

Szegedi Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

TÓTH GÁBOR

**HEIDEGGER KANT-INTERPRETÁCIÓJÁNAK ALAPKÉRDÉSEI AZ EMBERI
EGZISZTENCIA FUNDAMENTÁLONTOLÓGIAI ANALÍZISE TÜKRÉBEN**

Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

Dr. Csejtei Dezső egyetemi tanár

Témavezetők:

Prof. Dr. Csejtei Dezső egyetemi tanár

Prof. Dr. Gyenge Zoltán egyetemi tanár

Szeged, 2013

Tartalom

Tartalom.....	1
Bevezetés.....	4
1. A kanti transzcendentális időkonceptió strukturális jellemzőinek heideggeri explikációja	15
1.1. A transzcendentális sematizmus heideggeri analízise a transzcendencia temporális meghatározottsága tükrében.....	18
1.2. A kanti transzcendentalizmus egészének megközelítése a fundamentálonológia szemszögéből.....	22
1.3. Az emberi létmód végessége és a sematizmusprobléma összefüggése.....	26
1.4. A transzcendencia-probléma megvilágítása a képzelőerő belső idő-karaktere alapján.....	31
1.4.1. A tiszta szintézis mint tiszta apprehenzió.....	56
1.4.2. A tiszta szintézis mint tiszta reprodukció.....	57
1.4.3. A tiszta szintézis mint tiszta rekogníció.....	58
1.5. A képzelőerő konkrét funkciója a sematizmusban.....	64
1.6. A kép és a séma szerkezeti különbsége.....	69
1.7. Heidegger explicit sematizmus-értelmezése.....	74
1.8. Végesség és sematizmus.....	75

1.9 A filozófiai antropológia helye és szerepe Heidegger Kant-interpretációjában.....78

2. Az időbeliség fogalmának jelentésárnyalatai a Kant-könyvben.....81

2.1. A *Gond*-ként meghatározott jelenvalólét véges időbeliségének alapszerkezete.....84

2.2. Az idő mint a kanti képzelőerő működésének közege.....88

2.3. A transzcendentális képzelőerő szerepe a véges ontológiai megismerésben.....89

2.4. A transzcendentális képzelőerő „idő-megképző” tevékenysége.....94

2.5. A heideggeri temporalitás-fogalom transzcendentális karaktere.....99

2.6. A transzcendenciaprobléma gyökere a kanti transzcendentális megközelítésben.....101

2.7. Képzelőerő és véges megismerés viszonya a fundamentálonológia kontextusában.....112

2.8. A Heidegger-Cassirer vita fő kérdései.....119

3. Az objektív természet kanti fogalma heideggeri megközelítésben.....124

3.1. Jelenség és fenomén.....	126
4. Exkurzus: Kant tézise: „A lét nyilvánvalóan nem reális predikátum”.....	135
5. A kanti Én-fogalom heideggeri interpretációja.....	140
6. Kitekintés: A heideggeri filozófia közvetlen hatása José Ortega y Gasset Kant-interpretációjában.....	158
7. Zárszó.....	171
Bibliográfia.....	175
Köszönetnyilvánítás.....	180

Bevezetés

Mivel magyarázható, hogy egy önálló terminológiai rendszeren alapuló elméletet kidolgozó, ráadásul a filozófiatörténet egészére a módszeres kritika és a destrukció nézőpontjából tekintő filozófusra ilyen alapvető hatást gyakorol egy időben viszonylag távol eső, továbbá alapvetően eltérő fogalmi és módszertani alapokra támaszkodó gondolatrendszer? Álláspontunk szerint Martin Heidegger Kant-értelmezése esetében éppen a fent említett szituáció érvényesül. Azt mindenestre igazoltan állíthatjuk, hogy Kant transzcendentálfilozófiai „építménye” a problémafelvetés eredetiségére, a gondolati tartalmát illető önállóságra, következetességére, egzaktására tekintettel a nyugati eszmetörténet egyik legmeghatározóbb fejleményeként tartható számon. Ezen kívül a kronológiai távolság és az ebből következő terminológia-készletbeli különbség folytán önmagában semmiféle szempontból nem osztozik a heideggeri egzisztenciális analitika és az azzal lényegileg összefonódott fenomenológiai-hermeneutikai attitűd, illetve módszer vizsgálódási szempontjaival és követelményeivel. Heidegger mindezek ellenére egy önálló művet szentelt a königsbergi filozófus művére vonatkozó reflexiójának, melyben a hangsúly döntően *A tiszta ész kritikája* architektonikai építményének a fundamentálonológia programjába történő integrációjára helyeződik. Óhatatlanul felmerül annak kérdése, hogy általános értelemben milyen filozófiai „téttel” bírhat egy efféle gigantikus szellemi vállalkozás? Milyen addig teljességgel homályba burkolózó összefüggéseket, kapcsolatokat, analógiákat tárhat fel? Ezen napvilágra kerülő tartalmak hogyan hatnak az eredeti, az értelmezés befolyásától még mentes intellektuális korpuszra? Milyen torzításokat és az eredeti koncepciót átformáló továbbértelmezéseket implikál egy elméleti és módszertani vonatkozásban egyaránt szigorú konzisztenciát tükröző filozófiai korpusz olyan radikálisan új alapokra helyezett vizsgálata, mint amilyen a kanti spekulatív észkritika? Annyi minden bizonnyal igazoltan állítható, hogy –mivel tökéletes interpretáció nem létezik, bármely gondolati anyag újraértelmezése mind az értelmező, mind az értelmezett oldaláról egyaránt eredményez hiányt és többletet. Külön vizsgálódás tárgyát képezhetné, hogy mely pontokon következik be „elcsúszás” az eredeti kanti gondolkodás és Heidegger arra ráépülő, az interpretációs törekvések következtében folytonosan új jelentéstartalmakat és –rétegeket életre hívó argumentációi között? Vagyis

milyen elvi akadályok teszik lehetetlenné Heidegger számára, hogy az eredeti kanti koncepció integritását megőrizve –azt mintegy alapzatként megtartva– ráhelyezze arra saját reflexióinak építményét. Elgondolható-e egyáltalán, hogy két eltérő gyökerű filozófiai elmélet tényleges párbeszédet folytasson egymással olyan kérdésekben, melyek konstitutívak a metafizika egységének megteremtése szempontjából? Ezen egység ugyanis kizárólag az ember lényegére irányuló filozófiai reflexión keresztül ölthet formát. Erre támaszkodva tézisként fogalmazhatjuk meg, hogy Heidegger Kanttal történő filozófiai „számvetésének” egésze egyetlen kérdésben sűrűsödik össze, amely egyben azt is lehetővé teszi, hogy a két gondolkodó útjai egy közös pontban fussanak össze. E kérdés az, amely a transzcendentálfilozófia alappilléreit összefogja, és a következőképpen hangzik: Mi az ember? E kérdésre a teljesség igénye nélküli, ám annál értékesebb feleletet kaphatunk Heidegger és Cassirer nagy hatású filozófiai vitájából, melynek elemzésére az értekezésben önálló fejezetet szentelünk.

Martin Heidegger filozófiai munkásságának korai, „fordulat” előtti korszakát meghatározó módon végigkíséri a kanti transzcendentálfilozófia bizonyos aspektusaira, illetve fogalmi csomópontjaira történő reflexió. 1919-től kezdődően, elsősorban a husserli fenomenológiával kialakított közvetlen kapcsolat hatására a filozófia Kant által képviselt transzcendentális módszertana döntő módon befolyásolta a német gondolkodó szellemi életútját. E kötődés még a Husserlrel a *Lét és idő* megjelenését követően bekövetkező végérvényes szakítás után is fontos szerepet játszik.¹ Az imént említett mozzanatok fényében is vitathatatlan azonban, hogy az 1929-ben megjelent *Kant és a metafizika problémája* című mű nyújtja a legegységesebb képet Heideggernek a kanti filozófia vonatkozásában képviselt álláspontjáról. A mű címe azonban egyértelműen utal arra is, hogy Heidegger részéről a *Lét és idő*-ben a metafizikai gondolkodásmód irányában képviselt elutasító vagy legfeljebb távolságtartóan tartózkodó attitűdben² változás következik be, amely a Kant-könyv koncepciójára szintén jelentős hatást gyakorol. Ez abból is látható, hogy a *Lét és idő* megjelenését követően jelentős átalakulás veszi kezdetét Heidegger metafizikához való viszonyában: a korábbi elutasító vagy közömbös magatartást a metafizika iránti nagyfokú érdeklődés és nyitottság váltja fel.³ A nézőpont e megváltozására véleményünk szerint félreérthetetlenül utal a „metafizika” kifejezésnek a Kant-könyv címében is tükröződő

¹ De Clève 1970, 21-38.

² Vö. Schwendtner 2003, 135-136.

³ I.m. 136-138.

elsődleges szerepe. Ily módon amellet is megalapozott érvek szólnak, hogy a mű a fundamentálonológia programjában betöltött szerepén túlmenően egy önálló filozófiai koncepció igényével is rendelkezik, amely nem rendelhető teljes mértékben alá a *Lét és idő* vezérfonalának. Eszerint a metafizika az emberi egzisztenciában rejlő olyan sajátosság, amely elválaszthatatlan e létező ontológiai struktúrájától: „A filozófia nem más, mint az egzisztencia metafizikai lényegének centrális és teljes konkrétója.”⁴ Más szavakkal, a filozófia mint tevékenység tényleges megléte és szükséglete elválaszthatatlan az emberi létmód legsajátabb ontológiai faktumától, a végességtől. Kizárólag a végesség horizontja ad számára alapot. A filozófiai gondolkodás, illetve az erre való képesség a véges egzisztencia elsődleges hordozója, és *vice versa*: „A filozófiának csak emberi tevékenységként van értelme. *Igazsága lénygszerűen az emberi jelenvalólét igazsága.*”⁵ Az ember a középpontjába állító metafizikai szemléletmódnak Heidegger gondolkodásában végbemenő ezen felértékelődése a dolgozatban vizsgált problémákkal összefüggésben arra támaszkodva is igazolást nyer, hogy Kant a transzcendentális kérdésfeltevés kidolgozása során elsődleges feladatnak az emberi létmód megismerést konstituáló törvényszerűségek kritikai számbavételét és revízióját tekinti. A filozófia gyökere ily módon az eszes lényként felfogott embernek a megismerés révén a tárgyakkal, a világgal kialakított viszonyrendszerében lelhető fel: „[...] az emberi ész [...] feltartóztathatatlanul halad előre olyan kérdések irányába, melyek nem válaszolhatók meg az ész tapasztalati használata útján [...]. Ily módon az emberre irányuló transzcendentális kérdésfeltevés közvetlen összefüggésben áll a metafizika lehetőségét érintő kérdéssel. A metafizika a kanti gondolatrendszerben ugyanis szükségszerűen az *ember metafizikájaként* tematizálódik, mivel az eszes lény-mivolt egyik elsődleges *differentia specifica*-ját jelenti. Az ész eredendően és kiküszöbölhetetlenül magában hordozza a késztetést, hogy transzcendálja a tapasztalat terrénumát, melyet a megismerőképesség *a priori* feltételei zárnak korlátok közé. Emiatt a metafizika nem mást jelent, mint „[...] az emberi ész számára nélkülözhetetlen tudományt, melynek [...] gyökerét [...] lehetetlen kiszakítani.”⁶ Az ember lényegi természetét tekintve „metafizikára hangolt” lényként tárgya a filozófiai reflexiónak: „[...] a metafizika ’természeti adottságként’ mégiscsak szükségszerű. [...] Semmiféle akarati elhatározás és semmiféle logikai demonstráció, legyen bár mégoly éles elméjű, sem tehet képessé bennünket arra, hogy a metafizika megfogalmazta föladatoktól elálljunk.”⁷ A metafizika tehát a kanti

⁴ Heidegger 1978, 202. Idézi Schwendtner 2003, 138.

⁵ Heidegger 2004, 43. (Kiemelés az eredetiben)

⁶ Kant 2004, 67-68. uő 1974, 61-62. (a továbbiakban *Kritik*)

⁷ Cassirer 2001, 158-159.

emberkép immanens eleme, amely minden eszes lényt természetes hajlamként határoz meg.⁸ Heidegger a Kant-könyvvél egyidejűleg napvilágot látott *Mi a metafizika?* című előadása szövegében szintén az emberi lét metafizikai gyökereire mutat rá, melyből kiindulva véleményünk szerint megadható annak egyik elsődleges oka, hogy miért volt számára olyan kitüntetett fontosságú a Kanttal való filozófiai párbeszéd: „[...] a metafizika ’az ember természetéhez’ tartozik. [...] A metafizika az alaptörténet a jelenvalólétben. Maga a jelenvalólét.”⁹ E kijelentések tulajdonképpeni értelme akkor mutatkozik meg, ha a metafizika megalapozásának lehetőségére az ember sajátlagos létmódjával összefüggésben kérdezzük rá. Eszerint e létező elsődleges ontológiai határozománya a létét megalapozó végességben ragadható meg. Ez az idézett gondolatmenet kontextusában konkrétan azt jelenti, hogy az emberi egzisztencia eredendően a Semmiből, azaz a végességből, a nem-teljességből merít akkor, amikor önmagát meghatározza. Kizárólag ezen alapul azon lehetősége is, hogy olyan létezőként értse meg önmagát, amely valamilyen viszonyban áll az összes többi létezővel. A Semmihez való megszüntethetetlen viszonyulása nem más, mint a fent említett ontológiai végesség. Egyedül ennek fényében lehetséges az ember önmegértése, amely szükségszerűen együtt jár az őt körülvevő létezők tematizálásával. „Minthogy [...] a jelenvalólét lényege szerint létezőhöz viszonyul, [...], mint ilyen már eleve a megnyilvánuló semmi felől jön.”¹⁰ Az egzisztenciális értelemben vett végesség a filozófia legeredendőbb lehetőségfeltétele. „Ha a jelenvalólét [...] nem tartaná bele magát eleve a Semmibe, akkor sohasem viszonyulhatna létezőhöz, tehát önmagához sem.”¹¹

A fenti kijelentést teljes egészében alátámasztja, hogy Kant az ember lényegét érintő kérdésnek a kritizmus elveivel összhangban való tematizálásában látja annak lehetőségét, hogy a transzcendentálfilozófia eszméje és célkitűzése beteljesedjen. Ez egyben a filozófiai (diszkurzív) gondolkodás elsődleges feladatát is megjeleníti. Ez a kérdés egyrészt abszolút értelemben elsődleges, mivel a filozófiai gondolkodás valamennyi aspektusát áthatja, másrészt a legvégső is, mert az összes lehetséges filozófiai kérdést magában foglalja és egyesíti.¹²

⁸ Vö Kant 2004, 66. *Kritik* 60.

⁹ Heidegger 1994, 32.

¹⁰ I.m. 25.

¹¹ Uo.

¹² „A filozófia – e világpolgári jelentésében véve – a következő kérdésekben foglalható össze: Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem? Mi az ember? Ld. Kant 1980, 123-129. Ezzel kapcsolatban továbbá vö. Vidrányi 1998, 43. sk.

Jelen értekezés azt tűzte ki feladatként, hogy a kanti transzcendentálfilozófia heideggeri interpretációjának részletes elemzése révén rámutasson azokra a fogalmi és tematikus csomópontokra, amelyek Heidegger vállalkozásának filozófiai relevanciát kölcsönöznek, élesen elhatárolva azt a korszak diskurzusában meghatározó szerepet játszó neokantiánus értelmezési tendenciáktól. A Kant-könyv tematikájának analízise során ama tézis igazolására teszünk kísérletet, hogy Heidegger e mű keretei között következetesen képvisel egy olyan álláspontot, amely a *Lét és idő* programjának szerves folytatását jelenti, ezen kívül azonban jelentős változtatásokat is végrehajt a korai főmű koncepciójához képest. Ezzel összhangban egyrészt fenntartja a husserli fenomenológia radikális tudatszubjektivitásával szembeni pozícióját, másrészt a neokantiánus eszmei „mozgalom” transzcendentális ismeretelméleti megalapozási kísérleteitől is markánsan elhatárolódik. Az általunk elemzett problématerület tematikus korlátai azonban nem teszik lehetővé a heideggeri és a husserli oppozíció egymásra épülő rétegeinek átfogó vizsgálatát.¹³ A Kant-könyvben végrehajtott interpretációk az emberi létmód egzisztenciális struktúrájához a *Lét és idő* tematikus gerincét képező egzisztenciális analitika alapelveivel összhangban közelítenek. Ennek eredményeként az emberi létmód ontológiai meghatározottsága a *Dasein* terminusának alkalmazásával válik megragadhatóvá. E létező elsődleges ontológiai határozománya a létszerkezetét konstituáló végességben ragadható meg, melyet az időbeliség ontológiai struktúrája tesz hozzáférhetővé.¹⁴ A végesség ezen attribútuma a jelenvaló lét minden egyéb létjellemzőjét meghatározó konstitutív elvként adódik. Az egzisztencia temporális megalapozásának igénye áthatja a *Lét és idő* egészét, és az emberi létmód végső transzcendentális alapjára utal. A Heidegger által képviselt ontológiai álláspont kitüntetett jelentősége abban ragadható meg, hogy a nyugati filozófia története során első ízben kísérli meg az emberi létmód radikálisan új kiindulópontból történő megragadását és értelmezését. A heideggeri argumentációk kiindulópontját az emberi jelenvaló lét egzisztenciális szerkezetének eredendő végessége képezi. Ennek alapján érthető meg a Kant-könyvben rögzített argumentumok és fogalmak jelentése és funkciója is. Heidegger Kanttal folytatott filozófiai „dialógusát” azon alapvető cél vezérli, hogy „[...] kidolgozza az emberben rejlő végesség metafizikáját.”¹⁵ E törekvés a *Dasein* legvégső, meghatározatlan és vonatkozás-nélküli egzisztenciális lehetőségeként tematizált halálfenomén explikációjában fejeződik ki.¹⁶ A

¹³ A kérdéskör szisztematikus elemzéséhez lásd Schwendtner 2008, 9. sk.

¹⁴ Vö. Heidegger 2001a, 374. sk. Uő 1935, 323 sk.(a továbbiakban *Sein und Zeit*)

¹⁵ Lengyel Zsuzsanna (szerk.) 2012, 240.

¹⁶ Heidegger 2001a, 290. sk. *Sein und Zeit* 249. sk.

heideggeri gondolatmenetek vezérfonalát ebből kiindulva az emberi egzisztencia határtapasztalataként tematizált eredendő végesség jelenti.¹⁷ A Kant-könyv-ben képviselt álláspontja filozófiatörténeti szempontból egyedülállónak tekinthető, mivel Heidegger a kanti kritikai filozófia alappilléreit képező *a priori* szemléleti formák, illetve értelmi fogalmak funkciójának explikációját következetesen a *Dasein* fundamentálonológiai analízisének égisze alatt végzi el. Ily módon a megismerés általános érvényét és igazságtartalmának szükségszerűségét biztosító transzcendentális tartalmak a *Dasein* létmódját konstituáló mozzanatok „előképeiként” értelmeződnek. A megismerő szubjektum Kant által felvázolt transzcendentális szerkezete tehát az emberi létmód általános ontológiai alapvetésévé transzformálódik. A transzcendentális kérdésfeltevés új aspektusból történő vizsgálata a kanti *opus magnum*, *A tiszta ész kritikája* elemzésén keresztül valósul meg. A dolgozatban elvégzett elemzések mindvégig szigorúan és következetesen tartják magukat a Heidegger által rögzített interpretációs elvekhez. Ebből következik, hogy vizsgálódásunk elsődleges célját a transzcendentálfilozófia fundamentálonológiai megközelítésének rekonstrukciója jelenti a nyugati filozófia átfogó kontextusában betöltött szerepére tekintettel. Elemzéseinkben emiatt nem a heideggeri argumentációkban rejlő problematikus mozzanatok módszeres kritikája bizonyul elsődlegesnek, azokra pusztán utalásszerűen szándékozunk kitérni. Célunk sokkal inkább egy a nyugati gondolkodás történetét a kezdetektől meghatározó tendencia, illetve törvényszerűség általános-érvényűségének igazolása. E módszertani megfontolásnak megfelelően a következő tézis fogalmazható meg, amely értekezésünk koncepciójának egészére nézve érvényes: A filozófiai reflexió igényét megteremtő, és azt folytonosan tápláló kérdésfelvetések egyetlen egységes alapból, az általában vett lét lényegének felderítésére, illetve feltárására irányuló erőfeszítésekből származtathatók. A filozófiai reflexiónak ennek megfelelően szükségszerűen ontológiai horizontja van. Emiatt olyan általános érvényű fogalmak, tézisek és a rájuk épülő következtetések rendszereként határozható meg, amely az embernek a világgal kialakított eredendő viszonyát (ami egyúttal a filozófiai módszer, illetve attitűd másik nélkülözhetetlen forrása) a diszkurzív gondolkodás és a lét általában vett eszméje közötti kapcsolatként tematizálja. E viszony genezise egyidős a filozófiai gondolkodás megszületésével. A fenti módszertani kritériumokkal összhangban releváns kérdések, illetve álláspontok megfogalmazása kizárólag ennek keretei között lehetséges. Ebből egyidejűleg az is következik, hogy amennyiben az ember a valóság egészével, vagy

¹⁷ Uo.

annak egy rész-aspektusával összefüggésben filozófiai jellegű vizsgálódásokat folytat, azok kivétel nélkül a valóság (a lét) általános felépítését érintő, azt egy meghatározott szempontból problematizáló elméletek formájában bontakoznak ki. Egy konzisztens, egzakt fogalmi alapokra támaszkodó filozófiai rendszer megalkotása egyben egy ontológiai relevanciával rendelkező elmélet létrehozását is jelenti. Ily módon kezelhető Kant transzcendentálfilozófiai programja az ontológiatörténetként értett filozófiatörténet egy meghatározó mozzanataként, amely ebben a megközelítésben alapvetően ugyanazokra a kérdésekre, illetve problémákra reflektál, mint a metafizikai elméletek mindegyike.

„Amennyiben a metafizika hozzátartozik 'az ember természetéhez', s tényszerűen (*faktisch*) vele együtt létezik, akkor már mindig is kialakult valamilyen formában. Ezért a metafizika kifejezett alapvetése sohasem a semmiből történik, hanem egy hagyományozás hatóképességében és –képtelenségében, amely előre kijelöli a számára a kiindulás (*Ansatz*) lehetőségeit. Így a benne foglalt áthagyományozás vonatkozásában minden alapvetés –a korábbiakhoz való viszonyát tekintve –ugyanannak a föladatnak az átváltoz(tat)ása.”¹⁸

Heidegger Kant-interpretációja elsődleges mozgatórugóját tekintve e végső és egyben abszolút értelemben első alap rögzítését jelöli meg feladatként. „A metafizika (annak Arisztotelészről áthagyományozódott jelentése értelmében –első filozófia, a létezőről mint létezőről szóló tudomány, azaz ontológia –T.G.) alapvetése[...] nem egy rendszernek és ágainak a pusztá előállítására, hanem a metafizika[...] lényegének konkrét meghatározására. Minden lényegmeghatározás azonban csakis a lényegalap kiásása során mehet végbe.”¹⁹ Heidegger a Kant-könyv egészének keretei között arra tesz rendkívül nagyszabású kísérletet, hogy *a priori* érvényességgel rögzítse azon feltételeket, melyek figyelembe vételével Kant filozófiai rendszere konstitutív szerepet tölt be a metafizika megalapozásának tervezetében. A probléma elsődleges megközelítésekor is szembevetőd, hogy az alapul szolgáló eredetpont szerepét az időbeliség és a sematizmus jelentik. Ezek a kanti transzcendentális szubjektivitás biztosította megismerés végességével szükségszerűen összefüggő alapmeghatározottságok, melyek biztosítják a szubjektum számára hozzáférhető tárgyak objektivitását, valamint felfedésük (szükségszerűen véges) hatókörét, vagyis a *transzcendencia* horizontját. Elemzésük során Heidegger az emberi szubjektivitás ontológiai sajátosságaiból eredő korlátozottság lényegét egy olyan nézőpontból veszi szemügyre, amely a kritikai filozófia

¹⁸ Heidegger 2000, 23. (Kiemelés az eredetiben) Uő 1973, 2-3. (a továbbiakban KPM)

¹⁹ I.m. 22. KPM 2.

első (az emberi megismerőképesség spekulatív szférájára vonatkozó) szintjén törvényerővel rendelkezik. Eszerint *A tiszta ész kritikája* legfőbb eredményének azt tekinthetjük, hogy rámutatott azokra a korlátozó feltételekre, amelyek az emberi megismerő-képességet eredendően determinálják. Ezen keresztül azonban a pozitíve érvényes és objektív ismeretek realitását és *a priori* konzisztenciáját is egyértelműen megalapozzák: „[...] az értelem (a priori) törvényeit nem a természetből meríti, hanem maga írja elő őket a természetnek.”²⁰ A tárgyak e konfigurációja tárja fel a *természet* transzcendentális értelmét, amely Heidegger Kant-értelmezésében mindvégig konsztitív szerepet tölt be. A szigorú diszkurzív és kritikai igényvel végigjárt elemzési út végeredményeként az eladdig szinte kizárólag ismeretelméleti alapvetésként (különösen a neokantianizmus Heidegger korai munkásságával egyidejű szellemi befolyása következtében) értelmezett transzcendentálfilozófiai beállítódás egy egészen új formában tematizálódik. A jelenvalólét analitikájának keretei között kibontakozó egzisztenciális analízis hatáskörének e merész kiterjesztése révén Heidegger a véges emberi szemléleten és megismerőképességen alapuló világkonstitúció (amelynek a természetként felfogott tapasztalat mint az empirikusan megragadott jelenségek rendszerszerű összefüggése szolgál alapul) számára kijelölt eszmei funkció újra-értelmezését elsőrendű filozófiai feladatként tűzi ki célul. Ezáltal lehetősége nyílik arra, hogy egy mélyebb és eredendőbb szinten megismételje az emberi létmódnak a *Lét és idő*-ben megkezdett egzisztenciális analízisét. Ezen intenció jól nyomom követhető a vizsgálódásunk alappillérét képező Kant-könyv-ben is, hiszen Heidegger az egzisztenciális analitikát behatároló tematikus korlátok miatt csak érintőlegesen tárgyalt sarkalatos problémák, illetve fogalmi csomópontok tisztázását kísérli meg, melynek során a kanti transzcendentálfilozófia kategoriális szerkezetét a jelenvalólét egzisztenciális szerkezete és az annak analitikájára épülő fundamentálonológia előzetes vázáként értelmezi.

Ezzel összefüggésben releváns problémaként merül fel annak kérdése, hogy a klasszikus német filozófia iránt tanúsított nagyfokú érdeklődése mellett mi készítette Heideggert arra, hogy a Kant-interpretációt kidolgozó művet átható analitikus alaposág és diszkurzív mélység igényével kezdjen hozzá a kanti filozófia minden kétséget kizáróan legösszetettebb, leglényegesebb filozófiai hozadékkal rendelkező részeinek áttekintésének. Ezirányú állásfoglalása a *Lét és idő*-ben is közvetlenül megmutatkozik: „[...] Kant volt az első és egyetlen, aki vizsgálódásai során egy darabig a temporalitás dimenziójának irányában

mozgott, illetve engedte, hogy a fenomének kényszere erre sodorja.”²¹ Heidegger e megállapítása rámutat arra, hogy Kantot egyértelműen a filozófiában egyedül a létkérdés újbóli felvetésére támaszkodva lehetségesnek tartott eredeti megalapozás tulajdonképpeni előfutárának tekintette. Fontos azonban annak belátása is, hogy miért marad meg Kant pusztán előfutárnak, miért nem helyezhető a fundamentálonológiai megközelítés megszabta feltételekkel azonos szintre. „Az idézett helyen felvezetett heideggeri gondolatmenet világossá teszi, hogy a kritikai filozófiát interpretáció tárgyává tevő fenomenológiai feltárás módszertani és elméleti kiindulópontját egy olyan célkitűzés vezérli, melynek értelmében, ha Kant spekulatív bölcséletét megfelelő szigorúsággal kívánjuk értelmezni, akkor szükségképpen el kell tekintenünk attól, hogy kizárólag az emberi megismerő-képesség általános szerkezetére irányuló elméletként álljon előttünk. A gondolkodásbeli alapattitűd gyökeres megváltoztatására a fundamentálonológia már említésre került módszertani elvárása felől közelítve érthetővé válik, hogy Heidegger számára csak egyetlen releváns megoldási alternatíva adódhat: az egzisztencia (*Dasein*) eredendően véges és emiatt szükségképpen időbe-belevetett létmódját abszolút alapként tételezve kell törekednie arra, hogy olyan válaszokat adjon a *Kritikában* felmerülő valamennyi sarkalatos filozófiai problémára, amelyek elsődlegesen saját álláspontjának igazolására szolgálnak.

A heideggeri vizsgálódások illetékességi körének fenti meghatározásakor egy jelentős értelmezési problémába ütközünk, melynek tisztázása a kérdéskört érintő számos egyéb interpretáció szempontjából szintén döntő fontossággal rendelkezik. A probléma a következőképpen ragadható meg: az elsődlegesen a fenomenológia módszertani alapjaira támaszkodó heideggeri ontológia milyen transzcendentálfilozófiai vonatkozással bír, amennyiben elsődleges feladataként az általában vett lét értelmének megragadását jelöli meg, különös tekintettel a kanti filozófia „ontologizáló” értelmezésére. A probléma ezen aspektusból feltáruló központi mozzanata az egész fundamentálonológia neuralgikus pontjának tekinthető *ontológiai differencia* kérdése mentén válik megragadhatóvá. Ennek megfelelően vizsgálat tárgyává kell tennünk, hogy voltaképpen milyen sajátosságokkal rendelkezik a lét és a létező sférái között megállapított oppozíció struktúrája. Heidegger a *Lét és idő*-ben az általában vett lét értelmére irányuló kérdés körüljárásának kezdő lépéseként a fundamentálonológia hatókörét két egymástól lényegileg elkülönülő, ám ennek ellenére szétválaszthatatlanul összekapcsolódó sférájának tematizációja révén kijelölni. Ez pedig nem

²¹ Heidegger 2001a, 40. *Sein und Zeit* 23.

más, mint a lét és a létezők rendjének megszüntethetetlen szembenállása. „[...] a lét, az egzisztencia korábbi, mint a létező. Ezt filozófiai-ontológiai értelemben kell felfognunk.”²² A közvetlenül a lét értelmének megragadására irányuló ontológiai kérdésfeltevés radikalitása kizárja annak lehetőségét, hogy a keresett értelem-összefüggések akkor is felfedhetők legyenek, ha a kutatás megmarad a létezők összessége által konsituált ontikus létrend keretei között. A lét semmiféle értelemben nem közelíthető meg valamely létező meghatározott, konkrét típusaként, vagy az egyes létezők között fennálló, egzakt „paraméterekkel” rendelkező viszonyként. A lét *ontológiai* horizontja tehát külön szféraként áll szemben a létezők *ontikus* rendjével, azonban az előbbi az utóbbi elgondolhatósága és érthetősége *a priori* alapját képezi. Heidegger a *Lét és idő Bevezetésében*, amikor a létkérdés megisméltésének szükségességére hívja fel a figyelmet, leszögezi, hogy a létezőkről, illetve azok egymás közti viszonyairól a lét értelmének valamifajta előzetes megértése nélkül nem lehetséges semmiféle pozitív érvényű, illetve konzisztens kijelentést tenni.²³ Ez természetesen nem jelenti és nem is jelentheti azt, hogy a létezők és a lét maga ontológiai értelemben fedésbe lenne hozható egymással, vagyis hogy a lét általában vett értelme a létezők összességéből kiindulva, belőlük valamilyen úton levezetve, „lepárolva” megragadható lenne. Heidegger ezirányú filozófiai elkötelezettségét talán még erőteljesebben hangsúlyozza, amikor az általában vett létet „a teljességgel transzcendens”-ként határozza meg.²⁴ Az értekezés módszertani és tematikus keretei a Kant-könyvben a transzcendentálfilozófia alaptéziseire irányuló heideggeri interpretációk részletes elemzését foglalják magukba.

Jelen értelmezés ezen kívül központi jelentőségűnek tekinti a kanti és a heideggeri időkonceptió közötti viszony részletes analizisét. E viszony adekvát megértése álláspontunk szerint a két filozófus által kidolgozott filozófiai rendszereknek az emberi létmód eredendő végessége mentén történő összevetését is megalapozza. Heidegger, a maga fundamentálontológiai elméletét a fenti probléma megoldása egyetlen lehetséges módjának tekinti és hangsúlyozza, hogy ennek kivitelezéséhez a *Gondként* tematizált jelenvalólét ontológiai alapstruktúrája, az időbeliség szolgáltat alapot. E vezérfonal ismerete azért is kulcsfontosságú, mivel magyarázatot ad Heidegger azon lényegi elköteleződésére, amely a *temporalitás* transzcendentális horizontja irányában nyilvánult meg és az emberi létmód megértésének, illetve értelmezésének elsődleges hermeneutikai feltételét jelenti. Korai

²² Heidegger 2001b, 98. uő 1975, 105. (a továbbiakban *Grundprobleme*)

²³ Heidegger 2001a, 19-20. *Sein und Zeit* 3-4.

²⁴ I.m. 55. *Sein und Zeit* 38.

munkásságának főművét, a *Lét és időt* közvetlenül e probléma explikációjának szenteli. Alaptézise értelmében a lét általában vett értelmének feltárása a jelenvalólét egzisztenciális analitikáján keresztül lehetséges, melynek elsődleges ontológiai meghatározottságát az időbeliség eksztatikus szerkezete biztosítja. Kant transzcendentálfilozófiája, melyet a kritikai művekben dolgozott ki, jelentős hatást gyakorolt a korai Heideggernek a husserli fenomenológia fogalmi eszköztárán alapuló egzisztenciál-ontológiai gondolkodására. E hatás olyan művekben jutott explicit kifejeződésre, mint *A fenomenológia alapproblémái* vagy a *Kant és a metafizika problémája*. Vizsgálódásunkban a Kant-könyv bizonyul elsődleges vonatkoztatási pontnak, mivel Heidegger itt kísérli meg a transzcendentális megközelítés hagyományos interpretációs irányvonalának –mely szerint Kant elsődleges célja az emberi megismerés alapelveinek lefektetése– az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségfeltételének meghatározásán keresztül történő gyökeres átformálását, amennyiben *A tiszta ész kritikája* középponti fogalmait az emberi létmód egzisztenciális analitikáját megalapozó elemekként értelmezi, amelyek egyben a *Dasein* létszerkezetének ontológiai feltárásához is alapul szolgálnak. Az időprobléma kanti és heideggeri megfogalmazásainak részletes vizsgálata véleményünk szerint lehetővé teszi a két gondolkodó között fellelhető kategoriális és eszmetörténeti eltérések által előidézett félreértések felszámolását is. Ezek között a leglényegesebb abban a formában fogalmazható meg, hogy Heidegger a Kant-könyv argumentációinak kimunkálása során alapvető értelemben erőszakot követett el Kant eredeti intencióin, valamint a filozófiájának alappilléreit képező fogalmak jelentésén. Heidegger ezen interpretációs törekvései miatt legélesebben a neokantiánus iskola által képviselt Kant-felfogással került összeütközésbe. Az oppozíció legfontosabb mozzanatát véleményünk szerint az Ernst Cassirer-rel a Kant-könyv megjelenését követően folytatott davosi vita jelenti, amelyben egyértelműen elhatárolódik egymástól Heidegger fundamentálonológiai módszere –amely az ember egészére irányuló filozófiai meghatározást radikálisan új feltételekre alapozza, valamint *A tiszta ész kritikáját* a természetről (a megismerés számára tárgyként adódó létezők összességéről) való gondolkodás transzcendentális alapvetéseként értelmező tradicionális olvasat. Alapvető fontosságú annak belátása, hogy mind a kanti, mind a heideggeri filozófiai intenciók hermeneutikai horizontjaként az emberi létező létszerkezetét eredendően konstituáló végesség-koncepció tekinthető elsődlegesnek. Az ember véges, időbeli, önmagát a létezők egészében elsődlegesen e tulajdonsága alapján pozicionáló lényként való meghatározása e létező ontológiai struktúrájának alapjaihoz vezet el. A legfőbb feladat ennél fogva az, hogy erre az eredendő alapra oly módon kérdezzünk rá, hogy annak

révén lehetővé váljon az emberi létmód eredeti szerkezetének adekvát megértése. Az értekezés tematikus fejezeteiben e módszertani megfontolás által vezérelve annak igazolására teszünk kísérletet, hogy az időbeliség (vagy a még szélesebb körű és eredendőbb jelentésű temporalitás) az emberi létmód olyan eredendő meghatározottságát jelenti, amely mind Kant, mind Heidegger gondolkodásmódjának transzcendentális karakterét megalapozza.

1. A kanti transzcendentális időkonceptió strukturális jellemzőinek heideggeri explikációja

A fundamentálonológiai megközelítés elsőként a tér legfontosabb kategoriális jellemzőire koncentrál. A kanti transzcendentális esztétika térbeliség-konceptiója szerint a tér a külső érzék (a receptivitásán nyugvó szemlélet) formájaként határozódik meg. Minden megjelenítést, Heidegger szóhasználatával élve megképzést, *elő-állítást (Vor-Stellung)* megelőzően, *a priori* adott formai feltétel, a megismerés során hozzáférhető tárgyiség horizontjának egészére általánosan kiterjeszhető, azonban nem alkot diszkurzív egységet. A tér a tiszta szemléletben valamiféle önmagában vett abszolút egységként jelenítetik meg.²⁵ A *Transzcendentális esztétika* központi téziseinek tárgyalása során Heidegger leszögezi, hogy a tiszta szemlélet tárgya nem azonosítható egy ontikus eredetű, azaz a lehetséges tapasztalat tárgyaként értett létező egyetlen típusával sem. A szemlélet általános *a priori* keretét jelentő időbeliség valójában önmagából jön létre a képzelőerő produktív tevékenysége során. E folyamatot, illetve képességet Heidegger az idő tiszta ön-affekciójának nevezi és

²⁵ Kant 2004, 79. Uő 1974, 73. (a továbbiakban: *Kritik*)

hangsúlyozza, hogy végső értelemben ez teremti meg az eredendően véges emberi megismerés ontológiai horizontját.²⁶ Mégpedig oly módon, hogy *a priori* törvényekkel összhangban megalapozza a tárgyak térbeli és időbeli viszonyok között érvényes fogalmi meghatározását.²⁷

Heidegger az idő kanti fogalmának legfontosabb jellemzőjeként a szukcesszivitást emeli ki, amely az egyidejűséggel összekapcsolódva a kanti természetmagyarázat (amely szerint a természet a tapasztalati sokféleség potenciálisan végtelen, nyitott totalitást alkotó, de szigorúan meghatározott, konzisztens összefüggéseket tükröző rendszereként gondolható el) számára nélkülözhetetlen strukturális és funkcionális vezérfonalként szolgáló időbeliség konstitutív mozzanatait képezi. Ennek megfelelően funkcionálhatnak az idő formai feltétele által implikált törvényszerűségek az összes jelenségre érvényes módon, melyek ismeretére a szubjektum az empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyaként tesz szert.²⁸ Az időbeliség fenti alapviszonyai tehát ekvivalensek az általában vett tapasztalat lehetőségének feltételeivel. E funkció a szubjektivitásnak és a megismerésnek *A tiszta ész kritikájában* kidolgozott architektonikus rendszerén belül tölti be transzcendentális funkcióját az empirikus szemlélet tárgyainak a kauzalitás elvei szerint történő rendezése során. Kant az idő ezen alapvető, természetkonstituáló szerepét mindenekelőtt a tapasztalat második analógiája explikációjának keretei között hangsúlyozza, melynek értelmében egy szubsztancia állapotainak szukcesszív kapcsolatát a kauzalitás törvényéből származtatja. „Így tehát maga a tapasztalat, azaz a jelenségek empirikus megismerése csak azáltal válik lehetségessé, hogy a jelenségek egymásutánját s ennél fogva minden módosulást alávétünk a kauzalitás törvényének; s ily módon maguk a jelenségek mint a tapasztalat tárgyai csupán a mondott törvény alapján lehetségesek.”²⁹ Az eddigi elemzések során többször hangsúlyoztuk, hogy az idő eredendően a belső érzék számára hozzáférhető jelenségek elrendeződésének formájaként adott. Kérdésként merül fel tehát, hogy ezzel együtt hogyan lehetséges külső időiség? A külső (fenomenológiai szóhasználattal élve „[...]a lét mint a tudatban bejelentkező”³⁰, vagyis tudat-transzcendens) jelenségeket csak közvetett módon jellemzi belső időiség, mivel az idő eredendően belső (tudatimmanens) képzetek megjelenítésének (*Vorstellung*) formája. A külső (szemlélt) tárgy közvetett (az appercepció eredendő szintetikus egységében tárgyasuló

²⁶ Heidegger 2000, 241 sk. KPM 188 sk.

²⁷ I.m. 137-138. KPM 104-105.

²⁸ Kant 1995, 78.

²⁹ Kant 2004, 216. *Kritik* 227.

³⁰ Vö. Fehér M. 1992, 81.

tartalom) belső időisége és a képzet mint elméleti tárgy (afficiált elmeállapot) közvetlen belső időisége elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egymással. Ebből következik, hogy az idő az egyáltalában vett szemlélet egyetemes formájaként funkcionál. A létezőre való eredendő nyitottság a még meg nem valósult, jövőbeli létlehetőségekre irányuló állandó dinamizmusként adódik a heideggeri fundamentálonológiában. Az egzisztencia e specifikus meghatározottságát elsődlegesen önmagának a lehetőség szerint realizálható egzisztencialehetőségekre –melyek a *Dasein* lehetséges létmódjainak üres, betöltésre váró tokjaiként is elgondolhatók– irányuló folyamatos *önfelvázolás*, saját jövőbeli létlehetőségeire történő előrevetítése (*Entwurf*) határozza meg. E tevékenység eredeti alapját és célját tekintve a megértés egzisztenciális alapattitűdjére vezethető vissza. „Az előrevetés fogalmával Heidegger az emberi megértést kívánja jellemezni, s [...] azt akarja ezzel a fogalommal kifejezni, hogy a megértés mintegy előrenyúló módon működik, azaz a jövőbeli lehetőségek *felől* érti meg a tárgyat. Az előrenyúló megértés által feltárt lehetőségek közvetlenül visszavonakoznak a megértő egzisztenciára, annak lehetőségeit képezik.”³¹ Ebből következően a világkonstitúciós tevékenységgel szükségszerűen összekapcsolódó megértő és értelemadó viszonyulás lehetősége mindenkor a jelenvalólét létszerkezetét eredendően feltáró fundamentálonológiai megközelítés specifikus, minden korábbi, a fenomenológia módszertani megfontolásait legsajátabb szerkezetörvényeiből eredően nélkülöző ontológia kategoriális rendszerétől eltérő terminológia által nyer konkrét megfogalmazást. Ezen interpretációs fordulat az idő-kérdés vonatkozásában egy radikális, minden korábbi ismeretelméleti és ontológiai szemléletmódot maga mögé utasító beállítódás-váltás „kísérőjelenségeként” történhet meg. A Heidegger által az emberi egzisztencialitás alapszerkezeteként tematizált időbeliség-struktúra hivatott arra, hogy megalapozza a gyökereit tekintve a husserli fenomenológiából táplálkozó fundamentálonológia érvényességét, mégpedig azért, hogy az empirikus képzeteknek a véges érzéki szemlélet általi megjelenítését –amely Kant rendszerében az emberi megismerés transzcendentális kereteként funkcionál– egy eredendőbb alapra vezeti vissza. E nagyszabású kísérletre tekintettel illeszthető be Heidegger Kant-interpretációja a fenomenológiai módszertan által vezérelt ontológia fogalmi megalapozásának és rendszeres kidolgozásának programjába. A Kant által felvázolt *a priori* szemléleti formák heideggeri interpretációját a fenti következtetésekre támaszkodva joggal tekinthetjük az eredendően téridőbeli keretek közé zárt véges emberi egzisztencia létszerkezetét feltáró ontológiai elmélet egyik legfontosabb elemének.

³¹ Schwendtner 2003, 40.

1.1. A transzcendentális sematizmustan heideggeri analízise a transzcendencia temporális meghatározottsága tükrében

A sematizmus kérdéskörének a kritikai filozófia rendszerében játszott kulcsszerepe (miszerint a tiszta értelem sémák alkalmazása révén az egyedüli közvetítési lehetőséget biztosítja a megismerés két különálló forrásaként funkcionáló fakultás, az érzékiség és az értelem között) Heidegger számára közvetlenül összekapcsolódik azzal a problémával, hogy hogyan alkalmazhatóak a jelenségekre egyáltalában véve a tiszta értelmi fogalmak? A megismerés Kant által felvázolt struktúrájából következően a transzcendentális sémának egyfelől intellektuális, másfelől érzéki természetűnek kell lennie.³² Az önmagukban alapvetően eltérő szerkezettel és létmóddal rendelkező érzéki és értelmi létszférák közötti közvetítést a sémák transzcendentális időmeghatározásokként történő definíciója biztosítja, melynek alapján a szemlélet eredendő érzékekhez-kötöttsége az idő *a priori* törvényei által kapcsolatba léphet a kategóriákat az értelem tiszta spontaneitása révén megillető képességgel, illetve tevékenységgel. A kapcsolódás alapját az idő formai feltétele jelenti, amelyben a jelenségvilágnak a megismerő szubjektum számára adódó szemléleti sokfélesége a kategóriák „rendteremtő” tevékenysége révén *a priori* értelemben vett szintetikus egységbe szerveződik. A transzcendentális séma ez alapján a szemléletben a szukcesszív *apprehenzió* rendje szerint felfogott empirikus elemek közötti kapcsolat fennállásának *a priori* érvényességéért felelős oly módon, hogy eközben biztosítja az azokat egységbe szervező kategóriák képszerű ábrázolhatóságát, azaz az empirikus szemléleti mezővel való közvetlen kapcsolatát.

A heideggeri kant-értelmezés egészének intenciója érthetetlen maradna a transzcendencia fogalmának és problémájának fundamentál-ontológiai tisztázása nélkül, amely konstitutív szereppel rendelkezik a Kant-könyvben az emberi létmód eredendő végességén alapuló „ontológiai megismerés” alapelveinek explikációjakor. A *Lét és idő*-ben a probléma a következőképpen fogalmazódik meg: „Amikor a jelenvalólét valamire irányul, valamit megragad, akkor nem belső szférájából lép ki, melybe előzőleg mint valami tokba lett

³² Kant 2004, 175-176., Walsch 1958, 95.

volna bezárva, hanem elsődleges létmódjának megfelelően már eleve „kívül” van a már mindenkor felfedett világ valamely utunkba kerülő létezőjénél.”³³ Heidegger e tézise egyértelműen rámutat arra, hogy a jelenvalólét specifikus egzisztenciális szerkezetéből következően a transzcendencia eredendő egzisztenciális attribútumként, vagyis létmódjának konstitutív mozzanataként tartozik a jelenvalólét struktúra-egészéhez.

Amennyiben Heideggernek a fundamentálonológia módszertani elveinek talaján a kanti transzcendentálfilozófia ontológiai értelmezésére irányuló törekvéseinek ezidáig láthatóvá vált összefüggéseire fókuszálunk, beláthatóvá válik annak jelentősége, hogy a releváns művekbenn, illetve szöveghelyeken miért kerül előtérbe a világkonstitúció problémája, amely a transzcendenciaprobléma tárgyalásában ölt konkrét filozófiai alakot. Ily módon azt is leszögezhetjük, hogy minden olyan filozófiai törekvés, amely az emberi megismerés alapszerkezetét és a tapasztalati világ ez alapján konstituálódó rendjét tekinti vizsgálódása elsődleges területének, már eredendően ontológiaként kell funkcionálnia. Hiszen egy ontológiai alapú filozófiai megközelítésnek szükségszerűen a létezőknek a tapasztalat közvetlenségében hozzáférhető ontikus rendjéből kell kiindulnia, és megfordítva: a létezők (a tapasztalat, a megismerés lehetséges tárgyai) egyetemes rendjeként feltáruló tapasztalati világ egészének teljeskörű fogalmi taglalása kizárólag egy *a priori* rögzített alapokra támaszkodó ontológiai elmélet eszközeivel hajtható végre. Egy ilyenfajta elméleti konstrukció keretei között konstituálódik a létezők ontikus sokféleségében kirajzolódó *a priori* rend mintázata, amely egyben biztosítja az ontikus sokféleség számára egységes horizontot is. Heidegger Kantra irányuló reflexióinak keretei között e probléma oly módon ölt konkrét alakot, hogy a kanti transzcendentális tapasztalatelmélet alappilléreiben (az emberi szemlélet *a priori* formáiként értett tér és idő, valamint a tiszta értelem fogalmai) a *Dasein* azon eredendő lehetőségének előfeltételét fedezi fel, melyre támaszkodva a létnek a legsajátabb egzisztencialehetőségeire kivetülő jelenvalólét önmegértésében feltáruló (fundamentál)ontológiai értelmét az időbeliség transzcendentális horizontjára tekintettel ragadja meg. E horizont az egzisztenciát konstituáló időbeli eksztázisok formájában rajzolódik ki, amelyek a *Dasein* egzisztencia-szerkezetében –annak nélkülözhetetlen „tartozékaként” –a létezők ontikusan megtapasztalt összessége, azaz a „világ” megértésének eredendő, *a priori* alapját jelentik. Ily módon a szubjektum (a Kant által az objektumok szférájától alapvetően elkülönülő, izolált

³³ Heidegger2001a, 82. *Sein und Zeit* 62. Továbbá Schwendtner 2008, 147. sk. Különösen 151.

megismerő-képesség, illetve a faktikusan egzisztáló *Dasein*) ontológiai rendeltetését tekintve a temporalitás egyetemes érvényű transzcendentális feltételrendszerébe ágyazódik, amely a fundamentálonológia szemszögéből értelmezett emberi létmód általános ontológiai alapjaként érvényesül. A kanti transzcendentális megközelítésben az érzéki szemlélet tiszta formai keretei között adótnak bizonyuló jelenségek *létének* alapjául az appercepció transzcendentális egysége szolgál. Az elme ezen alapvető fakultása teszi lehetővé, hogy a megismerés folyamatának egyedi, minden esetben a szemléletből nyert empirikus elemei egy olyan *a priori* alapra legyenek visszavezethetők, amely a bennük eredetileg meglévő sokféleség szintézisét egy meghatározott szubjektumra vonatkoztatva jeleníti meg. Az emberi megismerőképesség Kant által rögzített transzcendentális modellje minden esetben megköveteli, hogy a megismerés ne pusztán az érzékiségből származó, ennél fogva létükben esetleges benyomásokra, hanem olyan tárgyakra vonatkozzon, melyek léte szükségszerű feltételeken nyugszik. Ezeket éppen a tiszta értelem (az öntudat tevékenységének a transzcendentális appercepció formájában megvalósuló egysége) fent említett alapelve teszi lehetővé, amely által a kategóriák *a priori* módon szintetizáló, ennek révén a jelenségek vonatkozásában értelemadó szerepe immár pozitív módon érvényesülhet.³⁴ Azt látjuk tehát, hogy a kanti filozófiában a megismerés reális tárgyaként adódó világ mint a tapasztalat *a priori* elvek által biztosított egységének transzcendentális horizontja megfeleltethető a transzcendencia fogalmának Heidegger által hangoztatott jelentésével. A transzcendencia fogalma az eredendően véges emberi megismerés tárgyainak *a priori* elveken alapuló, koherens összefüggésére utal. A leglényegesebb különbség e tárgyak *létmódja* vonatkozásában áll fenn. A fundamentál-ontológia nézőpontjából szemlélve Kant filozófiai vizsgálódásai kizárólag a kéznéllevő, szubsztanciaként rögzített, dologszerű entitások világában mozognak. Ezzel szemben Heidegger a *Dasein* létmódjának explikálásakor a létezés terminusát teljességgel eltérő értelemben használja.³⁵ Ennek megfelelően a megismerés számára hozzáférhető realitás egységes összefüggéséért felelős *a priori* jelentése is alapvető eltérést mutat a kiindulópontként rögzített közös funkció megléte ellenére. A kanti megközelítésben strukturális, míg Heideggernél hermeneutikai *a priori*-ról beszélhetünk. Jelen értelmezés nem tekinti feladatának a két szerző filozófiai munkásságában az *a priori* jelentésére vonatkozó különbségek részletes elemzését, a fogalmat csupán azon szerepére tekintettel vizsgálja, mely szerint a szubjektum által megragadható tárgyak objektív

³⁴ Carr 2007, 36. (in: Steven Crowell and Jeff Malpas (eds.)

³⁵ Heidegger 2001b, 28. illetve Heidegger 1975, 20-21. (a továbbiakban *Grundprobleme*)

érvényességgel rendelkező összefüggésének ábrázolását biztosítja, vagyis a transzcendencia transzcendentális horizontját tematizálja. Könnyűszerrel igazolható, hogy e funkciót mind a kanti filozófia eredeti kontextusában, mind Heidegger egzisztenciálfenomenológiájában az idő, illetve a temporalitás transzcendentális elve látja el. A fenti kijelentést ily módon azzal a megállapítással egészíthejük ki, hogy az aprioritás szükségszerű egységet képez a temporalitással. Ebből az következik, hogy az időbeliség alapvető meghatározottságai a létezők között fennálló reális összefüggéseket megalapozó transzcendentális törvényektől elválaszthatatlanok. Eddigi vizsgálódásaink pedig megmutatták, hogy a megismerés tárgyainak koherens szerkezete, azaz az egyáltalában vett objektivitás horizontja adekvát módon a *transzcendencia* fogalma segítségével írható le. A fentiekben tett kijelentésekkel összhangban levonhatjuk a következtetést, miszerint a temporális karakter a transzcendencia egészét eredendően és szükségszerűen megilleti, az idő ennek megfelelően a transzcendencia transzcendentális horizontjaként értelmeződik. E kijelentésekhez mindenképpen hozzá kell fűzni, hogy a *transzcendencia* minden esetben kizárólag horizontként és sohasem olyan tárgyként adódik, amit a tárgyak összessége közepette a megismerés egy egyedi, izolált elemeként lehetne azonosítani. Ez esetben az általa betöltendő transzcendentális szerepkör sem lenne elgondolható. E horizont az empirikus megjelenítések során feltáruló érzéki tartalmak, valamint azok realitása feltétlen alapját, elsődleges lehetőségfeltételét képezi.³⁶

³⁶ Sherover 1971, 149.

1.2. A kanti transzcendentalizmus egészének megközelítése a fundamentálonológia szemszögéből

A heideggeri egzisztenciális analitikán nyugvó fundamentálonológia és a kritikai transzcendentálfilozófia egyik kitüntetett „ütközőpontját” a Kant által *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális idealizmus voltaképpen apológiájaként is olvasható „*Az idealizmus cáfolata*” című szövegrész nyújtja.³⁷ Heidegger megközelítésében a külvilág realitása bizonyíthatóságának Kant által súlyos és azonnali megoldásra váró problémaként jelzett követelése egy alapvető értelemben célt tévesztett episztemológiai orientáció szülötte. A fundamentálonológia által posztulatív igénnyel rögzített, a lét- és világmegértés alaphangoltsága által konstituált emberi egzisztencialitás létszerkezete felől tekintve irrelevánsnak bizonyul egy izolált szubjektum és egy attól episztemológiai és ontológiai értelemben egyaránt radikálisan elkülönülő objektum korrelációjának tételezése. A *Dasein* egzisztenciaszerkezete a maga struktúra-egészében a világgal mint a megértő-értelmező birtokbavétel során a konkrét élethelyzetek által megkövetelt használatuk során rendeltetésükben megnyilvánuló tárgyak egymásba fonódó utalás-összefüggéseit átfogó létében, az e tárgyakat megillető értelem-vonatkozásokban mutatkozik meg. E „magát-felmutatás” módszertani és fogalmi gyökereit illetően egyedül a Husserl által kidolgozott transzcendentális fenomenológiai megközelítés keretei között rendelkezhet pozitív érvényességgel. Ennek értelmében a *Dasein* struktúra-egészének részmozzanatai csak oly módon illeszkedhetnek az elmélet egészébe, amennyiben a fenomén husserli jelentésével rendelkeznek. Ennek megfelelően az invariáns lényeg-, illetve jelentéstartalmak formájában konstituálódó fenoméneknek a tiszta magánvalóság állapotában történő megragadására irányuló filozófiai attitűd fényében Heideggernek a *Lét és idő*-ben elvégzett vizsgálódásai az önmagukat a konkrét világtapasztaló élet összefüggésében felfedő értelemvonatkozások és az általuk kialakított struktúrák megvilágítására irányulnak. Helyénvalónak tűnik e ponton

³⁷ Ld. Kant 2004, 244-253. *Kritik* 254-263.

Herman Philipse álláspontja, aki úgy véli, hogy a külvilág létezésének transzcendentális érvényű problémája Heidegger fundamentálonológiáján belül kizárólag annyiban lehet releváns, amennyiben a *Dasein* inautentikus létében válik témává, amely ebben az esetben az ontológiai differencia elmulasztását, vagy nem megfelelő módon történő tételezésének következménye.³⁸ Ebben az egzisztenciális modifikációban a létmegértés eredendő képessége a kéznéllevő létezők meglétének értelmezésévé torzul, amely a matematikai alapokon nyugvó pozitív természettudományok módszertani elveihez vezet a világ ontológiai szerkezetét konstituáló létezők megismerése és megértése során. A jelenvalólét ebben az állapotában visszacsúszik az izolált szubjektivitásnak Heidegger által inautentikusként jellemzett pozíciójába, elzárva ezzel a tulajdonképpeni egzisztencia kibontakozásának, ezzel együtt pedig a fundamentálonológiai program pozitív végrehajtásának útját is. E megközelítések sohasem tehetnek szert tulajdonképpeni ontológiai érvényességre, mert kiindulópontjuk és módszertani elveik tekintetében naivnak bizonyulnak. Heidegger itt a husserli fenomenológia alapeszméjének felmutatásával a célként kitűzött ontológiai rendszer radikális újszerűségét és a pozitív tudományoktól való teljes függetlenségét hangsúlyozza azzal a lényegi megkötéssel, hogy az új ontológiának minden lehetséges tudományos megközelítést transzcendentális értelemben kell megalapoznia.³⁹ Ennek következtében a természettudományok vizsgálódásainak alávetett természet nem írható le a létezők olyan összefüggéseként, melynek elemei ontológiai értelemben a maguk magánvaló-létében megérthetők és megismerhetők. A világot dologszerű szubsztanciák halmazaként kezelő pozitivisták tudományok elől mindvégig rejtve marad az e szubsztanciákat egységbe szervező világ tulajdonképpeni ontológiai természete: „Ez az ontológia még akkor sem találja el a „világ” fenoménjét, ha [...] neki magának sikerül a legtisztábban explikálnia e létező létét.”⁴⁰

E meghatározott ontológiai álláspont eredetét a *Dasein* azon alapvető létjellemezőjében kell keresni, miszerint e létező önmegértő egzisztenciája következtében a *Gond* egységes struktúrájának alakjában mindenkor a legsajátabb, önmön egzisztenciája által meghatározott létlehetőségek irányában mozgásban lévő állandó kivételként, „saját még-nemje-ként” *van*.⁴¹ E fundamentális keretek által szerveződik a *Dasein* létének alapszerkezetét jelentő,

³⁸ Philipse 2007, 192. Stewen Crowell and Jeff Malpas (eds.)

³⁹ Heidegger 2001a, 26-27. illetve *Sein und Zeit* 11.

⁴⁰ I.m. 83. illetve *Sein und Zeit* 63.

⁴¹ Heidegger 2001a, 225-228, különösen 226. *Sein und Zeit* 192.

egzisztencialitás, fakticitás és hanyatlás architektonikus szerkezeteként előálló *Gond*-fenomén, amely az emberi létmód belső szerkezetének *a priori* szervezőelvét jelenti. Ezen a ponton ragadható meg a két filozófus gondolatrendszerének talán legradikálisabb különbsége: az érzéki sokféleséget rendszerszerű egységként megjelenítő appercepció Kant által tematizált szintetikus egysége eredményeként feltáruló *Önmaga*(ság) kizárólag a már említésre került dolog-univerzumot átfogó ontológiai nézőpont hatókörében ölthet alakot. Heidegger szempontjából ez azonnali átcsúszást jelentene a jelenvalóság egzisztenciális szférájából az emberi létezésről függetlenül adott világegész tárgyi elemeinek egy megváltoztathatatlan létállapotban rögzült birodalmába. A Kant által posztulált „*Én gondolkodom*” mint abszolút törvényadó és egységesítő elv ennél fogva kizárólag egy izolált *Önmaga* konstitúciójának megalapozásában állhat, amely a tiszta értelem kategoriális tartalmait által rendszerbe foglalt empirikus jelenségvilággal való megszüntethetetlen oppozícióban tematizálódik. Mindezen belátások alapján Heidegger azt a következtetést vonja le, hogy a kanti én-és világkonstitúció architektonikája nélkülözi a konstitutív mozzanatként funkcionáló énnel és világnak a *Dasein* egzisztenciális struktúrájában testet öltő primordiális, –Merleau-Ponty egyedi szóhasználatával– *khiasztikus* összefonódottságát.⁴²

A transzcendentálfilozófia megismerélméletének egyik alappilléret alkotó fogalmi megjelenítés valaminek egy általános szabály-, illetve törvényszerűség szempontjából történő megjelenítését jelenti. Heidegger számára az értelem kanti modelljére vonatkozó elemzések legfontosabb feladata annak feltárása, hogy az érzéki tapasztalat tárgyai mely értelemben rendelődnek alá a tiszta értelmi fogalmak által generált *a priori* szabályoknak, továbbá e szabályok mely módon biztosítják e tárgyak és összefüggéseik objektív érvényességét minden lehetséges tapasztalatban. A Kant-könyv kontextusában ezek az eredendően véges létező létszerkezetének, valamint megértő-és értelmező-tevékenységének megvilágítása érdekében alkalmazott ontológiai kategóriákként jutnak szerephez. Korábban rögzítettük, hogy a kanti alapokhoz visszanyúló heideggeri megközelítésnek egyedül az idő *a priori* rendjét megjelenítő képzelőerőhöz (*Einbildungskraft*) való visszanyúlása teszi lehetővé a tudat-immanens szférán kívüli (transzcendens) világ konstitúciójára vonatkozó szándék megvalósulását. A jelenségek

⁴² Ld. Merleau-Ponty 2007, 148-179; Szabó Zsigmond 2005, 24-44.

empirikus sokféleségében az értelem *a priori* fogalmainak közvetítésével megvalósuló szintézis, amely az ember világképző tevékenységének elsődleges forrását képezi, ennek megfelelően azonosnak tekinthető az egyáltalában vett tapasztalat lehetőségének feltételével. A tapasztalat harmadik analógiája a tekintetben tölt be nélkülözhetetlen szerepet, hogy az érzékek által végzett empirikus apprehenziók (a tapasztalati mező mozzanatról mozzanatra felépülő egységes szerkezetének egyedi „építőelemei”) szukcesszív végrehajtásának eredményeként a szemléletben „elő-állított” (*Vor-stellt*) természet transzcendentális meghatározásának megfelelően a jelenségek olyan összetett egészeként⁴³ gondolható el, amelynek elemei *a priori* szükségszerűséget hordozó törvények által kapcsolódnak össze egymással. Egyedül ennek alapján rendelkezhet azzal a specifikus formájával, amely a térben és időben a kölcsönös egymásra hatás (kölcsönhatás) viszonyában álló szubsztanciák egyetemes, tehát minden lehetséges megismerési viszony vonatkozásában egyforma érvényességet tükröző összefüggésrendszerében mutatkozik meg. E téziséből kiindulva Kant teljes bizonyossággal jelenti ki, hogy a szemlélet törvényszerűségeire és működésére szükségszerűen ráutalt tapasztalat sohasem gondolható el ellentmondásmentesen tárgyainak a szemléletben való közvetlen adódása nélkül, amely tárgyak az egyedi megismerési aktusok objektív érvényességgel felruházott elemeinek tekinthetők. A természet ezúton feltároló szerkezetének leglényegesebb tulajdonsága abban ragadható meg, hogy *a priori* értelemben egységes: mind a tapasztalás folyamata, mind az ennek során a szubjektum megismerő-tevékenységének hatókörébe kerülő tárgyak lehetséges konfigurációi egy eredendő egységben mutatkoznak meg. A természetkonstitúció fenti expozíciója során Kant kiemelten hangsúlyozza, hogy annak végbemenetele egyedül az idő és az appercepció szintézise közötti összefüggésre tekintettel tételezhető. „Analógiáink tehát voltaképp a természet azon egységét jelenítik meg, [...] mely valamennyi jelenség összefüggésében áll; ez az összefüggés az időnek (mint minden létezés magában foglalónak) az appercepció egységéhez való viszonyát fejezi ki,[...]”⁴⁴ A soron következő elemzések többek között azt a problémát is vizsgálat tárgyává kívánják tenni, hogy Heidegger fundamentálonológiai orientációjú Kant-interpretációja milyen módon tárgyalja az időnek a kanti tapasztalatelméletben játszott konsitutív szerepét, valamint ennek alapján milyen következtetések adódnak a transzcendentálfilozófia egészének ontológiai szempontú értelmezésére nézve. Ez lesz az az

⁴³ Vö. Kant 2004, 236: [...] minden jelenség egyazon természethez tartozik és kell is tartozzék, mert ezen a priori egység híján nem volna lehetséges a tapasztalat egysége, s ennél fogva a tárgyak tapasztalati meghatározása sem. *Kritik* 246.

⁴⁴ Uo.

értelmezési irányvonal, amely alapjaiban szakít a kanti filozófiai korpusz tradicionális olvasataival, éles és meghatározó vitákat váltva ki a 20. század első harmadának filozófiai diskurzusában.

1.3. Az emberi létmód végessége és a sematizmusprobléma összefüggése

Amennyiben világos és áttekinthető képet szeretnénk alkotni a heideggeri Kant-interpretációt mozgató alapvető elvekről, nélkülözhetetlenek bizonyul *A tiszta ész kritikája* terjedelmét tekintve rövid, ám a transzcendentális megközelítés egésze szempontjából lényegi fontossággal rendelkező sematizmus-fejezetében felvázolt gondolatmeneteknek Kant transzcendentálfilozófiája egészének összefüggésében történő elemzése. Maga Heidegger is hangsúlyozza, hogy a Kant filozófiájára irányuló mindenfajta interpretáció lehetetlennek bizonyulna a sematizmus-fejezet elemzése és megértése nélkül, mivel e rész „[...] alkotja *A tiszta ész kritikája* egész, terjedelmes művének a *magvát*.”⁴⁵ Ezen kívül Heidegger a transzcendentálfilozófia e mozzanatában fedezi fel annak lehetőségét, hogy igazolhatóvá és konzisztenssé tegye arra irányuló törekvését, hogy Kant fogalmi rendszerét az önmagát a maga véges időbeliségében megértő *Dasein* fundamentálonológiai explikációjaként (vagy legalábbis ennek elsődleges alapjaként) értelmezze. Az értelem működéséhez kötött sematizmus rendeltetését és funkcióját tekintve az emberi megismerő-képesség heterogén komponenseinek egymáshoz-rendelését, egymásra-vonatkoztatását vezérlő szabályrendszerként ragadható meg. Közelebbről tekintve Kant transzcendentális megismerés-modelljével összhangban tárgyak megismerése minden esetben az ember specifikumát jelentő megismerési mód két alapvető fakultása, az érzéki szemlélet receptivitása és az értelem fogalmak általi spontaneitása révén történik. Az érzékek receptivitását a spekulatív ész kritikája során megkülönböztetett szerep illeti meg, mivel Kant transzcendentális kiindulópontját éppen az jelenti, hogy a megismerő szubjektum releváns ismeretek birtokába egyedül az empirikus eredetű megjelenítésekre támaszkodva juthat. [...] *Érzékelőképességnek* nevezzük azt a tehetséget (a receptivitást), hogy a tárgyak hatásának

⁴⁵ Heidegger 2000, 121. (Kiemelés az eredetiben) KPM 89.

megfelelően képzetekhez jussunk.”⁴⁶ A megismerés e két fakultásához azonban önmagában véve radikálisan eltérő természet és működésmód tartozik, mivel az érzékekhez sohasem társulhat a gondolkodás képessége, az értelem pedig semmilyen körülmények között sem lehet hivatott a tárgy szemlélet általi ábrázolására: „Így tehát a tárgyak az érzékelőképesség által vannak adva a számunkra, és csakis ez a képesség nyújt nekünk szemléleteket, míg az értelem által elgondoljuk a tárgyakat és fogalmakat kapunk tőle.”⁴⁷ Ahhoz tehát, hogy pozitív értelemben megismerésről beszélhessünk, a két tevékenység összehangolására van szükség, vagyis annak biztosítására, hogy az érzéki tapasztalat meghatározatlan tárgyaiként feltáruló jelenségek az érzéki szemléletben felfogott (apprehenzióknak alávetett) tartalmakként rendelődjenek alá az értelem fogalmak közvetítésével zajló szintetizáló tevékenységének. Ily módon a transzcendentális megközelítés elsőszámú módszertani kritériuma mutatkozik meg. Eszerint a szubjektum a tárgyakhoz kizárólag az érzéki szemléletben közvetlenül adódó sokféleségen keresztül férhet hozzá. A „nyers” sokféleséget az értelem diszkurzív (*a priori* fogalmak által meghatározott) tevékenysége rendezi szintetikus egységbe. Ebből is látható, hogy Kant számára miért bizonyul nélkülözhetetlennek a két tevékenységi terület összekapcsolása, hiszen ennek híján transzcendentális kiindulópontja semmiféle konkrét értelemben vett ismeret „megképződését” sem tudná garantálni. Ily módon a kritikai vállalkozás ugyanabba a dogmatikus és sok esetben szkeptikus alapattitűdbe csúszna vissza (a descartes-i és a hume-i filozófia szubjektivitás-felfogásának átfogó „destrukciója” a *Kritika* egyik központi eredményeként tartható számon), amely a nyugati metafizika szinte egész történetét végigkíséri. Ezért kell már filozófiai intenciója felvázolásának kezdeti lépéseivel egy időben leszögeznie, hogy a megismerőképesség általa rögzített *a priori* szerkezete kizárólagos és egyetemes lehetőségfeltétele annak, hogy egyáltalában vett tárgyak adódhassanak számunkra.⁴⁸ Két, első pillantásra teljességgel különmemű megismerési mód áll tehát előttünk. Ezen a ponton Kant legfontosabb feladata abban rejlik, hogy egy közvetítő elvet találjon a két szféra össze-hangolása számára, aminek végeredményeként megvalósul a szemlélet *a priori* formáiban megragadott empirikus sokféleség és az ezt egységbe szervező tiszta értelmi fogalom hiánytalan egymásra-vonatkozása. Kant számára ennek lehetősége a transzcendentális képzelőerő speciális és kitüntetett funkciójában keresendő. A véges emberi megismerőképesség transzcendentális fakultásai közül ez az, amely a legközvetlenebb kapcsolatban áll a *Transzcendentális Esztétikában* a szemlélet (közvetlenül a belső, közvetett

⁴⁶ Kant 2004, 75. (Kiemelés az eredetiben) *Kritik* 69.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Vö. Kant 2004, 75. sk. Különösen 75-76. *Kritik* 69. sk.

módon pedig a külső szemlélet) *a priori* egységes formáját képező időbeliséggel. A képzelőerő rendelkezik azzal a funkcióval, hogy a szemlélettől teljességgel független értelmi fogalmak számára *sémákat* teremtsen. Ezen keresztül biztosítja, hogy azok az érzéki szemlélet tárgyaira legyenek alkalmazhatók. A transzcendentális sémáknak a megismerés folyamatának konstitúciójában játszott elsődleges szerepére Kant a következőképpen utal: „Világos, hogy léteznie kell valami harmadiknak, mely egyfelől a kategóriával, másfelől a jelenséggel az egyneműség viszonyában áll[...] A *transzcendentális séma* éppen ilyen.”⁴⁹ Látjuk tehát, hogy egy adott értelmi fogalom sémája eredendően kettős meghatározottsággal rendelkezik, egyszerre intellektuális és érzéki természetű. Ezen kívül elválaszthatatlan kapcsolatban áll az idővel, hiszen „szülőhelye”, a transzcendentális képzelőerő a reprodukció elvével összhangban az idő egyik lényegi törvényszerűségét tárja fel.⁵⁰ „Amennyiben még pontosabban kívánjuk meghatározni a transzcendentális sematizmus működési mechanizmusát, annyiban azt olyan szabályadó vagy szabályteremtő elvnek kell tekinteni, amely minden egyedi megismerés-aktust szükségszerűen kísér. Ennek közvetlen hatása abban mutatkozik meg, hogy a séma mintegy belevetíti a jelenségekbe a kategóriákban foglalt *a priori* törvényszerűségeket. Vagyis nemcsak a megismerés két eltérő karakterű elemének puszta összekapcsolásáért felelős, hanem ezen összekapcsolás „hogyan”-jáért is. Ennek alapján belátható, hogy a képzelőerő fenti sémateremtő tevékenysége híján semmiféle megismerési aktus nem mehetne végbe –még abban az esetben sem, ha az értelem *a priori* struktúrája képes lenne az érzéki szemlélet által szolgáltatott tartalommal valamiképpen önmagától összekapcsolódnia.⁵¹ A fentiek alapján leszögezhetjük, hogy Kant elméletének megfelelően az egyáltalában vett tapasztalat a megismerés tárgyainak olyan rendszerét jelenti, amelyben az objektumok *a priori* érvényességet megkövetelő szabályok szerint kapcsolódnak össze egymással. A lehetséges tapasztalat ezúton konstituált tárgyai ennél fogva szükségszerű objektivitással rendelkeznek, amelyet a tiszta értelmi fogalmak által hordozott *a priori* szintetikus egység-elv támaszt alá. „Az *objektum* pedig nem más, mint aminek fogalmában *egységbe foglaltatik* egy adott szemlélet sokfélesége.”⁵² Az emberi megismerés objektumai közötti szükségszerű kapcsolat tehát egyedül az értelem *a priori* egysége által valósul meg, amely Kant filozófiai eszméjével összhangban mindenkor egy *logikai* egység. E szintézis

⁴⁹ I.m. 175-176. *Kritik* 187-188.

⁵⁰ Kant 2004, 670. sk. A képzelőerő reproductív teljesítménye az időbeli egymásutánosság, ezen keresztül pedig a megismerő szubjektum időbeli fennállása folytonosságának (szubsztancia-voltának) lehetőség-feltételeként határozódik meg. *Kritik* 163. sk.

⁵¹ Vö. De Clève 1970, 130-131.

⁵² I.m. 148. *Kritik* 139.

eredményeként nyernek e tárgyak közötti viszonyok objektív érvényességet egy lehetséges (emberi, tehát az érzéki megjelenítések receptivitására ráutalt) tapasztalat vonatkozásában. Heidegger Kant-interpretációjában e viszony lényegi tartalma a *transzcendencia* fogalmának jelentésében rögzül. A szubjektum megismerő-tevékenysége lehetséges tárgyait (a szemléletben adódó jelenségeket) annyiban képes objektív érvényességgel felruházni, amennyiben már eredendően egy *a priori* elv által garantált rendszerbe tagozódnak be. E rendszerszerű összefüggést azonosnak tekinthetjük a természet fogalmának Kant által legitimált transzcendentális jelentésével. Szembetűnő, hogy maga Kant ugyan nem használja a transzcendencia kifejezést, azonban a heideggeri interpretáció legfőbb következtetései egyedül ebből érthetők meg. Heidegger ugyanis a transzcendencia-probléma adekvát megragadásában a Kant-interpretáció legfontosabb feladatát látja. Ez pedig csak akkor kivitelezhető, ha az értelmezés során láthatóvá tesszük és eltávolítjuk az objektivitás-probléma igazi jelentését és értelmét elhomályosító előítéleteket, amelyeket a metafizikatörténeti hagyomány téves beállítódásai idéztek elő. Heidegger hangsúlyozza, hogy e tradíciók belül Kant volt az, aki a legközelebb jutott a probléma helyes értelmezéséhez, azonban a döntő lépést ő sem tette meg, emiatt nem sikerült adekvát módon meghatározni és fogalmilag rögzítenie a transzcendencia, ezen keresztül pedig a véges ontológiai megismerés problémáját. Felvetődik a kérdés, hogy konkrétan milyen filozófiai tartalmat hordoz az „ontológiai megismerés” fogalma, amelyet Heidegger a Kant-könyv vizsgálódásainak középpontjába állított? Álláspontunk szerint a Heidegger által egész Kant-interpretációja vezérfonalaként használt fogalom jelentéstartalmát tekintve azonos a „transzcendentális” kanti terminus technicusával. Ennek meghatározása a következő: „*Transzcendentálisnak* nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatoskodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges.”⁵³ Mint ahogyan majd láthatóvá válik, a tiszta spekulatív megismerés transzcendentális elméletének az emberi egzisztencia fundamentálontológiai alapvetésévé történő transzformációjának gigantikus feladata csak akkor lesz végrehajtható, ha az objektivitás egységeként elgondolt tapasztalat konzisztenciáját biztosító szintézis eredményét nem a Kant által eredetileg posztulált logikai, hanem az időbeliség eredendő fenoménjén alapuló *ontológiai* egységnek tekintjük. A logikai egység tételezése ugyanis azt implikálja, hogy a transzcendentális dedukció problémáját és ezzel együtt a transzcendentális kérdésfeltevésnek a *transzcendencia* problémájára vonatkozó értelmét a *Kritika* második

⁵³ I.m. 69. *Kritik* 63.

kiadásával összhangban interpretáljuk. Ez azonban gyökeres elfordulást jelentene Heidegger Kant-könyvben képviselt törekvéseitől, és az általa kritizált neokantianizmus álláspontjának feltétel nélküli elfogadását vonná maga után. Ennek elkerülése érdekében ragaszkodnunk kell azon értelmezési irányelvekhez, melyek vizsgálódásunk egészét megalapozzák. Ily módon, a *Dedukció* nyomán megvalósuló transzcendentális szintézis forrásaként *A tiszta ész kritikája* első kiadásában előtérbe kerülő transzcendentális képzelőerőre fókuszálunk, amelyet Heidegger saját interpretációja keretei között szintén elsődleges szereppel ruház fel az ontológiai megismerés egységének megteremtése érdekében. Ezáltal azon eljárását igyekszik legitimálni, melynek megfelelően a kanti szubjektum-objektum modellt, vagyis a megismerés transzcendentális problémáját az időbeliség horizontja mentén –amely a fundamentálonológiában az emberi egzisztencia hermeneutikai horizontjaként tematizálódik– közelíti meg. Az ennek megvalósítására irányuló törekvés képezi Heidegger Kant-értelmezésének filozófiai magvát, melyhez nélkülözhetetlen „segédeszközt” nyújt a kanti sematizmusnak a fejezet elején felvázolt működési elve. Kizárólag a tiszta értelmi fogalom sémája jeleníti meg azokat az összefüggéseket –minden esetben *a priori* szabályszerűségekről van szó– melyekhez a tapasztalat egy adott tárgyának fogalmak általi szintézise során a megismerő szubjektumnak minden esetben igazodnia kell. A transzcendentális képzelőerő e képessége Heidegger számára kitüntetett fontossággal bír, mivel biztosítja, hogy a kanti transzcendentálfilozófia hagyományos értelemben ismeretelméleti beállítottságúnak tekintett argumentációit a fundamentálonológia intencióival összhangban lehessen megközelíteni. A sematizáló funkció az ő megfogalmazásában „[...] az az egység-megképző közép, amely a tiszta szemlélethez és a tiszta értelemhez való lényegi viszonyában a transzcendencia horizontjának, illetve megképzésének nélkülözhetetlen feltétele.”⁵⁴

⁵⁴ Heidegger 2000, 120-121. KPM 88-89.

1.4. A transzcendenciaprobléma megvilágítása a képzelőerő belső idő-karaktere alapján

Heidegger amellet érvel, hogy a transzcendenciaprobléma kielégítő megválaszolása Kant számára egyedül a tiszta értelmi fogalmakat megillető sematizációs folyamatok megvilágítása révén lehetséges. E ponton elkerülhetetlen azon kérdés felvetése, hogy elemzése során Heidegger milyen konkrét jelentésben használja a transzcendencia fogalmát, valamint milyen típusú módosításokat hajt végre a fogalom kanti tartalmát illetően. Heidegger a Kant-könyvben *terminus technikus*-ként használja a fogalmat, jelezvén, hogy az általa a kanti gondolatmeneteken keresztül igazolásra váró probléma –a véges emberi megismerés ontológiai értelme– lényegi mozzanatáról van szó. A *transzcendencia* Heidegger Kant-interpretációjában a lét egységes és átfogó textúrájának az eredendően véges emberi megismerés által tagolható, értelmezhető, birtokba vehető területeként határozódik meg, amely az érzékek receptív működésének (amely a szemléletben felfedetté váló jelenségeknek az elmére irányuló afficiáló tevékenységében valósul meg) függvényeként tárul fel. A *tiszta ész kritikája* filozófiai programjában Ezzel összefüggésben nagyon fontos kihangsúlyozni, hogy Heidegger jelen probléma egészét a Kant-könyv megjelenését megelőzően megszületett főművében, a *Lét és idő*-ben kialakított terminológiai készletre és annak hermeneutikai funkciójára összpontosítva kezeli. Az ott felmutatott eredmények kizárólagos értelemben determinálják a Kant-könyv gondolatmeneteit. A transzcendencia explicit fundamentál-ontológiai jelentésével kapcsolatban Heideggernél a következő megfogalmazást találjuk:

„A 'transzcendenciaprobléma' nem redukálható arra a kérdésre, hogy miként jut a szubjektum kívülre az objektumhoz, ahol az objektumok összességét a világ eszméjével azonosítják. Azt kell kérdeznünk: mi teszi ontológiailag lehetővé, hogy egyáltalán létező világonbelülien utunkba kerülhet, és mint ilyen objektíválható?”⁵⁵ Claude Piché Heidegger Kant-interpretációját a neokantiánus értelmezési hagyományhoz való viszonyában vizsgáló tanulmányában épp a transzcendenciaprobléma e jellegzetességére hívja fel a figyelmet, amikor amellet érvel, hogy Heidegger mindenfajta metafizikai preconcepciót eleve elutasít a szubjektumnak az objektumok szférájára, vagyis a „világ”-ra való vonatkozásával kapcsolatban. A transzcendencia lehetősége, illetve képessége e kontextusban nem egy megoldásra váró feladatként, hanem egy eredendő adottságként, a *Dasein* ontológiai

⁵⁵ Vö. Heidegger 2001a, 422. *Sein und Zeit* 366.

faktumaként jelenik meg, melynek révén e létező *a priori* értelemben már eleve nyitott a világon belül útjába kerülő létezők irányában.⁵⁶ A szerző elsősorban a *Transzcendentális Dedukció* problémája mentén vizsgálja az első pillantásra radikális eltéréseket mutató fundamentálonológiai és neokantiánus megközelítést, különös tekintettel az „*a priori*” jelentésére és szerepére.

Az objektivitás attribútumával rendelkező realitás (amelynek egészén a szubjektum megismerőtevékenysége számára hozzáférhető létezők mindensége értendő) ontológiai szerkezetéről van tehát szó, amely a kanti értelemben vett egyedi, empirikus eredetű megismerő aktusok révén a maga közvetlenségében válik hozzáférhetővé. Ez azonban csak abban az esetben valósulhat meg, amennyiben a szubjektum a tapasztalati világnak (amely Kant eredeti elképzeléseivel és Heideggernek a Kant-könyvben képviselt álláspontjával összhangban a természet transzcendentális meghatározásával egyenértékű) a megismerőtevékenység során véghezvitt konstitúciójában a tárgyakat e tevékenység szükségszerűen véges hatókörébe tartozó entitásokként tételezi. Az emberi megismerő-képesség e specifikus és konstitutív jellemzője a receptivitás, illetve a receptivitásra való szükségszerű ráutaltság, amelyre Heidegger Kant-interpretációja egészében mindvégig az egyik legfontosabb mozzanatként tekint, mivel elsődlegesen ebből következtet az emberi egzisztencia, illetve az azt jellemző megismerési mód kiküszöbölhetetlen végességének faktumára. „[...] a véges megismerés nem-teremtő szemlélet. Amit közvetlenül, a maga egyediségében be kell mutatnia, annak már előzőleg léteznie kell. A véges szemlélet a szemlélhetőre, mint valami már önmagától létezőre ráutaltak bizonyul.”⁵⁷ Az emberi létmód e lényegi karakterét pedig elválaszthatatlannak tekinti a kizárólag e létezőt megillető *létmegértés* képességétől, amely a *Lét és idő*-ben meghirdetésre kerülő fundamentálonológiai program egyik, ha nem elsődleges kiindulópontja. A Kant-könyvben kidolgozott valamennyi interpretáció is e módszertani és elméleti állásfoglaláson nyugszanak. E ponton ismételten hangsúlyozni kívánjuk, hogy Heidegger a Kant-könyv egészét azon intenciója megalapozásának és igazolásának szenteli, hogy végérvényesen szakítson a kortársai (mindenekelőtt a neokantiánus iskola) által képviselt és elterjesztett értelmezési irányvonallal. Az, hogy Heidegger számára valójában milyen filozófiai tétellel bírt a kanti rendszerrel való átfogó számvetés, megmutatkozik a Kant-könyv bevezető szakaszában ezzel összefüggésben megfogalmazott tézisében is: „*A tiszta ész*

⁵⁶ Piché in: Rockmore 2000 (ed.), 193.

⁵⁷ Heidegger 2000, 48. KPM 25. E tézis szinte azonos formában fogalmazódik meg a következő helyen: Heidegger 1997, 37.

kritikájának semmi köze az <<ismeretelmélethez>>. (...) A transzcendencia problémájával nem <<ismeretelmélet>> tétetik a metafizika helyébe, hanem az ontológia kérdeztetik ki belső lehetőségét illetően. [...] E [kopernikuszi T. G.] fordulattal ezért az ontológia problémáját tolja Kant a középpontba.”⁵⁸ Ezen attitűdnek azonban már a Kant-könyv megjelenését megelőzően is világosan hangot ad, mégpedig a *Lét és idő* 3. paragrafusában, ahol Kant eredeti transzcendentális programjának elsődleges relevanciáját éppen a lét ontológiai rendjének a priori megalapozásában látja: „[...] Kant pozitív hozadéka *A tiszta ész kritikájában* nem a megismerés „elméletének” kialakítása,[...]. Transzcendentális logikája a természet léttartományainak a priorikus tárgyi logikája.”⁵⁹ Heidegger ezen álláspontjához további megerősítéssel szolgál *A fenomenológia alapproblémái* egy szöveghelyén is, mégpedig a kanti Én-koncepcióra vonatkozó átfogó fundamentálonológiai kritikával összefüggésben. Ennek keretei között az emberi létező (a *Dasein* egzisztenciális szerkezete) szükségszerű végességének alapjára annak a receptivitásra való eredendő ráutaltságában bukkan rá.⁶⁰ Ez konkrétan azt jelenti, hogy az emberi megismerő-tevékenység képtelen önmagából megalkotni a számára tárgyként adódó létezőt, (hiszen Kant alapjaiban vitatja el az emberi megismerőképességtől az intellektuális szemlélet lehetőségét, tehát az olyan szemlélet képességét, amely tárgyainak nem pusztán befogadója, hanem egyedüli létrehozója is) mivel csak annyiban léphet vele reális viszonyba, amennyiben a tárgy a szemléletben közvetlenül megmutatkozik. „A szemlélet végességének jellemzője ennek megfelelően a receptivitásban áll. A véges szemlélet [...] nem tud befogadni anélkül, hogy hírt ne adna magáról az, amit be kell fogadnia.”⁶¹ Heidegger gondolatmenetei voltaképpen Kant egyik alapvető transzcendentális kritériumára referálnak, amelyek garantálják azokat az episztemikus feltételeket, melyek a megismerés tárgyainak összességüként adódó természet konzisztens szerkezetét –annak objektív realitása érdekében meg kell, hogy illessék. Amint Charles M. Sherover hangsúlyozza, Heidegger kiinduló alapként tekintett Kant azon alapvető korlátozó eljárására, amelynek a megismerés szubjektumát– éppen a megismerés konzisztenciája érdekében alávetette. Ez közelebbről tekintve azt jelenti, hogy Heidegger számára egyaránt elengedhetetlen volt azon (határ) feltételek biztosítása, amelyek garantálják, hogy a Kant által tematizált szubjektum számára releváns tárgyak ne pusztán megismerhetőségük, hanem *létük* tekintetében is megalapozhatóak legyenek. Vagyis, a

⁵⁸ Ld. uo. 39. KPM 17. (Idézi Lengyel Zsuzsanna 2011,132., Lábjegyzet.)

⁵⁹ Heidegger 2001a, 26. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 10.

⁶⁰ Heidegger 2001b, 191. illetve *Grundprobleme* 214.

⁶¹ Heidegger 2000, 49.

megismerés ontológiai horizontjának biztosítására van szükség annak érdekében, hogy e megismerés egyáltalán lehetséges legyen.⁶² E horizont azonban egyben a legszigorúbb értelemben rendelkezik a transzcendentalitás kritériumával is, mivel azon alapfeltételeket jelenti, amelyek között a tárgyak reális létezőkként, tehát saját létük tekintetében megalapozottként válhatnak a megismerés tárgyaivá. Ilyen jellegű horizontra Heidegger szerint egyedül a *Dasein* mint a *Gond* egységes struktúrájának egzisztenciál-hermeneutikai analízise útján bukkanhatunk, amely annak véges időbelisége mentén mozog. „[...] a voltat jelenként őrző megjelenítő jövőként egységes fenomént nevezzük *időbeliségnek*.”⁶³ Az idő tehát a fundamentálonológiában egy egyetemes, a létmegértés általános feltételeit megteremtő transzcendentális horizontként tematizálódik, amely a jelenvaló lét létszerkezetének *a priori* alapját, és egyben e létező minden egyéb, tőle eltérő meghatározottságokkal rendelkező létezőhöz való viszonyát is eredendő értelemben konstituálja. E viszonyulás pedig kirajzolja számunkra a transzcendencia problémáját, amely a tárgyak szubjektum számára történő adódásának lehetőségfeltételeire, tehát az ember *világképző* tevékenységére vonatkozik.⁶⁴ A fejezet további részében látni fogjuk, hogy az időbeliség e konstitutív funkciója milyen értelemben jelentheti Heidegger Kant-értelmezésének alapját, explicit ontológiai értelemmel ruházva fel *A tiszta ész kritikája* programját a szubjektivitás teljes szerkezetével együtt.

A fentiek fényében a transzcendencia problémája a szubjektum és a számára reálisként megmutatkozó tárgyak ontológiai alapjára történő rákérdezésben ragadható meg, amely azonosnak tekinthető a *Dasein* egzisztenciáját saját létében konstituáló véges időbeliséggel. A *Lét és idő*-ben képviselt filozófiai intenció tulajdonképpeni „értelmét” véleményünk szerint e tézis szolgáltatja. Eszerint Kant filozófiájának legfontosabb mozzanata Heidegger megközelítésében abból válik láthatóvá, hogy az idő ontológiai funkciója a fundamentálonológiában a *Dasein* transzcendenciájának alapját képező transzcendentális horizontként érthető meg. Erre Heideggernél közvetlen utalást találunk a *Lét és idő*-ben kidolgozott filozófiai programban, amely az egzisztenciális analitika módszertani kritériumai szerint felépülő fundamentálonológia elsődleges alapvetése. E megközelítés egyik

⁶² Sherover 1971, 214.

⁶³ Heidegger 2001a, 377. *Sein und Zeit* 326.

⁶⁴ Heidegger az emberi létmódot a létezők mindenségében egyedülálló módon megillető „világképző” tevékenység lényegét az alábbi szöveghelyen tárgyalja kimerítően: Heidegger 2004, 248. sk.

kulcsmozzanata az eredendő időbeliségként konstituálódó *Gond*-fenomén eksztatikus-horizontális struktúrája, amely az eredendő temporális létszerkezet biztosította kivetülések horizontális sémáiban kirajzolja a jelenvalólét egzisztenciájának időbeli dimenzióit.: „Az időbeliség az eredendő magán– és magáért-valóan „magán-kívüli”. Ezért a jövő, a voltság, a jelen jellemzett fenomenjeit az időbeliség *eksztázisainak* nevezzük.”⁶⁵ E dinamikus struktúra-egész elsődleges értelmét tekintve mindenkor a jövőre irányul, vagyis a világban-benne-lét a világonbelüli kézhezállókhoz történő viszonyulásai közepette már előzetesen rendelkezik egy jelentés-összefüggéssel, vagy értelem-horizonttal, amely valamennyi konkrét gondoskodó (világképző) tevékenységét meghatározza. Emiatt a világonbelüli létezők között –e létezők egymás közötti viszonyaiként– feltároló összefüggések *értelme* a világ-megismerés egyes mozzanatait megelőzően már előzetesen adva van egy olyan instanciaként, amely megteremti és biztosítja e létezők megragadásának elsődleges szempontját. A *Dasein*-nak a létezők összességére irányuló megértő kivetülése minden esetben meghatározott tárgyi tartalommal rendelkezik, tehát a világon belül feltároló ontikus tartalmak a létmegértés intencionális tárgyaiként adódnak. A nem-jelenvalólétszerű-ként jellemzett létezők összességéhez való hozzáférés ennél fogva oly módon lehetséges, hogy a *Dasein* egzisztenciális modifikációi – amelyek a fentiek fényében mindenkor az időbeliség egy meghatározott eksztázisát jelentik– között a jövő tölt be elsődleges szerepet. A kézhezállók rendeltetés-összefüggéseként artikulálódó világ ily módon ezen *a priori* temporális „minta” alapján konstituálódik. „A jelenvalóság feltároltságában a világ is fel van tárva. Akkor a jelentésség egységének, azaz a világ ontológiai szerkezetének szintén az időbeliségen kell alapulnia. *A világ lehetőségének egzisztenciális időbeli feltétele abban rejlik, hogy az időbeliségnek mint eksztatikus egységnek horizontja van.*”⁶⁶ E horizont specifikus szerkezete teszi lehetővé, hogy a jelenvalólét részéről a világon belül útjába kerülő létezők irányában meghatározott gyakorlati vagy teoretikus viszony épüljön ki. Heidegger leszögezi, hogy az időbeliség eksztázisai szükségszerűen intencionális tartalommal rendelkeznek, azaz minden esetben egy közvetlenül feltároló tárgyra irányulnak: „Az eksztázisok nem egyszerűen kimozdulások valami felé. Ellenkezőleg, az eksztázishoz hozzátartozik a kimozdulás hová-ja. Az eksztázisnak ezt a hová-ját nevezzük horizontális sémának.”⁶⁷ A horizontális sémák eredendő temporális tartalmának közvetlen folyományaként a megképződő transzcendencia-horizont (a kézhezállók utalásösszefüggései és a kéznéllevők) az időbeliség eksztatikus szerkezetével rendelkezik. Vagyis egy olyan

⁶⁵ Heidegger 2001a, 380. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 329.

⁶⁶ I.m. 420. *Sein und Zeit* 365.

⁶⁷ Uo.

horizontról van szó, amely nem pusztán a tárgyak megismerési- (*ratio cognoscendi*), hanem létokát (*ratio essendi*) is jelenti: tárgyak csak addig és annyiban lehetnek adva a szubjektum számára, amennyiben az idő feltételeinek vannak alávetve.⁶⁸ A horizontális sémák ily módon biztosítják a gondoskodás tárgyát alkotó világ általános ontológiai szerkezetét, amely az időbeliség három konstitutív módusán nyugszik. „[...] az időbeliség eksztatikus egységének horizontális szerkezete alapján a létezőhöz –amely mindenkor saját jelenvalóságaként van – hozzátartozik olyasvalami, mint a feltárult világ.”⁶⁹ E belátásokra támaszkodva igazolható, hogy Heidegger fundamentál-ontológiai megközelítésében az időbeliség a véges emberi egzisztencia által konstituált *transzcendencia* (amely a *Dasein* létszerkezete egyik konstitutív elemeként a *világ* vonatkozásában tematizálódik) transzcendentális horizontjaként határozódik meg. E horizont hozzáférhetővé tételét a horizontális sémák teszik lehetővé. Az időbeliség e lényegi határozmányából vezethető le Heidegger Kant-interpretációja kiinduló tézisének legfőbb értelme is, mely szerint Kant filozófiájának fogalmi rendszerében a transzcendencia lényegének feltárása szintén az idő formai feltételei alapján lehetséges. E belátás jelenti Heidegger ontológiai irányultságú Kant-interpretációjának kiindulópontját, amely lehetővé teszi számára, hogy a megismerés tárgyainak objektivitására ne az értelem fogalmi működéséből (logikai funkció), hanem a transzcendentális képzelőerő tevékenységén keresztül hozzáférhető *a priori* időviszonyokból következtesen. E megközelítés legfontosabb mozzanata azon előfeltevés, miszerint maguk a tiszta értelmi fogalmak, vagyis az érzéki sokféleség szintéziséért felelős kategóriák is az időből nyerik meghatározásukat, amely együtt jár a tapasztalat tárgyaira való alkalmazhatóságuk tételezésével. Az idő szemléleti formájának Kant által a tárgyra vonatkoztatottan posztulált egyetemes érvényű hatóköre ily módon nemhogy szűkül, hanem még alapvetőbb és általánosabb alkalmazást nyer. Az idő immár nem pusztán a tárgyak megjelenését biztosítja, hanem azok szintetikus egységgé, vagyis tapasztalattá történő szerveződéséért is felelős.⁷⁰ Az értelem tiszta szintézisének részeként az emberi megismerőképesség ontológiai horizontját alkotja, amely a tapasztalat lehetőségének *a priori* megalapozása során e létező mibenlétét fedi fel. Az emberi egzisztencia eredendő végességét. Heidegger az idő egyetemes-érvényűségének igazolásakor *A tiszta ész kritikája* első kiadásának egyik fontos szöveghelyére támaszkodik, amelyben Kant az *a priori* megismerés alapfunkcióit az apprehenzió, a reprodukció és a fogalmi szintézis (rekogníció)

⁶⁸ Ld. Vasterling in: Rockmore 2000 (ed.), 89.

⁶⁹ Heidegger 2001a, 421. *Sein und Zeit* 365.

⁷⁰ A kategóriák és az idő közötti, Heidegger által tételezett belső összefüggésre vonatkozóan lásd Weatherston 2002, 101.sk.

folyamatát az idő feltételével kapcsolja össze: „Bárhonnan eredjenek is képzeink, akár külső dolgok, akár belső okok idézzék elő őket, [...] az elme modifikációiként mégis a belső érzékhez tartoznak, s mint minden ilyen ismeretünk, végeredményben a belső érzék formális feltételeinek, azaz az időnek vannak alávetve, mint amiben ezeket mind rendezni – összekapcsolni és egymáshoz viszonyítani –kell.”⁷¹

Ezen alapvető fontosságú következtetések a Kant-könyvben *terminus technikus*ként alkalmazott „végeesség ontológiája” –megnevezésnek is jelentést, valamint funkciót kölcsönöznek. Különösen fontos annak belátása, hogy az emberi egzisztencia létében megmutatkozó véges időbeliség Heidegger számára nem pusztán e specifikus létező létszerkezete feltárásának értelmezési keretét jelenti, hanem ezen túlmenően a metafizika egészének transzcendentális horizontját is: „Heidegger számára az idő nem csupán emberfelfogásának, hanem egész létfelfogásának is a kulcsfogalma, [...] a *Lét és idő* programjának végső horizontját összességében a Kanttól és Husserltől megörökölt transzcendentális kérdésfeltevés továbbgondolásának szándéka hatja át.”⁷²

Az emberi egzisztencia létmódját és az ezen alapuló megismerési viszonyt a maga végeességére tekintettel megillető ontológiai horizont gyökerei Heidegger számára *A tiszta ész kritikájában* kimunkált transzcendentális tapasztalatelmélet magvát jelentő *Transzcendentális Dedukció*-fejezetben rejlenek. Kant főműve e vállalkozik a kritikai filozófia talán legfontosabb módszertani és teoretikus kérdésének megválaszolására, miszerint az értelem önmagában tiszta (semmilyen empirikus eredetű elemet nem tartalmazó) működési elve hogyan hangolható össze az emberi szubjektum számára valamennyi, egyáltalán lehetséges megismerési viszony feltétlen alapját és eredetét jelentő érzéki megjelenítésekkel. Ily módon a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójában rejlik az érzéki észlelés által megragadható jelenségek mint empirikus objektumok szisztematikus és törvényszerű összefüggését jelentő tapasztalat kizárólagos forrása. Ily módon a dedukció-fejezet az eddigi elemzéseink tárgyát képező transzcendenciaprobléma „szülőhelye”-ként tartható számon. A tapasztalat egységének Kant által posztulált transzcendentális követelménye abban áll, hogy a jelenségek empirikus közvetlenségében eredendően benne rejlő sokféleségnek az apprehenzió, a reprodukció és a rekogníció szintézise által biztosított megismerési folyamatban egy szintetikus egységbe kell szerveződnie. Az ily módon adott, immár pozitív

⁷¹ Kant 2004, 669.

⁷² Lengyel Zsuzsanna 2011, 139.

realitással bíró tárgyak rendszerszerű összefüggése alkotja a tapasztalat Kant által tematizált transzcendentális összefüggésrendszerét. A természet fogalma egyedül ennek alapján hordozhat pozitív jelentést. Ennek megfelelően a tapasztalat egyedi komponenseinek *a priori* törvényszerűségeik mentén történő egybekapcsolódását és összekapcsolhatóságát jelenti. Mivel „[...] *a kategóriák révén a priori* ismereteket lehet szereznünk bármiféle tárgyról, amely érzékeinknek megjelenhet, mégpedig olyan ismereteket, melyek nem a tárgyak szemléletének formájára, hanem összefüggéseik törvényeire vonatkoznak [...]”⁷³ A *Dedukcióban* lefektetett elvek fényében válik igazolhatóvá, hogy kizárólag az *a priori* eredetű értelmi fogalmak által megjelenített szabályok révén szerezhetők pozitív ismeretek az objektivitás (a tárgyak Heidegger által transzcendenciaként megjelölt szférája, a lehetséges tapasztalat kanti értelemben vett transzcendentális horizontja) felépítéséről. Kant szerint – véges megismerő-képességgel rendelkező szubjektumoknak –valójában egyedül ezúton lehetséges törvényeket szabniuk a természet számára. Olyan szabály- illetve törvényszerűségekről van szó, melyeket minden lehetséges tapasztalati tárgy vonatkozásában általános és szükségszerű érvényesség illet meg.⁷⁴ Látható, hogy az apprehenzió empirikus szintézise jelenti a lehetséges tapasztalat tárgyai összességeként felfogott természet mint rendszerszerű objektivitást tükröző ontológiai horizont felfedésének első és legfontosabb lépcsőfokát. Kant azonban az empirikus sokféleség szemléletbeli szintézisének taglalásakor rögtön felhívja a figyelmet arra, hogy az apprehenzió imént tárgyalt formája csak akkor valósulhat meg, ha alapjául egy, a tapasztalati megjelenítésektől teljességgel független tiszta (*a priori*) szintézis szolgál, amely a szemléleti formákban (mindenekelőtt az időben) feltáruló tiszta sokféleségre irányul.⁷⁵ Heidegger számára a Kant-könyvben éppen e mozzanat szolgál majd kiindulópontként annak tételezéséhez, hogy az idő eredeti kanti koncepcióját a képzelőerő sematizáló tevékenységén keresztül a fundamentál-ontológia temporalitás-fogalmával, ezzel együtt pedig az emberi egzisztencia eredendő és egyetemes ontológiai horizontjával kísérelje meg összhangba hozni.⁷⁶ Hiszen az időnek azon tulajdonsága, hogy önmaga tiszta affekciójaként biztosítja a tárgyak rendezett viszonyok közötti megjelenését, már egymagában elégséges alapot jelent arra, hogy a szubjektum minden lehetséges megismerési aktusa vonatkozásában transzcendentális funkcióval bírjon. Éppen ezért a

⁷³ Kant 2004, 164. *Kritik* 153-154.

⁷⁴ Ld. uo.

⁷⁵ Kant 2004, 164-165. *Kritik* 154.

⁷⁶ Erre vonatkozóan ld. Heidegger 2000, 234-237. E szöveghelyen az idő azon tulajdonságára vonatkozó elemzések találhatók, miszerint az önmaga tiszta affekciójaként gondolható el. KPM 189-193.

Dedukció legfontosabb feladata abban jelölhető meg, hogy rávilágít azokra a feltételekre, amelyek alapján lehetséges elvégezni a tapasztalat egységéért felelős kategóriáknak a szemlélethez való hozzárendelését. Ily módon a Heidegger által kulcsfontosságúnak tekintett transzcendencia kérdéskörének egyik sarkpontjaként tartható számon. A megismerés két, önmagában teljességgel különmemű forrásának egységes alapra hozásáért, és ennek eredményeként az empirikus sokféleség törvényszerű összefüggést tükröző szintézisének megvalósulásáért pedig éppen a képzelőtehetség (képzelőerő) mint „közvetítő közép” felelős, amely egyenlő mértékben kötődik az értelem fogalmainak intellektuális spontaneitásához és a szemlélet közvetlen érzéki adottságához, amelyen az empirikus apprehenzió lehetősége *nyugszik*.⁷⁷ A megismerés azon formájában, amellyel az emberi szubjektum szükségszerű értelemben fel van ruházva, az idő általános szemléleti feltételeihez igazodva valósulhat meg, aminek Kant a *Transzcendentális Esztétikában* az idő fogalmának transzcendentális taglalásakor egyértelmű kifejezését adja: „[...] minden jelenség egyáltalán mint jelenség, azaz érzékeink minden tárgya az időben létezik, és szükségszerűen időbeli viszonyok közé kerül.”⁷⁸ E transzcendentális, azaz az érzéki tapasztalat általános lehetőség-feltételeit illető kijelentést Heidegger elemzéseire tekintettel több okból is kiemelt jelentőség illeti meg. Egyrészt rajta keresztül nyer igazolást a Kant-könyv egészének gondolatmenetét vezérlő hipotézise, miszerint a végesség égisze alatt formát öltő, a szubjektum megismerő-képességét transzcendentális törvények mentén felfedő kanti elmélet jelentőségét és funkcióját tekintve túllép egy ismeretelméleti megközelítés keretein, és igazi rendeltetését ontológiaként tölti be. Mégpedig egy olyan ontológiai alapvetésként, amely a szubjektum *a priori* szabályszerűségei által vezérelt diszkurzív következtetései során alkalmasnak bizonyul a tárgyak azon típusának objektív összefüggéseként feltároló világ koherens fogalmi keretben történő ábrázolására, amelyek megfeleltethetők a megismerő szubjektum alapszerkezetének. Az emberi szubjektum végessége által konsituált ontológiai megismerés releváns tárgyait ennél fogva az „[...] empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyaiként”⁷⁹ elgondolt jelenségek képezik, amelyek ontológiai szükségszerűséggel rendelődnek alá az idő egyetemes formai feltételének. Ontológiai horderejű e szükségszerűség, mivel a lehetséges tapasztalat tárgyai nem pusztán megismerhetőségüket, hanem létük legeredendőbb alapját is az idő egyetemes feltételrendszeréből nyerik. A fenti következtetések lehetővé teszik, hogy részletesen megvizsgáljuk Heideggernek a kanti időfogalom egzakt tartalmára és tárgykonstitúciós

⁷⁷ Kant 2004, 167. *Kritik* 157.

⁷⁸ I.m. 88. *Kritik* 81.

⁷⁹ Vö. i.m. 75. *Kritik* 69.

szerepére vonatkozó meglátásait, melynek révén arra is magyarázatot kaphatunk, hogy a jelenvalólét létét megalapozó egzisztenciális időbeliség a Kant-könyv alapkoncepciójával összhangban hogyan hozható párhuzamba a *Transzcendentális Esztétika* alapvető megfontolásaival. Ahhoz azonban, hogy e célkitűzés megvalósítható legyen, a maga konkrét és pontos jelentésében kell körülhatárolni a temporalitás explicit heideggeri fogalmát. A *Lét és idő* 5. paragrafusában Heidegger a fundamentálonológia elsőrendű feladataként jelöli meg, hogy „[...] ki kell mutatnunk, hogy minden ontológia központi problematikája az idő helyesen meglátott és explikált fenoménjében gyökerezik, és miképpen gyökerezik benne.”⁸⁰ A temporalitás ily módon a létkérdés tárgyaként szolgáló értelemvonatkozások transzcendentális horizontjaként tematizálódik. „[...] a létnek, továbbá jellemzőinek és móduszainak az időből eredő értelemmeghatározottságát *temporális* meghatározottságnak fogjuk nevezni.”⁸¹ A temporalitás explikációja párhuzamosan zajlik az ontológiatörténeti destrukció általános programjával, egységes keretbe foglalva a fundamentálonológia monumentális, végül torzóban maradt tervezetét. A tradíció által eltemetett léttartalmak előásása ugyanis kizárólag az idő horizontjában mehet végbe. „A destrukció pozitív tendenciájának megfelelően mindenekelőtt azt a kérdést kell feltennünk, hogy az ontológiatörténet során általában a lét interpretációját tematikus összefüggésbe hozták-e az idő fenoménjével [...] és a temporalitás ehhez szükséges problematikáját lényegileg kidolgozták- és kidolgozhatták-e”.⁸² E belátásokra támaszkodva Heidegger első olvasásra talán meghökkentőnek tűnő kijelentése is érthetővé és igazolhatóvá válhat, miszerint a nyugati metafizika története során Kant volt az a gondolkodó, aki a legközelebb jutott a létkérdés fenti formájának megfelelő artikulációjához, továbbá ezen keresztül a lét tulajdonképpeni értelmét a reflexió elől mindvégig elfedő *létfelejtés* állapotának felszámolásához.⁸³ Továbbá értelmet nyer az a Kant-könyv egészen végigvonuló, –jelen értekezés szerzője szerint a filozófus egész Kant-értelmezésének magyát alkotó– koncepció is, hogy magát az időt az emberi létmód ontológiai lényegének megragadása során a (z alapjaiban véges) transzcendencia transzcendentális horizontjaként lehet és kell interpretálni. Heidegger arra is rámutat, hogy Kant lényegi „mulasztásaként” tartható számon, hogy a *Transzcendentális Dedukció* kidolgozásakor nem a képzelőerő eredendő idő-megképző tevékenységét helyezte előtérbe, hanem ragaszkodott annak igazolásához, hogy a kategóriáknak a tapasztalat szisztematikus (transzcendentális)

⁸⁰ Heidegger 2001a, 35. *Sein und Zeit* 18.

⁸¹ Uo. *Sein und Zeit* 19.

⁸² I.m. 39-40. illetve *Sein und Zeit* 23.

⁸³ Ld. többek között Heidegger 2001b, 177-178. *Grundprobleme* 198., illetve Heidegger 2000, 32-33. KPM 12.

egységének megteremtése érdekében a tiszta értelem apperceptív szintézisén keresztül kell a jelenségekre vonatkozniuk. Heidegger úgy véli, hogy elsősorban ezen attitűd áll annak háttérében, hogy Kantnak végső soron nem sikerült bepillantást nyernie az ontológiai megismerés belső szerkezetét jelentő időbeliség alapvető és eredendő összefüggéseibe, noha a transzcendentális sematizmusra vonatkozó fejtegetéseiben helyesen látta meg a probléma gyökerét. „Egyúttal azt is megmutatjuk, hogy Kant miért nem volt képes betekinteni a temporalitás problematikájába. Két dolog akadályozta meg ebben: először az általában vett létkérdés elmulasztása,[...] másodjára időanalízise, mely [...] a hagyományos vulgáris időfelfogás felé tájékozódik [...]”⁸⁴ Heidegger Kant metafizikai értelemben vett „tévútra lépését” a kategóriák alkalmazhatóságát illető *quid iuris*-irányultságú kérdésfeltevés megfogalmazásában látja. Eszerint a transzcendentális dedukció kivitelezése során, annak érdekében, hogy fogalmi rendszere ellentmondásmentes maradjon, Kantnak szükségképpen rá kell kérdeznie arra a feltételre, mely a kategóriák tapasztalatra történő alkalmazásának jogosultságát megalapozza. Magától értetődő, hogy Heidegger az emberi végesség ontológiai alapvetését jelentő fundamentálonológiai megközelítésre tekintettel visszautasítja a *Dedukció* végrehajtásának e módozatát. A transzcendentális képzelőerő eredendő idő-megképző tevékenységével összhangban annak követelménye és feladata, hogy az értelem fogalmait hozzá kell rendelni az érzékek tárgyaihoz, nem a *quid iuris*, hanem a *quid facti* formáját ölti. A kategóriák rendeltetése eszerint tényszerű használatukban mutatkozik meg, melyet a képzelőerő szintézise biztosít. Alkalmazásuk jogosultsága nem igényel utólagos igazolást: „[...] ha [...] tartjuk magunkat [...] ahhoz a kifejezéshez, melyet Kant a transzcendentális dedukciónak külső, jogi kérdésföltevésként való bevezetéseként használ, [...] akkor teljesen szem elől tévesztjük a döntő problémát.”⁸⁵ Ez esetben ugyanis teljességgel háttérbe szorul a képzelőerő szintetizáló funkciója, és a tapasztalat elemei között általa létrehozott *a priori* összefüggés. Ily módon a tapasztalat egységes szférájának, vagyis a transzcendencia realitásának végső alapja visszahelyeztetik az idő feltételeitől független tiszta értelembe.

A fenti distinkció Heidegger szerint a Kant által kivitelezett transzcendentális dedukció két alapvetően eltérő útját tárja elénk. Minden azon múlik, hogy hogyan értelmezzük a dedukciót annak végső célját illetően. E kezdeti lépés vonatkozásában Heidegger és Kant álláspontja fedésbe hozható egymással, miszerint a transzcendentális dedukciónak valamilyen módon a tapasztalat *a priori* elveken, illetve törvényszerűségeken

⁸⁴ Heidegger 2001a, 40. *Sein und Zeit* 24.

⁸⁵ Heidegger 2000, 119. KPM 87.

nyugvó egységének megteremtésére kell irányulnia. A kivitelezés módja és vezérfonala mentén kirajzolódó alapvető különbségek azonban éppen arra a transzcendentálfilozófia (neo)kantianus és fundamentálonológiai megközelítése között húzódó „szakadékra” mutatnak rá, amely *A tiszta ész kritikája* egészével összhangban a kanti transzcendentalizmus heideggeri értelmezésének kulcsmozzanataként jelenik meg. A Kant-könyv tematikájával összhangban a megoldásra váró feladat a transzcendencia probléma-komplexumában összpontosul. A kérdés végső eldöntését éppen a transzcendentális dedukció kivitelezésének módjától kell várnunk. Emiatt különösen fontos, hogy –amennyiben a legfőbb cél a fundamentálonológia eszméjének való megfelelés–, a transzcendencia-problémához is ennek fényében közelítsünk. Az emberi megismerés ezen ontológiai horizontjának alapját ugyanis a véges lény receptivitásra való szükségszerű ráutaltsága alkotja:

„A [...] véges lény csak ebben az eredendő odafordulásban tart fenn maga számára egy olyan játékteret, amelyen belül képes neki valami 'megfelelni'. Magát előzetesen ebben a játéktérben tartani, azt eredendően megképezni nem más, mint a transzcendencia, mely a létezőhöz való minden véges viszonyulás megkülönböztető vonása.”⁸⁶ A receptivitásra való ráutaltságban megmutatkozó végesség ily módon a szubjektumból a tárgyak felé irányuló megismerő-tevékenység elsődleges feltételét képezi, biztosítva ezzel az *ontológiai megismerés* (transzcendencia) alapstruktúráját: „[...] a transzcendencia mintegy maga a végesség.”⁸⁷

Annak érdekében, hogy Heidegger fent idézett gondolatmenete teljességgel érthetővé váljon, közelebbről is meg kell vizsgálnunk, hogy a transzcendentális dedukció interpretációján keresztül hogyan kísérel meg rámutatni a megismerés e szükségszerű végességére. „A transzcendentális dedukció a tiszta szintézis struktúraegészének szétbontó föltárása.”⁸⁸ Felvetődik az a lényeges kérdés, hogy e kijelentés fényében milyen szerep illeti meg a tiszta szintézist? A transzcendentálfilozófia kiindulópontjának megfelelően a megismerés alappilléreiként szolgáló elemek az érzékiség és az értelem, melyeknek minden esetben össze kell kapcsolódnuk ahhoz, hogy a szubjektum olyan tárgyakkal kerüljön kapcsolatba, amelyeket objektív realitás illet meg a lehetséges tapasztalat keretei között. Az

⁸⁶ Heidegger 2000, 100. KPM 70-71.

⁸⁷ I.m. 123. KPM 91.

⁸⁸ I.m. 106. KPM 76.

objektivitás forrását éppen e két terület szintézise jelenti, mivel „[B]ármilyen módon és bármilyen eszközök révén vonatkozzék is tárgyakra a megismerés, közvetlenül a *szemlélet* által vonatkozik rájuk, és minden gondolkodás a szemléletre irányul mint eszközére.”⁸⁹ A szintézis folyamatának lényege ennek megfelelően abban áll, hogy a megismerőképesség e két eltérő jellegű fakultását *a priori* szabályoknak megfelelően egymásra vonatkoztatja, és ezáltal lehetővé teszi a tapasztalat egységes horizontjába betagozódó tárgyak tematikus ábrázolását. Már eddigi elemzéseink alapján is kimutatható, hogy az e horizont struktúrájának feltárására irányuló törekvéseknek egybe kell esniük a *transzcendencia* problémájának explikációjával, amely az emberi létmód végességének tételezéséhez vezet tovább. „Valamely véges módon megismerő lény csak akkor tud olyan létezőhöz viszonyulni, mely ő maga nem, és melyet nem is ő teremtett, ha ez a már meglévő létező önmagától szembekerülhet vele.”⁹⁰ Mivel az emberi megismerőtevékenység részeként működő szemlélet lényege szerint nem *intuitus originarius*, hanem *intuitus derivativus*, tehát származtatott szemlélet.⁹¹ Azaz nem olyan szemlélet, amely önmaga által, önmagából lenne képes tárgyai létrehozására, ezért nélkülözhetetlen feltételként adódik számára, hogy a tárgy valamilyen módon már előzetesen is adva legyen: „A véges lénynek szüksége van a ...-hoz való keletkezni engedő odafordulásnak erre az alapvető képességére.”⁹² A fakultás, ami a tárgyat ily módon „keletkezni engedi” nem más, mint az érzékiség receptivitása, amely a jelenségként értett tárgy afficiáló hatásához kötött.⁹³

A transzcendenciának a képzelőerő tevékenysége által konstituált transzcendentális, illetve ontológiai horizontja tehát a Kant által véghezvitt transzcendentális dedukció legvégső eredményeként mutatkozik meg, ám Kant eredeti filozófiai célkitűzései és argumentációi Heidegger interpretációs tevékenysége révén az alapokig ható átformálódáson mennek keresztül.

A fenti következtetésekkel összhangban kijelenthető, hogy Heidegger álláspontja elsődleges értelemben mutat rá arra, hogy Kant az appercepció transzcendentális szintézisének explikációja során nem ismerte fel annak fontosságát, hogy a kategóriáknak – amennyiben elsődleges funkciójuk a transzcendentális értelemben vett természet konstitúciója, amely a tapasztalat tárgyai egységes rendszerével egyenértékű– eredendően

⁸⁹ Kant 2004, 75. (Kiemelés az eredetiben) *Kritik* 69.

⁹⁰ Heidegger 2000, 100. KPM 70.

⁹¹ Kant 2004, 102. *Kritik* 95.

⁹² Heidegger 2000, 100. KPM 71.

⁹³ Ld. Kant 2004, 75. *Kritik* 69.

temporális karakterrel kell rendelkezniük. Amennyiben ráébredt volna az ontológia belső lehetőségének ezen egység-alapjára, a transzcendentális dedukció végső célját nem a tiszta értelemnek a transzcendentális, tehát az érzékiségtől teljességgel független appercepcióban megvalósuló szintézisében látta volna. Ez esetben felismerte volna, hogy „[...] az előzetesen tisztán befogadóan adó egyetemes szemlélet nem más, mint az idő.”⁹⁴ A dedukció eredményét képező transzcendentális szintézis az emberi megismerés végelessége következtében azonban kizárólag a képzelőerő produktuma lehet. „A tiszta képzelőerőnek ennél fogva lényegszerűen kell vonatkoznia rá. Pusztán ezúton tárul föl a képzelőerő olyanként, mint ami közvetít a transzcendentális appercepció és az idő között.”⁹⁵ Heidegger e következtetései nyomán a transzcendentális dedukció, rajta keresztül pedig a *Kritikában* kimunkált transzcendentális kérdésfeltevés egésze a megismerés *a priori* feltételeire irányuló vizsgálódásból az ember létének alapjait tematizáló ontológiai alapvetéssé értelmeződik át. Ennek fényében bizonyul adekvátnak Heidegger azon kijelentése, miszerint „A kategóriák nem notiók, hanem a tiszta képzelőerő révén lényegszerűen az időre vonatkoztatott fogalmak.”⁹⁶ Láthattuk továbbá, hogy a fogalmi spontaneitás által konstituált értelmet és a receptivitásra ráutalt érzékiséget Kant a megismerés két lényegileg eltérő természetű komponensének tekintette. Emiatt volt kiemelten fontos számára azoknak az általános feltételeknek a biztosítása, amelyek garantálják a két szféra összehangolt együttműködését. Heidegger szerint a transzcendencia-probléma kanti felfogását uraló alapvető félreértés is abból származik, hogy e megkülönböztetés tulajdonképpeni értelme homályban maradt. Központi tézise –mely szerint a fundamentálonológia alapintenciójával összhangban a *Dasein* ontológiai struktúráját az eksztatikus-horizontális időbeliség konstituálja– a megismerés Kant által felvázolt alapelemeihez (az apprenzió, a reprodukció és a rekogníció, továbbá ezek *a priori* eredetű szintézise) szükségszerűen az időbeliség alapkiterjedéseit rendeli hozzá. Ily módon a szubjektum *a priori* felépítése (bármilyen konkrét tapasztalati viszonytól függetlenül) eredendően időviszonyok közé helyeződik. Az idővel való kapcsolata ennél fogva egy olyan eredendő adottság, amely nem szorul bizonyításra. E belátás révén igazolódik, hogy az emberi egzisztencia eredendő időbelisége a horizontális sémák mentén szerveződik. Az egzisztenciát konstituáló időbeli eksztázisok sohasem meghatározatlan, cél nélküli kivetülések, hanem pontosan rögzített iránnyal rendelkeznek. „Az eksztázisok nem egyszerűen kimozdulások valami felé. [...] az eksztázishoz

⁹⁴ I.m. 112. KPM 81.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ I.m.. 118. KPM 86.

hozzátartozik a kimozdulás hová-ja. Az eksztázisnak ezt a hová-ját nevezzük horizontális sémának.”⁹⁷ Ebből következik, hogy e kivetületek jogosultsága sem tehető kérdés tárgyává. A szubjektum már eredendően „túl van önmagán,” azaz az őt körülvevő világ létezőinek körében tartózkodik.⁹⁸ Ez jelenti transzcendenciája lényegi mozzanatát.⁹⁹ A megismerés egységének kérdése, amely a kanti problémafelvetés alapját képezi, ily módon tényként adódik, vagyis nem képezheti további kérdések tárgyát. Heidegger fogalomhasználatában és érvelésében nem nehéz felfedezni a *Dasein* fakticitásának fundamentálonológiai jegyeit, melyek révén a véges emberi lény világképző tevékenységének hermeneutikai dimenziója a hagyományos metafizikai tradíciótól radikálisan eltérő módon mutatkozik meg. Transzcendentális érvényű hermeneutikai posztulátumokról van szó, melyek feladata a lét értelmének projekciója a *Dasein* egzisztenciális modifikációin keresztül a létezők szférájára. E kivetítés problémája egyben a transzcendencia problémáját is magában foglalja, hiszen a *Dasein* eredendően „világban-benne-lét”-ként tematizált létszerkezete sosem gondolható el önmagában, a létezők összességéként felfogott „világ” struktúrájára való vonatkoztatása nélkül. A jelenvalólét létszerkezetét strukturálisan három konstitutív mozzanat alkotja: A „világ, a „benne-lét” és a maga átlagos mindennapiságában a jelenvalólét létmódjában tartózkodó létező, amely e struktúra központi elemét képezi. „A benne-lét ennél fogva a jelenvalólét létének formális egzisztenciális kifejezése – a jelenvalólété, amely a világban-benne-lét lényegi szerkezetével rendelkezik.”¹⁰⁰ A jelenvalólét e létszerkezete révén egzisztenciája mindenkor fakticitásaként határozódik meg, amely Gondként rögzített létmódjának ontológiai alapja.¹⁰¹ A fakticitás a jelenvalólét egzisztenciális *a priori*ja.¹⁰²

Heidegger számára Kant-interpretációja kulcsmozzanatát az idő azon képessége jelenti, melynek értelmében rendelkezik önmaga affekciójának képességével.¹⁰² Az ennek tisztázására irányuló vizsgálódásoknak kell lehetővé tenniük az időbeliség és a transzcendencia problémájának a szubjektivitás szférájával való szintézisét, ennek révén pedig a transzcendentális megközelítés és a fundamentálonológia között megragadható „közös gyökér” mibenlétét. Meg kell vizsgálnunk, hogy közvetlenül miben is áll a kanti

⁹⁷ Ld. Heidegger 2001a, 420. *Sein und Zeit* 365.

⁹⁸ I.m. 225. *Sein und Zeit* 192.

⁹⁹ Heidegger 2000, 100. sk. KPM 70 sk. Steven Crowell, Jeff Malpas (eds.), 34.

¹⁰⁰ Heidegger 2001a, 73. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 54.

¹⁰¹ I.m. 226. *Sein und Zeit* 192.

¹⁰² Heidegger 2000, 233. sk. KPM 188.sk.

időfogalom ezen alapvető és specifikus képessége? Az idő Kant transzcendentálfilozófiai kiindulópontjának megfelelően az érzékek receptivitására ráutalt emberi megismerés legalapvetőbb és egyetemes feltételrendszerét jelenti. Heidegger azonban amellet érvel, hogy a kanti időkonceptió metafizikai horderejét tekintve szükségszerűen túlmutat a tapasztalat ezen általános keretének funkcióján, és az egyáltalában vett szubjektivitás össtrukturájának *a priori* szervezőelvére utal.¹⁰³ Véleményünk szerint Heideggernek e probléma összefüggésében alkalmazott érveléseivel sikerül igazolnia saját vállalkozása – a jelenvaló lét egzisztenciál-hermeneutikai analízisének és Kant transzcendentális megismerés-és szubjektivitás-felfogásának egy közös alaphól történő származtatása – érvényességét és pozitív filozófiai hozadékát. Ehhez az idő tiszta önaffekció-jellege biztosítja a megfelelő alapot. Ennek megértéséhez legelőször azt kell világosan látnunk, hogy a megismerés kanti modelljében minden egyes tárgy (mint az apprehenzió empirikus szintézisében megragadott jelenség) törvényszerűen az idő feltételeinek „engedelmeskedik”, tehát időbeli viszonyok között tárul fel. „[...] (a tárgy) szembenállni engedése szükségszerűen afficiáltatik az idő által.”¹⁰⁴ Hogyan lehetséges és miben áll az időnek e minden objektív megjelenést kísérő és átható általános-érvényűsége? Heidegger szerint erre egyedül abban az esetben kaphatunk kielégítő választ, ha az időt Kanttal együtt önmaga tiszta affekciójaként gondoljuk el. Ez azt jelenti, hogy a tárgyak egyáltalában vett megjelenésének *a priori* feltételét képezi oly módon, hogy önmaga, noha semmiféle empirikus tartalommal nem rendelkezik, mégis önmagából kiindulva teszi lehetővé, hogy a jelenségekként értett tárgyak realitással és megismerhetőséggel rendelkezzenek.: „Az idő csak úgy tiszta szemlélet, hogy önmagából előre megképzzi az egymásután látványát, s ezt mint olyat *magához* mint a megképző befogadáshoz *oda-tartja*.”¹⁰⁵ Az ilyenformán viszonyokba rendeződő tárgyak azonban minden esetben egy egyedi tudat konkrét megismerő-tevékenységében létrejövő szintézis produktumai, tehát szükségszerűen alárendelődnek az appercepció eredendő szintetikus egységének, melynek közvetítésével *tapasztalattá*, azaz *a priori* szabályok szerint felépülő összefüggésrendszerre szerveződnek. E ponton nyer kitüntetett jelentőséget az idő azon specifikus tulajdonsága, hogy önmagában tartalmazza a tiszta szemlélet sokféleségét, amely azonos az empirikus apprehenzió lehetőségfeltételével.: „[...] a tiszta szintézisnek (ti. apprehenzió, reprodukció, rekogníció) ezek a modusai alkotják a létezőhöz való megismerő

¹⁰³ I.m. 233. KPM 189.

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ I.m. 234. KPM 189.

viselkedésben végbemenő empirikus szintézis lehetőségfeltételét.”¹⁰⁶ Az idő ily módon alapját képezi a szubjektum belső szerkezetének, illetve a rá jellemző transzcendentális megismerési elvnek is, hiszen az tapasztalat egyedi megismerési aktsaiból származó sokféleségnek a tudatban létrejövő egységformája minden esetben a megismerés fenti mozzanatainak közvetítésével teremődik meg. Ebből kiindulva Heidegger tézise, „Az idő mint tiszta önaffekció az a véges, tiszta szemlélet, amelyik egyáltalán hordozza és lehetővé teszi azt a tiszta fogalmat (az értelmet), mely lényegszerűen a szemlélet szolgálatában áll”¹⁰⁷, szintén elégséges megalapozást nyer. Kant *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális appercepció tárgyalásakor egyértelműen rámutat arra, hogy *objektumokról* csak annyiban lehetséges pozitív ismereteket szerezni, amennyiben a szemlélet receptivitása és időhöz-kötöttsége alárendelődik az öntudat szintetikus egysége által megteremtett feltételeknek. „A tudat szintetikus egysége tehát bármiféle ismeret objektív feltétele; [...] minden szemlélet [...] alá kell rendelődjen ezen egység feltételének, hogy *objektummá lehessen a számomra*[...].”¹⁰⁸ Heidegger szerint ily módon alapvető értelemben az idő teszi lehetővé, hogy a szubjektummal a megismerés folyamatában tárgyak kerülhessenek szembe, valamint hogy az bennük található sokféleség transzcendentális értelmét az öntudat egységében, illetve egysége konstituálja. E következtetésekkel összhangban láthatóvá válik, hogy az öntudat appercepcióként megnyilvánuló egysége, amelyet Kant „az emberi megismerés legelső alaptételeként”¹⁰⁹ nevezett meg, elválaszthatatlan kapcsolatban áll az idővel, továbbá valamilyen szinten azonosnak is bizonyul vele. Ennek oka az, hogy minden olyan esetben, amikor a szubjektum számára az érzékiség receptivitása közvetítésével jelenségek válnak hozzáférhetővé, kizárólag időbeliként, az idő alaptörvényei szerint elrendezettként reprezentálódhatnak, továbbá a felfogott érzéki tartalmak csak abban az esetben szerveződhetnek a tapasztalat mint természet egységes összefüggésének alakzatává, amennyiben alárendelődnek az értelem *a priori* törvények szerint működő egységesítő elvének. „Így tehát a természetet eleve bizonyos –mégpedig *a priori*– törvények teszik lehetővé; az empirikus törvények csupán a tapasztalat közvetítésével állhatnak fönn és ismerhetők meg, s ily módon feltételezik azon eredendő törvényeket, amelyek a tapasztalatot lehetővé teszik.”¹¹⁰ Ily módon az appercepció szintézise, ha közvetlenül nem is (mert nem

¹⁰⁶ I.m. 222. KPM 178-179.

¹⁰⁷ I.m. 235. KPM 190.

¹⁰⁸ Kant 2004, 149. *Kritik* 140.

¹⁰⁹ I.m.147. *Kritik* 138.

¹¹⁰ I.m. 236. *Kritik* 246.

képezheti elemét semmiféle empirikus alapú viszonynak), de közvetett módon mégis elválaszthatatlanul összekapcsolódik az idővel. „Az idő és az <<én gondolom>> többé már nem egyesíthetetlenül és különmeműen állnak szemben egymással: az idő és az <<én gondolom>> ugyanaz. Kant azzal a radikalizmussal, ahogyan a metafizika általa végrehajtott alapvetése során először értelmezte transzcendentálisan az időt önmagában és az <<én gondolom>>-ot is önmagában, a *kettőt* eredendő azonosságukra hozta, természetesen anélkül, hogy maga ezt, mint olyat kifejezetten látta volna.”¹¹¹ Heidegger álláspontunk szerint amiatt tekinti elsődlegesnek és szükségszerűnek az appercepció és az idő kapcsolatát, mert benne a kanti megismerés-elmélet lényegi struktúrája tükröződik. A transzcendentális megközelítés ontológiai interpretációja pedig megköveteli, hogy Kant eredeti kontextusában egy olyan alapvető elvre mutasson rá, amely az emberi megismerés legelső alapjaként funkcionál. A heideggeri Kant-interpretációt vezérlő elsődleges célkitűzés pedig nem más, mint annak igazolása, hogy az emberi létmód egészének alapját és gyökerét a temporális dimenzió jelenti. Ennek következtében reális közvetítési alap teremődik a transzcendentális szubjektivitás kanti elmélete és az ontológiai alapmeghatározottsága tekintetében időbeliségként tematizált jelenvalólét egzisztenciális analitikája között.¹¹²

A következőkben meg kell vizsgálnunk, hogy Heidegger a sematizmus-probléma felfejtése és fundamentálonológiai interpretációja során milyen kritériumokat vesz figyelembe, amikor a Kant által eredetileg kidolgozott elmélethez közelít. Ennek érdekében szükséges azon fogalmi összefüggés a megvilágítása is, mely szerint Heidegger elválaszthatatlan összefüggést látott a transzcendencia jelen kontextusban használt fogalmi jelentése és az időmeghatározásokként meghatározott sémák transzcendentális funkciója között. Ennek háttérében minden kétséget kizáróan az áll, hogy Heidegger szerint a kategóriák transzcendentális dedukciójának igazi alapja a sematizmus.¹¹³ Elemzésünk korábbi szakaszában rámutattunk arra, hogy a „transzcendencia” fogalma a tapasztalat Kant által felvázolt rendszerének mint a jelenségek térben és időben feltároló összefüggésének megjelölésére szolgált. Heidegger e fogalom módszeres használatával arra kíván rámutatni, hogy a sémák „transzcendentális” karaktere szolgál alapjául az érzéki receptivitás és az

¹¹¹ Heidegger 2000, 237. KPM 191-192.

¹¹² Jelen vizsgálódás terjedelmi és tematikus korlátai miatt nem tekintheti elsődleges feladatának az időbeliség és a temporalitás fogalmi jelentéstartalma között meglévő, rendkívül árnyalt heideggeri különbségtevés részletekbe menő elemzését. Erre vonatkozóan lásd Lengyel Zsuzsanna 2011, 137. sk.

¹¹³ Ld. Lengyel Zsuzsanna 2011, 131.

értelmi spontaneitás szintéziseként megképződő tapasztalati szféra egészének. Ennek révén kerül gondolatmenetének fókuszpontjába a sematizmusnak az idővel való szükségszerű összefüggése abból a szempontból, hogy a szemlélet e tiszta formájának közreműködése nélkül a szóban forgó folyamat elvi értelemben lehetetlennek bizonyulna. A fogalmak képszerű ábrázolása szempontjából elsődleges, hogy a kategóriákhoz minden esetben egy idő-vonatkozás, vagy idő-meghatározás rendelődik hozzá, ami a jelenségekre történő alkalmazásuk egyedüli feltételét képezi. Heidegger gondolatmenetében konstitutív szerepet tölt be az a már korábban elemzett mozzanat, miszerint Kant transzcendentális fogalmakra és alapelvekre épülő spekulatív filozófiai megközelítését a véges emberi egzisztenciát kizárólagosan megillető és jellemző, ontológiai forrásokból táplálkozó megismerés alapfeltételének tekintse. Ennek fényében válik különösen fontossá, hogy Heidegger éppen a sematizmus-tant tekinti a Kant-könyv nyitó fejezetében kijelölt törekvése –*A tiszta ész kritikájának* az általában vett metafizika, illetve ezen keresztül az ember filozófiai lényegfogalmának fundamentálonológiai alapvetéseként való értelmezése– elsődleges vezérfonalának.¹¹⁴

A fenti következtetésekkel összhangban nélkülözhetetlennek bizonyul annak megvizsgálása, hogy e kontextusban milyen jellegű szerep jut az időnek mint *a priori* szemléleti formának az értelem kategóriáinak „megérzékítéséért” felelős sematizmus folyamatában? Heidegger, ahhoz, hogy értelmezési szempontjait és választott gondolatmeneténk koherenciáját igazolja, mindenekelőtt tisztáznia kell, hogy a sematizmus kanti tana hogyan igazolja és mutatja fel a tiszta értelmi fogalmak és az érzékek tárgyai között létesülő korrelációt, ezáltal pedig az egyáltalában vett tapasztalat és az annak megalkotását biztosító megismerés transzcendentális feltételeit. Ezen összefüggések feltárása révén annak is nyilvánvalóvá kell válnia, hogy mind Kant, mind Heidegger filozófiájában miért az emberi létmód filozófiai egység-fogalma képezi azt a gyújtópontot, amely körül bölcséletük alappillérei rögzítésre kerülnek. Ezen összefüggés adekvát megvilágítása pedig álláspontunk szerint elvezethet a két gondolkodó által képviselt, első pillantásra radikális különbségeket mutató filozófiai intenciók közös gyökeréhez is.

Az idő a *Transzcendentális esztétika* fogalomhasználatának megfelelően az emberi megismerés egyedüli forrását képező érzéki szemlélet általános formájaként jelenik meg. Ez közelebbről tekintve azt jelenti, hogy mind a belső, mind a külső érzék tárgyának

¹¹⁴ Vö. Heidegger 2000, 25. sk. KPM 5. sk.

megjelenítésében konstitutív és általános érvényű törvényadó szerep illeti meg.¹¹⁵ Ebből az következik, hogy az idő Kant számára egyfajta általános keretként artikulálódik, amelybe minden jelenségnek mint az empirikus eredetű szemlélet tárgyának szükségszerűen és ellentmondásmentesen be kell tagozódnia. Álláspontunk szerint e kanti tézis szolgáltat alapot Heidegger számára ahhoz, hogy transzcendentális megközelítés minden mozzanatában a *Dasein* egzisztenciális szerkezetét feltáró fundamentál-ontológia egyfajta előzetes vázát pillantsa meg. E szemléletmód elsődleges alapját pedig az emberi egzisztencia szerkezetét e megközelítés keretein belül szükségszerűen konstituáló véges időbeliség képezi. Az eddigi alapján érthetővé válik, hogy Heidegger számára miért a sematizmus-probléma szolgáltatta a két fogalmi rendszer közötti közvetítés egyetlen lehetőségét. Kant a sémák transzcendentális funkciójának explikációja révén sikerrel hangolja össze az emberi megismerés két, eredendően radikálisan eltérő struktúrával bíró részterületét: az érzékiség receptivitását és az értelem működésének tiszta spontaneitását. Minderre pedig az idő mindenfajta tárgykonstitúciót lehetővé tevő formai feltételének alapján kerül sor, amely a transzcendentális alapokra támaszkodó emberi megismerés egészéhez a végesség meghatározását kapcsolja. Kant bölcséletében csak ebből kiindulva vázolható fel a tapasztalati realitás, vagyis a megismerés számára közvetlen adottságként megmutatkozó tárgyi horizont struktúrája egy szintetikus egység formájában, amely Heidegger terminológiájában egyenértékű lesz a transzcendencia jelentéskörével. A fentiek fényében azonban a transzcendencia alapszerkezetére sem tekinthetünk másként, mint ami a végesség által szükségszerű értelemben meghatározott. Ebből közvetlenül következik, hogy kizárólag olyanként tehetjük fogalmi meghatározás tárgyává, mint ami a megismerő szubjektum számára egy meghatározott megjelenés vagy látvány formájában kell, hogy megmutatkozzon. E feltárást jelleget Heidegger a szemben-állás kifejezés segítségével igyekszik érzékeltetni, amely azt az egyedüli módot hivatott kifejezni, mely által a megismerés Kant szerint a tárgyaira vonatkozik. Mivel az idő képezi a maga érzéki látványszerűségében megpillantható tárgy ontológiai alapját, ennek révén idézi elő azt, hogy az ontológiai megismerés minden esetben rá legyen utalva a receptivitásra, tehát legbelső lényegét tekintve végesként határozódjon meg.

A következőkben azt kell részletesen megvizsgáljunk, hogy milyen konkrét összefüggések mutathatók fel az idő formai feltétele, a kép-jelleg már elemzett struktúrája és az egészet

¹¹⁵ Ld. Kant 2004, 88. *Kritik* 81-82.

átfogó egységbe szervező sematizmus működés módja között? Kép és látvány összefüggése elválaszthatatlannak és szükségszerűnek bizonyult. Bármiféle szemléleti megjelenést csak oly módon képes az emberi megismerő-tevékenység a sematizmus folyamata során Heidegger szerint a maga számára érthetővé tenni, ha azt egy képszerű látvány formájában tárja maga elé. Az ezzel összefüggésben felmerülő legfontosabb kérdés e sajátos megjelenésmód természetével kapcsolatos. Ily módon választ kell találnia arra a kérdésre, hogy milyen speciális tulajdonságokkal kell a szóban forgó képnek rendelkeznie ahhoz, hogy az empirikus tartalmak *a priori* törvényszerűségei alá történő besorolása számára alapul szolgálhasson? Ahhoz, hogy a sematizmus révén megfelelően vonatkozhasson egymásra a megismerő-képesség két eltérő jellegzetességekkel rendelkező forrása, „[...] a tiszta fogalmaknak tiszta sémákon kell alapulniuk, melyek valamilyen képről gondoskodnak számukra.”¹¹⁶ Látható tehát, hogy a sémákhoz a kép egy speciális fajtája kapcsolódik, amely semmiféle kapcsolatban nem lehet az érzék által megragadható képi tartalmakkal. Ennél fogva a látványszerű megjelenítés/megjelenés alapját egyedül tiszta képek biztosíthatják, amelyek *a priori* módon határozzák meg azokat a szabályokat, amelyek a fogalmi egységek érzéki tartalommal történő felruházásáért felelősek. Heideggernek ezen a ponton nyílik lehetősége arra, hogy az idő kanti koncepcióját bevonja saját érvelésének menetébe. A transzcendentális dedukció során Kant által felmutatott eredményeket, miszerint pozitív eredményeket felmutató, adekvát megismerés csak annyiban lehetséges, amennyiben a kategóriák által megjelenítésre kerülő szintetikus egység a jelenségek sokféleségére van vonatkoztatva, sikerül a sematizmusról alkotott koncepcióját tekintetbe véve saját maga számára is igazolnia. Az idő a maga törvényszerű összefüggéseivel éppen azt a „közvetítő közeget” jelenti, amelyen keresztül az értelem közvetlenül kapcsolatba kerülhet a szemlélettel. Mivel minden ábrázolás, amely a szubjektumban zajlik, lényegét tekintve szemléleti jellegű, a szemlélet pedig általános formája tekintetében az időbeliség jegyét viseli magán. Emiatt a fogalmak „megérzékítését” a képzelőerő tevékenységén keresztül végrehajtó sematizmusnak is törvényszerűen össze kell kapcsolódnia az idő tiszta formai feltételeivel. Ez alapján válik levezethetővé Kant azon kijelentésének értelme és funkciója is, miszerint „<[...] a sémák nem egyebek, mint szabályokon alapuló, *a priori* időmeghatározások>”¹¹⁷ Az egyáltalában vett látvány *a priori* feltételeként és formájaként tehát az idő képezi annak alapját, hogy a tapasztalat tárgyaiként feltáruló jelenségeket a szubjektum szigorú szabályok által

¹¹⁶ Heidegger 2000, 136. KPM 102.

¹¹⁷ I.m. 139. Kant 2004, 176., KPM 104.

meghatározott összefüggésekbe képes helyezni a megismerés folyamata során. E tézis igazolásaként jelentheti ki Heidegger, hogy „[...] az idő ezért nemcsak a szükségszerű tiszta képe a tiszta értelmi fogalmak sémáinak, hanem egyetlen megpillantás-lehetőségük is.”¹¹⁸ Annak érdekében tehát, hogy a transzcendentális módszertan elvei szerint érvelő filozófus a megismerés (az érzékek receptivitása által alátámasztott tapasztalat) során szubjektív megjelenítő-erőivel szemben képes legyen az objektivitás szférájának tételezésére, minden esetben segítségül kell hívnia az idő *a priori* formáját, amelyben az érzetadatok összekapcsolódása következtében megformálódó tárgyak elrendeződhetnek. Hiszen csak ekkor igazodik maradéktalanul a Kant által a *Transzcendentális esztétikában* lefektetett alapkövetelményhez, miszerint minden jelenség egyáltalán mint jelenség szükségszerűen az idő *a priori* formai feltételének rendelődik alá.¹¹⁹ Az objektivitás ezen egységes, rögzített szabályszerűséget tükröző horizontja pedig azonosnak bizonyul a „transzcendencia” korábban kidolgozott fogalmával. Ennek révén előttünk áll idő és transzcendencia azon szükségszerű korrelációja, amely a heideggeri vállalkozás egészét tekintve a legnagyobb jelentőséggel rendelkezik. A Kant-könyv argumentációiban meghatározó jelentőségű mozzanatként szorgalmazott ontológiai megismerés elvi szükségessége a véges időbeliséggel való szükségszerű kapcsolatában ily módon igazolt problémafelvetéssé válik. Keretei között megfelelő mód nyílik a transzcendentálfilozófia és a fundamentál-ontológia eljárás módjainak összehangolására.: „A transzcendenciában történik meg a magát kínáló tárgyinak, az ellennek a szembenállni-engedése azáltal, hogy az ontológiai megismerés mint sematizáló szemlélet a szabályegység transzcendentális affinitását az idő képében *a priori* megpillanthatóvá, s ezzel befogadhatóvá teszi.”¹²⁰ Amennyiben érzékiség és értelem között a sematizmus időkaraktere révén létrejön a kívánt összhang, a szubjektum és a vele „szemben-állóként” tételezett tárgyak horizontja is szükségszerűen, mégpedig az idő általános feltétele szerint kapcsolódik egymáshoz. Ennek szemléltetésekor állíthatja Kant, hogy a transzcendentális sémák adják meg minden lehetséges tárgy vonatkozásában „az idősort, az idő tartalmát, az időbeli rendet s végezetül az idő összességét”.¹²¹ A jelen felsorolásban szereplő „idő összessége”- kifejezés nem mást jelent, mint a lehetséges tapasztalat tárgyaként felfogott egyedi jelenség valamennyi tetszőleges előfordulását az idő lehetséges móduszaiban. Az idő tehát nem pusztán a közvetlen szemléleti megjelenítés vonatkozásában bizonyul egyetlenesnek és törvényadónak,

¹¹⁸ I.m. 138. KPM 104.

¹¹⁹ Ld. Kant 2004, 87. *Kritik* 80.

¹²⁰ Heidegger 2000, 139. KPM 105.

¹²¹ Kant 2004, 180. *Kritik* 192-193.

hanem az értelem *a priori* tartalmainak a szemléletre történő kivetítésében is. E belátás pedig a sematizmus-tan eddigi heideggeri értelmezése fényében egyértelműen maga után vonja a következő megállapítást.: „Tehát a transzcendentális sematizmus az ontológiai megismerés belső lehetőségalapja. A sematizmus képzi meg a tiszta szembenállni-engedésben a szembenállót oly módon, hogy a tiszta gondolkodásban megjelenített szükségképpen az idő tiszta képében adódik szemléletileg.”¹²² Az objektív realitás lényegére vonatkozó kérdés, amely Heidegger számára a „szembenállni-engedés” fogalma révén a „végesség ontológiájának” kulcsmozzanatát jelenti, az alábbi módon fogalmazható meg: A szubjektum véges időbelisége által konstituált realitás szférája hogyan tehet szert egzakt, artikulált értelem-vonatkozásokra? E kérdésre az emberi lény specifikus ontológiai meghatározottságának megjelölésére *A fenomenológia alapproblémáiban* bevezetett definíció ad egyértelmű választ, amely a *Dasein*t a létezők összes egyéb típusától radikális értelemben elkülöníti.: „A végesség a receptivitásra való szükségszerű ráutaltság, azaz annak a lehetetlensége, hogy magunk egy másik létező megteremtői és előállítói legyünk.”¹²³ Mivel az idő képezi a maga érzéki látványszerűségében megpillantható tárgy ontológiai alapját, ennek következtében járul hozzá, hogy az ontológiai megismerés minden esetben rá legyen utalva a receptivitásra, tehát legbelső lényegét illetően végesként határozódjon meg.

A következőkben a kanti idő-koncepció egy speciális, az ontológiai megismerés egységével összefüggésben éppoly konstitutív jellemzőjét kell vizsgálat tárgyává tennünk. Ez nem más, mint az idő azon karaktere, hogy a végesség ontológiájában akkor töltheti be szerepét adekvát módon, ha önmaga tiszta affekciójaként határozódik meg.¹²⁴ Az eddigi elemzések tisztázták, hogy az érzéki szemlélet tárgyait egyedül abban az esetben illetheti meg objektív realitás (annyiban adódhatnak valóban tárgyként) amennyiben az idő *a priori* „látvány-megképző” funkciójának rendelődnek alá.¹²⁵ E tézis igazolásakor Heidegger Kant azon megjegyzéséből indul ki, miszerint a „térnek s az időnek mindig afficiálnia kell a tárgyakról alkotott képzetek fogalmát.”¹²⁶ Hogyan lehetséges az időt valamifajta afficiáló tevékenységgel együtt elgondolni, ha első pillantásra affekcióra egyedül azon létező képes, amelyik a „szembenállni-engedés” során a szubjektum „elé” kerül? Az időről viszont nem gondolható el, hogy tárgyként a többi tárgy között ábrázolható lehetne, hiszen lényegét

¹²² Heidegger 2000, 143. KPM 108.

¹²³ Heidegger 2001b, 191. (Kiemelés az eredetiben), *Grundprobleme* 214.

¹²⁴ Ld. Heidegger 2000, 233. sk. KPM 188. sk.

¹²⁵ I.m. 125-130. KPM 92-97.

¹²⁶ I.m. 233. KPM 188., Kant 2004, 95. *Kritik* 88-89.

tekintve különül el mindenfajta empirikus tartalomtól, egyedül *a priori* formaként lehet az, ami. A probléma megoldásának kulcsát Heidegger az idő mint szemléleti forma által hordozott specifikus képességben fedezi fel. Egyedül az idő *a priori* státuszából kiindulva lehetséges, hogy önmagát a megismerés lehetséges tárgyainak megjelenítése előtt önmagából afficiálja. Heidegger ezért elemzése további részében e specifikus képesség lényegi természetét igyekszik feltárni. Intenciójának megfelelően az idő imént említésre került *a priori*- mivoltára helyezi a hangsúlyt és rámutat, hogy egyedül e szemléleti forma alkalmas arra, hogy önmagát és vele együtt a benne megjelenítésre kerülő tárgyat is megképezze önmaga számára. Ez pedig mindvégig úgy történik, hogy semmiféle közvetlen vonatkozásba nem kerül az érzéki tapasztalat adottságaival. A szubjektum érzékek által megjelenítő és az értelmi fogalmak útján szintetizáló tevékenységének produktumaként elgondolt objektív létszféra megkonstruálására tehát oly módon kerül sor, hogy az idő mintegy önmagából kivetítvén létrehozza azt a szükségszerű feltételrendszert, melynek keretein belül egy tetszőleges szubjektum egyáltalán képes lehet arra, hogy szert tegyen az e feltételek által megszabott viszonyokba rendeződő tárgyak pozitív ismeretére. „Az idő mint tiszta önaffekció nem olyan hatást kifejtő affekció, mely egy, már meglévő önmagát érint, hanem tiszta affekcióként ez képezi meg olyasvalaminek, hogy önmaga-érintés [a szubjektum azon képessége, hogy receptivitása következtében tárgyak által afficiáltasson] (*Sich-selbst-angehen*) a meglétét.¹²⁷ Heidegger gondolatmenetének jobb érthetősége érdekében röviden ki kell térnünk arra, hogy maga Kant miben látta meg az idő mint szemléleti forma speciális rendeltetését. A *Transzcendentális esztétikában* az idő elsődleges értelemben a belső érzék formájaként nyer meghatározást, míg a tér a külső érzék (szemlélet) formájaként.¹²⁸ Az időnek ennek megfelelően az érzéki megismerés azon fajtájának kell lennie, amelyik önmagában és önmagából képzi meg tárgyát, függetlenül bármiféle külső hatástól. Ily módon nem pusztán tárgyai megismerhetősége, hanem létük vonatkozásában is transzcendentális szerepkör illeti meg, mintegy előzetesen megrajzolva azon strukturális viszonyokat, amelyek között tárgyak megismerése egyáltalán lehetségessé válik. Az érzékiség tiszta formájaként pedig az idő egyedül egy olyan szemlélet vonatkozásában töltheti be jellemzett konstitutív funkcióját, amelynek lényegi tulajdonsága a receptivitás, azaz a végesség. (A megismerés receptivitásra-utaltsága egy létező teremtett-voltának egyik leglényegesebb jellemvonása, konkrétan a szubjektum azon képtelenségét fejezi ki, hogy önmagából legyen képes a

¹²⁷ Heidegger 2000, 234. KPM 189.

¹²⁸ Kant 2004, 81; 87. *Kritik* 75; 81.

megismerő tevékenysége tárgyául szolgáló létező létrehozására.) Ezért „a tiszta önaffekció adja meg a véges önmaga mint olyan transzcendentális őssztruktúráját.”¹²⁹ E belátásokra tekintettel igazolható, hogy Heidegger Kant-interpretációjában az egzisztencia végességében gyökerező ontológiai megismerés kanti szubjektuma az érzéki befogadásra való ráutaltságában tematizálódik.¹³⁰

Az idő önaffekcióként történő taglalása azon túlmenően, hogy a heideggeri Kant-értelmezés konstitutív mozzanatát jelenti, a fundamentálonológia egészének összefüggésében is kiemelt helyet foglal el. Az elemzések során megfogalmazott belátások helyes megértése nyomán arra is elégséges bizonyossággal következtethetünk, hogy az idő kanti koncepciója Heidegger számára magában rejtje a *Dasein* egzisztenciális-időbeli szerkezetének előzetes vázát. Így pedig nem csupán a Heidegger által Kant eredeti filozófiai intencióihoz társított ontológiai végesség-koncepció, hanem a transzcendentálfilozófia és a fundamentál-ontológia között fellelhető- közvetlen fogalmi analógiák által azonban nem alátámasztható- összefüggés mibenléte is körvonalazódni látszik. Heidegger azon tézise, miszerint a Kant által kialakított idő-koncepciót *önmaga affekciójaként* (ezáltal minden lehetséges megismerés *a priori* feltételeként) kell megérteni, véleményünk szerint közvetlen összefüggésben áll az időbeliségnek a *Dasein* „világban-benne-lét”-ként tematizált komplex struktúrájára vonatkozó konstitutív funkciójával. Ennek jelentősége abban áll, hogy az emberi jelenvalólet minden egyes egzisztenciális modifikációja magában hordozza a maga temporális vetületét, megalapozva a *Dasein* faktikus-mindennapi önmegértését, illetve történeti „kiterjedését.”¹³¹

Az idő mint szemléleti forma a kanti megközelítésben abszolút és egyetemes érvényességgel rendelkezik. Ez azt jelenti, hogy a megismerés minden lehetséges tárgya vonatkozásában megalapozó és törvényadó funkciója van, vagyis a tárgyak csak annyiban és addig gondolhatók el reális létezőkként, amennyiben alárendelődnek az időbeliség általános és szükségszerű feltételeinek. Ez két szinten valósul meg. Egyrészt az időnek a jelenségek közötti viszonyok ábrázolásakor a szimultaneitás és a szukcesszivitás rendjében történő megjelenésében, másrészt a megismerés *a priori* szerkezetének Kant által tételezett három mozzanata- apprehenzió, reprodukció, rekogníció- révén, melyek szükségszerűen az idő egy-egy dimenzióját rendelik a tapasztalat egyes tárgyainak megjelenítéséhez. E három komponens szükségszerű kapcsolata a véges emberi megismerés *a priori* egységét

¹²⁹ Heidegger 2000, 236. KPM 191.

¹³⁰ Ld. uo.

¹³¹ Heidegger 2001a, 386. sk. illetve 428. sk. *Sein und Zeit* 334. sk. illetve 372. sk.

reprezentálja. Az eddigiek során megmutatkozott, hogy e szintézis forrása a transzcendentális képzelőerőben keresendő, amely a megismerés fenti három elemét egyetlen egységes alapra, az eksztatikus-horizontális időbeliségre utalja vissza.¹³²

1.4.1. A tiszta szintézis mint tiszta apprehenzió

A megismerés transzcendentális szerkezetének e komponense a tárgynak a szemléletben történő közvetlen megjelenítését alapozza meg. Kant szerint minden szemlélet eredendően sokféleséget tartalmaz magában, amelyet a tárgy közvetlen megjelenítésekor egy szükségszerű egység formájában gondolunk el. Ahhoz, hogy ez valóban lehetséges legyen, szükség van az elme azon műveletére, mely az adott sokféleség minden egyes mozzanatát külön-külön, egységről egységre veszi sorra. Ily módon az idő szukcesszív szabálya szerint bontja részekre a szemlélet tartalmát. „Minden szemlélet sokféleséget rejt magában [...]. Ahhoz, hogy ebből [...] a szemlélet egysége létrejöjjön [...], az kell, hogy végigmenjünk a sokféleségen, azután pedig ezt összevonjuk; e műveletet én az apprehenzió szintézisének nevezem”¹³³ Heidegger e művelet végrehajtásának módjában bukkan rá arra az alapvető feltételre, amely az emberi megismerőképesség *a priori* szerkezetének egészét a temporalitás dimenziójába illeszti. „Ez a tiszta apprehendáló szintézis nem az idő horizontjában megy végbe, hanem éppen ez utóbbi (a temporalitás transzcendentális horizontja T. G.) képez meg előbb olyasmit, mint a most és a most-sor.”¹³⁴ Biztosítva van tehát az alap ahhoz, hogy Kant transzcendentális megközelítésmódja *metaphysica generalis*-ként, vagyis a létezőre vonatkozó ontikus megismerés lehetőségének alapját képező általános ontológiaként legyen megragadható. „Az ontológia belső lehetőségének problémájában azonban a *metaphysica generalis* lehetőségére irányuló kérdés rejlik.”¹³⁵ Az apprehenzió szintézisével kapcsolatban Heidegger hangsúlyozza, hogy annak minden esetben a jelenbeli empirikus megjelenítésekhez

¹³² Heidegger 2000, 220. sk. KPM 177. sk.

¹³³ Kant 2004, 670. (Kiemelés az eredetiben) *Kritik* 162-163.

¹³⁴ Heidegger 2000, 223. KPM 180.

¹³⁵ I.m. 33. KPM 11.

kell kötődnie. „Amit a tisztán szemlélő kínálás (megképzés mint látványadás) teremt, a mostnak mint olyannak, vagyis mindig a mostani jelennek általában véve a látványa.”¹³⁶ Az apprehenzió kanti koncepciójáról ennek megfelelően ellentmondás nélkül kijelenthető, hogy szervesen betagozódik a metafizika Heidegger által célként megfogalmazott alapvetésébe. A végességében megértett emberi létmód egyik kitüntetett temporális dimenziója, a jelen fundamentálonológiai explikációjának előzetes vázát jelenti. A megismerés ezen *a priori* komponense az elemzett szempontokkal összhangban beilleszthető a Heidegger által megfogalmazott „ontológiai megismerés” elméleti koncepciójába.

1.4.2. A tiszta szintézis mint tiszta reprodukció

Az érzékelőkéesség által közvetlen adottságként megjelenített empirikus sokféleség elemeinek szintézisét végrehajtó elme működésének soron következő konstitutív mozzanata *A tiszta ész kritikája* első kiadásában a képzelőtehetségnek (képzelőerő) a reprodukció elvén alapuló szintézisteremtő tevékenységeként kerül kifejtésre. Kant szerint a reprodukció az emberi elme azon képességét jelöli, hogy egy tárgy képzetét akkor is képes legyen egy *a priori* szintézis szabályának megfelelően megjeleníteni, amikor az nem képezi egy megjelenítés közvetlen tárgyát. „[...] képzetek, amelyek gyakran követték vagy kísérték egymást, [...] olyan kapcsolatba kerülnek, melynek révén egyikük a tárgy jelenléte nélkül is előidéz, hogy az elme egy állandó szabályt követve, átmegy a másikhoz.”¹³⁷ A reprodukció tevékenysége révén tehát egy aktuálisan nem jelenlévő, azaz a megjelenítések szukcesszív rendjében múltbeliként meglévő képzettartalom ábrázoltatik, mégpedig oly módon, hogy az apprehenzióban a mindenkori aktuális most-pontban megragadott képzzettel szintetikus összekapcsolódik. Heidegger olvasatában egy tárgy közvetlen empirikus megjelenítése ennél fogva kizárólag akkor hajtható végre, ha az idősorban korábban felfogott képzettartalom egyesítettik a megragadás egy aktuális, jelenbeli aktusával. „[...] az elmének van lehetősége a korábban megjelenített létezőt megjelenítés segítségével újra visszahozni, hogy azt így a

¹³⁶ I.m. 223. KPM 180.

¹³⁷ Kant 2004, 670. *Kritik* 163.

mindenkor éppen észlelt létezővel létező egységben jelenítse meg.”¹³⁸ Heidegger e transzcendentális szabályszerűség követelő erejében fedezi fel az apprehenzió és a reprodukció szükségszerű egységének alapját.

„A korábban megtapasztalt létező mindig, minden mosttal teljesen elveszne, ha nem volna általában megtartható. [...] hogy lehetséges legyen empirikus szintézis a reprodukció modusában, már eleve, minden tapasztalatot megelőzően visszahozhatónak kell lennie a többé-már-nem mostnak (*Nicht-mehr-jetzt*) *mint olyannak*, s egyesíthetőnek kell lennie a mindenkori mosttal.”¹³⁹ A reprodukció tulajdonképpen jelentősége abban mutatkozik meg, hogy alapul szolgál a tárgyról alkotott képzetek tudatbeli megjelenítésének az időbeli egymásutánosság általános szabályszerűségének megfelelően történő tételezéséhez. A temporalitás horizontjának egyik kitüntetett aspektusát rendeli a megismerőképesség *a priori* struktúrájához. A reprodukció esetében e tevékenység a jelen pillanathoz képest korábban felfogott képzetek reprezentációjában ölt testet. „Valóban: ez képzi meg egyáltalán a reprodukció lehetőségét, és pedig azáltal, hogy szemünk elé tárja, s eleve nyitottan tartja a korábbi horizontját mint olyat.”¹⁴⁰ A transzcendentális képzelőerő reproductív szintézise ily módon a *Gond* ontológiai alapjaként jellemzett eksztatikus-horizontális időbeliség egyik kitüntetett horizontális sémáját, az egzisztenciális voltságot konstituálja. „A tiszta szintézis a reprodukció modusában megképzeli a voltságot [...] Tiszta utánképzésnek nevezhetjük, [...] amennyiben megnyitja a lehetséges utánamenés horizontját egyáltalán, megképzeli a voltságot [...]”¹⁴¹ A reprodukció Kant által tematizált transzcendentális szintézise e következtetések fényében az eredendően időbeli *Dasein* egyik kitüntetett egzisztenciál-ontológiai mozgásformáját, a voltság horizontális sémáját vázolja fel.¹⁴²

1.4.3. A tiszta szintézis mint tiszta rekogníció

A tiszta megismerés harmadik elemeként megjelölt rekogníció szintézise a fogalmi megjelenítés elsődleges alapjaként a tárgyak megragadásának elsődleges alapját jelenti. A

¹³⁸ Heidegger 2000, 225. KPM 181.

¹³⁹ Uo.

¹⁴⁰ I.m. 226. KPM 182.

¹⁴¹ Uo.

¹⁴² Vö. Heidegger 2001a, 421. *Sein und Zeit* 365.

tárgyról alkotott fogalom elméleti megjelenítése ugyanis az egyedüli garancia arra, hogy a szemlélet által nyújtott sokféleség empirikus eredetű elemei egy előzetesen adott *a priori* egység alá foglalhatók legyenek. „Mert ez az *egy* tudat az, mely a sokféleséget, az egymás után megnézett és azután reprodukált dolgot is *egy* képzetben egyesíti.”¹⁴³ Az értelemről származtatott fogalom valamely szabály szerint fogja egységbe az érzéki szemléletben adott sokféleséget. Ezáltal alapot szolgáltat ahhoz, hogy a tárgy önmagával azonosként legyen megragadható. Az önazonosság posztulátumának érvényessége magában foglalja az apprehenzió és a reprodukció tevékenységének terepét is. A szukcesszív rendben felfogott empirikus elemek reprodukív előhívása csak akkor lehetséges, ha e műveletet egy mindvégig önmagával azonos tárgy képzetére tekintettel hajtjuk végre. „Minden reprodukció hiábavaló volna a képzetek sorában, ha nem tudnánk, hogy az, amit elgondolunk, ugyanaz, mint amit egy pillanattal korábban gondoltunk.”¹⁴⁴ A reprodukció és az apprehenzió lehetőségének feltételét a rekogníció képessége biztosítja azáltal, hogy előre-megképzzi azt a horizontot, amelyen a múltbeli képzettartalomnak a jelenbelivel történő azonosítása végmehet. E tevékenység annak az egységnek a felvázolását jelenti, amelyben az érzéki szemlélet által nyújtott sokféleség szintetikus egysége megvalósulhat, vagyis egy fogalom megkonstruálását. Ennek megfelelően igazolható Heidegger azon megállapítása, hogy a fogalomból származó szintézis

„[...] előzetes földerítést végez, és 'tüzetes vizsgálódást folytat' arról, hogy minek kell eleve magával azonosként előre tartatnia ahhoz, hogy az apprehendáló és a reprodukáló szintézis egyáltalán a létező olyan körét találja készen, melyen belül e szintézisek azt, amit odahoznak és amire ráakadnak, mint létezőt legyenek képesek mintegy elhelyezni és befogadni.”¹⁴⁵

A tárgy önazonos dologként történő megismerése, amely az apprehendált és a reprodukált elemek egybetartozásának fogalmi felismerésében ölt testet, egy olyan egység követelményét hívja életre, amely megelőzi a szemlélet aktuális megjelenítését és a képzelet újra-alkotó képességét. Az azonosság fenti feltétele azonban csak akkor teljesül, ha ennek lehetősége már az azonosítás konkrét végrehajtása előtt adva van: „[...] ugyanígy kell a tiszta rekogníciónak is kínálnia a lehetőséget olyasvalami számára, mint az azonosítás. Ám ha ez a

¹⁴³ Kant 2004, 672. *Kritik* 165.

¹⁴⁴ Uo.

¹⁴⁵ Heidegger 2000, 230. KPM 186.

tiszta szintézis újra fölismer, akkor [...] az általa végzett földerítés [...] az előreszerűnek, vagyis a jövőnek az eredendő megképzése.”¹⁴⁶

Heidegger filozófiai attitűdjének szemszögéből a megismerés alapját képező tiszta szintézis mindhárom mozzanata egyenlő fontossággal bír. Elemzésük megmutatja, hogy a szubjektum által kivitelezhető megismerés ontológiai értelemben tételezett egysége egyedül az idő alaptörvényei által biztosított *a priori* keretek között gondolható el. E belátás Kant fundamentálonológiai szempontú interpretációjának egészét igazolja. „Azért van három modusa a szintézisnek,[...] mert a szintézis e modulusai fejezik ki jelen, voltság és jövő formájában az idő hármasságát. [...] Így az ontológiai ismeret lényegi egységének eredendő eggyé válása az idő révén történik meg [...]”¹⁴⁷ Ennek megfelelően, ha a *Dasein* Gond-ként interpretált egzisztenciális struktúráját tekintjük a heideggeri gondolatmenetek elsődleges alapjának, láthatóvá válik, hogy az ennek horizontját képező időbeliség „eksztázisokként” megformálódó kivetülései éppen a fenti összefüggéseknek megfelelő módon jelennek meg a jelen, a voltság és a jövő egzisztenciális dimenzióiban.¹⁴⁸ Ahogyan Martin Weatherston is rámutat, a két filozófus által képviselt, önmagában radikálisan eltérő idő-és szubjektum-koncepciók között e ponton fellelhető egy közös alap.¹⁴⁹ Ez pedig véleményünk szerint a véges emberi létmód abszolút és eredendő időbeli (temporális) meghatározottságában áll. Vagyis abban, hogy mind a transzcendentálfilozófiai, mind a fundamentálonológiai attitűd felől szemlélve nyilvánvalóvá válik, hogy az időbeliség az a szükségszerű és eredendő alap, amely lehetővé teszi az ember egységes filozófiai lényegfogalmának explikációját. Ennek alapján belátható, hogy Heidegger Kant-interpretációja során mindvégig miért az emberi egzisztenciának a temporalitás keretei között tételezett végességében pillantja meg saját módszertani elveinek igazolási alapját. Amennyiben e belátást Heidegger gondolatmenetének lényegi mozzanataira tekintettel vizsgáljuk meg, azt látjuk, hogy azok az elméleti megfontolások, amelyek Kant

¹⁴⁶ I.m. 231. KPM 186.

¹⁴⁷ I.m. 220. KPM 177.

¹⁴⁸ Heidegger 2001a, 377; 378-380. *Sein und Zeit* 326., 328-329.

¹⁴⁹ Weatherston 2002, 156. sk.

transzcendentális tapasztalat-elméletét szervezik, végső értelemben egyedül a fundamentálonológia pozitív eredményeivel összhangban tesznek szert adekvát jelentésre. Ennek fényében Kantnak a véges emberi tapasztalat szerkezetét (az objektivitás kritériumait) rögzítő transzcendentális elmélete a *Dasein* egzisztenciális analízise számára kiindulópontként, módszertani alapként funkcionál.¹⁵⁰ Lengyel Zsuzsanna Heidegger időbeliség-koncepcióját átfogóan tárgyaló munkájában azonban körültekintően felhívja a figyelmet arra, hogy Heidegger, amikor az idő transzcendentálfilozófiai szerepével összefüggésben –annak konstitutív mozzanataként- az önaffekció fogalmát használja, jelentős mértékben eltér annak Kant által kidolgozott formájától.: „[...] az idő önaffekciója itt *nem a megértés vagy a képzelőerő produktivitásának eredményeként jön létre*, hanem 'az idő lényege szerint, önmaga tiszta affekciója'.¹⁵¹ Ez azt jelenti, hogy az időbeliség, az időviszonyok általi meghatározottság oly módon bizonyul eredendőbbnek a hagyományos ontológiák, illetve ismeretelméletek által a szubjektum és az objektum között megállapított viszonyoknál, hogy azok csak annyiban lehetségesek, amennyiben rajta alapulnak. A *Dasein* létében konstituáló időbeliség vonatkozásában ez azt jelenti, hogy a világon belül útjába kerülő létezőre és ezen keresztül önmaga egzisztenciális szerkezetére vonatkozó valamennyi megértő és értelmező tevékenységét az időbeliség fent vázolt hármassá tartja fenn.¹⁵² Ily módon igazolható, hogy a jelenvalólét mint meghatározott egzisztenciális szerkezettel bíró *Önmaga* ontológiai alapszerkezetét az időbeliség alkotja oly módon, hogy az időt az *Önmaga* lehetőségalapjának kell tekintenünk.¹⁵³ Ez az összefüggés egyértelműen megmutatkozik a *Lét és idő* azon paragrafusaiban is, amelyekben Heidegger a jelenvalólét létét konstituáló alapvető egzisztenciáléknak (diszpozíció, megértés, benne-lét, egymással-lét, hanyatlás, mindennapiság) eredendő időbeli értelmet tulajdonít.¹⁵⁴ Ennek megfelelően a *Dasein* minden egyes egzisztenciális modifikációjának megfeleltethető az időbeliség egy specifikus formája vagy alakzata. A Heidegger részéről a Kant-könyvben végrehajtott interpretációk, amelyek az emberi megismerés kanti modelljének temporális beágyazottságára fókuszálnak, véleményünk szerint közvetlen összefüggésben állnak a *Lét és idő*-ben a *Dasein* ontológiai alapszerkezeteként felmutatott időbeliség-koncepcióval. Ebből kiindulva érthetővé válik Heideggernek a mű gondolatmenete során mindvégig jelen lévő átfogó törekvése, hogy az

¹⁵⁰ Sherover 1971, 220.

¹⁵¹ Lengyel Zsuzsanna 2011, 183.

¹⁵² Heidegger 2001a, 378. *Sein und Zeit* 326.

¹⁵³ Heidegger 2000, 236. KPM 191.

¹⁵⁴ Vö. Heidegger 2001a, 378. sk. *Sein und Zeit* 328. sk.

megismerés *a priori* elveit számba vevő kanti kriticizmusra a fundamentálonológia vizsgálati módszereit előkészítő alapvetéseként tekintsen.

William H. Walsh alapvető jelentőségű, a kanti sematizmus-tan lényegi összefüggéseit elemző tanulmányában szintén mélyreható vizsgálatnak veti alá a transzcendentális sematizmus kanti tanát. Elemzéseinek középpontjában a séma alapvető és kulcsfontosságú kettős természete áll, melynek értelmében az a megismerés egyidejűleg érzéki és értelmi természetű elemeként határozható meg. E lényegi tulajdonságai teszik lehetővé, hogy a Heidegger által a Kant-könyv keretein belül kidolgozásra kerülő sematizmus-értelmezés központi kategóriáit a „megképzés és a „megérzékítés” jelentik.¹⁵⁵ Ennek jelentősége abban áll, hogy mind Kant, mind Heidegger gondolatrendszerében az eredendően végesként definiált befogadónak egy tiszta képszerű alakzat (az egyedi tapasztalatokban megmutatkozó tulajdonképpeni értelmében vett látvány) formájában kell maga elé tárnia a szemben-állóként (*Gegen-stehen*) megmutatkozó szemléleti jelenségvilág sokféleségének horizontját. A világ, amely a szubjektumnak az apprehenzió empirikus szintézisében megjelenő tárgyak mint jelenségek formájában adódó, ontológiai értelemben tagolt, az egyetemes és egységes végtelenség¹⁵⁶ indexével ellátott struktúraként bontakozik ki,¹⁵⁷ a véges szemléletben feltárt (érzékivé tett) értelemhorizont perspektívájában válik hozzáférhetővé. A kanti sematizmusprobléma alapját az emberi megismerés két eredendő forrásának radikális különbsége jelenti, amely egyben azon törvényszerűségek számára is konstitutív szereppel rendelkezik, amelyek a tudat immanens szférájában mindenkor egységes mindenségként „bejelentkező” világfenomén érzéki megjelenésmódjait is szabályozzák. A pusztán receptivitáson alapuló érzékiség, és a spontaneitás által meghatározott értelmi funkciók között önmagában semmiféle közvetítési lehetőség nem adódhat. Egyedül a tiszta értelem mélyén jellemzett sematizáló funkciója az, amely összhangot teremt a két elkülönített fakultás között, ezáltal biztosítja a konzisztens összefüggésrendszerként tematizálódó tapasztalati realitás feltételeit.

¹⁵⁵ Walsh 1958, 95-106.

¹⁵⁶ A husserli fenomenológiában a tudat immanens tárgyaiként értelmezett fenomének az egyes tudataktusok egymásutánjának időben meghatározatlanul végtelen folyamatában tárulnak fel. A megragadásukkor megképződő intencionális viszonyok ennél fogva nyitottak az immanens tárgyitételezések jövőbeli horizontjára.

¹⁵⁷ Husserl 2000, 75-76.

Heidegger számára megkerülhetetlennek bizonyul azon probléma körüljárása, hogy hogyan ragadható meg az értelmi fogalmak e sematizmusának folyamata a maga konkrét történéseiben? Heidegger szerint a sémákkal végzett műveletek elválaszthatatlanok a képekkel, tágabb értelemben vett képmásokkal végzett diszkurzív műveletektől. Ezen összefüggés világosabb érzékeltetése érdekében vezet be Heidegger a *megérzékítés* fogalmát, amely az *a priori* tartalmak (az értelem kategóriái a bennük rejlő egységteremtő képességgel) szemléletivé tételét, ezáltal a konkrét megismerés folyamatába történő bevonását jelenti: „Megérzékítésnek általánosan azt a módot nevezzük, ahogy egy véges lény valamit szemléletivé tud tenni maga számára, azaz valamiről látványt (képet) tud nyerni magának.”¹⁵⁸ Ebből kiindulva látható, hogy Heidegger Kant-interpretációjának kivitelezése során a transzcendentális megismerés két alapkomponense (érzéki/szemlélet és értelem/gondolkodás) közül az érzéki szemlélet közreműködésének döntő elsőbbséget tulajdonít.¹⁵⁹ Ennek tudható be, hogy a sematizmus-fejezetet a kanti tiszta észkritika tulajdonképpen magjának tekinti, mivel itt találja meg ama tézis elsődleges igazolási alapját, miszerint az emberi létmód eredendő végessége e lénynek az érzéki receptivitásra való ráutaltságában konstituálódik. A sematizmustannak *A tiszta ész kritikájában* felvázolt eredeti modellje szerint az egyes sémák azon eljárás szabályát és lehetséges módját mutatják meg, hogy milyen *a priori* tartalom tételezése nélkülözhetetlen akkor, amikor a tiszta értelem kategóriatáblázatának egy tetszőlegesen kiválasztott elemét a szemlélet által közvetített tárgyakra alkalmazzuk. Kant következetesen ragaszkodik azon elképzeléséhez –amely egyben az transzcendentális módszertan egészének vezérelvét is jelenti –hogy a tapasztalatban objektív érvényességgel rendelkező tárgyak kizárólag oly módon lehetségesek, ha azokat az értelmi spontaneitás és az érzéki receptivitás szükségszerű egységére tekintettel gondoljuk el. Az e feltételek mentén konstituált tárgyak összessége pedig a lehetséges tapasztalat egységes struktúráját is kirajzolja, melynek a fenti kritériumokkal összhangban ugyanezen törvényszerűségeknek kell alárendelődnie. Heidegger azáltal, hogy a szemlélet fent említett alapvető elsőbbségét következetesen hangsúlyozza, döntő lépést tesz afelé, hogy a tisztán *a priori* meghatározottságú értelmet megfossza a megismerés tárgyai objektív és rendszeres összefüggéseként tekintett transzcendencia (a transzcendentális értelemben felfogott természet) konstitúciójában játszott elsődleges szerepétől. Ennek révén pedig az idő Kant által tematizált strukturális jellemzőit alapjaiban elfogadva, továbbá a megismerésben betöltött

¹⁵⁸ Heidegger 2000, 125. KPM 92.

¹⁵⁹ De Clève 1970, 135.

szerepére támaszkodva lehetővé válik számára, hogy az időt a képzelőerő transzcendentális tevékenységével való lényegi egységében fogja fel, illetve ezen egységet az emberi létmód alapvető ontológiai határozmányaként rögzítse. Ily módon valósul meg *A tiszta ész kritikájának* az emberi egzisztencia fundamentálonológiai analíziseként, illetve az általában vett metafizika egészét érintő alapvetésként történő értelmezése. Ennek során a filozófiai kérdés súlypontja a megismerést lehetővé tevő feltételekről a megismerés, illetve az azt végrehajtó lény ontológiai szerkezetére, azon keresztül pedig a megismerésben feltárt létezőkön keresztül megnyilvánuló általában vett lét természetére helyeződik. A feladat végrehajtásában Heidegger a transzcendentális sematizmus kanti elméletének és a képzelőerő tevékenységének abszolút elsőbbséget tulajdonít. A továbbiakban ennek elemzését kíséreljük meg.

1.5. A képzelőerő konkrét funkciója a sematizmusban

A Kant-könyvben olvasható heideggeri argumentációk egyik leglényegesebb eredményeként mutatkozott meg, hogy az emberi végesség ontológiai szintézisének eredendő egységét a transzcendentális képzelőerő időkonstituáló tevékenysége biztosítja. E belátásra támaszkodva Heidegger tézisként fogalmazza meg, hogy a kanti metafizikai alapvetést (Kant eredeti

törekvéseitől gyökeresen eltérve) az általában vett lét értelmére vonatkozó fundamentálonológiai kérdés mentén kell megközelíteni és értelmezni.

A transzcendentális képzelőerő, amely az apprehenzió folyamatában végbemenő szukcesszív szintézis megteremtője, egyben az időbeli megjelenítés forrásaként is szolgál. A tiszta reprodukció a tiszta képzelőerő szintéziseként működik. Az apprehenzió szintézise egyben a reprodukció szintéziseként is funkcionál, mert a képzelőerőben a múltbeli és a jelenbeli képzetek az idő szukcesszív rendjének megfelelően szükségszerűen összekapcsolódnak. Csak ennek következtében valósulhat meg a jelenségekben rejlő sokféleség szintézise, vagyis egyetlen szemléleti egységbe történő összefogása.¹⁶⁰ A reprodukció tiszta szintézise tehát időkarakterrel rendelkezik. A rekogníció szintézise „az előretarthatóság horizontját fürkészi ki.”¹⁶¹ Ez a heideggeri értelemben vett jövőre-irányultság egzisztenciális attitűdjében ölt testet: annak a horizontnak a felderítéséről van szó, amelybe a szemlélet receptivitásában megragadott és a képzelőerő tiszta szintetizáló tevékenysége révén reprodukált egységek egyaránt besorolhatóak lesznek. Ennek lehetősége a tiszta előre-megképzés funkcióján nyugszik, mely nem más, mint a lényege szerint eredendően eksztatikus heideggeri időbeliség egyik kitüntetett kivetülése a jövőbeli létlehetőségek felvázolása formájában. A szintézis e három A transzcendentális képzelőerő egészének tehát belső időkaraktere van, vagyis a képzelőerő az eredendő időbeliség lehetőségfeltételeként működik, maga az eredendő idő.¹⁶² A *Lét és idő*-ben a *Dasein* eredendő időként értelmeződik (a „*Ki az idő?*”-kérdés *Az idő fogalma* című korai előadásban, mely a *Lét és idő* közvetlen megelőlegezésének tekinthető), amely egzisztenciális tartalmú kivetülései (jövő- jelen- voltság) révén e dinamikus struktúrájú létmód lényegi meghatározottsága következtében szüntelenül feltárul önmaga számára. A kanti tiszta képzelőerő mint konstitutív elv pedig a fent említett három mozzanaton keresztül alkotja meg a maga „eksztázisait” (apprehenzió, reprodukció, rekogníció). Ennek eredményeként a kanti időbeliség-struktúra Heidegger fundamentálonológiai gondolatmenetével összevetve egy, a *Gond*-hoz (a *Dasein* struktúraegészének egész-voltához) hasonló egészlleges alakzatot (*Gestalt*)¹⁶³ mutat, amely irányvonalat nyújt a tiszta értelem fogalmi működésének eredendő végességére és egész-voltára irányuló kérdezés

¹⁶⁰ Vö. Kant 2004, 164. *Kritik* 154.

¹⁶¹ Heidegger 2000, 231. KPM 186.

¹⁶² I.m. 242-250. KPM 195-203.

¹⁶³ Ld. Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*-című művében elvégzett, az alakiságnak a fenomenológiai értelemképzés folyamatában játszott szerepére vonatkozó részletes elemzéseit: Ullmann 2010, 88-92.

szükségességére. Jelen probléma a *Lét és idő* fogalmi keretei között a jelenvalólét végességére és egész-voltára vonatkozó fundamentálonológiai kérdésként bukkan fel, és jelzi Heidegger törekvésének valódi mozgatórugóját, ami a kritikai filozófia eredendően „végességre-hangolt” megismerésmélete és a fenomenológia módszertani megfontolásaival dolgozó fundamentálonológia közötti egység megteremtésére irányul, amelynek végeredményeként a kanti transzcendentálfilozófiának egy ontológiai megalapozottságú megismerésméletként történő interpretációját ragadhatjuk meg.

A fentiek alapján a Heidegger által feltett legfontosabb kérdés a következőképpen hangzik: Mi tekinthető ezen ontológiai megismerés „*megismertjé*”-nek? A kanti filozófia fogalmi keretei között a *metaphysica generalis*, vagyis az egyáltalában vett létező létének meghatározására irányuló, a maga konkrétumában már Arisztotelész által kidolgozott kérdésfeltevés általános tárgyát a transzcendentálfilozófia szemszögéből tekintve egy új aspektus bukkan fel. Kant számára a metafizikai kérdésfeltevés közvetlenül a világ abszolút egészére, a lélek halhatatlanságára, Isten létére, illetve a természeti meghatározottságtól való függetlenség értelmében vett szabadságra irányul, amelyek a noumenális szféra kitüntetett tárgyaiként a téridőbeli szemléletiség kereteihez szükségszerűen kötődő véges emberi megismerőképesség számára elvi értelemben megragadhatatlanok. A *noumenon*ként artikulálódó transzcendentális objektum ennél fogva a tárgyra vonatkozó megismerés határhorizontjaként funkcionál,¹⁶⁴ mivel az érzéki, ennél fogva a receptivitáshoz szükségszerű kötődő szemléletben (az embernek a lehetséges tapasztalat területéhez tartozó tárgyakhoz való egyetlen lehetséges viszonyulásmódjában) lényegileg benne rejlő, kiküszöbölhetetlen végességet tükrözi. A *Lét és idő* fogalmi keretei között az időbeliség az egyáltalában vett lét (mint a jelenvalólét számára eredendően feltáruló megértett lét) egyetemes horizontjaként értelmeződik. Egy nyitott, a feltárást és a feltárást lehetővé tevő horizontról van szó, amely a heideggeri állásfoglalás szerint megegyezik az *el-nem rejtettség*¹⁶⁵ értelmében vett feltárultság mint az eredendő értelme szerint értett igazság minden *Dasein*-ra érvényes transzcendentális-értelemadó horizontjával. Ez a horizont az egzisztenciális analitika fogalmi és módszertani keretei között a tulajdonképpeni (autentikus) létmódját megvalósítva

¹⁶⁴ Vö. Szegedi Nóra 2007, 19-41.

¹⁶⁵ Heidegger 2001a, 255. sk. *Sein und Zeit* 219. sk.

egzisztáló *Dasein* mint önmagát-előző, halálhoz-viszonyuló-, eleve egy világban-benne-lét létszerkezete felől kapja meg explicit jelentését.¹⁶⁶

Heidegger Kant-értelmezésének kitüntetett mozzanatát jelenti az emberi megismerőképesség azon tulajdonságának kiemelése, amelynek alapján az ember minden esetben befogadásra (receptivitásra) ráutalt véges lényként ragadható meg. Az idő mint önaffekció (önmaga számára történő adódás) e véges szubjektivitás lényegi struktúráját alkotja. *A tiszta ész kritikája* a véges megismerés rendszerének és természetének felvázolására irányul. Ennek leglényegibb alapja a receptív szemlélet mindenkori végessége. A tiszta ismerettel egy tiszta befogadás kapcsolódik össze, amely nem más, mint önaffekció (az elme az érzékiségtől függetlenül afficiáltatik).

Az idő mint tiszta önaffekció Heidegger megfogalmazásában az a véges, tiszta szemlélet, amely hordozza és lehetővé teszi azt a tiszta értelmi fogalmat, amely a mindenkori szemléleti sokféleség egységbe szervezését lehetővé teszi. Ennek eredményeként az idő tulajdonképpeni funkciója és a transzcendentális appercepció egysége (mint képzeteim sokféleségének egyazon tudatban történő szintézisének megteremtése) azonos funkciókként határozódnak meg.

Heidegger már *Az idő fogalma* című korai előadásának konklúziójaként leszögezi, hogy az időmeghatározás lényegére irányuló fundamentálonológiai kérdésfeltevés nem a „*Mi az idő?*”, hanem a „*Ki az idő?*”¹⁶⁷-formula alkalmazásával tehető fel helyes módon. A kanti rendszerben a transzcendentális képzelőerő által konstituálódó eredendő időbeliség (az appercepció szintetikus egysége révén biztosított időmeghatározások) funkcióját tekintve mindenekelőtt a lehetséges tapasztalat horizontjának kijelölésére hivatott. Ebből következik, hogy a Kant által tematizált idő-fogalom a lehetséges tapasztalat objektív érvényességének transzcendentális feltételrendszereként jelenik meg, amennyiben „[...] minden jelenség egyáltalán mint jelenség, azaz érzékeink minden tárgya az időben létezik, és szükségszerűen időbeli viszonyok közé kerül.”¹⁶⁸ A kanti és a heideggeri filozófia alapintenciói közötti lényegi eltérésből adódik, hogy az idő ontológiai rendeltetése a szubjektummal –a receptivitásra való ráutaltsága következtében– szembe-állított és a meglét statikus, „szubsztancia-szerű” tulajdonságaival rendelkező tárgyak meghatározott összefüggésekben,

¹⁶⁶ Heidegger 2001a, 224. sk. *Sein und Zeit* 191. sk.

¹⁶⁷ Vö. Heidegger 1992, 27-51.

¹⁶⁸ Kant 2004, 88. *Kritik* 81.

konfigurációkban történő megjelenítésére irányul. E funkció fényében az idő a szubjektum által végrehajtott világképző tevékenység elsődleges alapjának bizonyul. Ezzel szemben a heideggeri egzisztenciális analitikában az időbeliség alapfenoménje a jelenvaló lét létszerkezetét *a priori* értelemben konstituáló, annak a világonbelüli, tehát létmódjukat tekintve radikálisan különböző létezőkre irányuló, megértő-gondoskodó tevékenységét ontológiailag megalapozó hermeneutikai vezérfonalként tematizálódik. E belátásra alapozva az egzisztenciálhermeneutikai alapokra helyezett fundamentálonológia saját lényegi feladatának tekinti, hogy a kanti kriticismus által a szubjektum és az objektum között tételezett radikális oppozíciót végérvényesen felszámolja, eközben azonban kitűzött céljai megvalósításához nélkülözhetetlennek tartja azokat a tapasztalattól független elveket és szabályszerűségeket, melyeket Kant az idő képzetéhez szükségszerűen hozzátartozónak tekintett. A két időkoncepció tehát az általuk betöltött konstitutív funkciók tekintetében lényegileg eltér egymástól, mindazonáltal annyiban mégis közös alapra vezethetők vissza, hogy mindkettő a transzcendentális értelemadás *par excellence* forrásaként szolgál. E tény magyarázata véleményünk szerint abban keresendő, hogy az a filozófiai vezérfogalom, amely Heidegger Kant-interpretációját egységes egészé szervezi, nem más, mint az emberi létmód eredendő végessége, illetve az annak explicit megragadására irányuló fundamentálonológiai program. Az idő, illetve a temporalitás problémája a fenti kritériumoknak megfelelően így válik a metafizika alapvetéseként elgondolt filozófiai eszmény belső szervezőelvévé. Az ember lényege kizárólag ezzel összhangban válhat megközelíthetővé: „A metafizika alapvetése problematikájának kell tehát tartalmaznia útmutatást azt az irányt illetően, amerre az ember végességére irányuló kérdésnek haladnia kell.”¹⁶⁹ E tézisből közvetlenül következik, hogy Heidegger a kanti gondolatrendszer antropológiai „végkicsengésében” látja annak lehetőségét, hogy Kantot az emberi végesség ontológiai megalapozójaként kezelje. A metafizika végcélként kitűzött alapvetése tehát egy antropológia keretei között valósul meg: „A kanti alapvetés eredménye: a metafizika megalapozása az emberre irányuló kérdezés, vagyis antropológia.”¹⁷⁰

¹⁶⁹ Heidegger 2000, 269. KPM 220.

¹⁷⁰ I.m. 252-253. KPM 205.

1.6. A kép és a séma szerkezeti különbsége

A Kant által tematizált kép-fenomén Heidegger értelmezésében puszta látványként, leképező látványként, valamint egyáltalában vett látványként kell, hogy értelmeződjön a tapasztalat egyetemes feltételrendszerét jelentő téridőbeliség strukturális törvényszerűségeinek megfelelően.

A kép kitüntetett tulajdonságaként tárul fel, hogy önmagát önmagán önmagából képes megmutatni, a kép tehát a *Lét és idő* kontextusában már felvázolt fenoménfogalom jelentéskörében adódik számunkra. A jelenségek mint „megérezkített” tárgyak szisztematikus összefüggéseként feltáruuló tapasztalati világ ennél fogva önmagát önmagából mutatja fel a tiszta értelmi fogalmak szabályozó funkciója révén. A természeti világ szabályszerűségét az *a priori* fogalmi működés rendszerigénye hívja életre. Ennek legnyilvánvalóbb példáját Kant a *Kritikában* található tapasztalati analógiák közül a másodikban szolgáltatja, ahol az időbeli egymásutánosság szükségszerű rendjét a kauzalitás elvének tulajdonítja.¹⁷¹

Az eddigiek során a Kant-könyvben kulcsfontosságú metaforaként kibontakozó kép-analógia alapvető fenomenológiai meghatározottsága túlmutat az empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyaként értelmeződő jelenségekre vonatkozó kanti elmélet szoros értelemben vett interpretációján, mivel Heidegger a *Lét és idő* vizsgálódási keretei között már láthatóvá tett *Dasein*-analízis fogalmi eszköztárával közelít a képiségnek a kanti filozófiában játszott sémateremtő funkciójához. Ennek értelmében a meg-jelenítés, „elő-állítás” (*Vor-Stellung*) értelmében vett megképzés a heideggeri időbeliség egyik kulcsmozzanataként tárul fel. Az időbeli eksztázisok hármas struktúrájával összhangban Heidegger gondolatmenetéhez következetesen ragaszkodva tételezhetjük, hogy az említett megképző tevékenység során eredendően „jövői”-ként képezzük meg a saját jelenbeli állapotaink által meghatározott világhoz-viszonyulásunk jelenbeli aktusait, minden egyes kivetülő-értelmező tevékenységünk eredendően a jelenvalólétnek saját végességéből származó jövőre-irányultsága alapján határozódik meg. A maga közvetlen élményszerűségében adódó konkrét jelen ez által mindenkor a megjelenítő szubjektum saját jövőjéből származik, erre vonatkoztatva rendelkezhet bármiféle jelentéssel. Heidegger e fundamentálonológiai alaptézise és ennek a kanti idő- és tapasztalatelméletre történő radikális alkalmazása világossá teszi, hogy a

¹⁷¹ Kant 2004, 215. sk. *Kritik* 226. sk.

végesség közvetlen tapasztalata az, amely mindkét gondolkodó számára az ember-világ viszony kiindulópontjául szolgált. A heideggeri nézőpont szerint azonban Kant sem az idő lényegének konkrét értelmezésekor, sem az ember világhoz-viszonyuló létének diszkurzív kidolgozása során nem nézett szembe tulajdonképpeni módon az egzisztencia radikális végességével, ennek következtében tárulhatott fel számára a megjelenő és a magánvaló közt feszülő, a spekulativitás szintjén áthidalhatatlannak bizonyult szakadéka. E szétszakítottság okozta dualizmus megszüntetése egyedül a jelenvalólét létét a maga teljességében megragadó ontológiai megközelítésnek a kritikai rendszerre történő teljeskörű és radikális alkalmazása révén szolgáltathat konkrét filozófiai eredményt. Az e problémát illető meghatározó álláspontokat a Heidegger és a neokantianizmus egyik legmeghatározóbb Kant-értelmezőjeként ismertté vált Cassirer között a Kant-könyv megjelenését követően lefolytatott vitából ismerhetjük meg, amely a két filozófiai megközelítés szükségszerű kibékíthetetlenségét tükrözi.¹⁷² A problématerület alapvető összefüggéseinek jobb megértése érdekében részletesen át kell tekintenünk Heideggernek a sematizmus-értelmezés vonatkozásában a Kant-könyvben a kép és a séma összefüggésére vonatkozó elemzéseit. Elemzéseinek középponti magvát a már említett „megérzékítés” fogalma képezi. Ennek megfelelően „[...] megérzékítésnek általánosan azt a módot nevezzük, ahogy egy véges lény valamit szemléletivé tud tenni maga számára, azaz valamiről látványt (képet) tud nyerni magának.”¹⁷³ A kép általában véve egyrészt jelentheti a megismerő-tevékenység tevékenységének eredményeként hozzáférhetővé váló létező látványát, amennyiben az a szemléletben ábrázolásra kerül. Másrészt képmásként is elgondolható, amennyiben valaminek a leképező megjelenítését hivatott elvégezni, ami a szemléletben már e tevékenységet megelőzően adott. A látvány, illetve a megjelenítés imént felvázolt két típusa értelmében Heidegger a „kép” általában vett jelentésével kapcsolatban különbséget tesz a közvetlenül hozzáférhető empirikus tartalom (jelenség mint az érzéki szemlélet meghatározatlan tárgya) megérzékítése és a közvetett, vagyis az eredeti szemléleti tartalom leképezéséért felelős képmás értelmében vett megérzékítés között. A „megérzékítés” terminusa minden esetben arra vonatkozik, hogy a képben valami általános forma, illetve szerkezet ábrázolása zajlik. Ennek megfelelően a kép minden esetben egy olyan tartalmat ábrázol, amely az egyedi szemléleti aspektusok valamiféle szintetikus egységét jelenti. Más szavakkal, a kép megjelenítése és szemlélése révén a sokféleséget egybekapcsoló szintetikus fogalmi egység

¹⁷² Vö. Heidegger 2000, 329-355. KPM 274-296.

¹⁷³ I.m. 125. KPM 92.

szerkezetében nyerhetünk bepillantást. Ily módon láthatóvá válik, hogy a „megérzékítés” aktusa elsődlegesen sohasem az empirikus szféra adottságmódjaira vonatkozik, hanem a fogalmak által tükrözött a priori egységre, amelyek a képmásteremtés tevékenysége révén a szemléletben is ábrázolhatóvá válnak. Erre Heidegger azon megállapítása is egyértelműen utal, amelyben a sémateremtő tevékenységet azonosítja a fogalmi eredetű, tehát *a priori* szerkezettel bíró képmás létrehozásának képességével. Az így nyert kép séma-képként határozódik meg. A képmás e speciális típusát a kanti sematizmustan értelmezése szempontjából kulcsszerep illeti meg. Heidegger szubtilis fogalmi distinkciója a tekintetben is kiemelt jelentőségű, hogy a transzcendentális sematizmusra vonatkozó elemzéseinek első szintjén Kant eredeti intencióival összhangban egyértelműen amellett foglal állást, hogy a séma adekvát megértéséhez nem a látványként, vagy leképező látványként értett képből kell kiindulni: „[...] a sémát (...) meg kell különböztetnünk a képmástól”, azonban „[...] kérdéses, hogy a kép-mivolt felsorolt jelentései és módjai elegendőek-e annak megvilágításához, hogy mit magyaráz Kant a „sematizmus” címszava alatt.”¹⁷⁴ Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a kettő közötti strukturális különbség mégsem bizonyul áthidalhatatlannak, mivel a sémának egy meghatározott értelemben igenis a kép-jellegre kell vonatkoznia: „Jóllehet meg kell különböztetnünk a sémát a képtől, ám ugyanakkor vonatkozásban is áll olyasmivel, hogy kép, azaz a sémához szükségszerűen hozzátartozik a kép jelleg.”¹⁷⁵ E belátások fényében azt kell megvizsgáljunk, hogy milyen konkrét szerep jut az értelem a priori fogalmainak a bennük rejlő szintetikus egység képszerű ábrázolásának folyamatában? *A tiszta ész kritikájában* a sematizmus-tan egyik központi mozzanataként kerül kidolgozásra a sémák a priori értelemben vett szabályozó funkciója. Ez azt jelenti, hogy az empirikus tartalmaknak az értelem egységében történő megjelenítések a sémák határozzák meg, hogy a kategóriák táblázatának adott eleme hogyan vonatkozzon a szemléletben felkínálkozó jelenségre. Heidegger a szabályozás e képességét elválaszthatatlannak tekinti a „megérzékítés” már tárgyalt aktusától, és az értelmi fogalmakat összekapcsolja a képszerű megjelenítéssel (a látvány megképzése az érzéki szemlélet formai feltételei szerint) oly módon, hogy azok a megjelenítendő tárgy lehetséges látványainak mibenlétéért felelősek. A fogalmakban rejlő egység szolgál tehát alapul azon szabálynak, melynek mentén az *a priori* tartalmak megérzékítése végbemegy. Mint ahogyan eddigi elemzéseink megmutatták, a tiszta fogalmak megérzékítésének folyamata minden esetben együtt jár az értelem szóban forgó kategóriájának képi

¹⁷⁴ Uo. Séma és képmás megkülönböztetésének problémájához lásd továbbá Rosenberg 2005, 144.

¹⁷⁵ Heidegger 2000, 130. KPM 97.

ábrázolásával. E speciális képalkotási folyamat ebből következően csak abban az esetben mehet végbe, amennyiben előzetesen (éppen a kategóriák *a priori* jellegével összhangban) adva van már valamilyen szükségszerű egység, amely kirajzolja az előállítandó kép struktúráját. Ennek alapján nevezi Heidegger a képalkotás ezen speciális formáját séma-teremtésnek, amely a képzelőerő tevékenységének közreműködésével lehetővé teszi, hogy az adott megismerési folyamatban érdekelt fogalom számára adva legyen egy kizárólag empirikusan adott képmás, amivel összekapcsolódva lehetővé válik a megismerés objektív realitással rendelkező tárgyának konstitúciója: „A séma-megképzést a maga teljességében, a fogalmak megérzékítésének módjaként, sematizmusnak nevezzük.”¹⁷⁶ A fenti következtetésekre támaszkodva igazolható, hogy a transzcendentális séma kitüntetett státusszal rendelkezik a kanti megismerés-elmélet heideggeri értelmezésében, amelynek kiindulópontját a *Dasein* ontológiai szerkezetének explikációja jelenti. Ez a sémák azon tulajdonsága mentén ragadható meg, amennyiben önmagában nem tekinthetők képeknek (hiszen a kép mindenkor empirikus, a séma pedig *a priori* eredetű), azonban megszüntethetetlen vonatkozásban állnak (és szükségszerű, hogy fennálljon e kapcsolat) a kép-jelleggel annak érdekében, hogy alapul szolgálhassanak a fogalmak érzéki ábrázolhatóságához. Mind a kanti, mind a heideggeri gondolatmenetek további megértése és adekvát nyomon követése megköveteli, hogy a sematizmus-probléma összefüggésében tisztázzuk a séma és a képmás között meglévő alapvető jelentésbeli és funkcionális különbségeket, valamint a kettőjük között felmutatható lényegi viszonyt. Első megközelítésben le kell szögeznünk, hogy természetükből következően a séma és a képmás élesen elhatárolandó egymástól. Mivel a séma mindenkor egy általános szabályszerűség megjelenítéséért felelős, ezért kizárólag *a priori* eredettel és szerkezettel bírhat.: „Ez a közvetítő képzet okvetlenül tiszta (nincs benne semmi empirikus), ugyanakkor egyfelől intellektuális, másfelől érzéki természetű.”¹⁷⁷ A képmás ezzel szemben kizárólag a posteriori, vagyis empirikus formában gondolható el, mely ennél fogva közvetlen összefüggésben áll az érzékek által megjelenített tárgyakkal. Ennek következtében a kategóriáknak a jelenségekkel történő szintézise sohasem mehet végbe pusztán a képmás által nyújtott, empirikus forrásból származó szabályszerűség mintájára, hanem ehhez szükség van a tisztán intellektuális sémák közreműködésére is. Ennek közvetlen oka az, hogy a képmás —érezéki voltából következően— sohasem lehet képes bármilyen tetszőleges fogalmi összefüggés ábrázolására,

¹⁷⁶ Uo.

¹⁷⁷ Kant 2004, 175.

hiszen hatóköre a szemlélethez hasonlóan véges. A séma transzcendentális elsődlegességét talán a képmással kialakított abbéli viszonya mutatja fel leginkább, miszerint bármilyen fogalommal az érzéki megjelenítés során összhangba hozható képmás egyedül a séma előzetes ismerete alapján alkotható meg oly módon, hogy minden esetben a séma *a priori* meghatározottsága által előírt funkció szabja meg a megformálandó képmás jellegét és egy fogalommal történő összekapcsolódásának mikéntjét. Ezen összefüggés megvilágítására talán a Kant által a sematizmus-fejezetben a sémák „kettős” funkciójának érzékeltetésére szolgáló példa a legmegfelelőbb: „A kutya fogalma valamilyen szabályt jelent, melynek nyomán képzelőerőm általánosságban meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját anélkül, hogy akár a tapasztalat kínálta különös alakra kellene korlátozódnia, akár bármely lehetséges képére, melyet *in concreto* meg tudok jeleníteni magam előtt.”¹⁷⁸ Világosan látható tehát, hogy a sémák képesek oly módon teljesíteni specifikus feladatukat, -a tiszta értelmi fogalmak összekapcsolását valamilyen képszerű, szemléleti megjelenéssel-, hogy eközben egyáltalán nincs szükségük arra, hogy a kategória egysége alá foglalt tapasztalati tárgy közvetlen képi (tehát empirikus) ábrázolását hívják segítségül. Ily módon megmutatkozik a véges emberi megismerés azon lényegi tevékenysége, melynek célja az értelem nem tapasztalati eredetű fogalmainak az érzéki szemlélet tárgyaira történő vonatkoztatása. A két eltérő természetű szféra egymásra-vonatkoztatását a transzcendentális sematizmus *a priori* szabályszerűségei teszik lehetővé. A következőkben azt kell megvizsgálnunk, hogy a kantai értelemben vett kép-fogalom milyen alakot ölt Heidegger interpretációs törekvéseiben. Heidegger értelmezésében puszta látványként, leképező látványként, valamint egyáltalában vett látványként értelmeződik.

A kép-fogalom legfontosabb filozófiai funkciója Heidegger számára abban nyilvánul meg, hogy képes a szemléleti megjelenítésben önmagát önmagán önmagából megmutatni. Ebből következően a kép a *Lét és idő* koncepciójának megfelelően értett fenoménként adódik a megismerő szubjektum számára. A fenomén e fogalmi tartalmának a kantai rendszerre történő kivetítések azt a következtetést vonja maga után, hogy a jelenségek mint „megérzékített” tárgyak szisztematikus összefüggéseként artikulálódó tapasztalati világ a tiszta értelmi fogalmak szabályozó funkciója révén önmagát önmagából felmutató fenoménként tételeződik. Ennek legnyilvánvalóbb példáját Kant a *Kritikában* található

¹⁷⁸ I.m. 177-178.

tapasztalati analógiák közül a másodikban szolgáltatja, ahol az időbeli egymásutánosság szükségszerű rendjét a kauzalitás elvéből származtatja.

1.7. Heidegger explicit sematizmus-értelmezése

„Minden fogalmi megjelenítés lényege szerint sematizmus.”¹⁷⁹ Ezen alapvető tézis megfogalmazásakor Heidegger a megismerőképesség transzcendentális szerkezetének leglényegesebb mozzanatára kíván rámutatni. A megismerő tudat számára a transzcendencia (vagyis a tárgyaknak a megismerő szubjektummal szemben-állóként tételezett, az idő feltételei által kirajzolt horizontja) konstitutív mozzanatát képező érzéki szemlélet által megvalósuló tárgy-megragadás (az érzékelés során feltáruló tartalom szemléleti megragadását jelentő apprehenzió) csak annyiban és azon a módon képezheti reális részét az érzéki tapasztalat koherens rendszerének, amennyiben alárendelődik a tiszta értelem szabályalkotó és azokat konkrét szituációkban aélalmazó és működtető képességének. Ez alapján belátható, hogy az emberi megismerő-képességre vonatkozó kanti állásfoglalás egészét egy radikális, és látszólag teljességgel feloldhatatlan szakadék uralja, amely az érzékiség receptivitása és az értelmi működés tiszta spontaneitása között húzódik. A probléma másik aspektusát az ember véges létmeghatározottságának azon specifikus tulajdonsága képezi, amelyet a kanti megközelítésben a tiszta szemléleti formák által biztosított feltételeknek való alárendelődés kiküszöbölhetetlen ténye jelent. E faktum az egzisztencialitás létmódját egyedül felmutatni képes emberi lény eredendő végességét tárta fel. A transzcendentális sematizmus „rendeltetését” ama feladat teljesítése biztosítja, melynek során az értelem e különleges képessége lehetővé teszi a fenti viszony eredendően szemben álló tagjainak összebékítését. Ez a Heidegger által a Kant-könyvben képviselt álláspont szemszögéből annak igazolásaként fogalmazódik meg, hogy az ember tulajdonképpen természetét következetesen szem előtt

¹⁷⁹ Heidegger 2000, 135. KPM 101.

tartó, az egyetemesség igényével fellépő ontológiai vizsgálódás egyedül az e létező lényegszerkezeteként feltároló végesség mentén kivitelezhető. A sematizációs működés ennek következtében a tapasztalati világ egység-struktúrájának „megképzésén” túlmenően a *Dasein* fundamentálonológiai tematizációjának vezérelvét is jelenti. Ennek magyarázatát a sematizmusnak az időbeliséghez való eredendő hozzákötöttségében találjuk meg. A kanti sematizmustan szintézis-teremtő funkciójának értelmezésekor Heidegger számára a legfontosabb mozzanatot az érzéki szemléletben feltároló jelenségvilág tagolatlan sokféleségének a tiszta értelmi fogalmak szabályalkotó tevékenysége által megvalósuló elrendezése alkotja. A közvetlen empirikus sokféleség szintézise egyedül az időképzet által megteremtett transzcendentális keretek között lehetséges. A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális sematizmusa ily módon *a priori* időmeghatározásként nyer értelmet.

1.8. Végesség és sematizmus

A kanti sematizmus-tan heideggeri interpretációja központi mozzanataiként a „megképzés és a „megérzékítés” kategóriáit jelölhetjük meg. A szükségszerűen végesként tematizálódó befogadónak egy tiszta képiség (a tulajdonképpeni értelemben vett látvány) formájában kell maga elé tárnia a szembenállóként (Gegen-stehen) megmutakozó szemléleti jelenségvilág sokféleségének horizontját. A világ mint ontológiai értelemben tagolt struktúra a véges szemlélet által feltárt(érzékivé tett) világhorizont révén tárulhat fel. A kanti sematizmusprobléma alapját az emberi megismerés két eredendő forrásának radikális elkülönülése jelenti. A pusztán receptivitáson alapuló érzékiség, és a spontaneitás által meghatározott értelmi működések között önmagában semmiféle közvetítési lehetőség nem lelhető fel. Egyedül a tiszta értelemnek Kant által „az emberi lélek mélyén rejtőző művészeté”-nek¹⁸⁰ nevezett sematizáló funkciója az, amely biztosítja a két elkülönített fakultás közötti összhang, és ennek révén a szerves rendszerként adódó tapasztalati realitás megszervezésének feltételeit.

¹⁸⁰ Kant 2004, 178. *Kritik* 190.

A következőkben azt kell megvizsgálunk, hogy a kanti értelemben vett kép-fogalom milyen alakot ölt Heidegger interpretációs törekvéseiben. Heidegger értelmezésében pusztán látványként, leképező látványként, valamint egyáltalában vett látványként tárul fel.

A kép-fogalom legfontosabb filozófiai funkciója Heidegger számára abban nyilvánul meg, hogy képes a szemléleti megjelenítésben önmagát önmagán önmagából megmutatni. Ebből következően a kép a *Lét és idő* koncepciójának megfelelően értett fenoménként adódik a megismerő szubjektum számára. A fenomén e fogalmi tartalmának a kanti rendszerre történő kivetítések azt a következtetést vonja maga után, hogy a jelenségek mint „megérzékített” tárgyak szisztematikus összefüggéseként artikulálódó tapasztalati világ a tiszta értelmi fogalmak szabályozó funkciója révén önmagát önmagából felmutató fenoménként tételeződik. Ennek legnyilvánvalóbb példáját Kant a Kritikában található tapasztalati analógiák közül a másodikban szolgáltatja, ahol az időbeli egymásutánosság szükségszerű rendjét a kauzalitás elvéből származtatja.

A probléma első megközelítéskor elengedhetetlen azon kérdés felvetése miszerint hogyan vonatkozathatók a kizárólag érzéki adottságukban feltáruló jelenségekre a tiszta értelmi fogalmak a tapasztalat mint egységes rendszer megképzése érdekében? A transzcendentális séma egyfelől intellektuális, másfelől érzéki természetű. A sémák alapvetően transzcendentális időmeghatározásokként határozódnak meg, melyek közvetítő szerepet töltenek be a kategóriáknak a tiszta értelem által fenntartott funkciója és a jelenségek összességének eredendő szemlélethez-kötöttsége, amely abban áll, hogy felfogásukat kizárólag az érzékekre gyakorolt afficiáló hatásuk teszi lehetővé. A közvetítés alapját az idő formai feltétele képezi, amelynek keretei között a jelenségvilágot alkotó érzéki sokféleség a kategóriák egység- és értelemteremtő rendje révén szintetikus egységbe szerveződik. Így arra következtethetünk, hogy a transzcendentális időmeghatározások a tiszta képzelőerő tevékenységének közvetítésével a tapasztalat objektív időviszonyainak elsődleges alapját jelentik, beleértve e tapasztalat valamennyi tárgyának időbeli helyzetét is.¹⁸¹ A séma a szukcesszív apprehenzió rendje szerint tevékenykedő képzelőerő terméke. A sémateremtés szükségszerűen fogalmi képmásteremtést jelent az idő rendjére vonatkozó, a tapasztalat második analógiája által láthatóvá tett gondolati eredmények szükségszerű következményeként.

¹⁸¹ Vö Allison 1983, 183.

A szubsztancialitás sémájára vonatkozó, *A tiszta ész kritikájában* végrehajtott kulcsfontosságú analíziseket a sematizmus-tan kanti explikációja szolgáltatja, melynek értelmében a kategóriákhoz hozzárendelt transzcendentális sémák *a priori* időmeghatározásokként minden lehetséges tárgy vonatkozásában kijelölik a megismerés temporális meghatározottságának alapvető törvényszerűségeit. A sémák e tevékenysége biztosítja a kategóriák alkalmazását a lehetséges tapasztalat tárgyaira, amely a jelenségeken végrehajtott *a priori* szintézis által létrehozza a tapasztalat konzisztens struktúráját, amely az appercepció eredendő szintetikus egységének keretei között ölt konkrét alakot. E gondolati alakzat pedig nem más, mint a transzcendencia világkonstitúció legfontosabb konstitutív mozzanata. Heidegger e világszervező elvet igyekszik a fundamentálonológia fogalmi eszköztára segítségével egy ontológiai irányultságú filozófiai koncepcióként értelmezni. Ennek eszköze *A tiszta ész kritikájában* az emberi megismerés végességét igazoló legfontosabb tézisek egyenkénti, módszeres vizsgálata.

A fenti következtetések összegzésekképpen általánosan leszögezhetjük, hogy minden ontológiai elmélet, illetve megközelítés a tárgyak transzcendenciaként értett objektívitas-horizontjának létrehozását alapozza meg, és megfordítva: a tapasztalat architektónikájának konstitúciója egyben egy meghatározott ontológiai álláspont hallgatóságos elfogadását is jelenti. A fenti tézis véleményünk szerint Heidegger *Lét és idő-*ben explikált fundamentálonológiai vizsgálódásaiból kiindulva teljes mértékben igazolható, mivel egy ontológiai indíttatású filozófiai megközelítésnek szükségszerűen a létezők ontikus rendjéből kell kiindulnia, és megfordítva: a létezők egyetemes rendjeként feltároló világ filozófiai igényű rendszerezése mindenkor egy ontológiai célzatú valóságértelmezést eredményez.

Heidegger szerint a sematizáció működés módja a véges megismerés lényegi alkotóeleme, ezért van szükség a transzcendentális sematizmus fent elemzett működésének megértésére. A transzcendentális sematizmus az ontológiai világmegismerés (világkonstitúció) belső lehetőség alapját képezi.

Az idő a véges emberi lény világképző tevékenységének abszolút és egyetemes lehetőségfeltétele (második és harmadik analógia), amely biztosítja a véges emberi megismerőképesség által megszabott határokon belül feltároló világstruktúra ontológiai konzisztenciáját.

1.9 A filozófiai antropológia helye és szerepe Heidegger Kant-interpretációjában

Az antropológiai problematika lényege legjobban az alábbi problémafelvetésben ragadható meg: A kanti és a heideggeri fogalomhasználat illetve gondolkodói attitűd eredetileg fennálló alapvető eltérései ellenére mégis hogyan lehetséges az ember lényegét filozófiai szempontból egységes fogalmi formában ábrázolni, amely ennek következtében a kiindulópontok divergenciáján túlmutató közös alapra vezethető vissza? Ennek kapcsán feltétlenül szükséges visszautalni a *Bevezetés*ben hangsúlyozott lényegi összefüggésre az ember általában vett létmódja és a metafizika, illetve a metafizikai gondolkodás ehhez társuló szükséglete között. Eszerint az ember filozófiai lényege felfedésének törekvései egyben szükségszerűen implikálják a metafizika szükségletét, valamint egy ebből a szempontból releváns reflexív pozíció rögzítését és elfoglalását. Ebből következik, hogy a metafizikának – tulajdonképpen rendeltetését tekintve – az ember létmódjának explikálására kell irányulnia. E szempont elfogadása közvetlenül vezet annak belátásához, hogy az antropológiai dimenzió integrálása nélkül mind Kant, mind Heidegger gondolatrendszere értelmezhetetlen, nem beszélve Heidegger valamennyi Kantra vonatkozó téziséről. A filozófiai antropológia fundamentumát biztosító „Mi az ember?” kérdés ennél fogva egy olyan közös alapot jelent, melyre támaszkodva a két gondolkodó filozófiai eredményei külön-külön és egymáshoz való viszonyukban is vizsgálhatók. „Nyújtson az emberről bármilyen sokféle és bármily lényegi ismeretet is a 'filozófiai antropológia', [...] azt az állandó veszélyt hordozza megában, hogy elfedve marad annak szükségszerűsége, hogy az emberre irányuló kérdés mint kérdés

mindenekelőtt csak valamilyen metafizikai alapvetés szem előtt tartásával ölthet formát.”¹⁸² E metafizikai attitűd belső alapja a fundamentálonológiát és a Kant-interpretációt átható vezérgondolatban, az emberi lény végességének tételezésében található. Az adekvát antropológiai kérdésfeltevés lehetőségének megragadása, illetve elmulasztása tehát teljes mértékben a végesség-probléma helyes felfogásán múlik. A „világpolgári értelemben” vett filozófia kanti tervezetének alappilléreit kijelölő három kérdés ezzel összhangban vezetetik vissza szükségszerű érvennyel az *anthroposz* mibenlétét célzó kérdésre: „E három kérdés azonban nemcsak vonatkoztatható a negyedikre, maguk alkotják a negyedik kérdést;”¹⁸³ Az emberi létmód filozófiai meghatározása ily módon kizárólag a végesség égisze alatt lehetséges. Ennek fényében Heidegger saját értelmezői attitűdje és a kanti gondolatrendszer eredeti célkitűzései között tényleges szintézist teremt. E koncepciót a „végesség antropológiájának” nevezzük, amely Kant-interpretációja egészének irányát megszabja. „A metafizika alapvetése az emberi végességre irányuló kérdésen alapszik, éspedig úgy, hogy csak most válhat problémává ez a végesség.”¹⁸⁴

Az eddigi elemzések során pusztán röviden és vázlatosan áttekintett heideggeri elemzésekre reflektálva érvelhetünk amellet, hogy a kritikai transzcendentálfilozófia végső „rendeltetésére” nézve egy ontológiai megalapozottságú filozófiai elméletként is értelmezhető. (amennyiben a heideggeri megközelítés értelmében vett „végesség *ontológiájának* megfelelő jelentést hordoz), Ezáltal az interpretáció szükségszerűen túllép a Kant által sugallt eredeti intenciókon, miszerint a transzcendentális módszertan a végesként tematizált emberi megismerés általános elméleteként ragadható meg. Kant, annak ellenére, hogy rendszere alapvonalait tekintve nem a fundamentálonológia által megszabott úton halad, (ez az adott filozófiatörténeti körülmények fényében eleve lehetetlen), továbbá filozófiai alapbeállítódását tekintve önmagában is lényegi eltéréseket mutat fel Heideggerhez képest. Ez legközvetlenebbül abban tükröződik, hogy az emberi létező alapvető *létmeghatározottságait* e létező *megismerőképességének* eredendő szerkezetéből mint lényegi

¹⁸² I.m. 267. KPM 218.

¹⁸³ I.m. 266. KPM 217.

¹⁸⁴ Uo.

alapból kiindulva vázolja fel, amely törekvése egyértelműen arról tanúskodik, hogy Kant az ontológiai megközelítés módszertani relevanciáját az episztemológiai megközelítés *mögé* helyezi. Másrészt a tapasztalat egészes és koherens rendszereként felfogott természetre a „kopernikuszi fordulat” filozófiai szemléletváltása következtében mindenkor úgy tekint, mint ami a heideggeri nézőpontból *kéznéllevőnek* (dologi értelemben meglévőnek, statikusként rögzítettnek) tekinthető léttartalmak egyetemes összefüggésére. Az ily módon felfogott dologszerű entitások képezik filozófiájában a világra irányuló megismerőtevékenységének tárgyát, továbbá ezen keresztül a szubjektum világhoz való viszonyulását.¹⁸⁵ A két filozófiai megközelítés emiatt nem csak fogalomhasználatukat, hanem választott módszertani vezérelveiket illetően is radikális eltéréseket mutat a lehetséges összevetésekhez első pillantásra kézenfekvő alapot szolgáltató kulcsfontosságú kategoriális csomópontokban. Ennek tükrében a további vizsgálódások lényegi vezérfonalát annak tisztázó körülménye jelenti, miszerint az első pillantásra áthidalhatatlannak tűnő diszkurzív és módszertani eltérések ellenére Heidegger ennek ellenére sikerrel teljesíti a maga számára kitűzött feladatot. Ennek végeredményeként a képzelőerő transzcendentális működés módja által konstituált kanti szubjektum-és megismerésméletet a véges emberi egzisztencialitás eredendő időbeliségének, és az ezen alapuló, specifikusan az ember létmódját konstituáló létszerkezet ontológiai alapvetéseként jelöli meg.

Annak ellenére, hogy a Kant-könyv utolsó szakaszában felbukkanó antropológiai problematika első megközelítésben a két filozófiai attitűd radikális elkülönítésére ösztönöz, ugyanakkor az emberi végeesség meghaladhatatlan faktumának mindkét filozófiai rendszerben betöltött konstitutív szerepe következtében mégis megteremtődik az összehangolás lehetősége. Heidegger –fundamentálonológiai alapvetésének kezdő lépéseként a jelenvaló lét végeességének egzisztenciális analitikáját lényegszerűen elkülöníti minden olyan antropológiai vizsgálódástól, amely az emberi szubjektivitás e kitüntetett meghatározottságára kérdez rá. „[...] A fundamentálonológiát a továbbiakban mindig alapvetően megkülönböztetjük az antropológiától, így a filozófiai antropológiától is.”¹⁸⁶ Ennek legfőbb oka az, hogy a jelenvaló lét-analízisnek már kiinduló kérdésfelvetéseinek jogossága és érvényessége érdekében eleve mellőznie kell bármiféle vonatkozást az antropológiára, mint az emberről szóló olyan filozófiai diszciplínára, amely saját módszertani elvei következtében megreked a természettudományok és a mindennapi jelenvaló lét-értelmezésben érvényesülő naiv-ontikus

¹⁸⁵ Heidegger 2001a, 118. sk. *Sein und Zeit* 95. sk.

¹⁸⁶ Heidegger 2000, 366. Az idézett kijelentés ezen kívül az alábbi szöveghelyen is szerepel: i.m. 21. KPM 1.

világértelmezések szintjén, mivel elmulasztja végrehajtani a Husserl által a fenomenológiai munkamódszer nélkülözhetetlen kezdőlépéseként meghirdetett transzcendentális beállítódás-váltást. Itt tehát egy olyan létezőre, illetve létmódra történő rákérdezésről van szó, amely legsajátabb ontológiai meghatározottsága révén radikálisan elkülönül a meglét („kéznéllevőség”) szférájától. A kanti filozófia fundamentálonológiai interpretációjának elsődleges alapjára Heidegger a *Dasein* tulajdonképpeni lenni-tudásának konstitutív mozzanataiban (a *Gondnak* a szorongás alapdiszpozíciója révén történő feltárulása az *időbeliség* ennek megfelelő eksztatikus-horizontális sémáiban), valamint a gyakorlati észnek (az *Isten, a szabadság* és a *halhatatlanság* posztulátumain keresztül) az emberi létmód metafizikai meghatározásában játszott szerepében bukkan rá. Célkitűzéseinek eredményessége e nagyszabású feladat sikeres végrehajtásán múlik. Véleményünk szerint Heidegger, amikor a Kant-könyvben az egzisztencia ontológiai explikációját az időbeliség és a végesség transzcendentálfilozófiai kontextusára alapozza, (ennek során a kanti rendszer olyan kulcsfogalmaiból indul ki, mint az érzékiség, a receptivitás, a képzelőerő kettős közvetítő funkciója, valamint az idő ön-affekciójának és az appercepció transzcendentális egységének szükségszerű kapcsolata), előzetes célkitűzését módszeres következetességgel valósítja meg.

A kanti kritikai gondolkodás és a heideggeri fundamentálonológia módszertani különbségei közti közvetítés lehetőségfeltételét a jelenvalólét létmódjával bíró egzisztencialitást a maga legsajátabb végességében tematizáló időbeliség teremti meg, amely a *Lét és idő* kontextusában horizontális sémaként funkcionál. A filozófiának mint az *a priori* megismerés lehetőségfeltételeit rögzítő egyetemes tudománynak *A tiszta ész kritikájában* vázolt szisztematikus épülete a kategóriák révén a hozzájuk rendelt sémák közvetítésével Heidegger számára egy olyan *ontológiai* megközelítésként értelmeződik, amely feltárja az emberi tapasztalatban konstituálódó természet egységes szerkezetét.

2. Az időbeliség fogalmának jelentésárnyalatai a Kant-könyvben

Az időbeliség a *Gond* ontológiai értelmeként határozódik meg. E rendkívüli gazdagságában feltároló alapfenomén a *Dasein* konstitutív funkcióval rendelkező alapvető egzisztenciálé-ként kap helyet a fundamentálonológia tervezetében. Az eredendően eksztatikus struktúrát felmutató időbeliség elsődleges fenoménjét a jövőbeliség (a *Dasein* önmaga által felvázolt, elidegeníthetetlen egzisztenciális lehetőségeire történő folytonos kivetülése, vagyis a hermeneutikai értelemben vett „jövő” általi elsődleges meghatározottsága) jelenti. „*Emez [az ember létmódjához tartozó-T.G.] egzisztencialitás elsődleges értelme a jövő.*”¹⁸⁷ A Heidegger által végrehajtott idő-elemzés megkülönböztetett tárgyaként emelkedik ki a „tulajdonképpeni jelen”-ként megjelölt pillanatnyiség, amely a *Dasein* önmegragadásának legalapvetőbb lehetőségfeltételét jelenti. Heidegger szerint a pillanat fenoménjét nem lehet a „most” pontszerű dologjellegéből levezetni, mivel a fundamentálonológiai megközelítésben kizárólag a dinamikus egzisztenciális kivetülések összességként értelmezett lehetőség-lét tételezése lehet egyedül releváns. Heidegger a két időkonceptió radikális különbségét talán akkor hangsúlyozza a legerőteljesebben, amikor a „kéznéllevő most-sor” inautentikus idejét szembeállítja a *Dasein* egzisztenciális szerkezetét mint *Gondot* konstituáló eksztatikus-horizontális időbeliséggel.¹⁸⁸ A cezúra alapját a *Lét és idő* vizsgálódásainak tematikus szerkezetét felvázoló ontológiai differencia képezi. A kéznéllevők létmódja radikálisan különbözik a *Dasein* egzisztenciájának sajátosságaitól, ami temporális meghatározottságukban is tükröződik. „A most-sort úgy fogják fel, mint egy valamiképpen kéznéllevőt; Ezért bizonyos módon *a mostok is kéznél vannak* [...]”¹⁸⁹ Az idő e két felfogásmódja közötti különbség jelen kontextusban az alábbi viszonyban áll egymással: a jelenvalólét egzisztenciális „ideje”, amely a *Dasein*-struktúra egészét konstituálja, transzcendentális értelemben alapul szolgál az idő most-pontok lineáris sorozataként explicált fogalmának, az utóbbi csak az előbbire támaszkodva gondolható el. „[...] melyből minden most származik: az időbeliség eksztatikus kiterjedtségéből, amely [...] a maga részéről

¹⁸⁷ Heidegger 2001a, 379. (Kiemelés az eredetiben)

¹⁸⁸ Weatherston 2002, 149.

¹⁸⁹ Heidegger 2001a, 484. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 423.

azonban a feltétele annak, hogy egy kéznéllevő állandót megközelíthessünk.”¹⁹⁰ Látható, hogy az eredeti kanti idő-koncepció érvényességét Heidegger alapjaiban nem vitatja. Interpretációjának voltaképpen radikálisabbja abban áll, hogy a Kant által a lehetséges megismerési módok egyetemes, *a priori* formájaként tételezett időbeliséget egy annál is eredendőbb *ósalapra*, a *Dasein* fundamentálonológiai szerkezetének csomópontjaira vezeti vissza. E szemléletváltás fényében azonban továbbra is fontos kérdés marad, hogy az időbeliség e megközelítése és a Kant által képviselt (egy egyenes vonal meghúzásának analógiájaként szemléltetett) idő-meghatározás hogyan hozható párhuzamba egymással. A Kant-könyv-ben éppen ez az idő-modell az, amelynek a megismerés rendszerében betöltött eredeti funkcióját Heidegger alapvetően átalakítja, ugyanakkor a legfontosabb kanti tézisek ontológiai gyökerű interpretációját mégis erre építi, összekapcsolva egymással a végesség két különböző fogalmát, amelyek elválaszthatatlanul kötődnek a kanti érzéki szemlélethez, illetve a jelenvalólét létmódjához. E szintézis igénye mögött az az alapvető szándék húzódik meg, hogy Kant transzcendentális időfelfogását végérvényesen kiemelje a *Transzcendentális Esztétika* kereteiből és a fundamentálonológia elsődleges alapjává tegye. Ennek megértéséhez véleményünk szerint nélkülözhetetlen azon lényegi különbség pontos rögzítése, amelyet Heidegger a létező két alapvető típusának egymástól való elkülönítésekor a lét eredendő alapját képező időbeliség vonatkozásában tesz. Ehhez nélkülözhetetlen annak az alapnak a tételezése is, amely Heidegger szerint lehetővé teszi, hogy az általában vett lét kizárólag az időből, az időre tekintettel váljon hozzáférhetővé. E transzcendentális feltételt nevezi *temporalitásnak*, melynek részletes elemzésére a dolgozat későbbi részében kerül sor. A lét temporális karakterének megfelelően az egyáltalában vett létezőhöz is idő-alapú meghatározottságok társulnak, amelyek azonban a jelenvalólét és a kéznéllevők esetében eltérőek. A *Dasein* időmeghatározottsága az *időbeliség*, a kéznéllevő (illetve kézhezálló) létezőké az *időbelüliség*. Hogyan jellemezhető az eredendő időbeliség ellenpárját képező időbelüliség? Az időbelüliség mint ontológiai határozomány analóg a kéznéllevő létezőket jellemző létmóddal, a világonbelüliséggel. Ez azt jelenti, hogy *időn belüli* egyedül az a létező lehet, amely a jelenvalólét ön-kivetítő tevékenységében, az ennek létmódjához hozzátartozó *körültekintő gondoskodás* tárgyaként bukkan fel. E tevékenység a környező-világot a maga világosságában tárja fel, megalapozva a *Dasein* egzisztenciájának ontológiai szerkezetét, amely a *világban-benne-lét* formáját ölti.¹⁹¹ Az egzisztencia általános és eredendő időhöz-kötöttsége

¹⁹⁰ I.m. 485.

¹⁹¹ Heidegger 2001a, 83. sk. *Sein und Zeit* 63. sk.

a jelenvalólét átlagos mindennapiságában feltáruló környező-világ artikulációját, *jelentésségét* garantálja.¹⁹² Az idő világkonstitúciós funkciója értelmében a kanti és a heideggeri megközelítés szemszögéből tekintve az individuum mindennapi valóságértelmező-elsajátító tevékenysége vonatkozásában egy lényegi közös mozzanat tárul fel számunkra: mindkét gondolatrendszer esetében az alapvető időmeghatározások biztosítják a tárgyak értelemmel rendelkező összefüggését és az ennek megfelelően konzisztens szerkezettel rendelkező *világ* megértő-értelmező elsajátítását. Erre legközvetlenebb módon a kategóriák sematizmusának Kant által „a priori időmeghatározások”-ként értelmezett tulajdonsága utal. A heideggeri vizsgálódások megértése szempontjából kulcsfontosságú problémaként jelenik meg, hogy Kant miért tekintette az eredendően puszta közvetítő-szereppel bíró sémákat az emberi létmódod alapjaiban konstituáló időbeliség, időhöz-kötöttség egyedüli feltételeinek? A jövőbeli lét-lehetőségekre kivetülő *Dasein* dinamizmusa a kanti érzéki szemlélet alapvető tevékenységével analóg, mely szerint *előre-megképző*-ként saját tárgyát önmaga elé állítja.

A *Gond* és az *Önmagaság* egymástól elválaszthatatlan struktúraegységet képeznek. Heidegger ezen a ponton hajtja végre a *Dasein* végső elhatárolását a kéznéllevőség (*Vorhandensein*) létmódjától. Ennek eredményeképpen láthatóvá válik a *Gond* (a jelenvalólét léte) struktúra-egészének egész-volta.

2.1. A *Gond*-ként meghatározott jelenvalólét véges időbeliségének alapszerkezete

Egy dolog értelmét annak érthetősége konstituálja. Az értelem tehát a *Dasein* mint az önnön létlehetőségeire „belevetetten-kivetülő” (már eleve a világban-benne-lévő, a világonbelül útjába kerülő létezőhöz viszonyuló létként¹⁹³) egzisztencialitás megragadásának lehetőségfeltétele, amely lehetőségek csak a maga tulajdonképpeniségében önmaga számára feltáruló *Dasein* számára válhatnak hozzáférhetővé. A kivetülésben (*Entwurf*) eleve benne rejlik a jövőbeli létlehetőségek („még-nem”-ek) feltárására irányuló intenció, ezzel együtt az *a priori* értelemkonstitúció is. A *Dasein Gond*ként már- eleve- egy-világban- benne- levő-

¹⁹² I.m. 473-481. *Sein und Zeit* 413-415.

¹⁹³ Heidegger, 2001a, 226. *Sein und Zeit* 192.

önmagát- előző- létként és halálhoz- viszonyuló-létként (*Sein zum Tode*) tett szert explicit lényegfogalmára. A *Gond* értelmének explikációja tehát azt jelenti, hogy a jelenvalólétet a maga lehetséges egészletében tárjuk fel, azaz halálhoz-viszonyuló véges időbeliségében.¹⁹⁴ A *Dasein* önmaga számára történő autentikus vagy inautentikus feltárultsága teszi lehetővé a kivetülés eredendő szempontjának rögzítését. A *Dasein* létének értelme e létező *Gond* (az egzisztencialitás, a fakticitás és a hanyatlás móduszainak egység-struktúrája) konstituálja. A jelenvalólét időbeliségének egység-struktúráját a jövő- jelen-voltság- eksztatikus komponensei alkotják. A *Dasein* mindenkor ezen eksztázisok formájában artikulálódik önmagát-előző, saját múltja „talaján” önmagát a jelenben jövőbeli létlehetőségeire kivető dinamikus struktúraként. A jelenvalólét már eleve egy világba belevetett létezőként egzisztál, ahol a világ-összefüggés egymástól elkülönülő régiói meghatározott értelem-, illetve utalás-összefüggéseik révén vonatkoznak egymásra, ezen keresztül pedig a *Dasein* kivetülő és értelemkonstituáló ontológiai formájára.

Az időbeli eksztázisok kiindulópontját a jelen képezi, amelyben a *Dasein* önmagát mint eredendően a világban- benne-lévő egzisztáló létezőt ragadja meg a folyamatos önfeltárlás értelemadó tevékenységén keresztül. A jelenvalólét mindenkor a saját „voltja”-ként van: tulajdonképpen értelemben vett (autentikus) múltja sohasem mögötte „foglal helyet”, hanem előtte, mivel a még be nem teljesült létlehetőségek alkalmat nyújtanak számára a „világra-hanyatlottság” állapotából történő kikerülésre, ezzel együtt pedig az autenticitás létmóduszában tételezett egzisztencia elsajátító megragadására.

A *Dasein* és a kéznéllevők idői meghatározottságának lényegi eltérése az egzisztencia egzisztencialitásának folyamatosan működő, új értelemrétegeket egymásra helyező dinamizmusán keresztül mutatkozik meg: Heidegger ezt a „időzés” (*Zeitigung*) terminusával jelzi.¹⁹⁵ A tulajdonképpen időzés mindig a jövőből történik, ennek alapján válik láthatóvá az emberi létezésnek a Kant-könyv centrális problémáját képező eredendő végessége, amelyet Heidegger a következőképpen fogalmaz meg: a *Dasein* a saját maga semmis alap-okaként egzisztál. Ezen alapfenomén lényegi szerkezete az *előrefutó elhatározottság* végesség-konstituáló mozzanata révén hozható adekvát módon saját fogalmára. Az előrefutás projektív aktusa ehhez a semmihez mint legvégső, meghatározhatatlan és meghaladhatatlan lehetőséghez való kikerülhetetlen viszonyulást jelenti. E fundamentálonológiai faktumot

¹⁹⁴ Ld. uo.

¹⁹⁵ Heidegger 2001a, 380. *Sein und Zeit* 328.

Heidegger *eredendő időbeliség*nek nevezi. E formula fényében nyeri el konkrét értelmét a *Lét és idő* első tematikus egységében a *Dasein* egyik alap-egzisztenciáléjaként rögzített „létében önnön létére megy ki a játék”- meghatározás is:¹⁹⁶ a jelenvalólét mindenkor önmaga kedvéért egzisztál, eközben „lehető-lény”-mivoltából következően mindvégig megszüntethetetlen és meghaladhatatlan egzisztenciális lehetőségként lebeg szeme előtt önmaga autentikus megragadásának, illetve ennek ellenfogalmaként- az inautentikus létmódba történő belezuhanás révén előálló „önelvesztés” alternatívája.¹⁹⁷ Ha képessé válik önmaga tulajdonképpeni megragadására (Heidegger kifejezésével „engedi önmagát tulajdonképpeni módon eljönni önmagához”)¹⁹⁸ csak ekkor egzisztálhat a folytonos nyitottság horizontjában előtte feltáruló jövőbeliségére tulajdonképpeni módon kivetülve.

A heideggeri időfelfogás kiindulópontja azon alaptézisben fogalmazódik meg, miszerint a *Dasein* létmódját tekintve *végesként egzisztál*. E temporális aspektus azonban a nem-jelenvalólét-szerű, vagyis kéznéllevő természeti létezők, és az ember mindennapi világhoz való viszonyulásának kontextusában felbukkanó tárgyak idői karakterétől merőben eltérő értelmet hordoz. A *Lét és idő* 81. paragrafusa egyértelműen utal a probléma súlyára és kiküszöbölhetetlenségére. Heidegger a kéznéllevő dolgok összefüggéseibe bevonódott mindennapi jelenvalólét vulgáris időfelfogását az antik ontológia Arisztotelész által képviselt felfogásából származtatja. Eszerint az idő „[...] a korábbi és a későbbi tartományban történő mozgás száma.”¹⁹⁹ A mozgás szukcesszív rend szerint elkülönülő mozzanatai az időt most-pontokra bontják, amelyek a prefenomenológiai értelmezés számára lehetővé teszik a világban zajló folyamatok pontos megfigyelését és leírását. Heidegger szerint azonban ezáltal éppen az idő eredendő értelme válik hozzáférhetetlenné, mivel egy ilyen irányú vizsgálódás sohasem az idő egzisztenciális fenoménjét, hanem pusztán dolgokat, kéznéllevő létezőket tesz témájává. „[...] Az időt úgy értjük meg, mint valami egymásutánt, mint a most-ok 'folyamát', mint 'az idő folyását’”.²⁰⁰ A *Dasein* egzisztenciális végességéhez ennek következtében sohasem rendelhetünk az idő rendjében egyértelműen meghatározott helyzetet; ez a *temporális* alaptulajdonság a főmű kiindulópontjaként rögzített *a priori* létmegértés, illetve a lét és a létezés (ennek konkrét megvalósulási formájaként pedig a létezők) szférájának az

¹⁹⁶ I.m. 59.

¹⁹⁷ Ld. Safranski 2000, 237-240.

¹⁹⁸ Heidegger 2001a, 376. *Sein und Zeit* 325.

¹⁹⁹ I.m. 482. *Sein und Zeit* 421. (az idézet eredeti forrása: Arisztotelész, *Fizika*, A 11, b 1 sq.)

²⁰⁰ I.m. 483. *Sein und Zeit* 422.

ontológiai differenciából származó radikális szétválása következtében egyedül a nem *Dasein*-szerű szubsztanciákat illetheti meg.

A *Gond* azonban sohasem önmagában, hanem mindenkor a környező-világ (*Umwelt*) értelemvonatkozásain belül itt fellelhető kéznéllevő illetve kézhezálló (*Zuhandensein*) létezőről való körültekintő gondoskodásként (*Besorgen*) nyeri ontológiai tartalmát. „[...] a *gond-struktúra* egysége –az időbeliség mindenkori teljes időzésének eksztatikus egységén alapul.”²⁰¹

Heidegger legalapvetőbb célkitűzése az időbeliség-probléma kapcsán a jelenvalólétet annak legáltalánosabb „előfordulásában” megillető *átlagos mindennapiságában* (*Alltäglichkeit*) történő megragadása, amelyet „világra-hanyatlottság” -ként határol körül: „A jelenvalólét önmagától mint Önmaga tulajdonképpen lennitudásától eleinte már eleve el van szakadva, és a „világ”-ra hanyatlik.”²⁰² Erre abból következtethetünk, hogy a *Dasein* legtöbbször ebben az állapotában tárul fel közvetlenül önmaga számára, ily módon ez az az egzisztenciális modifikáció, amely a legrészletesebb betekintésre ad lehetőséget e létező legsajátabb létszerkezetébe.²⁰³ E struktúra fenoménként történő önmegmutatkozása nem volna lehetséges a *Dasein* alapegzisztenciáléjaként feltáruló létmegértés egyformán-eredendőisége (*Gleich-Ursprünglichkeit*) nélkül. Heidegger e problémát úgy fogalmazza meg, hogy a jelenvalólét eleve megérti magát létében: önnön egzisztenciájának megértő elsajátítása a Kant által tematizált szemléleti formákhoz, illetve az értelem kategoriális felépítéséhez hasonlóan az emberi individuum önmagához és világához viszonyuló létében rejlő transzcendentális lehetőségfeltételeként adódik.

Heidegger a befejezetlenül maradt *Lét és idő* „konklúziójaként” is értelmezhető megfogalmazása szerint az a horizont, amelynek keretein belül az egyáltalában vett lét megérthetővé válik, nem más, mint az idő. Az idő a *Dasein* eredendő végességének transzcendentális horizontjaként tematizálódik, amelyet a mű legvégén megfogalmazott kérdés a maga teljességében juttat kifejezésre: „Vajon maga az *idő* a *lét* horizontjaként nyilvánul meg?”²⁰⁴

²⁰¹ Heidegger 2001a, 404. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 350.

²⁰² Heidegger 2001a, 207. *Sein und Zeit* 175.

²⁰³ Ld. i.m. 383-386. *Sein und Zeit* 331-333.

²⁰⁴ Heidegger, 2001a, 500. *Sein und Zeit* 438.

2.2. Az idő mint a kanti képzelőerő működésének elsődleges közege

Kant a képzelőerőt elsődlegesen azon képességként jelöli meg, amely a lehetséges tapasztalat határai között feltároló jelenségek összességére irányuló befogadó (receptív) viszonyulás egyik alapját képezi. Az érzékek receptivitása jelenti annak lehetőségfeltételét, hogy az egyedi tapasztalati aktusokban megragadhatóvá váló érzetadatok pontosan rögzített entitásokként jelenhessenek meg az érzékiség általános formai feltételeit jelentő téridőbeliség keretei között. Az ebből a szemszögből értelmezett észlelés-struktúra sajátossága abban pillantható meg, hogy ezen a szinten a befogadásra szánt empirikus nyersanyag közvetlenül adott, így az érzékeknek nincs más dolguk, mint ezek (az empirikus szemléletek meghatározatlan tárgyát jelentő jelenségek anyagaként) befogadása. Egészen más körülmény áll fenn azonban a képzelőerő esetében. Ez az emberi megismerő-képesség egy olyan módusza, amely anélkül is képes önmaga számára megjeleníteni, és e megjelenítő aktus során egyben szemlélni is tárgyát, hogy az adott objektum közvetlenül jelen lenne számára az észleleti mezőben. A képzelőerő ily módon képes arra, hogy teljességgel függetlenedjen a szemlélet kötöttségeitől, és egy önálló fakultásként működjön, miközben (mint ahogyan a későbbiek során látni fogjuk) a sematizmus mechanizmusát megalapozva az emberi megismerés két eredendő, ám létszerűen egymástól radikálisan elkülönülő területei (érzékiség és gondolkodás) közötti közvetítés lehetőségét biztosítja. Ennek lehetőség-feltételét a képzelőtehetségnek az időbeliség szerkezetformájának való szükségszerű alávetettsége biztosítja. A teljességgel önállóan, a tárgyak által kiváltott bármilyen egyéb közvetlen hatás nélkül megvalósuló „eredendő látványképzés” ily módon sohasem nélkülözheti az időrend két alapmozzanatát jelentő szukcesszivitás és szimultaneitás közreműködését. Az időbeliséghez mint *a priori* szemléleti formához való elválaszthatatlan kötődése az a központi mozzanat, amely Heideggerre arra ösztönzi, hogy a képzelőerőt lényegi tulajdonsága tekintetében élesen elkülönítse a szemléleti érzékiség területétől, és a transzcendentális sematizmus minden konkrét tapasztalat lehetőség-feltételét megteremtő működésének szintjére helyezze.

2.3. A transzcendentális képzelőerő szerepe a véges ontológiai megismerésben

A Kant-könyv gondolati vezérfonalául szolgáló „ontológiai megismerés”- kifejezés jelentése a transzcendentális módszertan Kant által képviselt formájában a következőképpen fogalmazható meg: Mi biztosítja, hogy a létező létére tekintettel, vagyis létezőként való adódásának eredendő alapjára tekintettel legyen megismerhető? Heidegger szerint a tiszta (transzcendentális) képzelőerő a megismerés tárgyainak objektív értelemben érvényes rendszerének, vagyis a transzcendencia konstitúciójának elsődleges lehetőség-feltétele: „Tehát a transzcendentális képzelőerő hordozhatja és megképezheti az emberi szubjektum mint tiszta érzéki ész specifikus végességének kijelentett eredendő egységét és egész-voltát.”²⁰⁵ Felmerül a kérdés, hogy milyen közvetlen relevanciával bír Heidegger ezen, első pillantásra meghökkentőnek tűnő tézise, miszerint a transzcendentális emberkoncepció alapját jelentő kanti észfogalomhoz az érzékiség predikátuma kapcsolódik? Az ész ugyanis, Kant eredeti intencióival összhangban az emberi létmód azon fakultása, amely természetét tekintve különül el a megismerést alapvetően meghatározó receptivitástól, ami a pozitív érvényességgel és realitással bíró tárgyak megragadását szükségszerűen a személet formai feltételeihez és törvényszerűségeihez köti. „Minden ismeretünk az érzékekkel veszi kezdetét, onnan az értelemhez kerül, majd az észnél fejezi be útját; nincs ennél magasabb eszközünk, melynek segítségével feldolgozhatnók és a gondolkodás legmagasabb egysége alá rendelhetnők a szemlélet anyagát.”²⁰⁶ Az ész tehát a transzcendentálfilozófia architektonikájában a megismerőképesség legmagasabb rendű szerepét tölti be, mivel képes

²⁰⁵ Heidegger 2000, 232. KPM 187.

²⁰⁶ Kant 2004, 302. *Kritik* 311-312.

arra, hogy bármilyen lehetséges tapasztalattól függetlenül önmagából hozzon létre olyan elveket, amelyek az értelem *a priori* szabályainak a tapasztalatra való alkalmazását alapozzák meg. Az ész transzcendentális fogalma és az általa megalapozott funkció ennél fogva az ember filozófiai lényegét jelöli, e létező létének alapjára vonatkozóan.²⁰⁷

„Ha az értelem az a képesség, hogy szabályok segítségével egységet vigyünk a jelenségekbe, akkor az ész az a képesség, hogy elvek segítségével egységet teremtsünk az értelem szabályai között. Így tehát az ész soha nem irányul közvetlenül a tapasztalatra vagy valamiféle tárgyra; az értelemre irányul, hogy fogalmak útján *a priori* egységet vigyen annak sokféle ismeretébe. Ezt az egységet az ész egységének nevezhetjük; egészen más természetű, mint az az egység, amelyet az értelem képes teremteni.”²⁰⁸

Heidegger ezzel szemben az ész ezen eredendő egység-funkcióját is a transzcendentális képzelőerő által konstituált *a priori* időmeghatározásoknak rendeli alá. E szintézis eredményeként az érzékiség alapjául szolgáló idő és az értelem szabályok szerint zajló működését, azaz a gondolkodást megalapozó appercepció egy eredendő egységben mutatkoznak meg. Ebből következik, hogy az emberi megismerés alapvető és nélkülözhetetlen elemei (érezkiség és gondolkodás) szükségszerű egységükben ábrázoltatnak. E szintézis *a priori* formája garantálja a lehetséges tapasztalat konzisztenciáját. Az imént említett egység-funkció az idő ön-affekciója által valósul meg. E transzcendentális princípium taglalására szintén a Kritika első kiadásában kerül sor. Heidegger erre támaszkodva a tényt igyekszik igazolni, hogy Kant részéről az első változat kidolgozásának háttérben álló ontológiai intenciók lényegileg különböznek a széles körben publikálásra került, emiatt véglegesként számon tartott második variáns diszkurzív elveitől. „[...] azt a megjegyzést teszi Kant, hogy a térnek és az időnek 'mindig afficiálniok kell' a tárgyokról alkotott képzetek fogalmát.”²⁰⁹ Az időhöz szükségszerűen kapcsolódó ön-affekció képessége, illetve aktusa ily módon a véges ontológiai megismerés feltétlen alapjának bizonyul: „Az idő mint tiszta önaffekció az a véges, tiszta szemlélet, amelyik egyáltalán hordozza és lehetővé teszi azt a tiszta fogalmat (az értelmet), mely lényegszerűen a szemlélet szolgálatában áll.”²¹⁰

A továbbiakban azt kell megvizsgálunk, hogy Heidegger szerint milyen konkrét formában fejti ki hatását az időt megillető ön-affekció képessége, továbbá hogyan kerülhet

²⁰⁷ I.m. 302. sk. *Kritik* 311. sk.

²⁰⁸ I.m. 304. *Kritik* 314.

²⁰⁹ Heidegger 2000, 233. KPM 188.

²¹⁰ I.m. 235. KPM 190.

vonatkozásba az appercepció egységével? Kezdő lépésként leszögezhetjük, hogy a problémafelvetés egyáltalában véve csak akkor válhat relevánssá, ha –Heidegger kiindulópontjával összhangban– az appercepcióra vonatkozó kanti gondolatmeneteket *A tiszta ész kritikája* első kiadására támaszkodva vizsgáljuk. Kant e szövegváltozatban mondja ki azon döntő tézisé, amely a Kant-könyv egészének belső szervezőelvét és gondolati vázát alkotja:

„Mert (a tiszta appercepció) állandó és maradandó Énje adja képzeleteink korrelátumát, amennyiben egyáltalán lehetséges, hogy ezek tudatosuljanak bennünk [...]. Ez tehát az appercepció, amelynek társulnia kell a tiszta képzelőtehetséghez azért, hogy funkcióját intellektuálissá tegye.”²¹¹

Láthatjuk, hogy az appercepció transzcendentális egysége a második kiadásban képviselt felfogástól lényegileg eltérő formában jelenik meg. A képzelőerővel alkotott szükségeszerű kapcsolata következtében lényegi viszonyban áll az idővel, mint e fakultás elsődleges produktumával. „Vagyis az appercepció transzcendentális egysége a képzelőtehetség tiszta szintézisére vonatkozik, egy olyan *a priori* feltételre tehát, amely lehetéssé teszi, hogy a sokféleség mindenütt összetevődjön egy ismereten belül.”²¹² Utalni kell azonban arra a problémára is, amellyel Heidegger is szembenéz az idő és a szubjektivitás kapcsolatát megalapozó feltétel meghatározása során. Heidegger a kanti érvelés e mozzanatában fedezi fel azon kapcsolódási pontot, melynek közvetítenie kell a kritikai transzcendentálfilozófia és a fundamentálonológia között. „A tiszta véges önmagának önmagában időkaraktera van. [...] éppen ebből az időkarakterből kell mindenekelőtt érthetővé válnia annak a döntő meghatározásnak, amit Kant a transzcendentális appercepcióról ad.”²¹³ E belátás evidenciája alapján következtethetünk arra, hogy Heidegger Kant-interpretációjának lényegi célját és feladatát a kanti szubjektum-fogalomnak (és ezen keresztül a megismerés, illetve a transzcendencia problémájának) az időbeliség által konstituált, véges emberi létmód alapjaként történő megközelítése jelenti. A feladat végrehajtására egyedül egy ontológiai elmélet lehet alkalmas, amennyiben a végső célt az ember lényegmeghatározásának kimunkálása jelenti. „Hiszen az ontológia a végesség indexe. [...] ontológiára csak véges lénynek van szüksége.”²¹⁴ Ezzel felettébb hasonló tézist explicitál Heidegger *A metafizika*

²¹¹ Kant 2004, 685.

²¹² I.m. 681.

²¹³ Heidegger 2000, 237. KPM 191.

²¹⁴ I.m. 336. KPM 280.

alapfogalmi című művében is, ahol a filozofálásra való képesség, és az ember ontológiai végessége közötti korreláció szükségszerűségére utal. „Hiszen Isten nem filozofál[...]: filozófia, ennek a valami iránt érzett szeretetnek mint valami iránti honvágnak a semmisségben, a végességben kell tartózkodnia.”²¹⁵

„Az idő és az 'én gondolom' (a transzcendentális appercepció –T. G.) többé már nem egyesíthetetlenül és különmeműen állnak szemben egymással: az idő és az 'én gondolom' ugyanaz. Kant azzal a radikalizmussal, ahogyan a metafizika általa végrehajtott alapvetése során először értelmezte transzcendentálisan az időt önmagában és az 'én gondolom'-ot is önmagában, a kettőt eredendő azonosságukra hozta, természetesen anélkül, hogy maga ezt mint olyat kifejezetten látta volna.”²¹⁶

Heidegger e kijelentése tárja fel Kant-interpretációja egészének voltaképpeni értelmét. Az ontológiatörténeti destrukció célkitűzéseinek tükrében Kant filozófiai tevékenysége azért rendelkezik kitüntetett státusszal, mert ő volt az a gondolkodó, aki a legautentikusabb irányban haladt a metafizika újbóli radikális megalapozása irányába, amennyiben az idő transzcendentális (és Heidegger szemszögéből tekintve egyben ontológiai) egységfunkciójának tételezésével a legmesszebb jutott a nyugati gondolkodást uraló létfelejtés felszámolásában. A legvégső ponton azonban ő is megtorpant.

„Kant mégsem vitte végbe a transzcendentális képzelőerő eredendő értelmezését, sőt még csak hozzá sem kezdett, annak ellenére, hogy ő maga ismerte föl először, s tette meg az előzetes megjegyzéseket egy ilyen elemzéshez. Ellenkezőleg: Kant visszariadt ettől az ismeretlen gyökértől.”²¹⁷

Ezzel magyarázható azon döntő módszertani eljárása is, hogy a *Kritika* második kiadásában az appercepció transzcendentális státuszát és funkcióját teljes egészében az idő feltételeitől függetlenként gondolja el. „Ezért a transzcendentális egységet *objektív* egységnek nevezzük, és meg kell különböztetnünk *a tudat szubjektív egységétől*, mely nem egyéb a *belső érzék egy meghatározásánál*, s amely által a szemléleti sokféleség empirikus módon van adva az efféle egybekapcsolás számára.”²¹⁸ Itt ugyanis Kant az eredeti törekvése nyomán megnyílt szakadéktól való visszakozásként a tiszta értelem *a priori* szintézisét jelöli meg a tapasztalati

²¹⁵ Heidegger 2004, 43-44.

²¹⁶ I.m. 237. KPM 191.

²¹⁷ I.m. 202. KPM 160.

²¹⁸ Kant 2004, 150. (Kiemelés az eredetiben) *Kritik* 141.

adottságok elsődleges rendszerező elveként. „[...] az appercepció empirikus egysége [...] csak szubjektív érvényességre tarthat számot”,²¹⁹ ennél fogva esetleges. Heidegger előző tézisét, miszerint Kant nem tette meg a metafizika megalapozásának döntő lépést, a következőképpen indokolja: „*A tiszta ész kritikája* második kiadásában az értelem javára háttérbe szorul és átértelmeződik az a fajta elemzés, amit az első vázlat szenvedélyes sodrása hozott napvilágra.”²²⁰ A filozófus által elkövetett „mulasztás” következtében „[...] Kant láthatólag elvágta annak lehetőségét, hogy éppen ez (a transzcendentális képzelőerő T. G.) lehessen az ontológiai megismerés alapja [...]”²²¹ Ennek következtében az emberi lényeg kezdetben helyes irányban folytatott, belső intenciói révén a fundamentálonológia elveivel is összehangolható megalapozási kísérlete is kudarcba fullad. „[...] magánál Kantnál az emberi jelenvaló lét problémája, a végesség nem vált tulajdonképpeni problémává, azaz a filozófia központi problémájává, mivel maga Kant [...] azt az utat részesítette előnyben, mely egy meg nem ragadott végességtől elmozdul, és egyfajta végtelenségben állapodik meg.”²²² Az emberi természet belső lényegét tükröző filozófiai gondolkodás általában vett illetékességi körét illetve határait kijelölő eme attitűdbeli és diszkurzív elmozdulás gyakorolja a legjelentősebb hatást Heidegger Kant-képére. Voltaképpen ennek tudható be, hogy belőle kiindulva megadható a Cassirerrel szemben zajló vita két szélső pólusa is, amely egyben a heideggeri vállalkozás tulajdonképpeni filozófiai tétjét is napvilágra hozza. Amennyiben *A tiszta ész kritikája* Heidegger által preferált első változatának az ontológiai megismerés megalapozásában játszott szerepét vizsgáljuk, az alábbi kanti kijelentés bizonyul a leghangsúlyosabbnak: „Rendelkezünk tehát valamely képzelőtehetséggel, mint az emberi lélek alapképességével, amely minden megismerés *a priori* alapja.”²²³ A képzelőerő kulcsszerepének hangsúlyozása közvetlenül következik Heidegger Kant-interpretációjának azon alapvető törekvéséből, hogy a világkonstitúció (transzcendencia) eredeti, kanti modelljét az emberi létmód véges időbeliségének alapszerkezetéből kiindulva kell megragadni. Kizárólag ebben az esetben érheti el tulajdonképpeni célját a Kant-könyv-ben kivitelezett interpretáció, melynek Heidegger által megfogalmazott lényegi feladata abban áll, hogy a megismerés és az idő kapcsolatával összefüggésben rámutasson, hogy mit is kellett volna Kantnak állítania akkor, ha a probléma felvázolásának helyes útját járta volna.²²⁴ Ennek

²¹⁹ Uo.

²²⁰ Heidegger 2000, 202. (Kiemelés az eredetiben) KPM 161.

²²¹ I.m. 203.KPM 162.

²²² Heidegger 2004, 265.

²²³ Kant 2004, 685.

²²⁴ Weatherston 2002, 128.

egyértelművé tétele érdekében tisztáznunk kell, hogy a képzelőerő a kanti rendszeren belül milyen lényegi funkciókkal rendelkezik, valamint e fakultás milyen értelemben kapcsolódik az időnek *A tiszta ész kritikájában* kidolgozott formájához. Annyit már előzetesen is leszögezhetünk, hogy Heidegger e transzcendentális fakultást (képzelőerő) tartja a legalkalmasabbnak arra, hogy a kanti kritikai filozófia interpretációja során általánosan elfogadott ismeretelméleti megközelítéssel a *Dasein* ontológiai analitikája által legitimált filozófiai belátásokat szegezze szembe.

2.4. A transzcendentális képzelőerő „idő-megképző” tevékenysége

A transzcendentális képzelőerő kanti fogalmának analízise Heidegger Kant-interpretációjában fundamentális jelentős egyik alappillérét jelenti. Érvelése során, amikor a Kant-könyv egészét uraló koncepció jogosultságának és érvényességének igazolására törekszik, a képzelőerőnek az idővel alkotott eredendő összefüggése a transzcendencia-probléma konstitutív mozzanatának bizonyul. A képzelőerő temporális karaktere Heidegger szerint a transzcendentális dedukció eredeti kanti programjának a véges emberi egzisztencia ontológiai irányultságú értelmezése szempontjából nyer kiemelt jelentőséget. E kérdéskör legfontosabb elemét az emberi megismerő-képesség Kant által tematizált eredendő végessége jelenti, amely oly módon tárul fel, hogy a megismerés szubjektumának nincs lehetősége a megismerése objektumát jelentő tárgyak önmagából, önmaga számára történő megteremtésére. Kant e képesség hiányát az emberi megismerés szükségszerű szemléletre-

utaltságában, illetve receptivitásában látja, melynek értelmében a szubjektum nem megteremtője, hanem pusztán befogadója az idő általános formai feltételei között adódó érzéki tartalmaknak. Heidegger számára a kanti megismerés-modell e mozzanata jelenti a kiindulópontot saját, fundamentálonológiai megalapozottságú interpretációjának kivitelezéséhez. Ennek vezérfonalát azon törekvés képezi, hogy a tiszta értelem kategoriális szerkezetét összekapcsolja az idő formai feltételeivel. Heidegger a „végesség ontológiája alapvetéseként” hirdetett Kant-interpretáció kivitelezését egyedül az emberi megismerés e két eredendő forrása közötti közvetítés révén tartja lehetségesnek. E közvetítés folyamatában a kulcsszerepet az értelem játssza, amely Heidegger szerint –az idővel való lényegi kapcsolata következtében eredendően végesként konstituálódik. Az értelem ezen alapvető jellemzője pedig az egész heideggeri filozófia talán legfontosabb fogalmi elemének, a transzcendenciának képezi alapját, amely az értelem fent vázolt eredendő végessége tükrében világítható meg. A transzcendencia lehetőségének alapját a szemlélet és az értelem kölcsönös egymásra-vonatkozása, egymást-feltételezése biztosítja. Kantnak Heidegger szerint a transzcendentális dedukció kidolgozása révén sikerült kielégítő választ adnia arra a kérdésre, hogy hogyan vonatkozható egymásra a megismerés e két heterogén komponense, kialakítván az emberi létmódra jellemző tapasztalat koherens struktúráját. E szükségszerű egység szolgál alapul a Kant-könyv tematikus tárgyát képező „ontológiai megismerés” eszméjének tételezéséhez, amely a heideggeri vállalkozás egészét áthatja. Az ontológiai megismerés egysége –mint láttuk –a tiszta szemlélet és a tiszta értelem (gondolkodás) összehangolása által jön létre. E megközelítés alapját az emberi egzisztencia eredendő végessége jelenti, amely a *Dasein* gondként tematizált egzisztenciájának egységes szerkezetében eredendő időbeliségként nyilvánul meg. Emiatt a képzelőerőnek, közvetítő funkciójának ellátása érdekében szükségszerűen és eredendően az időre kell vonatkoznia mint arra a feltételrendszerre, amely az összekapcsolás végrehajtásának alapja. A képzelőerő eredendő idő-karaktere a felelős tehát azért, hogy a jelenségek szabályok által vezérelt rendben, a tapasztalat egységes horizontjának elemeiként adódjanak a megismerés folyamatában. Ily módon a tiszta képzelőerő felelős a transzcendencia horizontjának megalkotásáért: „[...] s mert a tiszta ismeret csak ily módon nyitja föl azt a játékteret, mely szükséges egy véges lény számára, melyben <<a lét vagy a nemlét minden relációja megtalálható>>, ezért ezt az ontológiai megismerésnek kell neveznünk.”²²⁵

²²⁵ Heidegger 2000, 116. KPM 84.

Heidegger a képzelőtehetség ezen idő-konstituáló képességét az időbeliségnek a *Lét és idő Dasein*-analízisében felmutatott struktúrájával összhangban három lényegi mozzanatra tagolja. A fundamentálonológiai megközelítés idő-értelmezésének megfelelően az emberi jelenvalóság létének temporális értelme a három eredendő időmódusz formális keretei között értelmeződő jövőbeli, jelenbeli és múltbeli egzisztenciális kivetülések eksztatikus szerkezeteként tematizálódik. Ez azt jelenti, hogy a faktikusan egzisztáló jelenvalólét szükségszerűen az ezen időmóduszok által megjelenített („jelenvalóvá tett”) értelemösszefüggések mentén egzisztál, vagyis az időbeli „szétfeszítettség” dinamikus létmódjaként. Ezzel összefüggésben a Kant-interpretáció képzelőerő-analízisében is szükségszerűen e lényegstruktúráknak kell kiemelt helyen szerepelniük, vagyis a transzcendentális képzelőerő *a priori* időkonstituáló funkciójának megvilágítása ugyanezen mozzanatok által történik meg: „A megképző képesség eszerint a következő elemekből áll:

1. a leképezés képességéből, melyhez a jelen idő képzetei tartoznak; *facultas formandi*;
2. az utánképezés képességéből, melyhez a múlt idő képzetei tartoznak: *facultas imaginandi*;
3. az előre megképzés képességéből, melyhez a jövő idő képzetei tartoznak; *facultas praevidendi*;²²⁶

A képzelőerő eredeti kanti státusza értelmében a szemlélet *a priori* formáira épülő tiszta megismerés alapját képezi oly módon, hogy közvetítő szerepet tölt be e megismerés két alapvető forrása, az érzékek és az értelem tevékenysége között. A kizárólag az emberre jellemző megismerési mód három lényegi mozzanatra osztható fel: apprehenzióra, reprodukcióra és rekognícióra.

A képzelőtehetség transzcendentális fakultása, amely az apprehenzió folyamatában végbemenő szukcesszív szintézis megteremtője, egyben a szemlélet tárgyai egyáltalában vett időbeli megjelenítésének forrása is. A tiszta reprodukció a tiszta képzelőerő szintéziseként működik. Az apprehenzió szintézise egyben a reprodukció szintéziseként is funkcionál, mert a

²²⁶ I.m. 217-218. KPM 174-175.

képzelőerőben a múltbeli és a jelenbeli képzetek az idő szukcesszív rendjének megfelelően szükségszerűen összekapcsolódnak. A reprodukció tiszta szintézise tehát szintén időkarakterrel rendelkezik. A szemlélet sokféleségének egyetlen egységes tudatban történő egyesítését biztosító fogalmi rekogníció Heidegger ontológiai interpretációjában az idő harmadik, a jövőre irányuló eksztatikus-horizontális azonos, vagyis „[...] az előretarthatóság horizontját fürkészi ki”²²⁷ Ez a heideggeri értelemben vett jövőre-irányultság egzisztenciális attitűdjének megteremtését eredményezi. Annak a horizontnak a feltárásáról van szó, amely alá a szemlélet receptivitásában megragadott és a képzelőerő tiszta szintetizáló tevékenysége révén reprodukált egységek egyaránt besorolhatóak lesznek: ezt a tiszta előre-megképzés funkciója valósítja meg, amely nem más, mint a lényege szerint eredendően eksztatikus heideggeri időbeliség egyik kitüntetett kivételése a jövőbeli egzisztenciálehetségek felvázolása formájában. A transzcendentális képzelőerő egészének tehát belső időkaraktere van, vagyis a képzelőerő az eredendő időbeliség lehetőségfeltételeként működik, maga az eredendő idő. A *Lét és idő*-ben a *Dasein* ontológiai struktúrája az eredendő időbeliség mentén határozódik meg.²²⁸ A kanti tiszta képzelőerő tárgykonstitúciós tevékenysége pedig a fent említett három mozzanaton keresztül termti meg a maga, specifikus „eksztázisait”, amelyek a kanti transzcendentális pozíciót autentikus módon kapcsolják össze az emberi létmód eredendő időbeliségére támaszkodó fundamentálonológiai programmal. „Ha a transzcendentális képzelőerő mint a tiszta megképző képesség magában képzi meg, azaz engedi keletkezni az időt, akkor nincs többé kitérő a főntebb kimondott tétel elől: a transzcendentális képzelőerő az eredendő idő.”²²⁹

A fentiekből kitűnik, hogy az időmóduszok szisztematikus elrendeződése teljes egészében lefedi a Kant által kidolgozott transzcendentális tapasztalatelmélet által támasztott azon filozófiai elvárást, miszerint az időt az általában vett tapasztalati valóságmegragadás alapvető és egyetemes lehetőségfeltételeként kell elgondolni. Ehhez feltétlenül hozzá kell kapcsolni a kanti alapvetés azon aspektusát, miszerint az eredendő szemléleti formaként értett időbeliség sohasem lehet a keretei között megképződő tárgy jelenléte nélkül, úgyszólván

²²⁷ I.m. 231. KPM 186.

²²⁸ Vö. Heidegger 2001a, 374. sk. *Sein und Zeit* 323 sk.

²²⁹ Heidegger 2000, 231. KPM 186.

üresen adott a megismerő-képesség számára. Ezt támasztja alá Heidegger megállapítása is: „Az idő mint tiszta szemlélet nem a csak tiszta szemlélésben szemléltet jelenti, és nem is csak azt a szemlélést, amelyhez hiányzik a tárgy. Az idő mint tiszta szemlélet egyben szemléltjének a megképző szemlélése is. Csak ez adja meg az idő teljes fogalmát.”²³⁰ E tézis érvényessége *A tiszta ész kritikája* idő-elemzésében is világosan megmutatkozik, ahol Kant az időt mindenfajta természetkonstitúció számára alapul szolgáló egyetemes formaként határozza meg. Ezzel összhangban definíciószerűen mondja ki: „[...] a változás és vele a mozgás (mint helyváltoztatás) fogalma csakis az időképzet révén és az idő képzetén belül lehetséges; [...]”²³¹

Ha a fenti fogalmak tisztázása során elérkeztünk ahhoz a ponthoz, melyből kiindulva a tiszta szemléleti formaként tematizált kanti idő-fogalom szerkezetét magunk előtt láthatjuk, akkor nem marad más hátra, mint a megismerőképesség ezen ősadottságát összefüggésbe hozni a transzcendentális képzelőerő működésével. Ennek eredményeként láthatóvá válik, hogy a megképzés képességének annak érdekében, hogy az egyáltalában vett időbeliség lehetőségfeltételeként funkcionálhasson, szükségszerűen belső időkarakterrel kell rendelkeznie, vagyis magában kell hordoznia a „most-sor tiszta egymásutánisága”-ként értett időrend *a priori* formáját. Ily módon a transzcendentális képzelőerő *A tiszta ész kritikája* első változatában „transzcendentális szemlélet”-ként tematizálódik, ami azt jelenti, hogy nem pusztán a megismerés egyes konkrét tárgyait jeleníti meg időbeli viszonyok között, hanem magát az időt is mint a tárgyak komprehenziója egyetemes feltételét is önmagából állítja elő működése során.²³² Az ezzel közvetlenül összefüggő problémák tisztázását Heidegger nélkülözhetetlennek tartja a tiszta képzelőerő működésének teljeskörű megértése érdekében.

²³⁰ I.m. 74. KPM 48.

²³¹ Kant 2004, 86. *Kritik* 80.

²³² Ld. Sherover 1971, 150.

2.5. A heideggeri temporalitás-fogalom transzcendentális karaktere

A következőkben azt kell megvizsgálunk, hogy a temporalitás mint eredendő időbeliség heideggeri terminusa hogyan kapcsolható össze az idő Kant által megteremtett transzcendentális fogalmával. A temporalitás kategóriája a Heidegger időbeliségre vonatkozó analízisei centrális elemeként jelenik meg. E fogalom közvetítésével válik lehetővé a kritikai transzcendentálfilozófia és a fundamentálonológia kategoriális rendszerének összevetése, amelyhez mindkét filozófus esetében az eredendő időbeliség *a priori* lehetőségfeltételként történő explikációja szolgál alapul. Milyen konkrét formában nyilvánul meg a heideggeri temporalitás-fogalom létalapként funkcionáló általánossága és szükségszerűsége?

Az időt Heidegger abban a funkciójában nevezi temporalitásnak, amelyben már nem csupán a tényleges szubjektum alkotóeleme, hanem az emberi szubjektivitás szubjektivitást-teremtő alapja és horizontja.²³³ Ebből is látható, hogy a *Dasein* temporális meghatározottsága által egy, a puszta egzisztencialitás eksztatikus-horizontális szerkezetét ontológiai értelemben meghaladó transzcendentális szféra jelenik meg, amely eredendőségét tekintve határozottan elkülönül a jelenvalólét létmódját a maga legsajátabb egészlétében konstituáló időbeliség-struktúrától. A mindennapiság létmódjában a világgal mint jelentéshorizonttal eredendő viszonyokat kialakító jelenvalólét létszerkezetét tekintve mindenkor az időbeliségnek a jövő-jelen- voltság hármasság szerinti megformálódó keretei által közrefogva egzisztál. Ennek alapján válik érthetővé Heidegger definíciószerű meghatározása: az időbeliség a Gond –a *Dasein* struktúraegészének egész volta– ontológiai értelmét jelenti. Felmerül azonban a kérdés, hogy a tárgyalt struktúra-egész létének lényegi alapját tekintve hogyan határozható meg, vagyis mi az a még eredendőbb és alapvetőbb feltételrendszer, ami

²³³ Ld. Schwendtner 2008, 179-182.

az emberi egzisztencia időbe-vettségét konstituálja? Az emberi jelenvalóság konkrét-mindennapi egzisztencia-mozzanatait hordozó időiesülés (vagy Heidegger konkrét terminusát alkalmazva a *Dasein* egzisztenciális struktúramozzanataihoz rendelhető időbeli eksztázisok²³⁴) csak abban az esetben tekinthető ontológiai szempontból relevánsnak és fogalmilag adekvát módon megragadhatónak, ha neki egy még alapvetőbb (a lét mint a minden ontológiai meghatározottság számára feltételként szolgáló „keret” általánosságával egyenértékű) transzcendentális horizont szolgál alapul. Ezt nevezi Heidegger (korai munkássága több jelentős szöveghelyén is) temporalitásnak, ami a kanti filozófia fogalmi megfontolásaihoz igazodva teljes joggal tarthat igényt a transzcendentális időmeghatározás megnevezésre is. A temporalitás fenoménje tehát eredendő időbeliségként nyeri el végső meghatározottságát, egyszersmind azt is lehetővé teszi, hogy végrehajtható legyen a fundamentálonológiai módszer elsődleges céljaként kitűzött feladat: a *Dasein* létének legalapvetőbb értelem-horizontját úgy kell megragadnunk, hogy kizárólagos vezérfonalként annak konkrét időbeli megnyilvánulásait tartjuk szem előtt. Ily módon az átlagos mindennapiság létmódjában felbukkanó és az egzisztálás módusait kirajzoló idői mozzanatok csak „jelenségei” (egyedi megnyilvánulási formái) a temporális értelem „mélységi” dimenziójának. Ez Heidegger módszertani eljárásának tükrében is világosan megmutatkozik: az egyes egzisztenciálékat (megértés, diszpozíció, hanyatlás) jellemző időbeliség-formák részletes elemzése ellenére nem tesz kísérletet arra, hogy az idő-problémát a temporalitás egészsleges értelem-alakzata felől vesse konkrét vizsgálat alá. Ennek legfőbb oka az, hogy e végső transzcendentális horizont sohasem válhat hozzáférhetővé abban az értelmezési keretben, amely a *Dasein*-analízis alapját biztosítja. Ez pedig nem más, mint az átlagos mindennapiság közvetlen fenomenális mezeje.²³⁵ A temporalitás eredendő struktúrája az, ami e szféra megfelelő fundamentálonológiai megragadását biztosítja, kijelölve azokat a határokat, amelyek között a fenomének közvetlenül hozzáférhetővé válhatnak. A kanti rendszer alapfogalmait a heideggeri fogalomkészletre alkalmazva látható, hogy a fundamentálonológiában is világosan elkülönül egymástól az idői meghatározottságok magánvaló, transzcendentális értelme, valamint a Gond-struktúra időzésében feltároló konkrét fenomenális tartalmaknak a tapasztalat (a jelenvalólét mindennapi önmegértő kivetülése) közvetlenségéhez való kötődése.

²³⁴ Vö. Heidegger 2001a, 382. *Sein und Zeit* 331.

²³⁵ Dostal in B.Guignon 1993 (ed.), 155.

Heidegger Kant transzcendentális „eszköztárának” analízise során elsőként a tér legfontosabb kategoriális jellemzőit veszi szemügyre. A kanti transzcendentális esztétika térbeliség-koncepciója értelmében a tér a külső érzék (szemlélet) formájaként határozódik meg. Minden megjelenítést, megképzést (*Vor-Stellung*) megelőzően már a priori adott formastruktúra, általánosan kiterjeszhető, de nem diszkurzív egységet alkot. A tér a tiszta szemléletben valamiféle önmagában vett abszolút egységként jelenítetik meg. A „szemlélet tudománya”-ként tematizált *Transzcendentális Esztétika* elemzésekor Heidegger leszögezi, hogy a tiszta (tér-időbeli) szemlélet szemléltje sohasem egy ontikusan megragadható létező, hanem egy tiszta (transzcendentális) szemléleti keret, amely megteremti a reális-ontikus térbeli viszonyok értelmezésének lehetőségfeltételét.

2.6. A transzcendenciaprobléma gyökere a kanti transzcendentális megközelítésben

A továbbiakban annak megvilágítására teszünk kísérletet, hogy milyen összefüggések mutathatók fel a Kant transzcendentálfilozófiai gondolatmenetei és az időbeliségnek a *Dasein* világképző tevékenységében a fundamentálonológia keretein belül betöltött szerepe között. Az e problémára adott válaszok tekintetében jelentős eltérések fedezhetők fel a kanti és a heideggeri filozófiai intenciók között, amelyek elsősorban a szubjektum transzcendentális funkciójára, valamint ennek ontológiai implikációira vonatkoznak. A kérdés a következőképpen merül fel: Milyen lényegi eltérések mutathatók fel a „transzcendentális” fogalmának kanti és heideggeri formái között? Ennek érdekében először azt kell megvizsgálnunk, hogy Kant szerint az empirikus úton hozzáférhető létezők összességéként felfogott világ vonatkozásában meddig terjed a szubjektum értelemkonstituáló tevékenységének hatóköre? Az *a priori* eredetű szemléleti formákon, valamint az értelem kategoriális rendszerén nyugvó szubjektivitás Kantnál a jelenségek összességéként felfogott természet egyetemes időbeli rendszerének feltétlen alapja. A lehetséges tapasztalat tárgyát képező valamennyi jelenség alárendelődik e feltételeknek, ily módon Kant természetképe egy egységes ontológiai horizontba illeszkedik: az időbeliség általános formai feltételei között

értelmeződik. E metafizikai attitűd adja a „kopernikuszi fordulat” tartalmi relevanciáját, melynek értelmében az megismerés (az érzéki szemlélet által alátámasztott tapasztalat) tárgyainak törvényszerű összefüggését az értelem *a priori* egységfunkciója biztosítja: „[...] az értelem (a priori) törvényeit nem a természetből meríti, hanem maga írja elő őket a természetnek.”²³⁶ [A fordulat ti.] azt jelenti, hogy a tárgyak meghatározottságára irányuló kérdést megelőzi az a kérdés, amely az egyáltalában vett tárgyiség létkonstitúciójára irányul.”²³⁷ Heidegger Kant-interpretációjának egészét a fenti viszony radikális átformálásának igénye és szándéka hatja át. Kant transzcendentális idealizmusa az ontológiai differencia mentén hermeneutikai idealizmussá alakul át. Ez annyit jelent, hogy a megismerés szubjektumának Kant által explikált transzcendentális pozíciója azonossá válik a *Dasein* által a létezőkre kivetített eredendő létmegértéssel. Ennek fényében Heideggernél a *Lét és idő* fundamentálonológiai programjának konstitutív elemeként a transzcendentális kérdésfeltevés szintén az elsőszámú filozófiai módszerfogalom szerepét játssza. Ez azt jelenti, hogy a heideggeri gondolatmenetek origóját képező *Dasein*-struktúra a létmegértés egyedüli forrásaként egyben a világ (a *Dasein* számára világonbelülként adódó kéznéllevő, illetve kézhezálló létezők egyetemes összefüggésrendszere) értelem-vonatkozásának, „értelmességének” a benne feltáruló létezők összességének lehetőségfeltételét is jelenti. A világ mint a jelenvalólét belevetettsége számára feltáruló világonbelüli létezők utalás-összefüggéseinek eredendően az egzisztenciára vonatkoztatott értelem-struktúrája a környező-világ tárgyainak konkrét rendeltetéssel bíró eszközegészében mutatkozik meg. A gondoskodó foglalatosság tárgyaiként feltűnő kézhezállók feltárják a világ világiságát, vagyis azokat az értelem-horizontokat, melyek alapul szolgálnak a jelenvalólét mint világban-benne-lét egységes fenoménje számára.

Ennek megfelelően a *Dasein* egzisztenciális kivetüléseitől függetlenül (amely létmódjának elsődleges és kizárólagos határozományát jelenti), nem lehetséges filozófiai értelemben releváns álláspontot elfoglalni a lét általános természetére, valamint a létezők között fennálló konkrét viszonyokkal összefüggésben. William Blattner világosan rámutat arra, hogy –e beállítódás keretein belül maradván– minden olyan kérdés értelmetlennek bizonyul, amely a lét általános lényegét érinti, amennyiben értelmezési horizontját a jelenvalólét létmegértő tevékenységétől függetlenül hozza létre. E filozófiai pozíciót Blattner az ontológiai idealizmus névvel illeti. A *Dasein* létmegértő egzisztenciális szerkezete képezi

²³⁶ Kant 1999, 90.

²³⁷ Heidegger 2000, 352. KPM 294.

tehát ontológiai interpretációjának alapját, ebből pedig következik, hogy a létezők ontikus összességét illető valamennyi kijelentés, amely a Dasein egzisztenciális hatáskörébe tartozik, kizárólag e vonatkoztatási pontból kiindulva rendelkezhet érvényességgel. „[...] mindenesetre csak addig adódik [„gibt es”] lét, ameddig jelenvalólét, azaz a létmegértés ontikus lehetősége van [ist]. Ha a jelenvalólét nem egzisztál, akkor „nincs” [ist nicht”] a „függetlenség” és „nincs” a „magánvaló” sem. Akkor az ilyesmi sem nem érthető, sem nem érthetetlen. Akkor a világonbelüli létező nem fedhető fel és nem is maradhat rejtve. Akkor sem azt nem mondhatjuk, hogy a létező van, sem azt, hogy nincs.” E transzcendentális attitűd a Lét és idő fogalomrendszerében az igazság létmódjának a hagyományos igazságfogalom destrukcióján keresztül történő elemzésében a maga teljességében mutatkozik meg. Az igazság feltárló értelmének mindenkor *Dasein*hoz-kötöttségét az ontológiai differencia fogalmában rejlő szigorú különbségtétel alapján Heidegger a következőképpen ábrázolja: „*Igazság csak annyiban és addig 'adódik' ['gibt es'], ameddig van [ist] jelenvalólét.*”²³⁸ Valamint: „A lét – nem a létező –csak annyiban „adódik”, amennyiben igazság van. És az igazság csak annyiban és addig van, amennyiben és ameddig van jelenvalólét.”²³⁹ A fenti téziséből is láthatóvá válik, hogy a filozófus által felvett transzcendentális pozíció alapját –ami egyben a heideggeri fundamentálonológia centrális mozzanata, az ontológiai differencia képezi. Ebből viszont az következik, hogy a fundamentálonológia keretein belül a transzcendentalitás Kant által megalapozott egységes strukturális kerete nem tartható fenn. Heidegger a lét és a létezők szférájának radikális elkülönítésével a transzcendentális attitűdöt abban a formájában ábrázolja, amelynek értelmében a *Dasein* létmegértő egzisztenciáját megillető értelemadó funkció elsődlegesen az általában vett lét szférájára vonatkozik. Ez azt jelenti, hogy az egzisztenciális megértés aprioritása a világonbelüliként feltárló létezők ontikus szférájára csak másodlagos értelemben vonatkozik. Ennek alapján látható, hogy a jelenvalólét feltárlása révén megnyilvánuló létértelem az ontikus szférára nem vonatkoztatható általános és szükségszerű érvénnyel. Tehát annak lehetősége is ellentmondás nélkül elgondolható, hogy a létezőknek a tapasztalat közvetlenségében megmutatkozó ontológiai viszonyai nem rendelődnek alá a létértelem *Dasein*központú kivetülésének. Az ontológiai differencia alaptézise kimondja: „A 'lét' valóban nem fogható fel létezőként; [...] a lét nem határozható meg úgy, hogy létezőt tulajdonítunk neki.” [...] a lét nem valamiféle létező.”²⁴⁰ Ebből az következik, hogy a *Dasein* létmódjától függetlenül a lét realitására vonatkozóan nem tehetünk

²³⁸ Heidegger 2001a, 263. *Sein und Zeit* 210.

²³⁹ I.m. 267. *Sein und Zeit* 213.

²⁴⁰ Ld. I.m. 22. *Sein und Zeit* 6.

semmiféle pozitív érvényű állítást. E „megszorítás” azonban arra már nem jogosít fel, hogy a transzcendentális idealitás e formáját a létezők ontikus területére is kiterjesszük, megszüntetve ezzel minden olyan értelmezés lehetőségét, amely az emberi létmódtól elkülönített entitások rendjét a szubjektumtól függetlenül is pozitív érvénnyel tételezi. Elfoglalt metafizikai álláspontja vonatkozásában Heidegger ily módon csak a lét általában vett értelmére irányuló ontológiai megközelítés fényében tekinthető transzcendentális idealista gondolkodónak, ontikus értelemben a realista pozíció mellett foglal állást. A létezők ennek fényében a *Dasein* feltárultságától függetlenül is jelentéssel bíró entitásoknak tekinthetők és a pozitívista természettudományok reális tárgyát képezik. A közöttük lévő leglényegesebb különbség az általuk hordozott értelem vonatkozásában mutatkozik meg. Heidegger tehát a lét *Dasein* általi közvetlen feltárulásában rögzíti transzcendentális pozícióját. E megközelítésre tekintettel igazolható, hogy a nem *Dasein*-létmódú létezők csupán közvetett módon, az eredendő létmegértésre ráépülve képezik részét a fundamentálonológiai megközelítésnek és épülnek be a jelenvalólét által konstituált utalás-összefüggések rendszerébe. A *Dasein* önmegértő tevékenysége –a létértelem kivetítése a kéznéllevő tárgyak közötti viszonyokra– eredményeként a létezők egy, a természettudományok matematikai-kalkulatív elven alapuló taxonómiájától teljességgel eltérő értelemhorizontba ágyazódnak. A fentiek alapján látható, hogy Heideggernél a transzcendentális-probléma vonatkozásában élesen elválik egymástól az ontologikus és az ontikus szint, ami a kanti megközelítéssel szembeni leglényegesebb eltérésként tartható számon. Ahogyan William Blattner rámutat, a fenti megfontolások alapján a kéznéllevőként tételezett természeti létezők esetében kijelenthetjük, hogy létük a *Dasein* egzisztenciális szerkezetétől függetlenül is rendelkezhet pozitív érvényességgel.²⁴¹ A Gondként felfogott jelenvalólét értelemhorizontjába közvetlenül bevonódott kézhezálló eszközökről ugyanez viszont már nem állítható: létük a *Dasein* egzisztenciális tevékenységében betöltött rendeltetésük fényében válik csak megragadhatóvá. Erre Heidegger megállapítása is rávilágít: „A kézhezállóság a létező ontológiai-kategoriális meghatározása, ahogy az 'magánvalóan' van.”²⁴² Ennek alapját az képezi, hogy a jelenvalólét egzisztencia-szerkezetét illetően eredendően világban-benne-létként tematizálódik, azaz olyan létezőként, amelyet lehetetlen a környezetében fellelhető tárgyak összefüggéseitől függetlenül, egy önmagába zárt szubjektum analógiájára elgondolni. Ezen ontológiai intenció fényében, amely a létkérdés ontikus elsőbbségét éppen a jelenvalólét specifikus jellemzőiből vezeti le, a kanti

²⁴¹ Blattner 1999, 7.

²⁴² Heidegger 2001a, 92. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 55.

problémafelvetést vezérlő transzcendentális pozíció Heidegger számára irreleváns marad. Nem válik (a kézhezálló eszközök közvetlen használati elsajátításának faktuma miatt pedig nem is válhat) problémává a megismerés tárgyán belül a szubjektum számára hozzáférhető és hozzáférhetetlen aspektusok lényegi elhatárolása. A „transzcendentális” módszertani fogalmát illető jelentésbeli eltéréssel összefüggésben Cristina Lafont helyesen mutat rá arra, hogy annak lényegi okát az *a priori* fogalmi tartalmának és státuszának a két filozófus gondolatrendszerében betöltött eltérő szerepében kell keresnünk. Kant a tradicionális metafizika dogmatikus attitűdjének kritikája során az *a priori* fogalmát strukturális értelemben használja, abból a célból, hogy élesen elhatárolja egymástól a lehetséges tapasztalat illetékességi körébe tartozó tárgyakat az emberi megismerőképesség számára hozzáférhetetlen ismerettartalmaktól. Ily módon transzcendentális módszertani elveit egyetemes érvényesség illeti meg minden lehetséges tapasztalat vonatkozásában, mivel a fenti módszertani posztulátum felel az egyáltalában vett tapasztalat létéért és egységéért. A Heidegger által alkalmazott *a priori*-fogalom ezzel szemben hermeneutikai karakterű, ennél fogva függ a *Dasein* egzisztenciális modifikációitól, amelyek alapját a fakticitás képezi. A fakticitás a *Lét és idő* koncepciójában a jelenvalólét eredendő létkaraktereként kerül meghatározásra: „A jelenvalólét faktumának ténylegességét –minden jelenvalólét mindenkor faktum– a jelenvalólét fakticitásának nevezzük.” E definíció legfontosabb tartalmi mozzanata a következő: A *Dasein* létszerkezetét annak átlagos mindennapiságában mutatja fel, vagyis abban azon létmódjára tekintettel, amelyben mindenekeelőtt és többnyire tartózkodik. A fakticitás jelentésköre azonban egy további jellemvonással is rendelkezik, amely jelen vizsgálódásban kiemelt jelentőséggel bír, valamint az *a priori* Heidegger által használt fogalmának a kantival szemben meglévő további lényegi különbségére utal. A fakticitás *a priori* feltárultsága ugyanis nem rendelkezhet egy állandó, az időbeli-történeti folyamatszerűségtől merőben független szerkezettel, amely mintegy az időbeli változások fennmaradó szubsztrátumaként szolgálhatna. Épp ellenkezőleg, az aktuális faktikus meghatározottságok a mindenkori történeti szituációba való beágyazottságuk következtében értelmeződnek. Ennek megfelelően állandó változásban vannak, folytonosan új jelentésrétegekkel bővülnek. Ily módon azok az értelmezési horizontok is folyamatosan módosulnak, amelyek egyértelműen meghatározzák az időbeliségének történetiségébe belevetett *Dasein* egzisztenciális szerkezetét és hermeneutikai nézőpontját. A hermeneutikai értelemben felfogott *a priori* fogalmának érvényessége ennél fogva a tiszta értelmi fogalmak időn kívüli, abszolút érvénnyel bíró tartalmaitól eltérően történetileg relatív és radikálisan

kontextusfüggő. Minden egyes szituációban megszabja a megismerés tárgyaira vonatkozó értelmezési horizontok struktúráját: azok kizárólag az adott értelmezési keretben érvényesülhetnek, attól függetlenül elveszítik rendeltetésüket. A fenti megfontolások felvetik annak kérdését, hogy az alapvető diszkurzív és hermeneutikai különbségek ellenére lehetséges-e közös viszonyítási pontot találni a két gondolkodó *a prioritás*-konceptiója között.

A fogalom tartalmának fenti tisztázása lehetővé teszi, hogy részletesen összevegyük a két filozófus transzcendencia-felfogását, miközben az időbeliség problémájának filozófiájukban játszott szerepét helyezzük előtérbe. A transzcendencia Heideggernél a *Dasein*-nak a *világonbelüli* létezőkre történő kivételében konstituálódik a jelenvalólét ontológiai struktúráját képező időbeliség eksztatikus-horizontális struktúrája által kijelölt keretek között. A heideggeri megközelítéssel összhangban a kérdést a következőképpen fogalmazhadjuk meg: A fundamentálonológia módszertani elveiből kiindulva hogyan férhetünk hozzá a kanti megismerés-modell egyik alappillérét képező tiszta értelmi fogalmakhoz, illetve a transzcendentális képzelőerő tevékenysége révén azokkal összekapcsolódó sematizmus működési elvéhez? E kapcsolat elvezet az időbeliség és a transzcendencia közötti alapvető összefüggés megértéséhez, ennek révén pedig a véges emberi lény világképző tevékenységének megvilágításához. Heidegger fenti értelmezői pozíciójából tekintve a fogalmak sémák segítségével történő szemléleti ábrázolásának képessége és követelménye a véges emberi megismerés lényegi komponenseként jelenik meg. Ennek következtében lesz szükség a transzcendentális sematizmus már említésre került működésének megértésére, hiszen a kanti kritikai rendszer voltaképpen magjaként funkcionáló transzcendentális fakultás a heideggeri megközelítésben is elsődleges szerepet kap, amennyiben az ismeretelméleti intenciókat háttérbe helyező ontológiai megalapozottságú világértelmezés lehetőségének alapját képezi. E kategoriális csomópont fontosságának megvilágítását nagymértékben elősegíti az a kitüntetett mozzanat, miszerint Heidegger a transzcendentálfilozófia egészén belül a kanti sematizmustan specifikus időkarakterében bukkan rá az interpretációja során felbukkanó filozófiai problémák felfejtésének kulcsára.

Az idő univerzális szemléleti formája a kanti fogalomrendszer eredeti kontextusában az érzékek receptivitásán és a tiszta értelmi fogalmak spontaneitásán nyugvó emberi megismerés számára a világ mint *a priori* szabályok összetett egész konstitúciójának abszolút feltételét képezi a tapasztalat második és harmadik analógiájának megfelelően. Kant számára

a jelenségek empirikus adottságmódjaihoz kötött emberi tapasztalat ezen analógiáinak par excellence filozófiai jelentősége abban mutatkozik meg, hogy általuk válik lehetségessé a kategóriák tapasztalati használatának határait és feltételeit rögzítő transzcendentális dedukció pozitív filozófiai hozadékának „hasznosítása.” Ez azt jelenti, hogy a *Dedukció* tényleges eredményei az itt lefektetett tézisek fényében nyernek végső értelmet és megalapozást az idő általános és törvényadó formájának az appercepció szintetikus egységével kialakított közvetett, ugyanakkor a legeredendőbb törvény- és szabályszerűséget tükröző viszonyában. E viszony legközvetlenebb módon a harmadik analógiában tárul fel, ahol Kant a természet konzisztens egységének eszméjét az időbeliség egyik kitüntetett alaptörvényére, az egyidejűségre tekintettel ábrázolja. Eszerint a térben és időben együttesen fennálló tárgyak csak oly módon tehetnek szert azon összefüggéseikre, amelyek a természet és ezen keresztül a tapasztalat egységét lehetővé teszik, ha a kölcsönviszony a priori szükségszerűséget tartalmazó törvénye szerint kapcsolódnak össze egymással. Kant számára akkor, amikor az egyes jelenségek szinguláris apprehenzióját a tapasztalat egységes rendszerévé történő összekapcsolásuk lehetősége tekintetében vizsgálja, felmerül a kérdés, hogy hogyan lehetséges az időbeli szukcesszivitás tekintetében egymástól önmagukban elkülönülő empirikus tartalmakat az egyidejűség szintetikus egységében megjeleníteni. Az kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy az egység ezen elve semmiféle értelemben nem származhat a tapasztalatból, hiszen abban az esetben sohasem hordozhatna általánosságot és szükségszerűséget, valamint a sokféleség szintetikus egységét sem tenné lehetővé. Ha a jelenségek sokféleségének minden tagja teljességgel elszigetelt, akkor e jelenségek egyidejűsége nem lehet tárgya semmiféle észlelésnek, illetve az egyik szubsztancia észlelésétől nem nyílhat mód arra, hogy eljussunk a másik létezéséhez, mivel nincs köztük semmiféle *a priori* kapcsolat, ami garantálná az átmenet érvényességét. Egy *a priori* eredetű szabályra van tehát szükség annak érdekében, hogy a jelenségek –egymással összekapcsolódva a tapasztalat reális összefüggésére tegyenek szert, amely magában foglalja az egyedi megjelenítések időbeli sorrendjét és egymáshoz való viszonyát is. Ennek forrását az értelemnek a transzcendentális appercepcióban megnyilvánuló egysége jelenti, amely a jelenségek időbeli elrendeződésének szabályszerűségéért felelős. Vagyis azért, hogy a tapasztalat általános tárgyaként értelmezett természet a maga egységes összefüggésében egyértelműen (a tapasztalat három analógiája által megszabott rendben) meghatározott időbeli viszonyok között képezhesse tárgyát a szubjektum képzetalkotó tehetségének. „[...] a jelenségek létezése csupán az értelem szabálya révén tehet szert az időbeli viszonyok

tekintetében szintetikus egységre, s ez a szabály *a priori* és minden időkre érvényes módon meghatározza valamennyi jelenség időbeli helyét.”²⁴³ Az idő ezen ontológiai funkciójának megfelelően az érzéki tapasztalat tárgyaiként tematizált jelenségek megragadásának általános formájaként adódik. Ebből következően pedig ahhoz nyújt eredendő alapot, hogy a végeessége által determinált emberi megismerő-képesség olyan fakultásként legyen meghatározható, amely kizárólag az érzekek tárgyai által afficiálva, tehát a receptivitás elveinek megfelelően gondolható el. E receptivitás viszont mind Heidegger szűkebb értelemben vett Kant-interpretációja, mind filozófiája egésze szempontjából kiemelt szerepet tölt be, hiszen közvetlen vezérfonalat szolgáltat a kanti végeesség-koncepciónak a saját filozófiai intenciói szemszögéből történő megközelítéséhez és értelmezéséhez, amely híján a Kant-könyv elemzése sohasem ölthettek volna konzisztens, önálló filozófiai igényt tükröző formát. A *fenomenológia alapproblémái* című művében az Én kanti fogalmának taglalása során az emberi létmódot jellemző szubjektivitás mindenfajta megismerés lehetőség-feltételét képező transzcendentális struktúráját a benne és általa feltáruló, emiatt vele eredendően összefonódó végeesség alapján véli elgondolhatónak. A megismerő szubjektum struktúrája tehát amiatt véges, mert létmódja és tevékenysége vonatkozásában a receptivitás által meghatározott. Ez azt jelenti, hogy nem rendelkezik azon képességgel, hogy a megismerése tárgyát képező létezőt önmagából önmaga számára létrehozza, tehát saját maga legyen az útjába kerülő tárgyak létének elsődleges oka. Az embert eredendően jellemző *episztemológiai* végeesség ennél fogva egy annak transzcendentális alapját képező *ontológiai* végeességben gyökerezik. Ennek értelmében a szubjektum minden esetben rászorul arra, hogy a tárgy előzetesen adva legyen számára a szemléletben. Láthatjuk tehát, hogy az emberi szubjektivitás csak annyiban rendelkezhet a tárgyról mint objektív realitással bíró létezőkről pozitív érvényességgel bíró ismeretekkel, amennyiben e tárgyak az érzéki szemlélet általános formai feltételeivel összhangban a szubjektummal szemben-állóként, <<elője-állítottként>> tételeződnek. „[...] egy létező léte nem jelent mást, mint előállítottságot. A létező autentikus létéhez történő előrenyomulás a véges szubsztanciáknak nem adatik meg, mert [...] a megragadandó létezőt nem maguk állítják és állították elő. A létező létét itt előállított-létként kell megértenünk [...]”²⁴⁴ E tézissel összhangban az eredendő végeessége által konstituált emberi egzisztencia megismerő-tevékenysége az idő formai feltételei közvetítésével vonatkozik a transzcendentális értelemben vett természetre, amely a tárgyak *a priori* törvényszerűségeket

²⁴³ Kant 2004, 236. Kritik-holnap

²⁴⁴ Heidegger 2001b, 190. illetve *Grundprobleme* 213.

mentén összekapcsolódó, rendszerszerű összefüggéseként artikulálódik. A fentiekből következik, hogy a világ (a szubjektummal elő-állítottként, „előre-tartottként vonatkozásban álló létezők összessége) ontológiai rendjét az idő egyetemes horizontja szervezi meg, amely a tárgyak érzetek útján történő megjelenítésének formai feltételét biztosítja. „[...] az elme *a priori* módon tartalmazza minden érzéki szemlélet tiszta formáját, melyben a jelenségekben adott sokféleséget bizonyos viszonyokba rendeződve látjuk. Magát az érzékelés tiszta formáját *tiszta szemléletnek* is nevezzük.”²⁴⁵ Ebből következik, hogy a szubjektumban a megismerés folyamatában ábrázolásra kerülő természet (az empirikus eredetű jelenségek lehetséges összessége) konzisztenciájának lehetőség-feltételét képező időbeliség Kant által rögzített transzcendentális fogalmának fundamentál-ontológiai analizisében a szemlélet *a priori* formái a heideggeri filozófia kontextusában az emberi létmód elsődleges határozmányainak szerepét töltik be. Az egzisztencialitás hermeneutikai mozgásformái mentén szerveződő *Dasein* ontológiai felépítése biztosítja a tradicionális metafizika destrukciójában kifejtésre kerülő heideggeri filozófiai alapvetés módszertani vezérfonalát. „Csak az ontológiai hagyomány destrukciójának véghezvitele vezet el a létkérdés igazi konkréciójához.”²⁴⁶

A külvilág realitására vonatkozó kanti bizonyítás „célt-tévesztettsége” a már a korábbiakban előtérbe került ontológiai differencia szemszögéből válik érthetővé. Heidegger értelmezésében Kant a filozófiatörténeti hagyomány foglyaként (a „kopernikuszi fordulat” végrehajtása ellenére) megreked a dologszerűség ontológiájának szintjén, tehát koncepciójában a reális létezők egyetemes összefüggéseként feltároló világstruktúra Heidegger nézőpontjából tekintve a kéznéllevők egyetemes összefüggéseként jelenik meg. Ennek tulajdonképpeni oka abban keresendő, hogy a korábbi (szükségszerűen a szubjektum-objektum dichotómián alapuló) ismeretelméleti és ontológiai megközelítések „mulasztását” elkövetve elmulasztja elvégezni az emberi létmód egzisztenciális analitikáját. A nyugati gondolkodás történetének meghatározó képviselői Heidegger szerint emiatt ütköztek ismétlődő jelleggel feloldhatatlannak tűnő argumentációs zsákutcákba (aporiákba), amikor a

²⁴⁵ Kant 2004, 76.

²⁴⁶ Heidegger 2001a, 43. *Sein und Zeit* 26.

külvilág realitását érintő alapvető ismeretelméleti és ontológiai problémákra elmélet keretein belül kívántak végleges választ adni.

A Kant által tematizált szubjektum ugyanis egy izolált szingularitást képez a téridőbeliség formai keretei között objektív érvényességgel feltároló jelenségvilág összefüggéseivel viszonyítva, ezáltal radikálisan különbözik a heideggeri *Dasein* mint *In-der-Welt-Sein* egységes fenoménjétől, amely e struktúra (a jelenvaló lét és a kézhezállók értelemmel rendelkező összefüggéseként tekintett környező-világ (*Umwelt*) szükségszerű korrelációja) egységében keresendő. Az appercepció eredendő szintetikus egysége eredményeként feltároló *Önmaga* Kantnál kizárólag az antik dolog-ontológia szubsztancializáló elvét követve nyerheti el konkrét formáját. Ennek egyenes következményeként adódik, hogy Kantnál a heideggeri megközelítés felől tekintve csakis egy kéznéllevő, azaz egy nem *Dasein*-szerű létmód által meghatározott *Önmaga* konstitúciójára helyeződik a hangsúly.

E ponton célszerű Herman Philipse álláspontjára utalni, aki szerint a külvilág létezésére vonatkozó transzcendentális Heidegger fundamentálonológiáján belül kizárólag annyiban lehet releváns, amennyiben a *Dasein* inautentikus létében válik témává, amely ebben az esetben az ontológiai differencia elmulasztását, vagy elégtelen megtételét jelenti. Az emberi létmód ezen egzisztenciális modifikációjában az eredendő létmegértés a kéznéllevő létezők dologszerű objektivitásának megragadásává torzul a matematikai alapokon nyugvó pozitív természettudományok világmagyarázatai értelmében. A jelenvaló lét visszacsúszik az izolált szubjektivitás meghaladni kívánt pozíciójába, elzárván a tulajdonképpeni egzisztálás és ezzel együtt a fundamentálonológia kiépítésének útját. E megközelítések sohasem tehetnek szert tulajdonképpeni ontológiai érvényességre, mert kiindulópontjuk és módszertani elveik tekintetében naivnak bizonyulnak. Heidegger itt a husserli fenomenológia alapeszméjének felmutatásával a célként kitűzött ontológiai rendszer radikális újszerűségét és a pozitív tudományoktól való teljes függetlenségét hangsúlyozza azzal a lényegi megköttetéssel, hogy az új ontológiának minden lehetséges tudományos megközelítést transzcendentális értelemben kell megalapoznia. Ennek következtében a természettudományok vizsgálódásainak alávett természet nem írható le a létezők olyan összefüggéseként, melynek elemei ontológiai értelemben a maguk magánvaló-létében megérthetőek és megismerhetőek. A világot szubsztanciák halmazaként kezelő pozitivisták tudományok elől mindvégig rejtve marad az e szubsztanciákat egységbe szervező fenomén tulajdonképpeni ontológiai természete.: „Ez az

ontológia még akkor sem találja el a „világ” fenoménjét, ha [...] neki magának sikerül a legtisztábban explikálnia e létező létét.” A fentiekből kitűnik, hogy a transzcendentális kérdésfeltevés kanti változata Heidegger számára egyedül a természettudományok matematizáló világképeivel összhangban válhat relevánssá. A husserli értelemben vett természetes beállítódás naivitásának foglyaként e megközelítések kizárólag a kéznéllevők teoretikusan módosított, „megtisztított” formájához férközhetnek hozzá, teljes mértékben figyelmen kívül hagyva a világiság konsitutív fenoménjét, amely a létezők magánvaló-léte megragadásának egyetlen eszköze. Ily módon az ontikus megértés területén mozgó szaktudományok olyan ismeretelméleti kérdésfeltevéseket implikálnak, amelyek mintegy „megkettőzik” a valóságot. E radikális cezúra a létezés szubjektum által megragadható és nem hozzáférhető aspektusainak éles elkülönítésében mutatkozik meg. Az imént vázolt metafizikai pozíció módszertani elégtelenségét Heidegger elsődlegesen Kant transzcendentális megközelítésében véli felfedezni.

Úgy véli, hogy Kant –annak ellenére, hogy ő volt az a filozófus, aki a legközelebb jutott a fundamentálonológia problémájának adekvát megfogalmazásához, mégis a döntő ponton – éppen a megismerő szubjektum és a megismerés tárgyai összességéként felfogott világ (realitás) viszonyának tárgyalásakor elmulasztotta megtenni a döntő lépést: a statikus, dologszerű létmóddal bíró, szubsztanciaként felfogott létezők összességével egy izolált szubjektumot helyezett szembe. Ily módon a közvetlenül hozzáférhető valóságot mint a megismerés tárgyai objektív összefüggését a világonbelüli kéznéllevőkkel azonosként tárgyalta. A kanti szubjektumot, létmódját tekintve szintén a kéznéllevőség jellemzi, amely a kéznéllevők tőle elkülönített szférájával van szembeállítva. Kantnál tehát teljességgel hiányoznak azok az egzisztenciális analitika által megkövetelt alapfeltételek, amelyek lehetővé tennék a probléma helyes kezelését. Véleményünk szerint e körülmény az oka annak, hogy Heidegger nézőpontjából a létezők összességének megjelenőre és magánvalóra való kettéosztottsága jelenti Kant metafizikai álláspontjának alapját. A *Dasein* létszerkezetének hiányában a probléma legfontosabb mozzanata, a világ világiságának adekvát felfogása is tematizálatlan marad: „[...] a világban-benne-lét jelenvalólét-szerkezetének elvételével együtt jár a világiság fenoménjének átugrása. E fenomén feltárása helyett arra tesznek kísérletet, hogy a világot annak a létezőnek a létéből interpretálják, amely kéznél van a világon belül, de egyelőre egyáltalán nincs felfedve – a természetből.” A kanti értelemben vett természet mint a jelenségek tiszta értelmi fogalmak által megszervezett rendje ennél fogva a természet

fenomenológiai megértésével egyenértékű, ily módon elvileg sem lehet alkalmas arra, hogy a világ világiságának jelentését megfelelően fogalmára hozza. „A dolgokra csupán „elméletileg” odatekintő pillantás nélkülözi a kézhezállóság megértését.”²⁴⁷

2.7. Képzelőerő és véges megismerés viszonya a fundamentálonológia kontextusában

A fogalmi megjelenítés Heidegger értelmezésében egy tárgy általános és szükségszerű értelmi egységként történő megjelenítésével egyenértékű. Ez felveti annak kérdését, hogy a tiszta értelmi fogalmak milyen jelentésben vonatkoztathatók az egzisztencia végességének fundamentálonológiai alapeszméjére? A megismerés tárgyai időbeli struktúráját megjelenítő képzelőerő (*Einbildungskraft*) alkotja meg (a tapasztalat második analógiájának megfelelően) a tudattal szembeállított, ahhoz képest transzcendens természet konstitúcióját. A világkonstitúció ily módon lehetővé teszi az általában vett tapasztalatot. E koncepció világosan megmutatkozik a tapasztalat harmadik analógiájában, mely szerint a természet tárgyak révén konstituálódó egyetemes összefüggése nem más, mint a térben és időben egymás mellett létező szubsztanciák egyetemes kölcsönviszonya. „[...]a tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat lehetőségének feltételei* egyben a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei* is.”²⁴⁸ Az ily módon feltáruló világ-struktúra *a priori* értelemben egységes: mind a tapasztalás folyamata, mind a tapasztalatban rögzített tárgy egy eredendő egységben mutatkozik meg önmagából. E belátás a kritikai transzcendentálfilozófia és a fenomenológiai ontológiaként funkcionáló heideggeri fundamentálonológia közötti megfelelés első szintjét jelenti.

A transzcendentális képzelőerő mint az apprehenzió szukcesszív szintézisének megteremtője egyben idő-teremtő is. A tiszta reprodukció a tiszta képzelőerő szintéziseként működik. Az apprehenzió szintézise egyben a reprodukció szintéziseként is funkcionál, mert a képzelőerőben a múltbeli és a jelenbeli képzetek az idő szukcesszív rendjének megfelelően szükségszerűen összekapcsolódnak. A reprodukció tiszta szintézise tehát időkarakterrel rendelkezik. A rekogníció szintézise „[...] egyáltalán az előretarthatóság horizontját fürkészi

²⁴⁷ Heidegger2001a, 89. *Sein und Zeit* 69.

²⁴⁸ Kant 2004, 189. (Kiemelés az eredetiben)

ki”²⁴⁹; e mozzanat analóg a heideggeri értelemben vett jövőiséggel, vagyis a *Dasein* eksztatikus-horizontális létszerkezetének egyik kitüntetett irányával. annak a horizontnak a felderítéséről van szó, amelynek terében az érzékek által megragadott, és a képzelőerőben reprodukált egyaránt besorolható lesz a szükségszerűséget fogalmi (értelmi) működés hatáskörébe. E műveletet a „tiszta előre-megképzés” működése végzi, amely nem más, mint a *Dasein* „eksztázisain” alapuló heideggeri időbeliség-koncepció egyik meghatározó kivetüléseként tematizálódó jövőbeliség. A transzcendentális képzelőerő tevékenységét tehát egy belső időkarakter illeti meg. A képzelőerő ily módon az emberi létmódot annak lényegében átható eredendő időbeliség transzcendentális ősforrásaként funkcionál, mivel legfőbb feladata magának az eredendő időnek a megképzése. A *Lét és idő*-ben a *Dasein* eredendő időként értelmeződik (a „*Ki az idő?*”-kérdés továbbgondolásaként, amely *Az idő fogalma* című előadásában a főmű koncepciójának közvetlen megelőlegezését jelenti). Ennek megfelelően az egzisztenciáját konstituáló eksztázisai (jövő- jelen- voltság) által létében szüntelenül feltárul önmaga számára, vagyis egzisztál. A Kant által tematizált tiszta képzelőerő konstitutív elvként pedig a fent említett három mozzanaton keresztül tesz szert a maga „eksztázisaira”, amelyek az apprehenzió, a reprodukció és a rekogníció szintéziseként vesznek részt az emberi létmódra jellemző véges transzcendencia megképzésében. Ennek következményeként a Kant által a természeti realitás a priori formájaként megjelenő időbeliség Heidegger fundamentálonológiai megközelítésében egy, a Gond-hoz (a *Dasein* struktúraegészének egész-voltához) hasonló egészes alakzatot (Gestalt) mutat fel, amely közvetlen kapcsolatot teremt a tiszta értelem fogalmi készlete és az ehhez társuló diszkurzív funkciók által reprezentált eredendő végességre, mely egyértelmű korrelációt mutat a jelenvalólét egész-voltára irányuló, e létező eredendő önmegértésén nyugvó rákérdezés létjogosultságára. Jelen probléma a Kant-Heidegger viszony vonatkozásában a *Lét és idő* keretei között a jelenvalólét végességre és egész-voltára vonatkozó fundamentálonológiai kérdések sorozataként bukkan fel. Egyben utal Heidegger törekvésének valódi mozgatórugójára is: legfontosabb célkitűzése a kritikai transzcendentálfilozófia eredendően „végességre-hangolt” megismerésmélete és a fenomenológia módszertani eszközeivel eljáró fundamentálonológia közötti szintézis megteremtésére irányul, amelyből a kanti kriticismusnak egy ontológiai megalapozottságú megismerésméletként történő interpretációjára következtethetünk.

²⁴⁹ Heidegger 2000, 231. KPM 186.

A heideggeri gondolati törekvések ezt követően azon kérdés körüljárására és megválaszolására törekednek, hogy mi tekinthető a fentiekben tárgyalt ontológiai megismerés „megismertjének”, tulajdonképpeni értelemben vett tárgyának? Heidegger értelmezésében a kanti transzcendentálfilozófia egyik alappilléreként megjelenő *metaphysica generalist* jellemző kérdésfeltevések általános tárgya a világ abszolút egésze, a lélek halhatatlansága, Isten léte, valamint a természeti determinizmustól való függetlenség értelmében vett szabadság.²⁵⁰ Ezen intelligibilis „célfogalmak”, melyek az emberi egzisztenciát annak metafizikai rendeltetésére nézve határozzák meg, sohasem kerülhetnek az empirikus szemlélet téridőbeliségéhez szükségszerűen kapcsolódó, ezáltal véges megismerő-képesség hatókörébe.²⁵¹ A transzcendentális objektum a világkonstitúció határfeltételeként, végső horizontjaként funkcionál, mert a megismerésben (mint a lehetséges tapasztalat tárgyaira irányuló aktusban) lényegileg benne rejlő végességet konstituálja. A *Lét és idő* fogalmi keretei között az időbeliség az egyáltalában vett lét (mint a jelenvalólét számára eredendően feltáruló megértett lét) egyetemes horizontjaként értelmeződik. Egy nyitott, a feltárást és a feltárást lehetővé tevő horizontról van szó, amely a heideggeri állásfoglalás szerint megegyezik az el-nem rejtettség értelmében vett feltárultság horizontjával. Ez a horizont az egzisztenciális analitika fogalmi keretei között a tulajdonképpeni (autentikus) létmódjában egzisztáló *Dasein* mint önmagát-előző, halálhoz-viszonyuló- világban-benne-lét létszerkezete fenyében tesz szert explicit jelentésére.

Heidegger Kant-értelmezésének fontos mozzanatát jelenti az emberimegismerőképesség azon tulajdonságának kiemelése, amelynek alapján az ember minden esetben befogadásra(receptivitásra) ráutalt véges lényként ragadható meg. Az idő mint önaffekció(önmaga számára történő adódás) e véges szubjektivitás lényegi struktúráját alkotja. *A tiszta ész kritikája* a véges megismerés rendszerének és természetének felvázolására irányul. Ennek leglényegibb alapja a receptív szemlélet mindenkori végessége. A tiszta ismerettel egy tiszta befogadás kapcsolódik össze, amely nem más, mint önaffekció(az elme az érzékiségtől függetlenül afficiáltatik).

²⁵⁰ Heidegger 2001b, 169. sk. *Grundprobleme* 188. sk.

²⁵¹ Heidegger 2000, 235. KPM 190.

A tiszta önaffekcióként tekintett idő az a véges, tiszta szemlélet, amely hordozza, és lehetővé teszi azt a tiszta értelmi fogalmat, amely a szemléleti sokféleség szintetikus megragadásáért felel.²⁵² Ennek következtében az idő tulajdonképpeni funkciója és a transzcendentális appercepció egysége (mint képzeteim sokféleségének egyazon tudatban történő szintézisének megteremtése) azonos funkciókként határozódnak meg.

Az elemzés tárgyának vonatkozásában meghatározó szerepet betöltő, a *Lét és idő* alapkategóriáit és gondolati ívét már alapvonalaiiban felvázoló *Az idő fogalma* címmel megjelent előadásának konklúziójaként Heidegger leszögezi, hogy az emberi egzisztencia szempontjából releváns mindenfajta időmeghatározás lényegére irányuló kérdésfeltevés adekvát módon sohasem a „Mi az idő?“, hanem a „Ki az idő?”-kérdésén keresztül értelmezhető. A transzcendentális képzelőerő által konstituált eredendő időbeliség eredendő értelemben a lehetséges tapasztalat egészes struktúrája megalapozásának eszközöként tematizálódik. A kanti értelemben vett idő mint szemléleti forma világgépző szerepe végső intencióját tekintve, mint egy, a szubjektummal szembeállított dolgszerű (a fundamentálonológia intenciójától radikálisan különböző) objektivitás lehetőségfeltételeinek biztosítása. Ez első pillantásra radikális ellentétben áll a heideggeri egzisztenciális analitikának a jelenvalólét önmegértésén alapuló világ-, illetve időértelmezésének szükségszerűen a *Dasein* struktúráját a kivetülő-megértés megközelítésével, amely elsődleges feladatának éppen a kanti kritizmus révén megteremtett radikális szubjektum-objektum oppozíció végérvényesen felszámolását tekinti.

Heidegger végkövetkeztetése az, hogy a transzcendentális képzelőerő Kantnál a végesség ontológiai szintézisének eredendő egységét teszi lehetővé. Ebből kiindulva tézisként fogalmazza meg, hogy a kanti metafizikai alapvetést (Kant eredeti intencióitól gyökeresen eltérve) az általában vett lét értelmére vonatkozó fundamentálonológiai kérdés mentén kell megközelítenünk és körüljárnunk.

Az előbbieken csak röviden és vázlatosan áttekintett heideggeri elemzésekre reflektálva érvelhetünk amellyel, hogy a kritikai transzcendentálfilozófia végső „rendeltetése” tekintetében egy ontológiai megalapozottságú filozófiai vállalkozásként is megragadható, (amennyiben a heideggeri megközelítés értelmében vett „végesség ontológiáját” jelenti), ezáltal túllépve a Kant által sugallt eredeti intención, miszerint kizárólag a szükségszerűen

²⁵² Uo.

végesként elgondolt emberi megismerés általános elméleteként értelmezhető (vagyis a „végesség ismeretelméleteként”). Kant, annak ellenére, hogy rendszere alapvonalait tekintve nem a fundamentálonológia által kijelölt úton halad, (ez az adott filozófiatörténeti körülmények fényében eleve lehetetlen), illetve filozófiai alapbeállítódásának önmagában véve is lényegi eltéréseket mutat fel Heideggeréhez képest. Eszerint az emberi létező alapvető létmeghatározottságait e létező megismerőképességének eredendő szerkezetéből mint lényegi alapból kiindulva vázolja fel, amelyek egyrészt arra utalnak, hogy Kant vállalkozása az ontológiai világértelmezés módszertani relevanciáját az episztemológiai megközelítés mögé helyezi, másrészt a tapasztalat konzisztens rendszereként felfogott természetre a „kopernikuszi fordulat” filozófiai szemléletváltása által meghatározott szerkezetéből következően mindenkor úgy tekint, mint ami a heideggeri nézőpontból kéznéllevőnek tekinthető, dologszerű (statikus) tartalmak egyetemes összefüggéseként képezi világhozviszonyulásunk, illetve világmegismerésünk tárgyát. A két gondolati teljesítmény emiatt nem csak fogalomhasználatukat, hanem választott módszertani vezérelveiket illetően is radikális eltéréseket mutat a lehetséges összevetésekhez első pillantásra kézenfekvő alapot szolgáltató kulcsfontosságú kategoriális csomópontokban.

Heidegger az emberi ittlét végességét feltáró egzisztenciális analitikáját lényegszerűen elkülöníti minden olyan antropológiai vizsgálódástól, amely az emberi szubjektivitás e kitüntetett meghatározottságára kérdez rá, mivel a jelenvalólét-analízisnek már kiinduló kérdésfelvetéseinek jogossága és érvényessége (egy olyan létezőre, illetve létmódra történő rákérdezésről van szó, amely ontológiai meghatározottsága révén radikálisan elkülönül a kéznéllevőség (*Vorhandensein*) szférájától) érdekében eleve mellőznie kell bármiféle vonatkozást az antropológiára, mint az emberről szóló azon filozófiai diszciplínára, amely mindenkor megreked a természettudományok által képviselt naiv-ontikus valóság-megközelítések szintjén, mivel elmulasztja végrehajtani a Husserl által a fenomenológiai munkamódszer nélkülözhetetlen kezdőlépéseként meghirdetett reduktív-transzcendentális beállítódás-váltást. A kanti és a heideggeri gondolkodói attitűd közötti közvetítés lehetőségfeltételeinek megteremtése a *Dasein* tulajdonképpeni lenni-tudásának konstitutív mozzanatai (*Gond* és időbeliség), valamint a Kant által megkövetelt gyakorlati észelvek (a tiszta gyakorlati ész posztulátumaiként tételezett Isten, szabadság és halhatatlanság transzcendentális eszméi) funkciója vonatkozásában mutatnak fel pozitív filozófiai eredményeket.

A kanti kritikai megközelítés és a heideggeri fundamentálonológia közötti közvetítés lehetőségfeltételét az egzisztenciát a maga legsajátabb végességében felfedő időbeliség teremti meg, amely a *Dasein* struktúraegésze egész-voltát képező Gond létszerkezetének konstitutív szervezőelve. Mindezek alapján konkrét feladatként jelenik meg a neokantiánus és a heideggeri Kant-interpretáció ütközéspontjainak részletes analízise, melynek révén a maga tulajdonképpeni jelentésében tárul fel az idő és a végesség eredendő összefüggése, továbbá a temporalitás transzcendentális horizontja. Claude Piché átfogó igényű tanulmányt szentelt e problémakör tárgyalásának, aminek fókuszpontjában nem a jelen dolgozatban behatóan vizsgált Cassirer-vita, hanem az emberi megismerés transzcendentális szerkezetének és hatókörének Hermann Cohen és Heidegger gondolatainak fényében történő bemutatása áll. A központi probléma a megismerőképesség *a priori* tartalmainak a tapasztalat lehetőségére való vonatkozásában áll, a metafizikának az emberi létmód specifikus határozományaként való megalapozására tekintettel. A szerző Cohen, Heidegger és Kant szöveghelyeinek beható és egzakt vizsgálatán keresztül amellet érvel, hogy a neokantianizmus vezéralakjának és Heideggernek a *Transzcendentális Dedukció* filozófiai tartalmát érintő meglátásai korántsem állíthatók oly mértékben élesen szembe egymással, mint ahogyan arra a két irányzat Kant transzcendentális kérdésfeltevését érintő koncepciói alapján a legtöbb esetben következtetnek.²⁵³ A probléma központi mozzanatát a „Minden szintetikus ítélet legfelső alaptételének kanti meghatározása képezi. *A tiszta ész kritikája* architektonikus rendszerén belül ebben a formában kerül sor a megismerés valamennyi lehetséges tárgyát egy objektív érvényességet biztosító rend keretei között konstituáló tapasztalat transzcendentális meghatározására.²⁵⁴ Eszerint az emberi megismerőképesség vonatkozásában tapasztalatról akkor beszélhetünk, ha a szubjektum az érzékek tárgyait az értelem egység-elveinek alárendelve, ezen elvek által rögzített szabályokra támaszkodva ismeri meg. Az értelmi fogalmak *a priori* készlete biztosítja a tapasztalat lehetőségének feltételét, mivel minden tapasztalatot megelőzően tükrözi azokat a törvényszerűségeket, melyeknek a jelenségek – annak érdekében, hogy egymással kialakított kapcsolataik összefüggése ténylegesen megfeleljen a transzcendentális tapasztalatfogalom kritériumainak –szükségszerűen meg kell, hogy feleljenek.²⁵⁵ A *Dedukció* tényleges kivitelezésére tekintettel azonban egy jelentős különbséget vehetünk észre Kant eredeti intenciói, valamint Cohen illetve Heidegger értelmezési alternatívái között. Álláspontunk szerint e probléma tárja fel a Piché által kiemelt

²⁵³ Rockmore (ed) 2000, 181.

²⁵⁴ Vö. Kant 2004, 186. sk. *Kritik* 198. sk.

²⁵⁵ Rockmore (ed) 2000, 198.

filozófiai tény tulajdonképpen jelentőségét. Kant szerint, annak ellenére, hogy a jelenségek objektív rendjének konstitúciója elképzelhetetlen az értelem *a priori* szabályalkotó tevékenysége nélkül, az érzéki szemlélet „faktumai” ugyanilyen relevánsak, hiszen az érzékek által közölt információk konkrét, közvetlen megjelenítése nélkül az értelmi fogalmak nem tölthetnék be szintetizáló funkciójukat. Ebben az esetben ugyanis a bennük rejlő *a priori* szabályokat nem lehetne valóságos tárgyakra vonatkoztatni: „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”.²⁵⁶ A jelenségek objektív realitásának forrását ily módon nem pusztán a kategóriákban kell keresni, hanem ugyanilyen fontosság illeti meg az empirikus szemléletet is. Heidegger (és mint majd látjuk, Cohen is) éppen e felfogás ellenében foglalnak állást, amikor amellet érvelnek, hogy a megismerés *a priori* komponensei összemérhetetlen elsőbbséget élveznek az empirikus tartalmakkal szemben.²⁵⁷ A két filozófus argumentációjának leglényegesebb különbségeként az emelhető ki, hogy Cohen esetében az értelem tiszta fogalmi egységei jelentik azt a végső alapot, amelyen a megismerés törvényszerűségei nyugszanak. Heidegger ellenben az emberi szubjektum temporalitásában megmutatkozó eredendő végességben találja meg az aprioritás gyökereit. Mindkét megközelítés közös vonása, hogy az *a priori* egy olyan teremtő erővel ruházzák fel, amely minden empirikus adottságot maga alá rendel. Ennyiben eltérnek Kant eredeti elképzeléseitől, aki annak ellenére, hogy az értelem transzcendentális működését a természet konstitúciójának elsődleges feltételeként jelölte meg, a megismerés folyamatában nélkülözhetetlennek tartotta az érzéki aspektus szerepét. Erre azért volt szüksége, mivel a kritikai filozófia tervezetének felvázolásakor alaptézisként rögzítette, hogy az emberi megismerés sohasem képes tárgyát önmaga által létrehozni, mintegy a semmiből megteremtve azt: „Így tehát a tárgyak az érzékelőképesség által vannak adva a számunkra[...]. [...] végső soron minden gondolkodásnak [...] a szemléletre kell vonatkoznia, a mi esetünkben tehát az érzékelőképességre; mert nekünk más módon nem lehetnek adva tárgyak.”²⁵⁸ Érdekes párhuzamot fedezhetünk fel Kant fenti tézise, valamint Heidegger Kant-értelmezésének egyik fontos mozzanata között, mivel Heidegger éppen a szubjektumnak a receptivitásra való szükségszerű ráutaltságából származtatja az emberi létmód végességét, ami Kant-képének egészét uralja. A legfontosabb különbséget az jelenti, hogy Kanttól eltérően Heidegger az érzékek receptivitásában nem pusztán passzivitást, alárendeltséget, hanem legalább ilyen

²⁵⁶ Kant 2004, 106. *Kritik* 98.

²⁵⁷ Rockmore (ed) 2000, 200.

²⁵⁸ Kant 2004, 75. *Kritik* 69.

mértékben produktivitást, spontaneitást is felfedez. Többek között e belátására támaszkodik, amikor a transzcendentális képzelőerőben fedezi fel az emberi létmód ontológiai magvát.²⁵⁹

2.8. A Heidegger-Cassirer vita fő kérdései

Végezetül a fentiekben vázolt problémahorizont egy másik fontos aspektusára fókuszálva kísérletet teszünk annak megvilágítására, hogy a Heidegger és Cassirer között, a Kant-könyv megjelenését követően lezajlott filozófiai vita eredményeként felvetődő kérdések milyen konkrét formát öltenek, különös tekintettel a kanti rendszerben kulcsszerepet játszó szabadságproblémára, mely az individuum mint eszes lény legfőbb filozófiai ismérve. E kitekintés révén arra is lehetőség nyílik, hogy az interpretáció az ember-világ viszony pusztán teoretikus szempontú megközelítésén túllépve rámutasson az ember lényegfogalmának gyakorlati, az etikai értékelhetőség szempontjából releváns aspektusaira is. Ezen értelmezési attitűd lehetőségének feltételét a szabadságproblémának mind a kantianizmusban, mind Heidegger ontológiájában betöltött szerepe biztosítja.

A neokantiánus mozgalom egyik legnevesebb képviselője és Heidegger között lezajlott filozófiai eszmecsere problémánk egyik döntő mozzanatát jelenti. Ennek elsődleges oka abban keresendő, hogy a vita a Kant-könyvben kidolgozott, szigorú fogalmi alapokra támaszkodó argumentációk helyett a heideggeri Kant-értelmezés fő téziseit közérthető és könnyen áttekinthető formában mutatja be. A két gondolkodó lényegileg eltérő álláspontja a filozófia elsődleges feladatát illetően itt a maga közvetlenségében mutatkozik meg. Véleményünk szerint a vita belső mozgatórugóinak helyes megértése lehetővé teszi, hogy fény derüljön a kanti transzcendentális kérdésfeltevés hagyományos megközelítése és a Heidegger által képviselt értelmezési irányvonal közötti jelentős eltérésekre. A Cassirer-vita központi tézise interpretációs szándékát tekintve azonosnak tekinthető a Kant-könyv egészét vezérlő heideggeri koncepcióval, miszerint Kant végső célja –a metafizika alapvetése az ember filozófiai lényegfogalmának rögzítésén keresztül– elsődlegesen *A tiszta ész kritikájának* első változata alapján, a transzcendentális képzelőerő tevékenysége, és az ehhez szervesen kapcsolódó sematizmus-tanból kiindulva fedhető fel. Ennek megfelelően a helyes úton haladó interpretációnak nem azt kell kiindulópontként szem előtt tartania, hogy Kant *Kritikája* mely tekintetben irányul a megismerőképeség általános szerkezetének és

²⁵⁹ Vö. Heidegger 2000, 216. sk. KPM 173. sk.

törvényszerűségeinek megalapozására. Épp ellenkezőleg, a transzcendentálfilozófia elméleti építményét konstituáló alapfogalmakra oly módon kell tekintenie, hogy eközben az ember eredendő végességét helyezi fókuszpontba, melynek során láthatóvá válik e létező egységes ontológiai struktúrája. „[...] *A tiszta ész kritikájának* belső problematikája, azaz az ontológia lehetőségére irányuló kérdés arra szorít bennünket, hogy radikálisan szétrobantsuk azt a hagyományos értelemben vett fogalmat, mely Kant számára a kiindulópont volt.”²⁶⁰ E megfontolások fényében a Kant által a filozófia leglényegesebbnek vélt kérdésének megválaszolása, ti. hogy „Mi az ember?“, egyedül az e létmódra vonatkozó hagyományos antropológiai megközelítéstől való elhatárolódás révén lehetséges:

„[...] a metafizika lehetőségének kérdése magának az ittlétnek a metafizikáját követeli meg a metafizikára irányuló kérdés fundamentumának lehetőségeként; így hát nem annyira egy antropológiai rendszer értelmében véve kell megválaszolnunk a kérdést, hogy mi az ember, hanem először tulajdonképpen arra a perspektívára tekintettel kell megvilágítanunk, amelybe bele kell állítanunk.”²⁶¹ Vidrányi Katalin helyesen mutat rá arra, hogy a fenti perspektívát éppen a megfelelő antropológiai vezérfonal megtalálása kell, hogy jelentse, amely a kanti bölcselet második, ún. „antropológiai” fordulatának elsődleges filozófiai hozadéka, melynek értelme egészében véve az emberre vonatkozó ontológiai kérdés megfogalmazásában rejlik. A szerző a kérdéskört elemző tanulmányában Heidegger Kant-interpretációjára reflektálva leszögezi: „Heidegger az első, aki egyértelműen megfogalmazza azt a döntő felismerést, hogy Kantnál metafizika és antropológia szükségszerű összefüggésben van.”²⁶² Az ily módon felfogott antropológia célkitűzését és feladatát tekintve evidens módon teljességgel elkülönül a pozitív tudományok, valamint a metafizikai hagyomány emberre vonatkozó állásfoglalásaitól.

Az ember filozófiai lényegfogalmára irányuló filozófiai törekvésekkel összhangban a vita központi mozzanata az emberi szabadság problémája körül szerveződik. Cassirer Kant transzcendentális szabadságtanának alaptézisére támaszkodik, miszerint az eszes lényként tematizált individuum létének értelme a természetfogalom és a szabadságfogalom metszéspontjában konstituálódik. Az ember „két világ polgára”ként egyaránt részét képezi a kauzalitás által uralt természeti determinizmus szükségszerűségének, illetve az érzékfeletti világ okságilag indeterminált szférájának, amely a szabadság kizárólagos forrásaként tartható

²⁶⁰ Heidegger 2000, 345. KPM 288.

²⁶¹ I.m. 346. KPM 288.

²⁶² Vidrányi 1998, 48.

számon. A „szabadság által való okság” princípiuma ennél fogva kizárólag az intelligibilis eredetű moralitás közvetítésével vonatkozatható a szubjektumra. A morális lét alapja pedig az erkölcsi törvény feltétlen parancsának való tökéletes megfelelés, amely a tisztelet intelligibilis érzésén keresztül manifesztálódik: „[...] azáltal, hogy [...] a bennünk meglévő hajlamokkal szemben *gyengíti* az önhittséget, a törvény egyszersmind a tisztelet tárgya [...]”²⁶³ Ezen érzés tárgya azonban sohasem egy, hatalmát a szubjektumra kívülről rákényszerítő instancia, hanem kizárólag az individuum „érzéken-túli”, a természeti szükségszerűségtől független létaspektusa, melynek követelése a személyiség belső lényegéből fakadnak. Kant transzcendentális morálfilozófiája egyik legfontosabb elméleti és módszertani kritériumának tekinthető, hogy Kant az ember érzéken-túli meghatározottságának rögzítését kizárólag posztulátumok, vagyis ideális céltételezések formájában tartja lehetségesnek. Ebből következik, hogy az erkölcsiség *a priori* elemei sohasem valamilyen reálisan fennálló tartalomra vagy ezek meghatározott viszonyaira utalnak, hanem egy eszmei kellésre (*Sollen*), amely lényege szerint transzcendálja az itt és most adott aktualitások világát. A szabadság [ti. reális értelemben T.G.] nem megragadható. [...] a szabadságot nem, csak a szabadság megragadhatatlanságát ragadjuk meg.”²⁶⁴ Ezzel szemben Heidegger szabadságfogalma a *Lét és idő* programjának megfelelően egyedül a *Dasein* egzisztenciális szerkezetéből kiindulva érthető meg. A halál fenoménje képezi azt a hermeneutikai fókuszpontot, mellyel összefüggésben az emberi lét teljeskörű ontológiai feltárása megvalósulhat. Ennek közvetlenül a *Dasein*hoz az autentikus Önmagaság létmódjában kapcsolódó kitüntetett egzisztenciálé, az előrefutó elhatározottság (*Vorlaufende Entschlossenheit*) szolgál alapul. Az előrefutás hermeneutikai aktusa az egzisztencia legvégső lenni-tudására [egzisztenciális lehetőségére] történő kivetülésében manifesztálódik. A tulajdonképpeni Önmaga részéről ennek végrehajtása egyenértékű a haláltól való szorongásra történő szabad ráhagyatkozással.

„[...] az előrefutás leleplezi a jelenvalólét számára az akárki-önmagába való belevesztettséget, és azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy a gondoskodó gondozásra elsődlegesen nem támaszkodva önmaga lehessen, ám az akárki illúzióitól eloldott,

²⁶³ Kant 1998, 91. (Kiemelés az eredetiben)

²⁶⁴ Heidegger 2000, 341. KPM 285.

*szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban.*²⁶⁵

Amennyiben képes arra, hogy saját eredendően kivetülő, önmagát-előző léte legvégső és meghaladhatatlan lehetőségéhez a fenti módon viszonyuljon, a *Dasein* számára feltárulhat létmódjának tulajdonképpenisége, amely egyben az egzisztencia ön-állóságát és tulajdonképpeni egész-voltát is konstituálja. „Az Önmaga állandósága (ön-állóság) egzisztenciálisan nem jelent mást, mint az előrefutó elhatározottságot. Ennek ontológiai struktúrája állítja elénk az Önmaga Önmagaságának egzisztencialitását.”²⁶⁶ A jelenvaló lét mint Gond létszerkezetének halálhoz-viszonyuló létként történő explikációja ily módon előrevetíti az egzisztenciának a maga lehetséges egészlétében, azaz halálhoz-viszonyuló véges időbeliségére tekintettel történő felfedését. Az emberi szabadság lényegének a jelenvaló lét eredendő egzisztenciális interpretációja révén történő megragadása, mely kizárólag e létező véges időbeliségére tekintettel mehet végbe, jelzi, hogy Heidegger a neokantiánus megközelítéstől teljességgel eltérő szabadság-koncepció mellett foglalt állást. Értelmezésével összhangban a szabadság nem a véges emberi egzisztencia korlátain túl tételezett, eszmei célként jelenik meg, amelynek elérésére az individuumnak saját belső kényszeréből fakadóan kötelessége törekedni, ám reálisan sohasem ragadhatja meg azt. „A szabadság nem megragadható. Értelmetlen a kérdés, hogy miképp lehetséges szabadság.” – ahogyan Cassirer hangoztatja az eredeti kanti szabadságfogalom jelentésével összhangban. Heidegger ezzel szemben egyértelműen amellet foglal állást, hogy a szabadság állapotának faktikus megragadhatatlansága egyedül abból származik, hogy az a kanti megközelítésben egy posztulált idealitásként, abszolút adottságként jelenik meg, amely a véges szubjektumot egy soha be nem teljesíthető célra vetíti ki. Heidegger ellenben leszögezi, hogy a szabadság problémája nem kezelhető kizárólag a teoretikus megismerés ügyeként, hanem az ember közvetlen, mindennapi létviszonyaira kell vonatkoznia. E belátás elvezet a *Dasein* fakticitásának tételezéséhez és a Kant-interpretáció kontextusába történő beemeléséhez. A szabadság lehetősége ennek alapján elválaszthatatlanul összefonódik a *Dasein* autentikus egzisztenciájának megvalósítására irányuló törekvéssel, mely e létező ontológiai szerkezetén, a világba belevetett, önmagát-előző léten alapul. A tulajdonképpeni létmód elnyerése egyenértékű az egzisztencia felszabadításával, szabaddá-tételével. Az egyes jelenvaló lét e

²⁶⁵ Heidegger 2001a, 309. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 266.

²⁶⁶ I.m. 373. *Sein und Zeit* 322.

folytonos tökéletesedési folyamatának végeredménye a Gond legsajátabb, eredendő struktúra-mozzanatainak felfedette válásában rajzolódik ki. E ponton ismét fontos kihangsúlyozni a szabadság kanti felfogásával szembeni alapvető különbséget. Heidegger ugyanis a szabadság princípiumában nem egy, az individuum mindenkori aktuális állapotaihoz képest transzcendens posztulátumot, hanem a belevetettség immanenciájában folytonosan megteremtődő lehetőséget fedez fel. Annak lehetőségét, hogy az egzisztencia a hagyományból és a mindennapiság ontikus szférájából származó előítéletektől és torzító hatásoktól megszabadulva önmaga legvégső eredetéig hatoljon. E fundamentálonológiai mozgásforma legautentikusabb forrásaként a *Dasein* egyik kitüntetett alapdiszpozíciója, a szorongás jelölhető meg. E fenomén azáltal, hogy az egyént elszigeteli, az egzisztenciát egyúttal annak lehetőségében részesíti, hogy végérvényesen kilépjen az Akárki hanyatló átlagosságából és visszanyerje önmagát elveszettségéből. „A szorongásban a jelenvalólet teljesen vissza van véve a maga pusztá háborzongató otthontalanságába [...]. Ez azonban [...] *megadja* neki a *tulajdonképpen* lenni-tudás lehetőségét.”²⁶⁷ Ezen állapot azonban szabadabbá teszi a minden jelenvalóletben természettől fogva benne rejlő egzisztenciális alapstruktúrát, a létlehetőségekre való szükségszerű ráutaltságot. Az egzisztenciális lehetőségek felvázolása viszont a szabadság horizontját konstituálja, mivel a jelenvalóletet olyan létezőként határozza meg, amely önmagának mindenkor ki van szolgáltatva. „[...] a jelenvalólet önmagának kiszolgáltató lehet-lét, mindenestől belevetett lehetőség. A jelenvalólet olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára.”²⁶⁸ Arra a kérdésre, hogy mi teszi lehetővé az egzisztencia szabad-létként történő megragadását, Heidegger a szorongás diszpozíciója hivatkozott analízisének keretei között válaszol.

„A szorongás a jelenvalóletben a legsajátabb lenni-tudáshoz viszonyuló létet, vagyis az önmagát-választás és –megragadás szabadságára való szabad létet nyilvánítja ki. A szorongás a jelenvalóletet létének tulajdonképpeniségére mint lehetőségre való szabad létevel (*propensio in...*) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.”²⁶⁹

Látható, hogy Heidegger a szabadság ontológiai lehetőség alapját a szorongásnak a *Dasein* létszerkezeté immanens alapfenoménjében pillantja meg. Ebből kiindulva a Cassirer-vita kontextusában hangoztatott tézise is igazoltnak tekinthető, miszerint „Az emberben rejlő szabadságra való egyedül adekvát vonatkozás az emberben rejlő szabadság maga-

²⁶⁷ I.m. 397. *Sein und Zeit* 344.

²⁶⁸ Ld. i.m. 362. *Sein und Zeit* 312.

²⁶⁹ I.m. 221. *Sein und Zeit* 188.

megszabadítása.”²⁷⁰ Amennyiben a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai vitáját a leglényegesebb gondolati eredmények tükrében értelmezzük, Heidegger és Cassirer intellektuális összecsapásából a következő konklúzió vonható le: A neokantianizmus Kant-kepe alapjaiban bizonyul összemérhetetlennek a heideggeri ontológiai interpretációval, melynek legnyilvánvalóbb bizonyítéka a két filozófus sematizmusra vonatkozó nézeteinek éles különbségében áll. „[...] a sematizmus [...] meghatározó mozzanata annak az ismeretelméletnek, melyet Heidegger, elég merészen, megpróbált elvitatni a „tisztá ész kritikájától”, s amelyet megpróbált eliminálni belőle. [...] itt is, [...] egészében véve megváltoztatott *előjellel* látja el összességében a kanti analízist.”²⁷¹ Cassirer szerint Kant célja a sematizmus koncepciójának kidolgozása révén elsődlegesen nem a szubjektum létszerkezetének (a belső lényegét alkotó időbeliségnek-T.G.) feltárása volt, hanem sokkal inkább a tárgyakra irányuló megismerés egységének transzcendentális igazolása, amely biztosítja a tapasztalat szférájának koherens egységét.²⁷² Mindenfajta módszertani és gondolati eltérés ellenére azonban mégis fellelhető a különböző értelmezői attitűdök közös célja és mozgatórugója: Amennyiben a filozófia elsődleges feladata és rendeltetése önmaga megalapozása, -amely szükségszerűen megköveteli saját határainak *a priori* érvénnyel történő rögzítését, akkor e törekvés egyedül abban az esetben nyerheti el végső értelmét, ha az emberi létmód metafizikai egységét tartja szem előtt.

3. Az objektív természet kanti fogalmának heideggeri értelmezése

A tiszta ész kritikájában a külvilág realitásának problémájára vonatkozóan a legfontosabb eredményeket „*Az idealizmus cáfolata*” című fejezet szolgáltatja. Az ebben foglalt filozófiai tartalom heideggeri interpretációja a kanti transzcendentálfilozófia egészét érintő, átfogó kritika fő elemeként tartható számon.

A külvilág realitására vonatkozó kanti bizonyítás „cél-tévesztettsége” az ontológiai differencia Heidegger radikális újszerűséget felmutató ontológiája felől tekintve válik egyértelművé. Kant a filozófiatörténeti hagyomány foglyaként (a „kopernikuszi fordulat”

²⁷⁰ Heidegger 2000, 342. KPM 285.

²⁷¹ I.m. 390. (Kiemelés az eredetiben)

²⁷² Ld. uo.

végrehajtása ellenére) megreked a dologszerűség ontológiájának szintjén, vagyis a reális létezők egyetemes összefüggéseként feltároló világstruktúra számára mindenkor a kéznéllevők (*Vorhandensein*) egyetemes összefüggéseként jelenik meg. E beállítódás oka abban keresendő, hogy a korábbi (szükségszerűen a szubjektum-objektum oppozíción alapuló) ismeretelméleti és ontológiai megközelítésekkel együtt elmulasztja elvégezni az emberi létező egzisztenciális analitikáját.

Az appercepció eredendő szintetikus egységfunkciója révén konstituálódó *Önmaga* Kant által kidolgozott diszkurzív alakzata Heidegger szerint megmarad az antik dolog-ontológia szubsztancializáló (a létezőket statikus alapokon nyugvó entitásokként értelmező) attitűdjében. Emiatt ahhoz, hogy saját vizsgálódásainak érvényességét igazolni tudja, Kantnak szükségszerűen egy, a reális objektivitás dologszerű szférájától létszerűen elkülönített, „világnélküli” szubjektumot kell tételeznie. Ennek eredményeként döntő ellentétbe kerül a *Dasein*-analízis módszertani célkitűzései által megkövetelt,- a hagyományos ontológiák módszertani megfontolásaiból származó szubjektív és objektív létszféra radikális szétválasztottságát már a kezdeti lépések vonatkozásában érvénytelennek tekintő filozófiai pozícióval. Kant szerint ugyanis a megismerő Én szubsztancialitásáról azért nem alkothatunk az ellentmondásmentesség igényével fellépő filozófiai ítéleteket, mivel saját belső Önmagunk szerkezete is csupán a *Transzcendentális Esztétikában a priori* kijelölt keretek között, vagyis a jelenségvilág formai feltételeit képező téridőbeliség formai feltételei révén válhat megismerőképességünk számára hozzáférhetővé. Emiatt nem csak a külső, hanem a belső tapasztalat tárgyát képező szemléletek is az értelem kategoriális felépítése által biztosított szintéziseknek „nyersanyagul” szolgáló, önmagukban kontingens érzettárgyaként értelmeződnek. A fentiekből közvetlenül következik, hogy Kantnál a heideggeri megközelítés felől tekintve csakis egy kéznéllevő, azaz egy nem *Dasein*-szerű létmód által meghatározott *Önmaga* konstitúciójáról alkothatunk fogalmat.²⁷³

²⁷³ I.m. 370. *Sein und Zeit* 320.

3.1. Jelenség és fenomén

Heidegger Kant-interpretációjának elemző megközelítésekor elsődleges és elengedhetetlen feladatként áll előttünk a „jelenség” és a „fenomén”-terminusoknak a két filozófus által megteremtett, az alapvető fogalmi felépítés tekintetében lényegi különbségeket felmutató megközelítésekben első pillantásra összemosódó jelentéstartományainak megvilágítása. Az elemzés vezérfonalát ennek megfelelően az az intenció képezi, miszerint meg kell mutatni, hogy az alapvető diszkurzív eltéréseken túl milyen új eredményekkel szolgál a fogalom fenomenológiai igényű vizsgálata. Konkrétabb értelemben: a Heidegger által a *Lét és idő*-ben a fundamentálonológia egyik alappilléreként körülhatárolt fenoménfogalom tartalmát tekintve milyen összefüggésben áll a Kant által az empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyaként meghatározott jelenség (*Erscheinung*) episztemológiai és ontológiai „rendeltetésével”? Emellett annak kérdése is megválaszolásra vár, hogy Kantnak a megismerés transzcendentális tárgya vonatkozásában képviselt álláspontja hogyan hozható összefüggésbe Heidegger azon tézisével, miszerint a kanti gondolatrendszer igazi filozófiai jelentősége abban rejlik, hogy az időbeliség elsőként itt tölti be az emberi létmód egységes ontológiai határozmányának szerepét. Heidegger erre a következtetésre a specifikusan az emberhez kötött empirikus eredetű szemlélet *a priori* törvényszerűségeit rögzítő „tudomány”, a *Transzcendentális esztétika* alaptéziseinek analízise során jut. Ennek fényében az időnek a szubjektum véges megismerő-képessége vonatkozásában eredendő világkonstitúciós szerepet tulajdonít, amely a Kant-könyv intencióinak megfelelően elválaszthatatlan a véges emberi egzisztencia értelem- és világképző tevékenységétől. A fenti összefüggések jobb megértése érdekében azonban elengedhetetlen, hogy a kanti rendszerben a megismerő-képesség határfeltételeként tematizáló transzcendentális objektum szerkezete a maga egészében mutakozzon meg. A transzcendentális objektum a szemlélet receptivitása által biztosított empirikus sokféleségnek a szubjektum tudatában megképződő szintézisét, ezzel együtt a tapasztalat tárgyai összefüggésének objektív realitását biztosítja oly módon, hogy *a priori* módon vonatkozik az appercepció eredendő egység-elve: „E transzcendentális tárgy tiszta fogalma[...] az, ami minden empirikus fogalmunkban egy tárgyra egyáltalán mint tárgyra vonatkozhat, vagyis objektív realitást teremthet.”²⁷⁴ A megismerés tárgyait megillető objektivitás alapja tehát az egység egy olyan eredendő formájában keresendő, amelyből az

²⁷⁴ Kant 2004, 675-676.

értelem által alkalmazott valamennyi fogalom levezethető. „E fogalom [...] csak az egységre fog vonatkozni, amelyet az ismeret sokféleségében meg kell találni[...]. De ez a vonatkozás nem más, mint a tudat szükségszerű egysége [...]”²⁷⁵ Az appercepciónak a tudat által tételezett szintetikus egysége biztosítja a tapasztalat tárgyai közötti viszonyok objektivitását és törvényszerűségét.²⁷⁶ A jelenségek által hordozott tartalom egyedül a tudat egységével összefüggésben tekinthető olyan sokféleségnek, amelyet annak érdekében, hogy az ismeretek ténylegesen tárgyakat illessenek meg, szintézisnek kell alávetni. Kant leszögezi, hogy tárgyról kizárólag akkor beszélhetünk, ha a képzetben rejlő empirikus sokféleség vonatkozásba kerül a fenti egység-funkcióval. „[...] minden jelenség, amennyiben általa tárgyak lesznek adottak, ezek szintetikus egységének *a priori* szabályai alá kell tartozzon, mert egyedül ezek révén lehetséges viszonyuk az empirikus szemléletben[...]”²⁷⁷ A képzeteknek nem pusztán amiatt szükséges az öntudat egységére vonatkozniuk, hogy sokféleségükben egység teremődjék, hanem azért is, hogy ott olyan szabályokra leljenek, melyek *a priori* érvényes összefüggést biztosítanak nekik. A megismerés legelső alapelvének tekintett tiszta appercepció ily módon egy olyan mögöttes szabályozó háttérként is felfogható, melynek „előterében” az ismerettartalmak szert tesznek arra a konfigurációra, amelyben a tapasztalat tényleges szerkezetében ábrázolásra kerülnek. Az objektivitás e horizontjához Heidegger szerint akkor férhetünk hozzá, ha a transzcendentális tárgyat valamiféle „nem-tárgyszerű tárgynak” tekintjük, amely minden érzéki megjelenítés (az empirikus apprehenzióban felfogott empirikus tartalom) elsődleges alapját és feltételét biztosítja. „Az X 'valami', amiről mi egyáltalán semmit sem tudhatunk. [...] egyszerűen nem lehet tudásnak, azaz valamilyen létezőre vonatkozó ismeret birtoklásának, lehetséges tárgya. Sohasem lehet ilyesmi, mert valamiféle semmi.”²⁷⁸ Az appercepció egysége felől Heidegger a fenti tézist az alábbi formában is megfogalmazza: „Az appercepció meghatározó Énje *van*. Kant azt mondja, hogy erről a létezőről és létéről semmi mást nem jelenthetünk ki azonkívül, *hogy van*.”²⁷⁹ Ebből következik, hogy a transzcendentális objektum semmiképpen sem vonatkozhat az ontikus értelemben megragadott konkrét létezők közötti viszonyokra, hanem kizárólag ezek horizontjaként, vagyis ontológiai feltételeként jelenhet meg. „Ez a horizont természetesen nem tárgy, hanem valamiféle semmi, ha a tárgy annyit jelent, mint tematikusan megragadott

²⁷⁵ I.m. 676.

²⁷⁶ Weatherston 2002, 126.

²⁷⁷ Uo.

²⁷⁸ Heidegger 2000, 159-160. KPM 122.

²⁷⁹ Heidegger 2001b, 165. (Kiemelés az eredetiben) *Grundprobleme* 184.

létező. És az ontológiai megismerés nem megismerés, ha ez ennyit tesz: létezőt megragadni.”²⁸⁰ Genevieve Lloyd értelmezésében az érzékek tárgyakat felkínáló tevékenységére szükségszerűen ráutalt emberi megismerés e horizontja a belső és a külső érzék tárgyai apprehenziójának és konzisztens összefüggésrendszerben való megjelenítésének alapjaként jelenik meg, amely maga nem képezheti semmiféle meghatározott, tematikus megjelenítés tárgyát.”²⁸¹ Látható, hogy Heidegger, amikor a transzcendentális objektumot az ontológiai megismerés elsődleges alapjának tekinti, valójában a fundamentálonológiai program egészét megszervező ontológiai differencia oppozíciójának tételezéséhez érkezik: „Az ontológiai megismerés nemcsak hogy nem teremt létezőt, hanem egyáltalán nem is vonatkozik tematikusan és közvetlenül a létezőre.”²⁸² Álláspontjának megfelelően a szemléletben adódó egyedi tárgyak „mögött”, az azokra vonatkozó megismerés lehetőségfeltételét jelentő ismeretlen X az eredendő végessége által meghatározott egzisztencia (*Dasein*) ontológiai felépítésének vázát rajzolja elő.²⁸³ Ch. M. Sherover Heidegger Kant-interpretációját taglaló átfogó monográfiájában a transzcendentális tárgy ontológiai funkciójának elemzésekor hangsúlyozza, hogy az Heidegger Kant-interpretációjának fényében szükségszerűen azonosnak bizonyul az idő átfogó horizontjával.²⁸⁴ Ebből kiindulva igazolható, hogy a transzcendentális tárgy rendeltetésének kanti koncepciója elválaszthatatlan a *transzcendencia* Heidegger Kant-értelmezésében betöltött szerepétől, valamint az ehhez belső szükségszerűséggel kötődő temporalitás dimenziójától: „Az ontológiai megismerés 'képzi meg' a transzcendenciát, s e megképzés nem más, mint annak a horizontnak a nyitottan hagyása, melyben a létező léte előzetesen megpillanthatóvá válik.”²⁸⁵ Az appercepció Én-je kizárólag abban az esetben gondolható el a transzcendencia ontológiai horizontjaként, amennyiben eredendő és lényegi kapcsolatban áll az idővel.

²⁸⁰ I.m. 160.

²⁸¹ Lloyd 1993, 85.

²⁸² Heidegger 2000, 157. KPM 120.

²⁸³ I.m. 160-162. KPM 123-125.

²⁸⁴ Sherover 1971, 149-150.

²⁸⁵ Heidegger 2000, 161. KPM 123.

A kritikai rendszer architektonikáján belül a megismerést konstituáló alapviszony „kopernikuszi fordulatának” végrehajtása következtében előálló transzcendentális beállítódás vonatkozásában elsődleges követelményként jelenik meg, hogy csak oly módon tehet eleget a saját módszertani elvárásai által megkövetelt általánosság és szükségszerűség –amely egyúttal a tudományos szigorúság igényével fellépő filozófia legfőbb ismervét jelenti– követelményeinek, ha az a lehetséges tapasztalat (végességet „megképző”) határain belül jelöli ki a megoldásra és tisztázásra váró metafizikai problémákat. (Isten fogalma mint a Legfőbb Jót önmagában megjelenítő és feltétlenként tételezett cél, a lélek halhatatlansága, a morális értelemben, azaz a szabadság érzékfeletti birodalmában érvényesülő oksági kapcsolat tételezése). A *Tiszta ész kritikája* koncepciójában tematizált jelenségek ennél fogva kizárólag a tér és időbeli szemlélet által meghatározott véges emberi megismerő-képesség és az ezt hordozó specifikus létmód vonatkozásában bírnak ontológiai relevanciával. Az érzékek receptivitása által betöltődő tapasztalati sokféleség artikulációját és értelmezését két szempont elválaszthatatlan egysége teszi lehetővé. Az egyik komponens a térnek és az időnek mint a szemlélet *a priori* formáinak a *transzcendentális esztétika* által elemzett struktúrája jelenti, melynek keretei között sor kerül a tapasztalati világ rendszerszerű összefüggésének megalapozására. A viszony másik oldalát az empirikus szemlélet tárgyaiként felfogott konkrét, egyedi jelenségek képezik. Kant a jelenség transzcendentális meghatározásakor egy döntő különbséget tételez a megismerés tárgyainak két eltérő komponensére vonatkozóan. Eszerint minden esetben szükségszerűen el kell különíteni egymástól az adott jelenség anyagát és formáját. Egy konkrét tárgy konstitúciója azonban csak abban az esetben valósulhat meg, ha e két aspektus szintetikus egységet képez. Kizárólag az ezúton megragadott empirikus tartalmak tehetnek szert objektív realitásra. Egyedül az imént említett attribútumokkal rendelkező tárgyak *a priori* elvek által biztosított rendszeres összekapcsolódása szolgál alapként a természet transzcendentális értelmezésének.²⁸⁶ Kant szóhasználatával: „Azt, ami a jelenségen belül az érzetnek megfelel, a jelenség *anyagának* nevezem, azt viszont, ami által a jelenségekben adott sokféleséget meghatározott viszonyokban elrendezve szemlélhetjük, a jelenség *formájának*.”²⁸⁷

A fenoménnek a fundamentálonológiában végrehajtott „fenomenológiai” interpretációja során Heidegger kitüntetett élességgel mutat rá az önmagán megmutatkozó egységes lényegalkazatán belül a megjelenő, a feltáruló, a felfedetté váló, valamint az e

²⁸⁶ Kant 2009, 680. sk. Különösen 686., Guyer 2005, 11. sk. Különösen 38-44.

²⁸⁷ Kant 2004, 75-76. *Kritik* 69. (Kiemelés az eredetiben)

megnyilvánulás horizontja mögött mindenkor elfedtként, betemettként megbúvó tartalmak ontológiai státuszára is. Ami megjelenik, minden esetben szükségszerűen ontikus karakterrel kell, hogy rendelkezzen, hiszen a lét teljességében lezárt ontológiai meghatározottsága sohasem jelenhet meg tárgyként egy véges megismerőképességgel rendelkező lény számára. Heidegger már a *Lét és idő* Bevezetésében jelzi, hogy az új alapokra helyezett ontológia által felülvizsgálandó tradicionális filozófiai megközelítések legfőbb hiányossága a lét kérdésének nem megfelelő értelmezéséből fakad. Ez ahhoz vezet, hogy a probléma látszólag megoldhatatlanként és zavarosként mutatkozik meg.²⁸⁸ Ennek legfőbb okát abban látja, hogy a létet – a létezők közötti minden lehetséges összefüggést meghaladó abszolút általánossága következtében – nem tették explicit filozófiai reflexió tárgyává.

Annak érdekében, hogy a kanti transzcendentális megközelítés és Heidegger fundamentálonológiai alapvetése közötti leglényegesebb különbségek áttekinthetők legyenek, szükséges, hogy elemzés tárgyává tegyük a Heidegger által tematizált fenoménfogalom struktúráját. A *Lét és idő*-ben felvázolt fundamentálonológiai program egészének módszertani bázisát ugyanis a husserli fenomenológia képezi. „A ’vissza a dolgokhoz’ maximáját, [...], a látás, a szemlélet középpontba állítását, [...] s egyáltalán, magára a megközelítésmódra irányuló megfontolások kitüntetett jelentőségét mind Husserltől tanulta Heidegger.”²⁸⁹ Heidegger többször is hangsúlyozza, hogy a létértelem megragadásának céljával folytatott kutatás megfelelő vezérfonalát kizárólag a fenomenológiai attitűd képes garantálni. „E kérdés [ti. a lét értelmének kérdése-T.G.) tárgyalásmódja fenomenológiai. [...] A „fenomenológia” kifejezés elsődlegesen *módszerfogalom*. Nem a filozófiai kutatás tárgyainak dologszerű mi-jét, hanem a kutatás *hogyan*-ját jellemzi.”²⁹⁰ Az eredeti husserli kontextusban ennek megfelelően a megismerés tárgya a tiszta tudat által tételezettként, *a priori* evidenciával bíró jelentésegységként tematizálódik. Vagyis a fenoménben egy adott dolog tulajdonképpeni lényege, esszenciális tartalma fejeződik ki, az érzéki tapasztalat. esetleges adottságmódjaitól mentesen. Husserl számára a fenomenológia a filozófiai gondolkodás egyetlen adekvát módszerét jelenti, amely minden esetben apodiktikus érvényű evidenciák belátásához vezet, ily módon alapozva meg a megismerés transzcendentális kereteit a *szigorú tudományként*²⁹¹ értett filozófia eszméjével összhangban. Heidegger a gondolkodás módszertani alapelvei tekintetében igazodik Husserl eredeti célkitűzéseire,

²⁸⁸ Heidegger 2001a, 17 sk. Különösen 18-20. *Sein und Zeit* 2-5.

²⁸⁹ Schwendtner 2008, 39.

²⁹⁰ Heidegger 2001a, 44. *Sein und Zeit* 27.

²⁹¹ Ld. Husserl 1993, 23. sk.

miszerint a tárgyakat (fenoméneket) oly módon kell a megismerésben ábrázolni, ahogyan azok közvetlenül, lényegi természetük szerint feltáruhnak. Az ez iránti feltétlen elköteleződés fejeződik ki Husserlnek a filozófusoknak címzett híres felszólításában is: „Vissza a dolgokhoz!” Heidegger fenntartás nélkül elfogadja a „fenomenológiai imperatívusz” e kritériumát, a tartalmi aspektusok tekintetében azonban jelentős változtatásokat hajt végre. Husserl a fenomenológiai reflexió terepét a tiszta tudat transzcendentális szférájában lokalizálta, hatályon kívül helyezve ezzel mindenfajta extramentális viszonyt, illetve vonatkozást. Ennek megfelelően a filozófia mértékadó elveként a radikális tudatimmanenciát jelölte meg. Heidegger e ponton határolódik el radikálisan a husserli programtól. A fenomenológiai módszer egyik kitüntetett elvével, az intencionalitással összefüggésben ugyanis hangsúlyozza, hogy annak valódi jelentősége csak abban az esetben fedhető fel és aknázható ki, ha az egyes, mindennapi jelenvaló lét faktikus egzisztenciájára vonatkoztatva vizsgáljuk. Az intencionalitás elve (vagyis az önmagából valami tőle különböző felé történő elmozdulás, irányulás) a *Dasein* transzcendenciájának konstitutív mozzanatát jelenti. Nyomatékosan le kell azonban szögezni, hogy Heidegger „kezében” az eredeti husserli koncepció alapvető átalakuláson megy keresztül. A szóban forgó aktus hatókörét és érvényességét tekintve kikerül a tiszta tudat immanens szférájából, és a *Dasein* világképző egzisztenciájának alapmozzanatává válik: „Heidegger legfőbb kifogása Husserl szemben [...] az, hogy az intencionalitás elemzését Husserl nem követte az ittlét transzcendenciájában rejlő ontológiai alapjaiig.”²⁹² Ez azt jelenti, hogy az intencionális viszony a *Dasein* gondoskodása tárgyát képező világonbelüli (kéznéllevő, illetve a gyakorlati eszközhasználat tárgyát képező kézhezálló) létezőkre vonatkoztatva hordozhat egyedül értelmet. Heidegger tehát kilép a tudat immanens szférájának zártságából, és a fenomenológia vizsgálódási körét az emberi létmód egészére kiterjeszti. E módszertani eltérés a két fenomenológus filozófiai alapattitűdjében akként tükröződik, hogy Husserl a végtelenséget, míg Heidegger a végességet tekinti a filozófia (és ezzel együtt közvetett módon az ember létmódja) alapmértékének.²⁹³ A fenomenológia eredeti útjáról való letérés tehát tökéletesen beleilleszkedik Heidegger fundamentálonológiai programjának tervezetébe, melyben a Kant-interpretáció alapelemei is gyökereznek. A Husserl által rögzített fogalmi tartalmakat azonban meghagyja eredeti jelentésükben. A következőkben meg kell vizsgálnunk, hogy Heidegger hogyan határolja körül a fenomén *fenomenológiai* fogalmát, melyben jelentős tartalmi

²⁹² Vö Bernet in Schwendtner (szerk.) 2001, 29.

²⁹³ Ld. Held in Fehér M. (szerk.) 1991, 59. „Husserlnél a világ alapmeghatározása a végtelenség, Heideggernél a végesség.”

eltérések fedezhetőek fel a Kant által használt „jelenség”-terminushoz képest. Álláspontunk szerint a jelenség (*Erscheinung*) kanti és a fenomén heideggeri fogalmának összehasonlító elemzésén keresztül a filozófus Kant-interpretációjának egyik legfontosabb pontja válik érthetővé. Hogyan definiálja Heidegger a fenomén fogalmát? „A <<fenomén>> kifejezés jelentéseként tehát a következőt kell rögzíteni: az önmagán megmutató, a megnyilvánuló.”²⁹⁴ A fenomén tehát a létezés egy olyan aspektusát jelöli, amely közvetlenül, önmagán mutatja fel a létező létének elsődleges tulajdonságait, ezáltal napvilágra hozva annak ontológiai struktúráját. Annak érdekében, hogy a fenomén heideggeri fogalmának az általa kimunkált Kant-interpretáción belül érvényesülő hatása teljes mértékben átlátható legyen, fontos rámutatni arra, hogy a terminus a filozófus korai gondolkodói korszakában játszik megkülönböztetett szerepet. Nem véletlen, hogy az e periódus mérföldkövét jelentő *Lét és idő* az a mű, melyben a fenomenológia Husserltől kölcsönzött módszertani elvei, valamint terminológiai készlete a leghatározottabban vannak jelen. Mint ismeretes, itt kerül sor a nyugati metafizikai hagyomány tévútra jutott értelmezési tendenciáinak felszámolása keretében a létkérdés megismétlését az ontológiatörténet destrukcióján keresztül végrehajtani hivatott fundamentálonológia tervezetének felvázolására. A Kant-értelmezés gerincét alkotó *Kant és a metafizika problémája* a fundamentálonológia alapvetését követően 2 évvel jelent meg, ily módon tökéletesen beilleszthető az új ontológiai alapvetés egészébe. A fenomén heideggeri, illetve a jelenség kanti terminusainak összevetése emiatt álláspontunk szerint szerves részét képezheti a heideggeri Kant-interpretációt érintő elemzéseknek. Ennek oka az, hogy Heidegger a fenoménfogalom explikációjának végrehajtásakor határozott különbséget tesz a fenomén fenomenológiai fogalma és a Kant által exponált jelenség-terminus fenoménkaraktere között. E distinkció kirajzolja a fundamentálonológiai és az eredeti kanti transzcendentális attitűd között húzódó legalapvetőbb eltérés lényegét, amely egymástól különböző ontológiai álláspontok elfogadásában manifesztálódik. Jelen dolgozat központi problematikáját képezi annak a döntő gondolkodásbeli szemléletváltásnak a vizsgálata, amely éppen Heideggernek az ontológiatörténet destrukciójára irányuló törekvéseiben ölt testet. Eszerint a filozófiai hagyomány a görögök óta a létfelejtés állapotát tükrözi, melyből a kivezető utat egyedül az új alapokból kiinduló kérdésfeltevés jelentheti, mely közvetlenül, az egymást követő filozófiatörténeti korszakok és iskolák által felhalmozott előítéletektől megszabadulva, a maga eredendőségében irányul a lét értelmére. „A lét kérdése ma feledésbe

²⁹⁴ Heidegger 2001a, 45. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 28.

merült, noha korunk haladásnak véli, hogy ismét elfogadottá vált a <<metafizika>>.”²⁹⁵ A létkérdés adekvát megközelítésének útja pedig, mint láthattuk, Heidegger számára a fenomenológia módszertani elveinek követésén keresztül vezet: „*Ontológia csak fenomenológiaként lehetséges.*”²⁹⁶ A fenoménekben rejlő értelem és jelentés megfelelő tisztázására azért van szükség, mert rajtuk keresztül az ontológia alapproblémájába pillanthatunk bele. „A fenomén fenomenológiai fogalma a megmutatkozón a létező létét, értelmét, módosulásait és derivátumait érti.”²⁹⁷ A következőkben részletesen is meg kell vizsgálnunk, hogy miben áll a fenomén *fenomenológiai* fogalma. „A <<fenomén>> kifejezés jelentéseként tehát a következőt kell rögzíteni: az önmagán megmutatkozó, a megnyilvánuló.”²⁹⁸ Tehát egy olyan értelmű feltárásról, *megmutatkozásról* van szó, amely semmit sem hagy elrejtetlenül, a létezőt a maga egészében, vagyis létének tulajdonképpeni *igazságában* hozza felszínre. A fenomének tartalmának e közvetlen megnyilvánulása érhető tetten az igazság heideggeri fogalmában is, miszerint egy létező igaz-léte annak el-nem-rejtettségét, feltárultságát jelenti.²⁹⁹ E megfontolások fényében lehetőség nyílik a kanti jelenség- és a heideggeri fenoménfogalom eltéréseinek megvilágítására is. A kanti filozófia keretei között az érzéki tapasztalat közvetlenségében adódó jelenségek minden esetben „valaminek” a jelenségei, azaz egy közvetlenül meg-nem-mutatkozó, rejtve maradó, „magánvaló” tartalom közvetlen, konkrét megjelenési formái. Ebben az értelemben „jelenség” és „megmutatkozás” alapvető ellentétet képeznek, mivel a jelenség esetében mindig marad egy soha-meg-nem-mutatkozó aspektus is, aminek létét a jelenség egy bizonyos (közvetett) módon nyilvánítja ki. Milyen meghatározást nyer a jelenség Kant filozófiájában? *A tiszta ész kritikája* tematikus koncepciójával összhangban a jelenségek az embert specifikusan jellemző empirikus megismerési mód lehetséges tárgyait jelölik. Ily módon kizárólag e lény szemszögéből tekintve rendelkeznek releváns ismereti értékkel. Kant oly módon érvel az érzéki megjelenítések mindenkori szubjektum-függősége mellett, hogy leszögezi: Ellentmondás nélkül elgondolhatók a megismerés egyéb olyan formái is, melyekben az érzéki tapasztalat szerepe nem kizárólagos, ennél fogva a jelenségek funkciója sem ugyanaz, mint amit a *Transzcendentális esztétikából* kiolvashatunk.³⁰⁰ Heidegger szerint Kant éppen e ponton „vall kudarcot” az ontológiai vizsgálódás helyes kivitelezésében, ugyanis egyebek

²⁹⁵ I.m. 17. *Sein und Zeit* 2.

²⁹⁶ I.m. 53. (Kiemelés az eredetiben), *Sein und Zeit* 35.

²⁹⁷ Uo.

²⁹⁸ I.m. 45. (kiemelések az eredetiben), *Sein und Zeit* 28.

²⁹⁹ Ld. i.m. 255. sk. Különösen 263-265. *Sein und Zeit* 227.

³⁰⁰ Vö. Kant 2004, 75. sk.

mellett iménti álláspontja miatt nem rendelkezhet a „fenomén” fenomenológiai fogalmával. Ennek konkrét oka az, hogy a „jelenség” terminusát nem az önmagából megmutatkozás, hanem a puszta megjelenés jelentésében horgonyozza le. „A jelenség mint <<valaminek>> a jelensége [...] éppen hogy *nem* megmutatkozást jelent, hanem azt, hogy valami meg-nem-mutatkozó jelentkezik, olyasvalami révén, ami megmutatkozik. A megjelenés *meg-nem-mutatkozás*.”³⁰¹ A létezőben rejlő ontológiai aspektusok feltárása a jelenség esetében ennél fogva sohasem lehet teljes értékű, csupán csak részleges, illetve viszonylagos. Heidegger fenomenológiai megközelítésével összhangban kijelenthető, hogy Kant filozófiai erőfeszítései pusztán a fenomén inautentikus formájának kidolgozását tették lehetővé.

„Ha viszont a megmutatkozón azt a létezőt értjük, amelyet mintegy a kanti empirikus szemléleten keresztül lehet megközelíteni, akkor [...] a fenomén ebben a szóhasználatban a *vulgáris* fenoménfogalom jelentését tölti be. Ez a vulgáris fogalom azonban nem azonos a fenomén fenomenológiai fogalmával.”³⁰² E distinkció véleményünk szerint a metafizika, illetve az ontológia heideggeri és kanti felfogásának legradikálisabb különbségéről tanúskodik. Kant, habár a nyugati filozófia történetének legjelentősebb lépését hajtotta végre a létfelejtés felszámolása érdekében, a döntő ponton mégis a hagyományos ontológiai beállítódás foglya maradt. Nem volt képes a létező mibenlétét, ontológiai alapját olyan radikális rákérdezés tárgyává tenni, amely biztosíthatta volna számára a létmegértés teljességgel új és minden korábrinál eredendőbb fundamentumának rögzítését: „[...] Kant ontológiai alaporientációja –egy új kérdés valamennyi különbsége ellenére –azonos maradt a görögökével.”³⁰³

„A jelenségek szerinte [Kant szerint-T. G.] az <<empirikus szemlélet tárgyai>> -az, ami ebben a szemléletben megmutatkozik. De ez a megmutatkozó[...] egyszersmind jelenség is mint jelentkező kisugárzása valaminek, ami a jelenségben *elrejtőzik*.”³⁰⁴ A heideggeri fenomén tehát a maga benső természetét tekintve sohasem hozható közös alapra a jelenséggel, hiszen ebben az esetben azok a kritériumok, illetve feltételek sérülnének, melyek a fenomént mint önmagán megmutatkozót konstituálják. Amennyiben a fenomenológia módszereszményével összhangban a filozófia feladatát a létezők teljességgel előítéletmentes, a dolgok lényegi szerkezetét láttató felmutatásában jelöljük meg, a kanti jelenségterminus a

³⁰¹ Heidegger 2001a, 46. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 29.

³⁰² I.m. 48. *Sein und Zeit* 31.

³⁰³ I.m. 43. *Sein und Zeit* 26.

³⁰⁴ I.m. 47-48. (Kiemelés az eredetiben) *Sein und Zeit* 30.

fenomén átfogó jelentéskörének pusztán egy lehetséges a esetét, származékos módusát jelentheti. „A jelenség és a látszat [...] a fenomenben van megalapozva.”³⁰⁵

4. Exkurzus: Kant tézise: „A lét nyilvánvalóan nem reális predikátum”³⁰⁶

A tiszta ész kritikájában megfogalmazott kanti tételmondat jelentésének tisztázása nem lehetséges anélkül, hogy át ne tekintenénk a realitás rendkívül összetett kanti fogalmának Heidegger által végrehajtott interpretációját.

Heidegger megközelítésében Kant a realitást azonosítja az abszolút pozícióval.³⁰⁷ A reális létezés (*Dasein*) kanti terminusa a fundamentálonológia keretei között megragadott „meglét” (*Vorhandensein*) ontológiai megfelelője. „A lét nem reális predikátum”-tézise kizárólag az egzisztencia e típusára alkalmazható. Heidegger e diszkurzív alapvetéssel saját filozófiai vállalkozásának attitűdjét és végső célját radikálisan elkülöníti a jelenvalólét egzisztenciális analitikáját történetileg megelőző ontológiai és episztemológiai megközelítések módszertani eljárásaitól.

A Kant által kivitelezett, és Heidegger figyelmét a leginkább felkeltő „ontológiai” vizsgálódások gyújtópontjában az emberi megismerőképesség kanti transzcendentális diskurzusában az észleltség áll, ami az egyes, empirikus úton megragadott tárgy specifikus episztemológiai és ontológiai meghatározottságát jelenti. E problémahorizont részletes elemzése képezi a *Fenomenológia alapproblémáiban* (a továbbiakban *Fenomenológia*) megfogalmazódó heideggeri gondolatmenetek vezérfonalát, melyekben az emberi létmód transzcendentális szerkezetére és a megismerés ezeken alapuló törvényszerűségeire vonatkozó kanti gondolatmenetek interpretációi központi szerepet töltenek be.³⁰⁸

A heideggeri megközelítés megértése szempontjából nélkülözhetetlen támpontot jelent a filozófusnak a neokantianizmus kiemelkedő képviselői, azok között is kiváltképp az Ernst

³⁰⁵ I.m. 48. *Sein und Zeit* 31.

³⁰⁶ Az e problémakörre vonatkozó heideggeri gondolatmeneteket lásd Heidegger 2001b, 39. sk. *Grundprobleme* 36.

³⁰⁷ Ld. Heidegger 2001b, 41. *Grundprobleme* 38.

³⁰⁸ Vö. i.m. 39-89; 156-219. *Grundprobleme* 35-94; 173-247.

Cassirer által képviselt Kant-interpretációtól történő éles elhatárolódását reprezentáló *Kant és a metafizika problémája* című műve, amelyben a *Fenomenológia* alapvetően ontológiai indíttatású fejtegetéseiben felmerülő lényegi kérdések eredeti formájukban bukkannak fel. Ahogyan maga Cassirer megjegyzi: „Hiszen a „neokantianizmus” minden jeles képviselője legalább egy ponton egyetértett: hogy Kant rendszerének a súlypontja a *megismerésre vonatkozó tanában* keresendő, hogy a „tudomány ténye” és annak „lehetősége” alkotja a kanti problémafölvetés alfáját és ómegáját.”³⁰⁹ Az ottani elemzések koncepcióját tekintve a lehetséges tapasztalat határait kirajzoló észleltség terrénuma mindenkor az „elénk-állítottság”-gal, vagyis a szubjektivitás *a priori* létszerkezete által biztosított megismerő-tevékenység általi pozicionáltsággal azonos. Ez azt jelenti, hogy egy észleletileg megragadott tárgy megjelenítése (a német „*Vor-Stellung*”, azaz „elő-állítás” értelmében) közvetlenül a szemléleti mezőben megjelenő érzéki tartalom pozicionálását, ezen észleleti rendszerben annak strukturális elemeként történő elhelyezését jelenti.

Heidegger értelmezésében az észlelt tárgy mindenkori észleltségének kizárólag e megismerési viszonyra jellemző feltárulása biztosítja az objektivitásnak a kanti filozófia keretei között már megfogalmazódott követelményét: „Az objektív, azaz a csak velem szembehelyezett, az Kanttal és modern nyelven szólva szubjektív.”³¹⁰ E tézis filozófiai tartalmát tekintve visszavezethető a husserli fenomenológia intencionalitás-fogalmának értelmében a transzcendentális tudat tárgykonstitúciós tevékenységében közreműködő noetikus és noematikus aktusokra.³¹¹ Szegedi Nóra a Husserl által az *Ideen* című mű I. kötetében tematizált tudat-intencionalitás elemzésekor arra mutat rá, hogy a noéma (a tudat által végrehajtott intencionális aktusok közvetlen tárgya, *intentuma*) egész „objektív” létszerkezetének megfelel valami a „szubjektív” oldalon. Az egzakt tárgyszerűség tulajdonságával rendelkező megismerésformák egyedül a tudatszubjektivitás immanens birodalmában érvényesülhetnek, „[...] az „objektív” tárgy a „szubjektív” tudataktusokban jön létre.”³¹²

A heideggeri megközelítés szerint a kanti transzcendentálfilozófia létértelmezése mindvégig azt a kulcsfontosságú ontológiai tényezőt tartja szem előtt, miszerint a megismerőképesség receptív tevékenysége számára hozzáférhető minden egyes konkrét

³⁰⁹ Heidegger 2000, 364.

³¹⁰ Heidegger 2001b, 52. *Grundprobleme* 48.

³¹¹ Ld. Szegedi Nóra 2001, 63-69.

³¹² Heidegger 2001b, 65. *Grundprobleme* 64.

létezőhöz szükségszerűen kétfajta meghatározottság, és az ezeknek megfelelő értelmezési mód tartozik hozzá: egyrészt közvetlenül adódik a megismerés során tárggyá tett létező „mi”-ségére a dolgszerű szubszancialitás értelmében irányuló kérdésvetetés, másrészt e tárgyi értelem létmódja iránti tudakozódás feltétlen igénye. Az utóbbi megközelítés a létező „hogyan”-jára irányul, elsődlegesen a modalitásnak Kant által *A tiszta ész kritikája* kategóriatáblázatában ábrázolt *a priori* szintézisreteremtő funkciójával összefüggésben.

Heidegger az előadás további részében a kiindulópontként megjelölt kanti tézis („A lét nem reális predikátum.”) konkrét fenomenológiai analízisére vállalkozik. A vizsgálódás vezérfonalát az a kanti tézis képezi, miszerint az általában vett lét a pozícióval, a konkrét kategoriális meghatározottságok alá rendelődő egzisztencia pedig az abszolút pozícióval azonos.³¹³ E két részre bontható alaptézis álláspontunk szerint a Heidegger által a fundamentálonológia vezérfonalán végrehajtott Kant-interpretáció egyik legjelentősebb belátását, illetve végkövetkeztetését vetíti előre: Azt, hogy az általában vett lét és a létezőként értett egzisztencia strukturális különbségében az *ontológiai differencia* problémája válik explicitté, továbbá azon alapvető okokra is fény derül, melyek Kantot kezdettől fogva megakadályozták abban, hogy transzcendentálfilozófiai alapvetése során a lét értelmére irányuló kérdést megfelelő formában fogalmazza meg.³¹⁴ Kantnak a létről és a létezésről szóló magyarázatai tehát nélkülözik a fenomenológiai szemléletmód alapkövetelményét jelentő radikális beállítódás-váltást, mindvégig *prefenomenológiai* irányultságúak maradnak. „A kanti probléma követésekor bukkanunk rá az *ontológiai differencia* kérdésére. Csak emez ontológiai alapprobléma megoldásának útján sikerülhet az, hogy azt a kanti tételt, mely szerint <<a lét nem reális predikátum>>,[...] pozitíve ki is egészítsük az általában vett létnek [...] radikális interpretációja által.”³¹⁵ Heidegger e megfontolásai azáltal nyerik el tulajdonképpeni relevanciájukat, hogy szorosan összekapcsolódnak a korábbiakban már említett alaptézisével, miszerint Kantnál az abszolút pozíció specifikus karaktere észlelésként, illetve észleltséggént értelmeződik a véges létszerkezettel rendelkező, ennél fogva minden esetben a receptivitás által meghatározott emberi megismerő-tevékenység szempontjából. Ennek alapján megragadhatóvá válik a Heidegger által a Kant-interpretáció voltaképpeni vezérelvévé tett kanti realitásfogalom legfontosabb jellemzője is, miszerint a „reális” csakis úgy képes önmagát valóságosként felmutatni, ha kizárólag az intencionális struktúra keretei

³¹³ I.m. 61. *Grundprobleme* 60.

³¹⁴ I.m. 59. sk. *Grundprobleme* 57. sk.

³¹⁵ I.m. 96. *Grundprobleme* 102.

között adódó, önmagát önmagából önmagán felmutató jelentés-, illetve értelem-egységként, tehát fenoménként jelenik meg.

E ponton nélkülözhetetlen annak leszögezése, hogy a kanti megközelítés által konstruált egzisztenciafogalom sohasem fedheti le maradéktalanul az észlelt egzisztáló reális létszerkezetét. A transzcendentálfilozófia alapattitűdjének megfelelően az érzéki észlelésben (a tárgyak objektív rendjét a tér és az idő formáihoz igazodva megszervező, az „érzéki szemlélet tudománya”-ként értett transzcendentális esztétika keretei között érvényesülő mechanizmusa) formát öltő tárgyaknak szükségszerűen a *kontingencia* jegyét kell magukon hordozniuk, azaz a feltételezettség, illetve a függőség viszonyai között kell, hogy elgondolhatók legyenek. Ennek lényegi oka a spekulatív ész kritikája által felszínre hozott végső episztemológiai konklúzióban rejlik, melynek értelmében az emberi megismerőképesség képtelen megszüntetni a konkrét megismerési viszonyban mindenkor felszínre kerülő szétválasztottságot érzéki és intelligibilis, az egyedi tapasztalat közvetlen működésében megjelenő és az abszolút létérvényében önmagába zárt magánvaló létbirodalom között. A „minden empirikus meghatározottság végső szubsztrátumát jelentő noumenon”³¹⁶ egyedül az érzéki receptivitás alapfunkciója köré szerveződő episztemológia határfogalmaként töltheti be rendeltetését. A fentiek fényében közvetlenül igazolhatóvá válik Heidegger azon tézise, melynek értelmében az (Kantnál meglétként értett) egzisztencia az észlelt észleltségével, észlelt-voltával azonosítható.³¹⁷ A heideggeri elemzés e tétel érvényességét Kantnak egy Isten létezésének bizonyíthatóságát tárgyaló prekritikai írásából vett idézettel is alátámasztja: „A pozíció vagy a tételezés fogalma az általában vett lét fogalmával azonos.”³¹⁸ Heidegger e ponton saját fundamentálonológija módszertani elveit követve radikálisan szembehelyezkedik Kantnak az általában vett egzisztenciára vonatkozó központi megállapításával, mely kimondja, hogy a lét nem fogható fel valamely létező dolog reális predikátumaként.³¹⁹ Heidegger mindenekelőtt nem a kanti tézis tartalmát, hanem a benne rejtőző problémátartalom megragadásának radikalizmusát kifogásolja. A Kant által ily módon előidézett homály eloszlatásához Heidegger szerint elsődlegesen az észlelés és a pozíció fenoménjeit kell helyesen (a fenomenológia *apofantikus* eljárásának megfelelően) megvilágítani. Ennek kivitelezéséhez viszont nélkülözhetetlen alapot nyújt a *Tiszta ész*

³¹⁶ Ld. Kant 2003, 167.

³¹⁷ Heidegger 2001b. 65. *Grundprobleme* 64.

³¹⁸ I.m. 66. *Grundprobleme* 65. (<<Kant: *Beweisgrund*, 77.>>) *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható.*

³¹⁹ Ld. többek között Kant 2004, 485. *Kritik* 533.

kritikája azon alaptézise, miszerint annak lehetősége, hogy a lét pozitív értelemben legyen tételezhető, a transzcendentális appercepció belső lényegét alkotó „*én gondolkodom*”-nak a(z) (ön)tudat egységét biztosító funkciójára vezethető vissza. Ezen elv szervezi meg a tapasztalat konzisztens rendszerét a természet konstitúciójában. Az öntudat e formáját ezért Heidegger a létezők ontikus összefüggéseire irányuló megismerő-tevékenység ontológiai alapjának tekinti. „A tiszta Én, az öntudat, a transzcendentális appercepció Énje nem tapasztalati tény, hanem minden empirikus tapasztalásban mint az <<én tapasztalok>>-ban ezt az Ént már mindig is minden tapasztalás lehetőségének ontológiai alapjaként tudjuk.”³²⁰

A végesség ontológiájának nagyszabású koncepciója, ami Heidegger számára a kanti spekulatív ismeretkritika keretein belül a tiszta képzelőerő idő-megképző alaptevékenysége következtében megvalósuló empirikus „látvány-megképzés”-en alapuló filozófiai alapvetést jelenti, e ponton ölt konkrét formát. Heidegger érvelése alapján érthetővé válik, hogy Kant kizárólag azért vázolhatta fel a létezés problémáját mint abszolút pozíciót, mert alapjaiban mulasztotta el elvégezni a *Dasein* létszerkezetét alapjaiban feltáró fundamentálonológiai analízisét. Ily módon a két filozófiai megközelítés első pillantásra teljességgel eltérő felépítést mutat. Felmerül a kérdés, hogy egyáltalán miért kellett volna Kantnak a heideggeri elvárásoknak megfelelő irányban haladnia az eredendően véges emberi megismerőképesség transzcendentális tematizációja során?

Az egyetlen kapcsolódási pontot a „Kant-könyv”-ben elvégzett analízisek azon (talán legfontosabb) eredménye jelentheti, melynek értelmében az *a priori* időmeghatározások formai feltételeinek megfelelően működő transzcendentális sematizmus tételezhető az egyetlen közvetítő instanciaként az emberi megismerés két formája, az érzékiség és az értelem között.³²¹ Az érzékiség receptivitásából fakadóan mindenkor az eredendő végesség bélyegét viseli magán, ugyanakkor az idő mint a tapasztalat egyetemes formája révén elválaszthatatlanul összekapcsolódik a tiszta értelem *a priori* szerkezetével, amely maga kívül áll mindenfajta véges-időbeli folyamaton. E ténnyel magyarázható, hogy Heidegger miért szentel oly mértékű figyelmet a kanti sematizmus elemzésére, sőt magát az egész Kant-interpretációt sem végezhette volna el a kritikai rendszer ezen alapelemének felhasználása nélkül.

³²⁰ Heidegger 2001b, 164. *Grundprobleme* 183.

³²¹ Ld. Szegedi Nóra 2007, 148-152.

A kanti értelemben vett realitás fogalmi megközelítésekor Heidegger részletesen elemzi a szemléleti keretek között megragadott létezés (a kanti értelemben vett egzisztencia mint tételezett észleltség) létszerkezetét. Ennek alapján egy jól felépített hármas tagolódású struktúra tárul fel előttünk, amelyet az észlelési folyamat, az észlelt létező, valamint e létező észleltsége mint alapmozzanatok kapcsolnak össze. Továbbá a fenomenológiai módszer elvárásainak megfelelően Heidegger minden egyes észleleti aktust egyedül az intencionalitás mint fundamentális megismerési- és létviszony keretei között tart elgondolhatónak. Ennek megfelelően az észlelési folyamat minden esetben egy, a megismerőképesség számára adott észlelt tárgyra való ráirányulásként jellemezhető, melynek értelmében minden egyes intencionális aktus meghatározott *intentummal* rendelkezik, és e két mozzanat egymással összefüggésben elfoglalt pozíciója biztosítja az adekvát ismeretszerzés lehetőségfeltételét. E megismerés-struktúra a maga egzakttságában Husserl fenomenológiai rendszerén belül nyeri el explicit formáját azáltal, hogy a tudat által irányított lényegmegismerést lényege szerint tárgyra-vonatkoztatottként gondolja el.³²² A megismerés ezen intencionális modelljének a kanti megközelítésre történő alkalmazása során láthatóvá válik, hogy az észlelés és az észlelt a maga észleltségében szigorú korrelációt alkotnak, a véges szemlélet véges időbeliségének törvényei szerint.

5. A kanti Én-fogalom heideggeri interpretációja

Heidegger Kant-interpretációja a filozófus életművének centrális helyét foglalja el. A létkérdés kidolgozásának a *Lét és idő* megírásával párhuzamosan kialakított, de eredeti formája szerint nem kivitelezett tervében fontos szerepet játszik a kanti filozófia egészének a *Dasein* létszerkezetét feltáró fundamentálonológia szemszögéből történő megközelítése.³²³ A probléma részletes tárgyalásával két kitüntetett szöveghelyen találkozunk. Az egyik a *Kant és*

³²² Vö. Husserl 2000, 56-58.

³²³ Fehér M. 1992, 214-215.

a metafizika problémája című önálló mű, amely a kanti filozófia vonatkozásában képviselt álláspontjának koherens összefoglalását nyújtja. E könyv filozófiai relevanciája az 1927-es főműével egyenértékűnek tekinthető, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger számára Kant filozófiájának egésze milyen kivételes jelentőséggel rendelkezett. Fehér M. István szerint „[...] Heidegger Kantban véli felfedezni saját fundamentálonológiai vállalkozásának az előképét.”³²⁴ Különösen releváns szerep illeti meg a jelen tanulmány problémafelvetésének is alapjául szolgáló *A fenomenológia alapproblémái* címmel önálló művé szerveződött előadás-sorozatot, valamint a filozófus érett gondolati korszakának egységes foglatatát nyújtó, egész életműve kiinduló-, illetve csúcspontját jelentő *Lét és időt*. E szövegek olvasásakor az 1923 és 1944 között képviselt filozófiai attitűd egészéről, valamint Heidegger érett korszakának kiemelkedő gondolati eredményeiről kapunk átfogó képet. Általánosságban kijelenthetjük, hogy mindkét említett szöveg elégségesen tanúskodik arról a radikális reflexív beállítódásról, melynek megfelelően a Heidegger által kivitelezett Kant-interpretáció egyetlen lényegi törekvés köré szerveződik. Ennek lényege az, hogy a transzcendentális megközelítéssel történő számvetés Heidegger számára csak oly módon lehetséges, hogy Kant azon diszkurzív következtetéseit –amelyek az emberi egzisztencia által tükrözött létmód egységes filozófiai áttekintésére irányulnak– az eredendő végességében feltáruló *Dasein* létszerkezetének fundamentálonológiai tematizációjaként mutassa be. Véleményünk szerint e megközelítés alapját az a konstitutív módszertani kritérium képezi, amelyet Heidegger az emberi létmód új típusú ontológiájának kiindulópontjaként tételez. Ez a húszas évek Heideggerének gondolkodásában *ontológiai differencia* néven jelenik meg. Az összefüggések jobb megértése érdekében fontos leszögezni, hogy a Husserl által útjára indított fenomenológiai mozgalom, amely a filozófia művelését mind kiindulópontját és vizsgálódási területét, mind terminológiai eszközeit tekintve radikálisan új alapokra helyezte, Heidegger részéről egy további jelentős módosításon megy keresztül, amelynek konkrét megjelenési formája éppen az ontológiai differencia. A fenomenológiai vizsgálódások „transzcendentális súlypontjának” áthelyezése és annak alapvető újragondolása Schwendtner Tibor szerint éppen a lét és a létező szférái között tételezett alapvető cezúra révén lehetséges. Heidegger ily módon kísérelte meg „[...] az *aprioritás* fogalmát a szubjektivitás köréből kiemelni és ezzel párhuzamosan megpróbált túllépni a transzcendentális szubjektivitás önálló létrégióként történő felfogásán.”³²⁵ Az új lételméleti módszerfogalomnak megfelelően

³²⁴ I.m. 215.

³²⁵ Schwendtner 2008, 149.

Heidegger a lét problémáját az annak értelmére irányuló *ontológiai* intenciójú kérdéssel együtt véglegesen elhatárolja a létezők szférájára vonatkozó *ontikus* irányultságú vizsgálódásoktól.³²⁶ E különbség megtételét a kanti filozófia –az „ontológiai fordulat” irányába tett döntő lépései dacára– szintén elmulasztotta, így Heidegger szerint az őt megelőző filozófiai létértelmezésekkel együtt osztozik a „metafizika bűneként”³²⁷ is számon tartható létfelejtésben. Ennek lényege abban ragadható meg, hogy a filozófiai reflexió minden olyan esetben, amikor az általában vett lét lényegi jellemzőinek megragadására irányul, kizárólag a létezők megértéséig jut el. Vagyis a létet a létezőkből kiindulva akarja megragadni, figyelmen kívül hagyva e módszertani út járhatatlanságát. A nyugati metafizika története során az ontológiai kérdésfeltevés érvényességének a fundamentálonológia fogalomhasználatában kéznéllevőnek minősülő tárgyak univerzumára történő effajta korlátozása a létmegértés fenti inadekvát formájának közvetlen következményeként adódik. Vizsgálódásunk e rendkívül gazdag utalás-összefüggésekkel rendelkező problématerület egyetlen kitüntetett aspektusára, az *Én* kanti fogalmának értelmezésére kíván fókuszálni. A kanti *Én*-koncepció lényegi magvát a *Kritikának* az appercepció szintetikus egységét az emberi megismerés legelső alaptételeként értelmező passzusai képezik.³²⁸ Soron következő gondolatmeneteink vonatkozásában fontos tény, hogy transzcendentális szubjektivitás-konceptiójának kidolgozásakor Kant mintegy két szélső pólus, a karteziánus racionalizmus és a Hume által képviselt szenzualizmus közti közvetítés igényét és jogosultságát igyekszik igazolni az emberi szubjektivitás ellentmondásmentes és konzisztens filozófiai tematizációja érdekében. Ennek következtében szükségszerűen határolódik el az *Én*-t végső szubsztanciaként tételező descartes-i cogito dogmatizmusától, mind az *Önmaga* mindenfajta szilárdságát és maradandóságát tagadó hume-i szkepticizmustól.³²⁹ Ahogyan majd a későbbiekben látjuk, ennek ellenére mégsem képes az *Én*-probléma minden szempontból adekvát filozófiai meghatározását nyújtani, ily módon Heidegger nézőpontjából tekintve nélkülözi az alapvetés megkövetelt radikalitását.

Heidegger szerint az *Én*-szubjektum Kant által kidolgozott formájának vizsgálatakor mindenképpen számot kell vetni azzal, hogy a Kant által tematizált szubjektum eredendő végességében képezi a filozófiai reflexió tárgyát. E végesség pedig a receptivitásra való

³²⁶ Ld. Heidegger 2001a, 24. sk. *Sein und Zeit* 8. sk.

³²⁷ Vö. Fehér M. 1992, 281.

³²⁸ Kant 2004, 145 sk. *Kritik* 136. sk.

³²⁹ A probléma részletesebb kifejtéséhez lásd Gardner 1999, 145 sk.

szükségszerű ráutaltságából származik.³³⁰ Ez pedig közvetlenül azt a megkerülhetetlen episztemológiai feltételt implikálja, hogy az emberi szubjektivitás képtelen a megismerése tárgyát képező létezőt léte tekintetében önmagából *elő-állítani*.³³¹ (*Vor-stellen*). Ily módon a Heidegger által a kanti gondolatrendszer egészére kiterjesztett végesség-koncepciónak megfelelően megismerés csak akkor és annyiban lehetséges, amennyiben annak tárgya valamilyen módon hatást gyakorol képzetalkotó tehetségünk *a priori* szerkezetére. E belátás egyben az emberi megismerő-képesség megszüntethetetlen végességének tételezését is jelenti. A jelen vizsgálódás legfontosabb célja az, hogy a fenti szempontok figyelembe vételével rámutasson a Kant által kidolgozott szubjektivitás-struktúra azon mozzanataira, amelyek a heideggeri kritika tulajdonképpeni tárgyát képezik. Véleményünk szerint ezen keresztül vehetők észre a kanti filozófia legnyilvánvalóbb „ontológiai” hiányosságai is, melyek felülvizsgálatára illetve korrigálására a gyökereit az egzisztenciális analitikában rögzítő fundamentálonológia hivatott.

A revízió követelménye oly módon mutatkozik meg közvetlenül a Kant-interpretációban, hogy Heidegger markánsan elhatárolja egymástól a *Dasein* egzisztenciális analitikájának talaján kidolgozandó fundamentálonológiát az antikvitásból áthagyományozódott „dolog-ontológiai” szemléletmódtól, mely szerint a lét kategóriája egyedül a megismerés által megragadott létezők szubsztanciális, statikus meglétére alkalmazható. E megkülönböztetés konkrét formáját a már említett *ontológiai differencia* alakjában nyeri el, melynek elmulasztása eleve meggátolta Kantot abban, hogy az emberi szubjektivitás struktúráját a heideggeri igényeknek megfelelő radikalitással közelítse meg. E metafizikai pozíció egyértelműen észrevehető a Kant által *A tiszta ész kritikájában* Az *appercepció* szintetikus egységének keretében tematizált szubjektivitás szerkezetében. A heideggeri kritika összes aspektusának egyöntetű láttatása érdekében a jelenvalólét-analízis számára alapul szolgáló Én-fogalom lényegi jellemzőinek rövid áttekintésére is szükséges. Az alapvetés tekintetében a *Lét és idő*-ben kimunkált fundamentálonológiai irányultságú állásfoglalás keretei között a *Dasein* a *Gond* egységes fenomenális struktúrájának keretei között értelmeződik. Mégpedig olyan létezőként, melynek létét az egzisztencia állandó dinamizmusa jellemzi: létszerkezete az *Önmaga* legsajátabb lehetőségeire történő folytonos ön-felvázolásában (*Entwurf*) –ismertebb nevén kivetülésében– formálódik meg.³³² E tény

³³⁰ Heidegger 2001b, 191. *Grundprobleme* 214.

³³¹ Uo.

³³² Heidegger 2001a, 225-231. *Sein und Zeit* 192-196.

Heideggernek a főműben gyakran felbukkanó szóhasználata is alátámasztja, miszerint a jelenvalólét szükségszerűen az „önmagát- előző- lét” módusában egzisztál.³³³

Heidegger szerint a lét problémáját kizárólag a statikus, dologszerű meglét értelmében kezelő, a platóni-arisztotelészi metafizikában rögzült fogalmak (mindenekelőtt a szubsztancia mint az egyáltalában vett létezés fogalmi megragadhatóságát biztosító alapkategória) vezérfonalán „működő” dolog-ontológiák az emberi létmód legbensőbb magvát képező szubjektivitás körüljárásakor már kiinduló lépéseik során elvétik az emberi egzisztencia ontológiai státuszának adekvát meghatározását. Ezt leginkább abban vehetjük észre, hogy megrekednek a Heidegger számára a *Dasein*-karakterű létmód gyökeres ellentétét jelentő *kéznéllevőség* léthatározmányainak az Én-szobjektumra történő egyoldalú alkalmazásánál. Elemzésünk során mindvégig a heideggeri *Gond*-fenoménen keresztül feltáruuló *Önmagaság* képezi azt a viszonyítási pontot, amelyből kiindulva megragadható lesz a két szerzőnek az *Én* filozófiai analizésével összefüggésben fellelhető legalapvetőbb különbsége is: az érzéki szemlélet sokféleségét rendszerszerű egységként megjelenítő *appercepció* szintetikus egységeként feltáruuló *Önmaga(ság)* kizárólag egy olyan ontológiai beállítódás számára rendelkezhet feltétlen érvényességgel, amely egyedüli és kivitelezhető feladatának a dolgok kéznéllevő univerzumának leírását tekinti. Heidegger részéről e reflexív attitűd elfogadása azt jelentené, hogy a lét eredendően rendkívül homályos és nehezen hozzáférhető fogalmának körülhatárolására hivatott ontológiai magyarázatok kiindulópontja a jelenvalólét egzisztenciális szférájából az emberi létmódtól függetlenként létező világ objektumainak önmagában hozzáférhetetlen területére helyeződne. Ennél fogva a Kant által posztulált „*Én gondolkodom*” mint az öntudat működésének abszolút értelemben törvényadó és egységesítő elve kizárólag egy izolált *Önmaga* konstitúciójának felmutatásában állhat, amely a tiszta értelem kategóriái és ezek sematizációs működése következtében rendként megjelenített empirikus jelenségvilággal kialakított szükségszerű oppozícióban nyer értelmet. Ennek alapján Heidegger számára az a lényegi belátás adódik, hogy a kanti én-és világkonstitúcióból teljes egészében hiányzik az ének és a világnak a *Dasein* egzisztenciális struktúrájában betöltött konstitutív szerepe. Éppen emiatt tekinthető igazoltnak Heidegger ellentéte, mely szerint az *appercepció* szintetizáló funkciója során konstituálódó *Önmagaság* Kant által képviselt formája szigorú módszeressége és következetes totalitás-igénye ellenére megreked

³³³ I.m. 225. *Sein und Zeit* 192. (Kiemelés az eredetiben.)

az antik dolog-ontológiák szubsztancializáló (a létezőket megingathatatatlannak tekintett alapokon nyugvó tárgyakként kezelő) attitűdjében. Ily módon ahhoz, hogy az Én-szubjektum ontológiai kitüntettségét igazolni tudja, Kantnak Heidegger szerint egy, a reális objektivitás dologszerű szférájától létszerűen elkülönített, „világnélküli” szubjektumot kell tételeznie. Ennek eredményeként kerül alapvető ellentétbe a *Dasein*-analízis célkitűzésével, amely a szubjektív és objektív létszféra között fennálló radikális különbséget, mely a hagyományos ontológiák számára módszertani „iránymutatóként” szolgált, már a kiindulópont vonatkozásában érvénytelennek tekinti. Dreyfus álláspontja szerint Heidegger leglényegesebb és egyben legradikálisabb filozófiai újítása éppen ezen a ponton ragadható meg: arra ösztönöz, hogy a metafizika történetét kezdettől fogva meghatározó, ezzel együtt megoldhatatlannak látszó problémákat generáló ismeretelméleti megközelítést az egzisztenciál-ontológiai problémakezeléssel kell helyettesítenünk.³³⁴ Az említett heideggeri „kifogás” közvetlen alapjául az a kanti tézis szolgál, miszerint a megismerő Én szubsztancialitásáról nem rendelkezhetünk az ellentmondásmentesség igényével fellépő filozófiai ismeretekkel. Ennek lényegi okát Kant szerint az adja, hogy szubjektivitásunk lényegi magvát alkotó *Önmagunk* is csupán a *Transzcendentális Esztétika* által *a priori* módon biztosított keretek között, vagyis az érzéki megjelenítések formai feltételeit képező térbeli és időbeli viszonyok által válhat megismerő-képességünk számára hozzáférhetővé.³³⁵ Emiatt nem csak a külső, hanem a belső tapasztalat tárgyát képező megjelenítések is kizárólag az értelem által biztosított szintézis számára „nyersanyagul” szolgáló, érzéki képzetekként tölthetik be a megismerőtevékenység során őket megillető szerepüket. A fentiekből következik, hogy Kantnál a szemlélet *a priori* formái (különös tekintettel az időre) végső soron alkalmatlannak bizonyulnak arra, hogy az Én létét e lét alapja tekintetében ragadják meg. Ezzel összhangban Tengelyi László is rámutat a kanti transzcendentális megközelítés e lényegi mozzanatára, miszerint az öntudat szintetikus egysége sohasem hozható fedésbe a szubjektivitás struktúrájának átfogó egységével. Az Én-szubjektum tehát kizárólag a belső érzék formai feltételeinek alávetett jelenségként képezheti megismerésünk reális tárgyát. A szubjektivitás létszerkezete a maga magánvalóságában sohasem tárható fel.³³⁶ Heidegger szerint Kant legnagyobb hiányossága éppen abban fedezhető fel, hogy nem mutat rá arra, hogy az Én-szubjektum teljes körű ontológiai leírására milyen, a fentitől eltérő út kínálkozik, amely az *Önmagóság* struktúráját nem a transzcendentális-kritikai attitűd szubjektum-

³³⁴ Dreyfus 1991, 248.

³³⁵ Ld. Kant 2004, 75. sk. *Kritik* 69. sk.

³³⁶ Ld. Tengelyi 1988, 99-100.

objektum modelljében gondolja el. E tézis az érzéki szemlélet egyetemes formájaként értett kanti időfogalom vonatkozásában fontos következménnyel jár: Kant az egyáltalában vett megismerés *a priori* feltételét képező öntudat énszerű szingularitását, mely a szubjektivitás ősforrásaként szolgál, kizárólag a kéznéllevők létszférájának részeként tematizálja. Ily módon, még ha meg is valósítaná a *Dasein* ontológiai szerkezetének felvázolását, azt pusztán annak inautentikus, a nem-tulajdonképpeni *Önmagaság*ot tükröző struktúráját követve tehetné meg. A kanti Én-értelmezés filozófiai hozadéka tehát a *Dasein* Ön-állótlanságának („nem-önmagaságának”³³⁷) tételezésében ölt testet. A *Lét és idő* tematikus keretei között a jelenvalólétnek a meghatározott szabályok szerint vezérelt mindennapi tevékenység színteréül szolgáló környező-világra (*Umwelt*) történő hanyatlása során elsajátított modifikációja az *Akárki-Önmaga* egzisztenciáléja mentén bontakozik ki. Heidegger leszögezi, hogy a *Dasein* e létmódja az, amelyben a lehető legtöbbször és a legnagyobb természetességgel tartózkodik. Az inautentikus egzisztencia ön-és világértelmezése képezi annak altalaját, hogy a mindennapi jelenvalólét pusztán az átlagosság és az egysíkúság terében mozogva elszalassza annak lehetőségét, hogy tulajdonképpeni értelemben *Önmaga* legyen.³³⁸

Ha részletesebben megvizsgáljuk Heidegger ellenvetéseit, azt találjuk, hogy a Kant által alkalmazott megközelítés elégtelenségének legfőbb oka abban rejlik, hogy az érzéki szemlélet *a priori* formájaként funkcionáló idő-képzet számára nem képes biztosítani azt az eredendőséget, amely az ember lényegfogalmát a maga teljességében felvázoló, ily módon legsajátabb intencióival eredendően összhangban lévő ontológiai vizsgálódás vezérfonalát jelentené. Ezt Heidegger egy tézis kijelentésében a következőképpen fogalmazza meg: „Mert talán éppen az idő az Én *a priori*-ja –az idő persze egy eredendőbb értelemben, mint ahogyan Kant azt képes volt megragadni. Az időt az érzékiséghez számította, és ezért kezdettől fogva egyedül a természeti idő lebegett a szeme előtt.”³³⁹ Vagyis Kant szemei előtt az újkori filozófia matematikai-fizikai természetmagyarázatához igazodó természetkép lebegett, amely alapjaiban gátolta meg abban, hogy az ontológiai differenciát adekvát módon ragadja meg. Ennek következtében a lét általános ontológiai szerkezetére, illetve a létezők ontikus rendjére irányuló vizsgálódásai során az ontikus szféra foglya maradt. Másrészt mivel a létezők mindenségéhez a természettudományok módszertani alapját képező beállítódás alapján közelít, Kant nem hajtja végre a Husserl által a fenomenológia mint szigorú tudományként

³³⁷ Heidegger 2001a, 373. *Sein und Zeit* 322.

³³⁸ I.m. 153. sk.

³³⁹ Heidegger 2001b, 185. *Grundprobleme* 206.

értett filozófia kezdő lépéseként megkövetelt ismeretelméleti és ontológiai redukciót. Ily módon Kant a naiv-természetes attitűd dogmatizmusának keretein belül rekedt. A heideggeri argumentációk felfejtése révén bebizonyosodott, hogy a kanti megközelítés elméleti és módszertani alapja tekintetében bizonyul képtelennek és elégtelennek arra, hogy megfeleljen a „*Vissza a dolgokhoz!*” Husserl által meghirdetett imperatívuszának. Ennek következtében a létnek az egyetemes fenomenológiai ontológiaként értett fundamentálonológia szemszögéből felfedhető eredendő értelme végérvényesen elzárva maradt előle.³⁴⁰

Az eddigi következtetések alapján érthetővé válik Heidegger azon megállapítása is, miszerint az *appercepció* szintetikus egységfunkciója révén konstituálódó *Önmagasság* Kant által kialakított fogalmi struktúrája nem mutat fel lényegi eltéréseket az antikvitásban polgárjogot nyert dolog-ontológiák metafizikai (a létezőket statikus entitásokként értelmező) attitűdjéhez képest. E tényből az következik, hogy az Én szerkezetének filozófiai számbavétele során saját gondolatmenete konzisztenciájának fenntartása érdekében Kantnak egy „világnélküli”, pusztán a saját öntudati tevékenysége által meghatározott szubjektumot kell alapul vennie, ennek ontológiai kitüntettségét pedig csak oly módon képes fenntartani, hogy elkülöníti az empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyaiként adódó jelenségek összessége által alkotott realitás szférájától. Ezáltal radikális ellentétbe kerül a *Dasein*-analízis módszertani célkitűzései által megkövetelt kiindulóponttal: az Én-szubjektum mibenlétére vonatkozó analízisei nem tükrözhetnek mást, mint szubjektivitás és objektivitás létszféráinak radikális elválasztottságát, ami a hagyományos ontológiák módszertani kiindulópontját jelenti. Ebből a tiszta ész kanti paralogizmusaival összhangban egyben annak lehetetlensége is következik, hogy az Én, azaz a lélek szubsztancialitásáról ellentmondásmentes filozófiai ítéleteket alkothassunk. Ebből kiindulva belátható, hogy a kanti filozófiában a heideggeri intenciók szemszögéből tekintve csakis a kéznéllevőség kézjegyével ellátott, azaz a nem *Dasein*-szerű létezők létmódjával jellemezhető *Önmagasság* tételezéséről beszélhetünk. Az ennek háttérében rejlő alapvető okok a vizsgáldás eddigi eredményei fényében a következőképpen fogalmazhatók meg: 1. Az Én-szubjektum alapvető állapota Kantnál a teljes metafizikai elszigeteltség. 2. A kanti megismerés-modell egyik alappilléret képező érzéki szemlélet *a priori* formáin keresztül feltáruuló természeti tárgyak a descartes-i értelemben vett *res extensa* fogalmi tartományának részeként tárulnak fel, azaz alapjukat tekintve nélkülözik a

³⁴⁰ Vö. Fehér M. 1992, 80.

fundamentálonológiai szemléletmód számára releváns kiindulópontot.³⁴¹ A fenti megállapításaival összhangban Heidegger a Kant által tematizált Én-szubjektum három fő aspektusát különíti el egymástól a *Fenomenológia* keretein belül:

-Personalitas transcendentalis: Az *appercepció* eredendő szintetikus egységének megfelelően szerveződő Én-aspektus. A tulajdonképpeni *transzcendentális Én*.

-Personalitas psychologica: A szubjektivitás struktúrájának a transzcendentálfilozófia módszertani elvei szerint megragadható aspektusa. Az *empirikus Én* transzcendentálfilozófiai szempontból releváns formája.

-Personalitas moralis: A tiszta erkölcsiség szférája. Az individuum érzékin-túli meghatározottságának a természeti törvények determinizmusától függetlenként tételeződő aspektusa, amely morális személyiségként a szabadság által való okság megvalósulásának alapját képezi az erkölcsi törvény feltétlen parancsa által meg cselekedetek gyakorlati szférájában. Ily módon az emberi egzisztencia legfelsőbb princípiumaként tematizálódik.

A heideggeri intencióknak megfelelően képviselt metafizikai státuszából kifolyólag éppen a szubjektivitás ezen aspektusa bizonyul a legfontosabbnak, mivel rámutat annak lehetőségére, hogy a jelenvalólét autentikus létszerkezete elvi értelemben a kanti gondolkodás fogalmi keretei között is elgondolható legyen. Ennek alapján érthető, hogy Heidegger számára miért a kanti filozófia jelenti a „metafizika létfelejtés által uralt történetének”³⁴² azon kitüntetett állomását, melynek értelmében az ember lényegfogalmának kialakítását illetően megkülönböztetett figyelem illeti meg. Az elemzések során látni fogjuk, hogy Kant végül kudarcot vall e nagyszabású „küldetés” teljesítésében, mindazonáltal az alapok megvetése szempontjából nélkülözhetetlen lépéseket tesz. A fentiek fényében tehát az erkölcsök metafizikájaként kidolgozott elméletnek a tulajdonképpeniség egzisztenciális módusában tartózkodó jelenvalólét ontológiájának szerepét kell betöltenie. A kanti argumentációk szemszögéből ennek alapját az képezi, hogy a moralitás intelligibilis birodalmának is részét képező személyiség a transzcendentális rendszer egészén belül a feltétlen tisztelet tárgyaként kapja meg releváns ontológiai státuszát. Heidegger ezzel összefüggésben megfogalmazott lényegi kérdése a következőképpen hangzik: Hogyan határozható meg e létező (*personalitas*

³⁴¹ Heidegger 2001b, 157-158. *Grundprobleme* 174-175.

³⁴² Fehér M. 1992, 285.

moralis) létmódja?³⁴³ Heidegger számára ennek alapját azon kanti alaptézis biztosítja, mely szerint az eszes lényként meghatározott individuum filozófiai lényegfogalmának megadása sohasem korlátozódhat annak pusztán eszközként történő megragadására, hanem emellett mindenkor a célok intelligibilis (magánvaló, érzékin-túli) birodalmának szerves részeként is posztulálható.³⁴⁴

Heidegger eredeti filozófiai intencióinak megfelelően azonban Kantnak az „erkölcsök metafizikáját” a „természet metafizikájától” élesen elhatároló érvelésmódja³⁴⁵ sem képes teljesíteni azokat a feltételeket, amelyek a személyiség létmódjának (a *Lét és idő* terminológiájának megfelelően a maga tulajdonképpeniségében megragadott *Önmaga*) végső ontológiai tisztázásához szükségesek. Mindazonáltal Heidegger leszögezi, hogy Kant elvitathatatlan érdeme, hogy sikerült döntő lépéseket tennie egy olyan ontológiai fogalomrendszer és elmélet kidolgozásának irányába, amely lehetővé teszi a *Dasein* egzisztenciális analízisét. A *personalitas moralis* kanti explikációja szolgál ugyanis alapul a személy (mint a célok birodalmába tartozó) és a dolog (mint a természeti determinizmus szférájának része) között meghúzott éles kanti cezúrának. Heidegger a hagyománnyal szemben megtett „legjelentősebb előrelépés”³⁴⁶-ként tartja számon, hogy Kant képes volt elhatárolni egymástól a személyt és a dolgot, melyek ennek következtében a létezés két eltérő alaplómódjaként jelentek meg. Ez eredeti formájában *Az erkölcsök metafizikájának* a természet metafizikájával való éles kanti szembeállításában valósul meg, amely szoros összefüggésben áll a személy metafizikájának a dolog metafizikájától történő elhatárolásával.³⁴⁷ Álláspontja szerint azonban Kantnak ezen elhatárolás révén sem sikerült kilépnie az antik ontológiákat uraló értelmezési horizontból annak ellenére, hogy a személyiséggel nem rendelkező dologszerű tárgyakat élesen elkülönítette az emberi létmódtól, amelyet az öntudatnak az appercepció szintézisében megvalósuló transzcendentális egysége konstituál. Kantnál ugyanis mindkét szubsztancia (az énszerű *res cogitans*, és a nem-énszerű *res extensa*) ontológiai meghatározottságát tekintve egyaránt olyan létezők, amelyek természetüket tekintve nem különböznek az antikvitas szubsztancia-kategóriája által megragadható entitásoktól. Megjelölésükre Kant ugyan szintén a *Dasein*-terminust használja, de ennek fogalmi tartalma és filozófiai funkciója teljes egészében eltér a fundamentálonológia által alkalmazott *Dasein*-

³⁴³ Ld. Heidegger 2001b, 174. *Grundprobleme* 194.

³⁴⁴ I.m. 175. *Grundprobleme* 195.

³⁴⁵ I.m. 177. *Grundprobleme* 197.

³⁴⁶ Uo.

³⁴⁷ Ld. uo.

terminustól. A kanti értelemben vett *Dasein* ennél fogva kizárólag a dolgszerűség statikus meglétét jelenti, míg a heideggeri *Dasein*-t léte tekintetében egy eredendő dinamizmus tartja fenn. Heidegger tulajdonképpeni célja az, hogy a kanti Én-értelmezést egy eredendő alapra támaszkodva, a *Lét és idő*-ben rögzített filozófiai intenció szerves részét képező *ontológiai destrukció* tárgyává tegye. Ezen keresztül kísérli meg igazolni, hogy a személyiség kanti interpretációja egy fundamentálonológiai indíttatású elmélet keretei között a maga egészét tekintve problematikus. E kérdésben Heidegger Kanttal szemben támasztott leglényegibb kifogása abban ragadható meg, hogy amikor a személyként elgondolt morális individuumot olyan létezőként határozza meg, mely szükségszerűen alá van vetve a szabadság által való okság törvényszerűségeinek, e morális személyiség létszerkezetét nem a maga eredendőségében tárja fel. Ugyanakkor azt is szem előtt kell tartanunk, hogy Heidegger célja nem a Kant által rögzített filozófiai eredmények elutasító mellőzése, hanem éppen a kidolgozandó új ontológiai rendszer architektonikájába történő pozitív beépítése. Mint ahogyan Fehér M. István fogalmaz: „[...] fel kell mutatni és érthetővé kell tenni a hagyományos ontológiai alapfogalmak (szubjektum, én, ész, szellem) ’születési bizonyítványát’. A destrukció célja nem a hagyomány pusztá félretolása, hanem éppen annak pozitív elsajátítása.”³⁴⁸

Vizsgálódásunk következő részében a Heidegger által *personalitas transcendentalis*-ként megjelölt transzcendentális Én fundamentálonológiai kritikájának elemzését kívánjuk elvégezni.

Az eddigiek alapján láthatóvá vált, hogy Kant Én-analízisének Heidegger számára leglényegesebb mozzanata a lélek szubsztancialitásának paralogizmusában rejlik. A paralogizmusok Kantnál olyan hibás következtetések, amelyek az ész téves használatából származnak, mely során a megismerés átlépi a lehetséges tapasztalat határait. Eszerint a gondolkodó Én létének tulajdonképpeni módját (mint *noumenális* tartalmat) sohasem ragadhatjuk meg léte összes lehetséges aspektusára tekintettel. Heidegger számára a hagyományos metafizikai rendszerek által a lélek szubsztanciaként történő meghatározása során elkövetett paralogizmus rendelkezik a legnagyobb jelentőséggel.

Ennek megfelelően az öntudat szintetikus egységének egyik alapvető hiányossága, és a lélek szubsztancialitásáról alkotott, pozitív ismereti értékkel rendelkező ítéletek kialakításának

³⁴⁸ Fehér M. 1992, 115.

lehetetlensége abban mutatkozik meg, hogy Kant, noha saját módszertani elveihez következetesen igazodik, amikor az Én-szubjektum tárgyalásakor a tiszta értelem *a priori* fogalmaira támaszkodik, de az egzisztenciális analitika által támasztott feltételeknek mégsem képes megfelelni. Vagyis a kategóriák vezérfonalán haladva nem juthat el a transzcendentális Én teljes körű megragadásához. Ennek lényegi oka abban rejlik, hogy a kategóriák, noha *aprioriak*, pozitív jelentéssel csak a mindenkori lehetséges tapasztalat empirikusan hozzáférhető tárgyaival összefüggésben rendelkezhetnek. Az *appercepció* transzcendentális egysége azonban semminemű empirikus vonatkozással nem rendelkezik, tehát nem alkalmazható rá az *a priori* szintézisnek a kategóriák révén gyakorolt egységfunkciója sem. Ezt Heidegger úgy fogalmazza meg, hogy az öntudat egységének mint a kategóriák transzcendentális használata feltételének meghatározása nem végezhető el az általa megalapozott kategóriák segítségével. Hiszen az értelem tiszta fogalmai sohasem alkalmazhatók az őket lehetővé tevő eredendő egység-funkcióra.³⁴⁹ Amint Martin Weatherston is rámutat, az *appercepció* a megismerő tevékenység végső alapját képezi, ily módon maguknak a kategóriáknak is alapul szolgál, azaz létében megelőzi őket. Ennél fogva egyfajta primordiális kategóriaként funkcionál.³⁵⁰ Ennek elsődleges következményeként a kanti Én-analízis a maga egészét tekintve elvét a *Dasein*-létmód szerkezetére irányuló fundamentálonológiai kérdés értelmét.

A transzcendentális *appercepció* egységteremtő működésének és ontológiai funkciójának részletes elemzésén keresztül Heidegger a „Kant-könyv”-ben is egyértelműen rámutat a Kant gondolkodásában e szempontból kimutatható problematikus és ellentmondásos mozzanatokra, továbbá ezeknek a fundamentál-ontológiával összhangban történő tisztázásának lehetőségére. Az Én problémája ott az idő, illetve az időbeliség fundamentálonológiai vonatkozásban releváns szerkezetével összefüggésben merül fel. Ezekben az elemzésekben Heidegger alapvető célját a *szubjektum szubjektivitásának* vizsgálata képezi,³⁵¹ amelyen keresztül az *appercepció* transzcendentális szerkezetének megértéséhez kíván eljutni. Az *Én gondolkodom* minden megismerést szükségszerűen kísérő képzele révén konstituálódó szubjektivitás alapját a tiszta értelem működésének három alaptörvényében, az *apprehenzió*, a *reprodukcio* és a *rekogníció* szintézisében fedezi fel.³⁵² E szintézis-formák önmagukban az idő egy-egy módusát jelenítik meg a *Lét és idő*-ben

³⁴⁹ Heidegger 2001b, 185. *Grundprobleme* 207.

³⁵⁰ Weatherston 2002, 140-141.

³⁵¹ I.m. 140.

³⁵² Heidegger 2000, 220. sk. KPM 177. sk.

felvázolt temporális-egzisztenciális eksztázisoknak megfelelően.³⁵³ A jelenvalólét létszerkezetét konstituáló mozzanatok feltárásakor Heidegger az időbeliséget az egzisztencia önmegértésén keresztül megvalósuló általános létmegértés transzcendentális horizontjaként jelöli meg, amely az idő három módusára történő kivetülés (*Entwurf*) egységében mutatkozik meg. „[...] a voltat jelenként őrző megjelenítő jövőként egységes fenomént nevezzük *időbeliségnek*.”³⁵⁴ E struktúrának az értelem ismeretképző tevékenységére történő alkalmazásában az *apprehenzió* a jelenre, a reprodukció a múltra, a rekogníció pedig mindenkor egy jövőbeli egység előzetes megjelenítésére irányul. Emiatt az Én-szubjektum (tiszta *appercepció*) e három mozzanat szintéziseként előálló egységét szükségszerűen azonosnak kell tekintenünk az idő egységével, amely minden értelmi szintézis feltétlen alapját jelenti.³⁵⁵ Ezek alapján látható, hogy az *appercepció* énjének létszerkezete *a priori* értelemben az időből nyeri értelmét, azaz az emberi szubjektivitás alapvető létjellemzője a *temporalitás*.³⁵⁶ Blattner ebből kiindulva egyenesen úgy véli, hogy a létmegértés transzcendentális kereteként funkcionáló temporális meghatározottságok (jelen, voltság, jövő) egyértelműen arról tanúskodnak, hogy a Kant által kimunkált idő-konceptió nélkülözhetetlen alapként funkcionál a *Dasein* egzisztenciális analitikáját vezérlő heideggeri intenciónak, ti. hogy a létprobléma mindenkor időproblémaként áll előttünk, vagyis a lét értelméhez történő adekvát filozófiai hozzáférés kizárólagos horizontját az idő képezi.³⁵⁷ Álláspontunk szerint e teoretikus megfelelés révén tárul fel a kanti transzcendentálfilozófia szubjektivitás-értelmezése és a *Dasein* egzisztenciál-ontológiai felépítése közötti közvetlen kapcsolat. A *temporalitás* az egzisztenciális analitika keretein belül az időbeliség abszolút eredendő aspektusaként határozódik meg, amely magának a létmegértésnek és az erre épülő ontológiának a lehetőségfeltételét jelenti.³⁵⁸ Ennek tükrében válik érthetővé, hogy a tiszta értelem három szinten zajló szintézis-funkciója által megszerveződő Én egyes mozzanatai miért éppen az idő egy-egy konkrét dimenzióját jelenítik meg.

Heideggernek a fenti eredményekre támaszkodó következtetése tehát az, hogy noha Kant világosan látja annak lehetetlenségét, hogy az *appercepció* transzcendentális Énje (ami az általa konstruált Én-fogalom lényegi magvát jelenti) a természeti tárgyakat megillető

³⁵³ Heidegger 2001a, 380. *Sein und Zeit* 329.

³⁵⁴ I.m. 377. o. (Kiemelés az eredetiben.)

³⁵⁵ Weatherston 2002, 147.

³⁵⁶ I.m. 149.

³⁵⁷ Blattner 1999, 245.

³⁵⁸ Lengyel Zsuzsanna 2011, 179.

attribútumokkal megragadható legyen, ennek ellenére mégsem képes eljutni a személy létmódjára vonatkozó fundamentálonológiai kérdés adekvát feltevéséhez.³⁵⁹ Ennek közvetlen oka abban rejlik, hogy a kanti megközelítésben mind a dolog (a természeti létszféra része) mind a személy (a moralitás intelligibilis léterületéhez tartozó) ontológiai státusza tekintetében teremtettként (*ens creatum*), azaz véges létezőként, vagyis léte tekintetében előállítottként ragadható meg. Olyan létezőként tehát, amely saját léte alapját nem képes önmagából önmaga számára hozzáférhetővé tenni.³⁶⁰ Ez két fontos következményt is maga után von: egyrészt az *ens creatum*-ként értett személyiség dologi meghatározottságokkal rendelkezik, ezért nem kaphat helyet a fundamentálonológia illetékességi körén belül. Másrészt a transzcendentális megközelítés által legitimált megismerés-modellnek megfelelően egy adott létezőnek a pusztán előállítottságán, szemléleti adottság módján alapuló megismerése sohasem fedheti le a létező létének egészét, minden esetben csak annak egy meghatározott aspektusát villanthatja fel.

A *Lét és idő*-ben a problémát érintő további fontos utalásokat találunk. Az Én a jelenvalólét (*Dasein*) *Önmagaságának* konstitutív mozzanataként jelenik meg. Az Én egyetlen más létező predikátumaként sem szerepelhet. Így tehát abszolút szubjektumként válik hozzáférhetővé. Heidegger ezzel összefüggésben tesz explicit utalást a lélek szubsztancialitásának megragadását célzó metafizikai törekvéseket uraló, a kanti kritizmus keretei között leleplezésre kerülő paralogizmusokra is.³⁶¹ Eszerint „[...] az Én logikai jelentőségén kívül nincs egyéb ismeretünk a magában való szubjektumról, arról, hogy miféle szubsztrátum az alapja neki magának és minden gondolatának is”³⁶² Kant azonban hiába mutatja ki a lélekről mint szubsztanciáról tett spekulatív kijelentések jogosulatlanságát, ezt csak *ontikus* értelemben teheti, az ontológiai kérdésfeltevés autentikus formája mindvégig hozzáférhetetlen marad számára. A *Lét és idő* a létezők létét pusztán a meglét értelmében tárgyaló hagyományos ontológiák és a fundamentálonológia módszertani elvárásai között feszülő különbségekre radikálisabb hangnemben hívja fel a figyelmet. Kant ebből a nézőpontból tekintve a jelenvalólét egzisztenciális analízisének elmulasztása következtében nem juthat el az *Önmagaság* adekvát megragadásához, sőt még csak elő sem készíti azt.³⁶³ Ily módon visszacsúszik a szubsztancia kategóriájából kiinduló dolog-ontológiák vizsgálódási

³⁵⁹ Heidegger2001b, 187. *Grundprobleme* 209.

³⁶⁰ I.m. 192. illetve *Grundprobleme* 215.

³⁶¹ Uo.

³⁶² Kant 2004, 692.

³⁶³ Heidegger 2001a, 369. *Sein und Zeit* 319.

területére, amelyek a létezés, illetve az egzisztenciát a fundamentálonológia módszertani megfontolásai értelmében *kéznéllevőként* interpretálják. Heidegger ezen állásfoglalását közelebbről megvizsgálva azt láthatjuk, hogy Kantnak végső soron a belső szféra létét uraló téves következtetési eljárások leleplezése révén sem sikerül kilépnie a lélek karteziánus értelmezésének fogságából, annak ellenére sem, hogy a *Paralogizmus*-fejezetben éppen az ezzel való végérvényes leszámolást tűzte ki legfőbb céljaként.³⁶⁴

Minden ellentmondásossága és problematikussága ellenére a kanti Én-elemzés Heidegger számára két rendkívül jelentős pozitívumot képes felmutatni. Egyrészt elégséges bizonyítékot szolgáltat amellet, hogy az Én ontikus értelemben nem gondolható el szubsztanciaként (azaz nem fogható fel a külső affekciók vonatkozásában teljességgel passzív, statikus létszerkezettel bíró dologként, amelynek létmódja a hagyományos megközelítésekben a meglét értelmét hordozó *Dasein*-kategória segítségével maradéktalanul leírható), másrészt az Én-szubjektummal összefüggésben is sikerrel mutatja ki, hogy annak szükségszerűen az „Én gondolkodom”-nak a szubjektivitás belső szféráját konstituáló propozíciójához kell kötődnie. Heidegger ontológiai pozíciójából tekintve ily módon jelentős mértékben hozzájárul a jelenvalólét *Önmagaságá-nak* részletes kidolgozásához,³⁶⁵ amelynek analízise azonban meghaladja jelenlegi vizsgálódásunk kereteit. Ugyanakkor Heidegger explikációit olvasva az is egyértelművé válik, hogy mindezen pozitív mozzanatok ellenére a kanti filozófia Én-je megmarad a szubjektum mint szubsztancia „dologmetafizikai” értelmezésének fogságában, vagyis létében szükségszerűen a kéznéllevőség létmódja illeti meg. Ennek alapján pedig szöges ellentétbe kerül Heideggernek a *Lét és idő*-ben az emberi létmód vonatkozásában megfogalmazott központi tézisével: „[...] az ember szubsztanciája az egzisztencia.”³⁶⁶ A fenti következtetések arra mutatnak rá, hogy Heidegger Kant szubjektivitás-konceptiójának kritikai vizsgálatakor elégséges alapokra támaszkodva állítja, hogy Kant végső soron nem képes túljutni a *res cogitans* descartes-i kategóriájának fogalmi hatókörén. Ezzel összefüggésben releváns kérdésként merül fel, hogy hogyan próbálja meg Heidegger az ontológiatörténet destrukciója során megragadni Kant ezen alapvető ontológiai mulasztását?

A heideggeri kritika relevanciáját az egzisztenciális analitikának a már említésre került, hagyományos *prefenomenológiai* attitűddel szembeni oppozíciója adja, melynek uralma alatt

³⁶⁴ Vö. Rosenberg, 2005, 260.

³⁶⁵ Heidegger 2001a, 139. sk. *Sein und Zeit* 91.

³⁶⁶ I.m. 248. (Kiemelés az eredetiben.) *Sein und Zeit* 199.

Kant egyáltalán nem vesz tudomást a *Dasein* fundamentálonológiai lényegmeghatározása szempontjából (a *Dasein*-t egyedül a létezők mindenségébe belevetett faktikus-történeti mindennapiság alapfenoménjeként lehet helyesen elgondolni) konstitutív szereppel rendelkező *világ* egzisztenciális fenoménjéről. Ebből kiindulva válik érthetővé, hogy Heidegger miért a karteziánus ismeretelméleti hagyomány szerves részeként tekint Kant filozófáló attitűdjére: „*Descartes* ezzel szemben azt mondja: a cogitationes kéznél vannak, és bennük kéznél van egy ego is, mint világnélküli res cogitans.”³⁶⁷ Tengelyi László szintén utal arra a kanti transzcendentális pozíció által képviselt lényegi mozzanatra, miszerint az öntudat szintetikus egysége sohasem hozható fedésbe a szubjektivitás struktúrájának átfogó egységével. Az Én-szubjektum kizárólag a belső érzék formai feltételeinek alávetett jelenségként képezheti megismerésünk reális tárgyát. A szubjektivitás létszerkezete a maga magánvalóságában sohasem tárható fel.³⁶⁸ E belátásokat szem előtt tartva az Én-t izolált szubjektumként interpretálta, amely a teoretikus megismerés és a gyakorlati elsajátítás tárgyi horizontját alkotó realitással mint a kéznéllevők univerzumával csak közvetett, a szubjektum *a priori* szerkezete által előrajzolt viszonyban állhat. Ez az episztemológiai pozíció az emberi létmód fundamentálonológiai analízisét célként kitűző megközelítés számára *eo ipso* tarthatatlannak bizonyul, hiszen éppen a *Dasein* mint *In-der-Welt-Sein* egységes fenoménjének egyik leglényegesebb struktúramozzanatát, a világ fenoménjét kénytelen nélkülözni.

Megállapíthatjuk, hogy amennyiben a kanti én-interpretációt a *Dasein*-analízis által képviselt módszertani megfontolások felől vizsgáljuk, az ezzel szemben megfogalmazott heideggeri kritika megalapozottnak és relevánsnak tekinthető. Ennek fényében a kanti transzcendentális megközelítés egy olyan elméletként értelmeződik, amely lényeges pontokon a fundamentálonológia által elért eredmények alapjául szolgál. Ez az elemzések során abban mutatkozott meg, hogy Heidegger mindvégig magától értetődőnek tekinti, hogy Kant végső célja éppúgy az emberi létmód egészének architektonikai megalapozottságú áttekintése, mint a jelenvaló lét egzisztenciális analízisére építendő fundamentálonológia esetében. Azonban a legalapvetőbb kérdésben, ti. az emberi létmód egészét átfogó ontológiai rendszer megalkotását vezérlő módszer vonatkozásában radikális eltéréseket mutat. Emiatt különösen

³⁶⁷ I.m. 247.

³⁶⁸ Ld. Tengelyi 1988, 99-100.

fontos, hogy az ontológiatörténet egészének destrukcióját vezérelvének tekintő egzisztenciális analízis éppen az Énnel mint az emberi egzisztencia metafizikájának kulcsfogalmával összefüggésben kísérelje meg tisztázni a filozófia addigi története során mindvégig téves kiindulópontból megközelített sarkalatos problémákat. A heideggeri gondolatmenetek elemzésekor láthatóvá váló metafizikai „tévedéssorozat” az, amely a *Lét és idő* legelső fejezetében félreérthetetlenül jelzi a filozófus azon törekvését, hogy egy radikálisan új ontológiai kiindulópontot tételezzen. Eszerint a lét értelmére irányuló kérdéssel kapcsolatos legnagyobb probléma nem a rá adandó válasz hiányában rejlik, hanem abban, hogy a kérdést a nyugati metafizika eddigi története során még senkinek sem sikerült megfelelően feltenni.³⁶⁹ Ily módon a „radikális újrakezdés ontológiája” számára szinte imperatív igényként jelenik meg, hogy alapjai tekintetében formálja át az öntudatnak Kant és az őt követő klasszikus német idealizmus (mindenekelőtt Fichte, Schelling és Hegel) filozófiai programja által létrehozott fogalmi építményét. Ennek megvalósítására pedig csak annyiban van lehetősége, amennyiben benne tartja magát a szubjektum mindenfajta tradíció uralmától megszabadított ontológiai interpretációjának lehetőségére való folytonos rákérdezésben.

Az inautentikus egzisztencia létezésének forrását a *Dasein*-struktúra alapvető mozzanataira irányuló megértő-elsajátító értelmezés teljes hiánya jellemzi, amely az egyes jelenvalólétnek a kéznéllevő létezők között feltárható összefüggésekre történő kivetülésben ölt konkrét alakot, amely eredet tekintve nélkülözi a fundamentálonológia módszertani célkitűzései által irányított kérdésfeltevések radikalitását. E viszony *par excellence* képviselőinek Heidegger a szubjektummal objektumként szemben-álló természeti univerzum létének horizontját egyedül kvantitatív összefüggések mentén megragadó matematikai-pozitivist szemléletmóddal rendelkező természettudományokat tekintette. (Nézete szerint az általában vett létként meghatározott valóság reflexív elsajátítása során az általuk a megismerés vonatkozásában vindikált végső és abszolút radikalitás tekintetében messze a *Dasein*-analízis által igényként támasztott eljárás mögött maradnak. Egy ontológiai szempontú filozófiai vizsgálódás számára alapul szolgáló létkérdéshez ugyanis a fentiekből következően nem képesek a maga eredendő igazságában hozzáférni, mivel eredendően figyelmen kívül hagyják az e kérdezési mód eredet-és végpontjául szolgáló *Dasein*-struktúra konstitutív elemeinek a fenomenológiai lényegszemlélet husserli alapeszméjét. Ennek következtében kutatásaik során egyszer sem

³⁶⁹ Vö. Heidegger2001a, 20. *Sein und Zeit* 4.

léphetik át az ontológiai differencia alakjában megmutatkozó lényegi választóvonalat, amely végérvényesen elhatárolja egymástól a kéznéllevő létezők univerzumában megrekedő hagyományos ontológiai megközelítéseket a jelenvalólét egzisztenciális feltárásában kibontakozó fundamentálonológiától. Ily módon a tradicionális attitűd fogságában rekedt természettudományok mindenkor csakis az *ontikus* szint tartományában mozoghatnak, ennél fogva kizárólag létezőkkel találhatják szemben magukat, magával a léttel, illetve annak értelem-horizontjával sohasem kerülhetnek közvetlen viszonyba. E szituáció mutat rá a lét kérdését megillető ontológiai elsőbbségre.³⁷⁰ A kidolgozásra váró új, fundamentális igényű ontológia módszertani megfontolásai tehát oly rendelkeznek alapvető elsőbbséggel minden egyéb, az általában vett lét értelméhez kizárólag a létezőkkel kialakított közvetlen megismerési viszonyokon keresztül közelítő pozitív-tudományos kérdésfeltevéshez képest, hogy az utóbbiak csak az előbbi által megvetett alapokra támaszkodva tölthetik be rendeltetésüket adekvát módon. „Az ontológiai kérdezés bizonyosan eredendőbb, mint a pozitív tudományok ontikus kérdezése.”³⁷¹ A lét értelmét a maga tulajdonképpeniségében láttató autentikus igazság elnyerése érdekében tehát szükség van egy olyan, radikálisan különböző módszertani elveket követő megközelítésre, amely a szóban forgó tudományok számára – alapfogalmaik helyes kijelölése és megalapozása révén³⁷² meghatározza az általuk hozzáférhetővé tehető igazság lényegi természetét, valamint kiindulópontjukra és vizsgálódásaik eredményeire vonatkozóan garantálja azok érvényességét. Heidegger ezzel összefüggésben egyértelműen és határozottan foglal állást: „*Minden ontológia, rendelkezzen akár a leggazdagabb és a legszilárdabban felépített kategória-rendszerrel, alapjában vak és a legsajátabb szándékának fonákja, ha nem a lét értelmének kielégítő megvilágításán kezdi, és nem ezt fogja fel alapvető feladatának.*”³⁷³

³⁷⁰ Heidegger 2001a, 24 sk. *Sein und Zeit* 8. sk.

³⁷¹ I.m. 26-27. *Sein und Zeit* 11.

³⁷² Vö. uo.

³⁷³ I.m. 27. (Kiemelés az eredetiben.) *Sein und Zeit* uo.

6. Kitekintés: A heideggeri filozófia közvetlen hatása José Ortega y Gasset Kant-interpretációjában

José Ortega y Gasset két rövidebb terjedelmű írásában teszi vizsgálat tárgyává a kanti transzcendentálfilozófia alapvető kategoriális csomópontjait, valamint e bölcséleti rendszernek az európai gondolkodás történetében betöltött korszakalkotó és paradigmaticus szerepét. Mindkét szöveg a filozófus által alapított és szerkesztett *Revista de Occidente* címmel a filozófus saját szerkesztésében megjelent folyóirat hasábjain került publikálásra, melynek köszönhetően Ortega a spanyol filozófiai élet legfontosabb reprezentánsaként tartható számon. Az egyik esszé 1924-ben, Immanuel Kant születésének 200. évfordulója alkalmával látott napvilágot, és átfogó képet ad a spanyol gondolkodónak a marburgi egyetemen Hermann Cohen és Paul Natorp hatása alatt végzett Kant-stúdiumairól, valamint az ezek eredményeként a kritikai transzcendentálfilozófiával kialakított, alapjában véve erős kritikai attitűddel jellemezhető viszonyáról. A heideggeri és az Ortega által megformált Kant-kép közötti párhuzam véleményünk szerint a spanyol gondolkodónak a neokantiánus mozgalommal kialakított kapcsolata felől érthető meg. Nem véletlen, hogy Heidegger *Kant és a metafizika problémája* című műve legnagyobb részben a Cassirer által (is) fémjelzett szellemi mozgalommal való kritikai számvetés jegyében született meg. Az elemzésünk tárgyát képező másik, „*Filosofía pura*”- címmel megjelent írás e viszonylag könnyed hangvétellű filozófiai „tiszteletadás” szigorú módszertani elvek szerint megformált kiegészítéseként is olvasható, amelyben a szerző a neokantiánus iskola szellemi hatása következtében elmélyített ismereteit a kanti filozófia egzakt értelmezésére vonatkozóan is sikerrel érvényesíti. Ezenközben rövid, de alapos betekintést nyújt a neokantianizmus fent említett kiemelkedő alakjainak filozófiatörténeti jelentőségére vonatkozóan.

Jelen fejezet elsődleges tárgyát azon filozófiatörténeti mozzanat képezi, amire Ortega ugyan egyik elemzendő írásában sem utal közvetlenül, de fejtegetéseit erőteljesen átható befolyása világosan megmutatkozik. Ez pedig nem más, mint a neokantiánus mozgalom által is döntő mértékben befolyásolt Martin Heidegger fenomenológiai alapokra támaszkodó fundamentálonológiai gyökerű írásai és az ezekben kimunkált Kant-interpretációk eredményeként formát öltő egységes koncepció. Eszerint egy ontológiai beállítódást tükröző

(Heidegger esetében egyértelműen az általa kidolgozott Dasein-analízis szolgál példaként) vezérelv mentén kibontakozó filozófiai rendszer mindenkor elsőbbséget élvez az ismeretelméleti megközelítéssel szemben, amely a tudat *a priori* struktúráját abszolút kiindulópontként jelöli meg, továbbá a létezők tudatszubbjektivitástól független létét a megismerés szubjektum-objektum viszonyrendszerében oldja fel. A soron következő elemzések tárgyát egyrészt Ortega Kantot érintő konkrét észrevételeire, valamint az általa képviselt ontológiai beállítódásra irányuló analízis képezi, amely a szerző által véghezvitt Kant-értelmezésben érhető tetten.

A tematikus összefüggések könnyebb áttekinthetősége érdekében elengedhetetlen, hogy elsőként általánosságában rögzítsük Ortega Kant-képének konstitutív mozzanatait, amelynek a szerző által a Kant által képviselt filozófiai pozíciónak a világtörténelmi korszakok szukcesszív változását szem előtt tartó történelmi szemléletmód biztosította vezérfonal mentén való megközelítése is szerves részét képezi. Ebből Ortega gondolatmenetének tükrében logikusan következik, hogy egy ilyen horderejű vizsgálódás hermeneutikai jelentőségét tekintve szükségszerűen túlmutat a filozófiai rendszerek időben lezajló szukcesszív „színrelépésének” pusztá bölcselettörténelmi értelmezésén.

Az eddigiek alapján a centenáriumi megemlékezés szövegében a kantianizmus a Romantika szellemi előfutáraként jelenik meg. E besorolás Ortega azon eszmetörténelmi állásfoglalása tükrében válik érthetővé, mely szerint a felvilágosodás színrelépését reprezentáló XVIII. század az egyén számára minden tekintetben egy radikális fordulópontot jelent. A megismerő szubjektumként tematizálódó individuum a történelem során ettől a ponttól kezdve kénytelen első ízben és teljes mértékben nélkülözni mindenfajta „előre megállapított társadalmi harmóniát”. Ebből az is következik, hogy eredendő értelemben nem rendelkezik (és nem is rendelkezhet) a személyes életvezetés számára támpontként szolgáló szellemi „kötelékekkel”, hiszen a megelőző időszakok során kizárólagos szellemi és kulturális iránymutatóként funkcionáló társadalmi intézményrendszerek teljes átformálódásával az egyén kizárólag az ész önteremtő tevékenységére támaszkodva képes eligazodni a társadalmi élet útvesztőiben. Az észeszmék intelligibilis követelő-erejével felruházott emberi egzisztencia ily módon kizárólag az önmaga által saját maga számára megkonstruált törvényszerűségek mentén teremthet rendet az elméleti síkon zajló megismerő-, és az ember mindennapiságát konstituáló

gyakorlati tevékenység során feltáruló univerzum sokféleségében.³⁷⁴ E tézis szigorú filozófiai igényű alátámasztására Kant életművében többször is sor kerül, noha Ortega jelen szöveg keretei között nem lép túl a nagyvonalú, pusztán a tágabb kontextusokra történő utalásokon. A Kant-utalások közelebbi vizsgálatakor ugyanis világossá válik, hogy az emberi megismerőképesség különböző rendeltetésű fakultásai közötti egység megteremtésére irányuló törekvések legnagyobb mértékben *Az ítélőerő kritikája* azon fejezeteiben érik el céljukat, ahol Kant az ítélőerő két alapvető típusának radikális elhatárolását hajtja végre. Ennek értelmében éles különbséget tesz a meghatározó és a reflektáló ítélőerő között. A meghatározó ítélőerő működése csak akkor lehetséges, ha az általános szabályszerűséget magában foglaló törvényt *a priori* értelemben adottként tételezzük. E szabályszerűségek biztosítják az érzéki tapasztalás során befogadásra kerülő empirikus sokféleség egységes rendszerré való szervezését. A másik típus esetében a feladat jóval nehezebb: ekkor nem rendelkezünk semmiféle olyan eleve adott szabállyal, amely biztosítaná a különféleség szintézisét. Épp ellenkezőleg, magát az egységteremtő szabályt is mintegy a semmiből kell megteremteni.³⁷⁵ Az individuum ennek során előtérbe kerülő önteremtése, és ennek az emberi szabadság problémájával való közvetlen összefüggése az ember tiszta eszes lény-mivoltát a fókuszpontjába helyező kanti metafizika központi mozzanatát képezi. Az így feltáruló összefüggések részletes vizsgálata azonban meghaladja vizsgálódásunk jelenlegi kereteit.

Az a központi kérdés ellenben, aminek tükrében Ortega Kant-interpretációja kiemelt jelentőséggel bír számunkra, nem más, mint a filozófiatörténeti hagyomány két nagy „riválisának” számító ontológia és ismeretelmélet opozíciója. Az előbbi a lét általános természetének feltárását tekinti elsődlegesnek, ezáltal a tapasztalat számára hozzáférhető létezését a szubjektív tudat-működésektől független objektivitással rendelkező magánvaló fennállásként ragadja meg. Az utóbbi számára ezzel szemben kizárólag a tudat specifikus struktúrája és a tudatimmanens szféra adottságai elsődlegesek, a „külső”-ként értelmezett realitás egyedül a „belső”-ként megragadható létszférával kialakított viszonyában, az attól való elválaszthatatlan függésben tételeződhet. Ortega számára éppen ezért a kanti kritikai filozófia monumentális épülete jelenti azt a hermeneutikai gyújtópontot, ahol a két radikális eltéréseket felmutató reflexív attitűd egymással átfedésbe kerülhet. Akárcsak a neokantiánusok (és amint a későbbiekben látni fogjuk, a velük közvetlen szellemi kapcsolatban álló Heidegger) Ortega is állást foglal a kérdésben. Ez leghatározottabban azon

³⁷⁴ Ld. Ortega 1966, 26-30.

³⁷⁵ Kant 2003, 29-32.

tézisszerű kijelentésében mutatkozik meg, melyben a kanti gondolatrendszer szubjektivistaként és idealistaként jellemzi, e két megközelítésmódot pedig azonosítja a modernizmussal, amely a gondolkodás fejlődési folyamatának tetőpontját jelenti és éppen a kanti kriticismus fogalmi keretei között valósul meg tulajdonképpeni formájában.³⁷⁶ Az absztrakt általánosságok birodalmában mozgó diszkurzív gondolkodásnak azonban Ortega szerint szükségszerűen túl kell lépnie az idealista valóságértelmezés szingularitásán, amely a megismerő szubjektumot a „tudat börtönébe” zárva megfosztja minden élet-szerűségtől, illetve dinamizmustól.³⁷⁷ A tudatszubjektivitás zártságából történő sikeres „kiszabadulás” eredményeként a tiszta ész kanti kritikája a *vitális ész kritikája*-ként nyerheti el új értelmét.³⁷⁸

A következőkben azt kell megvizsgálnunk, hogy Ortega számára milyen formában nyílik lehetőség a kanti filozófiában az appercepció transzcendentális egysége formájában testet öltő, az emberi megismerő-képesség szempontjából törvényadó szereppel rendelkező tudati szubjektum pozitív meghaladására? Más szavakkal milyen pozitív filozófiai hozadékkal rendelkeznek a spanyol gondolkodónak az imént említett metafizikai szembenállás feloldására irányuló erőfeszítései? A szerző ezt egy szemléletes metafora alkalmazásával igyekszik láttatni. Ennek fényében élesen elhatárolja egymástól az északi (közelebről tekintve a német), illetve a mediterrán szellemi beállítódásra jellemző alap-hangoltságokat, amelyek a leginkább meghatározzák a feltároló valósággal kialakított alapvető viszonyukat. Ily módon e két embertípus antropológiai körülhatárolásának alapjait is lefekteti. E radikális distinkció pontosan kirajzolja a kanti bölcseletet jellemző Én-központúság Ortega nézőpontjából képviselt filozófiai tarthatatlanságát.³⁷⁹ A két embertípus elkülönítésére a tudati szférához képest „külső”-ként tételeződő realitással kialakított konkrét viszonyuk tekintetében kerül sor. Ebből kiindulva a Kant személye és filozófiai tevékenysége révén a maga specifikus formájában kibontakozó német szellemi attitűdre jellemző világ-viszonyulás elsődlegesen a tudati szféra bensőségességébe zárt megismerő szubjektum öntételezése révén nyer konkrét formát. A spekulatív idealizmus szubjektuma számára tehát a valóság fogalmi elsajátítása szempontjából nélkülözhetetlen reflexív pozíció egyedül a metafizikai elszigetelődés

³⁷⁶ Ortega 1966, 38-39.

³⁷⁷ Ortega 1966, 25; 41.

³⁷⁸ I.m. 59.

³⁷⁹ I.m. 39.

állapotából kiindulva válhat lehetségessé.³⁸⁰ Ennek gyökeres ellentétéként a mediterrán (közelebbről tekintve a spanyol) embertípust az érzéki világ közvetlenül feltáruló adottságaiban való elmerülés jellemzi, amely az egyes megismerési aktusok spontaneitásának alávetett szubjektum empirikus „szétszóródásában” valósul meg. Ennek alapját az az eredendő nyitottság képezi, amely a „délzaki” ember gondolkodásmódjának legsajátabb jellemzője.³⁸¹ Ortega a hume-i filozófiából kölcsönzött „érzetköteg”- (<< *haz de reflejos* >>) terminus alkalmazásával teszi még érzékletesebbé tézisének igazolását. Ez alapján a kanti spekulatív filozófia vonatkozásában nyilvánvalóvá válik, hogy Kantnak bármiféle szubjektum-objektum reláción nyugvó megismerési viszony tételezése érdekében minden áron fenn kell tartania a megismerő individuumnak az appercepció eredendő szintetikus egységé³⁸²-ben megalapozott konzisztens szerkezetét, azaz az extramentális realitásra vonatkozóan a szintetikus (meglévő ismereteinket pozitív értelemben bővítő) ítéletek lehetősége a tudat *a priori* szükségszerűséggel felruházott belső szférájából való határozott kilépésként gondolható el. A „mediterrán” lélekre jellemző szellemi attitűd esetében ennek éppen az ellenkezője történik: itt kizárólag a külvilág eseményeiben történő (először teljességgel reflektálatlan) elmerülés szolgálhat alapul a későbbiekben meghatározott szempontok szerint kirajzolódó megismerő viszony létrejöttéhez. Ez Ortega- rendkívül érzékletes megfogalmazásában- a következőképpen fejeződik ki: „A német szellem a valóság elsajátítása során nem eljutni kíván önmagához, hanem eredendően onnan indul ki.”³⁸³ Ez alapján nyilvánvalónak bizonyul, hogy Kant transzcendentális attitűdjét Ortega a XX. század első felében a nyugat-európai gondolkodásban dinamikus teret hódító ontológiai értelmezési tendenciákkal gyökeres ellentétben álló filozófiai állásfoglalásként látja. Az esszé-műfaj viszonylagos kötetlensége megengedi, hogy- nézetei nyomtatékosítása érdekében- a kanti filozófia egészét az *időszerűtlenség* meglehetősen elmarasztaló jelzőjével illesse.³⁸⁴

E markáns értelmezési álláspont jelentőségét a maga egészében csak akkor érthetjük meg, ha visszatérünk a tanulmányunk legelején megfogalmazott tematikus és módszertani megfontolásokhoz, és ezek tükrében megvizsgáljuk, hogy Ortega Kantra vonatkozó filozófiai nézeteiben milyen viszonyban jelenik meg az ismeretelméleti és az ontológiai megközelítés. A problémahorizontra történő részletesebb rátekintés révén arra is lehetőségünk nyílik, hogy

³⁸⁰ I.m. 33.

³⁸¹ Észak és Dél mint kitüntetett „filozófiai provinciák” megkülönböztetéséről lásd Csejtei 1999, 3-4.

³⁸² Kant 2004, 145. sk. *Kritik* 136. sk.

³⁸³ Ortega 1966, 37. (Az Ortega-szövegekből származó idézetek a saját fordításaim –T. G.)

³⁸⁴ I.m. 44.

közelebről szemügyre vehessük az elemzett írásokban a Heidegger és Ortega között csak látenszen kirajzolódó kapcsolat lényegi természetét, ami a jelen vizsgálódás egyik alappilléreként is szolgál. Az e vonatkozásban fellelhető összefüggések láttatásához egy konkrét kijelentésével maga Ortega is hozzájárul, amikor a kritikai filozófia által előtérbe helyezett tudatközpontú (ebből következően ismeretelméleti indíttatású) valóságértelmezés egyoldalúságát hangsúlyozza: „A lét megismerése előtt magáról a megismerésről nem lehetséges ismereteket szerezni, mivel ez már a reálisnak egy meghatározott eszméjét vonja maga után. *Kant, az ontológia elől menekülvén, anélkül, hogy észrevette volna, annak csapdájába került.*”³⁸⁵ Ortega ehelyütt azt igyekszik igazolni, hogy amennyiben a legfőbb célt a fogalmak rendszerszerű egységében álló filozófiai elmélet megalkotása jelenti, annyiban a létkérdés és az ennek hermeneutikai megvilágítására irányuló fundamentálonológiai megközelítés jogosan élvez elsőbbséget a kritikai filozófia által kizárólagos kiindulópontként megjelölt szubjektivista-ismeretelméleti beállítódással szemben. Ellenkező esetben éppen a saját magával szemben támasztott igényekkel való összhang követelményének nem tudna eleget tenni. Ennek megfelelően az ismeretek objektivitásának garanciája érdekében elengedhetetlen a megismerő-képesség szerkezetének pontos körülhatárolása. A létkérdést a fókuszpontjába helyező ontológiai megközelítés ennél fogva eredendőbbnek bizonyul minden ismeretelméleti kiindulópontnál. Ezen a ponton bukkan fel az a probléma, hogy milyen konkrét formában nyilvánul meg Kantnak az ontológiai kérdésfeltevés előli „menekülése”? Ortega számára e beállítódás az érzékiség receptivitásának a Kant által tételezett megismerő-tevékenységen belül játszott konstitutív szerepében érvényesül. Az érzékek receptivitása ugya a szubjektum részéről eredendő passzivitást feltételez, hiszen az intellektuális szemlélet képességét teljességgel nélkülöző emberi megismerés saját működésének fenntartása érdekében minden esetben rászorul a tapasztalati szféra közvetlenségében felbukkanó empirikus benyomásoknak a szubjektum képzetalkotó tehetségét afficiáló megjelenésére.³⁸⁶ A transzcendentális szubjektum tehát csak abban az esetben vállalhat aktív szerepet a megismerésben, ha a tiszta értelem kategóriái az érzékek által kínált sokféleséget egy szigorú szabályok szerint megszervezett egység keretei között tudják ábrázolni. E reflexív magatartást Ortega gondolatmenetének egy pontján az „ontofóbia” (az ontológiai szemléletmódtól való irtózás) –jelzővel illeti,³⁸⁷ ami még hangsúlyosabban mutatja Kant-olvasata azon

³⁸⁵ I.m. 32. (kiemelés tőlem -T. G.)

³⁸⁶ Kant 2004, 75-77. *Kritik* 69-71.

³⁸⁷ Ortega 1966, 42.

irányultságát, melynek tükrében elsődleges feladatának a neokantianizmus szellemi örökségével való leszámolás bizonyul.

Az értelmező megközelítés e pontján válik relevánssá a Heidegger Kant-értelmezését irányító lényegi mozzanatoknak és ezek Ortega gondolkodásában betöltött funkciójának részletes elemzése. Ehhez az 1929-ben íródott *Filosofía pura (Anejo a mi folleto Kant)* című rövidebb terjedelmű írás szolgál alapul. Kezdő lépésként a szerző fontosnak tartja felhívni a figyelmet arra, hogy a korábbi, 1924-ben megjelent esszéiben nem állt szándékában a kanti filozófia szigorú fogalmi építményének tudományos igényű áttekintése, csupán az európai filozófiatörténet e megkerülhetetlen mozzanatát kívánta eszmetörténetileg rögzíteni. Annak érdekében, hogy ezen túlléphessen, és pozitív értelemben vethessen számot Kant bölcseletének saját korát messze meghaladó érvényességével, rá kell világítani az eredeti kanti gondolatoknak a XIX. század utolsó harmadában kibontakozó neokantianizmus szellemi hatása következtében elszenvedett torzulásaira. E kritikai állásfoglalás véleményünk szerint nem lenne lehetséges a heideggeri intenciókhoz való, részleteiben nem tematizált, de következetesen képviselt kötődés hiányában. A következőkben e viszony központi mozzanataira oly módon szeretnénk rávilágítani, hogy az Ortega által elfoglalt álláspont elemeit párhuzamba állítjuk Heidegger Kant-interpretációjának legfontosabb tézisével, amely a *Kritika* fogalmi rendszerének a létkérdés fundamentálonológiai alapprincípiuma mentén történő interpretációjában ölt formát. Jelen tanulmány szűkre szabott keretei között azonban nem lehet célunk a heideggeri Kant-interpretáció teljes körű áttekintése, csupán a kulcsfontosságú kategoriális csomópontok jelzésszerű felmutatására teszünk kísérletet.

Ha a Heidegger által a filozófia kezdő-és végpontjának tekintett létkérdést szem előtt tartva olvassuk Ortega szövegét, akkor feltűnik, hogy első helyen Kant létre vonatkozó nevezetes tézisének tekintet vizsgálatra érdemesnek. Ez a következőképpen hangzik: „A lét nyilvánvalóan nem reális predikátum, azaz nem olyasvalaminek a fogalma, ami hozzáadódhatnék a dolog fogalmához, hanem csak egy dolog vagy bizonyos meghatározások állításának felel meg.”³⁸⁸ E kijelentés a Heidegger által kidolgozott Kant-interpretáció egyik alappilléret jelenti, hiszen a fundamentálonológiai megközelítés a kanti filozófia létre vonatkozó felfogásában kizárólag azt az egyetlen eredményt képes felfedezni, miszerint a lét egyedül *állításként*, pozícióként értelmeződhet a szubjektum számára. Heidegger már idézett, egzakt és lényegre törő meghatározásában ez a következőképpen jelenik meg: a lét kanti

³⁸⁸ Kant 2004, 485. *Kritik* 533.

értelemben vett tételezése esetében a keresett fenomén egyedül az „észlelt tárgynak a maga észlelttségében történő tételeződéseként” válhat a szubjektum által megragadhatóvá.³⁸⁹ E kijelentés evidenciája Ortega számára a Kant által végrehajtott „kopernikuszi fordulat” metafizikai horderejében rejlik. Ennek megfelelően a szükségszerűen végesként meghatározódó emberi megismerő-képesség a működését biztosító „nyersanyagot” kizárólag a lehetséges tapasztalat határain belül hozzáférhető jelenségvilág empirikus szférájából merítheti. Ily módon a lét általános természetére vonatkozó bármiféle ismeret alapjául is csak a téridőbeliség *a priori* keretei között megvalósuló érzéki észlelés szolgálhat, amely a tapasztalás során *elénk-állított* (*Vor-stellt*) dologi karakterrel rendelkező tárgyak megragadásának transzcendentális eszközét jelenti. Ennek alapján válik érthetővé, hogy mi lebeg Heidegger szemei előtt, amikor Kant specifikus létértelmezését a pozícióval (illetve az abszolút pozícióval) azonosítja.

A Heidegger által a *Kant és a metafizika problémája* című műben elvégzett elemzések vezérfonalát az a Kant számára filozófiai rendszere egyik alappilléreinek számító állásfoglalás képezi, miszerint az általában vett lét a pozícióval, a konkrét kategoriális meghatározottságai szerint értett egzisztencia pedig az abszolút pozícióval azonos.³⁹⁰ Jelen értelmezési mód azáltal tesz szert tulajdonképpeni relevanciáját, hogy szorosan összekapcsolódik azzal a heideggeri alaptézissel, miszerint Kant filozófiájában az abszolút pozíció egyedül észlelésként, illetve észlelttségként (a tárgy észlelése a maga észlelttségében) értelmeződhet a véges alapokon nyugvó megismerés számára, amely ily módon kizárólag a receptív tevékenység által meghatározott. Ennek alapján megragadhatóvá válik a Heidegger által a Kant-interpretáció tulajdonképpeni vezérelvéveként megjelölt realitás-fogalom Kant által alkalmazott formája is, miszerint a „reális” csakis oly módon rendelkezhet értelemmel, ha a létviszonyként tételeződő megismerés intencionális struktúráján belül a „fenomén” Heidegger által rögzített jelentését veszi fel.³⁹¹

Vizsgálódásunk e pontján megállapíthatjuk, hogy az egzisztenciának a kanti filozófiában érvényre jutó fogalma a maga teljességében sohasem fedheti le a *Gond*-ként egzisztáló *Dasein* tényleges létszerkezetét. Ezt alátámasztja, hogy a transzcendentálfilozófia módszertani az érzéki észlelés (kizárólag a „szemlélet tudománya”-ként értett *Transzcendentális esztétikában* rögzített feltételeknek megfelelően működő világkonstitúciós

³⁸⁹ Heidegger 2001b, 66. *Grundprobleme* uo.

³⁹⁰ I.m. 61. *Grundprobleme* 60.

³⁹¹ I.m. 64. *Grundprobleme* 63-64.

mechanizmus) során megragadott létezésnek lénygszerűen magán kell hordoznia a *kontingencia* mozzanatát. Ez azt jelenti, hogy objektív fennállása csak a feltételezettség, illetve a függőség viszonyrendszerébe való eredendő beágyazottságként gondolható el. Ennek lényegi okára a spekulatív ész kritikai felülvizsgálata által felszínre hozott ismeretelméleti következtetés világít rá, mely szerint az emberi megismerő-képesség képtelen megszüntetni a konkrét megismerési viszonyban szükségszerűen felszínre kerülő ontológiai különbséget érzéki és intelligibilis, az egyedi tapasztalat közvetlen működésében megjelenő és az abszolút létérvényében önmagába zárt magánvaló létbirodalom között. A „minden empirikus meghatározottság végső szubsztrátumát jelentő_noumenon”³⁹² kizárólag az érzéki receptivitás alapfunkciója köré szerveződő megismerés határfogalmaként töltheti be funkcióját. A fentiek fényében közvetlenül igazolható lesz Heidegger azon tézise is, melynek értelmében a Kantnál meglétként értett egzisztencia azonos az észlelt tárgy észleltével, észlelt-voltával.³⁹³ A heideggeri analízis e tézis érvényességét Kant egy Isten létezésének bizonyíthatóságát tárgyaló prekritikai írásából vett idézettel is alátámasztja, amelyben Isten létezésének bizonyíthatóságát teszi vizsgálat tárgyává: „<<A pozíció vagy a tételezés fogalma az általában vett lét fogalmával azonos>>.”³⁹⁴

Az eddigiekben követett szempontokat figyelembe véve a következőkben Kantnak *A tiszta ész kritikájában* található- Ortega által is szó szerint idézett- „ontológiai” kijelentését tesszük vizsgálat tárgyává, amely a Heidegger által képviselt ontológiai interpretáció vonatkozásában is meghatározó szereppel bír. A probléma a dolgozat korábbi részében már idézett kanti megfogalmazása szerint a következő formában jelenik meg: [...], „a tapasztalat egyáltalán mint *tapasztalat lehetőségének* feltételei egyben a *tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének* feltételei is.”³⁹⁵ Ortega úgy véli, hogy e tézis helyes értelmezése révén a hagyományos idealizmus keretei között közvetlenül egy olyan végkövetkeztetéshez juthatunk, amely a magukat ontológiaként értelmező filozófiai rendszerek végső konklúzióját jelentheti.: „A létezés gondolkodás.”³⁹⁶ Az eredeti formájában Parmenidésztől származó tézis felbukkanása azért érdemel megkülönböztetett figyelmet, mert Heideggernek egy másik, a Kant-értelmezés vonatkozásában a fenomenológiai előadásokban felmutatott eredményeket

³⁹² Ld. Kant 2003, 167.

³⁹³ Heidegger 2001b, 66. *Grundprobleme* uo.

³⁹⁴ I.m. 66. *Grundprobleme* uo. (<<Kant: *Beweisgrund*, 77.>>) *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható.*

³⁹⁵ Kant 2004, 189. (Kiemelés az eredetiben) *Kritik* 201.

³⁹⁶ Ld. Ortega 1966, 54.

részletesen tárgyaló–„*Kant tézise a létről*”- címet viselő kései írásában e kijelentést a kanti bölcsélet ontológiai interpretációját megszervező logika centrális mozzanataként jelöli meg. Ezen álláspont elfogadása azon kérdés megfogalmazását vonja maga után, hogy a Kant-interpretáció keretei között miért rendelkezhet kitüntetett fontossággal Heidegger számára az ontológiai szemléletű gondolkodásmód „bölcsőjeként” is számon tartható parmenidészi tétel felidézése? A létezést Kantnál e megközelítésben a pozícióval kell azonosítanunk. Erre Heidegger szerint *A tiszta ész kritikájában* „Az empirikus gondolkodás egyáltalán mint empirikus gondolkodás posztulátumai, –címet viselő tematikus egység alapján következtethetünk. Az ott kifejtésre kerülő három posztulátum a modalitás kategoriális formáinak a lehetséges tapasztalat tárgyaiként értelmezett jelenségek (a tapasztalat rendszerszerű összefüggéseként értett természeti létszférát alkotó objektumok) vonatkozásában érvényesülő funkciójára mutat rá. Ennek értelmében a megismerés szubjektuma az általa megjelenített tárgyakhoz a lehetőség, a valóság és a szükségszerűség létmódjai szerint kialakított összefüggésekben képes viszonyulni. :„(1) Ami megfelel a tapasztalat formai feltételeinek a szemlélet és a fogalmak vonatkozásában, az *lehetséges*. (2) Ami összefügg a tapasztalat (az érzékelés) materiális feltételeivel, az *valóságos*. (3) Aminek a valóságoshoz fűződő viszonyát a tapasztalat általános feltételei határozzák meg, az szükségszerűen *van* (létezik).”³⁹⁷ E transzcendentális axiómák vizsgálatakor válik érthetővé a lét kanti tematizációjának fent említett sajátossága: a posztulátumok lényegi feladata nem más, mint a kategóriák spontaneitása által vezérelt diszkurzív gondolkodás *a priori* szabályszerűségeinek a lehetséges tapasztalat tárgyaira való alkalmazása. Közreműködésük eredményeként az empirikus megismerés által szolgáltatott érzetadatok összefüggéseit képesek vagyunk objektív érvénnyel felruházott létező tárgyként meghatározni.³⁹⁸ Ez Heidegger szó szerinti megfogalmazásában a következőképpen hangzik: „A posztulátumok azt nevezik meg, amit egy tapasztalati tárgy állítása eleve megkövetel. A posztulátumok a létet nevezik meg, azt, ami a létező létezéséhez tartozik, azt, ami a megismerő szubjektum számára mint jelenség lesz objektum.”³⁹⁹ Az ortegai gondolatmenetek e tézissel összefüggésben teljes mértékben igazodnak álláspontunkhoz. A transzcendentális megközelítés minden azt megelőző filozófiai rendszertől való leglényegesebb eltérését Ortega azon ontológiai állásfoglalásában pillantja meg, hogy a létet immár nem az egyáltalában vett emberi megismerés abszolút tárgyát képező elvont objektivitásként, hanem a szubjektum által

³⁹⁷ Kant 2004, 238. *Kritik*, 248.

³⁹⁸ Ld. Heidegger 2003, 424.

³⁹⁹ Uo.

a saját elvárásaival összhangban megteremtett viszonyrendszerben látja, ahol a lét és a létezők „rendje” *a priori* törvényszerűségek által meghatározott. Az ontikus szférát kitöltő létezők esetében (statikus, dologszerű entitások) tehát értelmetlen önmagában fennálló létről, valamint ennek pozitív határozmányairól beszélni, mivel az emberi szubjektivitás reflexív működése során maga *vetíti bele* a létet a világba. A léttételezés így elválaszthatatlan a behelyezés tevékenységétől, ontológiai értelemben azonos vele.⁴⁰⁰ A heideggeri elemzésekhez visszatérve rögtön egy ezzel analóg megállapításra bukkanunk: „...a modalitás létpredikátumai nem származhatnak az objektumból, sokkal inkább az *állítás* módjaiként a szubjektivitásban kell eredetüket megkapniuk. A létezés *állítása*”⁴⁰¹ és annak modalitásai a gondolkodásból határozódnak meg. Kant létre vonatkozó tézisében így kimondatlanul ott lebeg a vezérszólam: *lét és gondolkodás*.⁴⁰² Ha a kanti filozófia lényegi „magvára” vonatkozó heideggeri állásfoglalást szem előtt tartva a két gondolkodó Kantot témává tevő reflexióit kívánjuk összehasonlítani, egy az eddigieknél lényegesen tágabb filozófiai perspektíva nyílik meg előttünk. Rajta keresztül konkrét értelmet nyernek azon gondolati csomópontok is, amelyek Ortega Kant-értelmezését (a keretei között feltáruló ontológiai alaphatározományokkal együtt) a direkt Kant-utalásokon túl –összekapcsolják a fundamentálonológia strukturális mozzanataival, melyek révén az emberi lény radikálisan új lényegfogalma bontakozik ki. A két filozófus eltérő nézetei közötti közvetítő instanciát a létkérdés képezi. Ortega a szubjektum léttételező (az általános törvényszerűségeket rögzítő fogalmak segítségével kialakított világmagyarázatok létrehozásában megnyilvánuló) tevékenységét a lét lényegi természetére irányuló kérdésben látja.⁴⁰³ A lét ennek megfelelően teljességgel elveszíti a filozófiatörténet megelőző korszakaiban betöltött pozícióját, (már nem tételezhető a szubjektivitástól elszakított magánvaló objektivitásként) és az eszes lényként értett individuum konkrét életvilágbeli (reális) életmozzanatainak szervezőelvévé válik. E momentumok az ember mint gyakorlati lény konkrét tevékenységeiben öltenek alakot.⁴⁰⁴ Nem véletlen, hogy ez a létszféra az, amely Ortega számára mintaként szolgál. A teoretikus szférától létszerűen elkülönülő morális eszmebirodalom képében ugyanis a kanti bölcelet szisztematikus építményének csúcspontját pillanthatjuk meg. A tiszta gyakorlati ész posztulátumai az emberi szubjektivitás legmagasabb

⁴⁰⁰ Ortega 1966, 55.

⁴⁰¹ (kiemelések tőlem: T. G.)

⁴⁰² Heidegger 2003, 425.

⁴⁰³ Ortega 1966, 56.

⁴⁰⁴ I.m. 57.

rendű instanciája, a *szabadság által való okság* letéteményeseiként kapnak helyet a kanti filozófiában. Az individuumot a gyakorlati tevékenység vonatkozásában megillető megismerő-képesség szerkezete tökéletes megfelelésben áll az objektív-reális létszféra felől származó benyomásokkal. Ily módon a konkrét tevékenységek végzése során konstituálódó gyakorlati élet alapját képező megismerési aktusok a szubjektum olyan megnyilvánulásai, amelyek hozzásegítik, hogy fogalmilag elégségesen megalapozott, ellentmondásmentes ismeretek birtokába jusson a számára ezeken keresztül koherens egészé szerveződő objektív környező-világot illetően. E szimmetrikus viszony létrejötte híján szakadék támadna a két szféra között, amennyiben az egyéni törekvések nem érnének célhoz a tudati tételezettségtől független valóságban. Vagyis ez esetben lehetetlen volna az ember gyakorlati szempontú világértelmezését jellemző, annak töretlenségét biztosító egybehangzás. Ortega világosan rámutat, hogy e korszakalkotó filozófiai paradigmaváltás elképzelhetetlen lett volna a kanti kriticismus fellépése nélkül, ugyanakkor a kritikai rendszer által a valóságra kiterjesztett „kategorialis egyeduralomnak” az emberi élet spontaneitását legtöbbször csírájában elfojtó korlátaira is rámutat.

A lét-probléma összefüggésében az eddigi vizsgálatok tárgyát képező ortegai gondolatmenetek közvetlenül (de mindenfajta szövegszerű, rögzített utalást nélkülözve) mutatnak előre a heideggeri fundamentálonológia centrális filozófiai belátásai irányába. A következőkben a Kant-Ortega, illetve a Kant-Heidegger viszonytól némileg eltávolodva – az Ortega és Heidegger reflexiói között felmutatható kapcsolatot kívánjuk röviden áttekinteni. Mint ahogyan láthatóvá vált, a transzcendentális szubjektivitás ismeretelméleti szingularitást előidéző izolációjából való kiszabadulás feltétlen igénye szigorú korrelációban áll a *Dasein* egységes fenoménjének körülhatárolására irányuló, a *Lét és idő*-ben kidolgozott ontológiai tematika keretei között érvényesülő módszertani elvekkkel. A *Dasein* teljes egzisztenciális fogalmára vonatkozóan Heideggernél a következő meghatározással találkozunk: „*-eleve-egy(világ)-ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világonbelüli utunkba kerülő létezőhöz)- kötött lét*”.⁴⁰⁵ E struktúrában az emberi egzisztenciának a világgal való eredendő összefonódottsága mutatkozik meg, amely egyúttal a hagyományos értelemben felfogott „szubjektum” és „objektum” mint ontológiai alaphatározmányok között meglévő cezúrát is hatályon kívül helyezi. A *Dasein* ennek következtében az általa megteremtett értelem-összefüggések mentén szerveződő, egyedül önmaga számára feltárulni képes világra

⁴⁰⁵ Heidegger 2001a, 367. *Sein und Zeit* 315. (kiemelések tőlem: T. G.)

eredendően nyitott, annak eleven áramlásába önmagát folytonosan beleélő lényként határozódik meg. Ebben az értelemben a *világ* fenoménje kizárólag a jelenvalólét megértő-értelmező aktivitására tekintettel rendelkezhet artikulált értelem-vonatkozásokkal. Ezen összefüggés révén konstituálódik a „*világban-benne-lét-ként*” megnevezett fenomén lényegi egysége, hiszen egyik tagja sem képezhet elsőbbséget a másikkal szemben, mivel az emberi egzisztencia specifikus mozzanatai csak ezen eredendő egység fényében mutatkozhatnak meg. A világ horizontjában a „kéznéllevőség” (a statikusként értett meglét) állapotában felbukkanó dologszerű létezőkhöz hozzárendelődő értelem-horizontnak a *Dasein* létszerkezete és specifikus létmódjai által történő feltárulását közvetlenül tükrözi a *Lét és idő*-ben az igazságprobléma összefüggésében megfogalmazott, a korábbiakban már idézett heideggeri álláspont: „*Igazság csak annyiban és addig „adódik” [„gibt es“], ameddig van [ist] jelenvalólét.*”⁴⁰⁶ Ha ezek után ismét az Ortega-szövegre koncentrálnunk, akkor láthatjuk, hogy a szerző más megfogalmazásban ugyan, de ugyanerre az álláspontra jut: „*Én magam csak akkor létezem, ha a többi dolog is létezik, és a többi dolog kizárólag mint számomra való létezh.*”⁴⁰⁷ Ennek fényében válik relevánssá az a Heidegger és Ortega által egyenlő mértékben és hangsúllyal képviselt filozófiai álláspont, miszerint az emberi lény létezése nem gondolható el a teljes metafizikai elszigeteltség állapotába való bezárultságként. A jelenvalólétként tematizált egzisztencia csakis egységként, és pedig az általa a maga közvetlenségében megélt élet rész-mozzanatait minőségileg meghaladó egészlegességként ragadható meg. Erre az esszé kezdősoraiban maga Ortega is utal, amikor a kanti appercepció szintetikus egysége által megteremtett kategoriális rendszert börtönhöz hasonlítva a fogságából való kitörés fontosságát hangsúlyozza.⁴⁰⁸ Ezen igény a szabadsággal felruházott eszes lényre nézve azt a lényegi követelményt fogalmazza meg, hogy minden konkrét életmozzanata során számot kell vetnie azzal a megváltoztathatatlan ténnyel, hogy a világ többi létezője közé belevetetten, azoknak részben kiszolgáltatva él. A világ eleven sodrásának való eme állandó „kitettséggel” egyedüli forrását képezi annak, hogy az individuum önmagát saját értelemkonstituáló tevékenységén keresztül ezen alapra támaszkodva valósítsa meg. Ily módon a *világban-benne-lét* mint másokkal való együttlét heideggeri alapfenoménjére vonatkozó utalásokba is bepillantást nyerhetünk. A *Dasein* az értelemmel felruházott világ-összefüggésekbe eredendően belevetett létezőként kizárólag másokhoz (más jelenvalólét-szerű létezőkhöz) való konkrét-mindennapi viszonyulásában képes önmagát pozicionálni,

⁴⁰⁶ Heidegger 2001a, 263. *Sein und Zeit* 209.

⁴⁰⁷ Ortega 1966, 58.

⁴⁰⁸ I.m. 25.

amely specifikus ontológiai szerkezetének egy konstitutív mozzanatát tárja fel. A fundamentálonológia alapvetését kirajzoló főművében Heidegger a következőképpen ragadja meg az emberi egzisztencia interszubjektív dimenzióját: „A jelenvalólét világa *közös világ*. A benne-lét *együttlét* másokkal. Az ő világonbelüli magán-való-létük *együttes-jelenvalólét*.”⁴⁰⁹ Véleményünk szerint a fundamentálonológia e kulcsfontosságú tézise alapvető összefüggésben áll az Ortega által a szubjektivista-idealista megközelítés ellenében felvonultatott érvekkel. Ortega szintén eljut a *Gond* (illetve *gondoskodás*) heideggeri alapterminusaiban benne rejlő gondolati tartalom kimondásához. Megközelítésében az egyes konkrét szubjektum szubjektivitása csak az őt körülvevő világ más létezőihez viszonyítva, az általuk való állandó *érintettségben* érhető tetten.⁴¹⁰ A transzcendentális megközelítéssel való már elemzett- radikális szembehelyezkedés is éppen itt, a *Gond*-struktúra egyedi ortegai megragadásában ölt testet, amely sajátos módon vegyíti az egzisztenciális analitika kategoriális eszköztárát az életfilozófiai tradíciót jellemző fogalomhasználattal és kifejezési móddal.

A spanyol gondolkodó Kant-interpretációjára vonatkozó vizsgálódások összegzéseként megállapíthatjuk, hogy Ortega elemzett esszéiben az egzakt szövegszerű referenciák teljes hiányában is rekonstruálható az a szoros és közvetlen kapcsolat, amit Ortega a heideggeri egzisztenciál-ontológia összefüggésében kialakított. Ebből kiindulva a két gondolkodó Kant-interpretációja vonatkozásában egyéb, számos további tartalmi egyezést felmutató analógia is megragadhatóvá válhat. A témában a továbbiakban esedékes vizsgálódásoknak e szempontot mindenképpen szem előtt kell tartaniuk.

Zárszó

Milyen végső következtetést vonhatunk le Heidegger Kant-interpretációjának az eddigiek során megkísérelt átfogó elemzéséből? Egy dolgot bizonyosan leszögezhetünk: az e ponton lezárásra kerülő, ám maradéktalanul sohasem kimeríthető gondolatmenetek

⁴⁰⁹ Heidegger 2001a, 145. *Sein und Zeit* 118.

⁴¹⁰ Ortega 1966, 58. (kiemelések tőlem: T. G.)

gyűjtőpontjában az emberi létezés áll. Rögtön felmerül a kérdés: lehetséges-e egyáltalán az emberről egy olyan filozófiai diskurzus keretei között megnyilatkozni, melynek során nem esünk az egyoldalúság és a részrehajlás hibájába. Nagyon könnyű ugyanis szert tenni egy olyan episztemológiai illetve ontológiai illúzióra, mely természetes evidenciaként tükrözi számunkra, hogy megismerőképességünk és diszkurzív gondolkodásunk segítségével az ember leglényegéig hatoltunk előre. Ilyen és ehhez hasonló intenciók illetve meggyőződések mozgatják az pozitív tudományok, az empirikus pszichológia, de éppúgy a filozófiai antropológia következtetéseit is. Vagyis az a látszat keletkezik, hogy az adott diszciplínához tartozó módszertani elvek helyes és következetes alkalmazása akadály nélkül vezet el az ember létének lényegét felmutató *episztéméhez*. E magátólértetődés azonban egy alapvető paradoxont rejt magában: annak ellenére, hogy minden eddiginél nagyobb terjedelmű és szélesebb spektrumú ismeretanyag áll rendelkezésre a pozitív tudományok és a filozófia tárgyaként felfogott emberi létmódról, a rá vonatkozó ismeretek megalapozottsága, illetve evidenciája korántsem problémamentes. Max Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című tanulmányában így fogalmazza meg a szóban forgó problémát: „Van tehát egy természettudományos, egy filozófiai és egy teológiai antropológiánk. *Egységes eszménk az emberről azonban –nincsen.* [...] a történelem során sohasem vált még az ember olyan *problematikussá* a maga számára, mint manapság.”⁴¹¹ Az emberi lény filozófiai lényegfogalma körül érzékelhető állandó kétségesség és bizonytalanság újra és újra igazolja a probléma nyomába eredő kutatások létjogosultságát. A végleges válaszok lezárt teljessége azonban kizárólag ideális végcélként, immanens értelemben realizálhatatlan eszmeként jelenhet meg. Milyen tényezők állhatnak az emberi lény alapvető megragadhatatlansága mögött? A leginkább elsődleges szempont, amely az értekezés vezérfonalát is kijelöli, e lény szükségszerű és eredendő végessége. Episztemológiai, ontológiai, valamint egzisztenciális értelemben egyaránt korlátok közé van szorítva. Ennek megfelelően az életének, megismerésének, gondolkodásának teret adó *világ* mint tárgyak, viszonyok és szituációk összessége, sohasem tárulhat fel előtte befejezett totalitásként, azaz az alkotóelemek és viszonyok olyan összességként, amelyben valamennyi mozzanat konkrét helye és funkciója teljességgel megismert és meghatározott. Szükségszerű, hogy maradjanak olyan hézagok, fel nem fedett aspektusok, amelyek elbizonytalanítják a gondolkodást: „*Bizonytalanok vagyunk a filozofálásban.*”⁴¹² [...] A filozófiai tevékenységről csak olyan tudással rendelkezhetünk,

⁴¹¹ Scheler 1995, 9-10. (Kiemelés az eredetiben)

⁴¹² Heidegger 2004, 43.

„[...] melyet a bizonyosság és a bizonytalanság közötti lebegés tüntet ki.”⁴¹³ E kétségesség elsődlegesen tulajdon létünk nem-teljességéből, esetlegességéből, végességéből ered. Filozófiai gondolatrendszereik kimunkálása során Kant és Heidegger –önmagában eltérő módszerrel és problémakezeléssel, de ugyanezen faktumból indultak ki, és kísérelték meg tisztázni az ember lényegét önmagára és a létezők egyetemességére irányuló reflexiói tükrében. A jelenvalólét egzisztenciális analitikájának –és az ennek talaján kidolgozásra váró fundamentálonológia– monumentális terve, az észkritika architektonikáját lezáró, ám annak kereteit egyben meg is haladó antropológiai és morálfilozófiai dimenzió előtérbe kerülése a kanti bölcselet végső konklúzióiban, egyaránt arra utalnak, hogy az emberre való reflexió és az ebből fakadó kérdések folytonos problematizálása a filozófia legfontosabb ügye kell, hogy legyen.

A *Bevezetés*ben a Heidegger-Kant viszony általános szempontjainak taglalásakor egy olyan mozzanatot emeltünk ki, amit véleményünk szerint mindenfajta interpretációs törekvés szükségszerűen magában hordoz. Ez abban mutatkozott meg, hogy nem lehetséges elgondolni olyan tökéletes értelmezői tevékenységet, illetve folyamatot, amelyben az értelmező intenciója maradéktalanul „eltalálná” az értelmezés tárgyát képező szövegkorpusz autentikus jelentését. Az interpretáció sohasem lehet tökéletes, minden esetben számolni kell a tökéletlenség és a hiány tényezőjével. Ezek viszont kérdésfeltevéseink központi problémáját, a végességet emelik be a megértés és az értelmezés kontextusába. Ily módon az értelmezői tevékenység képessége és lehetősége eredendően az azt végrehajtó szubjektum végességét feltételezi. Heidegger Kant-képe ennél fogva maga is e korlátozottság szülötte, az ember specifikus ontológiai határozományának bizonyítéka. A végesség kettős rétegével kerülünk tehát szembe. Egyfelől a heideggeri gondolkodást megalapozó alapp princípium, másfelől az emberi lény valamennyi lehetséges attitűdjét és tevékenységét vezérlő és meghatározó feltétel, melynek hiányában a filozófia nélkülöznél célját, feladatát és rendeltetését. Mindaddig, amíg az ember öneszmélése lehetővé teszi filozófiai kérdések megfogalmazását, a végesség és a vele összekapcsolódó, az emberi létmód lényegét érintő kétségek és problémák a gondolati erőfeszítések elsőrendű terepét jelentik majd.

„Valamiképp már mindig odamentünk ehhez az egészhez, vagy pontosabban úton vagyunk hozzá. [...] Mi magunk vagyunk ez az útonlét, ez az átmenet, ez a 'sem az egyik,

⁴¹³ Uo.

sem a másik'. Mi ez a sem-sem közötti ide-oda ingázás? [...] Mi a tagadásnak [Nicht] ez a nyugtalansága? Ezt nevezzük *végességnek*.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Heidegger 2004, 27.

Bibliográfia

Martin Heidegger művei

Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*. Osiris, Budapest, 2000.

Heidegger, Martin: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003.

Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*. Osiris, Budapest, 2000.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973.

Heidegger, Martin: *A metafizika alapfogalmai*. Osiris, Budapest, 2004.

Heidegger, Martin: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003.

Heidegger, Martin: „...*Költőien lakozik az ember...*” T-Twins-Pompeji, Budapest, 1994.

Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Halle, 1935.

Immanuel Kant művei

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004.

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1995.

Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003.

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1998.

Kant, Immanuel: *Prolegomena*. Atlantisz, Budapest, 1999.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft 1-2*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

(az eredeti mű Kant által publikált második kiadása)

Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat, Budapest, 1980.

További irodalom

Allison, Henry E.: *Kant's transcendental Idealism*. Yale University, New Haven, 1983.

Bernet, Rudolf: *Husserl és Heidegger az intencionalitásról és a létről*. In: *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*.13-35., (szerk. Schwendtner Tibor)
L'Harmattan, Budapest, 2001.

Blattner, William: *Heidegger's Temporal idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*. Osiris, Budapest, 2001.

Crowell, Steven; Malpas, Jeff (ed.): *Transcendental Heidegger*. Stanford University Press, Stanford, 2007.

Csejtei Dezső: *Írások Északról és Délszakról*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 1999.

De Clève, Henri: *Heidegger et Kant*. Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.

Dostal, Robert: *Time and phenomenology in Husserl and Heidegger*. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. 141-170. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Dreyfus, Hubert: *Being-in-the World.: a commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Fehér M István: *Martin Heidegger: egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest, 1992.

Gardner, Sebastian: *Kant and the Critique of pure Reason*. Routledge, London and New York, 1999.

Guyer, Paul: *Kant's System of Nature and Freedom*. Selected Essays. Clarendon Press, Oxford, 2005.

Held, Klaus: *A világ végtelensége és végeessége*. In: *Utak és tévutak*. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai: (szerk. Fehér M. István.) Atlantisz, Budapest, 1991.

Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2000.

Lengyel Zsuzsanna Mariann-Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága*. L'Harmattan, Budapest, 2012.

- Lengyel Zsuzsanna: *A végesség hermeneutikája: az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. L'Harmattan, Budapest, 2011.
- Lloyd, Genevieve: *Being in Time*. Routledge, London, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest, 2007.
- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV, (1929-1933) SEXTA EDICIÓN*. Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- Rockmore, Tom: *Heidegger, German Idealism and Neo-kantianism*. Humanity Books, New York, 2000.
- Rosenberg, Jay F.: *Accessing Kant. A relaxed introduction to the Critique of Pure Reason*. Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester: Heidegger és kora*. Európa, Budapest, 2000.
- Scheler, Max: *Az ember helye a kozmoszban*. Osiris, Budapest, 1995.
- Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger: egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest, 2008.
- Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia: tanulmányok Husserlről és Heideggerről*. L'Harmattan, Budapest, 2003.
- Sherover, Charles M.: *Heidegger, Kant and Time*. Indiana University Press, 1971.
- Szabó Zsigmond: *A keletkezés ontológiája*. L'Harmattan, Budapest, 2005.
- Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest, 2007.
- Szegedi Nóra: *Intencionalitás és interpretáció. 62-75.*, In: *Metszéspontok a fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. L'Harmattan, Budapest, 2001.

Tengelyi László: *Kant*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1988.

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. L'Harmattan, Budapest,

Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 1998.

2010.

Walsh, W. H.: *Schematism*. In: *Kant-Studien*, Volume 49 (1-4) de Gruyter – Jan 1, 1958.

Weatherston, Martin: *Heidegger's Interpretation of Kant*. Palgrave Macmillan, New York,

2002.

Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997. translated by Parvis Emad and

Kenneth Maly.

Köszönetnyilvánítás

A dolgozat témájának megválasztásában, valamint a konkrét kivitelezésben nyújtott támogatásukért és segítségükért mindenekelőtt a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszéke oktatóinak, egyben témavezetőimnek, Csejtei Dezsőnek, Krémer Sándornak és Pavlovits Tamásnak szeretnék köszönetet mondani. Csejtei Dezső teremtett lehetőséget arra, hogy José Ortega y Gasset gondolkodásának a heideggeri Kant-interpretációval való összefüggését részletesen, eredeti spanyol nyelvű szakirodalom felhasználásával tanulmányozhassam, illetve ennek eredményeit egy spanyolországi filozófiai folyóiratban publikálhassam. Krémer Sándor elsődleges témavezetőként mindvégig figyelemmel kísérte munkámat, értékes tanácsokkal látva el a néhányszor komoly nehézséget okozó problémák tisztázásában. Pavlovits Tamás értékes módszertani javaslatai nélkül pedig a dolgozat biztosan nem nyerte volna el jelenlegi formáját.

Szeged, 2013. október

Tóth Gábor

