

A „határsértő” mozzanatról (transzgresszió) – Filozófia és teológia Heidegger gondolkodásában

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

Abstract

Catholic theologian, Márton Hegyi's writings represent a significant approach on two counts: first, as attempts to initiate a theologically informed dialogue with contemporary philosophy, second, as interpretations of the issue of the relationship between philosophy and theology within the wider horizon of the key ideas of Martin Heidegger's thought. I want to comment on Hegyi's suggestions from the perspective of the idea of "transgression" as the violation of frontiers. My aim in this study is to demonstrate how – contrary to a trend to look for evidence of a supposed Heideggerian failure to adequately grasp the relationship between philosophy and theology – Heidegger's thought may be read as a logically consistent and coherent account which can be seen as offering a wealth of insight for one's faith-life. The mutual interconnection between philosophy and theology, the understanding of being and faith is crucial for Heidegger's entire career: he was critical both towards philosophy and theology. However, despite his critical stance, he did not entirely sever ties with theology, but took up instead a more refined, complex and multifaceted position. This analysis aims to give an introduction into the various layers of this complex relationship.

Keywords: *Martin Heidegger, relationship between philosophy and theology, phenomenology of religion, transgression, historicity*

Kulcsszavak: *Martin Heidegger, filozófia és teológia viszonya, vallásfenomenológia, transzgresszió, történetiség*

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN filozófus, az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa, Bolyai-ösztöndíjas; lengyelzsm@gmail.com

A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

Hegy Márton, római katolikus teológus tanulmányainak¹ megközelítése két szempontból is figyelemre méltó: munkájával arra vállalkozik, hogy teológiai szempontú diszkussziót kezdeményezzen a jelenkori filozófiával, másfelől Martin Heidegger (1889–1976) gondolkodásának általánosabb jellegű kérdései felől értelmezi filozófia és teológia, létmegértés és hit összefüggéseit.² Az íráshoz a „határsértés” mint *transzgresszió* kérdése felől szeretnék hozzászólni. Jelen tanulmányban azzal a tendenciával szemben, mely arra keres bizonyítékokat, miért hiúsult meg filozófia és teológia viszonyának heideggeri tárgyalása, inkább arra szeretnék rámutatni, hogy e fejtegetéseket miként lehetséges logikailag konzisztens, koherens gondolatokként olvasni, más szóval olyan fejtegetéseként, melyekből gondolati erőforrásokat nyerhetünk a hitéletünk számára. Filozófia és teológia, létmegértés és hit kölcsönös egymáshoz kapcsolódása Heidegger egész életében meghatározó volt: jóllehet nem csupán a filozófiát, hanem magát a teológiát is kritikával illette, a teológiához fűződő kapcsolata e kritikával nem szűnt meg, hanem bizonyos értelemben még összetettebbé, bonyolultabbá, illetve sokrétűbbé vált. Ennek a kapcsolatnak különböző szintjeibe kíván az alábbi elemzés bevezetést nyújtani – érintve a filozófiai apóriák, a vallás fenomenológiai újraértelmezésének, a tapasztalat belső történetiségének és a határ problémájának kérdéseit.

¹ HEGYI MÁRTON: Differencia és szimbiózis – Heidegger esete a filozófiával és a teológiával, in Szeiler Zsolt – Bakos Gergely – Sárkány Péter (szerk.): *Hit és ész: teológiai és filozófiai közelítések*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2013, 288–243. E dolgozatot a szerző összetartozónak tekinti két korábbi, publikálatlan (de a Scribd globális online dokumentummegosztó weboldalra 2013. március 8-án és 2012. november 27-én feltöltött) írásával: a 2006-os „Fenomeno-teo-lógia”? c. tanulmánnyal és a 2008-as hittudományi doktori disszertációjával, hangsúlyozván mindkét esetben, hogy „más-más megközelítéssel ugyanezt a témát tárgyalják”. HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288, 2. lábjegyzet. (Lásd HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia”? Heidegger korai freiburgi előadásainak teológiai összefüggései, <http://hu.scribd.com/doc/129265295/HEGYI-Martón-Fenomeno-teologia-Heidegger-korai-freiburgi-eloadasainak-teologiai-osszefuggesei-2006>, illetve HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör. A khalkédóni-konstantinápolyi krisztológiai dogma korrelációs újraértelmezésének körvonalai az „első Heidegger” (1919–28) gondolkodása alapján*. Doktori disszertáció, konzulens: dr. Puskás Attila, PPKE HTK Dogmatika Tanszék, Budapest, 2008, <http://hu.scribd.com/doc/114616103/HEGYI-Martón-Egzisztens-differencia-egzisztens-kor>.)

² Hegyi Márton időközben a csehországi Novy Dvur-i trappista közösség tagja lett, így nem áll módjában e jelen tanulmányban megkezdett párbeszédet folytatni. (A szerk.)

I.

Hegyí Márton tanulmányai elsősorban a heideggeri életmű szerteágazó teológiai recepciójának³ nézőpontjából közelítenek Heidegger és a teológia kérdéséhez. Ennek keretében a filozófiai recepció úgy jelenik meg, mint ami időnként „támogatja” a teológiai „érvelést”,⁴ ám „teológiailag kevésbé érzékeny”, ellenben a teológus „álta[l] érvényesített explicit teológiai szempont [...] mélyebb dimenziójában nyújt betekintést Heidegger” gondolatvilágába.⁵ A teológia és fi-

³ Vö. pl. HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör*, i. m. 67–72. Heidegger teológiai recepciójának említésre méltó fordulópontját jelenti többek között az, hogy a teológusok között Németországban elsősorban Rudolf Bultmann közvetítésével vált szélesebb körben ismertté, teológiai hatása Franciaországban leginkább a francia fenomenológia „teológiai fordulata” révén van jelen, továbbá angolszász nyelvterületen John Caputo munkái foglalkoztak elsőként Heidegger teológiai recepciójával. (Lásd ehhez JUDITH WOLFE legújabb munkáját: *Heidegger and Theology*, Bloomsbury, T&T Clark, London – New York, 2014, 53skk.)

⁴ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 289, 2. lábjegyzet.

⁵ Uo. 288, 2. lábjegyzet. – Figyelemre méltó, hogy Hegyi Márton alkalomadtán más szerzőknél nagyobb teret szentel Fehér M. István „Létmegértés és filozófia – hit és teológia” c. 2011-es tanulmányában (in Bakos Gergely [szerk.]: *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról*, L’Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011, 71–118.) körvonalazott Heidegger-értelmezésének. Kijelentései azt a reményt keltik az olvasóban, hogy a szerző teológiai szempontú párbeszédet kíván kezdeményezni a jelenkori filozófiával, amennyiben „esetenkénti párhuzamok”-ról ír, kiegészítve azzal, hogy „[f]ejtegetéseink, illetve az általunk hivatkozott heideggeri szöveghelyek sok esetben szerencsés módon kiegészítik egymást”. (HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 289, 2. lábjegyzet.) Másfelől e pozitívumok időközben más hangsúlyokat kapnak, mivel Hegyi Márton okfejtése szerint e „párhuzamok” egymástól függetlenül állnak fenn, a két szerző nem ismerte egymás Heidegger-értelmezését. Fehér M. István 2011-es írását „tanulmányom befejezéséig nem ismertem”, írja, jóllehet hivatkozások formájában beépítette a dolgozatába (lásd erről bővebben HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288sk., 2. lábjegyzet; 291, 4. lábjegyzet; 305, 31. lábjegyzet.) Ehhez hasonlóan, mint írja, Fehér M. István szintén „nem ismertem” (uo. 288, 2. lábjegyzet) az ő írását, „tézise” mégis „támogatja” az ő „érvelését” (uo. 289, 2. lábjegyzet). Fehér M. István természetesen nem ismerhette Hegyi Márton három dolgozatát, amikor 2011-es tanulmányát írta és publikálta, mivel erre nem volt lehetősége. Ezek ismeretében nem világos Hegyi Mártonnak az az állítása, hogy Fehér M. István 2011-ben megjelent írása „támogatja” az ő 2006-ban elkészült, de meg nem jelent írását. Hegyi Márton viszont ismerhette (és felhasználhatta) Fehér M. István 2011-es tanulmányának részleteit, mivel a „Létmegértés és filozófia – hit és teológia” c. szöveg Fehér M. István egy korábbi nyilvános előadásának írott változata, amely 2010. március 26-án a *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról* címmel Budapesten a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán megrendezett konferencián hangzott el. Fehér M. István tézise és bármely tanulmánya oly módon képes „tá-

lozofia között e kiindulópont mentén kezdeményezett párbeszédben a szerző számára teológusként – a filozófia területére barangolva – az a célkitűzés fogalmazódik meg, hogy „kulcsot szeretn[e] adni az olvasó kezébe a téma szisztematikus megközelítéséhez”.⁶ Figyelemre méltó az az útvonal, amelyen filozófiai-világi szövegekhez kíván kulcsot adni, s amely egy nagy ívű háttér-konceptiót sejtet, vagy legalábbis olyan módszertani kiindulópontot, amely egy meghatározott tradíció keretében gondolkodik.

Tudatosan vállalt módszertani kiindulópontja Paul Tillich egzisztenciális-korrelációs módszere:⁷ az az eljárás, mely kimutatja, hogy az emberi szituáció minden kérdése – tehát mindaz, ami az emberi kultúra különböző alakzataiban, jelen esetben a heideggeri filozófiában ölt testet⁸ – teológiai kérdésként értelmezhető, és felmutatja, hogy *csak a teológia* képes megválaszolni e kérdéseket. E nézőpontban mindvégig benne rejlik az apologetikus szándék, mely arra kérdez, vajon a heideggeri filozófémák mögül kihallhatunk-e teológiai összefüggéseket a korai szövegektől kezdve egészen a kései írásokig.

Nagyra értékelhetjük a szerző teológusi szándékát, amely végső soron nem is annyira Heideggerhez, mint inkább Heidegger teológiai hasznosításához, azaz a heideggeri gondolkodás összefüggésében felmerülő kérdések alapvető teológiai megválaszolásához szeretne kulcsot adni. Ennek értelmében az írás címettjei nem feltétlenül (avagy egyáltalán nem) a (vallás)filozófiai Heidegger-recepció és -kutatás résztvevői, hanem azok a teológusok, akik nyitottak arra,

mogatni” Hegyi Márton, ha a szerző tanult abból valamit, tehát előzményként a tézis ösztönözte, inspirálta érvelése kidolgozására. – Hegyi Márton konklúziója, hogy Fehér M. István Heidegger „[e]lemzése [...] teológiailag kevésbé érzékeny és szisztematikus igényű [...] az által[a] érvényesített explicit teológiai szempont... mélyebb dimenziójában nyújt betekintést Heidegger filozófusi és/vagy teológusi gondolatvilágának, identitásának egymáshoz való viszonyába”. (HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288, 2. lábjegyzet.) Ehhez a bírálathoz természetesen minden joga megvan, de ezek után azt, hogy miben áll (1) ez a „mélyebb dimenzió” a saját teológiai kutatásaiban, s hogy (2) a bírált nézőpont miatt „kevesse érzékeny teológiailag”, még közölni lehetne, itt azonban a kiinduló pozíció már maga az elhatárolódás (egyfajta indoklás nélküli ítéllethozatal), e nélkül az egész okfejtés sokatmondó, mégis csupán hipotetikus kijelentés marad.

⁶ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 288.

⁷ Tillich módszere Hegyi Márton szerint „nem csupán a teológiának egyik lehetséges módszere, hanem lényegét tekintve *a teológiai gondolkodás egyedül lehetséges formája*”. HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör*, i. m. 9. Kiemelés az eredetiben.

⁸ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 290.

hogy a filozófus Heidegger mint „keresztény teológus» gondolatai mélyrehatóbb felfedezésre várnak a krisztológia és főleg a kegyelemteológia részéről”.⁹

Az „explicit teológiai szempont” abban a gondolatkörben jelenik meg, hogy a kegyelem struktúrája formálisan konstitutív szerepet játszik Heideggernek a korai kairológiai és a késői léttörténeti gondolkodásában, s az ennek megfelelő gondolkodás „teológiai nyelven: kontempláció” és „átengedettség”,¹⁰ amit Heidegger ráhagyatkozásnak (*Gelassenheit*) nevez. E „mélyebb dimenzió” kibontása helyett mégis nagyobb hangsúly helyeződik egy Heidegger-kritika bemutatására.

II.

E Heidegger-kritika alapgondolata abban összegezhető, hogy a filozófus Heidegger nem elég következetes, ellentmond önmagának. E következetlenség lényegi magva e felfogás szerint abban a mozzanatban található meg, hogy ha a filozófus Heidegger értelmezi a teológia pozitumát, akár filozófusi, akár teológusi minőségében teszi ezt, „az eljárás legitimitása igencsak kétséges”,¹¹ éspedig azért, mert „Heidegger ezzel a lépésével [...] határsértést követett el”.¹² A problémát e megközelítés abban látja, hogy „milyen alapon állapíthatja meg a filozófus a teológia ideális konstrukcióját, mi több, pozitumát”,¹³ ugyanis „a filozófia [...] nem [egyszerűen] nem ismeri, hanem nem ismerheti Istent – nemcsak azért, mert képtelen eljutni hozzá, hanem mert Isten tiltott terület számára”.¹⁴ Ha ezek után kibontjuk az érvelés következményeit, a belőle fakadó belső konzekvenciákat, kiderül, hogy a kritika túl sokat követel. Eszerint az volna az egyetlen helyes, ellentmondásmentes és következetes lépés Heidegger mint filozófus részéről, ha hallgatna a teológiával kapcsolatban. S vajon a teológusnak nem kellene a hallgatás követelményét önmagára is vonatkoztatnia? Reá nem volna érvényes, hogy hallgatnia kell, vagy esetleges határsértéstől tartania, ha a filozófiáról nyilatkozik? Miként volna védhető, hogy egy teológus mint teológus teljesen kompetens, a filozófiát egy filozófushoz hasonlóan maga is képes üzni és megérteni, azaz meg

⁹ Uo. 343.

¹⁰ Uo. 337–339, vö. 311.

¹¹ Uo. 331.

¹² Uo. 331sk.; HEGYI MÁRTON: *Egzisztens differencia – egzisztens kör*, i. m. 273. Lásd még: „illetéktelenül vont be... tartalmakat” (uo. 273.); „elhagyja a... felségterületét” (uo. 275.); „fogságba esik” (HEGYI MÁRTON: „*Fenomeno-teo-lógia?*”, i. m. 32.).

¹³ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 330.

¹⁴ Uo. 309, 38. lábjegyzet.

tudja ítélni, mikor követ el filozófiai hibát egy filozófus, mi a filozófia pozituma, s mi számít határsértésnek? A határsértésre vonatkozó kritika éppen ezért valójában teljesíthetetlen dolgot kér, amit maga sem képes teljesíteni mint kritika, ennyiben nem konzisztens. Filozófia és teológia határvidékén a hibaként értett „határsértés” mozzanata nem mondható ki anélkül, hogy a kritika ne esne maga is az önellentmondás hibájába. A „határsértés” bírálata ugyanis csak egy olyan nézőpontból lehetséges, amely már maga is határsértést követ el, ha a saját mércéjének vetjük alá. E „határsértés” mozzanata tehát olyasmi, ami nem csupán a heideggeri gondolkodásban áll fönn, hanem általánosabb és természetesebb jelenségről van szó, melyet nem tudunk megkerülni a határokon, ott is fennáll, ahol esetleg nem tudunk róla, nem reflektálunk rá.

Heidegger esetében – filozófia és teológia viszonyának meghatározását illetően – tehát létezik az ellentmondásosságának egy mélyebb *filozófiai értelme*. Ezen a ponton fontos látnunk, hogy a filozófiatörténetben az ellentmondás (zavar, következetlenség) szűkebb logikai értelmén túl, ahol az hibalehetőségként, hiányosságként adódik, létezik az ellentmondásnak filozófiai értelme s pozitív tartalmi vonatkozásainak kibontása is. Ebben az esetben nem a résztvevők intellektuális és/vagy morális fogyatékoságaiból ered, hanem a filozófia lényegi természetéhez tartozik. Arisztotelész szerint a gondolkodásban rejlő „apória”-nak (zavar, kiúttalanság) az a rendeltetése, hogy közelebb hozza a fenomének valódi tartalmát.¹⁵ Később Kant számára az „antinómia” a véges emberi ész metafizikai állapota, melyet nem lehet megoldani vagy megszüntetni, mint egy kiűszöbölendő problémát, legfeljebb meta-szemlélettel feloldani lehetséges, ha saját létünk állapotaként megértjük.¹⁶ Az sem lényegtelen, hogy Kierkegaardnál a gondolkodás „paradoxon”-a épp az értelem legmagasabb teljesítménye, amely minden gondolkodásban jelen van ott, ahol az értelmünk a határral, az ismeretlennel találkozik, azaz „gondolkodván nem pusztán önmaga”.¹⁷ Vallásfilozófiai értelemben e paradoxon nem hiba, hanem úgy jelenik meg, mint a Krisztus-misztérium befogadásának és megértésének lehetséges formája.

¹⁵ ARISZTOTELÉSZ: *Fizika* 4. 10, 217b 32. vö. MARTIN HEIDEGGER: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 (a továbbiakban: GA 24), 330.

¹⁶ Vö. IMMANUEL KANT: *A tiszta ész kritikája*, Ictus, Budapest, 1995, 341–353, A406–A425, ford. Kis János.

¹⁷ SØREN KIERKEGAARD: *Filozófiai morzsák*, Göncöl, Budapest, 1997, 51, vö. 51–74, ford. Hidas Zoltán.

Innen nézve a kérdés valójában nem az, hogy Heidegger határsértést követett-e el, hanem az, hogy *milyen filozófia-felfogás* áll hallgatólagosan a vázolt Heideggerkritika háttérében. Annak a módszertani problémának adhatunk hangot, hogy *filozófia és teológia viszonyának meghatározását illetően e viszony hagyományos teológiai megközelítésének* kritikátlan átvétele aggályosnak tekinthető. E *hagyományos teológiai megközelítés* a filozófiától csupán argumentációt (világos fogalmakat, érvelésben való jártasságot), azaz előkészítő jellegű, formális teljesítményt vár, nem azt, hogy a filozófia az emberi ön- és világértés kifejezett formájaként a hit legbenső tartományáig együtt halad a teológiával, mivel átfog mindent, amire emberi kérdés irányulhat. Heideggernek a *Fenomenológia és teológia* c. írása azzal kezdődik, hogy: „Teológia és filozófia közkeletű felfogása szívesen vesz alapul olyan ellentétformákat, mint hit és tudás, kinyilatkoztatás és ész. [...] A viszony problémáját mi azonban kezdettől fogva másképp fogjuk fel...”¹⁸ Heidegger s őt követően pl. Karl Rahner és Bernhard Welte is elhatárolódtak attól az elképzeléstől, mely két csoportra osztja a teológiai kérdésköröket annak megfelelően, hogy mely kérdésekben formálhat véleményt a filozófia, és mely kérdésekkel kapcsolatban kell hallgatnia. Ott ugyanis, ahol a filozófiát azonosítják az argumentálással, nem veszik figyelembe, hogy az érvelés iskolázottsága, a fogalmi tisztaság még csupán retorikai eszköz, nem maga a filozófia. Ha a filozófiából valóban eltörölnénk azt, hogy az emberi ön- és világértés kifejezett formájaként a hit legbenső tartományáig együtt halad a teológiával, akkor ez azt jelentené, hogy egy filozófus számára igazából minden mindegy, nincs véleménye a dolgokról (*anything goes*), s a filozofálás olyan hozzáállást tükrözne, amelyben pusztán technikává silányul a gondolkodás, érveket tud gyűjteni minden mellett és minden ellen. Heidegger számára a pusztán argumentálásban a filozófia nem önmagához jut el, hanem elbukik.

III.

Nem szokatlan megközelítés, hogy valamely értelmező – akár eredeti forrásszövegekre való hivatkozás nélkül – arra az előfeltevésre épít föl egy teljes Heideggerkritikát, hogy Heidegger elvi állásfoglalását a „tiszta fenomenológia”-val és a „fenomenológiai tisztaság”-gal azonosítja,¹⁹ jóllehet ha figyelembe vesszük, hogy e

¹⁸ MARTIN HEIDEGGER: Phänomenologie und Theologie, in: *Wegmarken*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967 (a továbbiakban: WEG), 45–78, itt: 49.

¹⁹ HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia”?; i. m. 4, 16, 25, 28, 31, 32, 34, 36, 39, 40, 41.

terminus a születésétől kezdve mást jelent a fenomenológiai mozgalom minden egyes tagjánál, akkor e fogalomhasználat több szempontból is problematikus, amellyel körültekintően érdemes bánni:

(1) Ha valami nem létezik Heideggernél, akkor az a „tisztá fenomenológia”. Míg Husserlnél van értelme a „tisztá fenomenológiának”, s a „tisztá” több érteleme különíthető el,²⁰ addig Heideggernél nincs, mivel számára nincs „tisztá leírás”, minden „piszkos”, azaz a leírás értelmezettséggel „fertőzött”. Heidegger fenomenológiája nem „tisztá fenomenológia”, hanem „hermeneutikai fenomenológia”.²¹ Rá vonatkoztatni azt, amihez Heidegger kritikailag viszonyul, annyi mint egy husserli fogalmat számon kérni Heideggertől, s ráerőltetni egy olyan nézőpontot, amely Heideggernek nem a sajátja. A heideggeri hermeneutikában létezésünk fakticitása (mindaz, ami benne adott), tehát az adottság azt jelenti, hogy valami *előzetesen* adott (*Vorgegeben*), illetve valamiként adott (*als etwas gegeben*). Nem létezik végleges, meghaladhatatlan értelemadás vagy -adó-dás, mivel a tisztá adottságon már mindig is túl vagyunk. Minden megértés az adotton való túllépést jelent, mivel a valósághoz mindig csak értelmezői műveletekkel férünk hozzá. Féltreértés volna a heideggeri fenomenológiát „hermeneutikátlanítani”,²² amikor Heidegger nem utolsósorban a „tisztá” (azaz értelmezés nélküli) leírás megkérdőjelezése által lett Heideggerré. A „tisztá fenomenológia” Heidegger által megbírált, elutasított kritériuma alapján Heideggert nem tud-

²⁰ Lásd ELISABETH STRÖKER: *Husserls transzendentale Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, 79.

²¹ „Tisztá fenomenológia” Husserlnél létezik és rendelkezik pregnáns jelentéssel, amit egyik alapvető művének a címe is mutat (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*), Heidegger számára tisztá fenomenológia (a transzcendentális tudat minden empirikus adottságoktól megtisztított mezője) elvi okokból éppannyira lehetetlen, mint a „tisztá hermeneutika”. Hans Albert *Kritik der reinen Hermeneutik* c. könyvéről írva Jean Grondin ebben az értelemben kritikailag tette szóvá a „tisztá hermeneutika” fogalmát, hozzátéve, hogy ennek a kifejezésnek akkor lehetne értelmet kölcsönözni, ha tudnánk, hogyan kell egy nem-tisztá hermeneutikának kinéznie, és hogy e szóhasználat nyilván Kant fő művének címére kíván rímelni, s ezzel eleve újkori-metodológiai jelentést próbál tulajdonítani egy olyan vállalkozásnak, amely épp a módszerközpontúságtól kíván elfordulni. Lásd JEAN GRONDIN: Die Hermeneutik als die Konsequenz des kritischen Rationalismus, in Bernulf Kanitscheider – Franz Joseph Wetz (Hrsg.): *Hermeneutik und Naturalismus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, 38–46, itt: 38.; lásd még HANS ALBERT: *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, 73.

²² Hegyi Márton tanulmányában kritériumként a „pusztán leíró” mozzanat jelenik meg, amely „az életet a »...faktumok« vonatkozásában vizsgálja anélkül, hogy értelmezést adna”. HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia”? i. m. 4.

juk megítélni, mivel egy számára idegen mércének vetnénk alá, s ahelyett, hogy dialógusba bocsátkoznánk vele, inkább egyoldalúan helyre- (vagy rendre-) utasítanánk. Abban, hogy a heideggeri filozófia hermeneutikai vonatkozásait nem minden esetben veszik figyelembe, az a tény is közrejátszhat, hogy teológiai stúdiumai során Heidegger a „hermeneutikával” a *protestáns* hermeneutikai tradíció sajátos beállítottságán keresztül ismerkedett meg, s a katolikus teológiai recepció kritikailag elhatárolódik Heideggernek a protestáns teológiához való kötődésétől. A filozófiai-recepciótörténet keretein belül Fehér M. István Heidegger-értelmezésére érdemes hivatkozni, amely kiegyensúlyozott marad: mind katolikus, mind protestáns oldalról elemzi, hogy a teológia milyen belátásokat közvetített Heidegger számára.²³

(2) Tendenciaként jelenik meg az is, hogy a „tiszta fenomenológia”-t vallástalanítási céllal kapcsolják Heideggerhez, abban az értelemben, hogy gondolkodása mentes volna minden vallási-teológiai vonástól. Ez azonban nem Heidegger önértelmezése, aki a tisztát nem használta. A következőt olvashatjuk: „Az, hogy Heidegger [...] eleget tesz-e a saját magával szemben támasztott követelménynek... [azt jelenti] önmagára alapozódó filozófia tud-e maradni, vagy pedig alapvető motivációjával ellentétben észrevétlenül fenomeno-teo-lógiává alakul.”²⁴ „A »fenomeno-teo-lógia« azt fejezi ki, hogy a fenomenológia és a teológia mint két, önálló tárgyösszefüggés szimbiózisba kerül egymással, amely ellentmond a heideggeri fenomenológia önmagával szemben támasztott követelményeinek...”²⁵ Az idézett szerző Heideggert úgyszólván vallástalanítani akarja, s a szájába adja, hogy „ezzel az igénnyel lép fel”,²⁶ nevezetesen a tiszta fenomenológia igényével,

²³ Lásd FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 106–111. A fiatal Heidegger korán észrevette, hogy „komolyan tudományos, alapos Kant-stúdiumokban katolikus részről egyáltalán nem bővelkedünk” (Heideggert idézi Fehér M. István, lásd MARTIN HEIDEGGER: *Frühe Schriften*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, 15; 53.), ezzel szemben a modern protestáns teológia fontos előmunkálatokat végzett Kanthoz, mivel e tradíció a megélő szubjektumra koncentrálódik. Heidegger számára a protestáns teológia elsősorban azt a belátást közvetítette, hogy a vallás/a hit elsősorban nem teológia, hanem a hívőnek Istennel való közvetlen viszonya, „a kereszténység nem annyira rendszert, hanem történelmet jelent; Istennek az emberrel s az embernek Istennel való történelmét”. (FEHÉR M. ISTVÁN: i. m. 110.) A katolikus tradícióban problematikussá válik számára, hogy a középkori skolasztikára visszavezethető teoretikus beállítódás uralmával van dolgunk, és e belátások szerepet játszottak abban, hogy bizalma megintott a történelem iránt érzéketlen skolasztikus rendszerben.

²⁴ HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia?”, i. m. 3.

²⁵ Uo. 3, 6. lábjegyzet.

²⁶ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 307.

majd elmarasztalja, hogy nem felel meg ennek: „határsértést követett el”, „fogságba esett”.²⁷ Nem lehetséges, hogy inkább az értelmező esett saját (Heideggerre oktrojált) értelmezésének fogságába? Schleiermacher utal arra, hogy az értelmezőt is jellemezheti a „fogva maradás” (*Befangenheit*), ha „az ember egyoldalúan előszeretettel viseltetik az iránt, ami saját nézetrendszeréhez közel áll, s elutasítja azt, ami távol esik tőle”.²⁸ Fehér M. István a tanulmányaiban megpróbált magyarázatot találni s figyelmet szentelt annak is, hogy a faktikus élet fenomenológiája Heidegger számára miért épp a vallási élet fenomenológiájaként konkretizálódik.²⁹ Heideggernek a GA 60. köteteként *Phänomenologie des religiösen Lebens* (A vallási élet fenomenológiája) címmel megjelent 1920/21-es korai előadásorozatának már maga a címe is cáfolja azt a – néhány értelmezőnél felbukkanó – követelményt, hogy itt „tisztá” (azaz vallástalan) életfenomenológiáról lenne szó. A „faktikus” élet fenomenológiája – amellyel Heidegger írásaiban találkozunk – nem „tisztát” jelent, hanem „ténylegest”, az élet nem-empirikus értelemben vett tényszerűségét, s azt, ami ekként adott/megadatott számunkra.

Bár a kortárs Heidegger-recepció szakirodalmában jelen van egyfajta vallástalanítási tendencia, amely abban a formában is megjelenik, hogy „szabadságharc”-nak nevezik Heideggernek a teológiához való viszonyát,³⁰ én azonban nem nevezném annak azt, amit Heidegger „fájdalmas elszakadás”-ként (*schmerzliche*

²⁷ Uo. 331. és HEGYI MÁRTON: „Fenomeno-teo-lógia”, i. m. 32.

²⁸ Idézi FEHÉR M. ISTVÁN: Hermeneutika és humanizmus, in Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009, 43–117, itt: 103., lásd még F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik und Kritik*, Hrsg. Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 93.

²⁹ FEHÉR M. ISTVÁN: Öskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő. Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai, *Magyar Filozófiai Szemle* 55 (2011/4) 9–35.; lásd még ISTVÁN M. FEHÉR: Religion, Theology, and Philosophy on the Way to “Being and Time”: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research Phenomenology*, ed. John Sallis (Boston College), 39 (2009/1) 99–131.; ISTVÁN M. FEHÉR: Primal Christian Life Experience and Eschatological Time: Martin Heidegger’s Early Lectures on the Phenomenology of Religion, *Philobiblon. Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities*, Volume XVI, Number 1, January – June 2011, Cluj University Press, 2011, 203–229.; ISTVÁN M. FEHÉR: Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu ‘Sein und Zeit’: Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum. In *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination – Revisiting the Question of Nihilism*, Heidegger Studies / Heidegger Studien / Etudes Heideggeriennes (24). Duncker/Humbolt, Berlin, 2008, 103–144.

³⁰ HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 305, 335, 101. lábjegyzet.

Ablösung)³¹ írt le, így élte meg a felekezeti kötődésről (a katolicizmustól mint a katolicizmus rendszerétől) való eloldódását. Heidegger a teológiához való saját viszonyát egyetlen alkalommal sem nevezte szabadságharcnak, továbbá egy alkalommal Fehér M. Istvánra is *tévesen* történik utalás.³²

Természetesen Heidegger részéről az sem utal vallástalanságra, hogy „elvi szinten, módszertanilag ateista”.³³ Ha az elvi ateizmusból (akár elméletileg, akár gyakorlatilag) Heidegger vallástalanságát olvasnánk ki, az azt jelentené, hogy az ateizmust a hagyományos jelentése szerint értelmezzük: azaz tartalmilag, az ilyenfajta a-teizmus ellen hatni azonban Heidegger egyik alapvető törekvése volt. Fehér M. István tanulmánya alapján hivatkozni lehet arra, hogy Heidegger elvi ateizmusa a teológia kritikájára utal, nincs köze a keresztényi elleni harchoz vagy a hit kritikájához.³⁴ A teológiát Heidegger nem azért bírálja, mert nem-hívó, hanem azért, mert úgy véli, hogy a teológiai értelmezésben elhalványul a hívő lét igazi tartalma. E bírálat egyik lényeges oka Gadamer szerint az, hogy Adolf von Harnack dogmatörténeti munkáiból (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1899–1900; *Das Wesen des Christentums* 1909–1910) Heidegger átvette „a keresztény teológia végzetes hellenizálódásának tételét”.³⁵ E tétel lényege abban összegezhető, hogy a teológia saját igazságfogalmának kidolgozása helyett a görög filozófia intellektualisztikus beállítottságában kereste önértelmezésének lehetőségeit.³⁶ Így azzal párhuzamosan, ahogy az eredeti tapasztalatra ráakódott a görög fogalmiság, a keresztény teológia keresztényisége fokozatosan elhalványult, Ágostonnál pl. az újplatonikus fogalmi keret miatt. Heidegger számára – a német filozófiai-teológiai hagyomány döntő részével együtt – a vallás elsősorban nem doktrína, hanem élet, ezért a teológia „legfeljebb gyakorlati értelemben lehetséges, nem pedig mint dogmatika”.³⁷ Alapvető kritikája szerint a keresztény teológia és annak fogalmisága nem a való életből, hanem egy el-

³¹ GA 66, 415.

³² HEGYI MÁRTON: *Differencia és szimbiózis*, i. m. 305, 31. lábjegyzet.

³³ Uo. 309.

³⁴ FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 109.

³⁵ HANS-GEORG GADAMER: 1985–1995. *Gesammelte Werke 1–10*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (a továbbiakban: GW) 3, 313.

³⁶ Vö. GA 61, 104.; GA 61, 6.

³⁷ CHRISTOPH JAMME: A hermeneutika megalapozása a korai Heideggernél, *Athenaeum. Fennomenológia és/vagy egzisztenciafilozófia*, II. T-Twins, 1993, 199–220, itt: 200, ford. Mezei György Iván; FEHÉR M. ISTVÁN: *Metafizika, hermeneutika, szkepszis. Igaz megismerés – igaz élet*, *Vigilia* 71 (2006/9) 651–661.

vontan intellektualisztikus beállítottságból nő ki, s nem egyéb – és nem csekélyebb dolog – hiányzik belőle, mint a hiteles, megélt hit.

Heidegger esetében az ateizmus szónak minden szokásos jelentésétől elvonatkoztathatunk, mivel az nem tartalmi, hanem „elvi” jellegű, azaz „nem istentagadó, nem Isten nem-létét kívánja állítani”. „[E]zt az »ateizmusra« való hivatkozást – nem annak cáfolataként, sokkal inkább fordítva – annak alátámasztásaként kell értenünk, milyen szoros kapcsolat mutatkozik filozófia és teológia között Heidegger gondolkodásában.”³⁸ Fehér M. István értelmezése arra világít rá, hogy Heidegger teológia-kritikájának mélyen vallási motivációja volt. Az, hogy „mégis »a-teizmus«, [...] pontosabban: Istent nélkülöző”³⁹ nem tartalmi mozzanatot jelent, inkább olyan gondolkodói tartást, melynek megfelelője a *docta ignorantia*. Ennek értelmében nem a hitetlenséghez van köze, hanem azt jelzi, hogy a filozófus az, aki Szókratészhez hasonlóan kezdettől fogva tudatában van a saját tudatlanságának. Isten nélkülözésére áthangolódni tehát annyi, mint nyitottnak lenni, s ezzel lehetővé tenni, hogy Istent ne kívánjuk eltárgyasítani, antropologizálni, hanem meghagyjuk a transzcendenciáját: a világból való visszahúzódását. Az „ateizmus” Fehér M. István szavaival itt nem jelent egyebet, mint „a nyitottság feltétlen érvényesítésének szükségességét [...], nem pedig valamilyen tartalmi állítást Isten létéről vagy nem létéről”, „[e]z a fajta ateizmus nem más, mint a kérdésnek az alapvetően hermeneutikai beállítottságból fakadó nyitottsága [...] annak elutasítása, hogy felmentést keressünk s kapjunk a gondolkodásra való restségre vagy lustaságra”.⁴⁰ Olyan fajta beállítódásról van szó, mely nem összeegyeztethetetlen a helyesen értett vallási-keresztényi beállítottsággal, sőt Heidegger számára a harmincas évektől kezdve a kettő már mélyen összetartozik, mint írja: „a kérdezők” egyúttal „az igazi hívők”.⁴¹

Heidegger elvi ateizmusa utalás arra is, hogy elhatárolódik filozófia és teológia viszonyának hagyományos teológiai megközelítésétől.⁴² Nem tartja helyesnek, ha két csoportra osztjuk s elhatároljuk egymástól a filozófiai és teológiai kérdésköröket, mivel a protestáns teológiával való találkozásból adódóan mély összefüggést lát a keresztény hit és megértés között; a kettő közötti lényegi kapcsolat alapján Heidegger számára Bernhard Weltéhez hasonlóan „a teológia lényegében

³⁸ FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 115.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 116.

⁴¹ GA 65, 12, 369.; GA 26, 211.; GA 54, 248. Idézi FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 116, 73. lábjegyzet.

⁴² FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 99.

hermeneutika”,⁴³ hozzá van rendelve a megértés feladatához. Miként Fehér M. István jelzi, a Löwith-levél sajátosan kurzivált „teológus” kifejezését is ennek megfelelően lehet megérteni, úgy, hogy Heidegger továbbra is keresztény, de immár nem egyszerűen teológusnak, hanem olyan teológusnak vallja magát, aki egyszerre mind a teo-lógia *logos*át is kutatja.⁴⁴ Pontosan erre utal az, hogy Heidegger számára „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy megtalálja a szót, mely képes fölhívni a hitre s megtartani benne”.⁴⁵ A filozófus nem kívánja a theoszt háttérbe szorítani, csupán a logoszt kiemelni.

Heideggernél a belső összefonódás lényegi, a „műfajok” nincsenek egyszer s mindenkorra rögzítve. Ha Heidegger úgymond műfajokat vegyít össze, határsértéseket követ el, felségterületeket lép át, akkor alapjában véve nem tesz mást, mint azt, amit a nagy (s persze renitens) gondolkodók általában tenni szoktak: rákérdez az alapokra, semmit sem tekint magától értetődőnek. „[Heidegger szemszögéből] a filozófia felosztása logikára, esztétikára, ismeretelméletre és emellett még etikára – a mindig az egész szem előtt tartó filozófiai kérdezés hamis eldologiasításának felelt meg.”⁴⁶

IV.

A határ itt természetesen nem pusztán „műfaji” kérdés. Kant a *Prolegomena* 57. §-ban éppen arra mutat rá, hogy a határok („*Grenzen*”) mindig olyan teret feltételeznek, amely kívül esik rajtuk, s nem azonosak a korlátokkal („*Schranken*”), amelyek nem követelnek ilyesmit, hanem pusztá tagadások. „Minden határban rejlik [...] valami pozitív”⁴⁷ – írja Kant, a határok „hírt adnak”, nem egyebek, mint a kapcsolatba lépés helyei, ahol „[v]alóságos kapcsolat létesül aközött, ami ismert, és ami teljességgel ismeretlen (és mindenkor az is marad)”⁴⁸. A „természettudo-

⁴³ BERNHARD WELTE: *Heilsverständnis*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1966, 49. Idézi GÖRFÖL TIBOR: A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján, *Vigilia* 78 (2013/7) 482–490, itt: 486.

⁴⁴ FEHÉR M. ISTVÁN: *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*, i. m. 111.

⁴⁵ GW 3, 197.

⁴⁶ JEAN GRONDIN: Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában, in Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Atlantisz, Budapest, 1991, 222, ford. Egyedi András.

⁴⁷ IMMANUEL KANT: *Prolegomena*, Atlantisz, Budapest, 1999, 129–138, itt: 134, ford. John Éva és Tengelyi László. Vö. uo. 142.

⁴⁸ Uo. 134.

mányban az emberi ész ismer ugyan korlátokat, ámde határokat nem”, mivel „határokhöz egyedül a metafizika vezet el bennünket”, ahol az emberi ész metafizikai állapotát jelző antinómiák (az ész önmagával való ellentmondásossága) vidékén találjuk magunkat.⁴⁹ Az emberi létezés végessége által vezetettve Heidegger is nagy figyelmet szentel a tapasztalatban rejlő határ, a negativitás fogalmának, ez a gondolati irány azonban azért érdemel különös figyelmet számára, mert a határok megvonása valójában nem végcél. Ha az volna, akkor csupán lemondás állna mögötte, és semmilyen eredménnyel nem járna. A határral való számvetés Heidegger fenomenológia-kritikájában igen lényeges. Az 1929-es Kant-könyvet (*Kant és a metafizika problémája*) és kiegészítésként az ittlét metafizikáját tárgyaló GA 29/30-as kötetet (*A metafizika alapfogalmai*) emelném ki, amelyekben Heidegger célja, hogy kidolgozza „az emberben rejlő végesség” („*Endlichkeit im Menschen*”) metafizikáját.⁵⁰ E tematika keretében kerül Heidegger gondolkodásának középpontjába a véges emberi lét világgépző (sematizáló) jellege, és a világ problémáján keresztül kérdez rá a határookra, a határmegvonás mozzanatára. Heidegger elemzése természetesen nem áll meg a végesség konstatálásánál mint végső adottságnál. E folyamat lényege inkább arra irányul, hogy helyet teremtsen az „*Ungedachtes*”, az el-nem-gondolt számára, azaz képes legyen hozzájárulni a valóság iránti megértésünk, világhorizontunk átrendeződéséhez. Pozitívan értelmezte a határmegvonás folyamatát. Mint írja, „[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.”⁵¹ Heidegger tudatában van annak, hogy: „A végességhez hozzátartozik – nem hiányként és zavarodottságként, hanem hatóerőként – az in-konzisztencia. A végesség lehetetlenné teszi a dialektikát, bebizonyítja, hogy az látszat. A végességhez hozzátartozik a következtelenség [Unfolge], az alap-talanság, az alap-elrejtettsége.”⁵² Az emberi megértésben a megértendő állandóan megvonja magát, ám épp azért, hogy mindig jelen van, Schelling ezt a határt az „*Unvordenkliche der Existenz*” fogalmával írta körül.⁵³ Heidegger tu-

⁴⁹ Uo. 131. és 132.

⁵⁰ Lásd MARTIN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1951, 204–246, különösen: 217, 221.

⁵¹ MARTIN HEIDEGGER: *Was heißt Denken?*, Hrsg. Paola-Ludovika Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002 (a továbbiakban: GA 8), 82.

⁵² MARTIN HEIDEGGER: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 (a továbbiakban: GA 29/30.) 49. §, 306.

⁵³ Lásd erről bővebben a késői Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977;

datában van ennek, ezért állítja, hogy az ittlét minden ön- és világertelmezésében benne rejlik az elfedés. Ám épp az ittlét elfedéstendenciája mutat rá, hogy mégis értelmezni kell az „egzisztencia elgondolhatatlan”-ját. Ez az, ami a hermeneutika feladatát kifejezetten élénk állítja. Heidegger intenzív érdeklődése a végesség, a határok iránt nem választható el Kanttól. E tematikán keresztül elsősorban mégsem a „tudattalan” fogalma érdekli, hanem a létértelem keletkezésének folyamatában rejlő határok és gondolati horizontok szerepe, tudatformáló funkciója, amit olykor a világkivetülés („*Weltentwurf*”), a világképzés („*Weltbildung*”), a világertelmezés („*Weltdeutung*”) és a világsajátítás („*Weltaneignung*”) fogalmaival ír le.⁵⁴ Ez a kanti értelemben vett transzcendentálfilozófiai kérdésirány a lét egészéhez való viszonyra kérdez rá, amit Heidegger világnak nevez.

A világ fenomént Heidegger úgy közelíti meg, hogy a görög filozófiából eredő világfogalmat, a kozmoszt ütközteti az újszövetségi világfogalommal.⁵⁵ Szent Pál és Szent Ágoston elemzésein keresztül világítja meg, hogy a keresztény világfogalomban először vált világossá a kozmosz és az ember közötti összefüggés, mivel a világ többé nem pusztán a kozmikus állapotra utal, hanem elsősorban az ember helyzetét jelenti, azt, hogy miként viszonyul a kozmoszhoz. Az ember viszonyulásának mikéntjét jelzi, s aszerint, hogy az ember miként viszonyul, különül el a világ kétféle értelme. Egyfelől a világ megmutatkozhat „*ens creatum*”-ként (a teremtet dolgok egészeként), másfelől kozmoszként is, ami a „*non cognoscere Deum*”, az Istentől elfordult emberi létet jelenti. A világ e kétféle alapértelme (a kozmológiai és az egzisztenciális jelentés) annak sajátosan keresztény színezete nélkül fog megjelenni. Ennek megfelelően a világ Heidegger számára kezdettől fogva olyasmi, ami túl van a közvetlen tapasztalati adottságokon, tehát nem tárgyi jellegű, hanem jelentés- és értelemösszefüggésként tapasztalt. Közelebbről Heidegger a világfogalom elemzésének segítségével az ittlét világban-való-léteként határozza meg a transzcendenciát.⁵⁶ A világ mint értelemösszefüggés keletkezésének folyamatát a sematizmus működésekként írja le, melynek során azt gondolja el, ahogy az emberi létező megérti a létet. 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.

SØREN KIERKEGAARD: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*, Osiris – Gond, Budapest, 2001, 14, ford. Gyenge Zoltán.

⁵⁴ Lásd pl. MARTIN HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes*, in WEG, 123–175, különösen: 165skk. Továbbá: GA 29/30, 42. §, 46. §, 68. §, 397, 414.

⁵⁵ Lásd WEG, 143skk.

⁵⁶ Lásd WEG, 163.

A kanti sematizmus vezérfonalán Heideggernek már 1927-ben sikerül az itt-lét formális transzcendenciáját tematizálnia. A heideggeri vizsgálódás sajátossága, hogy elsőként beszél „temporális sematizmus”-ról, mely lényege szerint immár nem a tapasztalati objektivitás lehetőségét vizsgálja, hanem a *tapasztalat belső történetiségére* és egy *történeti apriori* elgondolhatóságára helyezi a hangsúlyt. Az idő mindhárom dimenziója, vagy ahogy Heidegger nevezi: „eksztázisa”: a jövő, jelen és múlt a véges emberi lét egy-egy alapviszonyulása, amelyek egyformán eredendően összetartoznak. Az ekstázisnak itt semmi köze az ekstztatikus állapotokhoz, hanem magát az emberi egzisztenciát jelenti létének alapjellegében: azt jelzi, hogy időbeliségünk lényege „az eredendő önmagán-kívül (*das ursprüngliche Außer-sich*), az *εΚΣΤΑΤΙΚΟΝ*”.⁵⁷ E görög kifejezés eredetileg „a magából-kilépést” („*Aus-sich-heraustreten*”) jelenti, amelynek szinonimája a „kimozdulás” valahová („*Auf-zu Entrückung*”).⁵⁸ Heidegger idő-extázisaiban benne rejlik, hogy a tapasztalás folyamatát (a létértelem születését) akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be a sémáinkba 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”.⁵⁹ Az idő sematizáló funkciója felől Heideggert az igazság mindenekelőtt a valósághoz való viszonyában érdekli, a szubjektum viszonyulásának viszonyulásjellege helyett inkább e viszonyba lépés eredetére kérdez rá. A kanti sematizmus heideggeri nézőpontból még elfedi ezt a történetiséget.

Az apriori eredeti jelentése Arisztotelésznél még a korábbi, a korábban. Görögül a *προτερον*, később latin fordításban a *prius*, nem logikai, hanem ontológiai meghatározás, ezért az idővel áll lényegi összefüggésben.⁶⁰ Az ismeretelméletben később megpróbálják az időmeghatározást eltávolítani az aprioriból, „dogmatikusan tagadják, hogy az apriorinak bármi köze volna az időhöz”, s „annak kimondásáig merészkednek, hogy az apriori, a lényegiségek, azaz a létező létében való meghatározása alkotja az időn kívülit, az idő felett és az időtlen”.⁶¹ Kant és Descartes számára az apriori megismerés már az aposteriori (tapasztalati) ellentéte. Lényege szerint olyan ismeretet jelentett, mely nélkülözi a

⁵⁷ GA 24, 377.

⁵⁸ GA 24, 377.

⁵⁹ GA 24, 465.

⁶⁰ MARTIN HEIDEGGER: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Hrsg. Perta Jaeger, Klostermann, Farnkfurt am Main, 1979 (a továbbiakban: GA 20), 99, vö. GA 24, 185, 461.

⁶¹ GA 24, 462.

tapasztalatot (*Erfahrungsunbedürftig*), nem gyarapítja megismerésünket, csupán analizálja, szétbontja a már ismertet. Nem a lét, hanem a megismerő viszonyulás sajátja, egyedül a szubjektív szféra jellemzője. Ezzel szemben „a fenomenológiai értelemben vett apriori nem a [megismerő] viszonyulás, hanem a lét megnevezése”.⁶² A formális-logikai apriorival szemben, már Husserl számára maga a tiszta geometria alkotja a „materiális apriori” létezésének bizonyítékát.⁶³ Heidegger számára a Husserlrel folytatott vita tanulsága, hogy az apriori két különböző jelentésben is használható. A formális apriori a logika szférájához tartozik, ellenben a materiális apriori nem szabadulhat meg az időtől és történetiségtől, mivel ontológiailag értendő: nem a logikum, hanem a valóság apriorija; nem a logikai érvényesség, hanem a lét lehetőségének feltétele.

Az eredeti tervek szerint Heidegger számára „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”.⁶⁴ 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”.⁶⁵ E program hiányzó zárókövét Heidegger metafizikai ontikának vagy metontológiának nevezi, amely nem más, mint „az egzisztencia metafizikai lényegének centrális és teljes konkrétója”.⁶⁶ Ennek megfelelően: „Fundamentálonológia és metontológia egységükben képezik a metafizika fogalmát”.⁶⁷ Úgy is fogalmazhatunk, hogy Heidegger szerint a sematizmusprobléma (a világképzés történéseinek) „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 elmarad.

Az ezt követő átmeneti időszakban Heideggert alapvetően három főkérdés foglalkoztatja, amelyek a transzcendencia eredetibb megértését célozzák. A sza-

⁶² GA 20, 101.

⁶³ GA 20, 101.

⁶⁴ MARTIN HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. Klaus Held, Klostermann, Farnkfurt am Main, 1978 (a továbbiakban: GA 26), 201.

⁶⁵ GA 26, 199.

⁶⁶ GA 26, 202.

⁶⁷ GA 26, 202.

badtság, az alap és az igazság lényegéről szóló Kant-, Leibniz- és Platón-interpretációk kerülő úton továbbra is arra keresik a választ, hogy miként valósítható meg a „transzcendencia temporális értelmezése”.⁶⁸

Ezt követően Heidegger az „el-nem-gondolt” problémáját *A metafizika alapproblémái* (1929/30) című, nyomtatásban csak később, 1983-ban kiadott előadássorozatban gondolja tovább, ahol a heideggeri gondolkodásban a határokhoz való viszony a visszafordulás („*Rückkehr*”, „*Rückwendung*”) mozgásában figyelhető meg.⁶⁹ A visszafordulásban benne rejlik a határkijelölés mozzanata, az a felismerés, hogy Heidegger ezen a ponton a fenomenalitás (a feltárlás, adódás módjainak) határait látja, ezért a transzcendenciára irányuló törekvései egyedül a létnek a tapasztalat előli visszahúzódsát teszik láthatóvá. A kanti sematizmusnak ebben a továbbgondolásában Heidegger már nem csupán a saját filozófiájának legitimációs problémáját, a transzcendentális megalapozás kérdését gondolja tovább, hanem a filozófiában rejlő fordulat problémáját is. Annak jár utána, hogy a kanti transzcendentálfilozófiai kérdésfeltevés mennyiben jelenthet fordulatot a viláfgfogalom filozófiai felfogásában, és hogyan gondolható el ez a fordulat. A kanti észkritika gyakorlatba való visszafordulásának lehetőségét, úgyszólván a sematizmus „tapasztalati” működésének kérdését járja körül. A metafizikai dimenziót Heidegger szerint csakis a faktikus egzisztencia tapasztalati anyagába szövődve lehet megnyitni és feltárni.

A francia fenomenológia néhány tagjával ellentétben Heidegger *nem törekedett* arra, hogy gondolatait egy „teológiai fordulat” irányában elmélyítse, más szóval nem az volt a célja, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Ehelyett a módszertani „ateizmus” elkötelezettje marad, és az „el-nem-gondolt” centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A határmegjelölés mozzanatának pozitív eredménye, hogy 1927 és 1930 között Heidegger a figyelmét *kanti irányba* fordította, mivel – a létnek a tapasztalat előli visszahúzódsát látva – visszafordult az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége volt. A heideggeri metontológia egy olyan gondolkodói tartás körvonalazására irányul, melyben lehetséges a gondolkodás megtartása a lét egészéhez való nyitottságban. Az „el-nem-gondolt”-ra irányuló kérdés nehézségét jelzi, hogy Heidegger az 1928-as Leibniz-előadás egy pontján „a túlerők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.⁷⁰

⁶⁸ WEG 166, 67. lábjegyzet.

⁶⁹ Lásd pl. GA 29/30, 66; GA 24, 226.

⁷⁰ GA 26, 13, vö. 211. lábjegyzet.

Noha a Heideggert foglalkoztató hatalmas területet nem körvonalazhatom, a fenti megjegyzések talán elegendőek annak jelzésére, hogy a heideggeri kérdésfelvetések komolyan számot vetettek a határmegvonás, a határképzés és a határsértés problémájával. Mivel határátlépés csak ott lehetséges, ahol a határt már megnyitották, ezért azt mondhatjuk, hogy határt sérteni pozitív értelemben (ahol az nem törvényszegés, nem bűn, nem logikai hiba) annyi, mint a határt elsőként megnyitni, új határt képezni, a határokat újra megvonni, a határookra mint határookra rákérdezni. Az első határátlépők ebben az értelemben mindig határsértők is, és Heidegger épp ebben az értelemben volt képes a szó igazi értelmében vett (azaz pozitív) transzgresszióra.