mindig abban rejlik, ami a másik paradigma felől nem látható, vagy leg-alábbis nem ugyanúgy látható. A paradigmák egymáshoz való viszony-a nem annyira a fordítás és a közös középpontkeresés fogalmával írható le, mint inkább a dimenzióváltások felől. A newtoni és ein-steini fizika eltérő paradigmák között mozog. Ha a davosi vita való-ban paradigmavita volt, akkor reálisnak tűnik az a heideggeri állás-pont, hogy a nézőpont váltogatása itt egyenlő volna a filozófiai vita bukásával.⁷⁰ Heidegger az eltéréseket emeli ki, számára „az álláspon-tok megkülönböztetése jelenti a filozófiai munka gyökerét”.⁷¹ Ezzel szemben Cassirer célja, hogy két teljesen különböző gondolati irány között megtalálja a konszenzust (Gordon szóhasználatában ez a „unity in diversity”): „Azt hiszem már világosabbá vált, hogy miben is áll az ellentét közöttünk. Nem gyümölcsöző azonban ezt az ellen-tétet újra és újra kiemelni [...] Egyenesen az ellentétben kell meg-

⁶⁹ Cassirer/Heidegger KPM, 292., magyarul: 350.

⁷⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 284., magyarul: 341: „Vajon nem egy meghatározott világnézetben alapul a metafizika? Félreérteném magam, ha azt mondanám, hogy álláspontmentes filozófiát adok meg. S itt kifejezésre jut egy probléma: a filozófia és a világnézet viszonyának problémája. A filozófiának nem feladata, hogy világnézetet adjon, ám a világnézet nagyon is előfeltétele a filozófiának.”

⁷¹ Cassirer/Heidegger KPM, 296., magyarul: 354.

próbálnunk újra a közös középpontot megkeresni”.⁷² Valójában lehetlent kér. Cassirer helyzete azért érdekes, mert felismerni látszik a paradigmavitát, mégis a racionális logikai viták szabályait próbálja érvényesíteni. Nyilván találhatunk kapcsolódási pontokat, de közös középpontot és konszenzust remélni? – Azt mondhatnánk, hogy Heidegger felől ez a következőket jelentené: 1) az illető nincs tudatában annak, hogy paradigmavitában vesz részt, 2) tudja, hogy paradigmavitában vesz részt, de nem ismeri egy ilyen vita törvényszerűségeit, 3) az 1–2 pont teljes tudatában remél konszenzust. Ám egy ilyen vitában nem jön létre konszenzus úgy, hogy mindkét paradigma érvényes marad, mindkét nézőpont csak addig érvényes, amíg a különbségek – közös középpont/fordítás nélkül – fennmaradnak. Ha a konszenzus mégis létrejön, az egyik paradigma lefordítható a másikra, az azt jelentené, hogy valójában csak egy paradigma létezik (a másik megdől). Míg a Heidegger által ösztönzött különbségek fennállása esetén mindenkinek egyenlő létjogosultsága van, addig a cassireri konszenzus szükségképpen győzelemmel és vereséggel járna. Törekvése az egyik paradigmát mindenképp megszünteti: vagy önmagát áldozza fel, vagy a másikat győzi le. Innen nézve a cassireri konszenzuseresést nem annyira a másik megértése, mint inkább a relativizmus elleni küzdelem motiválja, amely jobban illik az episztemológiai beállítottságra, mintsem a hermeneutikaira.

Heidegger ezért mondja, hogy a lényegi pontokon nem lehetséges fordítás a nézőpontok között, ehelyett a *polemos* ontológiai jelentőségét emeli ki, már itt a davosi disputában, s *A műalkotás eredete* című későbbi szövegben szintén hangsúlyossá válik, hogy az igazságtörténet „vita”-folyamatként értelmezhető.⁷³ A polémia fogalmára mind Heidegger, mind Cassirer reflektálnak, mégsem ugyanarról beszélnek. Cassirer a polémiát a vita bukott formájával azonosítja, ezért számára egy ilyenfajta vitának soha nincs értelme. Heidegger Kant-könyvéről írott recenziója a *Kant-Studienben* (1931) részletesebben is kitér e vitaelméleti kérdésre. A filozófiai vita bármely formája számára akkor lehetséges, ha a kritika az interpretáció talaján áll, ha a másik által képviselt nézőpontot is megérti, a polémikus vitát viszont elveti, mivel „az álláspontok egymással szembeni kiját-

⁷² Ld. Gordon, Peter E.: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 197. o.; Cassirer/Heidegger KPM, 292., magyarul: 350.

⁷³ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, ford. Bacsó Béla, »Mérleg sorozat« Budapest: Európa, 1988, 98–99.

szásaként”, állandó egymás mellé beszélésként fogja fel, ami nem gyümölcsöző.⁷⁴ Cassirernek ebből adódóan igen negatív véleménye van arról az olvasási és diszkussziós módról, mely vitapartnerét jellemzi: „Kanttal szemben gyakorolt heideggeri erőszakról” beszél, ahol már nem kommentátorként, hanem usurpatorként (bitorló) jelenik meg Heidegger, aki „fegyveres erőszakkal nyomul be a kanti rendszerbe, hogy leigázza, és a saját problematikájának szolgálatába állítsa”.⁷⁵ A heideggeri destrukció negatív oldalát, a túlértelmezés veszélyeit mutatja ki. Jogbitorlásnak tekinti, mellyel szembeállítja a restitúció követelményét.

Heidegger számára ezzel szemben a *polemos* fogalma pozitívum, mivel egészen mást ért alatta, Davosban s később a 1940-es évek több előadásán is: *Auseinandersetzung*ként értelmezi, olyan nyelvi folyamatként, melyben lehetővé válik a különbségtetés, azaz szétválik egymástól, aminek szét kell válnia. A dolgok fogalmához úgy jutunk el, hogy elhatároljuk az összes többitől. Minden csak ebben az elválasztásban válik azzá, ami. A *polemos*ban – írja Heidegger 1935-ben Hérakleitosz 53. töredékéhez kapcsolódva: szakadékok, távolságok, távlatok és repedések nyílnak, a határ (*horos*) keletkezik, mely görögül a fogalom neve is egyben. Nem tudjuk a határokat elgondolni úgy, hogy ne gondolnánk vele együtt a határon túlit is. A határral mindkettő adva van. „Πόλεμος és λόγος azonos egymással”, mondja.⁷⁶ Heidegger számára a párbeszéd nem a vita korlátozásából születik, ellenkezőleg: a különbséggel való találkozásból. Míg Cassirer bizalmatlan a vitákkal szemben, addig Heidegger a vitát visszahelyezi a gondolkodás és megismerés folyamatába. Paradigmavitában számára

⁷⁴ Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1–26., itt: 5.: „Das bloße Gegeneinanderausspielen der »Standpunkts«...”

⁷⁵ Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1–26., itt: 17. (magyarul: 387.) Továbbá ld. Uo. 21. (magyarul: 392.): Cassirer szerint Heideggernél „valami »hipotézishez hasonló« került bele az elemzésbe, s a hipotézisek, mint Kant megjegyezte, »tiltott javak« a [...] transzcendentálfilozófia területén. [ugyanakkor] »ha dogmatikai vonatkozásban nem is, legalább polémikus vonatkozásban megengedhetők; »a tiszta ész tartományában hipotéziseket csupán harci fegyverek gyanánt használhatunk: megvédhetjük velük, de nem alapozhatjuk rá a jogainkat.« (Kant: TÉK, 586. sk., B 804. sk.) Nem lehet, hogy Heidegger hipotézise is alapján véve valami ehhez hasonló, azaz harci fegyver? Lehet, hogy hipotézisével nem a kanti gondolatok elemzésének talaján állunk, hanem rögtön egy vele folytatott *polémia* közepén?”

⁷⁶ Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest: Ikon, 1995, 31.

nincs értelme a konszenzusunak, mert az alku, korrupció volna, amelyben benne rejlik az önfeladás és az álláspontnélküliség.

Bár Cassirer fogalmai, pl. a „közös középpont”, a „másikat is lásuk”, „híd” egy paradigmavítában nem túl szerencsések,⁷⁷ úgy gondolom, hogy a cassireri nézőpont messze túlmutat önmagán, több mint pusztán konszenzuseresés.⁷⁸ Ezt jelzik azok a mondatok is, amelyekben Cassirer a különbségeken-azonosságokon túlra kérdez. Van valami, amiben a közöset és a különbséget is láthatóvá lehet tenni – ez Cassirer számára a nyelv. Létezik egy közös *nyelvi médium*.⁷⁹ Cassirernek ez a sejtése túlmutat minden konszenzus- és asszimilációs törekvésen, s egy pillanatra felvillan egy látóteret. Cassirer nem mondja ki, de nézőpontjában benne rejlik, hogy egy ilyen jellegű paradigmátikus vitában kulcskérdés a *medialitás* kérdése, hogy mit értünk hermeneutikailag a közvetítés mozzanata alatt. A különbséget is közvetíthetjük. A lényeg, hogy a nyelv nem a konszenzus (vagy a polémia), hanem a medialitás közege. Cassirer mintha erre utalna, amikor azt állítja Heideggernek, hogy „itt közös talajra léptünk. Ezt egyelőre posztulátumként mondjuk ki. És minden megghiúsult várakozásunk ellenére sem tévedhetünk e követelményt illetően.”⁸⁰ Ezt a feltételezést megerősíti, hogy Cassirer 1931-es recenziója szerint egy filozófiai vita nem álláspontok védelmezésének és támadásának terepe, hanem az emberi ész általános ügyében való részvétel, ahol azt keressük, ami az egészet érinti.⁸¹ Cassirer ezzel valami olyasmit fogalmaz meg Kant alapján, hogy ami egy paradigmátikus vitában *medialis etikának* volna tekinthető.

A medialitás problémájával Heidegger egyes művei is behatóan foglalkoznak, ezek alapján még az is elmondható, hogy filozófiai

⁷⁷ Cassirer/Heidegger: KPM, 292., magyarul: 349. sk.

⁷⁸ Cassirer/Heidegger: KPM, 292., magyarul: 350.: „Nem kívánok azzal próbálkozni, – írja Cassirer – hogy Heideggert, álláspontjából kiszakítva, másfajta nézőpontba kényszerítsem, csupán a magam számára szeretném világossá tenni az ő álláspontját.”

⁷⁹ Vö. Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, 204.

⁸⁰ Cassirer/Heidegger KPM, 293., magyarul: 351.

⁸¹ „Itt sokkal inkább annak a szabálynak kell érvényre jutnia, melyet maga Kant állított föl, s melyet maga számára mértékadónak és kötelező erejűnek nyilvánított. »Mások írásainak megítélésében azt a módszert kell választanunk, hogy az emberi ész általános ügyéből vesszük ki a részünket, a próbálkozásból kikeressük azt, ami az egészet érinti; ha vizsgálatra érdemesnek találjuk, a szerzőnek ... segítő kezet nyújtunk, s a hibákat mellékes dolgokként kezeljük.« E maxima jegyében... kérem az olvasót, ne valamely filozófiai »álláspont« védelmezésének vagy támadásának tekintse; arra kérem, az emberi ész általános ügyében való részvétel módszerének a szellemében elmélkedjék róla, és ítélje meg azt.” (Cassirer recenziója in KPM, 368. sk.)

perspektíváját a maga egészében a medialitás gondolatából fakadó szemlélet hatja át. Medialitásról alkotott elgondolását fejezi ki pl. 1935-ben Hérakleitosz 53. töredékéhez kapcsolódó mondata is, miszerint „Πόλεμος és λόγος azonos egymással”.⁸² A nyelv polémos, s a polémos nyelv, olyan folyamat, melyben a dolgok elkülönülnek egymástól, de miközben szakadékok nyílnak, az egymástól elváló dolgokból világ születik. A polémia heideggeri nézőpontból egyet jelent az eltérő paradigmák közötti nyelv születésével, amely nélkül a másik világa nem válik látható.

Talán nem túlzás azt mondani, hogy mind Cassirer, mind Heidegger a medialitás terében mozog, eltérő paradigmák követői, közvetítői egymás számára. A vita folyamatában való mediális részvételben jöhet létre mindaz, ami vitában hermeneutikai: a szót értés, a kapcsolódás stb. Ez nem mond ellent sem a heideggeri polémianak, sem a cassireri beszélgetésnek. A davosi vitával kapcsolatban azért maradhatott mégis hiányérzet, mert a felek egymást gyengítették, a diszkusszió sem a Cassirer, sem a Heidegger által ösztönzött irányban nem teljesedett ki. Mindazonáltal úgy tűnik, mintha egy paradigmikus vita követelményeinek Heidegger talán jobban megfelelt volna. Míg Cassirer konszenzuskeresése rontja egy paradigmikus vita esélyeit, mivel a medialitás bukott formáját valósítja meg, addig Heidegger polémiaja annyiban ösztönzi, hogy a paradigmák közötti különbségek *közvetítése megvalósul*.

A vita lezárásaként Cassirer a kezét nyújtotta, Heidegger viszont Pos szerint demonstratív módon megtagadta a Cassirerrel való kézfogást.⁸³ Tony Cassirer szerint Heideggernek az volt a célja, hogy Cassirert, „ha lehet, megsemmisítse”,⁸⁴ de filozófiailag ez nem jelentett mást, mint hogy a vita részeként élték meg a lezárást, s mind Cassirer, mind Heidegger a saját filozófiai beállítottsága alapján cselekedett. A vitában való részvétel mindkét fél részéről következetes volt. Konszenzus nem született, de vesztese és győztese sem volt. Így végső soron mindenkinek van létjogosultsága létezni.

⁸² Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest: Ikon, 1995, 31.

⁸³ Ld. Kaegi, Dominic: „Davos und Davor”, 69. 10. lbj.; Pos, Hendrik J.: „Recollections of Ernst Cassirer”, in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, szerk. P. A. Schilpp, New York, 63–72., itt: 69.

⁸⁴ Kaegi, Dominic: „Davos und Davor”, 69. 10. lbj.

IRODALOM

- Bernet, Rudolf: „The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl”, in: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press 2010, 41–58.
- Cassirer, Ernst – Heidegger, Martin: „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, 274–296. (= Cassirer/Heidegger: KPM)
- Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension), *Kant-Studien* XXXVI/1931, 1-26.; (magyarul: Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000, 362–400.).
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Drittel Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 2010, 167., 184., 189., 196., 215. 125. lbj.
- Cassirer, Ernst: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1.*, szerk. J. M. Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke, Oswald Schwemmer. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- Ernst Howard: „Betrachtungen zu den Davoser Hochschulkursen”, *Neue Zürcher Zeitung* 10. 4. 1929.
- Fehér M. István: „Metafizika és észkritika”, *Világosság* 2004/10–11–12. sz., 37–54.
- Friedman, Michael: *A Painting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago: Open Court, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer.*, ford. Bonyhai Gábor, átnéz. és frissítette Fehér M. István, Osiris, Budapest, 2003. (= Gadamer: IM²)
- Gordon, Peter Eli: *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Heidegger, Martin – Blochmann, Elisabeth: *Briefwechsel 1918–1969.*, szerk. Joachim W. Storck, Marbach am Neckar: Deutsches Literatur Archiv, 1989.
- Heidegger, Martin: „Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik”

- (Zusammenfassung), *Davoser Revue* IV (1929) Nr. 7, 194–196., újabb kiadásban ld. Heidegger: KPM, 271–273.
- Heidegger, Martin: „Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925” (Rezension), *Deutsche Literaturzeitung* (Berlin), Neue Folge 5/1928, Heft 21, 1000–1012. (újabb kiadásban: Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gasamtausgabe Bd. 3, szerk. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, 255–270. [= Heidegger: KPM])
- Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) *Existentia* Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest, Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4.
- Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, ford. Bacsó Béla. »Mérleg sorozat« Európa, 1988.
- Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály. Budapest: Ikon, 1995.
- Heidegger, Martin: *Briefe, 1912 bis 1933, und andere Dokumente*, szerk. Alfred Denker, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, 60–63.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gasamtausgabe Bd. 3, szerk. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. (= Heidegger: KPM) Magyarul: *Uő: Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993. (= Heidegger: SZ)
- Jürgen Kaube: „Einmal Davos und zurück. Philosophiegeschichte als Retourkutsche: eine Tagung über Martin Heidegger und Ernst Cassirer”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 29. 9. 1999, Nr. 226, N5.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, 1995. (= Kant: TÉK)
- Kaegi, Dominic – Rudolph, Enno (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- Kaegi, Dominic: „Davos und Davor – Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Dis-*

- putation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 67–105.
- Krois, John M.: „Cassirer’s Unpublished Critique of Heidegger”, *Philosophy and Rhetoric* Vol. 16/1983, No. 3, 147–159.
- Krois, John M.: „Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?“, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*, (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 234–246.
- Le Goff, Jacques: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest: Osiris, 2000, 114–122.
- Lessing, Hans-Ulrich: „Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« und das Problem der Geisteswissenschaften”, *Existentia* vol. IX (1999): 97–108.
- Margreiter, Reinhard: „Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse”, in: Vetter, Helmuth (Hrsg.) *Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999, 109–134.
- Pos, Hendrik J.: „Recollections of Ernst Cassirer”, in: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, szerk. Paul Arthur Schilpp, New York, 63–72.
- Rodolph, Enno: „Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 36–47.
- Röd, Wolfgang: „Transzendentalphilosophie oder Ontologie. Überlegung zu Grundfragen der Davoser Disputation”, in: Dominic Kaegi – Enno Rudolph (szerk.): *Cassirer – Heidegger 70 Jahre Davoser Disputation*. (Cassirer-Forschungen; Bd. 9) Hamburg: Felix Meiner, 2002, 1–25.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest: Európa, 2000.