

A tudat struktúrája Hegelnél és Heideggernél

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófia tudományágban

Írta: Drimál István okleveles filozófus

Készült a Debreceni Egyetem Multidiszciplináris Bölcsészettudományok doktori iskolája
(Modern Filozófia programja) keretében

Témavezető:
Dr. Novákné Rózsa Erzsébet

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 200.....

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 200.....

Én, Drimál István teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült.

Tartalomjegyzék

0. Előszó	4
1. A „tudat” struktúrája A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJÁNAK BEVEZETÉSÉBEN	12
1.0. Előzetes megjegyzések	12
1.0.1. Ahogy a természetes tudat elképzezi a megismerést	14
1.2. Az öntudat föllépése.....	19
1.4. A tudat önmagáról szerzett tapasztalata a tagadás révén.....	24
1.5. A Bevezetés lét- és ismeretelmélete	27
1.8. A „tudat” aspektusai	33
1.9. Összefoglalás.....	40
2. A közvetítés és ami azután van — az ENCIKLOPÉDIA 574. – 577. paragrafusának elemzése	42
2.1. Előzmények	42
2.2. Bevezetés — Az eszmecsíra magvalósulási folyamata: a jelenség (574. §.)	46
2.3. Az első következtetés — A logikai eszmecsíra első megjelenése: a fogalom (575. §.)	47
2.4. Második következtetés — A fogalom második megjelenési formája: a szabadság (576. §.).....	50
2.5. Harmadik következtetés A fogalom harmadik megjelenési formája: az önmagát tudó ész (577. §.) ..	50
2.6. Az önmagát elgondoló idea tevékenységei	52
3. A spekulatív középpont – a logika kezdete	55
3.1. A kezdet a végtelen önmegismerés prezenciája (időbeli jelenléte, folyamatossága).....	56
3.1.1. A kezdet két mozzanatot tartalmaz, a létet és ellentétét.....	56
3.2. A kezdet a fogalom eredendő önmegkülönböztetésének (külsővé nem válásának, otthon/saját magánál maradásának) magáértvaló-léte	58
3.3. A kezdet az abszolút közvetítés megmutatása a közvetlenségben.....	66
3.4. Mit nem vett figyelembe Heidegger Hegel-értelmezésében?.....	73
3.4.1. Méontológia.....	73
3.4.2. Az elé-állítás	75
4. Menekülés a tudatból — egy kísérlet: Heidegger Kant-értelmezése	80

4.1. Heidegger előzetes megítélése a hagyományos metafizika felől.....	80
4.2. A képzet és a fogalom közötti különbség, illetve annak szerepe a Kant és a metafizika problémájában	93
4.2.1. Hogyan alakítja át Heidegger a transzcendentális kérdésfeltevést ontológiáivá?	93
3.4.1. Méontológia.....	73
4.2.9. Szubszumció és spekuláció	111
4.3. Az a priori szintézis mögé kerülés, mint az ember végeességének metafizikai megalapozása.....	122
4.4. Reflexiók Heidegger módszeréről.....	145
4.5. A tér analízise	150
4.6. Az idő analízise.....	153
4.7. A gondolkodás elemzéséhez. A gondolkodás egysége és/vagy kettőssége	157
4.8. A 12. §. elemzése — miben áll a kategória ontológiai jellege?.....	169
4.9. A 13. §. elemzése — a megismerés egységére vonatkozó kérdés, mint a szintetikus a priori ítéletekre vonatkozó kérdés.....	175
4.9.2. A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA 10. §.-ának és Heidegger Kant-könyve 14. §.-ának szintetikus elemzése	177
4.10. Befejezés. A kanti és a heideggeri szenzualizmus kritikája	204
Bibliográfia.....	212

0. Előszó

Az Előszóban összefoglalom az értekezés főbb megállapításait, eredményeit, azt a vezérfonalat, melyre fölfűztem gondolataimat. Tézisem az, hogy a tudat nem pusztán ismeretelméletileg értett fogalma nem csak a filozófiai elméletképzésnek szolgál alapjául, hanem minden emberi cselekvésnek, azaz mindannak, amit Hegel a szellem néven foglalt össze. A tudatnak ezt az elsődlegességét azonban nem annak történeti-művelődési szempontjából elemzem, azaz nem a szellem felől, hanem az annak onto-logikai struktúráként szolgáló tudat felől. A gondolatok kifejtését ösztönző polémia Heidegger koncepciójával kapcsolatban fogalmazódik meg, ugyanis Heidegger azt állítja, hogy a tudat másodlagos szerepű az ember közvetlenül megélt életéhez, a léthez képest. Tehát különbséget kell tennünk Hegel terminológiájában a tudat és a szellem között, valamint Hegel és Heidegger ember-fölfogása között. E különbség feltárása mentén mutatom be a tudat elsődlegességére vonatkozó elgondolásomat.

Hogy mennyiben beszélhetünk Heideggernél tudatról, természetesen kérdéses, főként a késői Heideggerrel kapcsolatban. Ám a fordulat előtti Heideggerre vonatkozóan jogosan vizsgálódhatunk a tudat tradicionális fogalma felől, hiszen Heidegger későbbi elidegenedése a szubjektumként értett tudattól maga is a fenomenológia közvetítette transzcendentális szempontból nő ki. E transzcendentális szempont pedig elképzelhetetlen a tudat valamilyen értelmű előfeltételezésétől. Ezen az előfeltétel értelmének járok utána a Heideggerről szóló utolsó fejezetben.

Az értekezés első részében a tudat fogalmát *A szellem fenomenológiájának Bevezetésében* vizsgálom meg. E vizsgálat eredménye az, hogy a *Fenomenológia Bevezetése* módszertani fölvezetés a szellem kifejtéséhez, hogy visszafelé a szellem is megalapozhassa a „tudatot”, mint a szellemhez vezető entitást és utat. Előbb jeleztem, tudat és szellem között különbséget kell tennünk: az előbbi azt az egyszerre ontológiai (egzisztenciális) és ismeretelméleti kiindulópontot jelöli, melyből létrejön az az emberi világ, melyet Hegel a szellem szóval foglalt össze. Arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam az ember ön-és világértelmezése számára előfeltételként szolgáló Én-tudatot a *Fenomenológia Bevezetése* alapján.

E vizsgálat a következő fázisokon megy keresztül. Először megállapítom a „tudat” és a tudat közti különbséget, amely a *Fenomenológia* fő szövege során az öntudat és tárgyi tudat közötti különbséggént határozódik meg, csak hogy Hegel a *Bevezetésben* nem a tárgyi és az ön-tudat közötti különbséggént explikálja a problémát. Hegel már ezzel is utal arra, hogy itt

az emberi létezésnek alapul szolgáló legáltalánosabb struktúráról beszél, ezért is emeli ki a „tudat” fogalmát abból az útból, amelyet majd megtesz az abszolút tudásig az önkritika által. A tapasztalat hegeli fogalmának vizsgálatát végzem el második lépésként, melyből megvilágosodik előttünk „a „tudat” tapasztalatának tudománya”. Harmadik lépésként azt elemzem, hogyan haladja meg Hegel e tapasztalat-fogalom révén az adottság mítoszát. Az igazság mércéje nem valami adott, közvetlen, hanem az éppen elért művelődési fok. A *Bevezetés* elemzése oda konkludál, hogy nincs közvetlenül adott kiindulópont, hanem a reflexió, azaz „tudat” teremti meg azt a maga számára minden egyes tudati aktusával.

Az Enciklopédia-rendszerben ugyanezt a struktúrát figyelhetjük meg az *Enciklopédia Bevezetésében*.¹ Ott gondolkodásnak nevezi Hegel azt az általános kiindulópontot, mely az ember lényegét alkotja, és amely ugyanakkor megelőzi a szellemet, sőt a természetfilozófiát és a logikát is. Ennek elemzésével azonban ehelyütt nem foglalkozom, mert az *Enciklopédia*- és a *Fenomenológia*-rendszer egymáshoz való viszonyát is vizsgálni kellene, ami nagyon megterhelné e dolgozatot.² Ugyanakkor, mivel az *Enciklopédia* némely részét is az interpretáció tárgyává teszem, mert enélkül érthetetlen lenne Heidegger-elemzésem, e viszony főbb pontjait fölvázolom most a „tudat” és a szellem előbb említett különbségére fölfűzve.

A *Fenomenológia* a hétköznapi tudat felkészítése és felvezetése a tudományos, azaz explicite reflektív tudományos tudathoz, vagyis a filozófiához. Ebből a szempontból tekintve nincs törés a *Fenomenológia* és az *Enciklopédia* rendszere között, sőt jól megalapozott és kontinuum a kettő viszonya. Ezért lehet az *Enciklopédia* és a *Fenomenológia Bevezetésének* ugyanaz a végkövetkeztetése, amelyet az első rész elemzése nyomán nyert eredményben összegezhetek: a szellemnek a reflektív Én szolgál alapul. Az *Enciklopédia Bevezetésében* Hegel azt mondja, hogy az ember lényege a gondolkodás. Ugyan a tapasztalat időbeli sorrendje szerint mást látunk, mert a megismerés erői abban a sorrendben épülnek egymásra, hogy a szemléletre a képzet arra pedig a gondolkodás következik, de a rendszer sorrendje szerint ehhez képest fordított a sorrendet találunk (logika: tiszta gondolkodás; természet: szemlélet; szellem: szemlélet, képzet és gondolkodás). Ebből is látszik, hogy Hegel az *Enciklopédia Bevezetésében* nem a szellem konkrét képességei kapcsán kifejtett gondolkodásról beszél, hanem az általában vett gondolkodásról, mely megelőzi a szellemet. Az általában vett gondolkodás jelenik meg a szemléletben, a képzetben és a fogalomban.

¹ Hegel 1950 o. 31. o. skk.

² Utalok Pöggeler 1973 190. o.-ra, ahol Pöggeler miközben *A szellem fenomenológiájának* alapot adó ötlet (Idee) után nyomoz a mű értelmezés-történetében, Kojève elméletét kritizálva a következőket fogalmazza meg: „[...] a fenomenológia csírája a tudat tapasztalatának egy olyan tudománya volt, melyet Hegel először a logikáról, avagy metafizikáról tartott előadásaihoz írott előszavaiban fejtett ki.”

Tézisem tehát az, hogy a „tudat”, illetve az általában vett gondolkodás a két *Bevezetés*ben megelőzi, és megalapozza a szellem fogalmát.

Mínt hogy eddig még csak az egységesként tekintett hegeli rendszer elkezdése előtti kiindulópontot, a reflexió elsőként adott fokát vizsgáltam, ezért az *Enciklopédia*-rendszer legvégét is vizsgálat alá veszem. A második fejezetben az *Enciklopédia* 574. – 577. paragrafusát elemzem. E vizsgálódás már a Heidegger értelmezéséhez szükséges filozófiatörténeti alapok lerakása felé tett első lépés is egyben. A kérdésvetítés abból a kritikából indul ki, melyet Hegellel szemben fogalmaz meg Heidegger: a fogalmi rendszer csak elmélet, amely a valóság bekebelezésére és uralására tör, de nem ér el a közvetlen létezőhöz. E kritika fényében annak a kérdésnek a megválaszolására próbálok választ adni, hogy mi van a közvetítés, azaz a fogalmi struktúra, a rendszer után. Magyarul: van-e kilépés a rendszerből. Válaszom az, hogy mivel a hegeli rendszert átfogó metafizikai egység (az eszme) önmagában meghasonlott, ezért kilép magából. Ez a kilépés a Hegel utáni filozófia szempontjából igazán fontos, hiszen közvetve vagy közvetlenül, de a XIX. század Hegel utáni filozófiája legnagyobb részét, s különösen az általam vizsgált szegmensében, az ezzel a spekulatív rendszerrel való viaskodás eredményeképp jön létre.

A harmadik fejezetben visszatérek a rendszer elejéhez, de itt már konkrétan az *Enciklopédia*-rendszer kiindulópontjához, melyet e gondolkodási struktúra spekulatív középpontjának nevezek. E középpont a lét és a semmi egységének tétele, tehát Hegelnek ezt a kijelentését elemzem. Miért van erre szükség? Azért, mert a Heidegger egész életművét meghatározó létkérdés egyik filozófiatörténeti előzményéről van itt szó, melyet Heidegger ezen a hatalmas életművön belül nem volt hajlandó (vagy képes?) az azt megillető kellő mélységben értelmezni. Tehát a harmadik fejezet a lét és a semmi hegeli, illetve heideggeri koncepciójának összevetése.

E fejezet főbb tételei a következőkben foglalhatók össze. Hegel tétele szerint a lét egyszerre identitás és differencia, és ezért lehet semmi is. Heidegger ezzel szemben azt állítja, hogy a lét átmenete a semmibe Hegelnél a nihilizmus legnyilvánvalóbb kifejezési formája, s mint ilyen kritikát igényel. Ezt Heidegger az ontológiai differenciára hivatkozva indokolja meg: a Seint (létezőiség) és Seynt (lét) meg kell különböztetnünk. Hegel elmulasztotta ezt a megkülönböztetést megtenni, és csak a létezők általánosított létezőiségéről beszél a lét fogalma kapcsán. A lét igazi jelentése Heidegger szerint filozófiai fogalmakkal kifejezhetetlen, a lét önmagát alapozza meg, de ez számunkra, véges lények számára megalapozhatatlan: alaptalan alap, semmi. Ezzel szemben arra teszek kísérletet, hogy bebizonyítsam: Hegel a lét és a semmi azonosságával nem a létezőkből absztrahált

létezőiségről, azaz egy általános, üres fogalomról, és ezért a semmiről beszél, hanem az abszolút kiindulópontjában modellezett elkülönöződésről. Mivel a kiindulópont önmagában meghasonlott (egyszerre a lét és a semmi), ezért a hegeli rendszer sokkal inkább az elkülönöződésre, semmint az azonosságra épít, és az elkülönöződést mint onto-logikai folyamatot hozza szintézis alá. Továbbá azt igyekszem kimutatni, hogy míg Heidegger a minden létezőtől különböző lét fogalma alatt a különös létezők, az individuumok közvetlenül adott létéről, vagyis a végességükről beszél, addig Hegel számára ilyen közvetlen nem létezik, hiszen a kiindulópontban eleve a kettősség és a két oldal közötti közvetítés adott. A hegeli lét-semmi egység és a heideggeri közvetlen lét-fogalom összevetésének kapcsán a második és harmadik fejezet kutatási eredménye az a megállapítás, hogy a közvetlenség, az adottság csak mítosz. Az adottság csak a közvetítés rendszerén, a reflexió folyamatán belül jön létre az egyes fokokként. A reflexió föltűnése visszavezet bennünket az első fejezet témájához, a „tudathoz”: az adottságot, a közvetlenséget csak a tudat folyamata teremti meg. A lét tehát nem azért azonos Hegelnél a semmivel, mert meghatározatlan, mint ahogy Heidegger állítja, hanem azért, mert lényege a mássálevés, a mozgás, az időiség.

A negyedik fejezetben abból a szempontból elemzem Heidegger *Kant és a metafizika problémája* című művének egyes szakaszait, amelyet a Hegel-interpretáció során kidolgoztam, vagyis az elkülönöződő identitás szempontja felől. Heidegger Kant-értelmezése a metafizika-kritikából nő ki. A metafizikai gondolkodás csak általános fogalmi struktúrákat konstruál, melyeken keresztül nem magáról a létről beszél, hanem az elméletbe ágyazott, közvetített létezőkről. Ráadásul a metafizika a tudatot, a fogalmi mozzanatot teszi eredendővé, elsőrendűvé a közvetlenül megélt étellel szemben. Ezért ki kell menekülni a tudatból, annak struktúráiból. Tézisem az, hogy ennek az egzisztenciálissá növvő kérdésnek a programját Heidegger a transzcendentális fogalmának fundamentális ontológiává történő átalakításán keresztül viszi véghez.

A tétel bizonyításához elsőként bemutatom, hogy Heidegger átértelmezi a transzcendentális jelentését. Kantnál, de még Husserlnél is ez a fogalom az ember tudatára irányuló vizsgálódási módszert és végeredményben magát ezt a tudatot jelentette. Heidegger ezzel szemben a transzcendentális középkori jelentését veszi alapul, azaz azt, hogy ez valami transzcendensre, a tudaton túlira utal. Heidegger nem az isteni szférára gondol, mikor a tudaton túli transzcendensről beszél, hanem az embert körülvevő világra, amely immanens, hiszen a benne-lét az alapszerkezete. Heidegger a transzcendentális jelentésváltozásával arra utal, hogy a közvetlenhez kell visszatérnünk a tudat állandó közvetítő működéséből. A közvetlenhez a transzcendentális esztétikai horizonton keresztül térünk vissza, vagyis azáltal,

hogy a közvetlen megtapasztalásának lehetősége az idő horizontján tárul föl. Ebben tárul föl az az irány, az a rejtekút, amely a német idealizmus Kant-értelmezésével teljesen ellentétes irányba fut. Ez az irány azt vállalja magára föladatként, hogy a magánvaló dolgot önálló ontológiai entitásként tételezze.³ Ennek következménye az, hogy Heidegger a fundamentális ontológiát végül szenzualizmusra, azaz az észlelésre és az észlelésben föltáruló létezőre redukálja. Az utolsó fejezet eredménye abban foglalható össze, hogy Heidegger a közvetlen adottságot (a létet) a transzcendentális nem idealista felfogásán keresztül nyeri vissza.

Az értekezés fő gondolatmenetének vázolója után indoklását kívánom adni annak, ahogy a tudat problémájához közelítek. A problémát alapvetően hatástörténeti szempontból elemzem, amely nem azonos a filozófiatörténeti megközelítéssel, hiszen nem filozófiatörténetet akartam írni, hanem egy sajátos problémát emeltem ki egy szempontból: a tudat problémáját, melyet spekulatív szempontból értelmezek. Spekulatív alatt azt értem, hogy a teljesség felől közelítem meg a részeket, és azok elemzését mindig az előbbire tekintettel viszem véghez. Ezzel nem szüntetem meg az egyes jelenségek jogosságát. Sőt, ezzel szándékozom fölmutatni helyüket és jogosságukat arra, hogy elfoglalják helyüket. A teljességet (az abszolút) nem előfeltételezem adottságként, kiindulópontként, hanem mint a közvetítések rendszerét értem, amely a jelenségek sokaságának forrágában él és lélegzik, mégis rendező kerettel bír a részekre vonatkozóan.

Az újkori filozófia keretében természetesen adódna Descartes-nak az Én struktúrájára vonatkozó vizsgálódásai is, de ezt csak röviden érintem az értekezés folyamán. Thévenaz nyomán a Descartes-i egót nem a magányos én pszichológiai értelmében veszem, hanem sokkal inkább a német idealizmus felé mutató értelemben: az Én minden emberi tevékenység előzetes struktúrája, annak lehetősége, hogy megérthessük az ember működését. Az Én tehát transzcendentális és spekulatív, és a szellem onto-logikai előfeltevése, de nem egológiai értelemben veendő, mint azt Heidegger teszi. Az Énnek ezt a minden emberre vonatkozó

³ Innen érthetővé válik, miért a *Fenomenológia Bevezetésének* „tudat” fogalmával és az *Enciklopédia* utolsó négy paragrafusával foglalkozom. Heidegger számára azért a *Fenomenológia* volt a fontos és értelmezendő Hegel-mű, mert a „tudat” a *Fenomenológia*-konceptióban csak a tárgyra való vonatkozásában bizonyos önmagában, vagyis a magánvaló dolognak ebből a pozíciójából még nyithat Heidegger afelé, hogy a tárgy az elsődleges a tudat (ön)meghatározásában. Ezzel szemben Hegel meggyőződése az *Enciklopédiában* az, hogy *A szellem fenomenológiája* nem alkalmas az Enciklopédia végén található következtetés kifejezésére, mert a *Fenomenológiában* leírt „tudat” nem alkalmas az önazonosság és a differencia tökéletes kifejezésére, mivel sem önmagát, sem a tárgyat nem hagyja szabadon létezni tárgyhoz kötöttsége. Hegel meggyőződése az, hogy az *Enciklopédia* rendszerének zártsága, melyet a végén található következtetés hivatott megteremteni – és amelyet a második fejezetben elemzek – hozza létre az ember szabadságát, és ezzel az objektivitás szférájának szabadságát is, hiszen csak az a tárgy/más lehet szabad, ami az ember elméletképző tevékenységétől is szabad. Az ilyen módon értett szabad másság Hegel szerint csak egy abszolút (azaz zárt) rendszerben jelenhet meg, mert ebben a rendszerben lehet szabad az ember. Az ember – most heideggeri értelemben véve az identitás – teljes szabadságában eloldódik a tárgyiságtól, fölládozza magát, így a tárgyat – a mást – is szabadon hagyja. L. ehhez Pöggeler 1973 225. o. sk.

természetét emeli ki Hegel, mikor kijelenti a *Fenomenológiában*, hogy az Én: Mi, az öntudat mindig öntudatok közösségeként határozható csak meg, melynek egyik kifejezési formája az, melyet főntebb használtam: az Én transzcendentális, azaz minden emberre nézve közös alkotóelem.

A szellem fenomenológiájának Bevezetése az egó kiinduló formáját, ahogy Hegel terminológiájának továbbfejlesztésével nevezem, a „tudatot” járja körül (l. ezen értekezés első fejezete). Ugyanakkor az ember lényegét alkotó váz elemzése olyannyira prelimináris, előkészítő jellegű Hegelnél, hogy igazából nem az Enciklopédia-rendszer része⁴ — illetve csak a rendszer kiépülése után válhat a rendszer részévé, éppen annak előkészítéseként. Ezért a „tudat” fogalma, ahogy azt Hegel ebben a *Bevezetésben* megfogalmazta, még átmeneti helyet foglal el a rendszer szempontjából, mintegy összekötő kapocs a közvetlenül megélt, hétköznapi élet és a reflektált, filozófiai elméletgyártás között. Ugyanezt az átmenetiséget igyekeztem megragadni az *Enciklopédia* utolsó négy paragrafusának elemzésekor (második fejezet), hiszen ott – legalábbis a Hegel utáni filozófia szempontjából – kilépünk a rendszerből, vissza a hétköznapi életbe.

Más szempontból, a rendszer benső szempontjából, ugyanezt az átmenetiséget igyekeztem kidomborítani az Enciklopédiának már a nem előkészítő, hanem konkrétan elemző részeit indító kezdő tézis – a lét a semmi – interpretálásával (harmadik fejezet). Hegel itt bizonyítja, hogy nem az elméletképzés immanens szférájában mozog, azaz nem negál mindent a lét identitásába, hanem belekomponálja a rendszer elejébe, és ezzel minden további alakzatába a differencia mozzanatát. Ezekkel az elemzésekkel már konkrétan a heideggeri gondolkörhöz kapcsolódok, minthogy Heidegger fő kritikája a metafizikával szemben az, hogy az elmélet „fölzabálja” a valóságot, nem hagy teret a fogalom önazonosságán kívül a másnak, a közvetlenül megélt életnek, ahol az ember mindig átmeneti állapotban, az időben, otthontalanságban van. Hogy a hegeli logikával, így az Enciklopédia-rendszerrel kapcsolatban mennyire torzító Heidegger nézőpontja, annak alapjait itt a harmadik fejezetben lefektetem, és a negyedik fejezetben kamatoztatom. Torzító Heidegger perspektívája a metafizika történetére nézve is, hiszen amint azt Beierwaltes bemutatta a platonizmus-újplatonizmus és a kereszténység egyik jelentős hagyományán keresztül, mely a német idealizmusban teljeseedik ki, „az identitás dialektikus, azaz konkrét és nem absztrakt, mert megszüntetve emeli föl, azaz tartalmazza magában a differenciát”.⁵ A „tudat” dialektikus természetében, a lét és a semmi dialektikus játékában, a rendszer befejezhetőségének – de nem lezártságának – kérdésében

⁴ Pöggeler 1973 270. o. sk.

⁵ Beierwaltes 1980 3. o.

éppen a másság, az elméleten kívüli élet elismerése jelenik meg, az hogy ez az identitás nem absztrakt és formális.

A negyedik fejezetben azt mutatom meg, hogy Heidegger az adottság, azaz a közvetlenség elővételezett fogalmára hivatkozik, mint megfontolásai végső alapjára, ám ezt az adottságot mindig csak közvetlenként hajlandó elfogadni, s eközben nem reflektál arra, hogy általános fogalomként használja a különöst. Ha a lét minden létező különös, közvetlen léte, melyet nem lehet általánosító fogalomra hozni, a sajátlagosság csorbulása nélkül, akkor Heidegger már bele is esett az általánosítás „hibájába”: ha *minden* létező léte, akkor általános értelmű a lét. Ám amennyiben a lét heideggeri fogalma alatt a különös létező faktikus meglétéről van szó, a létben elfoglalt helyéről⁶, akkor nem egy általános értelmű fogalomra akar utalni ezzel Heidegger, hanem az éppen ezzel ellentétes másságra, amely nem foglalható általános jelentésű szóba. Egy ilyen értelmű létet csak induktíve halmozhatunk föl. Ez az oka annak, hogy Heidegger szenzualista ismeretelméletre alapozza a lét értelmének kidolgozását. Csakhogy az indukció végrehajtásához eleve magunkban kell hordanunk azt az értelmet, azt a formát, amire tekintve gyűjtjük össze a létezőkből azok jelentését. Az induktív (szenzualista) létfogalom mögött is spekulatív létfogalom áll. Ezért problematikus a lét *értelméről* beszélni, mikor nem annak logoszát, hanem magát a létet, a magánvaló létet akarnánk megragadni. Heideggernek ebből a fölismeréséből fakad a fordulat szükségessége.

Heidegger tehát a lét fogalmával egy igazi spekulatív fogalmat alkotott: egyszerre általános és különös, a konkrét általános hegeli kritériumait kielégítve. Az adottságra, a „már eleve” előzetességére hivatkozással éppen az a strukturált totalitás vész el, ami miatt nem absztrakt az identitás. Amennyiben Heidegger egy eleve ott lévő közvetlenségre, a létre utal, annyiban formális az identitásról adott fogalma, és ezért a differenciáról alkotott elképzelése is absztrakt marad. Ha a lét fogalma csak a közvetlenséget fejezi ki, ezzel *minden* közvetlenséget kifejez, vagyis tagolatlanul magában foglalja mind az általános struktúrát, mind az egyes dolgok történeti-időbeli kibontakozását. A közvetlenségre, az észlelés észleltjére, az intentumra, a fenoménre való hivatkozás redukcionista álláspontja elvétí a hegeli szándékot. Abban sem hozott újat Heidegger, mikor a létet eseményként, történésként határozza meg, mert az identitás mássá válásának metafizikai folyamatának *pusztán* másféle megfogalmazásaként, de nem konkuráló alternatívájaként értelmezendő a heideggeri kifejezőmód.

Annak a vitának a fejezeteit, amelyeket a jelen értekezésben föltárni igyekszem, nem időrendi sorrendben mutatom be, mert bizonyos értelemben időtlen a vita témája. Ezért Hegel

⁶ Da-Sein – ha a Da-t térbeli jelentésében vesszük (itt-lét).

reflektív és Heidegger redukcionista álláspontját a Kant-elemzésen keresztül ütköztetem, vagyis nem időrendi sorrendben tárgyalom e három filozófust. Ennek oka az, hogy egy konkrét témát (a tudatot és a mást) vizsgálok, ám ezt a közvetítés-közvetlenség problémájára vezetem vissza. Ám még a közvetítés és a közvetlenség problémája is mélyebb okban leli meg gyökerét, mégpedig a fogalom és a kép viszonyában. Így kerül a dolgozat legvégén elemzés alá a szenzualizmus.

1. A „tudat” struktúrája *A szellem fenomenológiájának Bevezetésében*

1.0. Előzetes megjegyzések

Az értekezés szigorú, csak a hegeli szövegen alapuló szövegelemzést céloz meg avégett, hogy felfejtse a „tudat” hegeli fogalmának jelentésrétegeit. A szöveget bekezdésekként számozva idézem, a *Bevezetést* B-vel, az *Előszót* E-vel jelölve. Először is magyarázatra szorul, miért tettem idézőjelbe a tudat szót. Ennek oka az – kissé előre futva értelmezésünkben –, hogy bár Hegel egységes „tudat”-fogalmat használ, amely az öntudatra alapozódik, ám e „tudatnak” mégis többféle aspektusa van, amelyek egymásból következnek, de határozottan el is különülnek egymástól (mint például: természetes tudat, megjelenő tudás, abszolút tudás). Tehát a tudat fogalma úgy fogja össze ezeket a mozzanatait, hogy közben a legeredendőbben az öntudaton, az Önmagán (Selbst) alapszik. Tehát a „tudat” nem önmagában egységes, mert nem önmagában, hanem valami másban, az Önmagában bírja alapját. Az Önmaga az Énnek az a módusza, amely a tárgyra való reflexió által önmagára is reflektál és ennek következtében önmagában bizonyos (gewiß seiner selbst).

Az értekezés ezen részének legfőbb célja az lesz, hogy úgy magyarázza meg a hegeli „tudat” fogalmát a *Fenomenológia Bevezetésében*, hogy a struktúra alkotóelemeit vegye számba önmagukban és egyenként is, azaz, hogy milyen viszonyban áll egymással a természetes tudat és a megjelenő tudás, ill. a természetes tudat és a tudomány, továbbá a megjelenő tudás és a tudomány, s leginkább, hogy mi a viszonya az öntudatnak mint a tulajdonképpeni Énnek a tudományhoz. Mindezek tisztázása megmutatja számunkra, hogyan kerül Hegel az öntudat adottsága mögé, ami egyben azt is jelenti, hogy a magánvaló lét mögé kerül.

A *Fenomenológia Bevezetésének* elemzése során – és ez az értekezés többi részére is igaz – elsősorban nem a „tudat”, illetve az öntudat történeti kialakulásának, hanem strukturális összefüggéseinek kérdéseire összpontosítok – már amennyiben ez a két szempont egyáltalán szétválasztható egymástól. Ezért csak utalásszerűen veszem figyelembe azt, hogy a „tudat” fogalma ontológiai-ismeretelméleti alapvetésként a szellem történeti kifejlését alapozza és célozza meg. A „tudat” és a szellem összefonódottságát csak a *Bevezetés* strukturális szemszögéből veszem szemügyre, ennek kultúrtörténeti, korszakalkotó aspektusait nem – jóllehet tisztában vagyok azzal, hogy Hegel az *Öntudat* fejezet második felétől⁷ a lét- és ismeretelméleti vizsgálódást egyre inkább áttolja az emberiség

⁷ Hegel 1979 108. o. skk.

művelődésének bemutatására.⁸ A szellemet annak tudatában választom le a „tudat” fogalmáról, hogy utóbbi a szellem az ember kulturális teljességének egyik strukturális összetevője.

A dolgozat további keretére is fölhívnam a figyelmet. Hegel különböző rendszertervezetei közül csak a *Fenomenológia*- és az *Enciklopédia*-rendszerrel foglalkozom, azzal is csak a tudat-öntudat viszonyában. Ennek oka az, hogy e két rendszer-koncepció közötti általában vett viszony igen bonyolult, ezért érdemesnek látszott lehatárolni ezt a „tudat” episztemológiai-metodológiai horizontjára. A *Fenomenológia* speciális szerepe a spekulatív tudományba történő bevezetésként speciális helyzetet teremt a számára. Egyrészt érintkezik a hétköznapi tudattal, másrészt már belenyúlik a filozófiába. Ezért a *Fenomenológia* rendszere egyszerre zárt és lezár(hat)atlan, ugyanakkor az *Enciklopédia* rendszere éppen a zártsága révén nyeri el nyitottságát – amint ezt a második és a harmadik fejezetben bebizonyítani igyekszem. Vagyis a hegeli szándék az, hogy a filozófia ne csak eltávolodjon a hétköznapi élet formáitól, hanem vissza is térjen azokhoz. Ez a filozófia művelődési szerepe. A „tudat” nem csak episztemológiai konstrukció, hanem létmód is. E létmódnak az értekezés során nem a történeti dimenzióját vizsgálom, hanem az Ént, mint aktivitást, munkát, amely kiküzdí magát az élet közvetlenségéből, hogy aztán tudatosan bocsátkozzon abba újra.⁹

⁸ *A szellem fenomenológiájának* ezt a kettősségét, két szempontból végrehajtható elemzésének lehetőségét hosszan elemzi Pöggeler 1973 244. o. skk.

⁹ Pöggeler 1973 270. o.

1.0.1. Ahogy a természetes tudat elképzeli a megismerést

Első nekifutásra elégedjünk meg azzal a durva, pusztán csak megközelítőleges kijelentéssel, hogy a *Fenomenológia* ott kezd, ahol a nem-emberi természet befejeződik, és ott végződik, ahol a tudomány kezdődik.¹⁰ E két entitás (a természet és a tudomány) között fekszik a *Fenomenológia* tárgya: a természetes tudat. A természetet mint a *Fenomenológia* előfeltevését nem nevezhetjük alakzatnak (Gestalt), mert csak az tekinthető alakzatnak a *Fenomenológián* belül, ami a „tudatból” és a „tudat” számára van. A természet mint a *Fenomenológia* előfeltevése azt jelenti, hogy a *Fenomenológiában* az ontológiának és az ismeretelméletnek még nem azt a fajta egységben való kezelését látjuk mint a *Nagy Logikában*¹¹ és az *Enciklopédiában*. A *Fenomenológia* sokkal inkább ahhoz a kanti ismeretelméleti állásponthoz áll közelebb, miszerint a szubjektum mint a logikai formák – nem ontológiai, tehát nem szubsztanciálisan értett – hordozója az előretalált (vorgefundenen) és eleve adott matériát¹² az esztétikai és kategóriális formákkal rendezett jelenségekké teszi.¹³ Ám Hegel számára a „tudat” fogalommal jelölt jelenségcsoport egyben ontológiai státusszal is bír, úgyhogy azt mondhatjuk, hogy Hegel a *Fenomenológiában* még nem döntött véglegesen az egységes onto-logikai álláspont mellett, hanem mintegy kantiánusan előre feltételezi egy adott közvetlenség (a szubsztancia) meglétét, amelyet a „tudat” előretalál és feldolgoz.

Hegel számára az az általános követelmény, „hogy az igazat ne csak mint szubsztanciát, hanem éppannyira mint szubjektumot is fogjuk fel és fejezzük ki”¹⁴. Ez a követelmény már az ontológia és az ismeretelmélet egységére való törekvés igényét fejezi ki, azaz, hogy a szubjektumot és az objektumot szüntelenül egységben kezeljük. Így Hegel nem azonosulhatott sem a kanti „jelenség-magánvaló dolog” dualitással, sem a schellingi identitás-filozófiával, mert a szubjektum és az objektum szüntelen egysége a folytonos széttevődésben, az ellentételezésben (Entgegensetzung), azaz a létesülésben (Werden)¹⁵ valósul meg, amint ezt az ifjú Hegel számára a Hölderlinnel való barátsága idején a heracleitosi

¹⁰ L. : Scheier 1. o.

¹¹ A Hegeltől származó német szövegrészeket a *Jubiläumsausgabe* kiadása alapján citálom, SW majd a kötet szám megjelölésével. A *Nagy Logika* alatt Hegel 1979b-t (*A logika tudománya I. – II.*) értem, *Enciklopédia* alatt Hegel 1979-et (*A szellem fenomenológiája*).

¹² A matériát és nem a Ding an sich-et, mert arról semmiféle kijelentés nem tehető, hiszen e megszólíthatatlansága okán magábanvaló.

¹³ Ezért tárgyalhatja Röd Hegel dialektikáját az ismeretelmélet felől. Ám Röd ezt a – még a *Fenomenológia* esetében is – csak félig jogos szempontot jogtalanul Hegel egész filozófiájára kiterjeszti. L.: Röd 126. - 142. o.

¹⁴ E 17 Hegel 1979 17. o., SW 2 22..o.

¹⁵ Szemere Samu fordításától eltérően a német ‚Werden‘ szót nem ‚levésként‘, hanem a szó hegeli jelentésében rejlő aktív mozzanatot kifejező és magyarosabb ‚létesülés‘ változattal fordítom.

συμφερομενον διαφορομενον¹⁶ és a platoni εν διαφορον εαυτω¹⁷ fejezett ki. Bár Hegel a *Fenomenológiában* egy – látszólagosan – kantianus kiindulópontot vesz fel, mégis mind ennek a kiindulópontnak, mind a gondolatmenet kivitelezésének, mind a mű végcéljának már a német idealizmus Hegelre jellemző abszolút nézőpontja szolgál alapul, vagyis az, hogy a szubjektum és az objektum egységét (és nem identitását, azaz azonosságát) mint ellentételezettek egységét fejezze ki, de úgy, hogy ennek az ellentételezésnek egy még eredendőbb egység szolgál alapul.¹⁸

Mindazonáltal Hegel az (ember előtti) természet, a természetes tudat és a tudomány viszonyát a *Fenomenológiában* is elválaszthatatlannak és egymásból következőnek írja le. Az általában vett „tudatnak” van egy természeti állapota és egy szellemi összetevője. Ez utóbbit a tudat „szervetlen természetének” nevezi¹⁹. Míg az első eleve adott, addig a második fáradságos munkával elért. Azt a szellemi, második természetet, amely az ember számára adott, a „szervetlen természetet” az embernek a művelődés (Bildung) folyamán el kell sajátítania. Ezt a művelődési folyamatot ábrázolja Hegel a *Fenomenológia* hasábjain. A természet és a szellemi (das Geistige) az emberben mint „tudatban” egyszerre van meg, így a „tudat” a középső, közvetítő tag a természet és a szellem végcélja, a tudomány között.²⁰ A természetes tudat jelenti az általában vett emberi „tudatnak” azt az útját, amely a természetből való kilépésétől a tudomány eléréséig tart. Természet és tudomány egymástól elválasztva csak elvont fogalmak, és mint ilyeneknek, nincsen realitásuk. Ám a természetes tudat a megelevenítő közegük, amely őket egymással összeköti, a tudományt a tartalomhoz, a természetet pedig a fogalomhoz, formájához vezeti.

1.1. Hegel a *Bevezetés* első négy bekezdésében a megismerés természetes – azaz a természetes tudat általi – elképzelését tárgyalja. A természetes tudat egy cél – az abszolút tudás, a tudomány – felé irányul, csak ebből a szempontból van jelentősége és ontológiai státusza Hegel számára. A természetes tudatot mint az abszolút tudásra törő akaratot (Wille zum absoluten Wissen) ábrázolja Hegel — hogy Nietzschét parafrázáljam. „...Az abszolút (tudás – D. I.) egyedül az igaz, avagy az igazság az egyetlen olyan, ami abszolút²¹, avagy

¹⁶ Herakleitos: B 10.: (Kapcsolat van) egyesülő és elkülönöződő (között).

¹⁷ Platon: Symposion 187a: az önmagától elkülönöződő Egy. Hölderlin fordításában: az önmagában elkülönöződő Egy (Hyperion 1. kötet, 2. könyv 81. o. in: Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe 3. kötet). Idézi Riedel 1990 328. o.

¹⁸ Később, az *Enciklopédia*-rendszer idején ezt a legerendőbb alapot fejezi ki az Eszme fogalma.

¹⁹ E 28 Hegel 1979 22. o., SW 2 31. o.

²⁰ L.: Scheier 1. o.

²¹ B 3 Hegel 1979 48. o., SW 2 69. o.

ahogy Hegel ugyanezt az Előszóban kifejezi: „Az Igaz: az Egész”²². Az Egész az abszolút, mert csak az abszolút tartalmazhatja magában a teljességet.

A Bevezetés első két bekezdésében Hegel Kant-kritikáját olvashatjuk. A kanti filozófia alapállását ekként értékeli Hegel:

Természetes elképzelés/beállítódás (Vorstellung) az, hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz – ti. annak valóságos megismeréséhez, ami igazából van –, eljutnánk, szükségszerű, hogy ezelőtt a megismerés felől egyezzünk ki/értessük meg magunkat, amelyet egyrészt mint olyan eszközt tekintenek, amely által az abszolútát hatalmunkba keríthetjük, vagy másrészt mint olyan közeget, amelyen keresztül az abszolútát megpillanthatjuk.²³

Rögtön az első szavakból kitűnik, hogy Hegel nem tartja úgy, hogy Kant a tudomány álláspontján lenne, hanem a „természetes beállítódás” szintjét tulajdonítja neki. A kanti filozófiai kérdésfeltevést pusztán logikainak, azaz ismeretelméletinek tartja Hegel, hiszen az csak a megismeréssel foglalkozik. A megismeréssel, de még a megismerés előtt, „mielőtt...magához a dologhoz”, ahhoz „ami igazából van” eljutna. Hegel szerint Kantnál a szubjektum az egyik térfélen van, míg a dolog maga (die Sache selbst), az, ami van, más néven az igazság a másik oldalon van. A kettőt összekötő közép (Mitte), ill. közeg (Mittel) maga a megismerés. Ám mi a biztosíték arra, hogy a megismerés mint közeg tényleg magát a dolgot engedi át a szubjektum számára? Mi a biztosíték arra, hogy a megismerés csak egy üveg és nem egy szemüveg, amely a dolgot magát eltorzítja? Ezért Kant mindenekelőtt a megismerést vizsgálta meg. A megismerést a megismeréssel – hangzik Hegel ellenvetése. Hol a mérce az igaz vizsgálódás számára, amely a megismerés és dolog közötti megfelelést objektíven – azaz a megismerésen és a vele viszonyban lévő dolgon kívül – tudja biztosítani? Kant Aristoteles nyomdokain jár, mikor eszközként kezeli a megismerést — ez volt az *Organon* célja is. Hegel számára azonban a megismerés nem állandó és mindig egyforma és így használata előtt megvizsgálható eszköz, amely azért van, hogy kézre keríthessük az igazságot, mivel – mint majd később látjuk –, Hegel szerint, legalábbis a *Fenomenológiában*²⁴, nincsen az igazságnak állandó mércéje sem, hanem az igazság

²² E 20 Hegel 1979 18. o., SW 2 24. o.

²³ Hegel 1979 47. o. A Hegel-idézeteket a saját fordításomban közlöm, de a Szemere Samu-féle fordítás helyeit is megadom, SW 2 67.o.

²⁴ A Hegel-irodalom egyik legvitatottabb területét érintem ezzel a kitéttel. Itt nem szándékozom e vita részleteibe bocsátkozni, hanem két fő momentumát szeretném kiemelni: 1) Ha a (poszt)modernitás felől olvassuk Hegelt, akkor könnyen beleolvashatjuk a relativitás alapvető voltát (amely már önmagában ellentmondásos, hiszen, ha valami principiális, akkor nem lehet relatív); 2) Ha Hegelt a hagyományos metafizika felől olvassuk, az abszolút értelemben vett idea válik az alapelvvé. – Természetesen mindkét

folyamatos létrejövés. A megismerés és az igazság ebben a hegeli felfogásban módszerré lett, eszközből eredménnyé.²⁵

Mivel Kant úgy fogta fel a megismerést mint eszközt az abszolút birtokba kerítésére, „...így azonnal feltűnik, hogy egy eszköz felhasználása egy dologra sokkal inkább nem hagyja a dolgot úgy létezni, ahogy magáértvalóan/a maga számára van, hanem formálást és változtatást hoz magával”²⁶. Kantnál a megismerés a szemléleti formákat és a kategóriákat a priori magával hozza, és ezáltal eleve meghatározza az a posteriori adottat, a potenciálisan észlelhető. Ebből az fakad, „...hogy a kezdetet, azt, ami magánvaló, a tudat számára a megismerés segítségével megszerezni — ez fogalmában ellentmondásos, és a megismerés és az abszolút közé egy...elválasztó határ esik”²⁷. A magánvaló tehát Kant számára megismerhetetlen, mert a megismerés véges és egy véges dolog a végtelent (az abszolút) nem érheti el. Ezen nem lehet sem azáltal segíteni, hogy a megismerés (az eszköz) működés módjának ismeretében kivonjuk a megismertből azt, amit a megismerés tett hozzá, mert a formával ellátottból (das Formierte) éppen azt vonjuk ki, amit az eszköz tett hozzá, de így ugyanazt kapjuk, mint ami a megismerés aktusa előtt volt: a megismerhetetlen magánvalót; sem pedig azáltal, hogy ha az igazságot egy fénysugárnak képzeljük el amely a magánvalóból jöve megtörik a megismerés közegén (médiában), és ismervén a fénytörés törvényszerűségeit, ha ezt levonjuk a végeredményből, akkor sem kapjuk meg a fényt tisztán, mert ugyanazzal a fénytöréssel ismertük meg a fénytörés törvényszerűségeit. Hegel ítélete szerint a kanti ismeretelmélet nem más, mint pusztá keresés a megismerés legmegfelelőbb mércéje után, ám egy olyan mércével kutat e nemlétező mérce után, amely maga nincsen vizsgálat, azaz kritika alá véve. A Kant által reprezentált ismeretelmélet a természetes tudat körébe tartozik, mert nem önkritikus, csak kritikus, azaz még nincsen teljesen tudatában önmagának, még nem abszolút öntudat.

A „tudat” tehát az abszolút megismerésére tör. Ez azonban nem lenne lehetséges, „ha az abszolút magán- és magáértvalóan már nem lenne és nem akarna nálunk lenni” (B 1)²⁸, e tényállás fennállása nélkül a „tudat” nem lenne képes elérni az abszolút. Ennek kövedkeztében a „tudat” és az abszolút egy oldalon kell, hogy álljanak. Azonban a „tudat” mindig kételkedik abban, hogy vajon tényleg az igazságot ismerte-e meg, mert az igazságtól – a megismerésről mint médiumról való természetes elképzelése miatt – el van választva. A

olvasat igazságát szeretném megőrizni és egységben kezelni. V.ö.: *Enciklopédia* 574-577. § elemzését a harmadik fejezetben.

²⁵ L. erről Schelling Hegel-kritikáját és Riedel i. h. 621. o.

²⁶ B 1 Hegel 1979 i. h., SW 2 i. h.

²⁷ B 1 Uo.

²⁸ B 1 Hegel 1979 48. o., SW 2 68. o.

„tudat” nem kívánja a megismerését kritikusan megvizsgálni, mert „fél a tévedéstől”²⁹, fél attól, hogy kiderül számára: téves a megismerése. A „tudat” feltételezi, hogy megismerése igaz, tehát előfeltételezi, hogy az, amit megismert egy olyan adottság, így-lét, ahogy azt megismerte. Ha megvizsgálná megismerését, talán át kellene formálnia egész addigi világát, mert megmutatkozna, hogy megismerése hamis.

De hogy lehetne képes a „tudat” igaz módon megvizsgálni a megismerését, mikor a megismerés megismerése ugyanazokat a hibalehetőségeket tartalmazza, mint az igazság megismerése? A „tudat” tehát nem önkritikus, mert olyan előfeltevései vannak a megismerésről, amelyeket nem vizsgált meg kritikusan. Hegelnek ez a kritikája elsősorban Kantra vonatkozik, de ebből a kritikából nő ki a természetes tudat, mint az önmagával és megismerésével szemben nem kritikus „tudat” fogalma. Ez igaz a tudományban működő természetes tudatra is, mert bár Kant szerint a fizika és a matematika képes a szintetikus a priori megismerésre, de Hegel azon az alapon, hogy „az abszolút az egyedül igaz, avagy az igaz egyedül abszolút”³⁰, azt állítja, hogy nincsen másfajta (tehát mondjuk tudományos) igazság, amelyre a „tudat” általában vagy a természetes tudat képes lenne. Hegel számára egy ilyen különbségtevés az abszolút és „egyéb” igazságok között „zavaros”³¹. Az abszolút azért abszolút, mert rajta kívül nincsen semmi más, így semmilyen másféle igazság sem.

A kanti filozófia alapján bevezetett természetes tudatnak Hegel szerint két fő hibája van: egyrészt, hogy a megismerés számára médium, másrészt, hogy olyan eszköz, amelyen keresztül és amellyel az abszolút kézre keríthető³². A hibák abból állnak elő, hogy az olyan szavakat, mint „abszolút”, „megismerés”, „szubjektív”, „objektív” stb., „mint általában ismerteket tételezik fel”³³. Azonban az ismert (bekannt) és a megismert (erkannt) nem ugyanaz. A természetes tudat nem vizsgálja meg a fogalmait, ez a beállítódás (Vorstellung) és a neki megfelelő beszédmód éppen a legfontosabbat spórolja meg, azt, hogy az éppen szóban forgó dolgról kialakítsa a maga fogalmát, inkább átveszi minden kritika nélkül a ráhagyományozott képzeteket, felfogásokat és a hozzájuk tartozó nyelvi kifejezőmódot.

²⁹ „Furcht zu irren“, B 2, Hegel 1979 48. o., SW 2 69. o.

³⁰ B 3 Uo.

³¹ B 2 Uo.

³² B 4 Hegel 1979 49. o., SW 2 69. o.

³³ B 4 Hegel 1979 49. o., SW 2 70. o.

1.2. Az öntudat föllépése

Ezzel szemben lép föl az önkritikus önvizsgálat igénye³⁴ ugyanebben a természetes tudatban, de ez már a tudomány első fellépése, megjelenése lesz. Az először fellépő tudományt Hegel „jelenségnek” nevezi egyrészt az előbb említett *történeti* okból, mert az először fellépő tudomány a természetes tudat alakjába van burkolva, másrészt egy később megvilágítandó rendszertani (azaz *logikai*) okból, miszerint a *Fenomenológia* mint tudomány még csak jelensége az igazi tudománynak (a későbbi *Logika tudományának* és az *Enciklopédiának*), mert a *Fenomenológiában* a tudomány még nem a lényeggel, hanem annak jelenségével foglalkozik, csak a *Fenomenológia* végén, az abszolút tudásban éri el a megjelenő tudás azt a fokot, ahol ő mint – a természetes tudat alakjában megjelenő tudomány – „a jelenség a lényeggel azonos lesz”³⁵.

Első blikkre úgy tűnik, mintha a tudomány a természetes tudat egy jelensége, egyik alakzata lenne. Már láttuk, hogy a természetes tudatnak sok olyan képze van, amelyet – önmagán kívül – kritikusan vizsgál, mert a valamiről való mindenkori tudásában mindig kételkedik, ezért mindig új kijelentéseket kell tennie abból a célból, hogy a valamiről való tudását mind jobban kialakíthassa. A természetes tudatnak ezeket a képzeit nevezhetjük formáknak ill. alakzatoknak, a valamiről való tudás egy-egy megnyilatkozásának. A természetes tudatnak ezek a tudásformái a jelenségei. Következésképpen a tudomány úgy lép fel először, mintha a természetes tudat egy jelensége lenne. Azonban a tudomány nem azonos a természetes tudattal, mert azt folytonos szkepticizmusán és talajtalanságán túl tudja vinni az abszolút – azaz a biztos – tudáshoz.

Azonban a megjelenő tudomány sem tud más biztos alapot felmutatni a tudás számára mint a természetes tudat. Azonban a tudomány abban különbözik a természetes tudattól, hogy amíg ez utóbbi csak *kritikus*, tehát nem meri elképzeléseit megvizsgálni – azaz valójában, a kanti értelemben dogmatikus –, addig a tudomány önkritikus, tehát megvizsgálja előfeltevéseit. Ezáltal mind a természetes tudat, mind a tudomány kritika alá kerül. A tudomány úgy kritizálja magát, mintha a természetes tudat egy jelensége lenne. Ezért a *Fenomenológia* feladata a megjelenő tudás bemutatása/ábrázolása.³⁶ Az ábrázolás egyrésztől

³⁴ Az önkritikus önvizsgálat beállítódása eszmetörténeti előzménye a lutheri folyamatos önvizsgálat, amelynek az a kiindulópontja, hogy sohasem lehetünk biztosak abban, hogy üdvözülni fogunk, mert nem tudhatjuk, hogy Isten hogyan értékeli tetteinket és szándékainakat, ezért Isten figyelő tekintete az emberben mint önkritikus önvizsgálat exemplifikálódik. Friedenthal 1983 171. o.

³⁵ B 17 Hegel 1979 56. o., SW 2 80. o.

³⁶ „Darstellung“, Hegel 1979 B 4, 50. o., SW 2 71. o.

a természetes tudat tudásáról szóló kritika,³⁷ másrészt a tudománynak mint természetes tudatban fellépőnek az önkritikája is és ezzel a természetes tudat reflektív kritikája.³⁸

1.2.1. A *Fenomenológia* annyiban foglalkozik jelenségekkel, amennyiben a tudomány első részeként még ő maga is jelenség,³⁹ mégpedig a tudomány jelensége. A tudomány jelenségeként pedig maga a természetes tudat jelenik meg, mint az ábrázolás tárgya. De nem a természetes tudat mint pusztán olyan, hanem a megjelenő tudásként a természetes tudat egy minősített módjaként,⁴⁰ az ábrázolás tárgyaként jelenik meg. Mivel a *Fenomenológia* a tudomány első része, első fellépése, ezért jelensége, következésképpen tárgya is jelenség, és mivel a *Fenomenológia* tárgya a természetes tudat, ezért ez *mint* megjelenő tudat a tárgya.⁴¹ Hegel a természetes tudatot – mint a *Fenomenológia* tárgyát – megjelenő tudásnak nevezi. A természetes tudat kritikája és a tudománynak az ebben a kritikában végbemenő önkritikája a megjelenő tudás formájában, még pontosabban a megjelenő tudás bemutatásában megy végbe. Ez az ábrázolás a *Fenomenológia*. Ám a *Fenomenológia* már nem fenomenológia abban az értelemben, hogy fellépő alakzatok pusztá bemutatása, mert a természetes tudat számára célt mutat fel, sőt eleve e cél felé rendezi el a természetes tudat alakzatait, magyaráz irányítja a megjelenő tudást. Ennek oka az, hogy a *Fenomenológiának* mint a tudomány első részének az a feladata, hogy a természetes tudatot véletlenszerű megjelenéseiből a szükségszerű tudásformához, az abszolút tudáshoz vezesse. A természetes tudat véletlenszerű eseményei úgy válnak történelemmé, hogy céljuk van, amely a tudomány, azaz a filozófia. Sőt ez a természetes tudatból kinövő ábrázolás a *Bevezetés* végére megfordul és a tudomány lesz az, amely a *Fenomenológián* keresztül beleereszkedik a természetes tudatba, hogy mint saját mozzanatait, mint az abszolút tudás mozzanatait szippantsa fel végül, és így tegye az egyébként véletlenszerűen megjelenő természetes tudat alakzatait egy szükségszerűnek tekintett út, a történelem szükségszerűen elgondolt fokozataivá. A *Fenomenológia* tehát egyszerre fenomenológia és tudomány, sőt a *Fenomenológia* e kettős szerepe szorosan össze is fonódik Hegelnél.

A megjelenő tudás az igazi tudáshoz, a tudomány legkifejtettebb formájához vezető út,⁴² mert itt, ahol a tudomány először fellép, „még nem a maga igazságában kifejtett”,⁴³ ezen az úton tisztul a lélek szellemmé⁴⁴. A lélek itt a természetes beállítódást jelenti, amely az

³⁷ Ez az egyoldalú vagy „relatív” szkepticizmus; Hegel 1979 B 7, 51. o., SW 2 73. o.

³⁸ Ez az általában vett vagy abszolút szkepticizmus; uo. B 7: B 15; Hegel 1979 55. o., SW 2 79. o.

³⁹ E 35 Hegel 1979 26. o., SW 2 36. o.

⁴⁰ Vö.: Werner 30. o. sk.

⁴¹ E 35 Hegel 1979 26. o., SW 2 36. o.

⁴² B 5 Hegel 1979 50. o., SW 2 71. o.

⁴³ B 4 Hegel 1979 49. o., SW 2 70. o.

⁴⁴ B 5 I. h. Pöggeler 1973 272. o.

önmagáról való egyre teljesebb tudás, azaz a szellem felé mozdul. A szellem tehát mind az önmagáról, mind a lélekről való tudás, vagyis öntudat. Ez az önmagán végzett megismerés (Selbsterkenntnis) a tudomány. A *Fenomenológia* csak azért képes elvezetni a természetes tudatot tudományhoz (illetve a lelket a szellemhez), mert mind a kettőnek ugyanaz az alapja: az öntudat,⁴⁵ azaz az önmagáról való tudás. Az öntudat mint annak alapja, hogy egyáltalán meglehessen annak a lehetősége, hogy a természetes tudatot műveletlen álláspontjáról el tudja vezetni a *Fenomenológia* a tudományhoz, nem Hegel önkényes kitalálása, menekülése valami elképzelt fundamentum inconcozumhoz.

1.2.2. Hegel az öntudat elvében nem csak filozófiai-logikai fogalmat, hanem történeti hatóelvet is látott. Az öntudat elve a kereszténység fellépése, de különösen Descartes óta játszik filozófiailag megkerülhetetlen szerepet. Az Én Kantnál és később az abszolút Én Fichténél és Schellingnél világot meghatározó tényezőként lép fel. Az Én a tárgyi adottságra való irányulás közben tudatában lesz a tárgynak és e tárgyról való tudaton keresztül önmagának is. Ez a reflexió. Ezt a reflexió által önmagának tudatossá váló Ént nevezi Hegel önmagának (Selbst). Tehát Hegel úgy látta, hogy történeti szempontból az ő korában a természetes tudatnak is és a tudománynak is az öntudat az alapelve. Az öntudat növekvő intenzitása vezet el a természetes tudattól a tudományhoz. A kettő közti különbség az Én önmagáról való tudatosságának a milyenségében áll. Hegel tehát a tudomány felépítésében, mikor először egy hozzá vezető „létrát”⁴⁶ kíván nyújtani, teljesen a valóságos, adott, mondhatni hétköznapi tényekből indult ki.⁴⁷

1.3. A *Fenomenológia* feladata tehát, – hogy a természetes tudatot a tudományhoz vezesse – egy másik mozzanattal gazdagodott, az önmagára való reflexió, az önmagáról való tudás intenzitása fokozásának mozzanatával. Az önmagáról való tudás útja a folytonos kétely, a (fentebb említett „abszolút”) szkepticizmus.⁴⁸ A kétely itt azt jelenti, hogy a természetes tudat maga akar mindent megvizsgálni, ő maga akar mindenről meggyőződni. A természetes

⁴⁵ Vö.: Werner 52. o.sk.

⁴⁶ E 26 Hegel 1979 21. o., SW 2 29. o.: „A tudomány azt igényli a maga részéről az öntudattól, hogy ez ebben az értebe (a tiszta tudáséba – D. I.) felemelkedett...Megfordítva, az individuumnak joga van azt követelni, hogy a tudomány legalább az ehhez az állásponthoz vezető létrát nyújtsa neki.”

⁴⁷ Az más kérdés, hogy egyrészt az ember osztja-e azt a nézetet, hogy az ember azért ember, mert öntudattal bír (s csupán ez különböztetné-e meg a többi nem-emberi létezőtől), másrészt, hogy osztja-e azt a demokratikus felfogást, hogy minden ember képes a tudományhoz való felemelkedéshez, harmadrészt, hogy konkrétan a *Fenomenológia* nyelvi, strukturális és filozófiai felépítése alkalmas-e egyáltalán erre a feladatra. A *Fenomenológia* alkalmatlanása nem Hegel, hanem a hétköznapi tudat- és tudásszint „hibájából” fakad. Ezt a sokak szemében talán irritáló kijelentést nem a tudomány arisztokratizmusába vetett hit mondatja velem, hanem az a tapasztalat, hogy az embereket általában a legkevésbé a filozófia érdekli, és még e kevés érdeklődő közül is csak kevesen vizsgálják meg azt, Hegel milyen érvek alapján nevezi ki a *Fenomenológiát* a filozófiához, az abszolút tudathoz vezető létrának.

⁴⁸ B 6 Hegel 1979 50. o., SW 2 71. o.

tudat tehát tevékeny, létrehozza művelődése történelmét. Persze ez a művelődési sor⁴⁹ csak a tudomány mint végcél felől számít történelemnek. Ám ebben a mozgásban a természetes tudat mindig más tart igaznak. A szkepticizmus kételyt támaszt ezekkel a jelenségekkel, a természetes tudat megjelenő tudásaival szemben. A szkepticizmus is a természetes tudat egyik alakzata, tehát maga a természetes tudat kételkedik önmagában és önmaga vizsgálatához lát.⁵⁰ Mivel ezek az alakzatok csak mozzanatok a természetes tudattól a tudományhoz vezető úton, ezért ezek a jelenségek vagy formák a nem reális tudatot alkotják.⁵¹ A természetes tudat alakzatai csak a tudomány felől nézve nem reálisak, a természetes tudat elmerült bennük, számára éppen, hogy a tudomány nem reális, hanem valami „túlvilági távoli”.⁵² Azért nevezi Hegel nem reálisnak a természetes tudatot és alakzatait, mert a természetes tudat kritikussága minduntalan megkérdőjelezi ezeket az alakzatokat és igazságukat a szkepticizmus útján. Az adott fok igazsága elveszik, de helyette egy új fok és annak igazsága lép elő. Ezt a mozgást nevezi Hegel művelődésnek, amely nem más mint az adott hagyományok, egymás után következő nemzedékek, egyének általi megtanulása, elsajátítása. Az, ami adott: a szubsztancia, aki feldolgozza, élővé teszi és továbbformálja: a szubjektum. Így hozza működésbe Hegel a „szubsztancia mint szubjektum” elvét⁵³.

A természetes tudat e természetes működése a *Fenomenológia* ábrázoló módszerében válik a megjelenő tudás művelődésének egyes fokaiává, mert itt e természetes elsajátító tevékenység irányítottá, „célorientálttá” lett. Az egyik – időben előbbi – fok alacsonyabb rangú, mint a másik, időben későbbi (a fentebb már említett „szervetlen természet”). Emez alakok sora a cél felé irányítva alkotja a művelődés történelmét, amely Hegel *Fenomenológiájával* elérte célját. A *Fenomenológia* sajátos átmeneti helyet foglal el a tudomány és a megjelenő tudás között. Egyrészt még ő maga is a megjelenő tudás egy alakzata, hiszen beleereszkedik a természetes tudatba, felöleli annak egész művelődési történetét, másrészt mint a tudomány első része, már ő maga is tudomány, tehát már nem megjelenő tudás. Mert a tudomány sem ez, sem a természetes tudat, hanem az abszolút tudás tiszta eleme, az, „...ahol a tudásnak már nem kell többé túlmennie önmagán, ahol önmagát találja, és a fogalom a tárgynak, a tárgy a fogalomnak megfelel”.⁵⁴ Azaz a tudás eljut az abszolút önmagára való reflexióhoz, ahol a tárgyról való tudás azonos az önmagáról való

⁴⁹ L.: ehhez Fichte és Schelling „reflexiós sor” fogalmát. Idézi: Werner 14. o.

⁵⁰ B 8 Hegel 1979 51. o., SW 2 74. o.

⁵¹ B 7 Hegel 1979 51. o., SW 2 72. o.

⁵² „jenseitige Ferne“, Hegel 1979 21. o., SW 2 29. o.

⁵³ E 17 Hegel 1979 17. o., SW 2 22. o.

⁵⁴ B 8 Hegel 1979 51. o., SW 2 73. o.

tudással, vagyis ahol az Én azonos a tárggyal. Ez az „éter”⁵⁵ tulajdonképpen nem más, mint a fogalom eleme, a (hegeli) filozófia, ahol az Én, azaz a gondolkodás⁵⁶ úgy foglalkozik a mással, hogy az ő maga. A szubjektum és az objektum identitása visszatért önmagába, de egy hosszú ellentételezési folyamat után és ez az újra megkapott egység továbbra is magában őrzi (aufhebt) a mást, amely ő. A művelődési folyamat során a más (a hagyomány) őrizte magában az Ént, azaz a tárgyiság, a hagyomány (a szubsztancia) „megtanulása” által lett Én az Én.

A nem reális tudat jelenségei utat képeznek a tudomány, e mozgás célja felé.⁵⁷ Ezt az utat a természetes tudat előremenetele, jelenségeinek egymásból való kifejlődése jelöli ki. A kijelölt út összefüggő egész. Ez az összefüggés az a koherencia-elv, amely a hegeli igazság-fogalomnak alapul szolgál. Miben áll a koherencia-elv, mint a természetes tudat mozgásának összefüggést biztosító princípium? Erre a Bevezetés 7. bekezdése ad választ.

⁵⁵ E 26 Hegel 1979 21. o., SW 2 28. o.

⁵⁶ L.: „cogito ergo sum”, „cogito me cogitare”.

⁵⁷ B 8 Hegel 1979 51. o., SW 2 73. o.

1.4. A tudat önmagáról szerzett tapasztalata a tagadás révén

Láttuk, hogy a természetes tudat mint az ábrázolás (a *Fenomenológia*) tárgya, a megjelenő tudás. A megjelenő tudás alakzatai egy fokozatosan (a tudomány mint cél felé) előrehaladó művelődési történetet (az emberiség történelmét) alkotják. A cél felől tekintve ez az előrehaladás éppoly szükségszerű mint az előrehaladás számára a cél.⁵⁸ Az egyik a másiknak az előfeltevése. Hogyan megy végbe e tartalom eljutása az abszolút tudáshoz? A negáció által. A szkepticizmus, amely minden alakzatnak az igazságában kételkedik, e szkepszis által negálja az adott fokot. A „relatív” szkepticizmus ebben csak az állandó megsemmisülést és semmisséget látja, mindenfajta eredmény nélkül. Hegel ezt a fajta szkepticizmust az *Öntudat* című fejezetben mutatja be. Az „abszolút” szkepticizmus a negáció eredményében nem csak a tiszta semmit látja, hanem azt, hogy ez *valaminek* a tagadása már, tehát valamilyen tartalma van. Ez a meghatározott tagadás fogalma.⁵⁹ „A semmi..., annak a semmijeként véve, amiből ered, valójában az igazi eredmény...”.⁶⁰ A meghatározott tagadás tehát az igazi eredmény, azaz valójában az állítás (pozíció). Ez a meghatározott tagadás képezi az ábrázolás tárgyát. Ez nem más, mint a megjelenő tudás egyik fokról a másikra való továbblépése a művelődés során. A magasabban álló fok magába kebelezi az összes előző fokot, megszünteti, de meg is őrzi őket felemelve.⁶¹

A fentiekből az is következik, hogy a mozgást, a művelődést a tagadás (és a tagadás tagadása mint állítás) működteti. Más szavakkal kifejezve ez azt jelenti, hogy a természetes tudattól a tudományig vezető utat a tagadás tartja fenn és össze. Vagyis a természetes tudat cél nélkül széthulló sorának a tagadás ad koherenciát, azaz az öntudat a negáció során válik egyre reflektívabbá és jut el ezáltal abszolút öntudásához. Mivel a tagadás a koherencia-elv alapja, ezért érthetővé válik az a különbség, ami miatt a tudomány a természetes tudat számára valami „túlvilági távoli”, hiszen a tudományhoz önmagának sokszoros megtagadása és megszerzett tartalmának elvesztése után jut el a természetes tudat. A „tudatnak” mint olyannak tehát *nincsen* konzisztenciája,⁶² ill. a negáció az őt összetartó erő. A negációt és a pozíciót itt nem csak logikai értelemben kell venni – mint egy gondolati meghatározást ill. annak cáfolatát –, hanem ontológiailag is mint a természetes tudat egyes alakzatainak történelmi fellépését és elmúlását, megszűnését egy újabb alak által.

⁵⁸ B 8 Uo.

⁵⁹ Ezen alapszik általában véve Hegelnek az arisztotelészi (ma: formális) logikára vonatkozó kritikája. L.: Erdei 759. o. skk.

⁶⁰ B 7 Hegel 1979 51. o., SW 2 73. o.

⁶¹ E 28 – 30 Hegel 1979 22. o. skk., SW 2 28. o. skk.

⁶² A szót a 'formálhatóságnak való ellenállás', 'az őt összetartó erő' értelmében értve.

Logikailag tekintve a koherencia-elv tartalmazza az arisztotelészi igazságfelfogást is, de mint mozzanatot. Az arisztotelészi igazság-koncepció a tárgy és a fogalom közötti megfelelésben áll. Egy tétel, amely fogalmakból áll, csak akkor lehet igaz, ha megfelel az úgynevezett „objektív” dolgoknak (Dingen). A hegeli filozófiában a tárgy és a dolog nem az arisztotelészi módon ellentételezett. Hegel szerint az ellentételezés eme módja a nem igaz, nem reális mód, azaz a természetes tudat mozgásában csak egy mozzanat. Az igazság folyton változik ebben a mozgásban, tehát ez az igazság nem reális, csak mozzanat-értékű, vagyis nem igazság⁶³. Az igazság pusztán mozzanatként a negatív, ellentétben az általános (hétköznapi) felfogással, amely szerint pozitív.

1.4.1. A természetes tudat mindenkor közvetlen érzéki jelenléttel (Dasein) bíró jelensége az előző negációja. Ezért meghatározott tartalma, tartalmában gazdag jelentése van, hiszen a természetes tudat addigi összes alakját magában birtokolja. Tartalma az elődök tagadása. Az egyik jelenség függ a másiktól és összefügg vele.⁶⁴ Ez az, amit az összefüggésnek, a természetes tudat útja koherenciájának nevezhetünk. A természetes tudat jelenségeiben egy egészé, egy rendszerré épül ki, amelyben minden egyes jelenség megkapja a maga helyét, azaz a maga – mozzanat-szerű – igazságát. Ez a függés és összefüggés a természetes tudat alakjai sorának a formája. A jelenség a természetes tudat egy mozzanata. Ez azt jelenti továbbá, hogy minden mozzanat negációja a természetes tudatnak az önmaga általi negációja. Ennek következtében a természetes tudat negatív természetű. Minden mozzanat három másik mozzanatot rejt magában: 1.) az előző negációját; 2.) a közvetlenül jelenlévő (daseinde) mozzanatot; 3.) saját közvetlen, érzéki jelenlétével feltételezi a fennálló mozzanat saját negációját a következő által. A természetes tudat a negatív erejét önmagán gyakorolja, és ezzel a tudomány önkritikájának az előképét tartalmazza magában, de még magánvalóan, mintegy tudattalanul. A természetes tudat most még csak azt tudja, hogy tudása nem felel meg a tárgynak, tehát a negálandót még a *valamiről* való tudásban tudja és nem önmagában mint öntudatban. Az öntudat ti. a tárgyat, a mást, mint az *önmagáról* való tudást tudja, de a természetes tudat most még a tudat fokán van, tehát még nem öntudat, vagyis a másról mint a számára *másról* tud.

A természetes tudat negációja ezért valami külsőn való kritika, nem önmagán, ezért mindig túl kell mennie a külsőn, következésképpen önmagán is, mert a „külső” az ő meghatározása, tehát a természetes tudatnak minduntalan ki kell lépnie önmagából. A természetes tudat: minden egyes mozzanata és benne a fentebb említett három implicit mozzanata, azonban a máslettben mindegyik mozzanattal a szükségszerű előremenetel van

⁶³ B 7 Hegel 1979 51. o., SW 2 73. o.

⁶⁴ Uo.

adva. Azonban a természetes tudat előtt egy cél lebeg, amelyet így fogalmaz meg Hegel: „De a cél a tudás számára éppoly szükségszerű mint az előremenetel sora; a cél ott van, ahol a tudásnak nem kell többé túlmennie önmagán, ahol önmagát találja, és a fogalom a tárgynak, a tárgy a fogalomnak megfelel”.⁶⁵

A természetes tudat mint megjelenő tudás nem állhat meg egyetlen mozzanatánál sem, mert az egyik mozzanattal közvetlenül előfeltételezi a másikat (az előzőt és következőt) is. Ám megállapítottuk, hogy van egy cél. A megjelenő tudás nem elégedhet meg valamilyen korlátozott kielégüléssel, ezért célja nem lehet korlátozott. A megjelenő tudás a cél felé irányított „tudat”-forma. A *Fenomenológia* számára a természetes tudat csak mint a megjelenő tudás létezik, mert a *Fenomenológia* tárgya a megjelenő tudás neve alatt a természetes tudat összes formáját felöleli. Fentebb már elemeztük, miért nevezte el Hegel megjelenő tudásnak a *Fenomenológia* tárgyát (mert a *Fenomenológia* a tudomány jelensége), és hogy mi a különbség természetes tudat és megjelenő tudás között (az első véletlenszerű, a második szükségszerű, mert az abszolút tudás, a cél felé irányított). Tehát a megjelenő tudás nem elégedik meg egyetlen korlátozott formával sem mint végcéllal, mert a korlátozott feltételezi az Egészet és csakis az Egész az Igaz. Tehát a természetes tudat mint megjelenő tudás igazi kielégülést csakis az Egészben, önmagának összefüggésében találhat. A jelenségek koherenciája egy olyan Egészet jelent, amely önmagában gördül tovább és végül célját önmagában, saját mozgásában találja. Ezzel a mondattal azt állítom, hogy a rendszer önmagában lezárt, ámde *nem végérvényesen* lezárt. Rendszer abban az értelemben, hogy jelenségeinek útja, olyan rendszer, amely önmagának összefüggése/önmagában összefüggő.

⁶⁵ B 8 I. h.

1.5. A Bevezetés lét- és ismeretelmélete

Hogyan ábrázolható ez az összefüggés? Mi a módszere ennek az ábrázolásnak? Ezeket a kérdéseket vizsgálja Hegel a kilencedik bekezdéstől.⁶⁶ Minden módszernek van egy olyan mértéke, amely szerint az általa megismertet megvizsgálhatja, hogy az milyen mértékben felel meg a mértéknek. Más szóval minden megismerésnek vannak olyan előfeltevései, amelyek mentén mozog. Hogy a megismert milyen mértékben valós, igaz vagy nem az, az az előfeltevésektől függ, amelyekhez hozzámérik a megismertet. A mérték, azaz itt az igazság az, amelyet Hegel a magánvalónak, vagyis a lényeknek (Wesen) nevez.⁶⁷ „Azonban itt, ahol a tudomány először fellép, sem ő, sem semmi nem lehet az, ami magát mint a lényeg vagy mint a magánvaló igazolta volna, és ilyen nélkül úgy látszik a vizsgálat nem mehet végbe.”⁶⁸ Mi hát akkor most, a tudomány kezdetén a mérce, mi az objektivitás jelentése?

1.6. Hegel a tizedik bekezdésben⁶⁹ két oldalt különböztet meg: 1.) a hétköznapi tudatot, a megjelenő tudást, amelyre vonatkozik 2.) a fenomenológus tudata.⁷⁰ Az, amire a fenomenológus tudata vonatkozik, az a tudat számára való lét, azaz a megjelenő tudás. Tehát a tudat számára való lét a megjelenő tudás. Az öntudat (a fenomenológus tudata) tételezi magát mint mást (tárgyat) és ezáltal magát mint önmagát. Az öntudat abban jelenik meg, hogy tételezi magát önazonosságként és differenciaként. A differencia és az önazonosság egyszerre történő tételezése tehát a megjelenő tudás, hiszen az öntudat ebben a tételezésben jelenik meg. A megjelenő tudás számára való más az öntudat által tételezett tárgyiség, ill. e tárgyiség meghatározásai, mert az öntudat az, amely magából valami mást tételez, és ez a más (mint az öntudat tárgyiségra orientálódó szintje) a tudat számára valóvá lesz, azaz tudássá. A tudás ebből következően jelenség, a tudat alakzata. A *Fenomenológiában* a tudás a természetes

⁶⁶ Hegel 1979 52. o. skk., SW 2 74. o.skk.

⁶⁷ B 9 Hegel 1979 52. o., SW 2 75. o.

⁶⁸ B 9 Uo. E mondatból látszik, hogy Hegel a *Fenomenológiában* a lényeket még a magánvaló értelmében veszi. Hegel a kanti magánvaló dolog koncepcióját a lényeg koncepciójával igyekszik meghaladni, amelyet logikája lényeg tanában fejt ki. A „lét igazsága a lényeg” (Hegel 1979b II. 3. o.), tehát a léten keresztül kell menni, hogy a lét mögé, vagyis igazságához jussunk, tehát a mércéjéhez, amihez képest létről beszélhetünk. A kanti magánvaló problémáját a lényeg tanával oldja föl Hegel, vagyis a létről a lényegen keresztül tudunk beszélni. A lényeg a lét lényege, vagyis Hegelnél nincsen dualizmus, hanem a lét a lényegen keresztül közvetítődik. Ez azt is jelenti, hogy a lét közvetlenségében jelenik meg számunkra a lényeg, vagyis válik jelenséggé.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ A *A szellem fenomenológiájának* bonyolult tudat-koncepciója leegyszerűsíthető a gnosztikus szoterológia történetére: az abszolút tudat vetíti ki magát hétköznapi tudatként, hogy megragadhasa („megválthassa”) magát, mint abszolútát. Ez a kivetítés az, amit főntebb úgy neveztem el, hogy abszolút tudat „visszafelé” tételezi magát. Az abszolút tudat, tehát egyszer maga is relatív (hétköznapi) tudat volt, de a grabancánál fogva kiemelte magát önelvesztettségéből, és önmagát megragadó tudattá, vagyis öntudattá dolgozta magát. Hegel azért nevezi a hétköznapi vagy természetes tudatot megjelenőnek, mert az abszolút tudat jelenik meg természetesként, vagyis a megjelenésnek az öntudat ad értelmet, célt.

tudat alakzata, hiszen e tudatforma felől jutunk el a filozófiához, az abszolút tudathoz. De éppen emiatt meg a természetes tudat egyben a tudomány jelensége, a megjelenő tudás. A cél felől az öntudat visszafelé tételzi magát, és így minden egyes korábbi alakzata a filozófia (azaz a tudomány) jelenségévé lesz. Tehát itt az öntudatnak a megjelenő tudásról alkotott tudásáról van szó. A megjelenő tudás előfeltételez valamit, ami számára mássá éppen eme előfeltételezés által válik. Ezért írja Hegel azt, hogy a lét a „más számára való lét”, azaz a megjelenő tudás számára való.

Azt, ami nem a megjelenő tudás számára van, ami a lét és a tudat vonatkozásán kívül fekszik, nevezi Hegel igazságnak, magánvaló-létnek, azonban e szavak itt más értelemben szerepelnek, mint fentebb. A szöveg így hangzik:

De ettől a más számára való léttől megkülönböztetjük a magánvaló-létet; a tudásra vonatkoztatottat éppen így megkülönböztetjük ettől a magánvaló-léttől, létezőként (als seiend) tételezzük ezen a vonatkozáson kívül is; a magánvalónak ez az oldala jelenti az igazságot.

Ebben a passzusban jut el Hegel először ahhoz, hogy az adottság koncepcióját meghaladja.⁷¹ „Ettől a más számára való léttől” – ez azt jelenti, hogy ettől a megjelenő tudás számára való léttől különböztetjük meg mi, a fenomenológusok azt a létet, amely a megjelenő tudás számára ezen a vonatkozáson (a megjelenő tudás és lét vonatkozásán) kívül is tételezve van. Tehát ez a lét csakis a megjelenő tudás számára magánvaló, mert a megjelenő tudás a tárgyat mint önmagától függetlent tapasztalja. Ezt a tényállást nem is a megjelenő tudás írja le, hanem a „mi”-vel megjelölt fenomenológus, aki nem más, mint a természetes tudat azon foka, aki eljutott a tudományhoz és onnan visszatekintve mutatja be az utat. Tehát a fenomenológus az öntudat abszolút reflexiójára jutott foka, míg a megjelenő tudás (és természetes tudat is) mindig elmerült és elfogódott az adott jelenségében.

...a szükségszerűség maga, avagy az új tárgy keletkezése, amely tárgy a tudat számára annak tudata nélkül kínálkozik, hogy a tudat tudná, hogyan történik ez vele, ez az, ami a mi szemünk előtt, mintegy a tudat háta mögött játszódik le.⁷²

A szükségszerűség, a keletkezés a megjelenő tudás alakjainak a sora. A megjelenő tudás nem tudja, tárgya hogyan keletkezett, csak azt tudja, hogy tudata számára fellépett az a

⁷¹ Az adottság egyszerre jelenti a minden gondolatunkat és érzetünket kísérő Én adottságát, illetve ezen Én számára már mindenkor eleve adott magánvaló lét (heideggeri terminussal: a fakticitás) koncepcióját.

⁷² B 15 Hegel 1979 55. o., SW 2 79. o.

tárgy, és hogy az viszonyba lépett vele. Következésképpen a megjelenő tudás számára úgy tűnik, hogy a tárgy tőle függetlenül létezik. A megjelenő tudás csak reflektív lehet, az adottra csak reflektálhat. Azonban ez a „más számára való lét” még azt is jelenti, hogy a magánvaló adottsága csak a megjelenő tudás számára adott, aminek következtében tulajdonképpen értelemben nincsen semmiféle olyan létező, amely a megjelenő tudástól független lenne. Habár a hétköznapi tudat nem tud róla, de struktúrája is arra mutat, hogy nincsen tőle független külvilág.

A tárgynak a tudattól való függetlensége csak annak a jelensége, alakja, amit Hegel magánvalónak nevezett. A magánvaló sem más, mint a megjelenő tudás egyik alakzata. A magánvaló a közelebről még meg nem határozott, hanem az először fellépő, a puszta lét. Azonban ezeket a mozzanatok sem a megjelenő tudás, sem a természetes tudat, hanem a fenomenológus, a fellépő tudomány képviselője különbözteti meg és csak ezt figyelembe véve mondhatjuk, hogy „van” egy „tudattól” „független” lét.⁷³ A fenomenológus az, aki – mint a természetes tudat alakjainak sorát *leíró*, és mint a tudományhoz emelkedő „tudat”, a megjelenő tudás számára a feltételeket *előíró* öntudat – mindkét „tudat”-formában a tárgy és a „tudat” egybeesését, a tudást képes látni, vagyis a szubjektum és az objektum az önmaga önmagáról való tudásába, azaz az öntudatba való egybeesését.

A vizsgálódás tárgya a *Fenomenológiában* a megjelenő tudás, azaz a természetes tudat mint az abszolút tudás felé haladó „tudat” megjelenési formája. A megjelenő tudás meghatározásait a *Fenomenológia* úgy veszi fel, „ahogy azok közvetlenül kínálkoznak; éspedig alighanem úgy ragadjuk meg őket, ahogy kínálkoznak”.⁷⁴ E szavakból látható, hogy Hegel egyáltalán nem akarta az ontológiai horizontot kikapcsolni és csak ismeretelméletként kezelni a *Fenomenológia* tudományát, hanem épp, hogy az ontológia számára újfajta távlatokat kívánt megnyitni, hiszen a megjelenő tudás, mint a természetes tudatnak az abszolút tudat felé haladó formája, az ontológiai differenciából lép a filozófiai fogalomképzés identitásába. Hogyan? Ezt fogom most közelebről megvizsgálni.

1.7. Mi a tudás igazsága? Ez a kérdés van elrejtve a magánvalóra, a („tudattól” „független”) tárgyra irányuló kérdésben. Azonban az objektum mint a „tudattól” független entitás nem létezik, e „független” létezés csak a természetes tudat, ill. a megjelenő tudás számára való látszat, ám e különbségtéveszésre csak a tudományos öntudat képes. Az objektum csakis a „tudat” számára valóként létezhet, amely szemlélésével fenntartja a tárgyiség létezését. A magánvaló-lét a megfigyelő számára van. A megfigyelő (avagy a fenomenológus)

⁷³ „Van egy tudattól független lét.” – Mindhárom szót (van, tudat, független) idézőjelbe tettem, utalva arra, hogy ez a kijelentés maga is a tudattól függ.

⁷⁴ B 10 Hegel 1979 53. o., SW 2 75. o.

figyeli a „tudatot”, ahogy ez a tárgyat mint magánvalót, mint tőle függetlent fogadja el — ebben és csak ebben a korlátozott értelemben „van” a „tudattól” független tárgyiség. (A „tudat” a természettől a tudományig terjedő emberi létmódot jelenti.) A függetlenség csak a „tudat” számára létezik, mert a „tudat” a korlátozottakban, a relatívban, az alakokban elfogódott öntudat. Eszerint a dolog (Ding) igazsága semmiféle magánvalósággal nem rendelkezik, hanem mindig is az öntudat, és ennek legmagasabb fokán a fenomenológus birtokolja az igazságot, azaz az megismerés mércéjét.

A megjelenő tudás maga adja magának a mértékét, és a vizsgálat ezáltal önmagának önmagával való összehasonlítása lesz; mert a vizsgálat, amely így készül, belé, a megjelenő tudásba esik”.⁷⁵

A magánvaló – a „tudattól” függetlenként értett létként – a megjelenő tudásba esik, vagyis a megjelenő tudás maga lett a magánvaló. Hegeli megfogalmazásban a tudat számára való lét a lét. A létet itt is mint magánvaló-létet értve, azonban mint a megjelenő tudás számára való magánvaló-létet. Ezért írja Hegel azt, hogy „...ez a másik nem csak a tudat (Bewusstsein, értsd megjelenő tudás) számára való lét, hanem ezen a vonatkozáson kívül is, avagy magánvaló”.⁷⁶ A magánvalónak ez az elgondolása az, amit fentebb a kettes ponttal jelöltem meg (amire vonatkozik a tudat).⁷⁷ A kettes pontban az a magánvaló van megnevezve, amely nem azonos a kanti magánvalóval. A magánvaló (az objektum) önállósága az öntudat önállóságából fakad és emiatt a megjelenő tudás számára, amely a tárgyi világba bonyolódott, önállónak tűnik fel az objektum. Az öntudatnak kell valami önmagától függetlent tételeznie, hogy tételezhesse önállóságát. Ám ez a tételezés nem az öntudat mint olyan szférájában, hanem az öntudat kevésbé reflektív formájában, a megjelenő tudásban megy végbe. Az objektum függetlensége nem más mint az öntudat függetlensége külsővé-válásában. A külsővé-válásra a negativitás ereje ösztönzi, amely által a „tudat” alakjainak sorában jelenik meg. A „tudat” alakjainak sora nem az öntudat a maga valóságában, mert nem önmagában, hanem csak a tárgyban reflektív, ezért számíthat a tárgy az öntudatból a „tudaton” keresztül tételezett magánvalónak a tudattal (a megjelenő tudással) való „viszonyon kívül” is.

Hegelnek a magánvalóról adott értelmezését tehát úgy értem, hogy a lét – a „viszonyon kívüli” viszony – valójában a tudat számára való másik. A pusztán csak kifelé

⁷⁵ B 12 Hegel 1979 53. o., SW 2 76. o. Amit itt tudásnak fordítottam, az a németben Bewusstsein, illetve Szemerénél tudat.

⁷⁶ B 12 Uo.

⁷⁷ L. 27. o.

irányuló reflexió ellenére a „tudat” és lét közötti viszony az, hogy újra egyé lett e két oldal. Hegel megfogalmazása pontosan jelzi a tudat és a rajta kívüli lét általam vázolt viszonyát: „ez a más nem csak a tudat számára, hanem e viszonyon kívül, magánvalóan is van; az igazság mozzanata”.⁷⁸ Hegel azt mondja: „mozzanata”, mert a magánvaló-lét tételezése a „tudat” és lét viszonyán kívül, csak a megjelenő tudás számára való látszat; az öntudat egy magasabb fokán, a tudományén, ahonnan nagyobb rálátás kínálkozik a megfigyelő számára, ez a látszat a lét és „tudat” (vagy inkább öntudat) egységében esik össze. Az igazság, mint igazság csak mint a „tudat” teljes mozgása, csak mint az Egész létezik, mert „az Igaz: az Egész”. Következésképpen a lét és „tudat” viszonyán kívül is exisztáló más csak a természetes tudat alakjainak sorába eső alak, amely a megjelenő tudás felől nézve szükségszerű. Ezért a magánvaló-lét, mint a megjelenő tudástól független, csak egy mozzanat ebben a sorban, egy alakzat, ahogy Hegel fogalmazta: a megjelenő tudás (tudat) számára való lét. Ennek következtében a „tudat” struktúrája nem csak ismeretelméleti, hanem ontológiai vonatkozásokat is kap.

A megjelenő tudás számára való létnek nem csak ismeretelméleti funkciója van, nem pusztán „csak” tudás, hanem olyan tudás, amelynek ontológiai realitása van. A megjelenő tudás önmagában teljes, Egész, mint ahogy mozzanat is. A rész és az egész egyidejű jelenlétét Hegel strukturált totalitásnak nevezi, tehát valami olyannak, ami önmagában önmagának elegendő — legalábbis a megjelenő tudás felől nézve a tényállást. Ezért birtokolhatja magában a mércét (Maßstab) a megjelenő tudás, mert a tárgyat és a róla való tudást önmagában birtokolja. Ezt fejezi ki Hegel azzal, hogy az abszolút – értve ezalatt a lét és a „tudat” egységét – magán- és magáértvalóan már nálunk van és akar lenni.⁷⁹ (Ez azonban *a megjelenő tudás számára* nem reflektív tudás, azaz a tárgyat nem önmagaként ismeri fel.) Ennek következtében képes összehasonlítani tudását a tárggyal (a mércével) és megfordítva, a tárgyat a fogalmával. A tárgy és a tudás közötti megfelelés a „tudatban” van, amely mint öntudat a legfőbb instancia: „a vizsgálat ezáltal önmagának (a „tudatnak” mint megjelenő tudásnak – D. I.) önmagával való összehasonlítása lesz”.⁸⁰ Az arisztotelészi igazság-koncepció ebben a mozzanatban visszatér, de ez megszüntetve-megőrizve felemelt visszatérés, mert dialektikus mozgásba ágyazódott. A tárgy és a róla alkotott fogalom az öntudatban egybeesik — ezt az egységet nevezi Hegel a megjelenő tudás fokán a tudásnak.

1.7.1. A tudásnak két jelentése van: 1.) a tárgyról való tudás (a valamiről alkotott fogalom jelentésében); 2.) az önmagáról való tudás, a tudás mint olyan, a magánvaló tudás – e

⁷⁸ B 12 Uo.

⁷⁹ vö.: B 1

⁸⁰ B 12 Hegel 1979 53. o., SW 2 76. o.

tudás maga az öntudat –, amely mint megjelenő tudás jelenik meg. A „tudatnak” mint öntudatnak nincsen szüksége semmiféle mércére, magánvalóságra, mert ő maga az, minden jelenségében birtokolja a mércét, helyesebben létrehozza azt minden jelensége számára. Amit létrehoz, az a dolog maga (die Sache selbst).⁸¹ A dolog maga (Sache) az a dolog (Ding), amely a megismerés folyamatában feldolgozott, és amely az igazság, a magánvalóság alapját képezi. A dolog (Ding) az a pusztán adottság, amely a dolognak magának (Sache) az alapja. A *Dingből Sache*, majd viszont a *Sachéből Ding* lesz a művelődés egyik fokáról a másikra való lépésben.

A megjelenő tudásnak nincsen szüksége a megismerésben mércére, amihez tartania kellene magát, mert „tudat” és tárgy az öntudat reflektív tudásában egybeesik, ezért a megjelenő tudásnak nincsen szüksége előfeltevésekre sem, és emiatt a jelenséget úgy szemlélheti, ahogy az magán- és magáértvalóan van. Magán- és magáértvalóan itt azt jelenti, hogy a megjelenő tudás a számára megjelenő jelenségeket, a *saját* megjelenéseit mind tárgyakként, mind fogalmakként is megragadhatja. Innen tekintve a tárgy a magánvaló-, a fogalom pedig a magáértvaló-lét. Vagy megfordítva: a fogalom a magánvaló- és a tárgy a más-száma-(a fogalom számára-)való-lét, mivel mind a kettőt az öntudat reflektív tudása tartja össze, tehát a tudat a magán- és magáértvaló-lét. A dolog maga (Sache) az, amit az öntudat önmagából a „tudaton” keresztül létrehoz és mint Ding-et a megjelenő tudás elé vet.

⁸¹ B 12 Hegel 1979 53. o., SW 2 77. o.

1.8. A „tudat” aspektusai

Ezt a létrehozást a „tudat” (értsd: a megjelenő tudás)⁸² dialektikus mozgásaként Hegel a tizenharmadik bekezdésben tárgyalja. Mind a tárgy (a mérce), mind a fogalom (a megvizsgálendő) a megjelenő tudásban (a „tudatban”), mint az öntudat egy formájában van jelen. A megjelenő tudás tudását a tárgyon (a magánvalón) vizsgálhatja le, azaz önmagán, mert a megjelenő tudás az, amely mint „tudat” és még eredendőbben mint öntudat az az önállóság, amely a tárgyat tételezi, tehát a megjelenő tudás önmagát vizsgálja önmaga által, de ahogy már korábban is említettem, a *megjelenő tudás számára* ez a vizsgálat nem önmaga, hanem a más vizsgálatának számít. Nekünk, akik már az abszolút tudás abszolút reflexiójának fokára jutottunk,⁸³ a fenomenológusok számára, semmi dolgunk sincs, mint csak nézni, mi megy végbe a „tudatban” mint megjelenő tudásban. Ez a tiszta nézés (Zusehen) a fenomenológia hegeli fogalma; nincsen mércénk, nincsen előfeltevésünk, mi csak nézzük a jelenségeket, a „tudat” phainomenonjait, a megjelenő tudást. A megjelenő tudás így kap köztes helyet a természetes tudat és a tudomány között, hogy az abszolút tudás, az abszolút öntudat vele hidalja át a közte és a természetes tudat öntudatlansága közötti szakadékot.

Hegel a „tudatnak” két aspektusát különíti el: 1.) a tárgyról alkotott tudat (az idézőjel nélküli tudat fogalmáról van itt szó, tehát a tárgyi tudatról, míg az idézőjeles „tudat” a megjelenő tudásra utal, amely a természettől a tudományig tart); 2.) a tudatról alkotott tudat, a tárgyról való tudás tudata (ez az öntudat). Az első mozzanatban a „tudatnak” van egy tárgya,⁸⁴ amellyel szemben nyeri el a „tudat” az önmagáról való tudást. A második mozzanatban azonban a „tudat” önmaga tárgya. Ezt a következőképpen fogalmazhatjuk át: 1.) a tudat tud a tárgyról; 2.) a tudat tud arról a tudatról, amely a tárgyról tud. A „tudat” tehát tárggyá, mássá teszi magát. Az első és a második tudatformának azonosnak kell lennie, mivel a „tudat” a két tudat összehasonlításának alapja. Ha nem lenne azonos a két tudat, akkor két egymás számára

⁸² B 14 Hegel 1979 54. o., SW 2 78. o.

⁸³ Legalábbis remélhetőleg. A jelenlegi posztmodern tudatállapot a Hegel halála óta eltelt majd két évszázad fejleményeinek tudatában nem engedi meg, hogy egy ilyen, a főszövegben található kijelentést komolyan vehessünk, hanem az ironia eszközével eltávolítja azt. Már ilyen alapvető okok miatt is rendkívüli nehézségekbe ütközik a Hegelt értelmező. A kérdés jelen esetben nem is objektív-történelmi alapon tétetik föl (mint például abban a kérdésben: Meghaladta-e már a filozófia, az emberi történések egésze Hegel álláspontját?), hanem szubjektív, kétkedő, önbizalom-hiányos alapon: Milyen alapon emelkedhetek fel én az abszolút tudat szintjére?

⁸⁴ A „tudat” különböző alakzatainak leírásakor *A szellem fenomenológiájában* nem beszélhetünk a tudatról, azaz a tárgyi tudatról, mert az nem lát magára, nem reflektál magára, vagyis nem tudja, hol a helye a „tudat” mozgási sorában. Csak a „tudattal” kapcsolatban állítható, hogy tárgya van, illetve reflektál erre, vagyis Hegel a megjelenő tudás metasintjéről írja le a (tárgyi) tudat átalakulási folyamatát, ezért különböztetem meg e két szintet a „tudat” és a tudat írásmódjával. A megkülönböztetett írásmód azért szükséges, hogy tudatában legyünk annak, hogy nem véletlenszerű tudatformákról van szó Hegelnél, hanem a filozófus reflexiójáról, amely szükségszerűnek látja a hozzá vezető tudati munkát és utat.

önálló tudatforma lépne fel, vagyis heteronómia lépne fel a „tudaton” belül, és akkor a „tudat” elveszítené azt a lehetőségét, hogy mindkét tudat összehasonlításának alapja legyen, mert kiderülne, hogy a „tudat” nem önazonos, hanem két önálló és egymás mellett külön futó tudatot tartalmazna. Ebben az esetben a két különálló tudatnak vagy egy közös mércét kellene találnia ahhoz, hogy összhangba legyenek hozhatóak, amire igen csekélyek a kilátások, mert mindkét tudat csak a saját benső előfeltevéseit akarja elismerni és semmiféle idegenszerű elemet, hiszen a tudat önálló, azaz önmagának magánvaló, a magánvalót önmagának megteremtő. Vagy egy olyan harmadik (tárgyi) tudatot (és nem általában vett „tudatot”) kellene felvenni, amely a két előzőt összetartja, de mi lenne a biztosíték arra, hogy ez a harmadik tudat önmagában nem hasadna tovább.

1.8.1. Azonban a helyzet nem így áll, hanem egy „tudatról” van szó, amelynek három aspektusa van. Mindegyik aspektusban ugyanaz a „tudat” rejlik,

Mert a tudat egyrészt a tárgyról való tudat, másrészt az önmagáról való tudat; tudata annak, ami számára az igaz és az erről való tudásának a tudata. Mivel mind a kettő ugyanannak a számára van, ezért a „tudat” maga az összehasonlításuk; ugyanazon „tudat” számára lesz az, hogy vajon a tárgyról való tudása ennek a „tudatnak” megfelel-e vagy nem.⁸⁵

Tehát van két tárgyi tudatunk: a másról és az önmagáról mint tárgyról tudó tudat; és a kettőt átfogó „tudat” (a megjelenő tudás szükségszerűként tekintett sora) mint azok és mércéjük alapja. A „tudat” tehát: 1.) magánvaló (tárgy, más); 2.) tudás (fogalom); 3.) „tudat” (azaz önmagának tiszta, reflektív tudása, tárgy és tudat, tudat és „tudat”, tárgy és „tudat” egysége, az a tárgy és tudat, amely más-száma-raló, vagyis a „tudat” számára). A vizsgálat azon a különbségen alapszik, hogy a tárgy a tudat számára van, tehát a tárgynak kvázi-függetlensége van a tudattól és azon, hogy a „tudatnak” minduntalan mássá, tárgyá kell tennie magát, tehát soha nem képes eljutni az önmagáról mint öntudatról való tudásig. Ezt a kvázi-függetlenséget a következőképpen fejezi ki Hegel:

A tudat számára úgy tűnik, hogy a tárgy csak úgy van, ahogy ő azt ismeri; úgy tűnik, hogy mintegy nem tud a tárgy mögé kerülni, hogyan is van az nem az ő számára, hanem magánvalóan, és tehát tudását rajta levizsgáztatni.⁸⁶

⁸⁵ B 13 Hegel 1979 54. o., SW 2 77. o.

⁸⁶ B 13

A tudatnak a jelenségekben elmerülve nincsen arról tudása, hogy ő maga a jelenség oka. A tudatnak két tárgya van: 1.) a tárgy; 2.) a tárgyról való tudás. Azonban a fenomenológus tudja, hogy mindkét tudásforma csak a tudatra jellemző, csak a tudat számára való, mert a tudás megváltozásában (a vizsgálás folyamatában) a tárgy is változik. A magánvaló mint magánvaló csak azért lehet a tudat számára valóvá, mert már eleve számára való volt, mint lét és „tudat” egysége: „Ha az abszolútat...közelebb kellene hozni..., ez aligha mehetne végbe, ha az már magán- és magáértvalóan ne akarna és ne lenne már nálunk”,⁸⁷ csakhogy a tudat erről mit sem tud: „nem képes a magánvaló mögé kerülni”.⁸⁸ Csak a tudat létesülésének megfigyelője tud erről a tényállásról. Ő azonban tudja, hogy a tárgyi tudat – mint a megjelenő tudás egyik formája – bizonyosan végig fogja vinni folyamatát, létesülését, amely a célhoz, a tudományos öntudathoz viszi.

1.8.2. Ha a tudat az összehasonlításban úgy találja, hogy a tárgy nem felel meg a tudásának, akkor meg kell változtatnia a tudását. Ám e megváltoztatásban a tárgy is megváltozik, mert a tudás: a tárgyról való tudás. Ebből az adódik, hogy valójában a tudás a tudat tárgya, következésképpen, ha a tudás változik, a tárgy is meg fog változni.⁸⁹ Tehát a mérce, a magánvaló változik meg. E változás miatt új magánvaló, új mérce jön létre. Ezt a folytonos változást nevezi Hegel dialektikus mozgásnak, egy szóval: tapasztalatnak. Tehát a tapasztalatnak Hegel a folytonos mozgás jelentését adja, az egyik meghatározástól, jelenségtől a másik felé tartó mozgását, és nem a nyugton maradását mint Arisztotelésznél, akinél a megismerés, a tapasztalat – fogalmilag értve – a szillogizmus, amelyben a fogalmaknak és a tételeknek egy és ugyanazzal a jelentéssel kell mindig bírniuk, soha nem szabad megváltozniuk. Az ismeretelméletnek ez az arisztotelészi koncepciója szorosan összefügg ontológiájával, ahol a szubsztancia egy és változtathatatlan, mint ahogy tulajdonságai sem változnak meg. A változás úgy történik, hogy a tulajdonság – mint egy egység – az egyik pillanatról a másikra eltűnik és a másik – ugyancsak mint egy egység – megjelenik az őt hordozó szubsztancián.⁹⁰

A megismerés hegeli modelljében ez nem így történik. Az igazság Hegelnél nem egyetlen pillanatban, kijelentésben áll, hanem a folyamat-szerűségben, több (sok)

⁸⁷ B 1

⁸⁸ parafrázis a B 13 alapján

⁸⁹ E kijelentés lehetőségét (a tudat a tudásról tud, ám a tudás megváltozásával nem csak a szubjektív oldal, a tudás, hanem az objektív, a tárgy is megváltozik) Kant alapozta meg a transzcendentális filozófia kifejtésével. A kanti transzcendentális filozófia az ontológiát az a priori szintetikus ítéletek lefőbb alaptételére vezette vissza, amei nem más, mint a szubjektum eredendő (a priori) egysége. Az ontológia alaptétele tehát a tapasztalat szubjektív lehetőség-föltétele, ami egyben a tapasztalat tárgyainak is föltétele. „A tapasztalat lehetőségeinek föltételei egyben a tapasztalat tárgyainak a lehetőség-föltételei is.” Kant 1913b 197. o. és Opilik 1993 45. o.

⁹⁰ Ross 1996 216. o.

meghatározás lefutásában/egymásba való átmenetében (Verlauf). Az igazság a jelenségek és a meghatározások koherenciája, az adekváció csak egy mozzanatszerű elem az igazság létrejövésében. Az igazság mindig megszűnik, ez a megszűnés negatív értelmű, mert az első adekváció, amely a tárgy és a tudás között fennállt, negáció alá esik, de ez a negáció magával hozza a következő adekvációt, a tárgy és a tudás közötti új megfelelést hozza létre, azaz új tárgy és tudás lép fel, a „tudat” új jelensége, mert az előző megszűnt.

A „tudat” új alakja az előzőből az újba való átmenet közben jön létre. A természetes tudat, ill. a tárgyi tudat számára az átmenet véletlenszerű, csak a „tudat” formáján túl lévő öntudat, a fenomenológus látja ezt az átmenetet szükségszerűnek.⁹¹ A fenomenológus képes a jelenségeket és egymásra-következésüket szükségszerűként szemlélni (zusehen), mert ismeri megjelenésük törvényét.⁹² Az egymásra-következésnek ez az ismerete most már nem az események tiszta megtekintése, mint fentebb,⁹³ hanem a fenomenológus hozzájárulása a jelenségek puszta sorozatához, amely által „...a „tudat” jelenségeinek sora a tudományos menethez emelkedik”.⁹⁴ Azonban a tudat és a „tudat” számára továbbra is csak egyszerűen történik vele ez a tudománnyá való felemelkedés, amely ezzel ellentétben a fenomenológus számára céllal bír és szándékos mozzanata a természetes tudatnak. A fenomenológus, aki a természetes tudat és a tudomány határán,⁹⁵ de már a tudomány éterében áll, a tudomány célját helyezi a természetes tudat alakjainak véletlenszerű megjelenéseibe.

1.8.4. A felemelkedés a mindenkori alakzat negációja által megy végbe. Minden egyes eredmény magánvaló, azaz valami igaz, amelynek meg kell felelnie a tudás számára. De az eredmény is az előző negáltja, tehát valami hamisat, nem-igazat tartalmaz, tehát tovább negálandó; ezért a mindenkori alakzat jelenségek sorának egy mozzanata, nem az Egész. Negálása által egy új igazság lép elő. Ahogy Anaximandros mondta egykor:

⁹¹ Az öntudat látja az alakzatokat és átmenetüket. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az öntudat egy helyben állna, tisztán csak szubsztanciális lenne, azaz változatlan tartalmú és formájú. Sőt, az öntudat a megjelenő tudás változásában áll. Persze a leírás (a fenomenológia) szempontjából úgy tűnik, mintha önálló létezésre tenne szert. Ez nagyon fontos kérdés, hiszen ezen fordul meg *A szellem fenomenológiájának*, valamint a szellem fogalmának későbbi ontológiája is. Egyrészt nem kívánván metafizikai hajlandóságomat elfojtani, másrészt mert a szubjektum egyben szubsztancia is, azt kell mondanom, hogy az öntudat önléte nem elvetendő értelmezési alap a Hegel megértésére tett kísérlet közben. Azt azonban leszögezhetem: az öntudat az átmenetben-lét, a köztesség általánosított formája.

⁹² A későbbiekre való utalás miatt említem meg, hogy határozottan különbséget kell tennünk a heideggeri és a hegeli fenomenológia szemlélet fogalma között. Előbbi az Anschauung alatt azt érti, hogy a szemlélő szubjektum valami rajta kívülre rátekinet, naiv realista módjára szemléli az alakzatokat. Utóbbi tudatában van annak, hogy a saját szellemi termékeit nézi (sieht zu), mint megjelenő formákat.

⁹³ B 13 Hegel 1979 54. o., SW 2 77. o.

⁹⁴ B 15 Hegel 1979 55. o., SW 2 79. o.

⁹⁵ Ebben az értelemben transzcendentális Hegel filozófiája.

Amiben a létező a keletkezését bírja, abban bírja elmúlását is a szükségszerűség szerint; mert egymásnak bírságot és büntetést fizetnek az idő rendje szerint.⁹⁶

Az Egészet nem lehet egyetlen tételben kimondani, de nem képes csak egyetlen jelenséggként sem megjelenni. Sok jelenséggként lép elő, amelyről sok kijelentést kell tenni, ha a jelenségek Egészét akarjuk megragadni. Mindegyik eredmény tartalmaz valami igazat magában, jóllehet csak relatív igazságot. A mindenkori eredmény közvetlenül a saját relativitása miatt kerül tagadásra azért, hogy az igazság egy új arca mutakozhasson meg, amely által az Egész egy másik aspektusa lesz szemlélhető. Ám a fenomenológus a természetes tudat véletlenszerű jelenségeit egy cél alá rendezi. A természetes tudat számára alakzatai először magánvaló tárgyak, majd nem-igazzá válásuk után magáértvaló, azaz számára való létté, a tárgyról való tudássá válnak.

...ami először mint tárgy jelent meg, az a tudat számára a róla való tudássá süllyed le, és a magánvaló a magánvaló tudat számára való létévé válik, ez az új tárgy, amellyel a tudat új alakja lép fel, amely számára valami más a lényeg, mint ami a megelőző számára volt.⁹⁷

A természetes tudat számára mindegyik új tárgy igaz a megelőzővel szemben. A fenomenológus számára a magánvaló csak egy mozzanat a létesülésben, mert ő látja a célt. A természetes tudat beállítódását naivnak is nevezhetjük, vele szemben a fenomenológus öntudata reflektív módon ismeri feladatát és célját. Amíg a természetes tudat, a tárgyiségben elmerült tudat nem azonosul a megjelenő tudáson keresztül a tudományos öntudattal, addig elveszti magát a „tudat” egésze a saját jelenségeiben.

1.8.5. A *Fenomenológia* a természetes beállítódás létrája a tudományos állásponthez,⁹⁸ amely a *szellem* álláspontja. Ám csak úgy vezethető a természetes tudat a tudományhoz, ha bizonyos értelemben már eleve az. Fentebb láttuk, hogy a tudomány és a természetes tudat közös eleme az, hogy mindkettő öntudat. Ám ezen az általános motívumon kívül Hegel még egy közös jellemzőt mutat fel a tudomány és természetes tudat között, ez pedig az értelem. Az értelem a korabeli műveltség álláspontja, amely a kanti analitikus filozófiában találta meg legteljesebb kifejeződését. Ám az értelem az Egész meghatározásait ellentételezésekben fejti ki, és emiatt az Egész egységének eszméje és konkrét megvalósítása kiveszett a korból Hegel meglátása szerint. De nem volt megfelelő Hegel számára a Schelling

⁹⁶ A 9 Diels-Kranz 1922

⁹⁷ B 15 Hegel 1979 55. o., SW 2 79. o.

⁹⁸ E 26, Hegel 1979 21. o.

nyújtotta megoldás – az identitásfilozófia – sem, mert az meg az egységet a meghasonlás megspórolásával akarta elérni. Hegel a *εν διαφορον εαυτω* platoni kifejezéséből mind az Egy, mind az elkülönböződés, mind az *önmagában* való elkülönböződés mozzanatát meg akarta őrizni és valósítani. Ehhez azonban szükség van arra, hogy a jelenségeket az eredendő Egységből szemlélje, a spinozai *sub specie aeternitatis* módján. A természetes tudatnak tehát a tudomány adja a célt és rendezi jelenségeit egy úttá, amely a tudományos felfogáshoz vezet. Ezért az út maga is, azaz a *Fenomenológia* is már a tudományhoz tartozik, de csak a fenomenológus számára, vagyis a tudomány felől nézve. Azon a módon, ahogy a természetes tudat jelenségei természetükből adódóan fellépnek, semmi változtatni való nincsen a fenomenológus számára, mert a természetes tudat is a tudománnyá kiépülő öntudat egyik mozzanata. Ezért a *Fenomenológia* „tisztá nézés”.⁹⁹ Ám azért van szükség a *Fenomenológiára*, mert a természetes tudat éppen azt a tudatos lépést nem tudja megtenni önmagától, ami a reflexió nélküli egymásutániságból a reflektív szükségszerű fejlődéshez vinné át. Ezt a lépést teszi meg a fenomenológus „hozzátevése”. A cél, a tudomány, a szellem álláspontjának elérését, ezt az előfeltevést azonban csak a természetes tudat alakjai sorának kibontása bizonyíthatja. Viszont a természetes tudat jelenségeinek sora is igényli a tudomány célját ahhoz, hogy ne pusztá véletlenszerűségek halmaza legyen, mert akkor az egyoldalú, „relatív” szkepticizmus mindent felőrlő kételyébe hullana.¹⁰⁰

Mivel a „tudat” teljesség, totalitás, ezért rendszerként, rendezett egészként kell megragadni és ábrázolni. Mozzanatainak mindegyike a megjelenésének szükségszerűsége szerint ebbe a rendben található. Minden egyes mozzanat szükségszerű az Egész, a rendszer számára, legalábbis a tudomány felől tekintve. Ezért a „tudat” tapasztalatának tudományát mint rendszert kell bemutatnia Hegelnek.¹⁰¹ Az *egész* rendszer csak a tudománynak „tudat” egészéről való tapasztalata, márpedig a megjelenő tudás csak a saját magáról szerzett összes tapasztalat után léphet be a tudományba. Azonban teljesként a „tudat” már több mint „tudat”, többé nem „tudat”, hanem a „szellem igazságának az egész birodalma”.¹⁰² A szellem terminusa azt az öntudatot jelöli, amely eljutott a teljes reflexióig, az abszolút tudásig. A „tudat” és a szellem nem azonos. „A szellem ...az önmagát hordozó abszolút lényeg”¹⁰³. A „tudat” az ember szellem előtti létmódját jelöli. Viszont a szellem átfogja a „tudatot” is és tulajdonképpen csak ezért létezhet a „tudat”, ti. mert a *szellem* az önmagát hordozó lényeg/jelenlét (Wesen) és nem a „tudat”. A „tudat” a szellem felé tartó mozgás, ám a szellem

⁹⁹ B 13

¹⁰⁰ B 7

¹⁰¹ E 17, Hegel 1979 17. o., SW 2 80. o.

¹⁰² B 17, Hegel 1979 56. o.

¹⁰³ Hegel 1979 226. o., SW 2 337. o.

ad valóságot ennek a mozgásnak a céltételezés által. A szellem igazolja csak vissza a „tudatot” mint olyat és nem a „tudat” a szellemet. Élesebben fogalmazva, a „tudat” nem is bír igazi létezéssel addig, míg a szellemben nem jutott el, hogy realizálja magát. A „tudat” a szellem nélkül csak árnyékléttel bír. Ezért lehet a „tudományhoz vezető út már maga is tudomány”,¹⁰⁴ mert a szellem magán- és magáértvalóan létező tudomány álláspontján van, és mert a „tudat” minden egyes mozzanata már eleve a szellem egy megjelenése, jobban mondva a szellem a „tudat” formájában. Innen tekintve viszont a szellem és a „tudat” azonosak, ezért fogalmaz így a *Bevezetés*: „Az a tapasztalat, amelyet a „tudat” alkot magáról/önmagáról szerez, fogalma szerint nem foglalhat magában kevesebbet mint rendszerének egészét, vagy a szellem igazságának egész birodalmát”.¹⁰⁵ Ez a „vagy” azt sugalmazza, hogy a „tudat” mint rendszerré kiépült teljesség a szellemmel azonos.

¹⁰⁴ B 16, Hegel 1979 55. o., SW 2 80. o.

¹⁰⁵ B 17, kiemelés tőlem – D. I. Csak a „tudat” számára nem azonos a szellem a „tudattal”, a szellem számára azonban belátható, hogy a „tudat” is a szellem része.

1.9. Összefoglalás

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a *Fenomenológia Bevezetése* módszertani értekezés. A tapasztalat folyamatának hogyanjára kérdez rá, ti. arra, hogyan érti a természetes beállítódás az önmagáról alkotott tapasztalat megismerését,¹⁰⁶ azaz itt logikai kérdésfölvetéssel van dolgunk. De Hegel semmi esetre sem akarta az ontológiai és az ismeretelméleti szempontot különválasztani, ezért a „tudat” ontológiai helyét a szellemben ágyazottságra és a dialektikus mozgásra, a tárgyi tudat által tapasztalt magánvaló-lét mozgására alapozta.

”Minden...azon múlik, hogy az igazat ne csak mint szubsztanciát fogjuk fel és fejezzük ki, hanem éppígy mint szubjektumot is”.¹⁰⁷ Az Igaz: az Egész, ezért az igazat mint szubsztanciát és szubjektumot az Egész legadekvátabb kifejezésformájában, a rendszerben kell kifejezni. Ez a „tudat” teljes rendszere (a „tudat” tapasztalatának tudománya), más szóval a szellem rendszere. A „tudat” mint teljesen kiépült rendszer, azaz a szellem olyan szubsztancia (Wesen - lény, lényeg), amely önmagát hordozza, tehát saját maga szubjektuma is, amely önmagát működteti és alakítja. Ez a „tudat” ontológiai megalapozása. Az episztémikus megalapozás azonos az ontológiaiával: a „tudat” a tárgyról (a magánvalóról) való tudás (tudás = öntudat = szellem). A szellem olyan szubsztancia, amely egyben individuum is, de nem úgy, hogy a konkrét egyes emberek összgondolkodása lenne a szellem, sokkal inkább a szellem mint általános individuum hordozza az egyes individuumokat, olyan egyedi (általános és különös egysége), amely a konkrét egyesekben, a „tudat” alakjaiban fejti ki általánosságát. Az egyedit csak sok jelenségen, a jelenségek egy rendszerén keresztül lehet kibontakoztatni. Ezért <a „tudat” teljes rendszeréről, avagy a szellem igazságának egész birodalmáról> van szó, mert az igazság csak a koherenciában létezik, azaz a „tudat” létesülésében, mert a „tudat” létesülése az igazság lételeme.

Ám a „tudat” létesülésének, mint az ábrázolás tárgyának (vagyis a megjelenő tudásnak) célja van, a tudomány:

„Amennyiben a „tudat” igaz egzisztenciájához előrenyomul, el fog érni egy pontot, amelyen leveti azt a látszatát, hogy olyan idegenszerű elem tapad hozzá, amely csak a számára és mint a más van, avagy ahol a jelenség a lényeggel azonossá lesz, a „tudat” ábrázolása itt a szellem tulajdonképpeni tudományának éppen ezzel a pontjával egybeesik, és végül, amennyiben a

¹⁰⁶ B 1

¹⁰⁷ E 17

„tudat” maga ezt az ő lény(eg)ét/jelenlétét (Wesen) megragadja, magának az abszolút tudásnak a természetét fogja jelölni.¹⁰⁸

A megjelenő tudás ábrázolása a szellem tudományában oldódik majd fel. Az ábrázolás az abszolút tudás megjelenése volt, a tudomány előfoka, amely maga vezet a tudományhoz, de mint ilyennek, már neki is tudománynak kell lennie, és az is, csak hogy az ábrázolás és a tudomány tárgya, feladata és így egész beállítódása más. A tudomány nem az abszolút tudás megjelenése, hanem már az a lényeg (Wesen), amely önmagának a mércéje. Az a jelenlét, amely önmagában van jelen.¹⁰⁹ Az ábrázolás tárgya a „tudat”, amelynek a más a lényege, nem önmagában van jelen, hanem a másnál tartózkodik. A „tudat” a mércét nem önmagában tudja, hanem a másban, a tárgyban. A „tudat” azonban annyiban már megelőlegezi a tudományt, hogy a mércét, a magánvaló-létet ugyanúgy ő hozza létre, mint ahogy a tudomány is a saját maga mércéje. Csak hogy a „tudat” erről mit sem tud, ezzel szemben a tudomány nagyon is tudja, mi a helyzet. A „tudat” azáltal lesz szellemmé és azáltal van ontológiai pozíciója, hogy az abszolút tudásba torkollik. A „tudat” csak azért alapozza meg a tudományt, hogy a tudomány viszont megalapozhassa őt azáltal, hogy célt, s ezáltal koherenciát ad neki. Az abszolút tudás tehát kölcsönös ontológiai-ismeretelméleti megalapozást jelent a „tudat”, a szellem és a tudomány között. A „tudat” megalapozza a szellem álláspontját, de csak azért, mert mint megjelenő tudás már eleve a tudomány felől és felé irányított. Így a tudomány nem pusztán retrospektív módon alapozza meg a „tudat” jelenségeit, hanem mint öntudat már eleve benne rejlik a „tudat” alakzataiban, csak hogy ez a „tudat” számára nem reflektív viszony sem önmagára, sem a tudományra, sem a szellemre, sem az öntudatra.

¹⁰⁸ B 17 Hegel 1979 56. o., SW 2 80. o.

¹⁰⁹ Logika tudománya 1979b II. 57. o.: “Az alap ellenben a reális közvetítés, mert a reflexiót, mint megszüntetett reflexiót tartalmazza; *nemléte által magába visszatérő és magát tételező lényeg.*” A lényeg önmagát tételezi, mert negációjából visszatér önmagához.

2. A közvetítés és ami azután van — az Enciklopédia 574. – 577. paragrafusának elemzése

2.1. Előzmények

2.1.0. Az előző fejezet során bemutattam, hogyan jut el Hegel a hétköznapi tudattól a filozófiához, hogyan válik reflektívvá a hétköznapi tudat a filozófián belül. A vizsgálódások során lényeges volt az a fölismerés, hogy a hétköznapi tudat látszólagos kezdeti adottsága, közvetlensége csak a reflektív gondolkodás tágabb összefüggésében tűnik föl adottságként, ám ez az adottság azt is jelenti, hogy a hétköznapi tudat nem áttetsző önmaga számára, vagyis tudattalan. A tudatlanság ebben az esetben nem pszichológiai jelentésű, hanem metafizikai: a hétköznapi tudat valami mástól, másától, a tárgyi világtól függ, csak azzal összefüggésben nyeri el identitását.

A filozófia túllép azon, hogy a világ objektivitásába hanyatlott tudat maradjon, vagyis világában saját magát, a saját aktivitását, akaratát, gondolatát fedezi föl. Ennek következménye a *teljes* kopernikuszi fordulat; teljes ez a fordulat, mert Hegel már nem hagy teret a magánvaló dolognak, hiszen az is az idea egyik megjelenési fokozata. Ennek a teljes fordulatnak a lendületével képes kiragadni a hétköznapi tudatot a világba hanyatlottságából, abból, hogy az ember a világhoz tapadva és abból határozza meg a maga helyét. Kiderül, hogy a hétköznapi tudat nem az első formája az ember önmagáról és világáról való tudatának, hogy az ember nem a külvilágától függ, hanem az idea teremtő és önteremtő működésében jön létre. A hétköznapi tudat és az emögött álló világ (magánvaló dolog) ezzel elveszíti adottságát, közvetlenségét és elsőbbségét, és az idea közvetítési rendjébe tagolódik bele.

A *Fenomenológia Bevezetésének* elemzése arra szolgált, hogy megmutathassam a közvetlenség és a közvetítés viszonyát, és rávilágíthassak arra, hogy az adottság csak egy mítosz, amelyet a tudat folyamatos reflexiója teremt meg. Az *Enciklopédia* végének elemzése reményeim szerint beláthatóvá teszi, hogy Hegel nem zárta le abszolút értelemben a rendszert, hanem a reflexió szabadon engedi a mozzanatait.¹¹⁰ Bár megítélésem szerint Hegel maximális

¹¹⁰ Ahogy azt a *Kis Logika* végén olvassuk: „Az eszme abszolút szabadsága azonban nem pusztán az, hogy átmegy az életbe [...], hanem az, hogy önmagának abszolút igazságában arra határozza magát, hogy különösségének, vagyis a [...] más létnek mozzanatát [...] mint természetet szabadon kibocsátja magából.” Amit Szemere a „kibocsát magából” fordulattal ad vissza, az az „aus sich entlassen”, amit gondolatmenetemnek megfelelőbben úgy lehetne interpretálni, hogy az idea „magából kiengedi/elengedi” a másságot, azaz szabadon hagyja élni. Hegel 1950 320. o., SW 8 451. o.sk. Heidegger *A fenomenológia alapproblémái* azon fejezetében, ahol az előállító viszonyulás keletkezését igyekszik föltárni a

tisztelettel viseltetett a különösséggel szemben, mégis metafizikáján belül az egység összefogó ereje uralkodik, ami nem engedi széthullani a különös mozzanatok, nem engedi abszolúttá válni őket önmagukban, elszigetelődve a többitől, megszüntetve egymáshoz fűződő viszonyaikat. A mozzanatok önmagukban végbemenő abszolutizálódását majd csak a Hegel utáni filozófia menete mutatja be, mely nagyrészt a Hegel elleni küzdelem jegyében telik el. Az első két fejezethez képest annyiban nyitom a vizsgálódás szemszögét, hogy a Hegel utáni filozófia alakulására tekintettel vagyok, különösen azzal az iránnyal, amely Heidegger fundamentális ontológiája felé kacsint, vagyis amely az életet önálló létszférának tételezi a gondolkodással, a filozófiával szemben.

2.1.1. Az *Enciklopédia* hosszú folyamata után, amely az öntudat önreflexiójának hosszú folyamata, az Enciklopédia végén Hegel még egyszer összefoglalja az idea mozgását. Az idea a „tudat” (vagy gondolkodás) végső, abszolút természetét nevezi meg: önteremtő, ami azáltal megy végbe, hogy önmagára irányuló reflexió. Miért érzi úgy Hegel, hogy még egyszer össze kell foglalnia, össze kell gyűjtenie az ide szertefutó szálait? Többről van itt szó, mint egy pusztán módszertani eszmélkedésről. Többről van szó, mint az idea értelmezési módszerének leírásáról. A módszertani reflexió ontológiai tételezésbe csap át, a szabadon engedésbe. A mozzanatok szabadon engedését, azt hogy a világot kiengedi magából a gondolkodás, a filozófia, és hagyja önmagában létezni, nem csak a negáció negációja teszi lehetővé, hanem a tudat elkülönöző természetete.

Az abszolút szellem az idea közvetítésének három módját vázolja föl: művészet (szemlélet), vallás (képzet), filozófia (fogalom).¹¹¹ A közvetítést Hegel úgy határozza meg, mint az idea megbékélését mozzanataival, a természettel és a filozófiával, amelynek szellemtörténeti vetülete az, hogy a német idealizmus filozófiája a kereszténység képzetét (a Szentháromság önközvetítési folyamatát a teremtéssel) a görögség közvetlenség-eszményébe (a természet és a politikum szemlélésébe) ojtja. A kereszténység az abszolútumot (az igazságot) csak képekben volt képes elképzelni, ezért elképzelhető intézményt kellett

következőképp interpretálja – természetesen a fenomenológia nézőpontjából – a *Kis Logika* befejezését: „... az előállító viszonyulás [...] az előállítandót az előállítóhoz fűződő kapcsolatból *elengedi* [kiemelés tőlem D. I.]. Az előállító viszonyulás az előállítandó létezőt [...] ebből a kapcsolatból nem szándéka ellenére, hanem éppen annak megfelelően engedi el. A létező előállító viszonyulásához tartozó létmegértés a létezőt [...] eleve mint önmagáért felszabadítandót és önállót veszi. A *lét*, melyet az előállító viszonyulásban megértünk, éppenséggel a *kész dolog magábanvaló-léte*.” Heidegger 2001 145. o. Fordítsuk vissza a heideggeri nyelvet a hegelire! A tudat Heidegger szerint csak azért engedi el a világot (a magánvaló dolgot), mert utóbbi már eleve más. Ezzel Heidegger tulajdonképpen azt mondja, hogy a más: önazonos, és ugyanezért azt állíthatjuk, hogy Heidegger nem magyarázza meg sem a másletet, sem az identitást, hanem csak kijelenti, hogy a máslet (az előállítandó) önazonos, tehát magánvaló, ezért az azt fölfogó tudat a fölfogás után kénytelen elengedni.

¹¹¹ Az ideát Sargentis heideggeri hatásra az ember és a létező viszonyának közvetítéseként fogja föl, Sargentis 1998 43. o.

kialakítani az abszolútum közvetítésére, amely azonban pozitív, megalvadt formái révén nem képes közvetíteni a folyékony igazságot. Emiatt a kereszténységnek, mint pozitív vallásnak bealkonyult, és ez a hanyatlás vezeti be a modern európai filozófiát. Descartes-tól kezdve a filozófia is a megbékélést keresi az általa kidolgozott nyelvezetben: a szubjektum és az objektum egységét. Descartes-nak azonban Hegel szerint nem sikerült a kiterjedt és a gondolkodó dolog egységét létrehozni, ezért vissza kellett térni Aristoteles nousához, mert ez az önmagát elgondoló önmagaságot fejezi ki. Hegel azt teszi hozzá az aristotelesi noushoz, hogy az negatív természetű, azaz önmagában meghasonlott és ezt a skizoid állapotot szubjektív és objektív világgá vetíti ki, majd ebből a történelmi és a fogalmi mozgás révén mint önmagáról tudó ész tér vissza.

2.1.1.1. A görög, keresztény és görög-keresztény (germán) világ szellemtörténeti felosztásának az alapja az enciklopédia-rendszer tagolódása. Az *Enciklopédia* rendszere három szinten fejti ki az ideát: 1. a logika szintjén, amely az abszolút fogalmi megragadás, a λογος önmegragadása fogalmilag, 2. az önmagát nem megragadó fogalom (a természet) szintje, és 3. a véges, emberi megragadás (a szellem). Az idea, mint dinamikus tekintett folyamat e három mozzanat lineáris mozgásában közvetíti magát. A közvetítés, azonban nem valami más az ideához képest, amelyet el kell képzelnünk, vagy amit az idea kivetít magából, mert akkor nem a filozófia spekulatív, fogalmi szintjén, hanem a vallás képzetű szintjén tekintjük mind az ideát, mind a folyamatot. Az idea maga a közvetítés, a közvetítés folyamatszerűsége az idea önazonossága (Selbstheit). Ebből az következik, hogy az idea identitását saját másletében hozza létre. A 2.2. pontban látjuk majd, hogy az idea máslete egy ponton, mint egyszerű máslet, azaz, mint nem az idea máslete jelenik meg, tehát eltűnik a birtokos viszony, és az idea szabadjára engedi a más. A közvetítés, és ami azután van. Ez a Hegel utáni filozófia fő kérdése.

2.1.2. Az abszolút szellem filozófia részébe Hegel még belepaszíroz egy messzire, a Hegel utáni filozófia kibontakozása felé mutató hármasságot. „Paszíroz” – írom, mert nem nevezhető kifejtésnek ez a négy paragrafus, inkább csak annak a viszonynak a felvázolása, ami a filozófia vége és a filozófián túli világ között áll fenn. Éppen ebből a szempontból érdekes a szöveg, hiszen a filozófia, a reflektív gondolkodás itt végre magára hagyja a létezését, önmagában mozoghat tovább ember és világ. Különleges helye ez az enciklopédia-rendszernek¹¹², hiszen Hegel szándéka szerint ez a teremtés előtti ideális, vagy intelligibilis

¹¹² A *Fenomenológia*-rendszerben más a helyzet. Ott a szellem előföltévesét alkotó természet nem kerül a rendszer keretei közé. Ezért például Hegel nem is tud mit kezdeni a szellem közvetlen testiségével, amint az a koponyatan kritikájából is kiderül. A pontosság kedvéért jegyezzük meg: a *Fenomenológia*-rendszer ott kezdődik, ahol a szubjektum tudata; ezzel a transzcendentális filozófia egyenes következménye, így tökéletesen beleillik a német idealizmus gondolati magvának kibontakozási sorába.

világtól az anyagi világ megteremtésén keresztül az emberi szellem jelenéig átfogja a mindenséget. Ugyanakkor annak az elvnek az alapján, hogy „Minerva baglya csak az éj beálltával kezdi meg röptét”, pusztán a múltat rendezheti a rendszer fiókjába a filozófus, hiszen a spekulatív filozófia lényege a reflexió, azaz a már meglévőre irányuló tudás és tudatosítás.¹¹³ Ezért van jelen a Fichtétől átvett kettősség már a fenomenológia-rendszertől fogva: az ontológiai sík magánvaló kifejlése (a fenomenológiai mozzanat), és ennek a szellem számára tudatossá tétele (a spekulatív mozzanat). Az ember és a világ már meglévő, azaz ontikusan adott egészét a filozófia teszi tudatossá a ráirányuló reflexióval. A filozófiai reflexió, azaz a megismerés felszívja magába a fakticitást.¹¹⁴ Az utolsó négy paragrafus különlegessége az, hogy szabadjára engedi a – persze a közvetítéssel tökéletesen átítatott – adottságot, bemutatva, hogy a hegeli rendszer nem lezárt, hanem egyrészt teret enged magán kívül is az életnek és a filozófiai tematizálás lehetőségének, másrészt lehetővé teszi, hogy rákérdessünk arra, mi is van jelenleg, a szellem milyen fokát éljük meg jelen történelmi helyzetünkben.

¹¹³ Persze ez így erős túlzás, hiszen a rendszer struktúráját alkotó egyes elemek nem elválaszthatók azok ontológiai létrejövésétől, vagyis a nagy világegész maga a rendszer, vagyis a filozófiai rendszer fiókjai nem önkényes kitalációk, hanem az ontológiai kibontakozás szerves képződményei. Mindez azonban nem változtat azon semmit, hogy a filozófiai rendszer maga reflektív, azaz utólagos az ontológiai (magánvaló és fenomén szintű) folyamathoz képest. Mindez nem azt jelenti, hogy a filozófia, mint „felépítmény” az életre, mint alapra épülne. Ez a naiv tudat feltételezése, amely a nyelv és a logika viszonyában is megjelenik, amikor azt állítják, hogy előbb van a természetes nyelv, és ennek grammatikai struktúrájára adott reflexió lenne a logika. (Gadamer: *A hegeli logika eszméje* 17. o.). Igaz, hogy a reflexió utólagos, de ez nem jelenti azt, hogy másodlagos. Ez arra az általánosan elfogadott materialista, evolucionista, és nem utolsósorban redukcionista feltételezésre épül, hogy a bonyolultabb az egyszerűbből jön létre, tehát az egyszerűbb előbb van, mint a bonyolultabb. Hegel filozófiájának lényegét éppen abban látjuk, hogy tagadta a közvetlenség mítoszát. A nyelvre vonatkoztatva tehát inkább azt kell mondanunk, hogy a logika bontja ki a nyelvben kódolt ideális jelentéseket és viszonyokat.

¹¹⁴ Ez megint durva és egyoldalú megfogalmazás, és csak a Hegel utáni filozófia szempontját juttatja érvényre, de most éppen azt szeretném megmutatni, hogyan van jelen Hegel rendszerében a rendszer utáni „szabadon engedés”, a mozzanatok széthullása a fragmentált posztmodern világgá. A spekulatív idealizmus szempontjából a fakticitás, vagyis az élet csak a filozófiai reflexió rendszerén belül gondolható el, egyszerűen nem létezik azon kívül. Ebből következik, hogy az ontikus szféra fakticitása szellemi természetű, vagyis nincsen olyan lét, amely először és alapvetően ne elgondolt, azaz reflektált lenne, de ez az eredeti reflexió logikai természetű, egyszerre a filozófia célja, és tárgya, ami csakis a filozófiában, mint metafizikában mehet végbe. Ezt később Heidegger tagadja, mondván a filozófia *csak* reflexió, de nem konkrét élet. Hegel erre a vádra már a *Fenomenológiában* megfelelt: az öntudat élet, és *csak* az öntudat élet, az öntudat pedig ésszerű, azaz Én-szerű, szubjektív, vagyis reflektív természetű, és ez az ésszerűség a szellem lényege. Ugyanakkor az a valóságos, ami ésszerű Hegel 1983 20. o.

2.2. Bevezetés — Az eszmecsíra magvalósulási folyamata: a jelenség (574. §.)

2.2.1. Az 574. paragrafus a filozófiát úgy határozza meg, mint az önmagát elgondoló ideát. Az idea nem más, mint a logikai a konkrét valóságban, azaz a jelenség. A logikai szinten működő idea természetté terült ki, majd újra koncentráldott az emberben, illetve annak gondolkodásában, amely koncentráldásnak [más kifejezéssel élve, az emlékezetnek (bensővé tevő emlékezetnek, Er-Innerung)] reflektív kifejezése a filozófia. A filozófiában tehát a kezdeti teremtő eszme gondolja el magát. Ugyanakkor az idea nem csak ideális létezés és működés a logikai csíraállapot szintjén, hanem konkrét megvalósulás is a természet és az ember szintjén, és ezt nevezi Hegel jelenségnek. A jelenség tehát nem valami lényegtelen, hanem magának az ideának a valósága.

2.2.2. A jelenség jelentését azért tisztázza itt Hegel, mert a következő három paragrafus a logikai fogalom megjelenési folyamatát vázolja, amely egyben a fogalom szabadságának kibontakozási folyamata is. A három paragrafus három következtetés (Schluß), azaz három lehetőség a rendszer „lezárására” (Abschluß), a logikai csíraeszme (logos spermaticos) három tökéletes és befejezett megjelenési módja.

Ehelyütt érdemes a fogalom és az eszme viszonyát tisztázni. A második fejezetben kifejtettem, hogy fogalom alatt elsősorban nem a nyelvi kifejezést kell értenünk, hiszen a nyelv a képzet szintjén álló kifejezési eszköz. Ebből következően a fogalom nem azonos a nyelvvel, hanem csak hordozójaként használja azt. Itt bukik ki Hegel keresztény platonizmusa: a fogalom az ideával azonos, azaz teremtő Szó. Hogy a szó továbbá mennyiben azonos a konkrét nyelvvel – legyen az a kinyilatkoztatás nyelveinek egyike vagy maga a német nyelv –, vagy hogy a teremtő Szó sokkal inkább az Ige, azaz aktivitás, melyen keresztül megragadja magát az abszolút tudat, nehezen dönthető el Hegel szövegei alapján. Összességében mégis amellet érvelnék, hogy Hegel cselekvésként, folyamatos mozgásként ragadja meg a fogalmat, és ennyiben el is hagyja a platonikus elképzelést, hiszen ez statikus irányító elv.

2.3. Az első következtetés — A logikai eszmecsíra első megjelenése: a fogalom (575. §.)

2.3.1. A logikai eszme csíraszerű állapota, a fogalom átmegy a természetbe, majd a szellembe. Miért kell kilépnie magából a logikai eszmének, azaz a fogalomnak? Azért, mert a fogalom önmagaságát (Selbstheit, önazonosságát, identitását, azaz szubjektív és reflektív természetét) csak önmagának abszolút elvesztéséből állíthatja helyre. Ez az elvesztés jelenti a fogalom negativitását. A fogalomnak az a sajátossága, hogy az önmaga (az önazonosság, vagyis a közvetlenség) csak önmagának másában találja meg magát. Az, hogy „*önmagának mása*”, azonban biztosíték arra, hogy megtalálja önmagát, mert ez nem akármilyen, közömbös más, hanem éppen az önmaga (az Én, Selbst) mása. Az identitás a differenciához képest válhat csak önazonossággá, azaz a fogalom *közvetlen* önmagához való viszonyává. A fogalom ezért nem egyszerűen csak negativitás, tagadás, hanem viszonytal terhelte. A fogalom negativitása a viszonytal terheltsége.¹¹⁵ Az önazonosság, a közvetlenség (azaz a fogalom) azáltal határozza meg magát, hogy megkettőződik – megkülönbözteti magát önmagától és azonosítja magát magával – és e megkettőződésben közvetíti magát magával. Ez a közvetítés önmaga meghatározása, az önazonosság kiművelése. Az önmegkülönböztetésben az önmaga elhatározza magát (entschließt) arra, hogy kizárja (ent-schließt) magát magából, hogy szabadon engedje magát (244. §.). Így születik meg a más. A magához visszatérés (az önazonosítás) során az önmaga egy egységbe gyűjti össze különböző önazonosságát (differens identitását). Ez az összegyűjtés történelmi és gondolkodói folyamaton keresztül megy végbe. Az önazonosság (a fogalom) megkettőződése azt mutatja be, hogy az igazság nem közvetlen, hanem közvetítés eredménye.

Hegel a logikai struktúra megjelenését folyamatként (dinamikusan) fogja fel, mint a fogalom közvetítési folyamatát. Ez a közvetítés az átmenet (Übergehen) az egyik szférából a másikba. A következtetés nem jelent mást, mint hogy a logikának a természet, ennek pedig a szellem a következménye, és logikus következése. Ugyanakkor az egész következtetési folyamat az ideában van.

2.3.2. „...in dem einen Extreme...” – az egyik szélsőségben. Nagyon fontos kitétele ez Hegelnek, mert ebből olvasható ki az, hogy a filozófia szabadjára engedi a totalitást, azaz az abszolút reflexióval szemben tételezi, vagyis abszolút módon negálja a reflexiót (a negativitást), amelyből az élet megélhetésének pozitív létmódja következik, vagyis az, hogy

¹¹⁵ E viszony-szerű mozgás, aktivitás teljességére használja Hegel az idea megnevezést, míg a fogalommal arra utal, hogy a mozgást alapvetően tudati természetű, azaz a szubjektivitás, a személyesség jellegével rendelkezik.

filozófia nélkül élhessük meg magunkat és a világot, hogy reflexió nélkül viszonyuljunk önmagunkhoz és a világhoz.

„...az egyik szélsőségben...” – vagyis fogalom szabadsága már az egyik szélsőségben (a logikában, a természetben vagy a szellemben) külön is teljesen jelen van. Az idea minden jelenségében totális és abszolút értelemben jelen van. Ennek eredményeképp mindegyik tag önmagában is totalitás, azaz mind önmagát, mind a másikat „hagyja” létezni. Ezt az önmagában való totalitást az biztosítja, hogy bár a rendszer felől nézve az egyes tagok csak részek, mégis, mivel az abszolút önmagában strukturált totalitás, ezért a belőle kiáradó részek is egészek, és minden porcikájukban tagoltak.

Az *ÉN*¹¹⁶ úgy van, hogy közben más is, hiszen totalitás. De úgy más, hogy nem kebelezi be a másat extremitásaként, hanem magán kívül hagyja létezni. Ezzel Hegel elismeri a másat, vagyis a differenciát, tehát a filozófia az, ami igazolja a lét másságát a gondolkodáshoz képest. Ennek az az ontológiai olvasata, hogy a logikai fogalom kiárad a természetté, majd összegyűlik szellemmé. A szellem spekulatív igazolja mindkét korábbi szféra fenomenologikusan amúgy is meglévő valóságát és jogát a fennálláshoz.

2.3.3. „...a fogalom közvetítése az átmenet külső formáját bírja, [...] úgy, hogy csak az egyik szélsőségben a fogalom szabadsága, mint önmagával való összekapcsolódás tételeződik.”

A fogalom közvetítése nem más, mint a logika – természet – szellem sora. A 'fogalom közvetítése' kifejezést genitivus subiectivus értelemben kell vennünk, azaz a fogalomnak a közvetítéséről van szó, a birtokos eset alanya a fogalom, nem valaki/valami más, aki/ami közvetítené a fogalmat. A fogalom nem lehet tárgy, amelyet közvetítenek, hanem az magát közvetíti. Az önközvetítés az átmenetben megy végbe külsőleg. Az átmenet a logikából a természetbe, abból pedig a szellemben végbemenő mozgást nevezi meg.¹¹⁷

Az átmenetben, azaz a közvetítésben nyilvánul meg a fogalom szabadsága. A fogalom elhagyja korábbi formáját a következő kedvéért. A következő kedvéért, de sietek hozzátenni, az előző tartalmának teljesebb, kibontakoztatottabb, a természet esetében kiterjedtebb formájában történő kifejezése, megjelenítése végett. A fogalom olyannyira szabad entitás, hogy képes elhagyni nem pusztán korábbi formáját, hanem esszenciáját is, és valami teljesen új formációt kialakítani. Mivel minden egyes fok önálló esszenciával bír, ezért

¹¹⁶ Az *ÉN* a tiszta, logikai módon kifejezett önazonosság, az identitás ontologikus és személyes formája. Erre a posztmodern által megtépzott és lefitymált önazonosságra épít azonban továbbra is a létezés, és létezésünk minden mozzanata. Mondhatnánk, az élet fittyet hány a posztmodern elképzeléseire.

¹¹⁷ Hogy pontosabb legyen a dialektikus mozgásnak három formája van: az átmenet a lét, az átlátszás a lényeg, fejlődés a fogalom szférájára jellemző dialektikus mozgás. Hegel 1950 250. o.

mind az előzőtől, mind a következőtől is teljesen függetlenként tételeződik.¹¹⁸ Ugyanakkor önálló szubsztanciával is bír, hiszen a külső formáról is szól Hegel az átmenet kapcsán. Minden egyes fok önálló benső tartalommal (esszenciával) és külső formával (szubsztanciával) rendelkező entitássá határolódik le magában, azaz szélsőséggé válik az előzőhöz és a következőhöz képest. Ezért *csak* az egyik szélsőségben is a totalitás jelenik meg, nem kell mind a három (vagy a többi) fokozat teljességét tételeznünk.

A fogalom szabadságát, mint az átmenet mozgását rögzítette Hegel, de a szabadságnak ehhez az értelmezéséhez hozzávehetjük azt is, hogy a fogalom egyetlen megjelenésében tökéletesen függetlenné válik többi mozzanatától. Hegel az elidegenedést az egésztől szélsőségesként értékeli, ezért mondja a totalizálódott mozzanatokat extremitásoknak. A kimerevített mozzanatok, mint totalitások a fogalom teljességét jelenítik meg, ezért egyetlen szélsőségben is megjelenik a fogalom szabadsága, önléte, azaz szubjektív természete, énsége. A fogalom abszolút negatív (mozgásban lévő) természetét odáig fokozza Hegel, hogy saját negativitását is negálja, vagyis abszolút pozitívvá válik, tehát mozzanatait nem oldja fel az átmenetben. A fogalomnak ez az abszolút pozitívvá vált természete az, amit Hegel itt, mint „önmagával való összekapcsolódást” nevez meg. A fogalom egyetlen mozzanatban is teljesen önmaga tud lenni, közömbössé válik a mozgástól, illetve állóképszerű kimerevedésében határoltóságának, vagyis időbe vetett létezésének, egyszóval végességének abszolút mivoltát igenli. A tökéletes negáció, mint pozíció a végesség igenlésévé egyszerűsödik. A folyamatból kiemelve egy mozzanat nem, hogy elveszítené végességét, de Hegel még igenelni is látszik azt.

Ez homlokegyenest ellenkezik azzal a sematizált Hegel-képpel, amelyet festeni szokás. A fogalom negativitása önmagától való elidegenedését hozza létre, azaz a megjelenő mozzanat önállóvá válását. Ami korábban az abszolúttól való elidegenedés, annak negációja volt, az most pozitívitásként igazolódik, azaz a különös, véges megjelenési fok igenlő állításaként. Hegel filozófiájában nem, hogy a különös, a véges totális elnyomása valósul meg a totalitás alatt, hanem éppen, hogy a totalitásból levezetve a különösök *abszolút* elismerése.

¹¹⁸ Ez nagyon hasonlít a „fogyatkozás nélküli adás” és „a telítettség elve” újplatonikus koncepciójához. Eszerint az Egy abszolút teljességéből az egyes ontológiai szintek saját tökéletessége fakad, így a belőlük kiáradó további szintek is tökéletesek, azaz mindegyik tökéletes a maga szintjén. Wallis 2002 93. és 96. o. A logika (az Egy) a fogalom teljességét időtlen örökkévalóságában, a természet (az Anyag) az érzékelhető világ térbeli kiterjedésében, a szellem (a Nous) az időbeni egymásutániségben hordozza.

2.4. Második következtetés — A fogalom második megjelenési formája: a szabadság (576. §.)

2.4.1. A tudomány olyan megismerési forma, amelynek célja a szabadság. A tudomány tehát olyan megismerési út, amelyen létrejön a szabadság. Ez úgy megy végbe, hogy a szellem reflektál a természetre, mint előfeltételére, és ezáltal visszatér a logikaiba, azaz fogalomhoz.

2.5. Harmadik következtetés

A fogalom harmadik megjelenési formája: az önmagát tudó ész (577. §.)

2.5.1. Az önmagát tudó ész, vagy önmagáról tudó ész (die sich wissende Vernunft) nem más, mint az abszolútnak, az ideának itt, az Enciklopédia végén adott elnevezése. Mivel az ész meghatározása itt az, hogy önmagát gondolja el, és mivel az ideával azonosítja Hegel, ezért ez utóbbi jellemzője is. Ez az elnevezés egyszerre utal az abszolút szubjektív természetére (tudás), és valóság-természetére, azaz objektivitására (ész = valóság),¹¹⁹ végül abszolút természetére utal az, hogy önmagáról, mint objektívról és szubjektívról egyszerre tud. Ez a tudás úgy jelenik meg, hogy az idea szubjektív tevékenységre, megismerésre, azaz szellemre és az objektíve létező ideára, a természetre szakad. A fogalom mozgásának két oldala jelenik meg a természet és a szellem álcája alatt: az egyik az idea magánvaló, a másik a magáértvaló mozgása. A magánvaló az a folyamat, amelyet a logika-természet-szellem sora ír le. A fogalom magáértvaló mozgása azt jelenti, hogy ez mozgási sor egyben a fogalom, illetve az önmagát elgondoló idea megismerési tevékenysége, amelynek eredménye az önmagát tudó ész.

2.5.2. Ez a kettős felosztás a logikai megjelenése statikus struktúraként felfogva, szemben az 575. paragrafus dinamikus megközelítésmódjával. Ez az abszolút struktúrája, amely az idea eredeti ön-felosztása (Sich-Urtheilen, ursprüngliches teilen, a felosztás eredeti, önmagából és másból levezethetetlen aktusa) által alakul ki. Az ön-felosztás az abszolútban rejlő eredeti reflexióra utal, arra, hogy önmagát tételező aktusa (az Én) magában foglalja azt a tárgyiságot, amelyet tételez (a nem-Ént), illetve az erről a kettősségről tudó tudást (azt, hogy az Én és a nem-Én azonos az abszolútum öntételezésének szintjén). A szellem és a természet az idea két megjelenési formája, manifesztációja. Az 575. paragrafus kapcsán kifejtettük, hogy az idea, az abszolút éppen abszolút mivoltát mutatja meg azáltal, hogy szabadon engedi

¹¹⁹ L. Jogfilozófia: ami ésszerű, az valóságos, és ami valóságos, az ésszerű. Hegel 1983 20 o.

jelenségeit. A szellem és a természet nincs az *ideában*, hanem rajta kívül, teljes önállóságban működnek. Az idea szabadon engedi meghatározásait, tehát magán kívül hagyja őket. Ugyanakkor az *ideában* is benne maradnak a manifesztációk, amire az utal, hogy az idea önfelosztásáról van szó, amely a szintézist is magában foglalja. Ez a benn is és kinn is némileg az ontologikus és spekulatív folyamat kettőségére emlékeztet, hiszen végbemegy a kiáradás, a szellemnek és a természetnek, *mint* máságnak a magáértvaló léte, de ez egyszerre és ugyanakkor a két manifesztációnak, *mint* az idea benső struktúrájának a feltárulása a magánvaló szféra sötétségében. Talán az a különbség az idea és az önmagát tudó ész között, hogy utóbbi egyesíti magában fogalom magábanvaló mozgását és ennek megismerését.

2.5.3. Úgy tűnik, hogy a három következtetés lineáris sort alkot, amely a logikától halad a természetén keresztül a szellem felé. Ez azt a látszatot kelti, mintha a természet lenne a logika és a szellem közötti közvetítő szféra. Azt hiszem Hegel azért tartja fenn *egy szinten* ezt a látszatot, hogy kielégítse a képzetit szintet is: a logika, az Atyaúrsten megtestesül, azaz természeti formát vesz föl, azaz Krisztuson keresztül közvetíti magát az ember felé, aki ugyancsak Krisztuson keresztül veszi át a Szentlelket (azaz a szellemet). Hegel azonban a harmadik következtetésben eloszlatja ezt a látszatot, és *fogalmi szintre* emeli a szemléletmódot: a logikai mozzanat, azaz az önmagát tudó ész a tulajdonképpeni közvetítő a szellem és a természet között.

2.6. Az önmagát elgondoló idea tevékenységei

2.6.1. Az önmagát elgondoló idea három tevékenységi formában fejt ki magát.

2.6.1.1. (575. §.) Átmenet – közvetítés. Ez a tartalom és a forma viszonya. A tartalom a logikai, az idea, amelynek formája a természet és a szellem. A tartalom különböző formákat vesz magára, hogy kifejezhesse magát. De a 2.2.1. pontban kifejtettük, hogy a megjelenési formák nem jelentenek valami lényegtelenet a tartalomhoz képest, hanem a forma magának a tartalomnak a megjelenése, kifejeződése. Következésképp az idea maga a forma, amelyből kiáramlanak tartalmai, a természet és a szellem.

2.6.1.1.1. Az ideát mint tartalmat és ugyanakkor, mint formát írtam le. Ez olyannyira megalapozott kifejtése mind a tartalom és a forma, mind az idea önmagához és a máshoz való viszonyának, hogy már a *Fenomenológia Bevezetése* is taglalta ezt a szubsztancia mint szubjektum tételében. Spinoza a szubsztanciát, mint Istent fogta fel, amely az egész létezést hordozza, illetve a létezés Istennek, mint szubsztanciának az attribútuma, valamint módusza.¹²⁰ Fichte azt a transzcendentális fordulatot teszi, hogy a szubsztanciát, vagy Istent, mint abszolút Ént érti, azaz tiszta szubjektivitásként, énségként.¹²¹ Ennek továbbgondolása Hegel részéről, hogy az Ént mint mozgást, negativitást fogja föl, ami a pozitívan tételezett szubsztancia ellentéte lenne a dogmatikus metafizikában, ám a spekulatív dialektikában pontosan az Én és a nem-Én egybeesésének vagyunk tanúi. A szubsztancia, ami a dolog tartalmát, anyagi hordozóját jelenti, tehát azt, ami pozitívan megjeleníti a dolgot, fennállását biztosítja nem más, mint a szubjektum, azaz az Én. Ez a tétel akkor válik világossá, ha látjuk,

¹²⁰ L. az *Etika* első részének első definícióját: „Önmagának okán azt értem, aminek lényege [esszenciája] magában foglalja a létezést [az egzisztenciát]...” Spinoza 1968 7. o.

¹²¹ Fichte *Az egész tudománytan alapvetésének* első alaptételében teszi meg ezt a megfordítást. Fichte 1845 91. o. skk. Kroner megfogalmazása szerint Fichte az első alaptételt úgy érti, mintha Isten önmagát önmagára reflektálná. Fichte azért nem használja az abszolút Énnel kapcsolatban az „Isten” megjelölést, mert az Én az abszolútra alkalmazott filozófiai fogalom, amelynek meghatározásához szükség van e fogalom ellentétére, a nem-Énre. A filozófiai rendszer feladata ennek az ellentmondásnak a feloldása, ami által a rendszer kifejti az abszolút Én tartalmait. Kroner 1921 I. 400. o. Fischer úgy fogalmaz, hogy Fichte a spinozai szubsztanciát értelemszerűen át szubjektummá. Az Én mindig önmaga oka, a spinozai szubsztancia, amelynek egyik fő meghatározása a *causa sui*, itt változik át a szubjektummá. Fischer 1890 429. o. Ezért a tudománytan a megfordított spinozizmus: ott a lét, a szubsztancia, a természet mint Isten teremti meg az öntudatot, itt fordítva. Ezért Spinoza Fichte szerint túllépte az Én határát, amivel megtagadja annak feltétlen érvényűségét. A kritikai (a szubjektivitásra) és a spinozai (a szubsztanciára alapozódó) filozófia a két következetes rendszer. Fichte 1845 119. o. skk. A spinozai szubsztanciát Fichte a magánvaló dologként értelmezi, mert ez valami olyan, ami túl van az Énen. Tehát Spinoza túllép az Énen, transzcendál, ezért nem kritikai, hanem dogmatikus filozófia. A szubsztancia az oszthatóság szubsztrátuma: intelligenciára és kiterjedésre oszlik. Fichténél az oszthatóság a harmadik alaptételben jelenik meg, mint az abszolút Énben lévő osztható Én (gondolkodás) és nem-Én (kiterjedés) tulajdonsága Fichte 1845 121. – 122 o. Spinoza a szubsztanciában tételezi a létezőket (= ens), ezzel szemben Fichténél a szubjektum (mégpedig nem akármelyik, hanem az abszolút) tételezi a szubsztanciát. Spinoza: a szubsztancia tételezi a szubjektumot. Megjegyzendő, hogy a fichtei megfordítás lesz az alapja annak, hogy Hegel a szubsztancia mint szubjektum tételét oda-vissza alkalmazhassa.

hogy az Én, mint negativitás, mozgás nem más, mint a fogalom, ami a dolog esszenciája, lelke, entelecheiája, vagyis teljesültsége, ami hajtja, és ami magából maga felé hajtja a dolgot. A pozitív fennállás és a negatív folytonos eltűnetkezés egysége (lét és semmi egysége) tulajdonképpen azt mondja ki, hogy a dolog, a szubsztancia és az esszencia, tartalom és forma egységeként nem más, mint a viszony: a dolog (az önazonos) csak a másságon keresztül válik önmagává. Ez ugyanakkor azt is magával hozza – Hegel nem tagadva meg keresztény gyökereit –, hogy a vég tökéletesebb, mint a kezdet, ami ellentétes mind a görög, mind a heideggeri felfogással, amelyben a kezdet mindig valaminek az igaz megmutatkozása, felnyílása, amelyből, mint forrásból táplálkozik az utána következő. Így a mássálevés folyamata az egész jelentését kapja, és ezen az egészen belül nyer csak valami értelmet, önazonosságot, azaz közvetlenséget.

2.6.1.1.2. A szubjektum az önmaga (Selbst), az Én, azaz az önazonosság. Hegel az önmagát nevezi az eleven szubsztanciának, amely egyszerű negativitás. Az önazonosság esszenciája tehát a negativitás, a meghasonlás. Azért negativitás, mert a kezdeti egység eleve reflektív. Az önazonosság öntételezése eleve már tárgyiságot, azaz nem szubjektivitást jelent, mert ha az Én tételezi magát, akkor tárggyá válik: tárgyként tételezi önmagát. A szubjektum olyan szubsztancia, amelyből tárgyi mozzanatok jönnek létre. Az egyszerű, más szóval közvetlen negativitás tehát megkettőződik.¹²² Az önmaga közege, az a szubsztancia, amelyben él, a negativitás, a megkettőződés, vagyis a közvetítés. A közvetítés pedig az, hogy az önazonosság, amely a megkettőződés révén Énre és nem-Énre szakadt, ebben a más létben fejt ki önazonosságát. De ez már nem azonos a kezdeti, közvetlen, eredeti egységgel, hanem a közvetítés folyamán helyreállított önazonosság.

2.6.1.2. (576. §.) Reflexió – megismerés. Az eszme önmagára eszmél a természet más létében. Ez a tudatosodási folyamat az emberi szellem története, amely egyben az emberi tudás története is, amelyet Hegel tudományként, azaz rendszerként gondol el. Nem a matematikai-empirikus tudományokról van itt szó, hanem *a* tudományról, a tudás rendszeréről, amely a filozófia, pontosabban a filozófia a Hegel által elért formájában. Az idea önmagára ismerése a természetben szellemként a megismerés, azaz az önreflexió. Ez a reflexió a következő pontban említésre kerülő eredeti ön-felosztás megjelenő formája.

2.6.1.3. (577. §.) Eredeti ön-felosztás – manifesztáció. Az idea tevékenységének legmélyebb kifejezési formája az eredeti ön-felosztás, ez az idea lényegét fejezi ki, az

¹²² A folyamatot alkotó szubsztancia, azaz az idea megkettőződésének vagyunk tanúi a *Fenomenológia* kifejtése során is, hiszen a tárgyi tudat (Hegel szimplán tudatnak nevezi) kibontakozása után az öntudat újra kezdi előlről kezdi a kibontakozás sorát. Ugyanezt a megkettőződést fedezhetjük föl az Enciklopédia-rendszerben is, mikor a logikai idea a szellemben újra rekonstruálja magát.

egységet, mint önmagában való meghasonlottságot, azaz reflexiót. Mivel az idea lényege a reflexió, azaz az, hogy elkülönбöződik, elidegenedik önmaga lényegétől, ezért külsővé válik, vagyis szükségszerűen manifesztálja magát. A megjelenés, a külsővé válás tehát az idea lényegéből fakad, tehát az idea lényege nem a magára zártság, hanem a kiáradás. A kiáradás eredménye a rendszer, amely ugyancsak nem zárt, mivel az idea önmagától végzett eltávolodási folyamatát mutatja be, ezért tévesen értelmezik Hegel rendszerét zártként. Van egy sajátlagos zártsága, tehát a jelenségeket negatív magába visszavevő mozzanata, de ugyanakkor teljesen nyitott, a létrejövő elemeket a maguk másságában pozitívan állító. Ez a kettősség abból fakad, hogy az idea teljesen jelen van minden egyes részében, ezért a másban, mint önmagában tudja magát.

3. A spekulatív középpont – a logika kezdete

3.0. A *Logika* kezdetének elemzése nem az eddig alkalmazott szövegközeli elemzés módszerét folytatja, hanem egyetlen tétel, „a lét a semmi” tételének kifejtő magyarázata.¹²³ Több okból kifolyólag elemzem a *Logika* kezdetét. Egyrészt a hegeli koncepció ismeretében érdemes visszatekinteni a rendszer kezdetére, mert így érthetőbbé válik, miről is írt itt Hegel. Másrészt előtekintve a Heidegger-interpretációra érdemes alaposabban megvizsgálni, mit értett Hegel a „lét” terminus alatt, hiszen ennek a fogalomnak a homályossága mozgatta később Heideggert. Ezért e fejezetben már sűrű kitekintéseket teszek Heidegger létről megfogalmazott koncepciójára.¹²⁴ Továbbá azért is foglalkoztat a *Logika* kezdete, mert ez az a homályos pont, ahonnan az utak elágaznak, hiszen a homályos helyek értelmezése során válnak el egymástól a gondolkodói utak.¹²⁵ Fontos ismernünk a létlogika kezdetét, mivel az ötödik részben Heideggert Hegel felől közelítem meg, és mivel Heidegger nem hegelimmanensen elemzi a *Logika* kezdetét, ezért értenünk kell a hegeli lét-fogalmat. Penolidis elemzését követem, aki az egység felől (sub specie aeternitatis) értelmezi a kezdetet.¹²⁶ Az egység címszó-szerű megfogalmazásával a fejtegetéseim vezérfonalára utalok, arra, hogy Hegel explicite tételezi a differencia önzazonosságát, és az abszolútum minden önmegkülönböztetésének magértvaló-létét, vagyis szabad létezését. Az önmegkülönböztetés kérdését járom körül a következőkben: azt a viszonyt, amellyel önmagához viszonyul a megismerés. Az önmegkülönböztetést és a megismerést mind az abszolút, mind a relatív szintjén értem, azaz az ideális és a reális közös struktúráját igyekszem körüljárni.¹²⁷

¹²³ Hegel 1950 148. o. A teljes mondat így hangzik: „A tiszta lét mármint a *tiszta absztrakció*, ezzel az abszolúte-negatív, amely, ugyancsak közvetlenül véve, a *semmi*.” *Logika* alatt az *Enciklopédia* első részét értem. Hegel 1950

¹²⁴ Különös tekintettel arra, ahogy azt a hegeli létfogalomról írott töredékes feljegyzéseiben határozza meg. Heidegger 1993. Tulajdonképpen az egész életművön belül itt próbálja meg először *belülről* (azaz nem a saját előföltevései felől) megérteni Heidegger a hegeli *Logikát*. Ennek sikertelenségét és e sikertelenség okait Sargentis több helyen elemzi. Sargentis 1998 70. – 150. o.

¹²⁵ Ezt a tételt fejti ki Kroner a német idealizmusról írott nagy műve *Bevezetésében*. Kroner 1921 I. 17. – 35. o.

¹²⁶ Idézi Sargentis 1998 6. o. sk.

¹²⁷ Ugyanakkor tisztában vagyok azzal, hogy Hegel az identitást és a differenciát csak a *Lényeg tanában* teszi vizsgálódásainak explicit tárgyává. Hegel 1950 189. o. skk.

3.1. A kezdet a végtelen önmegismerés prezenciája (időbeli jelenléte, folyamatossága)

Fontos látnunk azt a tényt, hogy Hegel a végén kezdi. A kezdet nem absztrakció, hanem az önmegismerés eredménye. A lét kategóriája¹²⁸ mint kezdet persze elvont, de már egy hosszú reflexiós folyamat eredményeként kapott tiszta gondolati meghatározás. Ezért a kezdet közvetlensége Hegel nem olyan adottságot jelent, amely független lenne a gondolati (tudati) közvetítéstől, hanem éppen, hogy önmegismerés eredménye. Önmegismerés alatt azt értem, hogy a lét magában tökéletes, mert most és mindörökké megvalósult az, ami a lét. Ebben a tiszta aktualításban rejlik közvetlensége. A közvetlenül és (f)aktuálisan fennálló létet jelenlétként, az örök Mostként határozhatjuk meg, hiszen a lét mindig prezentálja magát minden pillanatban.

3.1.1. A kezdet két mozzanatot tartalmaz, a létet és ellentétét

3.1.1.0. Mindjárt a kezdetnél föltűnhet az, hogy *két* mozzanatra osztom azt, amit a hétköznapi képzelet egységnek hisz. Hogy lehet az, hogy a kezdet, amiből minden kiindul, kettősség, és nem egység. És ha kettősség, akkor mennyiben maradhat kezdet, hiszen a kettősséget már valami eredményének képzele a hétköznapi tudat. Számomra azonban éppen a kiindulópontban, a kezdeti egységben rejlő meghasonlottság érdekes, az, hogy a kiindulópont kettős, mert csak az ő-sosztás (Ur-theil) teszi lehetővé a reflexiót, a visszatükröződést, azaz a tudatosságot.

3.1.1.1. A kezdet két mozzanata közül az egyik a szubjektív mozzanat, amelyet az önmegismeréssel azonosítottam. Az önmegismerés azt jelenti, hogy az abszolút tevékenysége önmagára vonatkozik. Az önmegismerés a tudatosság mozzanata. Amennyiben ezt a tudatosságot megfeleltetjük a $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -nak, annyiban azt mondhatjuk, hogy az önmegismerés, a logikus mozzanat a $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\alpha$ -n, a megegyezésen, a logos önmagával való azonosságán, azaz önmagához való *viszonyán* belül megy végbe, és a hangsúlyt most a viszonyra helyezem.

A kezdet másik mozzanata az objektív mozzanat: a nem-megismerés, amely a lét, ha az első mozzanat a logos, a fogalom volt. Ha a logos az önazonosság, akkor a lét a differencia, vagyis az önazonosság önmegszüntetése. Vagyis már a kezdet kezdetébe, vagyis a kezdeten belüli mozzanatok egyikébe belekódolta Hegel a differenciát, és ez azzal a következménnyel

¹²⁸ Mert a lét itt még nem fogalom, hanem csak kategória. Ugyanakkor Hegel itt arra is utal, hogy a lét transzcendentálé is, azaz az abszolútról tett egyik, a tapasztalatot meghaladó, vagyis a priori meghatározás. Opilik 1993 20. o. skk. Hegel egyébként azzal, hogy a létet önállóan felveszi az abszolút meghatározásai közé, tagadja Kant azon tételét, hogy a lét nem reális predikátum lenne. Vagyis a lét Hegel fölfogásában reális predikátum, vagyis nem csak logikai tételezés, hanem ontológiai státussal is bír.

jár, hogy a kezdet egésze a differencia kettősségének jegyét viseli magán, hiszen az önazonosság a differenciával szembeni különbség. Kezdetben vala tehát az elkülönöződés.

Ugyanakkor Hegel meg kívánja őrizni az egység mozzanatát is, és ezt azon keresztül mutatja be, hogy mivel a lét az önmegismerés csúcsa (a megismerés totalitása), ezért az objektív (a lét) és a szubjektív mozzanat (az önmegismerés) e szubjektív mozzanatban egybeesik. Ez az egybeesés a lét közvetlensége, vagyis a lét nem valami más a megismeréshez képest. A lét e megismerésen belül abszolút módon vonatkozik önmagára, vagyis nincsen más számára, a különbségek az önmagához való viszonyba omlanak. A más tehát a léten belül az *önmagához* való viszonyt jelenti. Ahogy főtebb a viszony volt a hangsúlyos mozzanat, úgy most az önmaga az. Vagyis az egység mozzanatának megőrzését Hegel az elkülönöződés folyamatában mutatja be. Az a szép Hegel gondolkodásában, hogy az ellentmondásokat tökéletes átlátszóságukban mutatja be, és ezen a transzparencián keresztül válik világossá egységük.

3.1.2. A kezdet identitás-mozzanatában a különbségek összeomlanak a lét önazonosságába. Ez az önazonosság olyan áthathatatlan atomi szubjektivitás. A lét az a mag, az a szubjektív, homológ, azaz önmagával egyező önazonosság, ami minden máságban önmagával azonos marad, így még a legszélsőségesebb különbségben is az önmagához való viszonyra minősíti a más. Ám ha a lét szubjektív, akkor maga a negativitás, azaz a végtelen. A lét szubjektív, atomi mivolta későbbi kibomlás későbbi sorában a közvetlen érzéki jelenlét, azaz a Dasein konkrét helyhez és időponthoz kötött adottságába vezet majd. A lét önazonossága alapozza meg annak a lehetőségét, hogy individuálissá váljon, és ebben a különössé vált formájában prézens legyen. A lét, mint a jelenlévő itt-és-most, vezet tovább bennünket az egyes ember személyiségéhez, vagyis a lét homológiája a személy önmagával való azonosságához. Ezt azért emelem ki, mert már a Dasein hegeli értelmében benne rejlik az, amit Heidegger később a Dasein jelenteni fog: az ember személyes jelenlétét, és ez a személyes jelenlét Hegelnél a lét fogalmában alapozódik meg.¹²⁹

¹²⁹ Hozzáteszem, hogy a létnek ez a magszerű, feloldhatatlan szubjektivitásként történő értelmezése, amellyel Sargentis a lét hegeli fogalmát Heidegger Daseinjához kívánja közelíteni, ugyanakkor inkább rímel a kanti magánvalóra, semmint az önmagától való eltávolodásban felnyíló, és éppen az önelvesztés által magát megismerő hegeli létfogalomra. Sargentis 1998 115. o. skk.

3.2. A kezdet a fogalom eredendő önmegkülönböztetésének (külsővé nem válásának, otthon/saját magánál maradásának) magáértvaló-léte

A kezdet mint az önmagához viszonyulás nem reflexiós fogalom, mert nem elvonatkoztatás valamitől, hanem az önmegkülönböztetés (a differencia, az ellentétek) egybeesése az önmagához való viszonyulásban (az identitásban). A kezdetet ezért nem lehet valamiként leírni (a „mint” struktúrában), vagyis nem valamivel kezdődik a logika (vagyis a gondolkodás) és ontológia (azaz a létezés, a teremtés). A kezdet tehát a következő struktúrát tartalmazza:

3.2.1. Lét = önmagához való viszonyulás (identitás) = különbség (differencia). Felhívnam a figyelmet arra, hogy az önmagához, azaz az identitáshoz viszonyulás a lét tevékenysége, a viszonyulás pedig valami eredendő különbözőséget előfeltételez, mert valamik csak egymáshoz viszonyulhatnak, csak egymáshoz képest valamik. Az önzonosság tehát a különbség közegében jön létre tevékenység eredményeképp, vagyis a reflexió, amelynek előfeltétele az önzonos különbség, tevékenység.¹³⁰ Nincs teljes identitás a léten belül sem, mert az a kimondhatatlan üresség, a semmi. A semmi jeleníti meg a tökéletes identitást, de Hegel nem ezzel kezdi a rendszert. Az önmagához viszonyulás tehát tartalmazza az azonosságot (lét = semmi) és a különbséget: a létet, mint az eredendő önmegkülönböztetést tartalmazó ős-ütést (Ur-teil, ősosztás), vagyis a lét nem azonos a semmivel, ezért kell a létnek átmennie, átcsapnia a semmibe.

A lét önmagához viszonyulása a magáértvaló-lét, mert a lét nem más számára van, hanem csak önmaga számára.¹³¹ A lét végtelenül önmagában forgó önmegismerése azért lehetséges, mert máslet van a léten belül. A léten belüli ős-osztás úgy jelenik meg, hogy a lét átmegy a semmibe. A lét, mint a(z önzonosságon belüli) máslet (differencia az identitáson belül) a semmibe történő átmenetként mutatkozik meg, mivel a semmi a meghatározottságoztól való mentesség, üresség, azaz az abszolút identitás. A semmi jelenti azt a magáértvaló-létet, amit fentebb a létnek tulajdonítottunk, de csak azért, mert a lét már eleve tartalmazza az eredendő önmegkülönböztetést. Ez az önmegkülönböztetés, mint a létnek a semmibe történő átmenete mutatkozik meg.

¹³⁰ A reflexió nem pusztán a látás érzékszervi, tehát képzeti szintjéhez tartozó képzet, hanem a közvetlenül megélt élet, a tevékenység és akarat dimenziójához is hozzátartozik, illetve onnan is levezethető, mint teszi azt Thévenaz 1962 107. o.

¹³¹ Más értelemben használok itt a magáértvaló fogalmát, mint Hegel. Számára a magáértvaló a magánvaló potencialitását kibontakoztató, konkrétá tévő fokozat. Habár a lét önmagába burkolózkodó kezdetéről próbálok most beszélni, kifejtésem szempontjából (megkülönböztetés, viszony az önzonosságon belül) mégis célszerűbbnek látszott a magáértvaló terminusát használni itt, a magánvaló-lét fokánál.

A lét önmagán belül tartalmazza az eredendő meghasonlottságot, de mint identitást. Ez az identitáson belüli differencia teszi lehetővé a lét számára az önmegismerést. Az ős-osztás, vagyis a lét eredendő önmegkülönböztetése (önmagán belüli elkülönződése) teremt lehetőséget az önmeghatározásra, mert lehetőséget ad a viszonyulásra, a viszonyításra, a megkülönböztetésre, a „mint” struktúra kialakulására. Az önmegkülönböztetés azonban nem más, mint annak lehetősége, hogy a lét visszajusson önmagához, hiszen benne máslet van, önmagához képest más, tehát távolság (differencia) van identitásán belül. A léten belüli differencia úgy jelentkezik, hogy fellép a „mint” struktúra: a lét mint semmi. A lét és a semmi között különbség van, de csak mert a lét identitása megkülönbözteti magát, és identitását kihelyezi a semmibe.

3.2.2. A kezdet struktúráját most a következőképp írhatjuk le:

A kezdet: lét (máslet) = semmi (magáértvaló-lét).

A lét mint semmi. Ez nem a „lét a semmi” azonosságot állító tétele, hanem éppen a lét és a semmi közötti különbséget kijelentése. A lét és a semmi között tehát ellentét és nem azonosság áll fönn. Ez az ellentét a lét önazonosságán belüli önmegkülönböztetés és az ebből fakadó önmegismerés következménye. A kezdet tehát ez az ellentét, de úgy, hogy a lét önmagánál marad ebben az ellentétben, hiszen a lét és a semmi ellentéte a lét ős-osztásából ered. Ezért azonos a lét és a semmi, mert a kettő ellentéte csak a léten belüli önazonos differencia kihelyezése. És mivel a lét és a semmi azonossága a lét identitásából fakad, ezért a semmi meghatározatlansága sem a lét identitásának, magáértvaló-létének a kihelyezése, hanem éppen a benne való elmélyülés, mert csak ezt az önazonosságot fejezi ki mélyebben. A lét tehát önmagához való viszonyulás, vagyis identitás, ám mivel viszonyulás, ezért differencia is és emiatt az ellentét miatt megszünteti magát és átmegy a semmibe.¹³² Az önmagához viszonyulást önmegszüntetésként-önfelemelésként (Sich-Aufheben) értelmezhetjük. A kezdeti lét azonban magánál marad ebben az ellentétben.

3.2.3. A lét és a semmi viszonyát most így fogalmazhatjuk meg: lét = önmagához viszonyulás.

A lét azért képes magához viszonyulni, mert nem csak a kezdet, hanem egyben a vég is. A lét egyszerre abszolút módon meghatározott (a meghatározottságok teljessége) és meghatározatlan (éppen abszolútsága miatt kifejezhetetlen, semmi). A lét magában hordja saját végét, célját, a meghatározottságok teljes-tökéletes kifejtését. Ez a teleológia teszi lehetővé a lét számára, hogy önmaga-szerű lehessen, hiszen a lét önmegismerés, azaz szubjektív. Ez a szubjektivitása, azaz önazonossága (önmaga-szerűsége) teszi lehetővé, hogy

¹³² Látható, hogy differencia alatt nem a közömbös különbséget értem, hanem a közömbös különbségtől az ellentétben az ellentmondásig fokozódó folyamatot. Erdei 1980

meghatározásai kifejtésének első lépéseként felismerje, hogy önmagával azonos, vagyis meghatározatlan, azaz semmi. A lét tehát magában hordja a kezdetet, a meghatározások abszolút teljességét és a célt is, a meghatározásoktól való abszolút mentességet, a szabadságot, tehát a tiszta szubjektivitást. A lét ezért én-szerű, vagyis tudattal bír.

3.2.4. A semminek a következő meghatározást adtam föntebb: semmi = önmegszüntetés (illetve a lét felemelkedése a semmibe). Ennek a következő jelentései vannak:

- I. A lét azonos a semmivel (Sein ist Nichts – a lét (van) a semmi) – azonosság, közvetlenség. Azt jelenti, hogy a lét magánál marad, tehát magáért van.
- II. A lét semmiként van. ('A lét (van) a semmi' tételből vezethető le: a lét úgy van, mint a semmi.) A „mint”-struktúra miatt a közvetítés, azaz a különbség (differencia) és ezzel a negativitás lép itt előtérbe.¹³³ Az, hogy a lét a semmiként van, azt jelenti, hogy a lét megszünteti magát, ám az önmegszüntetésben magánál marad, azaz megőrzi magát, mint a semmi önazonossága. Csak a semmi fokán, és csak mozzanat-szerűen zárja ki Hegel a másságot, hogy kifejtse a létben rejlő viszonyyszerűséget (ös-osztást, önmegkülönböztetést, differenciát).

3.2.5. A lét és a semmi ellentéte alaptalan ellentét, mert nincsen oka/alapja, ugyanis a létben eleve benne van a differencia (az önmagához viszonyulás, Selbstverhältnis) és az identitás (önmegszüntetés), azaz az önmagától való megkülönböztetésen keresztül önmagához viszonyulás lehetőségének megszüntetése. Ezért nincsen igaza Heideggernek, mikor azt állítja, hogy Hegel kizárta a létből a differencia lehetőségét, és ezzel nem eredendő dimenziójában gondolta el a negativitást, vagyis pozitívvá fordította át a negatívát. Heidegger szerint a lét Hegel számára *csak* az ellentétek egyesítése, a különbségek, vagyis a negativitás negációja, tehát a pozitivitás, az abszolút lét tételező állítása, *csak* identitás. Ezzel azonban azt állítja Heidegger, hogy – hegeli terminussal élve – a reflexiós filozófia módján fejezte ki magát Hegel. Ezzel szemben azt mondhatjuk, hogy a fiatal Hegelnek a pozitivitásról adott elemzése, később pedig a létben rejlő fent kifejtett negativitás cáfolja Heidegger téziséét, mert nem csak az identitás, hanem a negativitás és a kettő egymásba átlátszó fény-árnyék játéka alkotja Hegelnek az identitásról és a differenciáról adott meghatározását, és ezzel Hegel messze túllép a heideggeri koncepción.¹³⁴

¹³³ Jóllehet a „mint”-struktúra nyelvi eszköz a kifejezésben a hasonlóság, illetve a viszonyyszerűség kifejezésére, mégsem gondolom azt a nyelvfilozófiával, hogy „a lét a semmi” tétel elemzésekor csak nyelvi szerkezeteket elemeznék. Az ontológiai dimenzió nem oldódik föl a nyelviben, hanem utóbbi kifejezi a lét oldalához tartozó összetevőket.

¹³⁴ Erről bővebben a negyedik részben.

A lét Hegel számára a meghatározottság és a meghatározatlanság azonossága. Ám ez nem jelenti azt, hogy a lét benső nyugtalansága, eredendő ellentmondásossága, meghasonlottsága nyugvópontra jutna, azaz az identitás eluralkodna a léten. Sőt, heideggeri szempontból még „rosszabbról” van szó, mert az identitás és a differencia harmóniájáról, összeillesztettségéről van szó. Harmónia alatt annak Heracleitos által adott meghatározását értem;¹³⁵ „széthangzók összhangzata, ellentétesek egysége”. Hogy’ is lehetne egy ilyen értelemben vett egység unalmas, üres és nihilista? Hegel a szép egységet¹³⁶ kereste, nem a torz differenciát. Ez Hegel és Heidegger, de még inkább a modern és a posztmodern közötti lehető legnagyobb különbség.

Meg kell különböztetni az egységet (a harmóniát) és az azonosságot (mint ürességet, nihilt). A harmónia nem szünteti meg különbségeket, sőt azokat egyesíti az összhangban önálló érvényű fönntartásuk révén, míg az azonosság eltöröl minden különbséget, azaz csak a nihil marad. Pont az ürességnek, mint nihilnek ez utóbbi meghatározása alkotja Heideggernek a metafizikáról, és kitüntetett módon Hegelről adott kritikáját. Véleményem szerint és a fönti elemzés alapján Heidegger elvétette a hegeli, de általában véve a nyugati metafizika lényegét, mert a metafizikai semmi nem azonos a technicizált (kapitalista) világ és ember kiüresedésével.

Megítélésem szerint nem uralkodik el az üres azonosság, a nihil a Hegel által meghatározott lét fogalmában, mert a lét e meghatározásban önmegismerés, azaz folytonos reflexió, tevékenység, ami csakis az identitás és a differencia kettősségében mehet végbe, azaz azáltal, hogy az önazonosságon belül mindig felmerül a magára reflektáló, önmagát megkülönböztető Én.¹³⁷ A lét én-szerúsége nem merül öntudatlan önazonosságba, ahol nem tud magáról az Én, mert akkor megszűnne az önmegismerés és a mozgás. Éppen Heidegger az, aki a létből eltörli az Én-szerúséget, hiszen megszünteti minden azonosságát és azonosíthatóságát, minden megnevezhetőségét a gondolkodás számára.¹³⁸ A lét ezzel egyszerű önazonosságba omlana össze, és nem lenne érthető, miért jön létre a létből a teremtett világ, nem lenne érthető, hogyan jön létre a logikai fogalmak mozgása, abból a természet és a szellem. Nem lenne oka, jelentése, még időbeli, véges jelentése sem a

¹³⁵ Heracleitos B 10; ennek elemzéséhez l. Drimál 2003 151. o. sk.

¹³⁶ Hegel 1980 114. o.

¹³⁷ Már Descartes-nál sem a magába zárt individuumból van szó, nem hogy Hegelnél, aki az Ént nem az egó magányos individualitásaként, hanem a szellem közösségeként fogta föl. L. ehhez *A szellem fenomenológiájának Öntudat* című fejezetét. Hegel 1979 100. o. skk.

¹³⁸ Egyébként Heidegger még abban az értelemben is torzítja a gondolkodás hegeli jelentését, hogy ezt egológiai értelemben teszi szubjektívvé. Azaz ez csak szubjektív gondolkodás a lét objektivitásával szemben. Ennek következménye az Derridánál, hogy már semmiről sem lehet semmit sem mondani. Ekkor már csak az a kérdés marad, hogy akkor, minek ír? Derrida 1990 61. o. sk.

teremtésnek. A lét *ezzel* válna üres azonossággá, megnevezhetetlen, unalmas semmivé, nihillé.

Ezzel szemben a léten belüli ellentmondás, a differencia eredendően jelen van, és ez az ellentmondás feszíti szét a lét eredendő egységét, egyben ad neki értelmet, hiszen Hegelnél minden fogalom csak a vele szembeni pontos ellentmondás által kapja meg jelentését, ami ráadásul a mozgás során folyamatosan változik. Semmiféle nihilizmusról nincsen szó sem Hegel, sem a német idealizmus esetében, hanem nagyon is eleven és feszültséggel, nyugtalansággal teli mozgásról. A létnek, mint a romantikusan nyugtalan Énnel¹³⁹ a feszültsége ez, amely tagad minden kiszámíthatóságot, a pozitivitás értelmében vett racionalizmust, világjobbító szándékot, azaz a technikai hozzáállást. Hegel nagyon is tisztában volt azzal, hogy a filozófia nem a világ megváltoztatására kell, hogy törjön,¹⁴⁰ hanem felfogására, és minél mélyebb fogalmi megragadására.¹⁴¹ A megismerés és a racionalitás abszolút értékűvé emelése Hegelnél egyáltalán nem a technikai világképből, hanem a lét én-szerúségéből fakadó magára irányuló megismerés végtelenségéből fakad. A lét önmegismerése a benne rejlő differencia miatt ki kell, hogy lépjen önmagából, és hogy minél intenzívebben feltárja a benne rejlő másságot, a negativitást, végigjárja a Hegel által leírt utat. A lét én-szerúsége, önazonossága (Selbsthaftigkeit) teleologikus, mert az Én önmagát keresi ezen folyamat során, ám ami a keresésre sarkallja, az az önmagától való különbözősége, amely differencia miatt képes viszonyulni önmagához. A lét, mint Én (önmegismerés) tehát kezdet és vég is, mert a rejlő, kezdeti differencia megköveteli, hogy az Én (a lét) kifejtse a különbséget, illetve azt, hogy a rejlő differenciától a kifejtettig húzódó utat bejárja.

3.2.6. A kezdet az önmagától való megkülönböztetésen keresztül önmagához viszonyulás lehetőségének kifejeződése Hegelnél, azaz az önmagától való megkülönböztetés, de olyan megkülönböztetés, amely mint kezdet még nem nyilvánul meg, nem válik külsővé. Vagyis a lét mássá válásában, abszolút különbségében is magánál marad, amikor annyira megkülönbözteti magát, hogy az már tökéletes ellentéte (a semmi), akkor is magáértvaló ez a tevékenysége, azaz magát fejt ki benne. A lét a kezdetben a külsővé nem váló fogalom, a

¹³⁹ A lét mint az Én = az objektum és a szubjektum azonossága = az abszolút egyben szubjektum is, személyiséggel is rendelkezik. Vagyis Hegel nem hogy nem nyomja el az individuumot az egész javára, hanem a legfelsőbb alapelvben tételezi azt.

¹⁴⁰ L. az idős Hegel rezignált kijelentését a Jogfilozófia Előszavában: „Minerva baglya csak a beálló alkonnal kezdi meg röptét.” Hegel 1983 23. o.

¹⁴¹ Tagadom, hogy a fogalmi megragadás azonos lenne a világ technikai leigázásával, mint ahogy Heidegger állítja. Sőt e kettő homlokegyenest ellenkező hozzáállásból fakad. A technikai leigázás empirikus célokat követ, a fogalmi megragadás pedig a priori célokat, azaz végeredményben a személy halhatatlanságára irányul, melynek csak pozitivistá félreértelmezése a lét technikai, azaz külsővé tett, objektívált uralása. A kereszténység alap gondolatával teljesen megegyező az, hogy belülről kifelé hatón kell működni, de ez nem az objektivitás legyőzése, illetve az abba való beleszilárdulást jelenti. L. Mt 5,1 – 16 és Karácsony 1995 63. o.

fogalom, amely magában/otthon marad (ουκειον). Ez a magában maradás teszi érthetővé, miért lehet otthon mindenhol azt ember a világban, vagyis miért tárul föl számára a létezés a maga teljes mélységében: mert az ember a lét fogalmával, a logossal rendelkezik.¹⁴²

Heidegger kritikája éppen erre irányul: ha a lét mindenhol önzonos, akkor nem hagy teret a tőle való különbözősége, nincs lehetőség a pluralitásra, nem marad helye a semminek, a negativitásnak. Fentebb kifejtettük, hogy ez a kritika csak részben igaz a hegeli ontológiára, mert a lét önmagában is differens és nem indifferens, ahogy Heidegger láttatni szeretné. A kettejük közötti különbség két korszak, két korszellem különbsége:¹⁴³ Hegel még nem csak, hogy hitt a lét abszolút értelmében, logikusságában, amely megment a nihiltől, hanem *tudta* is ezt, ezért a létre, mint alapra alapozott; Heidegger már nem is hitt ebben az abszolút értelemben, hanem a lét mélyén meghúzódo megsemmisítő, mindentől megfosztó semmit (das nichtende Nichts) igyekszik meghatározni.

3.2.6.1. Amennyiben korszakok különbözőségéről és az emberi szellem hanyatlásáról beszélünk, annyiban „nincs igaza” egyikőjüknek sem, hanem egy tényleg rémisztő és jelenségeiben már régóta kézzelfogható ténnyel szembesülünk: az ember hanyatlásával, amely a bűnbeeséssel kezdődött.¹⁴⁴ Hegeli szempontból azt mondhatjuk, hogy Heidegger tökéletesen kifejezte a szellem történeti működését, hanyatlását, amelyet tényleg nehéz szabadságának magasabb fokú kibontakoztatásaképp értelmezni, sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy a hegeli filozófiában (és nem Hegelben, mint személyben) abszolút módon megjelenő abszolút szellem után már nincs történelem, csak az idő üresjárata, az események monoton megtörténe. Nem véletlen, hogy Heidegger oly központi jelentőségűvé tette az unalom jelenségét, és egyáltalán kérdéssé válhatott az idő a számára. Hegellel lezárult az idő jelentéssége, az „idők teljessége” jelen volt akkor, mi mindig csak későn jövök

¹⁴² Itt nem nehéz észrevenni a heracleitosi és keresztény anthropologia hatását. Az ember Isten képmására teremtett, tehát azért ember, mert magában hordozza Isten képét, ami János szerint a Logos. A Logos azonban a teremtő szó, Hegel értelmezésében a fogalom, azaz a kezdet: a lét. Innen ered a lét a fogalom tétele. Krisztus a megtestesült Logos, azaz a természetivé, mássá vált fogalom. A természet nem más, mint a fogalom mássá levése, ezért érzékileg bemutatja a létben rejlő differenciát. Ezért találhatja meg magát az ember mindenhol, ezért van otthon az egész világban, mert azt a Logost hordozza magában, amely világgént bocsátja szabadon magát.

¹⁴³ Abszolút szellemről már nem is merünk beszélni, jóllehet a történelemnek csak akkor van értelme, ha előfeltételezünk valami szubsztrátumot, amely átfogja és jelentést kölcsönöz az eseményeknek. A posztmodern már nem mer beszélni semmiféle abszolútról, mert ehhez rögtön a huszadik század politikai értelmezését (a totalitarizmust) társítja. Ezt a traumát figyelembe véve azonban el kell határolnunk Hegelt és a hegeli spekulatív gondolkodásmódot attól az értelmezéstől, amelyet amúgy is a totalitárius rendszerek tollnokai ragasztottak rá, és vissza kell lépnünk magához a hegeli rendszerhez, ahogy azt Heidegger is tette éppen egy szörnyű korszak kellős közepén, 1938-ban és a '40-es évek elején. Meg kell tennünk ezt a visszalépést, amely azonban előrelépést jelent, és még inkább kilépést az eddigi dogmák közül, hogy túllépünk azon az abszolút módon relativizáló állásponton, amely az abszolút szellemből korszellemekeket gyártott, mert hiszen ettől az elsorvasztott abszolút szellemtől már nem volt képes megszabadulni a posztmodern sem, hogy az időt, mint időt egyáltalán megragadhassa. L. Löwith 1958⁴, 7. o.

¹⁴⁴ Karácsony 1995 30. o. skk.

vagyunk. Az idő és a korszakok kérdése nem hajánál fogva előrangot kapott probléma akkor, mikor a kezdetről beszélünk. Hiszen amennyiben a kezdetről folyó filozófiai diskurzust nem csak képletesnek, hanem tényleg metafizikainak tartjuk, akkor ontológiai eredetről is szólunk, melynek tér és időbeli vetülete is van.

3.2.7. Most csak a kezdet onto-logikai meghatározását elemeztem Hegelnél, amely a megvalósult önmagához viszonyulás. Megvalósult, mert abszolútságában úgy különbözteti meg magát abszolút módon, hogy közben ezt nem teszi külsővé, tehát magánál marad. Önmegkülönböztetése jelenti önmegismerését, tehát intelligibilitását, de önmegkülönböztetésében önmaga marad. Ezért a kezdet a fogalom külsővé nem válása, a λογος οικειον-ja (a fogalom otthon/önmagánál maradása). A λογος-nak ez a felfogása megfelel a János evangéliumában megfogalmazott Ígével: kezdeti és az Atyából volt, tehát a fizikai, megnyilvánult teremtés olyan ideája, amelyet még nem bocsátott ki kebeléből az Atya, azaz a fogalom még magánvalóságában maradt. Nagyon fontos mozzanat, hogy János maga is viszonyként határozza meg az Atya és a Logos viszonyát (nem pusztán az Atya – Fiú relációban): az Íge az Atya felé volt (προς τον θεον – amit úgy szokás magyarra fordítani, hogy az „Atyánál volt”, de ez leegyszerűsíti a görög eredetét).¹⁴⁵

Hegel tehát az önmegkülönböztetést *mint* önmagához viszonyulást határozza meg, azaz a differencia és az identitás egységét mutatja be ezen keresztül. Ebben a „mint”-ben mutatkozik meg a tulajdonképpeni különbség az azonosságon (a homológián, vagyis a hasonneműsége, vagy azonos logoszúságon) belül, mert miközben az identitás és a differencia között különbség van, a „mint” azt mutatja meg, hogy e homológián, azaz hasonneműsége, a logosz azonosságán keresztül viszonyul egymáshoz, különbözik el egymástól a két oldal. Ezért nevezi Penolidis a fogalom saját maga maradásának/magánál maradásának (οικειον) éppen a negativitást, a „mint”-et, a hasonlítás, a homológia, a különbségtevés lehetőségének helyét.¹⁴⁶ Az identitás a különbség, a különbség pedig az identitás szimbóluma. A „mint”, tehát a negativitás, a különbözőség válik a közös ponttá, ahol egyesül a fogalom önmegkülönböztetése és önmagához viszonyulása. A negativitás egyben pozicionálás, de nem abban a közömbösítő és mindent az unalmas pozitívításba fordító értelemben, ahogy Heidegger veszi. A lét kezdeti mivolta nem old föl minden megkülönböztetést, negativitást, nehézséget abban a közömbösségben, hogy „úgyis mindent megment léte állító, pozitív mivolta”. Nem, mert az állítás, az, hogy a lét önmagát állítani tudja, önmegkülönböztetésen keresztül megy végbe.

¹⁴⁵ Hegedűs-Sutyinszki 1998 115. o.

¹⁴⁶ Sargentis 1998 98. o. sk.

A lét tehát mindig negálja magát. Hogyan értsük ezt az ön-negációt? Úgy, hogy a lét egyszer tételezi, majd megszünteti magát, és ebben az oszcillálásban áll fenn? De akkor megint keresnünk kell az oszcillálás szubsztrátumát, mert hogyan tér vissza a semmiből a létbe a mozgás (vagy viszont). Vagy úgy, hogy a lét tételezése az, hogy negálja magát? Ez talán közelebb áll az eddig kifejtettekhez, mert így az önmegkülönböztetésen, a differencián keresztül fejezi ki magát a lét önazonossága. Az önazonosság nem szubsztanciális önazonosságot jelent Hegel számára, hanem önmagához *viszonyulást*, ahol a viszonyyszerűsége van a hangsúly, vagyis azon, hogy ahhoz, hogy valamit (önazonosként) állítsunk, előbb különbözőséget kell tételeznünk.

3.3. A kezdet az abszolút közvetítés megmutatása a közvetlenségben

3.3.1. Mivel a lét önmegismerés, ezért intelligibilis, vagyis egyben fogalom is.¹⁴⁷ Mindezen túl individualitással, vagyis „személyiséggel” is rendelkezik. A lét individuális jelenléte abban mutatkozik meg, hogy önmagához viszonyul. Mihez máshoz viszonyulhatna? Mert ugyan eddig a kezdetben rejlő eredendő differenciát emeltük ki, de ezt azért tettük, hogy megcáfoljuk Heidegger Hegellel kapcsolatos félreértését. A lét tehát *önmagához* viszonyul, vagyis a lét személyisége, szubjektivitása kapcsán az önazonosság motívumát kell kiemelnünk.¹⁴⁸

De mindig egyformán eredendően bele kell értenünk az önazonosságba azt, hogy csak azért viszonyulhat önmagához a lét, mert meghasonlottság rejlik benne. Az önmegkülönböztetés teszi lehetővé az önmagához viszonyulást – a különbség és az azonosság közötti viszony (a „mint”) a homológia, és egyben a kezdet. A lét differenciált önazonossága a semmibe eltolva jelenik meg, mint differenciálatlan azonosság, azaz mint a meghatározás-nélküliség. A semmiben összeomlik az önmagához viszonyulás mindkét oldala (az önazonosság, azaz az „önmaga”, és a különbség, vagyis a viszony). A homológia, mint hasonmúság, az azonosság azonosságát kifejező oldala a semmibe lökődik ki, a semmiben mutatja meg a lét önazonosságát. A semmi önazonossága tehát valójában közvetítés eredménye, vagyis nem is valódi közvetlenség, amennyiben a közvetlenséget azonosságként értelmezzük. A homológia ezzel feltárja negatív (összehasonlító és különbségtévő) természetét. Hegelnél megfordul az a sorrend, amit Heidegger tulajdonít a létnek és a semminek. A lét önazonossága, homogenitása valójában heterogenitást (differenciát, negativitást, abszolút meghatározottságot) takart, és homogenitását (meghatározatlanságát) a semmiként vetette ki magából. A lét közvetlensége a semmiben manifesztálódik és közvetítés eredménye. A semmi meghatározatlansága valójában a lét abszolút meghatározottságának, önmagán belüli közvetítésének eredménye. A semmi tehát meghatározatlanságában nagyon is meghatározott, az a meghatározása, hogy meghatározatlan. A homológia, mint közvetlenség

¹⁴⁷ Innen ered a Kis Logika tétele: a lét a fogalom (84. §) Hegel SW 8 204. o. A tételt persze úgy is fordíthatjuk a kopula azonosító ereje révén („Das Seyn ist der Begriff”), hogy a lét azonos a fogalommal, vagyis a parmenidesi tétellel szembeesülünk hegeli megfogalmazásban: a lét azonos a gondolkodással.

¹⁴⁸ A lét személyisége, szubjektivitása arra a keresztény dogmára rímel, hogy Isten személy és nem elvont erő vagy elv, nem valaminek a szimbóluma, hanem önmagát, mint tudatos lényt képviseli közvetlenül, szimbólumok közvetítése nélkül. Isten önazonossága, közvetíthetlensége pedig már átvezet ahhoz a lutheránus tanításhoz, hogy az embernek kell megtalálnia Istent közvetítés nélkül. Isten önmegismerése, intelligibilitása pedig arra utal, hogy ez a keresés és találás az emberi szubjektumban megy végbe, mégpedig a megismerés, közelebbről a gondolkodás közegében. (A gondolkodás elemzését az *Enciklopédia Bevezetése* nyújtja.)

(azonosság) tehát közvetítés eredménye, így megszünteti magát, és felemeli abba a jelentésébe, hogy a viszonyítás (a különbség, a differencia) helye.

Az azonosság, mint semmi a lét benső működésének eredménye, tehát a semmi a lét függvényeként jelenik meg előttünk. Itt két lehetőség áll előttünk, egy befoglaló és egy kizáró. A befoglaló lehetőség azt mondja, hogy a létben már eleve benne van az azonosság (meghatározás-nélküliség) is, ezért a semmi lehetőségét beleérti Hegel a létbe. A kizáró az, ha csak a viszony, a differencia mozzanatát nézzük a létben, mert akkor ki kell zárunk a létből a semmit. Én az első, szintetikus lehetőséget választom, jóllehet a második alapján érthetőbb lenne, miért tolódik el a lét alakzata a semmibe. Érthetőbb, tehát analizálhatóbb, de nem ésszerűbb. Éppen a léten belüli szintézist szétfeszítő ellentmondás, negativitás, amit az „önmagához viszonyulás” formulájával fejeztem ki, az a feszítő erő, ami a mozgást létrehozza, és ezt szeretném megérteni.

Heidegger ezt azzal kritizálná, hogy Hegel létezővé teszi a semmit, ami nem igaz, mert Hegel fölismerte az ontológiai differenciát, amit már az is mutat, hogy a léten belül is differenciát mutat föl. A differencia nem csak a lét és a létező, hanem a léten belüli különbözőséget jelenti, és az utóbbiból ered az előbbi. Ugyanakkor az ontológiai differencia nem a filozófia és az élet (világ) közötti különbséget jelenti, mint Sargentisnél, mert ez valójában episztemológiai kérdéssé soványítja azt, ami eredendően ontológiai dimenzióval rendelkezik.

3.3.2. A közvetlenség és a közvetítés problémája egyben felveti a végesség és a végtelenség kérdését is. Láttuk, hogy a homológia, az azonosság, a meghatározatlanság a léten belüli közvetítés abszolút meghatározottságának eredményeképp jelenik meg önálló alakzatként, mint semmi. A meghatározottság természetesen végességet von maga után, míg a meghatározatlanság végtelenséget. A lét lesz tehát a véges, a semmi a végtelen, de ez már a kezdet utáni állapot, hiszen a kezdetben a lét magában foglalja mindkét oldalt. De megfordítva is igaz: mivel a semmi, mint az azonosság, a meghatározatlanság abszolút kifejeződése valójában a léten belüli azonosság tökéletes meghatározása, ezért a semmi a véges, mert a lét abszolút meghatározottságának eredménye, és a lét az igazi végtelenség, mert a véges és a végtelen egysége. Az azonosság, a homológia kilökődése a semmibe és a semmiként, a léten belüli közvetítés megnyilvánulása, meghatározása, tehát az, hogy közvetített, és ennyiben előfeltételezi közvetlenségét, ami a lét. Ennyiben igaza van Penolidisnek akkor, amikor megfordítja a lét viszonszerűségét és a közvetlenségben rejtőző közvetítés viszonyát, és azt mondja, hogy az önmagához viszonyulás valójában a

közvetlenség kifejezése.¹⁴⁹ Ezzel nem véti el a lét hegeli fölfogásának lényegét, hiszen nem azt állítja, hogy a lét minden további nélkül közvetlen, hanem azt, hogy a lét a semmi meghatározottságához, közvetített természetéhez képest közvetlen. Azonban a léttel, mint kezdettel kapcsolatban igaz marad az, hogy akármilyen egyszerű vagy közvetlen egy viszony, mégiscsak viszony marad, tehát közvetítés.

Az azonosság, a semmi pusztá magára vonatkozásában csak önmagát affirmálja, hiszen a közvetlenség, mint a csak magára irányuló utalás semmi mást nem állíthat, mint önmagát. Éppen emiatt a tartalmatlan, üres reflexiója miatt semmis, csak üres, végtelen forma. A semmi önmagára vonatkozása tehát tartalmatlan, teljes meghatározatlanság, ezért egészen mást jelent, mint a lét önmagához viszonyulása, amely e viszony miatt meghatározottsággal rendelkezik. Viszont számot kell vetnünk a kezdet azonossági dimenziójával, ami azt jelenti, hogy a semmi végtelen formája a létből ered. Korábban azt mondtuk, hogy a lét abszolút meghatározottság, vagyis véges, tökéletes formával rendelkezik, de egyben a végtelen önanonosságot is magában rejti, mint a semmi megnyilvánulásának lehetőségét. A lét, mint kezdet (heideggeri terminológiával a létel – Seyn) tehát végtelen és tökéletesen meghatározott, vagyis egyben véges forma. Ez a lét Parmenides által adott formai meghatározására, a gömbre emlékeztet, illetve Platon Egy és Jó ideájára, amely egyszerre végtelen fényt áraszt ki, mégis tökéletes forma, tehát véges is.

A kezdeti lét (a létel), vagyis a lét, mint a kezdet a mindkét oldalt magában tartó egység. Ez a kezdet akkor válik a létté, mint a közvetlen kiindulóponttá, véges meghatározottsággá, mikor a végtelen, meghatározatlan semmiként áll szembe önmagával, azaz amikor átcsap a semmibe. A kezdet (a létel) tehát a lét semmibe történő átcsapásaként nyilvánul meg. Az átcsapás azonban nem más, mint a kezdetben megnyilvánulatlanul rejtőző önmagára vonatkozás, amelyet úgy határoztunk meg, mint a lét intelligibilitása, hiszen az önmagára vonatkozás teszi lehetővé azt, hogy a lét, mint kezdet megismerje önmagát. Ugyanakkor ez az önmagára vonatkozás, vagyis az önmegismerés, mint átcsapás nem más, mint a közvetítés. A kezdetben rejtőző végtelen önmegismerés egységébe burkolt reflexió (intelligibilitás), a közvetítés az oka annak, hogy az egység (a közvetlenség), mint reflexió szétrobban, és a lét átcsap a semmibe. A lét intelligibilitásának megmutatkozása tehát a lét átcsapása a semmibe, vagyis a közvetítés. Ez a közvetítés egyrészt olyan, mintha a közvetlenségből, a kezdetből, mint egységből fakadna, de a lét közvetítése (átcsapása) a semmibe azt mutatja, hogy a kezdetben eleve volt valamifajta közvetítés, meghasonlottság. A kezdet megkettőződöttsége, a kezdet önmagára reflektálása jelenti intelligibilitását, azt, hogy

¹⁴⁹ Sargentis 1998 99. o.

önmaga örök megismerésében van. A kezdet örökké önmagára hajlik vissza, önmagát tükrözi önmagában, állandóan tevékenykedik – ez a közvetlen közvetítés, a reflektált önismeret képi kifejezése.¹⁵⁰

3.3.2.1. A kezdet intelligibilitása – tehát az, hogy a kezdet gondolkodik, mégpedig önmagáról, illetve gondolati természetű – azt jelenti, hogy egyben személyiséggel is rendelkezik. Ez annak a keresztény tannak a hegeli kifejezőmódja, miszerint Isten személy, nem elvont fogalom vagy erő. Az újkori filozófia nyelvén ezt úgy mondhatjuk, hogy Isten, vagyis a kezdeti lét tudattal rendelkezik, tudatos. Ezért mondja azt Hegel, hogy a logika nem más, mint Isten ábrázolása önmagában a teremtés előtt, azaz a logika Isten gondolatai mindenféle eltakaró burok, azaz érzéki megjelenés nélkül.¹⁵¹

3.3.3. A kezdet egyszerre végtelen és véges, közvetlenség és közvetítés – ezt a meghatározottságot és meghatározatlanságot végtelen formának nevezhetjük, mert egyszerre tökéletesen meghatározott, tehát formai és tökéletesen meghatározatlan, tehát végtelen. A lét, mint kezdet összeomlása a végtelen formába az $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Vagyis egyrészt hegeli értelemben az igazság,¹⁵² mint a tiszta gondolat, másrészt heideggeri értelemben a lét, mint kezdet feltárulkozásának (forma általi meghatározódásának) és elrejtőzésének (végtelen éjszakájába való visszamerülésének) folyamata.

A lét és a semmi, a meghatározottság és a meghatározatlanság a kezdetben összeesik a végtelen formába. Ezért a lét és a semmi a közvetítés megmutatásának ($\delta\eta\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$, Darstellung) szimbóluma a kezdet közvetlenségében. A kezdet végtelenségében rejti a közvetítést, tehát végtelensége formával rendelkezik, mert egysége, önazonossága viszonyulás, vagyis reflexió (meghasonlottság) eredménye. A kezdetnek ez a benső önellentmondása, az eredendő közvetítés mutatkozik meg szimbolikusan a lét és a semmi közvetlen átcsapásában. A közvetlenségben rejlő közvetítést tehát szimbolikus közvetítésnek nevezzük. Ez ugyanaz, amit feljebb a „mint” szerkezetével kapcsolatban kifejtettünk, tehát, hogy az összehasonlítás egyszerre a különbözőség és az azonosság helye, vagyis a negativitás – és az ebben az értelemben vett meghasonlottság, reflexió, viszonyulás – a kezdet. A kezdet

¹⁵⁰ A közvetítés befejezhetetlenségének mozzanata jelen volt már Fichte abszolút Énjében és jelen maradt Husserl örökké újrakezdő módszerében. Kroner 1921 I. 448. o., Thévenaz 1962 53., 97. o.

¹⁵¹ SW 4 46. o., Logika tudománya Bevezetés 26. o. „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.” „A logika [...] a tiszta gondolat birodalma [...] Ez a tartalom Isten bemutatása, amint a természet és a véges szellem teremtése előtt örök lényegében van.” (A szerző fordítása.)

¹⁵² „Die Logik ist [...] als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.” „A logika [...] a tiszta gondolat birodalma [...] Ez a birodalom az igazság, ahogy az burok nélkül magán- és magáértvalóan van.” (A szerző fordítása.)

egységében a végtelenség mozzanata dominál – ez a kijelentés az emberi, véges perspektívából, és annak is képzeti fakultása felől nézve igaz. A véges képzetből kiindulva úgy képzelhetjük el ezt a szempontot, mintha „kívülről” néznénk a kezdetet, és a kezdet végtelensége mintegy lepelként burkolná a benne feszülő erőket. A kezdet a képzet számára végtelen mélység, de kifejtettük, hogy ez az önazonosság valójában viszonyuláson alapszik, vagyis az identitásban differencia rejlik. A lét és a semmi átcsapása, a közvetítés paradigmaticus esete először a végtelenségben, az önazonosságban mutatkozik meg.

3.3.4. A lét tehát a meghatározások bősége, ám végtelensége, homogén önazonossága miatt kifejezhetetlennek bizonyul a maga teljességében, magánvalóságában. Hegel ezt a kifejezhetetlenséget nem is szándékszik kifejezni, mert tisztában van azzal, amit Kant a magánvaló meghatározatlanságáról mondott. Hegel ugyan a magánvaló alatt nem a dologi közvetlenség materiális, objektív, az embertől független magvát érti, amely az érzékek számára hozzáférhetetlen, mert Hegel nem hisz egyrészt egy ilyen, az embertől, az emberi felfogástól független valóság létezésében, másrészt a közvetlen magáértvaló létezésében. A kanti magánvalóból Hegel számára a kifejezhetetlenség, a meghatározatlanság tétele fontos, a közvetlenség kifejezhetetlen, mert nem létezik, csak a közvetítés létezik. Heidegger félreérti, vagy inkább nem fogadja el Hegel előfeltételeit, sőt nem, hogy a kanti álláspontra, hanem valójában az azelőtti metafizika álláspontjára tér vissza, mikor előfeltételezi a lét, mint objektív, szubsztanciális, közvetlen és objektív alap meglétét. Heidegger „dogmatizmusa” számára a lét ugyancsak a bőség, a teljesség, de éppen az ellenkező ok miatt kifejezhetetlen, mint Hegel számára, nem azért mert az összes lehetőség tárháza (potenciája), hanem azért mert az összes lehetőség konkrét megvalósultsága (aktualitása). Heidegger „dogmatizmusa” felől nézve a hegeli ontológia végső alapja, a kezdeti lét nem a meghatározások teljessége, potencialitása, hanem az azoktól való mentesség, tökéletes üresség. Ezért kell Heidegger szerint Hegelnek lemondania (absagen) a lét benső bőségének kifejtéséről, és a kiindulópontba a nihilt állítani. Úgy gondolom, fenti fejtegetésem során kellőképp cáfolam azt, hogy Hegel „nihilista” lett volna.

A kezdeti lét minden meghatározottsága (differenciája) meghatározatlanság, mert a meghatározások az önmagához viszonyulás homológiájában (a különbségtevés lehetőségének helyén) rejtőznek, miközben a különbségtevés lehetősége, az önmagához viszonyulás a differencia, a meghatározás paradigmaticus esete. A kezdet tehát a lét meghatározottságaként és a semmi meghatározatlanságaként nyilvánul meg. A lét és a semmi a kezdet, azaz a homológia szimbóluma.

3.3.5. Előfeltétel, adottság-e a kezdetben adott differencia, magyarul Hegel közvetlenségként előfeltételezi-e a közvetítést? Az tény, hogy Hegel a differenciát alapvetően gondolja el, azaz olyanként, mint ami alapot vet az egész létezésnek. Ám ha most a fentiek fényében tekintünk a kezdet egészének szerkezetére, láthatjuk, hogy a közvetlenség nem önmagában adott, hanem a közvetítésen belül, azaz a differencia nem magértvalóan adott, hanem a közvetlenség burkán belül. A homológia olyan azonosságot jelöl, amely a különbség lehetőségének helye: szimbólum, amely a lét és a semmi differenciáját jelzi, de még csak szimbolikusan mutatja a különbséget. Az adottságon, a közvetlenségen belül rejlő közvetítés és a közvetlenség, mint ami csak a közvetítés eredményeként alakul ki. A létben és a semmiben, mint szimbólumban mutatkozik meg a kezdet.

A lét meghatározatlansága a semmiként mutatkozik meg. A semmi már közvetítés eredménye, a létnek, mint kezdeti azonosságnak a megmutatkozása, de mivel ez az azonosság közvetítés eredménye, ezért a semmi a léten belüli közvetítésből fakadó közvetlenség megmutatkozása. A semmi tehát a lét közvetlenségének megmutatkozása, vagyis a lét tisztaléte (Klarsein), a lét világossága. De a semmi egyben a létben rejlő közvetítésnek is a megmutatkozása, hiszen a közvetlenség kitevése a kezdetből, a közvetlenség magáértvaló megmutatása, de mint közszemlére tétele: közvetítés. A közvetlenség tehát eredmény és egy egészen – a kezdetnek létre és semmire hasadásán – belül nyer értelmet. A lét és a semmi közvetítési folyamatát a megismerés ideájaként, azaz formájaként jelölhetjük meg, hiszen följebb kifejtettük, hogy a lét reflektív természete intelligibilitást, vagyis önmegismerést jelöl. A létre és a semmire, illetve a kettő közötti közvetítési viszonyra felbomló kezdet tehát nem más, mint a megismerés ideája. A kezdet olyan idea, amely közvetítést rejtő közvetlenség, és amely a lét és a semmi viszonyában mutatkozik meg.

A kezdet közvetlensége a lét és a semmi közötti viszonyban mutatkozik meg, amely ontológiailag alapozza meg a kezdet, azaz az abszolút szubjektív természetét. A kezdeti lét önmegismerése önmaga közvetítésén keresztül megy végbe. Az önközvetítést, azaz az önmegismerést neveztem homológiának, azaz az önazonosság önmagához viszonyulásának, vagyis a közvetlenségben rejlő közvetítésnek. Mind az 'ön-', mind a 'viszony' az abszolút szubjektív természetére utal, mert ahhoz, hogy viszony alakuljon ki, már eleve szüksége van valamire, ami viszonyulni képes, azaz önazonossággal bír, míg az önazonosság nem bír jelentéssel, amíg nincs mihez viszonyulnia, amíg nem ismeri el a másik önazonosság. Ezért a homológiában rejlő közvetítés, azaz a homológia benső (tartalmi) ellentmondása, illetve az abszolút kezdet közvetlensége alatt rejtőző közvetítés külső (formai) ellentmondása a kezdet (az abszolút) reflektív, intelligibilis, vagyis én-szerű jellegét fejezi ki. Leegyszerűsítve és

képileg kifejezve, az abszolút szubjektív, azaz abszolút Én. Így alakítja át Hegel a fichtei kérdésfeltevést és kifejezésmodot.

Ha most mindezt képileg képzeljük el, akkor azt amodnhatjuk, hogy az abszolútum arc. Az abszolút öntudata ennek az arcnak a magára tekintő nézése. Tekintetének fénysugara a lét, de a tekintet fénye saját arcán törik meg, és ez az, amit fogalmilag a lét semmibe történő átcsapásaként fogalmazhatunk meg. A tekintet fénysugarának megtörése a saját arcán, vagyis a semmin, a közvetlen önzonosságon, az abszolút individualitásán törik meg. Az abszolút, amelyet Hegel az idea szóval nevez meg, tehát olyan lét, amely önellentmondásának önmegmutatózó homológiája (önazonossága).

3.4. Mit nem vett figyelembe Heidegger Hegel-értelmezésében?

3.4. A Hegelt elemző rész befejezésekképp és a Heideggert vizsgáló fejezethez átvezetésképp még a következő kérdést teszem föl. Mit nem vett figyelembe Heidegger Hegel-értelmezésében? Heidegger figyelmen kívül hagyja azt, hogy Hegelnél az abszolút nem csak önazonosság, hanem önmegkülönböztetés, és ezért lehet minden egyes önmegkülönböztetési fázisa önálló szubjektivitással, magáértvalósággal rendelkező mozzanata. A különbségek önállóak, de az abszolúttól nyerik éltető esszenciájukat, mert az az alapvető, elsődleges szubjektivitás (ös-osztás, Ur-theilen) és magáértvalóság.

Heidegger az igazság (amelyet az abszolút kifejezése alatt tárgyalok) hegeli felfogását előállító/elképzelő gondolkodásnak (Vorstellung) tartja, ám Hegel a képzet gondolkodást azáltal haladja meg, hogy az elképzeltet, azaz a másikat az önazonoságként tételezi, és ezáltal a képzetet az igazság (az abszolút) szubjektív mozzanatává fokozza le. A hegeli filozófia a differencia önazonosságának kifejtése, amit Heidegger nem értett meg. Heidegger a filozófia alatt a másik önazonosságának (anderes Selbst) kifejezési formáját érti, azaz a világban élő és ahhoz viszonyuló emberi existencia elméleti kifejtését. Ezen a filozófia-felfogáson belül Heideggernél a hegeli logika kezdete, illetve a lét átmenetele a semmibe az ontológiai differencia elnyomásának szempontjából kerül tárgyalásra, mert Heidegger szerint a hegeli filozófia az önmagához viszonyulás reflektív, filozófiai kifejezés előtti „érzését” (vagyis az élet közvetlenségét) a filozófiai megismerés reflektivitásában elnyomja.

3.4.1. *Méontológia.* Heideggernél ontológia helyett sokkal inkább méontológiáról, azaz semmilógiáról kellene beszélnünk. Nézzük meg, hogyan jut el Heidegger a létezőtől a semmiig. Ezt az átmenetet az ontológiai differencia megkettőzésével viszi véghez. Heidegger először különbséget tesz a létező és a lét között. Ez az ontológiai differencia első foka. Ez azt jelenti, hogy a lét semmiképp sem azonos a létezőkkel, jóllehet azok alapját képezi. (Még ezen belül is van egy különbségtétel, mely szerint a lét az egészében vett létezőnek, a létezők összességének, a létezőknek, mint létezőknek a tiszta fogalmát jelenti, de ez még a metafizika területére esik.) Azt a létet nevezi Heidegger Seinnak, amely a létezők alapja és általános lényege. Más szóval ez a létezőiség, a létező létezői mivolta. Az ontológiai differencia második foka az, amikor Heidegger különbséget tesz a Sein és a Seyn között. A Seyn, amelyet jobb híján lételnek fogunk nevezni Boros Gábor nyomán.¹⁵³ A létel már a semmit jelenti.

¹⁵³ Martin Heidegger: 1993b, 10. o.

Heidegger Hegel alapján a létet a létezőkre mondott nemként ragadja meg. A Nicht és az abból képzett szavak (nichten), valamint az ezzel kapcsolatban használt prefixumok (ab-, ent-) olyan megfosztásra és megfosztottságra utalnak, amelyet magyarul talán a -talan, -telen fosztóképzővel adhatunk vissza. A lét, mint a létezőkre mondott nem ebből a nyelvi érvből következően a nemlétezőt jelenti, azt, ami nem létezik.¹⁵⁴ Ám itt homályos pontra tapintunk, amelyet nagyobb világossággal kell kifejtenuünk. A Sein, a lét szerkezetében két sík torlóódik össze. Az egyik a létező felől a léte felé tartó mozgás, átmenet lendülete által hordozott kiürülés, ami abban a tételben összegződik, hogy 'a lét a legüresebb fogalom'. A másik a léte (a semmi) felől történő átmenet a létbe, mint a létezők alapjába, amit úgy fejezhetünk ki, hogy „a lét lehetőség a létezésre”. A lét tehát ebből a szempontból nézve potencialitás, míg a létezők jelentik e lehetségszerű lét megvalósulását. A lét tehát egyszerre a létezők (a pozitivitás) foglalata és a semmi (a negativitás). E két sík egymásbatorlóódását jelzi Heidegger kijelentése: „Hegel a létrejövő létrejövésével (Werden) kezdi, azaz az abszolúttal; e „kezdeten” (Anfang) belül indul el (beginnt) a „lét”, amely mint létezőség a létező semmije, azaz az abszolúte valóságos és valóságának *semmije*.”¹⁵⁵ Heidegger szerint Hegel felől tekintve a lét létezőség, azaz a létező, mint olyan, de ez üres fogalom, ezért semmit sem lehet róla állítani, vagyis semmi.

Ezt úgy fejezi ki Heidegger, hogy a lét alaptalan alap (Ab-grund). A lét a létezők alapja, miközben önmagát alapozza meg, ám ez az önmegalapozás csak a létezők felőli kifejezése a létnek, mint kezdetnek (Beginn – amiből eredményeződnek a létezők, tehát itt a pozitív tételezésről van szó). Ám a semmi, a léte, mivel ennek már semmi sem szolgál alapul, alaptalan, szakadék, a kezdet — Anfang, amely – a heideggeri szójátékokat alkalmazva – fogva tartja a létezőket (fangen), nem hagyja, hogy azok belőle kijöjjenek, létrejöjjenek. A lét mögött feltűnik a semmi, mint az alaptalan, a szakadék (abyssos). A lét e kettőssége miatt oly kiemelt jelentőségű Heidegger számára e „fogalom” feltárása. Az ontológiai differencia első fokán, a létezők felől a lét felé tartó úton pozitív teológiáról beszélhetünk, mert a létet, mint alapot működtetik, kibontakoztatják, állítják, igenelik, lét-eztetik a létezők, és a lét is alapot, biztonságot, otthont nyújt a létezőknek. Az ontológiai differencia második fokán, a léttől a léte felé tartó kiüresedési és megfosztódási folyamat kapcsán negatív teológiáról beszélhetünk, mert csak fosztóképzőkkel (Nicht), tagadással írhatjuk körül a Semmit.

A „valami mint valami” struktúrájában a „mint” tesz különbséget a két megnevezett között. A „mintet” Heidegger közöttiségként (das Zwischen, das Inzwischen) fogja fel. Ebben a közöttiségben, e köztesség révén nevezhető meg a dolgok egymáshoz képesti különbsége,

¹⁵⁴ Heidegger 1993 52. o.: „...Sein [ist] das Nicht des Seienden...”

¹⁵⁵ Heidegger 1993 52. o.

tehát az, ami a lényegüket alkotja. Ugyanakkor Heidegger a köztességet nevezi a negativitás helyének is. A két létező, illetve a lét és a létező, valamint a lét és a létel közötti különbség tehát a köztességben, a negativításban áll. A negativitás ugyanakkor semmivel sem rokonítható, csakúgy mint a létel. Azonos-e a létel semmije a hasonlítás/különbségtevés negativításával, semmijével? A „mint” által tett különbség/hasonlítás logikai, illetve ontológiai jellegű?

3.4.2. *Az elé-állítás.* Heidegger programja az, hogy kikecmeregjen a metafizika gondolkodási struktúráiból, és azokon alapuló gyakorlati tevékenységből. Ez azonban sokkal mélyebb és nehezebb föladatot takar, mint elsőre tűnik, mert a saját emberi mivoltunkból való kivetkezésre szólít föl. Heidegger ki akar kecmeregni az Énből és annak gondolkodási struktúráiból, hogy eljusson a léthez. Két probléma merül fel ezzel kapcsolatban: 1. a létet úgy gondolja el, mint a magánvaló dolgot, 2. ha kikeveredünk az emberi, transzcendentális struktúrákból, egyáltalán gondolkodunk-e, marad-e még valami az ember számára?

Mit jelent Heidegger számára a metafizikai gondolkodásmód? Azt, hogy e gondolkodásmód többé-kevésbé tudottan azonosítja a létezőt a léttel, és hogy teljesen tudattalanul a léttel, sőt nem is tud arról, hogy megszünteti a semmit, a semmi elgondolásának lehetőségét. A metafizikai gondolkodásmód az elé-állítás (Vorstellen) módján működik. Az elé-állítás az oka annak, hogy a létet létezővé teszi. Az elé-állítás azt jelenti, hogy a gondolkodás maga elé állítja a tárgyat az 'én gondolkodom valamit' struktúrájában. A szubjektum magával szembeállítja az elgondolandót, azaz maga elé állítja. A metafizikai gondolkodásmód már nem is vet számot azzal, hogy a „mint” struktúrájában gondolkodik, hanem egyszerűen elképzeli a létezőt, mint valamilyen létezőt. A léttel ugyanezt teszi, és Heidegger szerint Hegel a semmivel is, mikor azonosítja a létet és a semmit.

„Az elé-állítás irányai (dolog, én, az én-dolog viszonya...)”¹⁵⁶ Az elé állításnak három iránya van: a maga elé állító szubjektum, az, amit maga elé állít (a dolog, az objektum), és a szubjektum, illetve az objektum viszonya. Az elé-állítás módján működő gondolkodás metafizikai gyökereit a német idealizmus és azon belül is Hegel szubj-obj filozófiájában pillantja meg a legtisztább formájában Heidegger. Az elé-állítás (Vor-stellen) etimologizált és felbontott, illetve a mindennapi nyelvre visszavezetett használatára (bemutat, valamit valaki elé állít, ich stelle mich vor – bemutatkozom, a többi ember elé állítom magam, stell dich es dir vor – képzeld el, állíts magad elé a képet) azért van szüksége Heideggernek, hogy megkülönböztesse a szó filozófiai jelentésétől, illetve megmutassa e használatmód gyökerét.

¹⁵⁶ Heidegger 1993 55. o.

A Vor-stellen filozófiai jelentése az elképzelés, a Vor-stellungé képzet. Heidegger azt követeli a gondolkodástól, hogy ne filozófiai, azaz képzeti módon képzelje el a dolgokat, mert azzal eltünteti az ontológiai differenciát. Ez azonban mind formailag, mind tartalmilag azonos azzal, amit Hegel követel a filozófiától, illetve attól, aki a filozófiát műveli: ne csak a bölcsesség szeretete legyen, hanem a fogalom nehéz munkája, vagyis ne magunk elé állított képekben, hanem tiszta gondolatokban gondolkodjunk. Heidegger bizonyára elhatárolná magát ettől az azonosítástól mondván, a fogalmi gondolkodás, a fogalmakban végbemenő gondolkodás is elő-állító, minthogy fogalmakat gondol el, ezért tárgyiasítja az elgondolandót, mégpedig fogalmakká, mint maga elé állított tárgyakká alakítja az elgondolandót, ami végeredményben a lét és a létel. Tehát még az a hegeli követelmény is, hogy fogalmakban gondolkodjunk, a metafizikai gondolkodásmódon belül marad.

Amennyiben az „én gondolok valamit” struktúráját a létkérdésre hangszereljük, akkor a fenti szerkezetet úgy fogalmazhatjuk meg, hogy „én elgondolom a létet”. Ebben a gondolkodási struktúrában az elé-állítás tárgyá, azaz létezővé teszi a létet. A létet csakis mint objektumot vagyunk képesek elképzelni. A metafizikai gondolkodásmód segítségével a létező egészét, a létezőt, mint létezőt vagyunk képesek magunk elé állítani. Az én, a szubjektum a létező egészét magába kebelezi. Ezáltal az abszolút azonos lesz a szubjektummal. Ezt azonban Heidegger egyoldalúságnak tartja,¹⁵⁷ mert a metafizikai gondolkodás csak az ember felől határozza meg a létezőt, és az ember maga is csak szubjektum, azaz elvont struktúra, a tárgy és az én közötti viszonyt tételező maga elé-állítás. A metafizikai gondolkodásmód valójában a szolipszizmus módján gondolkodik: „*A tiszta tudás – «az igazsággá vált bizonyosság».* Bizonyosság: az az önmagát tudás, hogy tudásként *legyen* a tárgy és a tárgyiság.” Az önmaga, azaz az én akar a világgá válni. Ez az önmaga azonban azonos a gondolkodással, a gondolattal, tehát maga a gondolat akar valósággá válni, illetve a világ nem más, mint hogy a gondolkodás rávetíti magát a világra. Sőt helyesebb, ha azt mondjuk, hogy a gondolkodás világgént vetíti ki magát. A metafizikai világgép lényege tehát a szolipszizmus. A szolipszizmus kivitelezési módját Heidegger világprojekciónak, a világ kivetítésének (Weltentwurf) nevezi.

Ezzel szemben azt mondhatjuk, hogy Hegel egyáltalán nem így fogta föl a szubjektum és az objektum viszonyát, kezdve azzal, hogy Hegelnél a szubjektum elsősorban nem individuum, hanem egy közösség, a szellem tagja, és folytatva azzal, hogy Hegel éppannyira hagyja létezni a tárgyat, mint a szubjektumot. A hegeli követelmény a gondolkodás számára úgy szól, hogy a szubsztanciát éppannyira szubjektumként is kell

¹⁵⁷ uo.

értünk.¹⁵⁸ Ha most e követelményt nem társadalmi szinten, hanem, mint ahogy Heidegger is teszi, ontológiailag értelmezzük, akkor azt jelenti, hogy a szubsztanciát – a létet – önálló, mozgó egészként kell tételeznünk, amely független a szubjektumtól.¹⁵⁹ A lét önálló, „szubjektív” természete alapozza meg annak negativitását. Heidegger szerint e tétel a hegeli rendszer alapja, és úgy értelmezi, hogy a lét a létrejövés, tehát a szubsztancia szubjektivitása a lét mozgó, negatív jellege. Ugyanakkor Heidegger olyan összefüggésben idézi a szubsztanciát és a létet, hogy az Hegelnél az objektummal azonos: „a lét azonos a létrejövésével (Sein ist Werden) – létezőiség és gondolkodás”.¹⁶⁰ Az idézetben arra utal Heidegger, hogy az eléállítás természete miatt a metafizikai gondolkodásmód a létező általánosságává (létezőiséggé, Seiendheit) válik a lét, vagyis a szubjektum által elgondolt objektummá. Hegel a létet nem tárgyként fogja fel, mert nem is a maga eléállítás módján képzelel el, hanem fogalmilag gondolja el. Ez a lét reflektív, azaz fogalmi természetéből fakad, vagyis abból, hogy a lét struktúráján belül megjelenő mozzanatok amellelt, hogy elidegenednek a kiindulóponttól, egyben a lét fogalmán belül is maradnak, mert e fogalom analízisének eredményeképp bomlanak ki, vagyis nem egy új tárgy megjelenését jelentik, hanem a lét önmagára reflektálódását.¹⁶¹ Ez annak felel meg, ahogy Descartes értette a cogito ergo sumot: a cogito nem a cogito me cogitantem (gondolom magam mint gondolót), hanem egyszerűen csak cogito, és e figyelem (Hegelnél a reflexió) által megvalósított egybeesés a sum (a lét). Ez Heidegger Vorstellung és metafizika kritikájának a kritikája: a metafizika nem tárgyiasítja el sem önmagát, sem a világot, hanem öntudatként megéli.¹⁶²

Eközben Heidegger az aristotelesi hagyomány továbbélésére hivatkozva Hegelnél azt is állítja, hogy a lét valóságot jelent Hegel számára. A két kijelentés, hogy a lét létrejövés és valóság is hegeli értelemben megállja a helyét, de a heideggeriben nem. A hegeli ontológiában a lét kibontakozásának fokozatairól van szó, ám Heideggernél a léttörténeti meghatározások felsorolásáról. Ugyanakkor a létet mint lényegét (azaz szubsztanciát) tárgyiaságnak nevezi Heidegger. A lét nem egyszerűen csak valóság vagy csak létrejövés vagy csak lényeg, hanem az ezeken a fokozatokon keresztül kibomló önmeghatározás. Heidegger

¹⁵⁸ Heidegger idézi: Heidegger 1993 61. o., Hegel 1979 17. o.

¹⁵⁹ Heidegger 1993 50. o., Sargentis 1998 88. o.

¹⁶⁰ Heidegger 1993 61. o.

¹⁶¹ Nem véletlenül mondja Hegel, hogy „magába” (in sich) reflektálódik a fogalom, azaz egyre intenzívebb lesz, s csak eme minőségi kibomlás következménye az extenzív (tér-időbeli) kiterjedés.

¹⁶² Ezzel kapcsolatban fölvilágosító erejű az, hogy míg az *Értekezésben*, ahol nem tűnik föl a gonosz isten metafizikai érve, a végkövetkeztetés így hangzik: gondolkodom, tehát vagyok, addig a *Meditációkban* éppen a gonosz isten metafizikai tapasztalata miatt a végkövetkeztetés az, hogy gondolom magam lenni, ezért vagyok. Thévenaz 1962 99. o. sk., 180.o. Vagyis míg az első esetben még lenne lehetőség arra, hogy a karteziánus tételt ismeretelméleti, transzcendentális értelemben értsük, a második megfogalmazásmód semmi kétséget nem hagy afelől, hogy ontológiai (metafizikai) tételről van szó: az önmagamról való tudat tehát egyáltalán nem csak fogalmi, szóbeli kijelentés, hanem a létem felőli tudatosság, vagyokság, sum.

nem képes a lét hegeli felfogásának mozgalmas dimenziójába kerülni, mert a létnek ezeket a meghatározásait egymástól elválasztva fogja föl. A valóság, a létrejövés, a lényeg csak részek, fokozatok a lét önmeghatározásában. A létet nem valóságként határozza meg Hegel, hanem mindig akként, amelyik fokon éppen tart. A létnek ebből a mozgalmas felfogásából szűrhetjük le azt a következtetést, hogy a lét változás (Werden), negativitás, bár ez is csak a lét logikájának egyik fokozata. Ebből az aspektusból a lét csupán eltűnő mozzanat, azaz semmi, és a lét nem azért semmi, mert üres, hanem éppen ellenkezőleg, azért, mert az összes meghatározást magában tartalmazza magánvalóan (kifejtetlenül, csíraszerűen, potenciálisan). Persze ezeknek a meghatározásoknak a kifejlése egyben megvalósulásuk is, de nem ez a lét legfőbb meghatározása, csak egyik mozzanata.

A lét teljessége azonban nem jelent kiüresítést, hanem a meghatározások teljességét.¹⁶³ Heidegger szerint a lét hegeli fogalma csak azért lehet abszolút, mert minden meghatározást negál, és ezért képes eloldódni tőlük, ab-szolúttá válni. A lét eszerint a legabsztraktabb és ezért a legüresebb fogalom, vagyis maga a semmi. Itt persze Heidegger joggal hivatkozhatna a Kis Logika 84. – 88. paragrafusára, ahol Hegel határozottan kijelenti, hogy a lét absztrakció.¹⁶⁴ E kérdésnek több megoldása is van. Az egyik az, hogy az abszolút kezdet, a viszonyítási alap, az igazi kiindulópont távoli. A filozófia ugyan kijelentheti, hogy van egy ilyen abszolút viszonyítási alap, de az ehhez történő eljutás hosszú folyamat, közvetítések láncolatának eredménye. Ugyanolyan hosszú folyamaté, mint ahogy az abszolút eljutott önmaga kinyilatkoztatásáig a keresztény vallásban, majd a hegeli filozófiában.

Van egy abszolút alap. Nem lennie kell (soll), nem előföltevés, hanem adottság, de már távol van tőlünk időben és térben is.¹⁶⁵ Az abszolút alap abszolút létét, mint közvetlenséget kell megragadnunk, de ezt csak a közvetítés folyamatán keresztül tehetjük meg. A lét önmagára vonatkozása számunkra megragadhatatlan, illetve pusztán kijelentéssé ürül ki. Ahhoz, hogy ennek tartalmát tudjunk tulajdonítani, szükség van a lét önmagára vonatkozását megjelölni. Miben áll a lét identitása? A lét maga a tiszta negáció, minden konkrét létezés tagadása, a semmi. Meg lehet-e ragadni a semmi lényegét? Máshogy megfogalmazva a kérdést: megszűnik-e a negáció az önmagához való viszonyulásban? Azaz: pozitívvá válik-e a negatív a létben, az identitásban? Heidegger szerint csak azért válik a negativitás pozitívvá, csak azért határozható meg Hegel számára a lét (mint kibomló fogalmi

¹⁶³ Sargentis 1998 89 o. sk.

¹⁶⁴ SW 8 207. o. 87. §: „Ez a tiszta lét tehát a tiszta absztrakció, emiatt az abszolút-negatív, amely [...] a semmi.”

¹⁶⁵ Ezzel kapcsolatban a Genézis első versében olvasható „kezdetben” kabalista értelmezésére utalok, ahol ezt konkrét tér-időbeli pontként veszik. Ennek modern kozmológiai párhuzamai is vannak.

sor), mert elutasítja az ontológiai differenciára irányuló kérdést, elfojtja az ontológiai differenciát.

A lét tehát nem azért azonos a semmivel, mert meghatározatlan, mint ahogy Heidegger állítja, hanem azért, mert lényege a mássálevés, a mozgás, az időiség, a mozzanatszerűség, az, hogy a mozzanatok eltűnnek, elmúlnak. A lét lényegének és igazságának az a meghatározása, amiképpen azt Heidegger is megteszi már megtalálható Hegelnél: az önazonosság a mássálevésen keresztül alakul ki a létrejövés (az idő, a végesség) bizonytalanságában. Hegel egyáltalán nem nyomja el a mást, azaz az életet a filozófiai megismerés örökkévalóságának javára. Hegel a lét negativitásában éppen, hogy megtartja és igenli az életet. Hegel éppen a lét negativitása miatt kérdez rá a lét értelmére és van tisztában a létezőtől való különbségével.

4. Menekülés a tudatból — egy kísérlet: Heidegger Kant-értelmezése

4.1. Heidegger előzetes megítélése a hagyományos metafizika felől

4.1.0. Minden elemzést, akarjon az bármily objektívnek is tűnni, eleve vezet valamilyen szubjektív, már eleve kialakított ítélet, nézőpont. Hitegethetjük magunkat fenomenologikus megközelítésmóddal, melynek során a „fenomenologikus” azt jelentené, hogy minden előföltevésünket eldobjuk, de legalábbis távol kívánjuk tartani, már magát ezt a szándékot is előföltevés vezeti, tudniillik az, hogy előföltevés-mentesek legyünk. Azért érzem szükségét ezeknek az előzetes megjegyzéseknek a Heidegger-interpretáció elejére állítani, hogy senki számára ne áruljak zsákbamacskát Heideggerhez való viszonyulásom mikéntje felől. Bár az első, Hegelről szóló rész során is nyilvánvalóvá tettem, hogy elfogadom a hagyományos metafizika koncepcióját, míg annak heideggeri fogalmát, kivitelezésének egészét – bizonyos részeredményein kívül – fenntartásokkal kezelem. Ennek az elutasító magatartásnak a miértjét szándékaim szerint a Heideggerről írott itt következő rész fogja megvilágítani.

4.1.0.1. E fejezetben azt a kérdést járom körül, miért és hogyan távolodott el Heidegger a német idealizmus transzcendentalizmusától, illetve hogyan értelmezte azt át. A transzcendentálist a heideggeri értelemben véve: van a megismerő tudaton kívüli, azaz transzcendens létező – ezt a közvetlen életnek nevezi Heidegger. Ez a közvetlen élet elsődleges a megismerés számára, ami tehát ezért meghatározza az embert mind a megismerés, mind az élet megélése szempontjából.

Heidegger valójában csak transzcendentálishan értelmezi Hegelt és Kantot is. Nem engedi, hogy a spekulatív irány érvényesüljön. Mivel a transzcendentális megközelítés fenomenologikus módja azt jelenti, hogy a külvilágot, a mást zárójelezi, ezért Heidegger kritikája csak erre érvényes: a transzcendentális filozófia, mint fenomenológia nem hagyja, hogy a más kiáradjon az önazonosságból. A transzcendentális filozófiát ezért ontológiaként kell értenie Heideggernek, ami nála azt jelenti, hogy a végesség ontológiája, azaz a végesen létező különös dolgok és emberek létezési módjának a megalapozásáról van szó, melyeket nem egyesít semmiféle isteni tudat, hanem önmagukban, a maguk meghatározottságában, azaz határaik között léteznek. Az ontológia ov-ja Heidegger számára csakis a véges létező, a lét ennek a véges létezésnek az absztrahált fogalma de úgy, hogy a lét nem képez sem fogalmi, sem ontológiai egységet a különös létezők számára, csak a nyelvi kifejezés segédeszköze és csak a nyelv eredendően metafizikus beállítódása miatt tűnik úgy, mintha a

’lét’ önálló kategória lenne. Heideggernek e következtetéshez Kant tétele: „a lét nem reális predikátum” szolgáltatja a muníciót.

Ezzel szemben a transzcendentális filozófia spekulatív átalakítása azt jelenti, hogy megőrizzük a fogalom logikai és ontológiai egységét, azaz fenntartjuk az identitás isteni egységét. Csakhogy ez az identitás így kimondva puszta állítás, csak bizonygatása, de nem bizonyítása annak, hogy van egy ilyen abszolút kiinduló- és végpont. Ha az identitás kiárad magából, akkor kap igazi fennállást, amikor elidegenedik magától, vagyis mássá-válásában. Az identitás a differenciában válik valóságossá, vagyis ahhoz, hogy reálisan legyen a spekulatív identitás, előbb el kell ismerni a mást a maga teljes önállóságában, és ebben az elismerésben áll az identitás létrejövése és megvalósulása.

Heidegger kiindulópontja: Milyen ontológia az, ahol nem kérdeznek rá a dolog létére, mint a transzcendentális filozófiában? A transzcendentális thévenazi rekonstrukciója szerint a tudat és a tárgy együtt generálja egymást, egyetlen mező két szélső pontját kijelölve alkotják a mezőt. Ezért nincs szükség létükre rákérdezni. A spekulatív filozófiát úgy rekonstruálhatjuk, hogy a tárgy és a tudat itt is együtt, egyidejűleg (zugleich) lép fel, de van rákérdezés ontológiai státuszukra, és az ontológiai alapra adott válasz a szubjektivitásra esik. Nem Ént mondom, hanem szubjektivitást, mivel nem egyetlen egőről van itt szó, a filozófus egójáról, amely magát megfigyeli, aztán általánosítja benső tapasztalatait, melyeket a többi ember működésére is vonatkoztatja, hanem a minden emberre jellemző reflektivitásra. Ezért nincs igaza Heideggernek, amikor egológia alatt az egyes, közvetlen személyre érti a metafizika kijelentéseit, mivel az emberi szellemről van szó, amely egyszerre szubjektív és objektív természetű, vagyis abszolút. A reflexió nem az egységnél, hanem a kettősségnél kezdődik: ahhoz, hogy az Én teremtsen, meg kell kettőződnie. A heideggeri ontológia a transzcendentális mező másik széle, a világ felé orientálódik, és annak a létére kérdez rá, amely egyben a szubjektív oldal létalapja is.

4.1.1. Heidegger azért tűnik érdemesnek a vizsgálódásra, illetve a kritikára, mert a huszadik század egyik legmeghatározóbb gondolkodójaként számos irányzat kiindulópontjává vált, így mindenhol érezhető szó szerint erjesztő, mi több bomlasztó hatása. Ezt a bomlasztást abban látom, hogy a posztmodern egyik fő ideológiai alapjává vált, vagyis a szellem azon korszakának egyik fő hivatkozási alapjává, amely az átfogó elmélet (a logosz) iránti szkepticizmus és a sokféle valóság együttlétézésének elveit hirdeti – legalábbis elméletben,¹⁶⁶ és mindezt az atheista beállítódás alapján teszi. Atheista alatt itt a szó egyik eredeti jelentését veszem alapul, mely nem csak úgy hangzik magyarul, hogy az, aki istentelen, isten nélküli,

¹⁶⁶ Pijl 2005 45. o.

mert elhagyta az isteneket, hanem az az ember, az a világ, amelyet az istenek hagytak el. Sőt megkockáztatom: éppen abban a folyamatban tartunk, hogy Isten hagyja el az embert és a világot. Az, hogy a posztmodern Heideggerre hivatkozik, persze nem az ő „hibája”, az már azonban igen, hogy isten-teleníti a világot.¹⁶⁷

Egyik legfőbb problémám Heideggerrel az, hogy elveti az ember végtelenségét, azaz a lélek halhatatlanságát, sőt tulajdonképpen a lelket.¹⁶⁸ Lélek alatt azt a hétköznapi és nagyon általános kifejezést értem, amely az ember nem elmúló, nem anyagi részére vonatkozik, melynek a hagyományos metafizikában megannyi része és elnevezése van. Ha azt állítja Heidegger, hogy az ember mindenestől véges lény, aki halálával minden további létre szóló lehetőségét elveszíti, akkor az ember lényegét törli el, mert az ember a végtelenben gyökerezik, annak éterében mozog, egész véges létezésének ebben a magasabb átfogó egészben alapozódik meg az értelme. Nem véletlenül válhatott Heidegger „filozófiája”¹⁶⁹ a nihilizmus apoteózisává, hiszen nem volt képes túllépni azon a modernitást meghatározó szakadékon, amely a hegeli idea világgá változásából fakadt a XIX. – XX. század számára.¹⁷⁰ A spekulatív rendszer „összeomlása” után az ember egzisztenciájára helyezték a hangsúlyt a korszak filozófusai.¹⁷¹ Végül ez olyan mértékben sikerült, hogy az ember föloldódott teljesen a világban, az anyagban.¹⁷²

4.1.2. Heidegger megítélésem szerint a transzcendentális filozófiából kinövő és az azt meghaladó spekulatív gondolkodásmódot a világfilozófia irányában kívánta meghaladni. A világfilozófiát nem a természettudományokra alapozó pozitivistá filozófia segítségével

¹⁶⁷ Molnár 2002 209. o. skk.

¹⁶⁸ A posztmodern-materialista korszakban talán furcsán és naivan hangzik ez a kijelentés, de szeretnék arra utalni, hogy a hagyományos metafizika egyik része, a speciális metafizika kifejezetten a lélek halhatatlanságával foglalkozik, ezért Heideggerrel szembeni fel- és ellenvetésem jogos. Kant 1913 18. o. skk., 31. o., a metafizika fölöstásáról 531. o., Martin 1998 13., 16. o.

¹⁶⁹ Elnézést kérek az idézőjelért azon olvasóimtól, akik Heidegger alapelveit elfogadják és gondolkodását filozófiának tartják, de Heidegger saját önértelmezése is a filozófiától való mindennemű elszakadásra tart igényt, gondolkodását ő maga sem nevezné filozófiának, ahogy magam sem hiszem, hogy beleférne a filozófia hagyományos fogalmának keretei közé. Thévenaz 1962 64. o., Heideggernek a filozófiától való számtalan elhatárolódásához most csak három szövegére utalok: *Mi a metafizika, Levél a „humanizmusról”* in: Heidegger 1994 különösen 117. o. skk., *Identität und Differenz* (Heidegger 1957)

Az *Identität und Differenz* fő gondolata a filozófiától, mint metafizikától való elszakadás tekintetében a következőkben áll. A gondolkodás és a lét közötti eredendő különbséget az ember nem átugorja, hanem beleugrik az azokat elválasztó szakadékba. Az ember nem animal rationale, ezért ettől a metafizikai meghatározástól szakad el Heidegger. A metafizika kezdetkor az ember a létől ugrott el, és ebben a létől való távolságban alapozta meg a létezőt, mint létezőt. Most elrugaszkodunk a létezőtől, mint megjelenítettől (a szubjektum megjeleníti magának a létezőt, mint tárgyat) a szakadékba, azaz az alaptalanba, mert csak a megjelenítő, a szubj-obj kettősségében gondolkodó animal rationale számára van szükség alapra ahhoz, hogy valamin állva, valamire alapozva jeleníthesse meg a tárgyiaságot, a létezőt. A heideggeri szemléletmód számára az alaptalan nem szakadék, hanem önmagunk elengedése oda, ahová eleve bele vagyunk bocsátva: a léthez tartozásba (a léthez hallgatásba). A lét hozzánk tartozik, azaz nálunk van jelen. Heidegger 1957 24. o. skk.

¹⁷⁰ Sargentis 1998 S. 142 skk.

¹⁷¹ Löwith: in Pöggeler 1969 66. o.

¹⁷² Löwith 1958 106. o. és Várkonyi 1995 I. 198. o. sk.

alapozta meg, hanem az Én- és a világfilozófia kettősségéből nem a spekulatív Én, hanem a transzcendentális, megfordult¹⁷³ gondolkodásmódból egy huszáros vágással a világ felé tett lépéssel. Ennek filozófiatörténeti okai vannak, bármennyire is ki kívánja magát szakítani Heidegger a metafizika léttörténetéből.¹⁷⁴ Aquinói Tamásnál az intellectus agensen keresztül tulajdonképpen Isten vázolja föl a priori azt a horizontot, amelyen feltárulnak a létben elérhető lehetőségek. Descartes ezt az isteni a priori tettet szekularizálja, s teszi az ember tevékenységévé, de nála még Isten helyezi az ember elméjébe a világos és határozott képzeteket, illetve biztosítja számára ezek ilyenként való fölismerését. Kantnál már szó sincs ilyen összefüggésben Istenről, az ember maga ez a horizont, mint a szemléleti és a gondolati formák hordozója, mely formák teret adnak az empirikus tartalomnak. Végül Heidegger ezt a szekularizált teológiát megfosztja egológiai jellegétől, azaz nem az ember a horizont megteremtője, hanem a „létnek” nevezett X, egyfajta objektív, személytelen magánvalóság. A szekularizált teológiából objektivizált létten (fundamentális ontológia) válik.

Az előbbiekkal annak háttérét kívánom fölvezetni, mely előtt lehetséges volt Heidegger számára, hogy eltérve a kritikai filozófia nyomvonalától és ahelyett dogmatikus filozófiát műveljen abban az értelemben, hogy az Énen kívüli létet előfeltételezi és elsődlegesebbnek tartja az öntudatnál. Kant a filozófiát két részre választotta: Én- és Én-nélküli (világ-)filozófiára.¹⁷⁵ A kritikai, azaz a transzcendentális mozzanat abban rejlik Kantnál, hogy nem ontológiai alapú, nem a világra (a létre), hanem az Énre irányul, mégpedig logikai reflexió és nem közvetlen szemlélet révén. Heidegger a transzcendentális jelző logikai reflexióját és Én-központúságát elhagyja, és a létre irányul. A lét túl van minden tárgyiságon, szubsztancialitáson, túl minden létezőn. Ezt a létet Heidegger a fentiekén túl végesnek tartja, és ettől az „objektíve” meghatározott végességtől függ a történetiség. A lét véges, az ember véges, az emberiség ad csak értelmet korszakain (Zeit) belül életének – ez a nihilizmus maradt a posztmodern emberiségnek, miután a hegeli idea abszolúte szabadjára engedte magából a világot, hogy önállóan létezessen, mely léthelyzetet úgy is kifejezhetjük, hogy az istenek végképp elhagyták a Földet,¹⁷⁶ illetve Isten meghalt e világ számára.¹⁷⁷

Az Én helyett a világ felé fordulás már a német idealizmusban megtörténik Schellingnél, mikor a természetben egyesíti a két oldalt. Az újkori filozófia keretei között már nem lehetett visszatérni a platonai ideák ontológiai szubsztancialitásához. Az ideák a görög

¹⁷³ A gondolkodás nem önmaga elé néz, nem a világot szemléli, hanem visszahajlik, reflektál önmagára – ez a transzcendentális megfordulás lényege. Kroner 1921 I. 44. o.; Sargentis 1998 304. o. skk.

¹⁷⁴ A következő gondolatmenethez l. Max Müller írását in: Pöggeler 1969 86. o.

¹⁷⁵ Kant 1913 23. o. – és tulajdonképpen mindenhol, ahol a dogmatikus és a kritikus beállítódás közötti különbségről szól.

¹⁷⁶ A Pán haláláról szóló plutarchosi történet is már ezt vetíti előre. Idézi Várkonyi 1995 198. o.

¹⁷⁷ Nietzsche 1908 10. o., Heidegger 2006 183. o. skk.

metafizikán belül mind a megismerés, mind a létezés alapjai lehettek, de Kant számára az ideák már nem a létezés alapjait jelentik, hanem az Én gondolati termékeit. Miután a szubjektum lett az ideák forrása, az ideák már nem lehettek objektívek, már nem rendelkezhetek a szereppel, hogy létrehozzák a tudaton kívüli dolgokat. Nem az ideák hozzák létre a tárgyi létet, a szubsztancialitást. A transzcendentális filozófiát lehetett abba az irányba is értelmezni, ahogy Fichte és Hegel tette, hogy mivel az Én a feltétele annak, hogy a dolgok létéről egyáltalán tudomást szerezhessünk, ezért teljesen jogtalan a magánvaló dolog feltételezése. Ebben az esetben az Én teremti meg ideáival együtt a tárgyi létet is, azaz a természetet, az anyagot, vagyis Fichte, de főként Hegel az Ént abszolút Énként, azaz Istenként fogta föl.¹⁷⁸ De lehet abba az irányba is értelmezni, ahogy Heidegger tette: a magánvaló dolog a kritikai filozófia igazi teljesítménye, mert magára a dologra, a létezőre kérdez rá, és képes úgy rákérdezni, ahogy az minden emberi értelemadáson (szemléleten és kategoriális osztályozáson) túl van. Csakhogy egy emberi értelemadáson túli lét nem rendelkezik értelemmel, vagyis értelmetlen. Az ember, de minden létező léte alapjában véve értelmetlen, és innen már csak egy lépés a nihilizmus.

Nem csak a német idealizmus, hanem később a fenomenológia fejlődési vonala arra enged következtetni, hogy Kant inkább arra törekedett, hogy az ismeretelmélettel, azaz az Énre, a tudatra irányuló reflexióval meghaladja a metafizikát, azaz a létezőre, a világra irányuló filozófiát, hiszen a transzcendentális filozófiában a logikai reflexió, vagyis a kritikai mozzanat a döntő, nem a metafizikára esik a hangsúly. Éppen ez tette elégedetlenné a Kant utáni filozófusokat, de éppen ez adta a megoldást a kezükbe is: a lét metafizikai kérdését az Én logikai önreflexióján keresztül igyekeztek megoldani. A transzcendentális jelző azt jelenti, és a német idealizmus vezérfogalmának is ezt tekinthetjük, hogy az Én az ismeret lehetőség-feltétele, illetve olyan kutatási módot jelöl, amikor az Én önmagára, mint az ilyen lehetőség-feltételre irányul,¹⁷⁹ miközben a megismerés lehetőségének feltételei is az Énben adóttak. Ez az önmagára irányuló és önmagából eliramodó reflexió pedig közvetlen magában tartalmazza már a spekulativitás fogalmát.

4.1.3. Éppen a fenti értelmezési irányt nevezi Heidegger egológianak. Heidegger ezzel homlokegyenest ellenkező irányban értelmezi a transzcendentális fogalmát. A kiindulópont ugyanaz, mint a hagyományos értelmezés során: a tudatra irányuló filozófia révén meghaladni a metafizikát. Azonban ez a meghaladás azt jelenti, hogy a német idealizmus metafizikáját kell meghaladni, vagyis a létezőre irányuló vizsgálódás egológikus módját. Úgy tűnik, Heidegger aristotelesi módon értette a metafizika fogalmát: a létre

¹⁷⁸ Kroner 1921 S. 45.

¹⁷⁹ Kant 1913 41. o.

vonatkozó elmélet egyben a természeti dolgok megismerése is. Az újkorban a metafizika és a tudomány kettéválása és különösen a pozitív tudományok nagyfokú előrelendülése nyomán lehetetlen volt egy idő után fenntartani azt az állapotot, hogy a filozófia biztosítsa a tudomány számára az episztemológiai és ontológiai alapot. A természet matematizálása – természetesen attól függően, ki mit gondolt a matematika mibenlétéről¹⁸⁰ – egyrészt együtt járhatott annak idealizálásával, másrészt, és ez az általánosan elterjedt nézet, a matematika a természeti létezőket kvantitatív összetevőkre oldja föl, és ezáltal a tapasztalatot e mennyiségi összetevők közötti kapcsolatok megállapítása által számolhatóvá teszi. A matematika nem a dolgok fogalmával foglalkozik, illetve a matematikában a dolgok fogalma, azaz esszenciája a mennyiség.¹⁸¹

A természet kvantitatív felfogása megteremtette annak a lehetőségét, hogy a metafizika már ne az objektívként felfogott létezőre (természet, ideák), hanem a szubjektumra, mint a lét alapjára irányulhasson. Ez a transzcendentális filozófiának a pozitív tudományok felőli eredete. A transzcendentális filozófia számára sem a természeti tárgyak, sem az Én gondolatai nem objektív létezők, mert okuk és hordozójuk az Én. Ha ezt a transzcendentális fölfogást nem akarjuk a szolipszizmusig tágítani, akkor úr nyílik az objektív, tehát az emberi tudaton kívüli létező és a tudat benső világa között, hiszen a pozitív tudományok lefoglalták annak területét, illetve maga a filozófia is visszavonult a szubjektumba, vagy csak a közvetlenség deklarálásáig jutott és juthatott csak el.¹⁸² Heidegger ezt az objektív létezőre irányuló metafizikai űrt kívánja kitölteni. Az újkori filozófia fő problémája mindig is az volt, hogyan juthat el a szubjektum az objektumig, hogyan léphet át az ember a neki megjelenő világtól ahhoz, ami megjelenik, ha az ideák már nem teremtik meg a dolgok létezésének és az emberi megismerés közös alapját, ha Isten már nem hordja teremtő erejében örökké a teremtést. A husserli fenomenológia Kant nyomdokain haladva végül teljesen bezárkózott az Énbe, az objektív realitásra vonatkozó kérdést véglegesen zárójelezte.¹⁸³ Ezt a „tarthatatlan” állapotot akarja Heidegger megváltoztatni, a „metafizika botrányát”¹⁸⁴ elsimítani ami esetében azt jelenti, hogy az Énből nem tud biztos utat a rajta kívül létező tárgyhoz.

4.1.4. Heidegger alapvető törekvése, hogy túljusson a kanti transzcendentális idealizmuson, illetve annak újkantiánus változatain. Erre mind filozófiatörténeti (tehát

¹⁸⁰ Kroner 1923 S. 49. skk. Martin 1998 84. o. skk.

¹⁸¹ Hegel 1950 170. o. sk.

¹⁸² Javaslom, most hagyjuk figyelmen kívül az objektív realitásra vonatkozó felvetést, illetve e felvetés naivitását különösen azért, mert a Hegelről szóló részben ezt kimerítően tárgyaltam.

¹⁸³ Vajda 1968 13. és 17. o.

¹⁸⁴ Kant 1913 24. o.

extern), mind a saját gondolata kibontakoztatása (vagyis intern) szempontból azért van szüksége, hogy a transzcendentális fogalmán és mezején túljuthasson. Ezzel olyan módon teheti föl a létre vonatkozó kérdést, amely más mint a transzcendentális kérdésföltevés: a lét sem nem transzcendens, mert nem a teremtett létezőkön túli ens summum, vagyis Isten léteére kérdez rá Heidegger, sem nem a szubjektum tapasztalat előtti formáinak léteére kérdez rá, hanem egy ezekről leválasztott lét fogalmára. De még csak nem is a fogalmára kérdez rá, mert az meg a logos lenne, és így benne maradna a hagyományos metafizika kérdésének mezejében.¹⁸⁵

Az újkantianizmus, csakúgy mint maga Kant, nem jutott el az abszolút idealizmusig, azaz nem ismerte föl: az adott filozófiai keretek között az a konzekvens álláspont, hogy a fogalomból jön létre a közvetlen lét is, és a magánvaló dolog előfeltételezése pedig kellően át nem világított, mivel a szemléletek és a kategóriák, valamint azok összekapcsolása sémákká az értelem munkájának eredményeképp állnak elő, így olyanról, hogy a szubjektumhoz, illetve annak a priori ideáihoz képest adott „kívülsőről” alaptalan beszélni. Az újkantianizmus Cohen által fémjelzett irányzata nem fogadta el az abszolút idealizmus felé mutató következményeket, hanem pusztán tudomány-filozófiaként kezelte a transzcendentális filozófiát a tudást alkotó összetevőkre irányuló reflexióként. Ezt kritizálja Heidegger, a szélsőségesen az esztétikára alapozott Kant-értelmezéssel: az időt az intuíció vetíti ki, ám Heidegger értelmezésének mélyén az lapul, hogy az emberi egzisztencia alapvetően időbeli, és ez az időbeliség történetiséget jelent, ami a végességre utal. Az ember véges és ez arra utal, hogy egy hatalmasabb erő tehetetlen játéka; ezt az erőt létnek nevezi Heidegger. Ám azzal, hogy a végességet abszolutizálja Heidegger, az időt teszi örökkévalóvá, vagyis hegeli kifejezéssel élve pozitívvá teszi az időt. Az idő, azaz a végesség mindent kizáró tételezése azt is jelenti, hogy az örökkévalóságot nem tételezi, vagyis nincs időn túli, transzcendens szféra, csak időbeli. Mivel nincs az időn kívül semmi, ezért nem is válhat időivé az örökkévaló. Ezzel Heidegger radikálisan tagadja a hegeli koncepciót, miszerint az örökkévaló válik történetivé, vagyis az abszolút konkretizálódik. Heidegger ezzel a totalitást tagadja a redukció nevében. Már bemutattam Hegel kapcsán, hogy nem lehet reduktíve megnevezni egy végső alapot, mert a redukció mindig továbbvihető és -vivendő, hiszen az arche már mindenkor a múlté. Ezért Heideggernél minden vizsgálódást még egy előzetes vizsgálódásra kell visszavezetni, mert a megragadhatatlan archét kellene megragadni. E regressus ad infinitum elkerülése végett veszi Hegel a teljességet, mint strukturált totalitást „végső” alapul.

¹⁸⁵ Bourdieu 1999 80. és 90. o.

Ugyanakkor Heidegger a radikális módszer ellenére elfogadja azt, hogy a redukciót nem kell a végtelenbe veszeve végtelenül ismételtetni, mert ott van a végső alap, a lét. Igaz, hogy ez alaptalan alap, vagyis nem lehet megalapozni, de ezzel csak azt mondja ki, hogy reduktív módszere alkalmatlan az abszolutizált végesség kifejezésére, mert ez olyan ellentmondást tartalmaz, amely szétrobbantja a lét heideggeri fogalmát. Mert más az, hogy az örökkévalót abszolutizáljuk, mint hogy a végest abszolutizáljuk, mert a véges abszolutizálása csak végest, vagyis nem-abszolút hoz csak létre, míg az abszolút konkréciónja éppenséggel nem más, mint történetivé, idővé/időivé válása. Heidegger ezért nem bírja megnevezni és konkretizálni a lét fogalmát, mert nem fogalomról beszél, hanem a közvetlenül megélt életről, ám ez csak időleges lehet, és egy fogalmilag megragadott mulandó folytonos fölülrást igényel. Ám Heideggernél a fogalom Hegelétől egészen eltérő fölfogásáról van szó, mellyel nem tudok egyetérteni, ti. arról, hogy a fogalom és a lét eltérő szférát képvisel, melyek közül a lét az elsődlegesebb, és abból jött létre a fogalmi fölfogás. Ezzel a lét-fogalom viszonyának idealizmusához képesti megfordításáról van szó, vagyis a létre alapozza a folyamatot.¹⁸⁶

4.1.5. Sargentis spekulatívnek nevezi Heidegger létről alkotott fogalmát,¹⁸⁷ amivel nem értek egyet. Tudniillik Heidegger koncepciójában a létről fogalmat sem lehet alkotni, mert a fogalomalkotás ellentétes a lét közvetlenségével és időbeliségével. Éppen ez a fogalmi megragadhatatlanság, ami jellemző a lét heideggeri koncepciójára, és éppen ez a koncepció az, ami Heidegger művében túlmutat a filozófia dimenzióján. Ugyanakkor csak egy anti-intellektualista beállítódáson belül veszíti el a filozófia abszolutizált helyét a szellem rendszerében. A fogalom természete Heidegger szerint az, hogy általánosít és formalizál, vagyis nem veszi figyelembe a lét különösségét és változékonyságát. Ám csak a reduktív fölfogás perspektívája felől látszik ilyennek a fogalom, mivel ez egy alapvetően nem fogalmi természetű lét-alaphoz tér vissza, amelyet legföljebb csak szemlélni lehet, és e szemlélésben hagyni, hogy föltűnjön, és megtörténjen. Heidegger intuicionizmusa végső soron anti-intellektuális beállítódásából fakad. Egy ilyen típusú beállítódás milyen más szerepet, ha nem alárendeltet tulajdoníthatna a fogalomnak, a fogalmi fölfogásnak? A spekulatív fogalom természete az, hogy magából kiindulva teremti meg a fogalmi formába rendezett tartalmat, azaz az anyagot is, vagyis a tér-időbeliség, valamint a lét közvetlensége is a fogalomból ered, vagyis adekvátan fogalmilag érthető meg.

¹⁸⁶ Nem véletlenül nevezi Gurvitsch „egzisztenciális idealizmusnak” Heidegger filozófiáját. Bourdieu 1999 89. o.

¹⁸⁷ Az előszóban már utaltam a lét heideggeri fogalmának spekulativitására, vagyis a benne rejlő ellentmondásra, és arra, hogy ezt Heidegger nem szintetizálta. Sargentis külön fejezetet szentel Heidegger spekulatív lét-fogalmának történeti kialakulására, mely azt a tételt hivatott bemutatni, hogy a lét a spekulatív fogalom, amely a filozófia előföltevése abból a szempontból, hogy a filozófia a közvetlenül megélt élet (vagyis a lét) kifejezése. Sargentis 1998 150. o. skk., különösen 184. o.

Minderre Heideggernek azért van szüksége, hogy a platonai ideákat, illetve a fenomenológia eidetikus lényegiségeit kiiktassa a megismerés folyamatából azáltal, hogy levezetett jelentőségűeknek mutatja be azokat. Ebben a kiiktatásban Heidegger nem veszi figyelembe, hogy Hegel egyáltalán nem a platonai módon gondolta el a fogalmakat, hanem az egész folyamatának aktív, tehát ontológiai erővel bíró lényegiségeiként, mely lényegiségek magukat változtatják, és e változtatás közben konstruálják meg az egészet utólagosan. Tehát semmi sem előre adott Hegelnél, semmi sem egy örökre az ideális rendbe írt állandóság módján előre adott, hanem minden e változási folyamat közben létesül, mely változást a fogalmak hordozzák. Ennek a hordozó, szubsztanciális szerepnek az is az ára, hogy a fogalmak maguk is elveszítik szubsztanciális természetüket, hiszen szubjektumokként működnek, vagyis alapvetően negatív a természetük, aminek következtében folyamatosan átalakítják saját alapjukat. Ezért nincs adottság Hegel számára, pláne nincs előre adottság, csak az önálló tevékenység szabad alkotása, amely alapjában fogalmi természetű, tehát gondolkodó, vagyis végeredményben öntudatos, mert reflektív.

4.1.6. Hegel egyik fő gondolata az abszolút történetivé válása, ami egyben konkretizálódását is jelenti. Ez azt jelenti, hogy a véges nincs a végtelen nélkül, mint ahogy a végtelen is csak a végesben, a végesen keresztül bontakozik ki. A történetiség, vagyis az idő Hegelnél kerül először ilyen lényegi helyre, nem Kantnál, mint ahogy Heidegger állítja.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Igaz, hogy Heidegger a husserli fenomenológiát követve inkább a kanti-újkantiánus gondolati kezdeményezésekhez kapcsolódott, bár a fiatal Heidegger erős hegeli motívumokkal indult, amint arra bizonyíték az 1915-ben íródott habilitáció. Heidegger a habilitáció végén a Hegellel való kapcsolatba kerülést feladatként határozza meg, amelyet nem valósított meg. Heidegger Hegel-kritikájának feladata az lett volna, hogy a filozófiának azt a fogalmát dolgozza ki, mely szerint az igazságot mindig újonnan kell kiküzdeni, ami azáltal megy végbe, hogy hallgatunk az egyének közvetlen életére. Heidegger éppen nem a spekulatív teológia irányába tolja el a filozófiát, mint Hegel (az abszolút abszolút átlátszósága), hanem a gondolkodás történetisége felé, és a történetiséget a vallásos tapasztalat közvetlensége is alátámasztja. (Ez a fiatal Hegel tematikájával rokon gondolat.) Heidegger számára a szellem történetisége semmiképpen sem az abszolút önmaga számára való átlátszóságát jelenti, vagyis nem kívánja a történetiséget, mint Hegel feloldani az abszolút tudásban. Heidegger 1916 228. o. skk.

Az, hogy Heidegger a habilitációban Hegelre hivatkozik, arra utal, hogy Heidegger a metafizika felé fordult, ami a korszak filozófiai szituációjából adódik. A Hegel utáni filozófia számos irányzata elérte azt a szintet, hogy felmerült annak az igénye, hogy felmutassák egységüket, ám az egység fogalma eleve metafizikai. Hegel volt a minta az egyesítés végrehajtásához, hiszen ő egyesítette nem csak filozófiai, hanem általában gondolkodási előzményeit, ráadásul történeti módon (a filozófiát és az Istenről szerzett tapasztalatot a történelemben gondolta el). Heidegger ebből a szempontból elfogadja Hegelt, de Kierkegaard kritikája nyomán elutasítja az abszolút tudást, amely a tagadás tagadásaként minden egyedi álláspontot felold, és nem engedélyez azoknak ontológiai önállóságot. Ebből következően Heidegger számára a filozófia története nem a magát elgondoló gondolkodás örök jelen öntevékenysége, hanem a folytonosan növekvő bőség, ami mögött az individuum tapasztalata áll. Ez utóbbtól függ az Istenről szerzett tapasztalat is, amely ezért történeti, hiszen a szellem élete időbe vetett. A filozófia története (Hegel) és az Istenről szerzett tapasztalat (középkori kategórián) itt ér össze.

A fiatal Heidegger még nem dolgozza ki szisztematikusan a Hegellel való kapcsolatba kerülést, mert nincs még önálló koncepciója, spekulatív fogalma. Ezt csak a habilitációtól a LI-ig terjedő időszakban dolgozza ki a Husserlrel folytatott vita során. Heidegger spekulatív fogalma az, hogy a filozófiai megismerés a közvetlen élet, az elkülönülő önazonosság kifejeződése. Csak miután az élet közvetlenségének (fakticitásának) önazonosságát kidolgozta, veheti föl a létre irányuló kérdést, mert a lét spekulatív fogalma nem a filozófiai

Hegelnél azonban a történetiség nem jelent relativizálást, az időbeliség abszolutizálását, sokkal inkább az abszolút időítését. Egyáltalán az, hogy abszolút végeesség paradox gondolat, mert a végeességből, a relativitásból hogyan emelkedünk föl az abszolúthoz? Ugyanakkor az abszolút felől megkonstruálható a relatív, mert előbbi tartalmazza az utóbbi lehetőségét, míg fordítva nem áll fönn a viszony. Az abszolút önmagában negatív természetű, hiszen reflektív, vagyis szubjektív. Azaz az abszolút képes arra, hogy túllépjen önmagán, és relatívvá váljon, megteremtve ezáltal a tér-időbeli véges létezését. Azzal, hogy Heidegger meg akarja haladni ezt a metafizikát, a fordított szempontot veszi föl: a végesből indul ki, de nem az abszolúthoz jut el, hanem a véges, az idő, a történetiség abszolutizálásához. Heidegger nem tudja megtagadni a nyugati metafizikát, mert ő is felvesz valami abszolútát, nevezetesen a relatív abszolúttá tett formáját. Ezzel kapcsolatban beszél Bourdieu a radikális megfordítás konzervatív stratégiájáról.¹⁸⁹ A totális megfordítás csak azt kívánja elkendőzni, hogy minden maradt a régiben: a lét heideggeri fogalma ugyanis csak metafizikai struktúrákon keresztül mondható ki. E kimondás szóhoz jutásának egyik fontos lépcsőfoka a transzcendentális filozófia ontológiai alkalmazása, mert ezen keresztül bontja le Heidegger a szubjektumra alapozódó filozófiát, hogy végül átérhessen az objektivista szemléletű léttörténethez. A Kant-értelmezés ebből a szempontból igen érdekes, mert átmeneti állapotot képvisel Heidegger transzcendentális és objektivista álláspontja között.

Heidegger Hegelről adott kritikája – miszerint az abszolút csak identikus és a differencia csak látszat, nem igazi különbség – valójában Heideggerre igaz, mert nem képes tagadni: nem képes megtagadni az abszolútát, mindenestül abban marad, mint időben (végeességben). Ezzel szemben Hegel túllép az abszolúton, megtagadja a negativitás szörnyű erejénél fogva, hogy az idea szabadon engedje mozzanatait, mint konkrét természeti, majd szellemi létet. A szabadon engedésnek, vagyis a tagadásnak ez a felszabadító mozzanata jelentkezik abban, hogy Hegel számára mindegyik alakzat strukturált totalitás, azaz magában hordozza az abszolút struktúráját, vagyis önálló, differens. Valójában Hegel az, aki megengedi a differenciát, és ezzel kimondja és igenli az ontológiai differenciát, mint ahogy

gondolkodással azonos, hanem egy attól független, önálló (objektív) önazonosság. A Husserlrel való vita (1915 – 1927) a LI-ben a hegeli időfogalom kritikájába torkollik, ott válik láthatóvá, hogy a Hegellel való közvetlen vita kerülése nem jelenti azt, hogy a fiatal Heideggert ne foglalkoztatta volna Hegel, ez a vita a fenomenológia kritikájának közvetítése révén ment végbe. Heidegger gondolkodásának fejlődése a hegeli filozófia fényében értelmezhető, ezért is volt szükség az első négy fejezetben a hegeli koncepció értelmezésére az abszolút önazonosságának elkülönböződése felől. Sargentis 151. o. skk.

¹⁸⁹ Bourdieu 1999 84. o.

arra már a lét és a létezés logikabeli megkülönböztetése is utal mind tartalmilag, mind formálisan.¹⁹⁰

Heidegger programja tehát ellentmondásteli, mert miközben az abszolútumot, mint az igaz: az egész tételét tagadja, antitézise a lét végességét állítja, azaz az időt abszolutizálja. Ám azzal, hogy korábban már megszüntette az örök igazságok szféráját, azt is állítja, hogy nincsen semmiféle örök igazság. Ez a tétel önmagát szünteti meg, amennyiben érvényességre tart igényt – nincs örök igazság, tehát ez sem örök igazság. Emellett a jelenlét fakticitására alapozott fundamentális ontológia kiemeli az ember idői szemléletét és történelmet alkotó természetét a végességek különösségéből és a történelem, az időiség a priori (ontológiai, egzisztenciális), vagyis szükségszerű és általános, tehát örök elvévé teszi. Ebben megmutatkozik a transzcendentális alapelv és a léttörténeti koncepció összeférhetlensége, mert a léttörténet relativizál, míg a transzcendentális filozófia nem. Hegelnek Kantra vonatkozó kritikája – hogy a megismerést a megismerés előtt vizsgálva ugyanaz a megismerés vizsgálja magát, tehát semmi sem biztosítja a megismerés biztosságát – Heideggerre is vonatkozik: a jelenlét történelemből kiemelt ontológiai struktúrája a történetiség alapja, de ezt az ontológiai keretet is a történetiségből ismerjük meg, tehát a történetiség önmagára vonatkozik, vagyis a történeti megértés önmagára reflektál, de mindenféle mérővessző és a tudat kibontakozását vezető út nélkül. Más szóval a történetiség, az időbeliség abszolúttá tételével elvész az a szempont, ahonnan egyáltalán kijelenthető egy ilyen állítás, mert az maga is relatív, semmiféle kényszerítő erővel nem bír. Milyen alapon fogadjuk el így az alaptalan alap mindent meghaladó tételét, hacsak nem ezt is metafizikai tételként értjük? Ám Heidegger nem annak érti. Milyen alapon toljuk el egyre jobban a válaszokat az archéba?

A válasz az, hogy Heidegger mégiscsak kénytelen fölvenni egy végső alapot, a létet, ám ezt a spekulatív fogalmat saját tiltásai és minden-tülli-akarása miatt tartalommal nem képes föltölteni. Heidegger létről alkotott fogalma a permanens magánvalóság állapotában marad. A létet ebben a meghatározatlanságában olyan objektív hatalomnak gondolja el, amelyre fölépítheti a létezés ontológiai szerkezetét. Ebben az ontológiai struktúrában nem az ember határozza meg a létet, hanem a lét az embert és minden más létezőt. Ezt a metafizika történetéből egyáltalán nem ismeretlen elgondolást nevezem objektivista létfölfogásnak. A

¹⁹⁰ Sargentis 1998 313. o. skk. és 332. o. skk. és Heidegger 1957: Heidegger az *Identität und Differenz* című írásában egyesíti a negativitás-értekezés (Heidegger 1993) és a tapasztalat-értekezés (*Hegel tapasztalat fogalma*, in: Heidegger 2006 103. o. skk.) téziseit: a. Hegel nem gondolta el a negativitást, ugyanígy a differenciát sem tudta a gondolkodás reflektivitásától megszabadítani; b. az abszolút (azaz a legfőbb létező, Isten) jelen van a tudatban, azaz a tudat teljesen átlátja a létezőt (áthatol a létezőn a léthez, és az áthatolás (εμπειρία) azt jelenti, hogy megtapasztalja). A hegeli gondolkodás onto-theo-lógiai megfogalmazásának alapja az, hogy nem gondolja el a differenciát és így a lét feltárulól elrejtőzését.

fundamentális ontológia kiindulópontja, amely még transzcendentális volt, miszerint az ember alapvető szerkezetéből kiindulva föltárhatjuk minden létező létét, később átalakul az említett objektivizmussá. A transzcendentális álláspont átalakítása azt jelenti, hogy nem az ember a lét megismerésének alapja, hanem a lét maga. Nem az ember konstituálja a lét horizontjaként föltáruló időt, hanem a lét maga időbeli. Hogyan ismeri meg akkor mégis az ember a létet? A lét megtörténésére (Ereignis) való figyelmes odahallgatás, azaz a passzív alávetettség módján. E passzivitás forrása már megtalálható a Kant-könyv fő tételében is: a megismerés alapvetően szemlélet, ami receptivitás, azaz befogadás, és az embert passzivitásra kárhóztatja.¹⁹¹ A lét és az idő azonosítása továbbá azt is jelenti, hogy a végesség, a relativitás lesz az abszolút. Ezt nevezi Bourdieu a történelem ontologizálásának, amelynek eredménye a negatív ontológia, vagyis az, hogy Heidegger bár fölveszi végső alapként a létet, de azt megnevezni nem tudja, mert sem spekulatív fogalomként, sem örökkévaló lényegiségként nem hajlandó beazonosítani, jóllehet ebben a struktúrában gondolja el továbbra is a létet.

4.1.7. Még egy megjegyzés engedjék meg a vizsgálódás módszeréről. A vizsgálódás módszere analitikus. Ez kivitelezésében a szövegközeli elemzést jelenti, amely elsősorban a szöveg intern vizsgálata. Az intern vizsgálat azt jelenti, hogy intenzíven olvassuk a szöveget. Ez továbbfűzve a kifejtés szálát azt jelenti, hogy csak a szövegre koncentrálunk, annak mondataiból, szavaiból bontjuk ki azt a mondanivalót, amiről szól a szöveg. Természetesen már eleve magunkkal kell hoznunk a szöveg egészének, tehát szellemiségének ismeretét, a szöveg elhelyezkedését a szerző életművében, tehát a szerző szellemiségét, sőt annak a korszaknak, filozófiai hagyománynak a szellemiségét, ahová maga a szerző tartozik. Ám mindez csak arra szolgál, hogy még mélyebbre áshassuk magunkat a szövegben, aminek az a célja, hogy minél alaposabban és szélesebb bázison értsük, miről beszél a szerző.

Mindennek van egy másik célja. A hermeneutikus hagyományt felhasználjuk, de nem hagyjuk, hogy hermetikusan elzárja tőlünk az eredeti gondolatot. Sokszor az derül ki a szövegközeli elemzés során, hogy nem igazak a ráragasztott címkék, és a szerző valami egészen másról beszélt, mint amit általában tulajdonítanak neki. Persze nincs objektív értelmezés. Az értelmező magával hozza hajlamait, tudását, előföltévéseit, és azok alapján igyekszik a szöveg mondanivalójába belelátani.¹⁹² Ám a filozófiatörténeti okok mellett, amelyet az eszmetörténeti vizsgálódások tárnak föl, a hermeneutika feladata a konkrét

¹⁹¹ Bár azzal sem értek egyet, hogy Kantnál a szemlélet mint olyan passzív képesség lenne, mivel ez az a képesség, amely a különösöknek tér- és időbeli keretet ad. Az adás aktus, nem passzív befogadás, vagyis a szemlélet nagyobb összefüggésben tekintve ugyanúgy aktív képesség, mint a gondolkodás.

¹⁹² Ebbéli törekvésemhez Hegel székfoglaló beszédének híres mondata adja a töltetet: „A világegyetem elzárt lényegének magában nincs ereje ahhoz, hogy ellenállhasson a megismerés bátorságának, meg kell nyílnia előtte...” Hegel 1950 28.o.

szövegelemzés során az adott szövegben rejlő okok felkutatása, azaz a gondolatmenet benső összefüggéseinek föltárása. Így például az a tétel, hogy Heidegger Kantról adott elemzése inkább Heideggerről szól, mint Kantról – ami egyébként kézenfekvő gondolatnak is tűnhetne – csak a szöveg aprólékos elemzése során válhat elfogadhatóvá. Ugyanezen ok miatt csak a szövegközeli elemzés bizonyíthatja azt a tételt, hogy a Kant-elemzés a transzcendentális filozófiával való leszámolás terepe, hogy a világfilozófia felé vezető utat megnyissa.

Bármilyen is legyen a metafizika hagyományos fogalma, az biztos, hogy Heidegger nem kerülheti ki, hogy ne elemeztessék a hagyományos filozófiai keretek között. Hiába próbálja magát jóelőre elhatárolni minden, a konvencionális filozófia felől érkező interpretációtól és kritikától azzal, hogy „már eleve” elhibázottnak tartja azt, mivel nem értette meg, miről akar beszélni, ezek a megátalkodott filozófusok mégiscsak nekirontanak. Attól még, hogy egy filozófus „már mindenkor” elzárkózik attól, hogy más eszközökkel megragadhasák gondolatait, mint amit ő előír, ettől még szabadon interpretálható egy ilyen önmagába záruló gondolatvilág is. Ennek oka az, hogy Heidegger maga is vonatkozik a filozófia hagyományára, azaz kijelentéseit az elődökhöz és a kortársakhoz képest hasonlítva-ekülönítve mondja ki. Ebből következően Heidegger „filozófiai döntései a már elve kialakult filozófiai térhez képest határozódnak meg, azaz a filozófiai állásfoglalások mezejében”¹⁹³.

Ehelyütt felteszem a provokatív kérdést: akkor most ki gondolkodott zártan? Hegel vagy Heidegger? Attól, hogy Heidegger nem hozott létre strukturált rendszert, lehet zárt a gondolkodása, mint ahogy elitista oktatói gyakorlata,¹⁹⁴ és a szabad interpretációtól elzárkózó hozzáállása is mutatja.¹⁹⁵ A heideggeri magyarázat-eltolás¹⁹⁶ lényegét illető kritika Bourdieu elemzése: Heidegger azzal, hogy előzetesen elutasít minden kritikát, azt a hatalomra törő akaratot – mint a nyelvi jelek fölötti uralmat – hozza működésbe, amelyet mélységesen megvet és elvet, mert a hatalomra törő akarat, de annak reflektív formája az akaratra törő akarat is elfedi a létet.

¹⁹³ Bourdieu 1999 60. o. Bourdieu Heidegger filozófiai döntéseit politikai attitűdjéből vezeti le. Ehelyütt ezt a kérdést nem kívánom vizsgálni, csak annyit tennék hozzá, hogy nem csak – és alapvetően nem – politikai beállítódottság kérdése az, ami irányítja a gondolatokat, illetve a gondolkodást. Ez nem csak Heideggerre igaz, de az ő esetében különösen szembeszökő: „az ember létére megy ki a játék”, és nem pusztán a társadalomban betöltött szerepéről van szó.

¹⁹⁴ Thévenaz 1962 175 o.

¹⁹⁵ Bourdieu 1999 52. o. sk.

¹⁹⁶ Heideggernél az eltolás miatt nincs magyarázat, csak kérdés, de csak azért, hogy belegabalyodjunk gondolati szövetébe. Hegelnél az alakeltolás mögött mindig ott áll a logos vezérfonala, amely magyaráz.

4.2. A képzet és a fogalom közötti különbség, illetve annak szerepe a *Kant és a metafizika problémájában*

4.2.1. Hogyan alakítja át Heidegger a transzcendentális kérdésföltevést ontológiaiává?

4.2.1.0. Vizsgálódásaim kiindulópontja az, hogy a LI kérdésföltevése transzcendentál-filozófiai. Ezt a következő kérdésföltevésben sűrítetem össze: A „hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek” kérdése azonos lehet-e a létezőre mint létezőre irányuló kérdéssel, azaz a létkérdéssel? Ezt a transzcendentális álláspontot hagyja el fokozatosan Heidegger, mígnem a fordulat után, a 30-as évek legelejétől áttér a világgözpontú gondolkodásra.¹⁹⁷ Az alábbi elemzésben csak annyiban vázolom a LI transzcendentál-filozófiai kereteit, amennyiben az ettől való elszakadás megértéséhez, valamint az ezt az elszakadást folyamatában megmutató heideggeri Kant-értelmezés szisztematikus és történeti alapvetéséhez az szükséges.

4.2.1.0.1. Fontos eldönteni, hogy mi az alapja az ontológiai és az ontikus megismerés-, illetve létmódnak. Kantnál ez sima ügynek látszik, hiszen nála ennek hagyományos metafizikai alapját találjuk: eredendő alapra kell visszatérni, ez pedig nem az emberen kívül keresendő, hanem benne magában, a tiszta megismerési formákban (szemlélet, értelem), illetve ezek közös alapjában, amely a képzelőerő. Kant nem meri megtenni azt a lépést, amit majd a német idealizmus fokozatosan meglép, hogy a képzelőerő teremti meg – nem csak a megismerés formáit, hanem – tartalmát is. De Heidegger még örömmel veszi Kant ebbéli bátortalanságát, vagy inkább dogmatizmusát: kell lennie egy X-nek, amely az ember testén, tudatán kívül van és meghatározza az embert. Ez a „lét” „spekulatív” fogalma Heideggernél, Kantnál a magánvaló dolog. Heidegger Kantnak ezt az „eredményét” mindenképp meg akarja őrizni, ezért az a hatalmas küzdelem, amelyet hasztalan vív azért, hogy megőrizze a magánvaló dolog ontológiai és ontikus státuszát a képzelőerőével szemben.

Ontológiai értelemben így a kanti koncepció alapján Heidegger kidolgozhatja azt, mit jelent az ontológiai és az ontikus, illetve ezek különbsége. Heidegger nem azt érti

¹⁹⁷ A harmincas évek Heideggere számára Schelling sokkal fontosabb, mint bárki a német idealisták közül, mert a transzcendentális idealizmus egológiai keretei közül egyedül ő mozdul el a világ (a természet felé), és az Én-világ ellentétpárból nem az Ént, hanem a másik oldalt teszi az egység alapjává. Heidegger 1993 és Kroner 1921 I. S. 16. Persze a világot Schelling pantheista értelemben, nem a végesség értelmében veszi, mint Heidegger. Hegel éppen a panteizmus hétköznapi értelmezésével kapcsolatban adja annak tanúbizonyságát, hogy tisztában volt a heideggeri értelemben vett ontológiai differenciának, vagyis annak, hogy egy elvont, általánosított lét- vagy Isten-fogalom nem fedi le a különös létezőket, sőt különbözik tőlük, mert az csak egy, a közvetlen létezésből elvonatkoztatott, tehát tárgyiasított (szembeállított), elképzelt kategóriát jelent. Hegel 2000 48. o. sk.

ontikusan és ontológiai, amit a hagyományos filozófiatörténet, tudniillik a noumenon és a fenomenon különbségét, ahol az előbbi a valódi módon létező (οὐτως οὖν) és a fenomenon ennek már csak egy módosult és kevésbé létező változata. Az igazán létező a magánvaló dolog, amelyet soha nem tapasztalunk, tehát nem empirikus, hanem mindig a priori marad. Mivel az a priori szint felel meg Heideggernél az ontológiai szintnek, ezért a magánvaló dolog kapja meg az ontológiai státuszt, míg az empirikusnak megfelelő ontikus szinten helyezi el az emberi megismerést úgy, ahogy van. Heidegger nagyon is tudatában van annak a különbségnek, amely az ő Kant értelmezése és Kant önértelmezése között fennáll. Kant számára a megismerés egyik, és alapvetően fontos része az a priori, tehát az ontológiai szinten helyezkedik el, míg Heidegger számára az egész emberi megismerés a szemléletre vezethető vissza, és ez a szemlélet arra, ami adódik a szemléletben, vagyis az a posteriorira.

Heidegger tétele az, hogy a képzelőerő ontikusan nem teremt létezőt, vagyis empirikusan nem teremt meg a tapasztalt tárgyakat. A megismerés csak a formájukat teremt meg, azaz a képzelőerő csak azt a formát képzelel el és vetíti ki maga elé, amelybe az érzéki ingerek sokfélesége belefoglalható, egyesíthető, vagyis amelyben artikulálhatja a befogadott ingerek alaktalan tömegét. Heidegger szemléletről alkotott fogalma tehát egyáltalán nem transzcendentális, hanem sokkal inkább szenzualista. Ráadásul Heidegger a formaadás aktusa helyett sokkal szívesebben használja a horizont megnyitását, amelyen a tárgyak szenzuális tartalma meglátható és tagolható időben és térben a kategóriák egységeibe. A szenzuálisan fölfogható transzcendens létező előbb van, de legalábbis egyformán eredendő, mint az értelem megismerési formái. Az a priori, vagyis az ontológiai szint jelentése így áttolódik a transzcendens létező (nem Isten!) szintjére is, vagyis az empirikusan létező tárgyak önálló ontológiai státuszt kapnak. Tény, hogy a magánvaló dolognak már van ilyen súlya Kantnál is, és Heidegger éppen ebbe az irányba szélesíti ki a lét értelmét, ennek az önálló, embertől független létnek a kidolgozására törekszik. A német idealizmus viszont pont az ellenkező utat járta, mikor kiiktatta a magánvaló dolog ilyen abszolút értelemben vett önálló létezését. A fenti elemzésből következik, hogy az empirikus, szenzuális, közvetlen szint, amely Kantnál még a posteriori, tehát elvileg az ontikus lenne, Heideggernél az ontológiai szintté lép elő, mert éppen ez az, amelyet az ember nem képes megteremteni, vagyis eredendőbb, mint bármely más embertől származó forma. Ezzel magyarázható a reduktív eljárás, amellyel Heidegger minden gondolatit a szemléletre, azt pedig a szemléltre (a szenzuálisra) vezet vissza.

Az ontikus és az ontológiai közötti különbségtételt meg kell vizsgálni a LI tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni létmódusán is. Amikor Heidegger azt mondja, hogy

az ember egyszerre van legközelebb önmagához és a legtávolabb önmagától, akkor a személy identitására és differenciájára gondol, illetve ezek egyszerre adottságát mondja ki. Az ember az önmagához való viszonyában, az önmagától tartott távolságában nyeri el önazonosságát, vagyis kerül önmagához a legközelebb, vagyis képes önmaga helyébe kerülni. Ez a viszony nem más, mint az egzisztencia. Az önmagához való visszatérés nem más, mint a kanti értelemben vett transzcendentalitás, vagyis az a priori szint. Még a kanti keretek között maradva Heidegger azt mondhatja, hogy az ember önmagában tartózkodása, azaz a tiszta formáiban időzés, leginkább az idő benső érzékének átélése, az hogy a személy folytonosan érzékeli végességét, jelenti az ontológiai szintet, amelyből meghatározódik egész lénye, egzisztenciája, vagyis önmagához (és így a világhoz) való viszonya. Az embernek ez a saját helyén való időzése (későbbi terminussal az ethosa) az a priori, eredendő, ontológiai, tulajdonképpeni létmódja. A tulajdonképpeni idő érzékeléséből kiesve a nem-tulajdonképpeni létmód térbeliségébe, térben elképzelt idejében, a most-sorban kezd el mindent megjeleníteni az ember. Ez már másodlagos létmód, tehát a posteriori, vagyis ontikus.

A fiatal Heidegger transzcendentális keretek között gondolkodik. Az ember alapvető struktúráira irányul Heidegger vizsgálódása, azokra a keretekre, amelyeken belül érti és értelmezi magát az ember. Transzcendentális alatt azokat a kereteket, Heidegger szavával élve horizontot értjük, amelyen belül, illetve amelyre kivetítve érthetővé válik az, hogy mi az élet értelme.¹⁹⁸ Két részletet hoznék ennek illusztrálására.

4.2.1.1. „A lét és annak struktúrája”, tehát az (a posteriori, ontikus) létezés a priori ontológiai váza „túl van minden létezőn”, ezért a lét transzcendens. A transzcendens lét föltárása, tehát a fundamentális ontológia transzcendentális megismerés. „A fenomenológiai igazság (...) veritas transcendentalis.”¹⁹⁹ A veritas transcendentalison, tehát transzcendentális megismerésen, illetve annak igazságán most elsősorban nem a létről szóló igaz beszédet²⁰⁰ értem, hanem a veritatív szintézist, amely a gondolkodás és a szemlélet egysége, amely láthatóvá teszi a tárgyat, mint konkrét „ezt”,²⁰¹ azaz a fenomenológia, mint veritatív és transzcendentális megismerés kapcsán tulajdonképpen a szintetikus a priori megismerésről van szó²⁰². A tapasztalatilag megismerhető létezőkön, tehát az ontikus, tapasztalati mezőn túl van az annak alapot adó ontológiai struktúra, magának a dolognak az önálló léte, a magánvaló

¹⁹⁸ Mielőtt bárki is a Monty Python tragikomikus paródiájára asszociálna, sietve leszögezem, hogy szándékosan egyszerűsíttem le a nyelvezetet, hiszen a transzcendentális kiindulópont valójában az emberre irányul, Heidegger kérdésföltevésében az ember létének értelmére, tehát az élet értelmére irányul. Ha a létnek nincs értelme, illetve értelme az értelmetlenség, az abszurditás, mint ahogy a Monty Python-film állítja, akkor ebben nagy szerepe van a Heidegger elindította nihilista-egzisztencialista lavinának.

¹⁹⁹ Heidegger 1989 135. o. sk.

²⁰⁰ A logos mint beszéd az igazságról.

²⁰¹ Heidegger 2000 52., 87. o. sk.

²⁰² Heidegger 2000 63., 68. o.

dolog. A fenomenológia lényege szerint ontológia, mert feladata engedni, hogy a létezővel magával találkozassunk (Begegnenlassen), vagyis a létezőt mint létezőt kínálja a fenomenológus számára.

4.2.1.2. „Az eksztatikus időbeliség (...) egységén alapulva a világ transzcendens.”²⁰³ Míg a fenti idézet a térbeliség („túl van”²⁰⁴) alapján nevezi transzcendensnek a létet, addig ez az idézet az időbeliség alapján a világot. Lét és világ ugyanazt a gondolkodáson, filozófián túli magánvalót nevezi meg. Tér és idő az a két tiszta szemléleti forma, amely a véges emberi megismerés alapját képezi, és e kettőre, de különösen az időre vezeti vissza Heidegger a megismerést. A transzcendentális megismerés tehát ontológia, mivel a tér-idő formája a dolgot magát nyújtja, mint önmagában megmutatkozót. A „magánvaló dolgot”, ami Heidegger nyelvén a lét, a világ.

4.2.1.3 Az időiség (Zeitlichkeit) a LI-ben még gondként jelenik meg, tisztán az ember a priori (ontológiai) struktúrájára vonatkoztatottan.²⁰⁵ A gond egyrészt az ember viszonyulása a tárgyakhoz, másrészt önmagához.²⁰⁶ A gond, mivel az időiség lényegét alkotja, ezért hasonló struktúrával rendelkezik, mint az időiség. Mivel a gondot viszonyulásként határozza meg Heidegger, ezért az idő is viszonyulás. Kivetítem magam, a jelenem (Da-Sein) a jövőbe, magamat a halálomhoz viszonyítom, azaz a jövőmhöz viszonyítva van értelme az életnek. Heidegger számára tehát az ember lényege (transzcendentális kerete, szerkezete) a viszony, hiszen az ember a más létében (a jövőben) lesz önmagánál.²⁰⁷ Az élet, mint faktikus egzisztencia Heideggernél a halállal, azaz a végességgel, vagyis végső soron az idővel kapcsolatban nyer értelmet.²⁰⁸

4.2.2. Hogy ezek a keretek (tér-idő, transzcendentális megismerés) Heideggernél nem ismeretelméletiek, hanem ontológiaiak, és hogy miért azok, az alábbi vizsgálódások témája. Heidegger a LI-ben rögzíti az ontikus és az ontologikus szint közötti különbséget, azaz az aposteriori és a priori közötti különbséget. Vizsgálódása elsősorban az ontológiai, tehát a priori szintre irányul, illetve ebből vezeti le az ontikusat. Az a priori elsődlegessége a

²⁰³ Heidegger 1989 592. o.

²⁰⁴ „liegt über hinaus” Heidegger 1927 38. o.

²⁰⁵ Heidegger 1989 538. o.

²⁰⁶ Heidegger 1989 348., 350. o. Egyébként véleményem szerint ez a praktikus viszonyulás sokat köszönhet az Én fichtei felfogásának. Kroner 1921 I., Heidegger 1997 53. o.

²⁰⁷ Ez tulajdonképpen a hegeli koncepció is. L. jelen tanulmány harmadik fejezetét és Sargentis 1998.

²⁰⁸ Ez azon túl, hogy dialektikus a gondolatmenet (hiszen ellentmondásokat egyesít egy összefogó struktúrában, a gondban) egyáltalán nem felel meg annak az életfilozófiai háttérnek, amelyből szokás Heideggert értelmezni. Ez sokkal inkább a habilitáció Heideggere, amely kereszténységhez vonzódását, illetve realista létértelmezését a tübingeni spekulatív katolicizmus hatására alakította ki. A memento mori keresztény gondolata áll szemben a nietzschei memento viverével. Hegel öntudatról kialakított koncepciója a múltra alapozódik: az öntudat azáltal jön létre, hogy az ember magára emlékezik (a Minerva baglyahasonlatra gondolok). Hegel 1983 23. o.; Nietzsche 1989 74. o.; Sargentis 1998 S. 150.

tulajdonképpeniség eredendőségében alapozódik meg, melynek hanyatlásából, „tapasztalativá válásából” alakul ki a hétköznapi (a posteriori) életforma.

Ezzel azonban Heidegger azt az előföltevést mondja ki, hogy az ember szubsztanciája az egzisztenciája, azaz a konkrétan megélt élete, amely az Én önállóságára, azaz a tulajdonképpeniségre alapozódik, amely a maga részéről pedig a halálhoz viszonyulás módjában gyökerezik.²⁰⁹ Az a probléma azzal, hogy Heidegger az élet ontológiai struktúráinak föltárulását a halálhoz viszonyuláshoz köti (és nem mondjuk a tiszta filozófiai megismeréshez), hogy a halálhoz viszonyulás tapasztalati (nem-tulajdonképpeni) szinten értelmetlen, mert a halált valójában soha nem tapasztaljuk meg a posteriori módon. Ezért csak egy módja marad a tulajdonképpeniségnek, a halálhoz, a végességünkhöz való adekvát viszonyulásnak: az ontológiai, nem tapasztalati, tehát a priori viszonyulásmód. Ezzel háromszorosan is a transzcendentális vizsgálati módra utal Heidegger: 1. a fundamentális ontológia vizsgálódása az emberre irányul, az ember metafizikai alapjaira való kérdezés egy lehetséges metafizika magalapozása; 2. az alapokra való kérdezés a priori szinten megy végbe; 3. a kérdezés az Énre irányul. Ezek mind kanti témák: az ember megismerőképességének a priori vizsgálata a metafizika megalapozásaként érti magát, és az embert alapvetően tudatszobjektumként érti.

Heidegger a LI koncepciójában még teljesen foglya marad a transzcendentális idealizmus kérdésföltevésének és válaszolási módjának. Heidegger az egzisztenciális analitikában elvonatkoztat a halál életszagú jelentőségétől, vagyis elvonatkoztat attól, amit ő maga állít feladatként önmaga elé, hogy az egzisztáló, azaz az életben álló ember (a jelenlét) lehetőségeiről mondjon valamit. Heidegger csak az ember elvont, általánosított, ontológiai struktúrájáról beszél, ami a faktikus életről nem szól. Ez arra utal, hogy Heidegger lezárt filozófiai rendszert, tiszta filozófiát akart létrehozni még Margburgban. Ezzel a filozofálási móddal szemben áll az antropológiai filozófia (Dilthey, Nietzsche), amely az emberi élet sokféleségét, többértelműségét, határozatlanságát a nem-rendszeres formában fejezi ki. Az antropológiai filozófia szkeptikus, mert a döntő emberi kérdéseket, az életét és a halálát nyitva hagyja, mint ahogy a faktikus életben is nyitott, hogyan él, és hal meg az ember – mindenki alapvetően másképp. Ám ezek a különbségek látszólagossá silányulnak az ontológiai elemzésben, mert az ontológia univerzalitása csak a filozofáló egyén hatóköréig terjed. A filozófus emiatt csak az ontikus lehetőségeket vázol föl, ám ezeket az ember ontológiai kereteként tünteti föl. A fordulat Heideggere a transzcendentális, de az összes más típusú

²⁰⁹ Csak a személy saját haláláról beszélek a következőkben.

filozófia univerzalitásának igényét elveti, hogy kialakíthassa a végesség elgondolásának lehetőségét.

4.2.3. A *Kant és a metafizika problémájának Heideggere*²¹⁰ bár a LI közvetlen folytatásának érti magát, már itt megtörténik a lényegi lépés a fordulat Heideggeréhez.²¹¹ E fordulat most még csak a filozófia zárt keretein belül megy végbe, abban, hogy a transzcendentális filozófiát a véges világra irányuló filozófiai eszközöket alkalmazó feltárásként érti Heidegger. A transzcendentális nézőpont átalakítására azért van szüksége Heideggernek, hogy elszakadhasson a metafizika hagyományos felfogásától, attól, amely a német idealizmusban adott, azaz a metafizika spekulatív felfogásától. A spekulatív azt jelenti, hogy az abszolút magát fejti ki önmaga alapján, azaz a spekulatív metafizika megőrzi a hagyományos metafizika azon jellemzőjét, hogy a végtelenből indul ki. Heidegger előtt két út nyílt: az egyik a hagyományos, a transzcendentális filozófiát a spekulatív metafizika felé meghaladni. Heidegger nem ezt, hanem a másik utat követi – legalábbis a mű születésének időszakában, a marburgi időszakban (1923 és 1928 között)²¹² –, arra törekedett, hogy a metafizikát a végességre alapozva fejtsse ki. Ebbéli törekvésében támaszra Kantnál talált, aki a TÉK-ben – Heidegger megítélése szerint – az ember végességére alapozva dolgozza ki a metafizika új alapvetését.

A metaphysica generalisnak – amely szerzőnk egész életművének homlokterében áll – Heidegger ebben a korszakában azt a meghatározást adja, hogy „a létező mint olyan láthatóvá tevése”.²¹³ Minthogy Heidegger e művében a láthatóvá illetve pontosabban a nyilvánvalóvá tevés „a létezőhöz való egyfajta viszonyulás”,²¹⁴ ezért az általános metafizika egésze a megjelenítés kategóriája alá esik. A megjelenítés a képzet heideggeri nyelven történő megnevezése, amely úgy jön létre, hogy a Vorstellung szót szó szerint érti Heidegger: Vorstellung, elő-állítás. Mivel a német ige (vorstellen) gyakran visszaható alakban használatos (sich vorstellen), ezért a Vor-stellungot is visszahatóként kell értenünk: maga elé állítás. A

²¹⁰ Két évvel a LI megjelenése után, 1929-ben.

²¹¹ Heidegger 2000 17. o.; Schultz 1963 S. 11.

²¹² A korszakolásban Sargentist követem. Sargentis 1998 150. o. skk.

²¹³ Heidegger 2000 31. o. A német eredetiben a következő áll: „innere Möglichkeiten des Offenbarmachens” Heidegger 1951 21. o. A magyar fordítók, mint majd látjuk jogosan fordítják az ’Offenbarmachent’ ’láthatóvá tevessel’, bár a magyar nem fedi azt a szó szerinti jelentést – ami Heideggernél mindig elsődlegesebb és inkább szem előtt tartandó, mint az átvitt jelentések –, hogy ’nyilvánvalóvá tétel’. A metafizika feladata fordítási javaslatom szerint nem pusztán a létezők láthatóvá tétele, hanem magának a létnek a nyilvánvalóvá tétele, ami által a létezők megnyilvánulnak, azaz láthatók lesznek. A kérdés az, hogy Heidegger a kanti értelemben vett megismerhetetlen magánvalóként fogja-e föl a létet, vagy a véges tapasztalaton keresztül megnyilvánulóként. A véges tapasztalat alatt a heideggeri realizmus miatt nem a tiszta formákat és kategóriákat értem, hanem az öt érzékszerv tapasztalati mezejét. A megismerés tiszta oldala (tér-idő, kategóriák) ugyanis még a végtelen megismerésbe is átnyúlnak, míg igazán végesnek csak az öt érzékszerv által tapasztalt mezőt nevezhetjük.

²¹⁴ Heidegger 2000 31. o.

képzetet alkotó szubjektum maga elé állítja a létezőről szerzett tapasztalatát, mint egy képet,²¹⁵ vagyis megjelenítjük a magunk számára a létezőt. A megjelenítésben tehát maga a létező mutatkozik meg létezői mivoltában,²¹⁶ azaz a létező mint létező (ov η ov) a megjelenítés tárgya.

4.2.4. A létezők megértése azok tiszta (a priori) létezésének előzetes megértésén alapul.²¹⁷ Itt már megteszi Heidegger az első lépést afelé, hogy az ontológiát azonosítsa a transzcendentális filozófia kiindulópontjával. Az általános metafizika a létezővel, mint létezővel foglalkozik, azaz a létező létezőiségével, vagyis a létezőből általánosított, absztrahált léttel. Heidegger ugyanakkor az általános metafizika tárgyának meghatározásából (létező mint létező = létezőiség) soha nem az általános meghatározás felé indul el, hanem az ellenkező irányba, a különös létező konkrét létének irányába. Ezért Heideggernél a metafizika témája, a létező mint olyan nem a „meghatározatlan közvetlen”,²¹⁸ hanem a konkrét, véges, határokkal bíró lét.²¹⁹ Mivel Kantnál az a priori annak a lehetősége, hogy bármi megtörténhessen a tapasztalatban, ezért Heidegger a saját létkérdésében szereplő lét alapvetőségét a kanti a priori eredendőségével egy szinten kezelheti, hiszen a létet a létezők létezésének lehetőségeként érti.

Nem találok helytállóknak Heidegger azon állítását, hogy Kanttal kezdődne a hagyományos metafizika válsága.²²⁰ Gottfried Martin plasztikusan bemutatta – és éppen Platon, Aristoteles, valamint Kant kapcsán –, hogy a metafizika lényege a válság, pontosabban szólva az aporetikus jelleg.²²¹ Martinnal ugyan nem értek egyet ebben, mert legfeljebb a feltételek között élő ember és annak megismerése megrendült és emiatt válságos, a metafizika azonban éppen ezen az ismeretmódon és az evilágon túlra törekszik, vagyis a válságon túlra. Az aporetikus jelleg mögött mindig határozott meggyőződés, mondhatni vallásos bizalom rejlik, és éppen emiatt merhet belemenni az aporetikus kifejezőmódba a fent nevezett három metafizikus. A válság tehát a feltételek világára vonatkozik, nem a metafizikai világra. Az evilág kritikus állapota az, ami miatt a metafizikai világ megközelítése,

²¹⁵ Ez egyébként a kivetítés (Entwurf) alapja is. Egy világot, a világról alkotott tervezetet, elképzelést vetítünk rá a körülöttünk található környezetünkre.

²¹⁶ Heidegger 2000 u.o.: „a létező önmagában mutatkozik meg”, Heidegger 1951 21. o. „an ihm selbst zeigt” – ez a LI-ben kidolgozott fenomén fogalma, Heidegger 1989 126. o., SZ 1927 31. o. A fenoménnek éppen ez a meghatározása mutatja meg, hogy a jelenség fenomenológiai fogalma nem azt jelenti, mint Kantnál, hogy a lényegét nem ismerjük meg, csak a jelenségét, vagy mint Hegelnél, hogy valami lényegnek a megjelenéséről lenne szó, hanem éppen, hogy maga a dolog, a létező közvetlenül jelenik meg.

²¹⁷ Heidegger 2000 33. o.

²¹⁸ Hegel 1979 b 58. o.

²¹⁹ Ebben Heidegger a görög létfogást követi, amelyben minél tökéletesebb, azaz lehatároltabb formával rendelkezik valami, annál mértékadóbb módon létezik.

²²⁰ Heidegger 2000 33. o.

²²¹ Martin 1998 Az egész mű ennek a tételnek a bizonyítása, de különösen 29. o. skk., 233. o. sk.

illetve a kettő viszonya kritikussá válhat, de csak azért, mert a metafizika, mint diszkurzív megközelítési mód mintegy alulról, a feltételek felől és feltételes eszközök révén közelíti meg a feltétlent. A metafizikai világ felülről, a feltétlen felőli megközelítése nem a filozófia módja, az a kinyilatkoztatásra, illetve a misztikára tartozik. A diszkurzív megismerési mód mindig a hiányból táplálkozik, a nem ismerttől halad az ismeret felé, míg a kinyilatkoztatott, illetve a misztikus „tudás” intuitív – közvetlen, önmagában álló.²²² Az intuitív mibenléte felől most még nem döntenék, mint ahogy Heidegger teszi, mikor egyértelműen szemléletnek veszi,²²³ mert el tudok képzelni fogalmilag intuitív, tehát önmagának közvetlen tudást is.

4.2.5. *A kép és a fogalom közötti viszony problémája*

A kérdés számomra az, hogy Heidegger miért a szemléletre vezeti vissza az ember lényegét, miért nem a gondolkodásra. Az elsődlegesen és közvetlenül adott miért a kép, miért nem a fogalom? Nem annyira a logos elutasítása érdekel Heideggernél, hanem az, miért nem a logosban látja az ember emberi mivoltának foglatát Heidegger. Miért a kép az eredendőbb és nem a szó? Ezek a kérdések átvezetnek a teológia területére. A következő elmélkedésben a fogalomra helyezem a hangsúlyt, mert véleményem szerint önmagában nincs olyan, hogy közvetlenül adott, illetve egy rendszer közvetítésén belül van csak, tehát a képként meghatározott közvetlenség is egy reflektív, vagyis közvetítő rendszeren belül kaphat jogosultságot. Ezzel természetesen nem elvetni kívánom a képiséget, hanem a fogalom és a kép viszonyát kívánom tisztázni.²²⁴

Melyik az elsődlegesebb: a képiség vagy a fogalmiság?²²⁵ Szerintem a fogalmiság, mégpedig a következők miatt. A probléma gyökere a közvetlenség és a közvetítés közötti

²²² Wallis 2002 80. o.

²²³ Heidegger 2000 45. o.

²²⁴ Természetesen olyan ellenvetés is fölmerülhet gondolatmenetemben kapcsolatban, hogy egy filozófus nem képzőművész, ezért nem is képes megragadni a kép lényegét, amivel szemben a filozófus meg azt mondja, hogy az ember lényege a fogalmi gondolkodás, tehát eredendőbb, mint a képzeti megjelenítés.

²²⁵ A probléma hosszú történetével kapcsolatban l. Brown 1999 229. o. skk., Bugár M. 2004 208. o. skk. A VII. századi képellenes mozgalom fő érve az volt, hogy mivel Krisztus ember és Isten volt egy személyben, ezért lehetetlen a két természet egyesülésének titkát ábrázolni képben. Krisztus és a szentek Isten helyhez nem köthető teljességét hordozzák, ezért ezt nem lehet képileg, helyben ábrázolni. A kép csak elmélyíti a különbséget a festmény holt anyaga és a szellem vibráló valósága között. Ebben a vizuális képzelet (azaz a képiség, a szemlélet) elleni bizalmatlanság jele nyilvánul meg. A képzeletben démoni jelleg lappang, amely könnyen eltérül. Ezzel szemben az ikonológia arra épül, hogy a hívő látásának is munkálkodnia kell azon, hogy előhívja a képből az élő jelenlét teljességét. Teológiai oldalról az ikon lényege az, hogy a láthatatlan megbízható megjelenítésének nevezték ki. A világegyetem Isten látható ikonja, amelyen belül Isten szimbólumokat adományozott az embernek, hogy kézen fogva elvezesse lényegéhez. A képek hidalják át a látható és a láthatatlan közötti szakadékot. Egész alábbi érvelésem ellenében, mely szerint a fogalom az elsődlegesebb a szemlélet rovására, az alábbi kérdések tehetők föl: Lehet a kép alapján reflexió, és ha igen tudatos-e az? És ha így van, akkor miért van szüksége Kantnak az értelemre? Vagy a képzelőerő reflexiója a képekbe belemerül közvetlenül, és nincs eltávolító közvetítés, azaz tudatosodásra lehetőséget kínáló tér?

viszonyra vezethető vissza. Ha valamit elsőnek nevezünk ki, azzal minden további alapjának nevezzük ki, tehát annak, amire minden későbbi visszavezethető. Ez az első a közvetlen, amit már további reflexióval, visszavezetéssel nem magyarázhatunk meg, az, ami önmagára vonatkozik, és önmagát magyarázza. Ez a közvetlen elemzéssel tovább már nem bontható, fel nem oldható, ezért elve adott. Az adotthoz a szemlélő már csak viszonyulhat, magát hozzá mérheti, magát magyarázhatja a hozzá való viszonyulás alapján, de azt meg nem változtathatja, tehát a passzív befogadás viszonyába kerül vele. Nos a képpel az ember ilyen viszonyban áll. A képet, mint közvetlenül adottat csak szemlélhetjük, tartalmaink forrásaként viszonyulhatunk hozzá, de az a meghatározó ebben a mereven adott, egyoldalú viszonyulási módban; mi csak öntudatlanul befogadhatjuk a képet, az jelenségként, objektív módon lebeg előttünk. Azért egyoldalú a viszony, mert a képbe nem nyúlhatunk bele, az olyan, amilyen. Itt a közvetlen adottságot befogadó ember, és a vele szemben adott magánvaló dolog viszonyáról van szó. Az érzékszerveink számára adott külső jelenségek faktumok, azokat, mint elsődlegesként elfogadott nyersanyagot fogadják be érzékszerveink. Az érzékszervek a nyersanyagot közvetítik a léleknek, amely sajátos struktúrájában (tér-időben, kategóriákban) rendezi el az érzékelt jelenségek információhalmazát. Engem most Heideggernek a szemléletre vonatkozó elemzéseivel kapcsolatban nem a tudatban lejátszódó folyamatok, a jelenségek tapasztalattá történő feldolgozása érdekel, hanem az az adott, az érzet, amely a lélek számára feloldhatatlan, megváltoztathatatlan a maga adottságában. Ezt a magánvaló dolgot nevezem képnek. A közvetlenségre való hivatkozás minden formája a dualizmus álláspontján van, mert a felfogott és a felfogó kettősségében gondolkodik.

Ezzel szemben áll a fogalmiságnak nevezett közvetítés rendszere. Itt nincsenek eleve adott, kökemény magok, amelyekkel nem lehet semmi mást kezdeni, mint el- és befogadni, valamint viszonyulni hozzájuk, hanem minden csak a másikhöz képest kapja meg jelentését, helyét. Így egy olyan egész alakul ki, amely részeinek az egész nélkül, és viszont, semmi értelme. Ráadásul a részek egymáshoz és az egészhez való viszonya folytonosan változik, így egy időben változó struktúrával van dolgunk. A fogalmak nem önmagukban vett szavak, amelyek meghatározott jelentéssel bírnak, mint ahogy a hétköznapi nyelv hiszi, és használja a szavakat, hanem ebben a változó szerveződésben egymásba alakuló, és csak az egymáshoz viszonyulásban létező alakzatok. A közvetlenség szintjén is megvan már a viszonyulásnak ez a mozzanata, de ott megváltoztathatatlanként tételeződik egy-egy viszonypár, így a kép és a néző viszonya is. Ez a képzet szintje, amelyen egy jelentéstartalmat mindig egy benső vagy külső képhez köt az ember. A szónak csak akkor van jelentése, ha van mögötte egy érzékileg, azaz közvetlenül megragadható képe. Ezzel szemben a fogalmiság szintjén nincsen ilyen

mögöttes adottság, hanem a fogalmak egymáshoz való viszonyából, és mozgásából jönnek létre a jelentések, és abból a jelentés egy egésze.

Látható, hogy végeredményben a fogalmiság az igazából közvetlen, mert jelentésségéhez nem kell tételeznie egy rajta túl lévő adottságot, érzékiséget, képet, amelyet be kellene fogadnia, hanem saját maga mozgásain, tételezésein, közvetítésein keresztül jön létre és tételeződik. A tételezés közvetítést jelent, mert magából ki kell helyeznie a tételezőnek azt, amit tételez, maga elé kell állítania, mint egy képet, és el kell képzelnie. Valójában akkor bonyolódik bele a közvetítésbe az ember, amikor egy „tisztá”, közvetlenségtől mentes adottságra hivatkozik, mert ahhoz, hogy eljussunk az adotthoz, a közvetítés sok rétegét kellett visszabontania. Mert mihez képest adott valami, mihez képest közvetlen a magunk elé állított kép? A képiség térbeliséget feltételez, mert feltételezi az oszthatóságot, a meghasonlottságot. A fogalmiság nem feltételezi a teret, mert az Én önmagában végbemenő mozgásairól van ez esetben szó, míg a képiség a nem-Én mozzanatával terhelt: az Én tételez magával szemben valami láthatót, a képet.

Az ember Isten képmására teremtetett, ám ez a képmás a Logos, azaz a teremtő szó. Kép és szó egysége már jelen van a nyugati metafizikát meghatározó biblikus gondolkodásban. A kép-fogalom kérdése úgy születik meg, hogy Hegel a gondolkodást, mégpedig a fogalmi gondolkodást tartja az ember igazi lényegének, de általában a dolgok lényegét is a fogalmukban, a logosukban látja. Ha a létezők feltárásának legmagasabb rendű módja – azaz a létezők lényegét legadekvátábban megközelítő mód – a fogalmi gondolkodás, akkor Hegel a Logost alapvetően nem képként, hanem fogalomként fogja föl, míg Heidegger a logos lebontásával a lét eredendőbbnek tartott képéhez kíván eljutni. Emögött pedig a közvetítés és a közvetlenség problematikája áll: a kép közvetlen, a fogalom azonban közvetített. Vagyis ha a létet a képiségen keresztül közelítjük meg, akkor közvetlen a léthez jutunk el, míg ha a fogalmon keresztül, akkor mindig további redukciókra lesz szükségünk, mert a fogalom önmaga közvetítése önmagával. Heidegger azonban nem látja, hogy Hegel éppen a közvetítés lényegében, a tagadás tagadásában ragadja meg a közvetlenséget, ami persze mindig közvetítés marad. A dolgok lényege éppen az, hogy soha nem azok, amiként éppen megjelennek, hanem a megjelenés folyamatos eltolódása során jelenik meg lényegük: a közvetítés. Mindig megtagadják előző konkrétságukat, azt, amiként közvetlenül megjelentek, hogy másként tűnjenek föl. Ezért nem tyúk-tojás-típusú kérdéstről van szó, mert míg a képre történő redukció valami közvetlenre irányul, addig a fogalomhoz történő visszatérés nem igazi redukció, mert belátja, hogy redukcióra nincs lehetőség. A közvetítésre redukál, azaz az egészre, ám a holisztikus nézőpont lényege, hogy nincs végső, amire redukálódhatnánk.

Tehát a német idealizmus alapjainak feltárásakor Heideggernek arra kell törekednie, hogy a képet, illetve az azt felfogó szemléletet helyezze a fogalmi gondolkodás helyére. Ezzel reméli Heidegger közvetlenül megragadni a létet. Ugyanakkor Heidegger a létről azt az egyetlen pozitív, tehát arról állítható attribútumot mondja ki, hogy véges, azaz idői természetű. Heidegger célja a LI után, hogy a létet érzékelhetőként, felfoghatóként (vernehmen, nous) dolgozza ki, ehhez azonban előbb le kell fejtenie róla az azt logikusként, fogalmilag meghatározó hagyományt. Ez a léttörténeti destrukció feladata. A destrukció mögött az a szándék áll, hogy eljussunk a közvetlenséghez, kanti nyelvezetten a magánvaló dologhoz. Ennek a szándéknak a kritikáját már megadtuk az első négy fejezetben: Hegel alapjaiban rengetett meg minden redukcionizmust. Az igazság, a közvetlenség soha nem lehet egy valami, sem egy alaptétel, sem egy dolog. Az igaz: az egész. Csak az egész struktúráján belül, azaz közvetítés révén nyeri el az értelmét a közvetlenség.²²⁶

4.2.6. Heidegger számára a legnagyobb akadályt a transzcendentális idealizmus „igazi” alapjaihoz való eljutásában az éppen a transzcendentális filozófiából kialakuló spekulatív idealizmus jelenti, és különösen Hegel. Mind az idealizmus, mint a transzcendentális fogalmát el kell szakítani a gondolatra való visszavezetéstől, és alapját át kell helyezni a szemléletre, a képre. Így születik meg a szintetikus a priori azon értelmezése, hogy az valójában nem az ítéletekre, azaz a gondolaton keresztüli megismerésre, hanem a létezőre, mint olyanra (és nem a megismerésének a megismerésére!), azaz a létkérdésre vonatkozik.²²⁷ Azért ontológiai megismerés a szintetikus a priori ítélet, mert magát a létezőt nyújtja. Az a priori már önmagában a létező ontológiai feltárulását jelenti, mert ez teszi lehetővé, hogy egyáltalán tapasztalhassuk a létezőt. Az a priori önmagában szintézis, mert a létezőre való közvetlen (előzetes) vonatkozást jelenti. Az ítélet önmagában véve ugyancsak szintézis, mert alanyt és állítmányt kapcsol össze, illetve a létezőt összekapcsolja a megismerő Énnel.²²⁸ A szintetikus a priori alkotja meg tehát azt a horizontot, amelyen belül a létező egyáltalán megtapasztalhatóvá válik. Az a priori szintézis, tehát a létezőre való nem empirikus

²²⁶ A tudat elméletét csak egy általános keretben lehet megadni, tehát mint az abszolút tudat elméletét. Ezért kapcsolódik össze a tudat hegeli elmélete az elementarizmus kritikájával. A kezdet elvont, elemi, redukált, magánvaló kezdet. Tehát a kezdet az egésztől, a rendszertől való elvonatkoztatás eredménye, s mint ettől való elvonatkoztatás, az egészet kell kifejeznie elemi, redukált módon. Ezért abszolút, de elvont kategóriákat, és nem fogalmakat ad Hegel a rendszer elején (lét, fogalom, semmi, abszolút tudat). Horstmann 1995 200. o. skk.

²²⁷ Heidegger 2000 35. o. Heidegger ezt a legnagyobb természetességgel jelenti ki, mintha minden előfeltétel nélkül át lehetne helyezni a TÉK-t elindító alapkérdés alapját: <<Kant a következő kérdéssel fogalmazza meg az ontológia lehetőségének problémáját: „Hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?”>>

²²⁸ Heidegger 2000 37. o.: „...a képzet-„összekapcsolás” (szintézis) jogosult volta magából abból a létezőből „adódik hozzá” (szintézis), amelyről ítélünk.”

vonatkozás — az a módszer,²²⁹ amelynek révén feltárható, hogyan képes az ember közvetlenül vonatkozni a létezőre, a transzcendentális módszer. Heidegger levonhatja a következtetést, hogy a transzcendentális filozófia tulajdonképpen a lét előzetes megismerését biztosítja, vagyis ontológiai megismerés. A transzcendentális filozófia biztosítja azt, hogy átléphessünk, transzcendáljunk a rajtunk kívüli létezőkhöz.

Amellett, hogy Kant a saját marburgi koncepcióját vetíti Kantra, olyannyira gyökeresen másképp ítéli meg Kant törekvését, hogy joggal kérdezhetjük meg, valóban Kantról van-e itt még szó. Ugyanis a magánvalóhoz – Heidegger nyelvén a létezőhöz, mint olyanhoz – való átlépés a kanti ismeretelméletben lehetetlen — már amennyiben ismeretelméletként olvassuk a TÉK-t. Heidegger nem akként, hanem ontológiaként olvassa, mégpedig az emberi jelenléten keresztül annak alapjáig hatoló elemzéseként (fundamentális ontológiai analitikaként), vagyis a LI koncepcióját olvassa a TÉK-ra.

Számomra alapvetően problematikus az, hogy olyan koncepciót lát Heidegger a TÉK-ba, ami csak a Hegel utáni antropológiai filozófiában alakult ki: az ember közvetlenül megélt élete képezi a létmegértés horizontját.²³⁰ Attól egyáltalán nem eltekintve, hogy az életnek ezt a dinamikus-szubsztanciális fogalmát a fiatal Hegel dolgozta a negativitás-problematika kapcsán és adott annak meghatározó alakot *A szellem fenomenológiájában*, ráadásul mindezt a hétköznapi tudat összefüggésében, amint ezt az első fejezetben bemutattam. A közvetlenül megélt életére redukált ember életét Nietzsche emeli az értelem nélküli tiszta megélés (lét) fokára. Heidegger filozófiai alakulásának ismeretében állítható, hogy mikor a szintetikus a priori ismeretben Heidegger a létkérdést véli fölfedezni, a magánvaló dologban pedig a létezőt, mint olyat, minden emberi megismeréstől mentesen, akkor a logostól, logosoktól megszabadított tiszta élet irányába tesz lépést.²³¹ A transzcendentálistól a transzcendensig vezető túllépést Heidegger csak úgy teheti meg, hogy már nem a kanti magánvaló dologról beszél, hanem a saját lét-fogalmáról, már nem a megismerhető jelenség megismerhetetlen (ontológiai?) alapjáról, hanem a közvetlenül megélt véges életről, ami nem ismeretelméleti, hanem ontológiai („megélési”) probléma.²³² A kanti

²²⁹ Heidegger 2000 38. o.

²³⁰ K. Löwith in: Pöggeler 1969 63. o.

²³¹ Jóllehet a marburgi korszak még a lét *értelmére* irányuló kérdést teszi föl, azaz értelmet, logost keres a tisztán csak megélt és megélhető életben.

²³² Csak megélhetési problémáról beszélhetünk Heideggernél Karácsony Sándor-i szellemben. Nem tudom, Karácsony ismerte-e Heideggernek a mindennapiságról írott elemzéseit, de mintha éppen annak kritikáját adná. Krisztus tudja, hogy az ember aggódik, gondban van jövője tekintetében, és emiatt biztosítani szeretné magát. Krisztus nem azt mondja, hogy az ember ne teremtsen meg anyagi életének biztonságát, hanem azt, hogy fölöslegesen ne gyűjtsön, mert a halállal úgyszólván minden elenyészik. Az ember belefárad a kenyérgondokba, a sürgés-forgásba. Az ember a magántulajdona, munkája, fizetése, nyugdíja rabja. A kereszténység az eszkatologikus és üdvtörténeti dimenzióban arra hív föl, hogy más szemekkel nézzük a világot. Ha anyagi javakat gyűjtünk, és csak akörül jár az eszünk, akkor az ember nem az igazi dolgával

transzcendentális a megismerés lehetőség-föltételének megismerésére vonatkozik, mint ahogy azt már Hegel is felismerte.²³³

Heidegger óriási tévedésben van Kant alapkonceptiója kapcsán. Kant számára az idő az *ember* transzcendentális horizontja. A kategóriákat az időre vonatkoztatja, melyből létrejönnek a sémák, melyeket képként kivetít. Ezekből a kivetített képekből teremti meg az ember a világot, illetve ad értelmet a maga körül tapasztaltaknak, ugyanis Kantnak még szüksége volt az emberen kívüli létező, a magánvaló dolog előfeltételére, hiszen az idő a változás szemlélete, a sémák is változásban „látnak”, a változás pedig feltételezi a mozgást, az pedig a teret. Így az idő mindenkor térbeli mozgáshoz kötött, vagyis nem az idő az elsődleges horizont, hanem a tér. Heidegger számára az idő a *lét* transzcendentális horizontja, vagyis a lét jelentkezik az ember számára ek-sztázisokként. Heideggernél egyértelmű az objektivista szemléletmód, Kantnál egyáltalán nem, hiszen a tér, amely az Énen kívüli létezők reális létének a helye lenne, ugyancsak szubjektív szemléleti forma, vagyis a tudaton kívüli (térben lévő) magánvaló dolog föltételezése teljesen illegitim, a tér is csak az ember projekciója.

4.2.7. A hagyományos metafizika az alatt, amit Heidegger transzcendensnek nevez, a *physist* érti, azaz a kanti értelemben vett transzcendentális területét.²³⁴ De hagyományos értelemben a transzcendens túl van minden természetin, minden materiálison, tulajdonképpen a tágan és nem csak a keresztényi értelemben vett isteni szférájára (*mundus intelligibilis*, *κοσμος νοητος*) utal, amit csak gondolailag, azaz intellektuálisan lehet megközelíteni. A hagyományos metafizika tulajdonképpeni tárgya (az isteni) tehát valójában gondolati úton tárható csak fel, nem pedig szemléletileg. Heidegger abból indul ki, hogy a magánvaló és a jelenség Kantnál található megkülönböztetése nem az ideák és az érzéki létezők platoni megkülönböztetésének mása.²³⁵ A magánvaló dolog ugyanaz a létező, mint a jelenség, a közöttük lévő különbség csak a megfigyelő szubjektum szempontjából fennálló, különbségük tehát nem valóságos, hanem fenomenológiai. Heidegger ugyanúgy gondolja el ezt, mint Hegel, miszerint a megjelenő jelenségektől függetlenül nem léteznek magánvaló dolgok, a magánvaló dolog az, ami megjelenik.^{236 237}

foglalatoskodik, és ez farsztó. Karácsonyi szempontból a heideggeri gond inkább csak életfeltétel, mikor az ember esze csak a megélhetési gondok körül forog. Az ember föladata azonban az, hogy Isten királyságát keresse, mert a mindennapi élelmet és biztonságot Isten úgyis meg fogja adni. Ez az „úgyis meg fogja adni” szintagma arra a bizalomra utal, amellyel a hívő lélek higgadtan ráhagyatkozik (*Gelassenheit*) az életként tett Isten áramára. Karácsony 1995 91. és 104. o.

²³³ Hegel 1950 40. o.

²³⁴ Most eltekintek attól a különbségtől, ami az antik metafizika tágabban értett *physise* és az újkori tudományos világkép fizikája (természet-fogalma) között áll fenn. Kant az utóbbi területére vonatkoztatta a megismerés transzcendentális vizsgálatát. L. Martin 1997 214. o.

²³⁵ Heidegger 2000 57. o.

²³⁶ Két idézet ennek illusztrálására a *Lényeg tanából*: „A lényeg a lét mint *látszás* önmagában.” Hegel 1950 185. o. „A lényegnek meg kell *jelennie*. A látszás az a meghatározás, amely által a lényeg nem lét, hanem

Az világos, hogy az önmagában megmutatózó fenoménről van itt szó.²³⁸ „Önmagában megmutatózó jelenség vagy létező” – ha jobban megfigyeljük ezt a kifejezést, valójában ellentmondásra bukkanunk benne. A jelenség önmagában nem mutatkozhat meg, legföljebb valaminek az önmegmutatózása lehet. Ám Heidegger azt mondja, hogy a jelenség önmagából és saját erejéből nyújtja magát a befogadó szemlélet számára. Teheti ezt azért, mert a jelenség és a magánvaló ugyanazt a létezőt nevezi meg.²³⁹ A metafizikai dualizmus mögött Heidegger realista monizmust gondol el, sőt mélyebbre kíván hatolni, mikor utólagos megjegyzésében hozzáfűzi azt, hogy nem a mit, azaz az esszenciát kívánja meghatározni, mikor a magánvaló és a jelenség közös alapjáról beszél, hanem e közös alap létmódjáról, a hogyanról.²⁴⁰ Az, ami a magánvaló és a jelenség közös alapját képezi, az önzonosság, amit Kant X-nek nevezett. A nyelv általánosságának szintjén a különös létezők konkrét önzonossága megnevezhetetlen, illetve ha a legkonkrétabb „ez itt és most” kifejezést mondjuk, valójában a legáltalánosabbat mondjuk csak ki. Ennek az ember megismerési és az abból fakadó nyelvi struktúrából eredő okai vannak. Heidegger a német idealizmus hagyományos nyelvezetén próbálva túllépni használja a „létező maga” kifejezést, amely a magánvaló-jelenség mögött álló önzonosságot nevezi meg. Ez az a konkrétum, közvetlenség, amire Heidegger redukál, és amit realizmusa magvának nevezek: a konkrét, különös, véges létező. A jelenség tehát az a tárgy, amelyet a szemlélet befogad, vagyis az, ami afficiálja a szemléletet, végeredményben a magánvaló dolog. A fenomén fogalma tehát a létezőre magára rekurál.²⁴¹

Ugyanakkor Heidegger azzal, hogy transzcendálni akarja az ember megismerési keretét, ugyancsak duális értelmezési modellbe bonyolódik, mert azt, aki szemlél és azt, amit szemlél különválasztja, majd az utóbbit (a létet) nevezi ki eredendőbbnek a szubjektummal szemben, vagyis feloldja az embert életében. Heidegger a megismerési struktúrát, illetve az abban jelentést nyerő puszta érzéketeket visszavezeti az önállóvá emelt létre. Ezt nevezzük a heideggeri realizmusnak. A lét heideggeri fogalmát nagy valószínűséggel nem valami misztikus abszolútumként kell értenünk, hanem annak a konkrét, közvetlenül megélt életnek,

lényeg, a kifejtett látszás pedig a jelenség. A lényeg tehát nem a jelenség mögött vagy a jelenségen *túl* van, hanem az egzisztencia által jelenség, hogy a lényeg az, ami egzisztál.” Hegel 1950 211. o.

²³⁷ Heidegger anti-platonizmusa természetesen jó talajra talál Kant fenomenologikus megközelítésmódjában, de a tradicionális metafizikai felosztás ugyanolyan súllyal van jelen, Patt 1997 7. o. skk., 191. o. skk., de Martin hívja föl a figyelmet, hogy éppenséggel ez a Kanton gyakorolt hegeli kritika lényege: a magánvaló dolog csak a gondolkodás terméke. Martin 1997 215. o., Hegel 1979b I.

²³⁸ Martin 1997 46. o., 212. o. skk.

²³⁹ Heidegger 2000 55. o.

²⁴⁰ Uo.

²⁴¹ A fenomén husserli fogalma nem a közvetlenségre hivatkozik, hanem a transzcendentális szubjektum és a világ közötti köztes térben végbemenő megjelenési folyamatokra. L. lejjebb 4.10.3.

melyet az ember leél, és amelyen keresztül megtapasztalja önmagát és a világot.²⁴² A lét ezért véges. Emellett a lét önmagában véve nem is bírhat jelentéssel, mert – mint az a késői Heideggernél jobban előtérbe kerül²⁴³ –, a logos mindig az embertől jön, vagyis a logos épp, hogy elfedi a lét értelmén (azaz a filozófián) túli közvetlenségét.²⁴⁴ Ezt nevezem a heideggeri redukcionizmusnak. Ha tehát Heidegger redukcionista realizmusáról beszélek, akkor az azt jelenti, hogy minden elméleti közvetítés (logos), és ezalatt Heideggerrel kapcsolatban főként a filozófia közvetítést, értelemadást értem, az önmagában tiszta (értelem nélküli, vagy kevésbé kritikusan: az értelmezésen túli) véges életre vezetendő vissza.

4.2.7.1. Amit tehát Heidegger transzcendensnek nevez Kant transzcendentális jelzőjét kisajátítva, az valójában az immanensnek felel meg, melyben nincs helye a hagyományos értelemben vett transzcendenciának, egyszerűen azt érti e szó alatt, hogy a tudatszobjektum kilép fenomenjei közül a valóban létező, a magánvaló dologhoz, és eléri a létet. A fordulat lényege éppen abban áll, hogy a '20-as évek legvégétől igyekszik Heidegger meghaladni ezt a dualizmust. A fordulat utáni Heidegger feladja a transzcendentális horizont nézőpontját és a filozófiát a világban-léttel való egységében szemléli, vagyis a filozófiának el kell hagynia a teoretikus álláspontot és az életbe kell ereszkednie. A *Kant és a metafizika problémája* című tanulmányban azonban még a jelenlét a létkérdés kikérdezettje, még ő a világ és az én megtört egysége. Számomra azért fontos ez a tanulmány, mert a metafizika heideggeri felfogásának egyik, még a hagyományos kifejezőmóddhoz köthető megnyilvánulását találhatjuk meg benne: a metafizika alapjában véve szemléleti és nem gondolati, és ez arra utal, hogy az embernek, mint olyannak a megismerése (gondolkodásmódja) eredendően szemléletes. Vagyis a képzeleti elképzelés eredendőbb, mint a fogalmi gondolkodás, a kép eredendőbb, mint a fogalom.

4.2.8. Heidegger a transzcendentális jelentését visszavezeti a Kant által adott értelemről a hagyományos metafizika transzcendenséhez *hasonló* értelemhez. Csak *hasonló* ez az értelem, nem azonos, hiszen a transzcendens Heidegger számára épp, hogy nem azt jelenti, hogy a véges tapasztalaton túli végtelenhez, Istenhez emelkedne a megismerés, hanem azt az utat folytatja, amit Kant megkezdett, mikor az öt érzékszerv tapasztalatára korlátozza a biztos ismeretet, azaz Heidegger nyelvén a létezőhöz való hozzáférést. (Heidegger nem teszi föl a kérdést, honnan származik a tiszta szemlélet és a tiszta értelem, egyszerűen az emberben

²⁴² Sargentis 1998 S. 71. A lét értelme Heideggernél nem többjelentésű (tehát éppen nem az aristotelesi, illetve hagyományos metafizikai irányba megy), hanem a jelenlét legsajátabb lenni-tudásából fakad: a lét értelme a halál. Vö. Löwith: in Pöggeler 1969 63. o.

²⁴³ Ugyanakkor ennek alapjai már megvannak a LI-ben. Az embert hordozó egzisztencia az, hogy mit képes kihozni akarásával és tudásával a vég felé irányuló létéből (Zu-Ende-sein), abból, hogy le kell élnie az életét és el kell hunynia. Heidegger 1989 402. o. és 428. o. skk.

²⁴⁴ Löwith: in Pöggeler 1969 69. o. skk.

eleve adottnak veszi, vagyis föloldja, redukálja az adottságban.) Kant csak azt az újkori tendenciát folytatja, ami Descartes-tal kezdődik, és amely az Istenben megalapozott létezését először csak az emberi tudat transzcendentálisára (Kant), később ennek is az antropológiai alapjára (Nietzsche), végül az embertől függetlenül létező lét realitására (Heidegger) redukálja. A transzcendencia tehát Heideggernél nem a véges életen túli halhatatlan lélek birodalmát jelenti, hanem az emberen kívüli világot, melyben él az ember.²⁴⁵ Ennek a háttérnek az ismeretében kell értenünk Heideggernek azt a kijelentését, hogy az a priori szintetikus ítéletekre vonatkozó transzcendentális vizsgálódás valójában „a tiszta ész létezőhöz történő átlépését (transzcendencia)” jelenti, vagyis az előzetes létmegértés lehetőségét illeti. Az előzetes létmegértés a létező létszerkezetét, azaz az ontikus szféra ontológiai alapjait vizsgálja.²⁴⁶ Így változik át Heideggernél a transzcendentális vizsgálódás fundamentális ontológiai elemzéssé.

Az tény, hogy a TÉK-jában az emberi megismerés elemzéséről van szó, és hogy ezt Kant annak szándékában teszi, hogy megalapozza az általános metafizikát (azaz az ontológiát)²⁴⁷, de túlzás lenne azt állítani, hogy „*A tiszta ész kritikájának* semmi köze az ismeretelmélethez”²⁴⁸. Azt elfogadhatjuk, hogy Heidegger Kant törekvéséhez csatlakozva az emberen keresztül igyekszik a létet feltárni, de azt már nem állíthatjuk olyan határozottsággal, hogy a kanti filozófiának a legfontosabb alkotóeleme a magánvaló dolog fogalma lenne, amely a létet olyan módon nevezné meg, mint Heidegger. A német idealizmus további alakulása éppen arra világít rá, hogy a későbbi gondolkodók Kantnak pontosan ezt az előföltévesztését utasították el, épp, hogy nem ebbe az irányba mentek tovább.²⁴⁹ Persze ez még nem érv az ellen, ahogy Heidegger átalakítja a transzcendentális filozófiát a fundamentális ontológiává, hiszen Heidegger olyan utat járt be, amely a nyugati metafizika számára eddig

²⁴⁵ Az ember legalapvetőbb ontológiai meghatározottsága az, hogy egy világban találja magát, amely a tér és az idő jellemzőivel bír. A Daseinra adott mindkét eddigi magyar megoldás ezért egyformán találó: ittlét vagy jelen(való)-lét ugyanazt mondja, csak az egyik a tér, a másik az idő transzcendentális esztétikai kategóriája felől. Ugyanakkor Heidegger azt, hogy az ember világba vettetett, a benne-létet a transzcendentális szintnél is eredendőbbnek gondolja, amelyet a jelenvalóság terminusával fejez ki. A jelenvalóság olyan ontológiai egzisztenciálé, amely az ontológiai szintézishez hasonlóan eredendőbb, mint a veritatív szintézis, azaz mint az értelem és az érzékiség egyesítése. Heidegger 1989 267. o. Azzal, hogy az ember leglényege az, hogy a világban benne él, vagyis belevetett, lehetővé teszi Heidegger számára, hogy ne a halál utáni létlehetőségek legyenek az irányadók elemzése számára, vagyis Heideggernek nem kell döntenie a halál utáni élet lehetőségéről.

²⁴⁶ Heidegger 2000 38. o.

²⁴⁷ „A transzcendentális filozófia csak a metafizika előszobája, mert előbbi tartalmazza az a priori megismerés összetevőit és feltételeit.” Kant 1913 23. o. „Az ontológia semmiféle felvilágosítással nem szolgál az a priori dolgokról, hanem csak azokról az a priori feltételekről, melyek között a dolgokat a tapasztalatban egyáltalán megismerhetjük, azaz a tapasztalat lehetőségének alapelveit.” Kant N 5936 in: Eisler 1964 400 o. Ebben az értelemben igaza van Heideggernek, mikor a kanti transzcendentális filozófiában fundamentális (azaz előkészítő jellegű) ontológiát lát, abban azonban nincs igaza, mikor ennek minden spekulatív szálát elvágja, hogy a csakis végesként elismert megismerést vegye figyelembe.

²⁴⁸ Heidegger 2000 38. o. sk.

²⁴⁹ Kroner 1931 I. S. 364.

járatlan volt. Számomra azonban mérvadó az, hogy a Kant utáni nagy metafizikusok, Fichte Schelling és Hegel nem a lét, mint kép, hanem a lét mint a fogalom irányába mozdultak.^{250 251}

²⁵⁰ Két probléma csúszik itt egymásba: a lét mint kép vagy a fogalom, illetve a lét mint a gondolkodáshoz képesti eredendően más vagy vele eredendően azonos, sőt harmadikként e két kérdés egységének problémája.

²⁵¹ Kant nem tudta kiépíteni a spekulatív ész rendszerét, mert különválasztotta a gyakorlati és az elméleti eszet. Fichte úgy egyesíti a két oldalt, hogy megszünteti azt a kanti kifejezőmódot, hogy a spekulatív ész „csak praktikus megismerésre használható”. Fichte szemében a teoretikus ész egyáltalán nem bír objektívabb igazságértékkel, mint a gyakorlati. Sőt mivel Kant nem reflektált arra, hogy a gyakorlati eszet is ugyanaz az ész gondolja el, mint a teoretikust, ezért a gyakorlati eszet magára alapozta, és éppen ezzel emelte a teoretikus szintjére. Fichte szempontjából az ideatan lett mindét ész közös pontjává, amelyből levezethető egységük. Ezáltal megváltozik a kritika önkorlátozó jelentése. Kantnál a határokat a teoretikus ész húzza meg, a gyakorlati ész csak „praktikus szempontból” lépheti át őket. Fichte az önkorlátozást, tehát a kritikát magának a spekulatív reflexiónak a határkijelölő aktusaként értelmezi át. Kant ugyan csak a metafizikára vonatkoztatta a kritikát, Fichte azonban már magára a spekulatív képességre. Kantnál az erkölcsi területen ez a képesség kiterjed a metafizikai ideák területére, mert önálló észtvörvényt, és az abból levezett posztulátumokat hozza, ám ezt Kant nem veszi észre, mert nem reflektál az etikai megismerés spekulatív természetére. (A spekulatív annyit tesz, mint az egységből és az egység felé mozgó gondolkodói módszer.) Azért nem, mert akkor kiderülne, hogy az egész megismerőképesség határát ki kellene bővíteni.

Kant kritikájának negatív feladata és értelme – a metafizika lerombolása – a pozitív mögé szorul jelentőségében: a transzcendentális-filozófiából kibontakozó spekulatív gondolati vonal mögé. A megismerés határának problematikája az ész önmegismerésének kérdésébe olvad bele. Fichténél a megismerés határa az önmegismerés határává válik.

Fichte, Schelling, majd Hegel átalakítja a magánvaló dolog tartalmát. Kant számára a magánvaló dolog a megismerés határa. Fichténél az ész önmegismerésének határa, vagyis a magánvaló egyben a tudat számára való is. Fichte a Kant által nyitott etikai megismerést bővíti tovább a spekulatív ész önmegismerésévé úgy, hogy az etikai megismerés metafizikai horizontjának csak „praktikus használatát” filozófiai használatá alakítja át. Kant előtt is egy metafizika lebegett, miszerint ha az ész eljut az abszolút megismerésig, akkor elméleti (és nem csak gyakorlati) szinten is megragadhatóvá válik a magánvaló dolog világa. Csakhogy a magánvaló dolog világának tárgyai (az ideák) a magára reflektáló ész tárgyai, nem az értelem (az elméleti ész) tárgyai (amelyek a jelenségek). Mihelyt eltűnik az az előítélet, amelynek tartalmát a magánvaló dolog képezi, a teoretikus ész primátusának dogmája is azonnal megszűnik, és ezzel a gyakorlati ész lép az abszolút megismerő pozíciójába. Ezzel megváltozik a jelenségről szóló elmélet tartalma is. A praktikus ész ugyanis spekulatív és nem kritikai módon ismer meg, azaz a megismerés határait nem objektíven tételezett magánvaló dolog jelentik, hanem a szubjektum saját megismerése, amellyel egyben a jelenségek világát is megteremti. A magánvaló dolog szférája ennek következményeképp a szubjektumba esik, ezért a gyakorlati beállítódás nem azt jelenti, hogy az ember erkölcsi személyiség, aki szomjazik a cselekvésre, miként azt a politika elvakultságában látjuk.

Valójában Fichténél megy végbe a kopernikuszi fordulat, mert ő helyezi a magánvaló dolgot az Énbe, K-nál azok még az Énen kívüli meghatározhatatlan „ízék”. Ezzel Fichte a kanti kritika logikáját és az etikai önreflexiót összekapcsolja, és rájön arra, hogy az etika spekulatív metafizikája, amely az Énre alapozódik, az alapja az ismeretelméleti kritikának is. Így Fichte felfedezi, hogy a kanti teoretikus filozófia módszere, amely a tárgyak megismerésére irányul, azonos az etikai önreflexió, azaz a gyakorlati filozófia logikájával. A gondolkodás felszabadításának eszköze a filozófia, azaz a reflexió, az egyszerre teoretikusan és praktikus tevékenykedő Én önmegismerésének megismerése. Ebben gyökerezik a hegeli fenomenológia ötlete: a megismerés a tudat magánvaló, megjelenő mozgása; az önmegismerés: az előbbire történő reflexió. Ebből a gondolatból nő majd ki a filozófia rendszerére történő reflexió, azaz a filozófiára vonatkozó filozófia, a filozófia logikája. Ez a reflexió egyesíti valójában a filozófia egyes részeit.

Habár a fiatal Schelling átveszi Fichtétől, hogy a cselekvés elsődlegesebb a megismerésnél, mert a transzcendentális idealizmust a személy tette alapozza meg, azaz a szabadság, mégis számára az a fontos ebben, hogy a filozófia, a reflexió nem képes feloldani, fogalmilag megragadni a közvetlenséget, az evidenset, azt, amit csak megélni lehet, az Ént. Ezt csak a nem érzéki, hanem intellektuális szemlélet képes meglátni, mert az Én nem tartozik az objektumok világához, sőt az Én a tárgyi világ alapja, feltétele. Az Én tehát feltétlen, nem érzéki, hanem intellektuális. Az önmagát közvetlenül szemlélő Én hozza létre magát. Azért nem másra irányul először az Én intellektuális pillantása, mert akkor a más elsődlegesebb lenne az Én önmeghatározása szempontjából, mint az Én maga, meg mert nincs is más. Hegel ezzel szemben azt mondja, hogy az Én, azaz az abszolút általa önmaga, hogy mássá válik, és ebből a mássá levésből tér vissza önmagához. Hegelnél tehát az önazonosság nem más, mint a viszony, tehát az identitásba eleve belekódolja a differenciát. Heidegger német idealizmusról adott kritikája szerint viszont mivel csak az Én különbözik el

Ugyanakkor a séma-tan szubszumcionális és spekulatív felfogásának kérdése már lényegbevágóbb, mert ez már döntést kényszerít ki azzal kapcsolatban, melyik irányban értelmezzük Kantot: a lét reális predikátum-e vagy „csak” a gondolkodás függvénye²⁵² – mindkét esetben az idealista értelmezés elfogadandó. Heidegger realista felfogása a nietzschei anti-interpretacionalizmusból és a dilthey-i vitalizmusból fakad.²⁵³ Azt kell bemutatni, hogyan szakad el a transzcendentális idealizmusból a spekulatív idealizmus, és mi a heideggeri realizmus alapja, illetve ennek viszonyát a kanti kiindulóponthoz, mert itt ered az abszolút fogalom álláspontjának elhagyása és a reális lét reális képéhez (azaz konkrét, közvetlen érzéki felfogásához) való áttérésnek a gyökere.

magától, ezért az Én viszonyul önmagához, tehát nem lehet igazi viszonyról beszélni, mert ugyanaz viszonyul ugyanahhoz.

Fichte reflektál arra, hogy az abszolút Én öntételezése (önreflektálása) szemlélésre alapozódik az első alaptételben. Schelling kiiktatja a szemlélés reflektív mozzanatát és az öntételezést azonosítja az önreflektálással, ezért az megszűnik reflexiónak lenni, vagyis Schelling nem vesz tudomást az öntételezés és az első alaptételben kimondott, tehát reflektált tételezés közötti különbségről. Ezzel elveszti az ismeretelméleti fonalat, mert az alaptételben végbemenő abszolút tételezést ontológiai értelemben érti, míg Fichte ezt inkább a rendszert megalapozó (ismeretelméleti) tételként érti. Fichte úgy érti azt az aktust, amellyel az első alaptételhez emelkedik, mint ami elszakít az empirikus szemlélettől és az empirikus-erkölcsi tevékenységtől. Az abszolút Én öntételezése a reflexió révén eloldódott az érzékiségtől, a véletlenszerűtől. Ezért nem is képes megteremteni az empirikus és a véges Én közötti kapcsolatot. Ezzel szemben S egyből átugorja ezt a szakadékot, nem a filozófia, hanem minden tudatosság kezdetévé teszi az Én öntételezését. Schelling az eloldódást olyan radikálissá teszi, hogy minden absztrakciót megelőző tettek veszi, tehát nem a filozófia műve, hanem attól is független és azt is megelőző. Kroner 1921 I. 362. o. skk., 540. o. skk.

²⁵² Kant szerint a lét nem reális predikátum Kant 1913 386. o. A lét (Sein, Dasein) nem külön kategória a többi mellett, hanem egyszerűen csak a dolog existenciájának tételezése (abszolút pozíció), vagy az alany és a predikátumokat összekapcsoló kopula. A létige semmi plusz információval nem járul hozzá az alanyhoz, hanem csak összekapcsolja az állítmánnyal. Csak a megismerés szempontjából különböztetjük meg a dolog fogalmától (esszenciájától) existenciáját. Az existencia semmi más, mint a dolog lehetősége, annak lehetősége, hogy tapasztalatot szerezhessünk róla. A lét pusztán annak lehetőségét teremti meg, hogy az alanyhoz állítványokat ragaszthassunk, azaz a róla szerethető tapasztalatok lehetőség-feltétele. A lét kopulán keresztüli megközelítése rávilágít arra az ösvényre, melyen keresztül eljuthatunk a lét antropológiai megalapozásához: a kopula a képzeteknek az ítéletben a transzcendentális apperceptióra, azaz szubjektum egységére való vonatkozását fejezi ki, hiszen az Én egyesíti a különböző predikátumokat egy alanyban. A kopula tehát az ember existenciáját teszi nyilvánvalóvá.

Amennyiben ezt úgy értelmezzük, hogy a lét tehát csak gondolat, akkor a hegei gondolatkör közelébe jutunk, aki a létet azonosította a fogalommal. Amennyiben úgy, hogy a lét egyáltalán az a valami, ami nélkül tapasztalatot sem szerethetnénk a dologról, akkor a heideggeri koncepció közelébe jutunk. Ugyanakkor azzal, hogy Kant a létet az alany és az állítványok közötti viszony tételezésének, azaz a közvetítés alapjává teszi, tehát valami egyszerűnek és meghatározatlannak, sokkal közelebb áll Hegelhez, mint Heideggerhez, aki a létet reális predikátumként érti, tulajdonképpen az emberi individuumként, annak létezéséeként magaként (Martin 1997 59. o. sk. Bár Martinnak ez az 1965-ben született elemzése csak a fordulat előtti Heideggerre lehet igaz, mert azután Heidegger határozottan elutasítja az egológiai álláspontot.). Martin szerint Heidegger tézise, miszerint a lét nem létező, a fenti kanti tételre megy vissza, illetve arra az aristotelesi tételre, hogy a lét nem ousia, azaz nem általános jelentésű fogalom (nem a szubsztancia kategóriája), mert a lét csak az egyedi véges, azaz reális létező lehet, nem az arról tett általános értelmű, tehát ideális fogalom. Martin 1997 50. o. sk. A „lét” szó existenciális és nyelvi (logikai, kopulatív) megkülönböztetéséhez l. Martin 1997 14. o. sk., Heidegger: *Kant tézise a létről*, in: Heidegger 2003 403. o. skk., valamint Heidegger 2001 45. o. skk.

²⁵³ Löwith: in Pöggeler 1969 S. 68. sk., előző jegyzet

4.2.9. Szubszumció és spekuláció

Hogy érthetővé tegyem spekulatív álláspontom, ebben az alfejezetben igyekszem ennek gyökereit bemutatni a TÉK-ben. Hogy miért Kantnál és a *Tiszta ész kritikájában* próbálom meg fölmutatni a spekulatív álláspont gyökereit, annak oka technikai: egyszerűen azért, hogy Heidegger Kant-értelmezéséhez fűzött kritikám kiindulópontja világossá váljék.

Vizsgáljuk meg, hol van az a közös kanti gyöktő, mely a hegeli és a heideggeri kérdésföltevés tápanyagát szolgáltatja, de ahol rögtön el is ágazik a filozofálásnak ez a két szára. Ez a közös gyöktő és elágazási pont a szubszumció, illetve a spekuláció problémája, amely egyben a különös és az általános, valamint viszonyuk problémája is.²⁵⁴ Amennyiben Kant az ismeretelmélet címszava alatt a tapasztalat lehetőségére kérdez, annyiban a lét alapjára is. Az ismeretelmélet tehát ontológiai meghatározottságú, hiszen „a tapasztalat lehetőségének föltételei azonosak a tapasztalat tárgyainak lehetőség-föltételeivel”.²⁵⁵ Továbbá ez az egész transzcendentális filozófia legfőbb alaptétele is, vagyis az, hogy a létezők a tudatban (Kant szavaival a transzcendentális appercepcióban, azaz a szemlélet legvégső szintézisében) adódnak. Kant végeredményben azonosítja a lét és az Én megismerését, vagyis az ismeretelméleti kérdés (hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek) ontológiává alakul át (hogyan ismerjük meg a létezőt). A létezőt azon a logikai alapon ismerjük meg, amelyen az Ént is. Ezzel Kant kilép az európai metafizika platonista keretei közül: az idea logikai, fogalmi mozzanata nem ontologikus, hanem az ontológiai mozzanat csak logikai, mert a létező megismerésének lehetőség-föltétele az ember megismerő-képességének logikai összetevője. (Ez a kopernikuszi fordulat fogalmi kifejezése.)

Kant ezzel egyoldalúan csak a szubjektív oldal alá rendelte az objektívet. Hegel mindkét oldalt egyesítette – ezt a lét a fogalom tétele fejezi ki, amelyet olvashatunk mind metafizikai, mind transzcendentális értelemben: metafizikailag ez azt jelenti, hogy az idea egyszerre lét és fogalom, transzcendentálisan azt, hogy az ember teremti meg a fogalmain keresztül a létet. Ugyanakkor a kanti kezdeményezés volt az első, amely a megismerhetőséget nem egy létező szubsztanciára alapozta, hanem egyszerűen a tapasztalat tényére, amely pedig a maga részéről az ember logikai struktúráján alapszik. Ez nyitott utat Heideggernek a lét nem szubsztanciális fölfogására (ami persze már Hegelnél is nagyon hangsúlyosan jelen van a szubsztancia mint szubjektum vagy a lét a fogalom, vagy a lét a semmi tételében). A megismerést lehetővé tevő feltételek, – az a priori szemlélet és értelem, valamint a képzelőerő

²⁵⁴ A következő gondolatmenethez l. Kroner 1921 I. 55. o. skk. A különös és az általános közötti problémák megoldására dolgozta ki Hegel az „igaz: az egész” tételét.

²⁵⁵ Kant 1913 138. o.

– megismerése (ami a transzcendentális filozófia feladata) egyben a tárgyak megismerése is — ez azonban egyáltalán nem áll olyan messze a platonai metafizika lét = fogalom tételétől. A tárgyakat a megismerés lehetőség-feltételei teszik tárgyakká, vagyis Kant kezén az ember logikai szerkezete (a fogalmak, az ideák) válnak megint a lényeggé. A kritikai ismeretelmélet tehát a létezőket a logikai struktúrák elemzésén keresztül konstruálja meg, vagyis ott vagyunk, ahol Platon. A logika a fogalmakat vizsgálja, a fogalmak azonban ideák, vagyis a lételméletet megalapozó logika egyben ideatan. Ezért egyáltalán nem volt jogtalan a német idealizmus Kant értelmezése – mint ahogy azt Heidegger metafizika-kritikája állítja – amely a lét a fogalom hegeli tételében csúcsosodik ki.

A szubszumció és a spekulatív konstrukció közötti különbség megértéséhez a transzcendentál-filozófia kereteinek fenti körvonalazása mellett szükség van az alaptétel (Grundsatz) kanti fogalmának vázolására. Az alaptételek teszik használhatóvá az egymástól független szférát alkotó kategóriákat és érzékleteket azáltal, hogy a transzcendentális tudat az alaptételek révén vonatkoztatja egymásra a sémában az ismeret két oldalát. Vagyis az alaptételek képzik meg az átmenetet a logikai és a természeti szféra között. Vagyis a megismerés törvényeit a természet törvényeivé teszik.

Az értelem összekapcsolási formái (a kategóriák) az alaptételekben válnak a priori szintetikus ítéletekké. Vagyis az a priori szintetikus ítéleteket nem a tapasztalatból (a természetből) nyerjük, mégis arra vonatkoznak. A transzcendentális logika tehát a természet fölött áll és megszabja annak törvényeit. A tapasztalat és tárgyai függnék a tiszta értelem kategóriáitól és a tiszta szemlélettől, vagyis a természet alárendelt a transzcendentális tudat formáinak. A létező alapja a transzcendentális, vagyis a logicitás, azaz a létező az Éntől függ. Kant az alaptételeket a transzcendentális tudatból dedukálja, és ezek az alaptételek alakítják a kategóriákat tapasztalati tételekké. Az alaptételek ezért egyszerre a gondolkodás és a természet alaptörvényei. Mindebből az következik, hogy csak és igazán a transzcendentális oldal, az Én létezik, s belőle generálódik a világ, mint ahogy ezt Kant logikailag leírja, ám a magánvaló dolog fogalmával agyoncsapja az egész transzcendentális teljesítményt. Az ontikus oldal csak azáltal válik ontikussá, hogy a priori módon már eleve logikailag megalkotott a szerkezete, mert az a priori logikai elrendezés az empirikus alapja. Itt van a hegeli *Enciklopédia* architektonikájának az alapja is, az, hogy a logika után természetfilozófia következik.

Ezek az ontikus a priori ítéletek az a priori szintetikus ítéletek. Az a priori szintetikus ítéletekben válnak a kategóriák ontikussá, mert a létezőről ítélnék. Az alaptételek nem különös, hanem általános tárgyakról – a realitásról, a szubsztanciáról, a változásról – ítélnék, a

létezőről, mint olyanról. Vagyis a létező lehetőségéről ítélnék és ezzel egyidejűleg a lehetséges tapasztalatról. Így merül föl a spekulativitás kérdése Kantnál: miért és hogyan állítunk föl általános törvényeket, mikor azokat semmilyen indukció nem tudja megalapozni? Azért és úgy, mert a törvények alapja nem a természet, az egyes, különös dolgok, a létezők, hanem az Én. És rögtön itt, a spekulativitás lényegéből már elágazik a megismerés szubszumcionális fölfogása is: az alaptételek azok a legmagasabb törvények, amelyek alá besoroljuk az összes többi törvényt és különös jelenséget.

A transzcendentális tudat nem ítélné az empirikusan szemlélről, ha nem tenné azt gondolkodva szemléltté. (Itt is nyilvánvaló az áthallás a hegeli *Enciklopédia Bevezetésének* „gondolkodó szemlélődés” terminusához.)²⁵⁶ Vagyis a tudat az empirikusan szemléltet az a priori struktúrák alá rendezi – ez is a tudat és a szemléleti anyag viszonyának szubszumcionális fölfogásához rendelhető kifejezőmód. Ugyanakkor az alaptétel (principium) olyan általános ítélet, amelyből vezetjük le az összes többit spekulatív módon. Az alaptételek tehát a metafizika alapját képezik. A metafizika megalapozása egyenértékű az alaptételek megalapozásával, illetve az alaptételekből dedukált tapasztalat-fogalommal – és éppen ez a kritika feladata.

Kant alapkérdése az, hogyan lehetséges a tapasztalat. Ez a kérdés transzcendentál-logikailag úgy hangzik, hogyan kapcsoljuk össze az a posteriori sokfélét az a priori megismerő-képességek, vagyis a tudat révén. Az empirikus szintézis lehetősége az a priori szintézisen nyugszik. A sokféle összekapcsolása mindig a transzcendentális tudatban, tehát a priori megy végbe. A szubszumció elmélete teljesen elmosza az a priori és az a posteriori közötti különbséget. A szintetikus priori teszi lehetővé a tapasztalatot, mégis a priori marad. Az a posteriori sokféle csak a szintézis formájának „tölteléke”, anyaga. Ám a szintézis nem csak az empiria sokféle anyagának egységes formák alá rendezését (a szubszumciót) jelenti, azt, hogy az értelem az érzékiség által nyújtott anyagon fejti ki a szintézist, vagyis a szintézis lehetősége (az aprioritás) a nem-szintetikuson valósul meg. Ebben a pusztán ismeretelméleti értelmezésben a formák beleképezik aprioritásukat az anyagba, és így jönnek létre az igaz ítéletek, vagyis az objektivitás az a posteriori aprioritását, vagyis azt jelentené, hogy a tapasztalati anyag adja a kategóriák számára a valóságosságot. Ezzel a szubszumcionális fölfogással szemben áll a transzcendentális filozófia azon értelmezése, miszerint a tudat rendezi a tárgyakat „objektív” valósággá.

²⁵⁶ Kroner gondolkodva szemléltnek nevezi azt, ahogy az értelem ítél a tapasztalatban az empirikusan szemlélről. Kroner 1921 I. 72. o. Kant ugyan beszél empirikus gondolkodásról, de ez alatt az érzéki képzetek föloldását és egyesítését érti. Eisler 1964 87. o. Hegelnél: „denkende Betrachtung” Hegel SW 8 42. o. Hegel 1950 31. o.

Az utóbbi, spekulatív értelmezésnek az az alapja, hogy a transzcendentális dedukcióban maga Kant teszi a transzcendentális tudatot a legfőbb föltétellé. A transzcendentális tudat az az a priori, amely szintetizálja a priori módon a sokfélélt (az a posteriorit). A szintézis nem szubszumció, hanem spontán aktus, amely aktívan tevékenykedik a kategóriák segítségével. E produkció során jön létre a tapasztalat, amely létrehozza, összerakja az érzékletből a tapasztalat tárgyát. A fő kérdés az, hogyan lehet a tudat szintetikus egysége és az anyag sokasága egy és ugyanaz. Hogyan jön létre a tárgy és a tárgyról alkotott ítélet megegyezése, az igazság? A válasz: a tudat hozza létre a szintézist. A tudat magát és a sokféleséget egyidejűleg önmaga egységében szintetizálja. A tudat a sokféleséget a saját egységeként tételezi, tehát saját magaként tételezi a tudat az anyagot. A tudat e tételezés révén önmagát tételezi, mert nincsen aktuson kívüli tudat, magát aktualizálja folyamatosan formái kivetítésén keresztül. Az én a tevékenységen kívül az egység pusztán üres formája, szintézis a szintézis tartalma nélkül. Ezért van szüksége az Énnel arra, hogy ellentmondásba kerüljön magával, hogy egyesíthesse az ellentéteket, azaz önmagát. Vagyis az Én létezésének alapföltétele a reflexió, a megkettőződés, más szóval a szintézis, az egység alapja az Énre és a tárgyra hasadás – ám ez a meghasonlás az Én aktusa, nem a magánvaló dolog függetlensége képezi e meghasonlottság lehetőség-föltételét.

Kant a tudatot és az alaptételeket nem spekulatív értelemben értette, jóllehet úgy használta őket. Kant számára a tudat és az alaptételek csak ítéletek, amelyek alá besorolhatók a tapasztalati ítéletek, vagyis a természettörvények mintájára képzelte el a tudat és annak legfőbb tételeinek működését. Ám ezzel szemben ellenvethető, hogy a szubszumció nem elegendő érv a tapasztalat transzcendentális lehetőségének bizonyítására, ugyanis a szubszumció nem határozza meg az egyes tárgyakat, hanem csak legitimálja objektivitásukat, amennyiben a törvény eseteként ragadja meg azokat. Ennyiben Kant a platonizmus rabja marad, hiszen az egyes természeti eseményekben – és éppen megismerésük miatt, ami egyben lehetőség-föltételük is – az általános törvény realizálódik. Az a prioritól, az ideális szférától az a posterioriig, a különös nincs híd, átmenet. A séma biztosítaná ugyan az átmenetet, de az is a kategóriák alkalmazása egy tiszta formán, az időn keresztül. Az előbbi miatt, valamint amiatt, hogy a különös nem az általános alete, Heideggernek a szintézis fogalmával kell magyaráznia az átmenet lehetőségét. Az empirikust és az a priori a szintézis hozza egységbe, így a tapasztalati anyag független maradhat az általános formáktól, a közvetlent továbbra is redukálhatatlanság színében tűntetheti föl.

Tény, hogy Kantnál sokkal nagyobb hangsúlyt kap az analitikus egység, mint az eredendő, szintetikus egység, hiszen az aktivitás révén analitikusnak tűnik az Én egysége,

nem eredeti, spekulatív szintézisnek. Ez az oka annak, hogy Kant a szellem struktúráját és nem történeti megjelenését vizsgálta a TÉK-ben.

Míg az értelem homogén, addig az érzéki heterogén, tehát nincsen bennük semmi közös. Alárendelés csak úgy mehet végbe, ha az alsó és a felső fogalom között van valami közös. Ezért az értelem nem tudja közvetlenül szubszumálni az érzékit, hanem közvetítőre, a sémára van szüksége. A séma egyszerre tiszta és érzéki. Ennek a feltételnek az idő látszott megfelelni Kant számára, mert egyszerre érzéki szemlélet és tiszta értelmi kategória, ráadásul benső szemléleti forma, amely minden adottat rendez és formál. Az idő a szubszumció közege, az empirikus kategóriák alá rendezésének közege. Az idő ennek az összetett természetének az alapján képes az érzéki a kategóriák alá rendezni. A kanti transzcendentális filozófia spekulatív értelmezésének jogosságára az a tény is alapot szolgáltat, hogy az idő az érzéki és az értelmi egyesítésének közege. Az idő a benső érzék, ahogy Kant fogalmaz, a benső szemlélet számára az Én adott,²⁵⁷ vagyis az „Én vagyok” tétele a benső szemlélet, azaz az idő tárgya.²⁵⁸ Ez teljességgel ellentétes a Heidegger által javasolt értelmezésnek, miszerint a szemléletből éppen az idő lenne az, amely a világra, a másra nyit. Heideggernek kanti szellemben éppen a teret kellett volna javasolnia a szemléleti formák közül, mert külső szemléletként az vázolja föl az Én számára más dolgokat.

Rögzítettük: a szubszumció a sémában megy végbe. A sémának két szerepe van: egyrészt közvetít a kategóriák és a tiszta szemlélet között, másrészt közvetít az empirikus szemlélet és a tiszta kategóriák között. E két szerepet az köti össze, hogy a séma az időre alkalmazott, érzékivé tett kategória. A sémában homogenizálódik az empirikus anyag és a tiszta fogalom – és ez egyesülés, szintézis maga a szubszumció. Ám a homogenizálás lehetősége kapcsán fölmerül az a probléma, hogy az empirikusan adottat nem tudjuk szubszumcionálisan a sémára vonatkoztatni, mert nem a séma a legfelsőbb fogalom. A séma és az időben adott tapasztalati anyag a szubjektum identitásának legfelsőbb fogalma alá tartozik, az egyesíti őket. Az értelem és az érzékiség sémában végbemenő szintézisét tehát valójában az Én identitása, az öntudat transzcendentális appercepciója végzi el, nem az idő, mint ahogy Heidegger kiemeli a séma szerepét a kanti koncepcióból. Az idő szintézise (ahogy a kategóriák szintetizálják az időben tapasztaltakat) – Kant elnevezésével – csak empirikus fogalom.

Az empirikus fogalom a tárggyá rendezett empirikus adottság, hiszen az adott még mentes minden formától. Ehhez a formátlan érzéki adathoz adódik hozzá a tudat kategóriális tevékenysége, és töltődik föl ezáltal anyaggal a fogalom. Persze az adott előfeltétele az

²⁵⁷ Kant 1913 56. és 103. o. skk.

²⁵⁸ Kant 1976 99. o. sk.

esztétikai rendezőelv, nélküle egyáltalán nem lenne az adott, azaz a tér-időbeli valami. A *materia pura confusát* soha nem tapasztaljuk – ez a magánvaló dolog. Az adott azáltal válik tárggyá, ha a tudat a kategória által az empirikus anyagon aktualizálja a tevékenységét. Az aktualizálás tere – vagy helyesebben ideje, Heideggeri szóval: horizontja – a séma.

E homogenizálódás, kiegyenlítődéskorán a fogalmak föltöltődnek anyaggal, azaz érzékivé válnak. E kijelentésnek megintcsak van ismeretelméleti és spekulatív elágazása. Vagyis a szubszumció pusztán az empirikus anyag kategóriák alá történő formállogikai rendelését és a transzcendentál-logikai alárendelést (a tudat aktusa az érzéki és értelmi egyesítésére) jelenti. Az alárendelés mindkétfajta módja a természettudományos módszert veszi mintájául, hiszen a formállogikai alárendelés a természettudományos törvényeket alkalmazza a különös anyagon, a transzcendentál-logikai alárendelés pedig általában a természettudományok előfeltétele. E kétfajta alárendelésen túl van a spekulatív megoldás, miszerint az Én magából hozza létre a materiális oldalt is, vagyis az empirikusan adott az Én a priori teremtése révén jön létre, vagyis az Én tette hidalja át az a posteriori és az a priori közötti szakadékot.

Ugyanakkor már Kantnál is megtaláljuk a spekulatív szintézis nyomait, és már a transzcendentális esztétikában is. Mivel mind az empirikusan adott, mind a séma is szemléletes, érzéki, ezért a szemléletben, de nem akármelyikben, hanem a tiszta szemléletben, vagyis az időben egyesíthetők. Az idő azért a séma közege (vagy horizontja, ahogy Heidegger mondja), mert az empirikus anyag és a séma is az idő tiszta formája alá rendelt. Ezt a forma alá rendelést azonban nem logikai értelemben kell érteni, hanem úgy, hogy a tudat hajtja végre a két oldal egyesítését. A megismerés (és a transzcendentális kérdésföltevés okán a megismerendő tárgy) előfeltétele a tudat eredeti szintézise, mert egyrészt az adottak összetétele nélkül soha nem jönne létre a tárgy, másrészt ráadásul az adott is csak mint a tudat számára adott, vagyis a tudat eredendő szintézisében van létjogosultsága a közvetlen különösnek.

A sémákat a produktív képzelőerő hozza létre, vagyis az empirikus fogalom is ennek a terméke. A beleképező-erő az aktivitásban lévő transzcendentális tudat. Mivel a tudat nem más mint a szintézis, és a szintézis csak az egyesítő tevékenység kifejtésében áll, ezért a tudat soha nem elvont identitás. Ezért tehette Fichte a beleképező-erőt a tudat legfőbb elvévé, hiszen az aktív, gyakorlati ész elsődlegesebb a tudat elővételezett elvont fogalmánál. A tudatnak ebből a tevékeny természetéből vezethető le spekulatív a természet, és nem a kategóriák alá rendezünk valamiféle adott anyagot. A transzcendentális tudat produktív beleképezőereje monista tudatelméletet tesz lehetővé, míg a szubszumcionális tudatelmélet

passzivitásra kárhóztatja a tudatot, és dualista, mert vele szemben felvesz egy másik alapelvet, az anyagot.

Az empirikus fogalmak, és a belőlük képzett empirikus ítéletek az ítélőerőn nyugszanak. Kant azonban ahelyett, hogy bemutatta volna, hogy az empirikus ítéletek transzcendentálisan föltételezettek, azaz, hogy az empirikus realizmus a transzcendentális idealizmuson alapszik, ehelyett az empirikus ítéleteket szubszumcióval rendelte a transzcendentális tudat legfőbb alapelvei, azaz az alaptételek (a szintetikus a priori ítéletek) alá. A szubszumció logikai alárendelés, holott az empirikus ítéletek szintézise nem formális logikai művelet, hanem a transzcendentális tudat szintetizáló tevékenységének (az ítélőerőnek) az eredménye. A transzcendentális tudat tehát nem más, mint szintetizáló tevékenység. Ez a tevékenység a beleképező-erő (Einbildungskraft, képzelet), amely a szintetikus a priori ítéletek tudatbeli elővételezése, és amely ennek alapján beleképezi a kategóriákat a matéria káoszába. A beleképező-erő a priori szintetizáló szabályai jelentik tehát szintetikus tevékenységét. A transzcendentális ítélőerő hajtja végre konkrétan a szintetizálást, tehát konkretizálja az empirikus anyagon a tudat identitását úgy, hogy összekapcsolja az empirikus anyagot az a priori szabályok nyomán.

A transzcendentális módszer spekulatív és a szubszumcionális fölfogásának különbségén modellezhető az a különbség, amely Kant heideggeri és spekulatív értelmezése között fennáll. Fichte a transzcendentális tudat szintetizáló tevékenységét nevezte az abszolút Énnek, és mindent az abszolút Énből vezetett le. E spekulatív fölfogás Kant-kritikája úgy hangzik, hogy Kant ahelyett, hogy a tapasztalatot a kategóriák lehetséges fölhasználásaként, aktualizálásaként gondolta volna el, elválasztotta a két oldalt egymástól. A spekulatív megközelítés szerint a kategóriák az Én önmegismerési folyamatának cselekedetei,²⁵⁹ az Én eszközei, amelyeket ebben az önmegismerésben alkalmaz. A szubszumcionális fölfogás eredendő dualitásból indul ki: az Én és a világ kettősségéből. A kategóriák nem a tapasztalható világ reális lehetőségei, mindössze tagolt észlelésének lehetőségei, ezért a szubszumcionális fölfogás a kategóriákat a tapasztalat valóságos mezejétől elválasztottnak és a szubszumció által fölhasználhatónak gondolja el, azaz egy, a kategóriáktól is elválasztott logikai aktus, az ítélőerő segítségével. A spekulatív szempont azt mondja, hogy a tapasztalat azáltal lehetséges, hogy a beleképezőerő megvalósítja ezt a lehetőséget (ezért produktív a képzelőerő), és nem azért, mert az általános törvények általános érvényűek, és a tudat tudományos mintára elképzelt szubszumciós tevékenysége révén ezen általános szabályok alá gyömöszöli a különös anyagot.

²⁵⁹ Innen ered a tettcselekvés (Tathandlung) fichtei fogalma.

A tapasztalat transzcendentál-logikai lehetősége tehát a spekulatív perspektívából nem formállogikai alárendelés, hanem az Én spontaneitása, amely úgy ismer meg empirikusan, hogy a tapasztalat tárgyát megteremti – és itt már az ontológia területét érintjük. Empirikus megismerés azért lehetséges, mert van az Én, ha nem lenne, nem lenne tapasztalat sem. Ez ugyan önmagában forgó érvelés, mert az Én reflektív, önmagára alapozódik: az Én a működése (Wirken) által valóságos (wirklich), az Én magát tételezi, ahogy ezt Fichte mondja. Az Én valósága az önmagam létéről való tudat (hogy vagyok), és ez a tapasztalat objektivitásának alapja, amely lehetővé teszi a tapasztalatot. A transzcendentális dedukció tehát az Én létezéséből vezeti le az empirikus tapasztalatot, és nem a tapasztalatból, mint adott tényből, melyet az alaptételek alá rendezünk.²⁶⁰

A dedukció eljárása egészen más, mint a matematikai tudományé.²⁶¹ Tény, hogy Kant a matematika módszerével veti össze a filozófiáét,²⁶² és azt állítja példaként a filozófia elé. Ám ez tönkreteszi és félrevezeti a filozófiát.²⁶³ A tapasztalat a hegeli értelemben nem más, mint tapasztalati *tudat*,²⁶⁴ ám ezt a tudati mozzanatot a természettudomány nem veszi

²⁶⁰ Ezen a ponton – még ha csak egy lábjegyzet erejéig is, de – ki kell térni a szolipszizmus problémájára. A szolipszizmus a következő fokozatokon keresztül vezethető le. 1. Első lépésben fölteszük, hogy az Ént mint reflexiót határozzuk meg. 2. Másodszor kijelentjük, hogy az Én reflektivitásának tartalmi mozzanata abban áll, hogy az nem más, mint az önmagáról szóló tárgyi tudás, vagyis az, hogy „tudom, hogy vagyok”. Ez a tiszta gnózis fokozata. 3. Harmadik lépésben fölismerjük, hogy a tiszta gnózis egyben egzisztenciális tétel is, hiszen a tudás egyben létet is generál (tudom → vagyok). 4. Az Én tehát nem csak a logikai mozzanatot, a tudást (a reflexiót), hanem az ontológiai (vagyok) is magában tartalmazza. A szolipszizmus tehát az Én reflektivitásán keresztül képes spekulatív megkonstruálni a létezését is. Ebből következik, hogy a szolipszizmus nem azt jelenti, amit általában tulajdonítani szoktak e fogalomnak, miszerint a személyes, individuális énből vezeti le a mindenséget. Nem, hanem az Énből, mint általánosként és abszolútként értett Énből vezeti le azt. Ez a Descartes-i egó amelyet nem szabad individuális értelemben értenünk, hanem úgy kell vennünk, mint a minden emberben benne munkáló reflektív önbizonyosságot, azaz a szellemet.

²⁶¹ Itt Heideggernek azzal a tétellel vitatkozom, mely szerint az egész újkori filozófia számára a matematikai tudásforma a mérce, és ezért alkotnak az újkori filozófusok rendszereket. Heidegger 1993 70. o.

²⁶² Kant 1913 38. o. skk.

²⁶³ Rögtön az Enciklopédia első paragrafusában rögzíti Hegel a filozófia és a tudományok módszere és tárgya közötti különbséget. A filozófia elkezdése azzal a nehézséggel jár, hogy sem a tárgya, sem a megismerés módszere nem adott közvetlenül. A tudományok számára a tárgyat a képzet adja, a módszert pedig előfeltételezik. A filozófia egyiket sem teheti meg. Ennek egyik oka az, hogy a *Fenomenológia* grádicsain föllépkedtünk az abszolút tudás éterébe, vagyis egyrészt már a fogalmi szférában működik a filozófia, amelyet nem lehet elképzelni, hanem csak elgondolni, másrészt pedig a fogalom – a logika felől nézve – elsődlegesebb mint a képzet. Hegel már nyelvi szinten is különbséget tesz a filozófia és a természettudományok között: a filozófiát egyes számban tudománynak nevezi, a matematikai tudományokat többes számban használja. 1950 31. és 52. o.

²⁶⁴ L. a *Fenomenológia A) Tudat* című fejezetét, melyben a tudományok által alkalmazott konkrét, közvetlen megismerési formát, az érzéki bizonyosságot vizsgálja Hegel. Egyébként ezt az érzéki bizonyosságot nevezi a hétköznapi, képzeti nyelv tapasztalatnak. Hegel 1979 57. o. skk. A másik szöveghely, ahol nem a tudomány szemléleti módját, hanem magának a tudománynak a módszeréről olvashatunk elemzést a *Fenomenológiában*, az *Ész* című fejezeten belül a *Megfigyelő ész*. Hegel 1979 128. o. skk. Itt már olyan motívumokat ismerhetünk fel, melyek Heideggert ösztönözhatték kultúrkritikájának megfogalmazásában. Hegel fölismeri, hogy a természettudományok a világot mint az ember birtokát tekintik [Hegel ezt egy szójátékkal fejezi ki: das Sein ist das Seine [a lét az övé (Hegel 1979 128. o.)]. A 'sein' - semlegesnemű birtokos névmás, az ugyancsak semlegesnemű Bewusstseindra, az általában vett „tudatra” utal]. Az ember azt kezd a világgal, amit akar, akár el is pusztíthatja. Ez a természethez való hozzáállás pedig közvetlenül az idealizmusból fakad, mégpedig abból, hogy az Én avagy az ész azt hiszi, hogy ő maga a világ, azaz minden csak az ő projekciója, illetve valamilyen

figyelembe, hanem naiv beállítódással adottnak veszi az objektumot és arra irányul. A természettudomány a törvényeket kutatja, amelyeket a valóság lehetőség-feltételeinek tart, ezért a természettudomány empirikus (a posteriori) tudomány, mert a tárgyak empirikus szemléletére támaszkodik. A transzcendentális logika törvény alatt a tapasztalat mint olyan lehetőség-feltételeit érti, ezért a priori tudomány.

A transzcendentális logika tehát nem az érzéki szemléletből veszi törvényeit, mert ha így tenné, törvényei csak induktívak lennének, vagyis nem lennének szükségszerűek. Ezért a priori kell megkonstruálnia törvényeit, azaz deduktíve levezetnie az Én eredendő egységéből. A transzcendentális logika tehát az intellektuális szemlélet alapján vezeti le az alaptételeket, mert ez a szemléleti forma a tudatnak az a szférája, melyben az Én önmagára irányuló tevékenység. Az intellektuális szemlélet a transzcendentális tudat szintetikus aktusa, vagyis az, amit a tudat itt elgondol, az rögvest meg is valósul a tapasztalati formákban is, mivel az intellektuális szemlélet a lehetőség és a valóság azonosságának helye. A lehetőség a valóságos mozzanata. A valóságos és a lehetségszerű szintézise azért lehetséges, mert ez az Én eredeti szintézisében már megalapozott. Az Énnek ebből az eredendő egységéből (önazonosságából) történik meg az empirikus tárgyak transzcendentális dedukciója, nem szubszumcionális módon, hogy a kategóriák alá rendezzük a tárgyakat (ez különben is indukciónak és nem dedukciónak lenne), hanem spekulatív, spontán konstrukció által hozza létre és határozza meg azokat.

A transzcendentális dedukció magvát, az Ént meghamisítja a szubszumció gondolata. A szubszumció kettészakítja az Énben eredendően egyesített lehetőséget és valóságot azáltal, hogy a valóságosból egyedi eseteket gyárt az általános törvényekhez. A transzcendentális dedukció eredeti szándéka megmutatni, hogy a tapasztalat azért lehetséges, mert az a priori szintézis valóságos az Énben. Ám a szintézis nem csak valóságos, hanem lehetségszerű is: lehetővé teszi az Én önmagára reflektálását, azaz a tapasztalatot, mint a tudat önmagáról alkotott tapasztalatát. A tudat tehát a szintézis lehetősége és valósága egyszerre: föltételezi

szintű megjelenése és megvalósulása. Heideggernek igaza van abban, hogy az emberi szellemnek ez az általános hanyatlási tendenciája az idealizmusból ered illetve, hogy a hanyatlás az idealizmusnak a materializmusba fordulása, de ez nem a klasszikus metafizika hibája – mint ahogy Heidegger véli –, hanem azoké, akik leegyszerűsítik a metafizikai gondolkodást, hogy az technológiailag használhatóvá vagy taníthatóvá váljon; ebben a leegyszerűsítésben azonban meghamisítják a metafizika eredeti gondolatait, így szándékait is. Hegel megkövetelte olvasóitól, hogy egészként kezeljék filozófiáját, azaz már eleve mindig is hátulról kezdjék el olvasni a műveit avégett, hogy az egész ismeretében olvassák az egyes részeket, és így képesek legyenek elhelyezni a rendszerben. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy Hegelnél mindennek csak helyiértéke van, és így az egyes részek ebben a relativitásban kapják meg az abszolút értéküket. Ebből következően a megfigyelő ész fokozatát abszolutizálja Heidegger a klasszikus metafizika egészére, s ennek segítségével tesz egyenlőségjelet a metafizika és a tudomány lényegét alkotó beállítódás közé, ami persze nem igaz, mert nem veszi figyelembe, hogy a természettudományokra vonatkozó megfigyelő ész csak az egyik foka a „tudatnak”. Ezzel Heidegger csak arról ad hírt, hogy Hegelt nem volt képes a hierarchicitás értelmében felfogni. Moog 1930 183. o. skk., Fischer 1901 VII,1 338. o. skk.

magát mint a tapasztalat lehetőségét, de ő a föltételezett is, mint valóságos empirikus tapasztalat. A tudat az abszolút föltétel, mert a föltétel és a föltételezett identitása, vagyis az eredeti szintetikus egység: a priori módon szintetikus. Az a priori szintézis a transzcendentális beleképező-erő működésének eredménye.

A természettudomány empirikus jellege azt jelenti, hogy az észrehevésből emelkedik föl a törvényekhez, de ez az indukció is csak azáltal lehetséges, ha mind az észrevések, mind a törvények transzcendentálisan előföltételezettek. Az Én, a tudat alapozza meg az empirikus észrehevést, ezt jelenti a szintézis a priori mivolta, amelyre Kant keresi a választ a TÉK-ben. A szubszumció ezzel szemben azt mondja, hogy az észrehevést a törvények, majd ezeket az alaptételek alá kell rendezni, hogy igaz tapasztalatot kapjunk. De a transzcendentális logika azt állítja, hogy az észrehevés azért igaz, mert közvetlenül az Énből vezettedik le – ez a transzcendentális dedukció lényege.²⁶⁵ A szubszumció még igényli a tudattól független tárgy dogmatikus tételezését, míg a transzcendentális dedukció az Én önmagára alapozottságából kritikai módon vezeti le a tárgyak létét. Ez a Kantnál található ellentmondás akkor oldható föl, ha mind a különöst, az alárendeltet, amit szubszumálni kell, mind az általánost, ami alá szubszumálunk az Én transzcendentális föltétele mellett föltételezzük. Ám ebben az esetben az általános már nem természeti törvény, nem empirikus fogalom többé, hanem ontológiai alaptétel, amely a priori és szintetikus, a különös pedig nem tűnik el, szivódik öl az általános szintézisében, hanem éppen, hogy létet kap.

A tapasztalat (azaz a tárggyá rendezett érzetadatok, észleletek) csak azért lehetséges, mert van önmagáról alkotott tapasztalata, vagyis mert az Én önmagáról alkotott (transzcendentális) tapasztalata egyben az empirikus tapasztalat is. Az empirikus éa a transzcendentális tapasztalat identitása azt jelenti, hogy az Én valósítja meg magát a tapasztalat során. Ez az önmegvalósítás végtelen út, és ez a hegeli *Fenomenológia* alapkoncepciójának eredete azzal a változtatással, hogy a tapasztalat, ami Kantnál az Én önmegismerési folyamata volt, az Hegelnél a „tudat” önmagáról alkotott tapasztalatává, illetve a *Fenomenológia* végső megfogalmazásakor a szellem kibontakozási útjává lett.²⁶⁶ A tapasztalati ítéletek, azaz az Én (a szellem)²⁶⁷ magáról alkotott tapasztalata akkor igaz, ha a transzcendentális tudat fejti ki magából. A szellem alkotja meg a saját fogalmából, a saját bensőségességéből a tapasztalatot, önmegismerési útját. A természettudomány a

²⁶⁵ Kant 1913 98. o.

²⁶⁶ A „tudat” hegeli fogalma tehát a transzcendentális tudat kanti fogalmából ered.

²⁶⁷ A jelen értekezés keretében többször utaltam arra, hogy az Énnek az újkori metafizikában használt fogalmát nem szabad egyoldalúan az individuum jelentésében értenünk, mert ez a heideggeri ego-lógiai értelmezés mellékvágányára téríti a metafizikát. Az Én minden ember nem személyes, hanem általános Énje, az a magva, szerkezete, ami emberré teszi: a reflexió.

transzcendentális tudat nélkül, az adott észleletére hagyatkozva, úgymond „előítéletmentesen” akarja meghozni ítéleteit,²⁶⁸ ezért ítéletei nem szükségszerűen igaz alaptól jönnek létre, hanem csak hipotetikusak, a kutatás éppen adott állására igazak, nincs abszolút igazságuk. A transzcendentális dedukció előföltevése az, hogy van az Én, ám ezt az előföltevést a filozófia a tapasztalatban megtett úton kritizálja, azaz megvizsgálja, mivel a megtett út magából az Énből indul ki.

²⁶⁸ Ez az a bizonyos elementarizmus, más szóval redukcionizmus, amelynek Heidegger is hódol, és amelyet Hegel nyomán kritika alá veszek.

4.3. Az a priori szintézis mögé kerülés, mint az ember végességének metafizikai megalapozása

4.3.1. Eljutottunk a fejezet lényegi kérdéséhez. Heidegger Kant alapján a megismerést és ezzel a metafizika lényegét a szemlélésbe helyezi, mivel a szemlélet elsődlegesebb, mint az értelem.²⁶⁹ Ezzel alapvetően passzívnak állítja be a megismerést, mert a szemlélés befogad, meglátja a létezőt.²⁷⁰ Heidegger ezt a metafizika-fölfogását Kanttal igyekszik alátámasztani: az ember szemléletén keresztül „látja meg” a magánvaló dolgot, pontosabban mivel csak szemléletén keresztül láthatja meg, ezért csak a szemléletben megjelenő jelenséget látja meg.²⁷¹ A gondolkodás, amely az egységet teremtő, produktív oldal lenne, csak a szemlélet szolgálatában álló eszköz arra, hogy az érzékek szintézisét megteremtse.

Az értelem és a szemlélet közös gyökérből szökken két külön szárba, állítja Kant,²⁷² és már csak ezért sincs igaza Heideggernek, mikor az értelmet, és általában egész megismerőképességünket a szemléletre vezeti vissza. Heidegger a gondolkodás és a szemlélet eredeti egységét, közös gyökerét a képzetben, a repraesentatióban, azaz a megjelenítésben látja meg. Mind a szemlélet, mind a fogalom csak megjelenítés lehet, azaz valamilyen kép. A metafizika módján történő megismerést Heidegger tehát a képiségre vezeti vissza. A megjelenítés, vagyis a képiség az ontológiai szintézis lényege, ami nem az értelem és a szemlélet utólagos, véletlenszerű egysége, hanem ez az eredeti szintézis teszi lehetővé utólagos, a konkrét megismerés közben végbemenő egyesülésüket.²⁷³ Vagyis az embernek az a szférája, amelyet Heidegger föl kíván tárni, a végesség, ebben az eredeti, ontológiai szintézisben rejlik. De mivel az ember végessége Heidegger szerint a metafizika lényege is, ezért a metafizika eredetét az értelem és a szemlélet tiszta (a priori) szintézisét megelőző ontológiai szintézisben találjuk, amely végeredményben képi (érzéki és szemléleti) természetű.

Az ontológiai szintézis nem azonos a veritatívval.²⁷⁴ Az ontológiai szintézis az ember eredendő végességét, tehát befogadó természetét jelenti, míg a veritatív jóllehet tiszta, mégis ontikus, tehát már tapasztalati egyesítés, a gondolkodás és a szemlélet egysége, az, amit Heidegger gondolkodó szemlélésnek nevez. A veritatív szintézis teszi lehetővé, hogy a tárgy

²⁶⁹ Heidegger 2000 60. o.

²⁷⁰ Heidegger 2000 44. o., különösen a 37. láb.

²⁷¹ Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy Kant azt állítja, hogy a szemlélet vak a kategóriák, tehát az értelem munkája nélkül. Ennek alapján sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy az értelem rendelkezik a látás eredendő képességével, az érzékiség csak a konkrét érzéki adatokat szállítja, mint a szem a látványt pl. a „ház” fogalma számára.

²⁷² Kant 1913 44. o.

²⁷³ Heidegger 2000 61. o.

²⁷⁴ Heidegger 2000 63. o.

láthatóvá válhasson, mikor egyesíti a fogalmakat és az érzéki adatokat, – ezért nevezi Heidegger láttató szintézisnek is –, tehát a veritativ szintézisen múlik az, hogy egyáltalán tapasztalatot alkothassunk valamiről, és ilyen értelemben tényleg elsődlegesebb, mint maga a tapasztalat, ám későbbi, mint az ontológiai szintézis. Heidegger tehát a következő közvetítési sort állítja föl: ontológiai szintézis → veritativ szintézis → tapasztalat (mint a fogalom és az érzéki adat egysége).²⁷⁵ Úgy tűnik, hogy Heidegger miközben a kanti eredeti szintézis (az a priori szintézis) mögé kíván kerülni, egy szinttel odébb tolja a szintézis eredetének forrását, jelesül az ontológiai szintézis szintjére. Az eredet folyamatos eltolását később is megfigyelhetjük, aminek oka az, hogy Heidegger transzcendentális, tehát alapvetően reflektív, vagyis közvetítő módszerrel igyekszik megragadni Kant-elemzése során a közvetlenséget ebben a művében. Ezt Heidegger nyelvezetében is fölfedezhetjük, a sok „már”, „eleve” és „eredendő / eredeti” alkalmazásában. „Az ontológiai szintézis már szintetikus...”,²⁷⁶ tehát az, ami a szintézist lehetővé teszi, eleve szintetikus. Amellett, hogy ez tautológia, tehát nem magyaráz meg semmit, az, ami *eleve* szintetikus, nem más, mint az a priori szintetikus, tehát hiába lép eggyel hátrébb Heidegger a szintézis megismerésében, ugyanott marad, mint Kant. Hiszen mi a különbség a gondolkodás és a szemlélet egysége (veritativ szintézis), valamint az ezt megelőző egység (ontológiai szintézis) között, amit Kant a közös gyökérnek nevez?

4.3.2. Az ontológiai szintézis egyesítő természetét a metafizika hivatott kideríteni Heidegger szerint. E feladata miatt ontológia a metafizika, vagyis a transzcendentális filozófia azáltal változik fundamentális ontológiává, hogy Heidegger abbéli igyekezetében, hogy az a priori szintetikus ítéletek mögé jusson, a szintézis lehetőségét az ontológiai szintre tolja át, azaz az ember végességének szintjére. A metafizikát ehelyütt Heidegger „alapvetésnek” nevezi²⁷⁷, amelynek ha alapot akar vetni, a priorinak kell lennie, vagyis az ember ontológiai szerkezetét kell föltárnia. Ez Kantnál annak felel meg, hogy a tiszta szemléletből és a tiszta gondolkodásból indul ki. Már a kanti kiindulópont is egy eredendően tiszta, tehát a priori, vagyis ontologikus szintről indul, amely ugyanakkor szintetikus is, hiszen a gondolkodás és a szemlélet eredeti egysége, a képzelőerő az a közös gyökér, amely két törzsre ágazik szét. Heidegger e közös gyökeret igyekszik feltárni. Az a priori szintézisnek két szintje van. Az első az ontológiai, a második a veritativ szintézis. Az ontológiai szintézis, mint gyökér (vagyis a képzelőerő) két törzset növeszt, a tiszta, a priori (tehát ontologikus) megismerési képességek egymástól elágazó törzsét. Miután az ontológiai szintézis kettéhasadt,

²⁷⁵ Kérdés, hogy ezt a sort csak strukturálisan, vagy generikusan is értsük. Az is kérdés, hogy a szintetikus a priori ítéletet azonosíthatjuk-e a veritativ szintézissel, hiszen az érzékiséget és a gondolkodást az a priori szintetikus ítélet szintjén egyesítjük, és ez az, amire Kant kutakodása vonatkozik.

²⁷⁶ Heidegger 2000 63. o.

²⁷⁷ Heidegger 2000 64. o.

újraegyesülése hozza létre a tapasztalatot, de nem az empirikus, szenzuális tapasztalatot, hanem a tiszta, a priori tapasztalást, a veritativ szintézist, amely engedi meglátni a tárgyat. A heideggeri metafizika feladata ebben a korszakban tehát a tiszta szemlélet és tiszta gondolkodás eredeti (ontológiai) egységének megvilágítása. Heideggernek azért van szüksége eggyel hátrébb lépni a tapasztalat a priori szintézise (Heidegger nyelvén: a veritativ szintézis) mögé, az ontológiai szintézishez, mert ez utóbbiban látja meg az emberi végesség és ezzel a metafizika lényegét. Amennyiben az ember lényege az, hogy véges, tehát halandó, akkor létezése véges, és minden létezőhöz e végességen keresztül képes csak viszonyulni. Ennek eredménye pedig az, hogy magát a létet is csak a végesség (az idő) keretein belül tapasztalja meg. Az idő e gondolatmenetben való feltűnése miatt újabb szállal kapcsolódhat Heidegger a transzcendentális filozófiához, még pontosabban a szemlélethez.²⁷⁸

Miközben Heidegger a szemléletet teszi elsődlegessé, egyáltalán nem emeli ki az értelem Kantnál található hangsúlyozott spontaneitását és önállóságát, vagyis azt, hogy az emberi (véges) megismerésben a passzív és az aktív oldal egyensúlyban van, nem a szemlélet a „fontosabb”. A fogalom közvetítő jellege, a reflexió – az, hogy csak gondolati, és nem szemléleti – Heidegger elemzésében meglehetősen háttérbe szorul, hogy eltüntesse annak a másik iránynak a nyomait, melyeket a német idealisták léptei hagytak maguk után. Az Én a magát magával csak gondolatilag közvetítő reflexió (vagyis fogalom). Amikor Heidegger azt állítja, hogy „pontosan azt a rangsort nem szabad szem elől tévesztenünk”,²⁷⁹ melyben a szemlélet elsődlegesebb a gondolkodásnál, másítja meg Heidegger Kant transzcendentális filozófiáját, hogy a megismerés végessége, tehát a fundamentális ontológia irányába értelmezhesse át azt. Heidegger azzal fenyegetőzik, ha szem elől tévesztjük ezt a rangsort, akkor „a tartalom és a forma indifferens korrelációjává nivelláljuk”,²⁸⁰ és emiatt nem értjük meg az emberi megismerés, magának az embernek a lényegét, a végességet. Ezzel szemben a spekulatív fogalmiság szempontjából azt állítom, hogy valójában azt nem értjük, amiben érzéki szemlélet van, mert az testi, a testre utal vissza, ami nem az emberre jellemző sajátos lényegiség. Tartalom és forma viszonya sokkal összetettebb, dialektikus, mert a fogalom, mint minden szemlélet eredeti tartalma akkor, mikor kiáradása után újra befogadja az érzéki tartalmat, már formaként viselkedik, de éppígy az érzékiség is állhat adott esetben a befogadó forma szerepében.²⁸¹

²⁷⁸ További vizsgálódás tárgya, hogy az idő, amelyet Kant kimondottan a benső érzék formájának nevez, Heideggernél eldöntetlenül szubjektív és objektív érvényű is. Amennyiben Heidegger a külvilágra és a képiségre rekurál, annyiban sokkal inkább a teret kellene alapul vennie a tiszta szemlélet alkotóelemei közül.

²⁷⁹ Heidegger 2000 60. o.

²⁸⁰ Uo.

²⁸¹ Hegel 1950 33. o. sk.

4.3.3. Az, hogy a képiségre vezet vissza Heidegger Kant alapján a metafizikát, annak a törekvésének felel meg, hogy a filozófia önálló fogalmi szféráját visszavezesse a világra, azaz a megélt élet közvetlenségére (a létre). A kép az, ami a fogalommal szemben a mást képviseli. Heidegger egész metafizika- és Hegel-kritikája abban áll, hogy a metafizika és ennek nyomán az egész emberi jelenlét elfeledte a létet, tehát azt a mást, amit megélt, amelynek közegében mozog.²⁸² A képzet, ami a gondolkodás és a szemlélet közös alapja a mást adja hírül, azaz megjeleníti a mást. Ezért nevezi Heidegger a metafizikai megismerést „objektív észlelésnek”²⁸³, vagyis ama más felfogásának, ami független a szubjektumtól, tehát objektív. Ezzel szemben áll a spekulatív idealizmus, amely számára másodlagos a más képi reprezentációja, elsődleges viszont a fogalmi elgondolás, amely önmagát gondolja el. Így jön létre az a különbség, amit az egyik oldalon a gondolkodó szemlélés (denkendes Anschauen²⁸⁴), a másikon a szemlélő gondolkodás (denkende Betrachtung)²⁸⁵ címkéjével jelölhetünk meg. Csakhogy míg az első esetében még a gondolkodás is a szemlélésre vezetettik vissza, addig az utóbbi esetében a szemlélés is a gondolkodás hatálya alá esik.

Hogy valójában miért is fontos Heideggernek az, hogy a szemléletet teszi a megismerés lényegévé, a következőkből válik világossá: „...csakis a megismerés ezen interpretációja esetén lehetséges megragadnunk azt, ami ebben a meghatározásban a lényegi, nevezetesen a megismerés végességét”.²⁸⁶ Mivel a fogalom önmagára vonatkozik és nem valami másra, egy képre, ezért a spekulatív idealizmus végtelen megismeréssel kecsegteti az embert. Heidegger számára azonban csakis a véges megismerés a fontos.²⁸⁷ Mivel Kant

²⁸² A Nyugat történelmének metafizikai alapja a létfeledés, amely az idő eredeti jellegének (a jövőhöz viszonyulásnak) az elnyomása, a filozófia (az örök jelenlét) elsőbbsége az étellel szemben. Ennek három szakasza van: 1. a lét értelmezése jelenlétként (görögség), 2. bizonyossággként (öntudatként, újkor), 3. technikai uralomként (posztmodern). A posztmodern világprojekciója a létező fölötti uralom, ami a nihilizmus tulajdonképpeni jelensége. Heidegger célja a filozófiai fogalmak mögé kerülni, hogy fölfedje a lét eredeti dimenzióját. A metafizika az ember tartózkodási helyét a reflexióba helyezte, ezáltal a differenciát megszüntette, mert a világ gondolatokként oldódik föl a tudatban. A reflektivitás öntudata a nihilizmus, mert elveszítette a kapcsolatát a világ eredendő tapasztalatával. Vö. Sargentis 1998 83. o. sk., illetve Heidegger írásai a 1934-től 1941-ig.

²⁸³ Heidegger 2000 45. o.

²⁸⁴ Heidegger 1951 S. 30.

²⁸⁵ Heidegger 2000 46. o., Kant 1913 47. o., Hegel 1950 32. o., SW 8 S. 42.

²⁸⁶ Heidegger uo.

²⁸⁷ Heidegger a német idealizmusról 1929-ben írott tanulmányában felteszi azt a kérdést, hogy elgondolja-e a német idealizmus az ember abszolút individuális végességét. Heidegger válasza, hogy nem, hiába próbálja Fichte az Ént, Hegel a szellemet megragadni. A német idealizmus úgy gondolja, hogy minél kevésbé az ember véges oldalát ragadja meg, annál inkább a lényegéhez férközik, holott Heidegger szerint épp fordítva áll a helyzet: a metafizika alapeseménye a jelenlét végessége. Jóllehet Hegel az Énre, a konkrét emberre alapozza a metafizikát, de a végességet, a rossz végtelent le akarja győzni. Míg Hegel a végest a végtelenbe integrálja, addig Heidegger azt a gondolkodás mércéjévé emeli; Hegel a végességet elgondolja, Heidegger számára a gondolkodás végessége a mérvadó. Hegel számára a végesség nem önmagában való, hanem a végtelen magában foglalja és meghatározza. Heidegger a végest a végtelen nélkül gondolja el, illetve úgy, hogy nem teszi azt végtelenné. (Hegel nem a végest emeli végtelenné, ez a rossz végtelen, hanem a végtelen önálló struktúrájában helyezi el a végest.) Vö. Sargentis 1998 S. 249. sk., Heidegger 1997 S. 46. sk.

minden megismerést a szemléletre vezet vissza Heidegger szerint, ezért Isten ismerete is szemlélet, csak hogy ez végtelen, vagyis a szemlélésben megteremti a tárgyat. Az ember szemlélése véges, vagyis nem ad szemlélhető tárgyat, hanem csak befogad. Csak azért van szüksége az embernek a gondolkodásra, mert szemlélete véges. Mikor ezzel szemben a lélek halhatatlanságának, azaz végtelenségének tana mellett érvelek, az nem jelenti az egyes ember, noch dazu az egyes dolog különösségének föloldását Isten általánosságában, hanem éppen ezt látom a személy különössége alapjának.

Már itt, a megismerés végességének első jellemzésénél fölmerül egy apória.²⁸⁸ Mivel a véges szemlélet nem teremtheti meg a tárgyakat, hiszen nem isteni, ezért kérdésessé válik, hogyan is nyújthatná eredendő (a priori) módon a gondolkodás számára a létezőt. Sem az értelem, és ami Heidegger szempontjából alapvetőbb, sem a tér és az idő formája nem forrása a létezőknek. Filozófusunk teljesen tisztában van azzal, hogy egy eredendő szemlélet eredendő előfeltételezése felveti a kérdést: honnan származik az, amit befogad? „Hogyan képes egy véges lény – mely a létezőnek kiszolgáltatott, és rá van utalva annak befogadására – minden befogadás előtt szemlélni a létezőt, ám anélkül, hogy annak szemléelője volna?”²⁸⁹ Heidegger tehát határozottan elutasítja azt az irányt, amelybe a német idealisták mentek, miszerint a képzetek (a létezőről befogadott képek) a priori egyesítése a képzetek előtti teremtő szemléletben (intellectus intuitus) alapozódik, azaz konstruáltatik meg. A létező mindent megelőző ismerete, az előzetes tudás (Vorwissen²⁹⁰) nem teremtő, hanem véges és befogadó.

Heidegger egy lábjegyzetben még meg is jegyzi,²⁹¹ hogy a tiszta emberi szemlélet „valahonnan” kapja a létezőt, sőt maga a véges megismerés engedi, hogy valahonnan adja őt valami. Heidegger természetesen elutasítja, hogy az abszolút adná a véges megismerés lehetőségét az embernek, vagyis elutasítja, hogy a végtelenből származna a véges megismerés, és hogy a végtelen létező teremtené meg a véges létezők létének lehetőségét, sőt még azt is elutasítja, hogy az ontikus, azaz a tapasztalati (a posteriori) világ eredetére irányuló kérdést tenné föl.²⁹² Ez utóbbi megjegyzés aztán tényleg zavaró, hiszen miről másról van szó,

²⁸⁸ Heidegger 2000 48. és 63. o.

²⁸⁹ Uo.

²⁹⁰ Heidegger 1989 291. o. sk.

²⁹¹ Heidegger 2000 48. o.

²⁹² Ezzel tulajdonképpen az Isten meglétére (Dasein) irányuló kérdés irrelevanciáját állítja. Heidegger szerint Isten nem azonos a léttel, a hagyomány Istene csak az egyik a létezők közül. A lét túl van Istenen, ezért Heidegger nem hajlandó állást foglalni az Isten létezésével kapcsolatos kérdésben, mert ez közömbös a fundamentális ontológia szemszögéből nézve. Ez jellemző *A fenomenológia alapproblémáinak* hangütésére végig: mindaz az ontológiai probléma, amely Isten létével kapcsolatosan merült föl a hagyományban, Heidegger számára csak mint ontológia, de nem mint hitbéli kérdés, pláne nem mint teológia érdekes. Mindenesetre furcsa, hogy Heidegger elodázza az Isten meglétére vonatkozó választ, ha már a létezők létére irányuló kérdést fölteszi. Heidegger Isten mögé, az istenséghez (Gottheit), a szenthez (das Heilige) megy túl,

ha nem az ontikus létrend eredetéről, mikor Heidegger nem ismeretelméletről, hanem az ontológia lehetőségének megalapozásáról beszél. Hiszen az ontológia megalapozása egyben az ontikus megalapozása is, az a priori eredendően meghatározza az a posteriorit. Heidegger ragaszkodik ahhoz, hogy a létező létszerkezetét, azaz az ontikus ontológiai alapját csak a priori módon tárhatjuk föl, azaz a tapasztalattól mentesen, mert az az érzékiség, amire hivatkozik nem szenzuális, hanem ontológiai. Az ontológiai érzékiség fogalma bizonyára a tárgy feloldhatatlan különösségére vonatkozik, amennyiben Heidegger kijelentéseit nem a fenomenológia köztességének terében helyezzük el, hanem a (kül)világra vonatkoztatjuk.

„A metafizika megalapozása az a priori szintézis lehetőségének fölvázolása”²⁹³ – mondja Heidegger, és ezalatt azt érti, hogy a metafizika megalapozása a priori módon mehet csak végbe, vagyis ez a megalapozás egyben lehetővé teszi a tapasztalatot, vagyis az ontologikus szféra az ontikust. Ez az a priori megalapozás pedig nem másból áll, mint szintetikus a priori ítéletek lehetőségének föltárásából, vagyis abból, hogy megkíséreljük megérteni, hogyan kapcsolódik össze bennünk eleve a gondolkodás és a szemlélet.²⁹⁴ Az ember ontológiai, vagyis eredendő lényege (létszerkezete) a végessége, és mivel a véges ember a létezőre van utalva, azaz nem belőle fakad az, ezért kérdés marad, hogyan lehet a tapasztalattól mentesen előállítani a létet (a létező a priori szerkezetét). Összefoglalva: a metafizika alapjára vonatkozó kérdés, tehát a létkérdés az ontológiai szintézisre irányuló kérdéssel (hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?) azonos. A transzcendentális filozófia tehát azonos a fundamentális ontológiával.

4.3.4. Számomra valami más is problematikus, de ez túlmutat Heideggeren, és alapvetően Kantra, sőt a megismerés általános emberi jellegére is vonatkozik. Az ember megismerése azért véges, mert a szemléletre utalt. Hiába tiszta, a priori a szemlélet, véges és ez az oka annak, hogy az emberi megismerés összességében is véges. Miért véges a tiszta szemlélet? Azért, mert ez az öt érzékszerv által felfogható létezők terepére vonatkozik, ugyanakkor ez már az a posteriorihoz tartozik. Az az érzésem, hogy Kantnál hiába a priori a szemlélet, hiába ez a lehetőség-feltétele annak, hogy érzékelhessünk (tehát annak, hogy az öt érzékszerv egyáltalán felfoghasson valamit), mégsem tudom elhessegetni magamtól azt a gyanút, hogy a szemlélet végessége csak az a posteriori érzéki tapasztalat végességének visszavetítése az a priori szemléletre. Gyanúmat arra nézvést látom megalapozottnak, hogy

és ebben a német misztikát követi, mely Eckhardttól kezdve Hegelen át és Jaspersig a teizmus naiv istenképét, valamint a hétköznapi ember hitét kritizálja, mert a filozófia, a gondolkodás túlmegy a hit és a vallás ezeken a formáin és megérti azokat. Heidegger 2001 117. o., Hegel 2000 20. o. skk., Thévenaz 1962 66. o.

²⁹³ Heidegger 2000 62. o.

²⁹⁴ Ez kiindulópontom kérdése: hogyan gondolkodás és képesség egyszerre a Logos, milyen értelemben az ember (minta)képe és fogalma Krisztus.

„visszavetítés” ide vagy oda, nem kizárható annak a lehetősége, hogy ugyanolyan joggal elképzelhető a végtelen (isteni) szemlélet az emberben, mint a véges, mely végtelen szemlélet révén teremti meg magának az ember a tárgyi világot.

Heidegger ugyanakkor elutasítja az érzékiség szenzualista értelmezését: az érzékiség nem azért véges, mert az érzékszervekhez kötött, hanem önmagában. Az empirikus érzékiség nem azonos a tiszta érzékiséggel.²⁹⁵ Hiában utasítja el Heidegger a szenzualizmust, ő maga is rabja maradt annak.²⁹⁶ Ez az elutasítás nem teszi könnyebben beláthatóvá azt, miért kell az érzékiségnek végesnek lennie. Éppen ennek következményeképp látom egyoldalúnak azt, ha csak a végesség jellemzi a szemléletet és általában az emberi megismerést.

Heidegger nyilván nem a spekulatív értelmezés jogosságával vitatkozik, hanem az ember végességbe való „belekalapálásának”²⁹⁷ azon útját járja, amely a Hegel utáni filozófia legjellemzőbb tendenciája. Heidegger elsősorban „kulturkritikai” alapon utasítja el a tradicionális metafizikát, mely szerint az ember lényege a végtelen Logos, azaz Krisztus, vagy a logosok, azaz természeti világon túlról származó ideák. Heidegger szerint ez a metafizikusság vezette félre a nyugati emberiséget, mikor nem a közvetlenül adott jelenlétét éli meg az ember, hanem valamilyen eszménynek, a lét valamilyen értelmének szenteli életét. Az ember ideák általi megszállottságának eredménye a létfeledés, vagyis az, hogy nem az életet éljük, hanem tévképzetek rabszolgái vagyunk. Számomra azonban ez a profanizálási tendencia azzal jár, hogy az ember elveszíti lényegét, azt, hogy Isten hasonlatosságára, azaz a Logos mintájára teremtett, azt, hogy az ember igazi lényege isteni, végtelen mivolta. Nemcsak a lélek halhatatlanságát veszítjük el a végesség túlhangsúlyozásával, hanem általában a lelket. Nem kívánok a posztmodern korszak kritikájába fogni, tanulmányom feladatának nem ezt tekintem, de annyit mindenképp meg kívánok jegyezni, hogy a jelenleg uralkodó szélsőséges materializmus és ateizmus nem a hagyományos metafizika bűne, mint ahogy azt Heidegger szeretné beállítani, hanem sokkal inkább az általa is képviselt elfordulás a metafizikától, hogy a véges, egyszeri életet hangsúlyozhassa. Ha csak egyszer élünk, és nincs utána semmi, nincs személyes halhatatlanság, akkor annak „természetes” következménye lesz az, hogy a véges ember, aki egyedül maradt a végtelen világegyetemben, bezárkózik materiális szükségleteibe és közvetlenül tapasztalható testébe, és csak annak az állatias igényeit követi és elégíti ki.

²⁹⁵ Heidegger 2000 50. o.

²⁹⁶ L. elemzésemet lejjebb a 4.10. fejezetben.

²⁹⁷ Heidegger 2000 44. o.

4.3.5. A végességbe való „belekalapálást”, amit föntebb redukcionista realizmusnak neveztem, nagyon tisztán juttatja szóhoz Heidegger, mikor arról beszél,²⁹⁸ hogy mivel „a véges létező nem képes önmagának tárgyat adni”, ezért „engednie kell, hogy adassék neki”. A szemlélet végességének jellemzője az, hogy befogadó, receptív. Ám a befogadáshoz szükség van valamire, ami befogadásra ingerli a szemléletet. A szemlélet közvetlenül a létezőt jeleníti meg. Ez Heidegger vezérfonala, amelynek mentén Kantot értelmezi: a szemléletben megjelenő, az érzékeket afficiáló „valami”, a magánvaló dolog azonos a létezővel. Heidegger ezt az azonosítást sehol sem bizonyítja, pusztán a transzcendentális filozófia és a fundamentális ontológia azonosításából vezethetjük le ennek az azonosításnak az okát: mivel a transzcendentális filozófia az általános metafizika megalapozása, ezért a létezőre magára irányul az emberi megismerésen keresztül. Ugyanezt teszi a fundamentális ontológia, mikor a jelenlét ontológiai szerkezetén keresztül igyekszik föltárni a lét – és ezzel minden létező – értelmét.

A redukció „közvetlenül magához a létezőhöz”²⁹⁹, illetve ennek megjelenítéséhez tér vissza. A kettő nem ugyanaz. Akkor biztos az ismeretünk, ha minden ember számára ugyanaz jelenik meg. Ezt a tiszta szemlélet általánossága biztosítja. De szükség van a magánvaló dologra, hogy valami megjeleníthessék a szemléletben. Tehát a redukció a reális létezőhöz, a magánvaló dologhoz tér vissza, amely a különös létező.³⁰⁰ Hegel *A szellem fenomenológiája* *Érzéki bizonyosság* című fejezetében bizonyítja,³⁰¹ mikor reflektál a nyelvre, hogy a különös, konkrét létező kimondhatatlan, valójában nem létezik, csak az általánost tudjuk fogalmilag és szemléletileg megragadni, vagyis a különös létezők csak az általánosban, azaz az egészben létezhetnek. Ezzel bukik a redukcionizmus, és ezért választja Hegel a spekulatív utat, mikor a szemlélettől mentes gondolkodás tételezésével közvetíti a különöst.

A különös szemléleti megjelenítésében eltűnik a különös, mert a megjelenítés csak a különösök közös tulajdonságait emeli ki és jeleníti meg a képzetben. Jóllehet a tiszta szemlélet a tiszta értelemre utalt abban, hogy a magánvaló dologról érkező ingereket tagolt,

²⁹⁸ Heidegger 2000 48. o.

²⁹⁹ Heidegger 2000 50. o.

³⁰⁰ Heidegger megfogalmazásában: „a létező ekként-és-ekként”. Heidegger uo.

³⁰¹ A létkérdés éppen ebből a nyelvinek tűnő problémából merülhet föl: míg a létezők különösek és végesek, addig a nyelv csak általános jelentésű szavakat használ. Tehát a nyelv benső ellentmondást tartalmaz, mert míg a szavak általános jelentésűek, addig jelölésük különös, és főként akkor, amikor az egyes dolgokra, a szubsztancia első és kitüntetett jelentésére vonatkoztatjuk. Így a különös dolgok létre irányuló kérdés általános értelművé tágulhat: mi a különös dolgok egyes létezési módja = mi a lét? Természetesen ezek a nyelvi megfontolások egyáltalán nem arra utalnak, hogy Hegel elsinkófálja a létre, mint ontológiai problémára irányuló kérdést, de azt a *Kis* és a *Nagy Logika* létről előadott tanaiban vizsgálja (l. a jelen dolgozat harmadik fejezetét), nem *A szellem fenomenológiájában* Hegel 1979 59. o. és Welsch 2000, Pöggeler 1973 234. o. sk.

érthető tapasztalattá formálja,³⁰² arról nem esik szó sem Kantnál, sem Heideggernél, hogy milyen lenne az, ha a tiszta szemlélet megjeleníthetné csak magát a dolgot. Akkor a különös létezőket érzékelnénk, fognánk föl, nem csak az értelmi kategóriák által általánosítottakat? De mivel a szemléletnek mindig szüksége van a kategóriákra ahhoz, hogy lássa a létezőket, a kategóriák azonban túl általánosak ahhoz, hogy a dolgokat a maguk különösségében reprezentálják,³⁰³ ezért nem ismerhetjük meg a dolgokat önmagukban.³⁰⁴

4.3.6. A szemlélet és a gondolkodás egységéből kialakuló konkrét tárgy képe tehát nem magát a létezőt jeleníti meg, vagyis „a meghatározás nem teszi tárggyá a dolog testiségét”.³⁰⁵ Ebből az idézetből is jól látható, hogy Heidegger a konkrétan adott létező alatt a testet érti. Az érzékszervek nem magát a testet fogadják be, hanem csak az arról származó érzékleteket. Ennek további, az ember megismerő-képességében adott következménye, hogy nem magát a konkrét testi létezőt jeleníti meg a kategóriák alkalmazása a tér-időre, hanem az általánost. „...a szemléletileg megjelenítettnek (...) megjelenítése pillantást vet ugyan az általánosra, ám csupán azért, hogy ezt szem előtt tartva az egyeshez igazodjék...” A konkrét testi létező (a különös) megjelenítése tehát alapvetően ehhez a különöshöz „igazodik”, de az általános vezeti a megjelenítés irányát. Vagyis látja ugyan az ember a konkrét dolgot, de az eleve benne lévő tér-idő formája és a kategóriák mégsem engedik, hogy magát a konkrét dolgot lássuk, hanem csak annak általánosított maga-elé-állítását (képzetét, megjelenítését³⁰⁶). A megjelenítést ezért nevezi Heidegger általánosnak: nem a különös dolgot állítjuk magunk elé, hanem a különösökből kiemelt közös tulajdonságokat. Az értelem ezen általános jellemzők alapján foglalja egy egység (egy kategória) alá a különös létezőket.

Ennek kapcsán a kanti-heideggeri problémafelvetés kérdésessége fokozódik. Az alapvető kérdés az, hogy a magánvaló dolog érintkezik-e valahol közvetlenül a megismerővel – már amennyiben a magánvaló dolgot hagyományos módon a közvetlenül létezőnek fogjuk föl. Látja-e a szemlélet a különöst?³⁰⁷ A megjelenítés tényében a következő helyzet áll fenn: a

³⁰² Kant 1913 47. o.

³⁰³ Erre utal, mikor Kant azt mondja, hogy a szemlélet vak, a fogalmak meg üresek. Kant 1913 71. o.

³⁰⁴ Ha a magánvaló dolog a konkrét létezővel azonos, akkor a létezők magánvalóra és jelenségre való fölosztása nem a platonista mintát követi, vagyis a magánvaló nem azonos az ideával.

³⁰⁵ Heidegger 2000 51. o.

³⁰⁶ A Vorstellung (képzet) főnevet, illetve a sich vorstellen (elképzel) igét a fordulat utáni Heidegger szó szerinti értelmében (vor-stellen) használja: maga-elé-állít(ás), azaz valaminek a megjelenítése önmagunk előtt. Ezért a reprezentációt a Vorstellunggal azonos értelemben használja Heidegger itt a Kant-értelmezésben.

³⁰⁷ Kant nem győzi hangsúlyozni, hogy „szemléletünk csak jelenség képzete; hogy a dolgok, melyeket szemlélünk, nem magukban azok, amiknek szemléljük [...], s hogy ha alanyunkat, vagy pedig az érzékek szubjektív mivoltát általában megszüntetjük, a dolgok e mivolta [...], de még a tér és az idő maga is megszűnnének, s mint jelenségek nem magukban, hanem csak bennünk létezhetnek.” Az érzet, azaz az észrehevés anyaga, amely a különösséget szolgáltatja révén sem „közelíthetnők meg jobban a magánvaló

megjelenített egyedi mindig a különös és az általános egyesítése során jön létre. Ebben egyrészt az a kérdéses, amit fentebb is felvettem már, ti. hogy a tiszta szemlélet magába fogadja-e a különös létezőt, mint különöset. Valószínűleg nem, mert ahogy Heidegger is írta, nem a dolog testiségét, mint a különös létező szubsztanciáját fogadja magába, hanem csak a tér-idő formájába, azaz az általánosba rendezett érzékletet. Ebből következően ki sem emelheti sem a szemlélet, sem a kategória a különösből a közös jellemzőket egyszerűen azért, mert egyik tiszta képességünk sem találkozik a konkrét létezővel. Az érzéklet, melyet észreveszünk a magánvaló dologról, már nem a magánvaló dolog közvetlensége. A közvetlenből való indukció útján tehát nem lehet elgondolni a kanti kategóriák (sem a szemlélet) létrejöttét, működését. Ezért nem szenzualista a kanti tapasztalat-elmélet. A tiszta szemlélet és értelem nem általánosítás útján jött létre, de az érzékletek valódi különössége híján a megjelenített egyedek sem indukció útján jöttek létre. Az indukció-probléma az egyik megközelítése annak, amiért a német idealisták elutasították a magánvaló dolog kanti típusú feltételezését.³⁰⁸ Akkor viszont mire hivatkozik Kant és Heidegger a redukcióban? Hiszen

dolgok mivoltát”. Tehát Kant tagadja, hogy az empirikus szemlélet magát a magánvaló dolgot adná. Kant 1913 61. o. sk.

³⁰⁸ Mivel Heidegger Kant alapján a fogalmat induktív módon létrehozott egyesítő formaként értelmezi, ezért e lábjegyzetben kitérek az indukció problémájára. Módszertani szempontból a következő problémával szembesült a Kant utáni német filozófusok nemzedéke. A kanti ismeretelméleti koncepció a tárgyból indult ki (ezért valójában Fichte vitte véghez a kopernikuszi fordulatot Fichte I. 247. láb.), amely hatást gyakorol az érzékszervre, az érzékszerv fölfogja a hatást, majd megismerési szerkezete ezt az érzéki tényanyagot tudássá általánosítja. Így a gondolkodás a tényanyagot szabadon alakíthatja, ám ez a spontaneitás végeredményben mégis az érzékiség anyagához kötött. Amennyiben a magánvaló dologból indulunk ki, annyiban tulajdonképpen csakis a tapasztalatból indulhatunk ki. Ha a tapasztalatból indulunk ki, akkor csakis az indukciót használhatjuk módszerként az igazság föltárására és kifejezésére. Csakhogy az indukció révén soha nem lehet általános érvényű állítást tenni, mert csak egyedi eset összefoglalása lehet, de nem támasztja alá a lehetséges tapasztalat abszolút teljessége. Az indukció nem vizsgálja meg az összes tapasztalatban adódó esetet, tehát az induktív tétel korlátozott tartalmú, hiszen a tapasztalat egésze (az abszolút) végtelen számú egyedi esetből áll, ez viszont megismerhetetlen, vagyis tapasztalhatatlan. A tapasztalat alapján tehát lehetetlen eldönteni, melyik jelenség támasztja alá az igazságot, tehát melyik a szükségszerű, és melyik az esetleges, mert mindegyik észrebevés egyenrangú. Az indukciós tétellel tehát nem lehet bizonyítani egy általános tételt, hiszen ez csak az eddig tapasztaltakat tartalmazza, míg az általános tétel a nem tapasztaltakat is. Az indukciós tétel általánosítása tehát nem azonos a deduktív tétel „minden”-jével. Az indukciós tétel általánossága problematikus. Vagyis egy tapasztalaton alapuló rendszer nem képes abszolút érvényűvé válni, mert logikája a tapasztalat általánosításán alapul. Ez egy másik problémával is összekapcsolódott a német idealizmusban, mégpedig azzal, hogy mind a dedukció, mind az indukció tautológia, mivel a dedukció ugyanannak a kimondása a különös esetekre, az indukció pedig sokról ugyanazt mondja egy általános tétellel, azaz egyik módszer sem ad önmagában új ismeretet. Ezért alakította ki Fichte a spekulatív módszert, amely a különöst deduktíve levezeti az általánosból, illetve Hegel a konkrét általános fogalmát. Erdei 1989

Az indukció az empirikus tudományok módszere. A különösök sokféleségéből a tapasztalat kiemeli az azonosat és mint ismertetőjegyet alkalmazza a különösöknek erre a hangsúlyozott egyforma-alakúságára. Ezt az ismertetőjegyet, általános képet egy szóval rögzítik, és ez lesz a fogalom. A fogalom tehát tárgyak sokaságát foglalja össze, érzeteket jelenít meg képi formában. A fogalomnak ezzel az induktív fölfogásával az a probléma, hogy nem kérdez arra, minek az alapján emeljük ki a különösből az azonosat, az általánost. Hogyan ismerjük föl az azonosat, ha a különösök jellemzője éppen az, hogy sokfélék, és nem általánosak, egyformák? Honnan a szintézis, honnan az erő, amely a különbözőt egyesíteni képes? Az induktív fogalomképzésnek is előfeltétele, hogy fölismerjünk egy közös jegyet a sokféle különbözőségében. Ám ehhez már eleve el kell tudnunk különíteni az egyes jegyeket. A fogalmi megragadás tehát közvetlenül, intuitíve ragadja meg az egyes jegyeket, nem pedig az absztrakció (a sok jegy összehasonlításának)

elérhetetlen számunkra a közvetlen létező, a szubsztancia, már amennyiben ortodox módon ragaszkodunk a kanti elgondoláshoz, mint ahogy Heidegger teszi.³⁰⁹

Összefoglalva a problémát:

1. Nem érintkezünk közvetlenül a különössel.
2. Ezért nincs mit általánosítani.
3. Emiatt meg nem lehet redukálni az objektívnek gondolt realitásra.

4.3.6.1. Heidegger a két elemzett bekezdés során³¹⁰ a szemlélettől reflektálatlanul átcúsúszik az értelemhez mondván, hogy mindkettő az ismeret alkotóeleme. A szemlélet az első bekezdés elején még „közvetlenül magát a létezőt jeleníti meg”, majd a második bekezdés elején már a közvetlen létező (az „ez”) fogalmi meghatározásának szükségességéről beszél. E témaváltás közben állítja azt a tézist, hogy a szemlélet magát a létezőt jeleníti meg, illetve, hogy a fogalmi meghatározás nem a dolog testiségét fogadja be. A fogalmi meghatározás révén már megint egy másik szférába kerülünk át, a közvetítettség szférájába.³¹¹ Ez a gondolatfűzés azt a gyanút kelti, mintha Heidegger úgy vélte volna, hogy a szemlélet a közvetlen létezőt, a magánvaló dolgot a maga testiségében venné észre, melytől a fogalmi megjelenítés vonatkoztathat el általánosítása során. Ez persze csak gyanú, mert az alapos

közvetítése révén. Ráadásul az absztrakció sem passzív érzéki tevékenység, hanem tudatos, értelmi munka. Az összehasonlításhoz (az absztrakcióhoz mint asszociációhoz) eleve szükség van egy képre, az ideára, amihez képest összehasonlítunk, hogy fölismerjük a sokféléből azt, amit keresünk. Tehát a sokfélélet szintetizáló ismertetőjegyet a fogalmi gondolkodás állítja elének eleve: ez a szintetikus a priori ismeret értelme, nem az az ontológiai szintézis, a szemlélet, amint azt Heidegger állítja.

Az már a tudományok naiv beállítódásával függ össze, hogy az indukciós elméletek egyik fajtája, a reprezentáció-elmélet nem kérdez arra sem, hogy a sok tárgyat képviselő egyetlen kép hogyan azonos a tárgyak magánvaló létével. A fogalomnak kell képviselnie a magánvaló dolog individuális létét, ám a kettő külön létezési szféra, hiszen éppen a tárgy adottságától tekintünk el a fogalomban. Heidegger a tudományok induktív módszerének éppen ezt az általánosító tendenciáját támadja. A természettudomány azért általánosítja a különös létezőket, hogy az ember kitűzött céljait elérje ezáltal. A tudomány célja lényege a technika, vagyis a természet fölötti uralom elérése. Ugyanakkor Heidegger azzal kritizálja a tudományt, hogy szubjektív, mivel szenzualista, vagyis csakis a tudatnak megjelenő érzetkomplexumokat elemzi, nem jut el a magánvaló dolgokhoz. A tudomány szubjektív (idealista) szenzualizmusával szemben Heidegger a szélsőséges (realista) szenzualizmus álláspontját foglalja el, vagyis az érzetek mögött dogmatikus módon föltételezi a magánvaló dolgot (a létet). Ugyanakkor Heidegger transzcendentális korszakában a szélsőséges szenzualista álláspontba egy csöppnyi pszichologizmus is keveredik, amennyiben az idő (azaz az Én benső szemléletének) transzcendentális horizontján konstituálódnak a világ összefüggései. Ám elkerülendő a pszichologizmust és megőrizendő a logicizmusból az objektivitás követelményét, Heidegger túllép a fenoméneken, pontosabban a fenoméneket önmagukban és önmagukon megmutatkozó jelenségekként, tehát tulajdonképpen a magánvaló dolgokként interpretálja. Reyer 1926 13. o. skk.

³⁰⁹ A közvetlen létező közvetlen elérhetőségének problémáját az afficiálás kapcsán meg is említi Heidegger: „Amennyiben az affekció „mindenkor” a tiszta ismerethez tartozik, ez annyit jelent: tiszta gondolkodásunk mindenkor az őt megillető idő elé van állítva.” Heidegger 2000 90. o. Vagyis nem a magánvaló dolog afficiálja a gondolkodást, hanem az idő, vagyis a tiszta szemlélet befelé irányuló formája. Ha viszont az idő, azaz az ember, ráadásul a priori módon ingerli magát érzékelni, akkor a spekulatív értelmezésben vagyunk, nem a heideggeri módon értelmezett kanti transzcendentális filozófiában. Ezért írja ugyanitt Heidegger, hogy „nem az érzéki affekcióra kell gondolnunk” az affekció kapcsán. De ha nem arra, akkor mi másra, mint erre a spekulatív affekcióra?

³¹⁰ Heidegger 2000 50. o. sk.

³¹¹ Heidegger 2000. 53. o.

(fundamentális) rákérdezés közben Heideggernek arra már nem marad energiája, hogy a redukció alapjára, az objektív realitásra rákérdezzen, holott kérdése alapvetően erre irányul.

4.3.7. Heidegger számára minden szintézis: a szemléletben megjelenítettől kezdve a fogalomban megjelenítetten át az ítéletben összekapcsoltig. A szemlélet a tiszta formák (a tér-idő) révén egyesíti a sokféléket. Heidegger nem reflektál arra, mi ez a sokféle, illetve mint adottat veszi, mint a magánvaló dolog jelentkezését az ember érzékszervein keresztül. A fogalom a szemlélet már eleve szintetizált képeit általánosítja, azaz szintetizálja tovább, mert az érzéki képekben meglévő azonosságokat kiemeli és egy általános jelentésű fogalomba sűríti, de úgy, hogy a fogalom egysége előre és eleve adott az ember megismerő tehetségében. A fogalom tehát nem más, mint képzet, és a fogalomnak ezen a heideggeri fogalmán az sem változtat semmit, hogy a képzet képzeteként pontosítja.³¹² Mivel a képzet eleve az adott megjelenítése, ezért a fogalom is csak megjelenítés. A fogalmak összekapcsolásából létrejövő ítélet további közvetítés, mert az adotról képzett képzetek képzeteinek (a fogalmak) összekapcsolása. A legmagasabb szintű fogalmi megjelenítés, az ítélet is csak az érzéki képzet képzeteinek, azaz egy már megjelenítettnek a megjelenítése az ítéletben.

4.3.8. A szemléleti adottság, a képzet, a fogalom és az ítélet a szintézisen alapszik, csak az absztrakció mértékében különbözik. Az emberi megismerés alapja, azaz lényege ebből következően a szintézis.³¹³ A szintézis három formáját különbözteti meg Heidegger: veritatív, predikatív és apophantikus. A veritatív szintézis a legalapvetőbb, mert az értelem és a szemlélet egységét jelenti, amelynek alapján egyáltalán láthatóvá válik egy tárgy, hiszen a vak érzékiség és az üres kategóriák csak együtt alkotnak tartalmas és tagolt tapasztalatot. A veritatív szintézis „a létező dologi meghatározottságának tudtul adása”,³¹⁴ vagyis a veritatív szintézis visszautal a létező szemléletben történő pusztá adódására, vagyis a tudat és a magánvaló dolog közvetlen találkozására. A predikatív szintézis a fogalom (a predikátum, azaz a kategóriák) egysége, vagyis a kategóriák csak predikátum jellegük felől tekintve. Az apophantikus szintézis az ítélet egysége, amint az az alany és az állítmány szintézisében megmutatkozik, azaz az ítéletet a közvetlenül létező magánvaló dologra (a szubjektumra, a szubsztanciára) vonatkoztatja. Veritatív, predikatív és apophantikus szintézis az absztrakció szintetizáló tevékenységének egyre elvontabb sorát nevezi meg: a közvetlen szemlélet szinoptikus szintéziséből a kategóriák reflektív szintézise kivonja a közös elemeket,

³¹² Heidegger 2000 51. o.

³¹³ Heidegger 2000 53. o.

³¹⁴ Heidegger 2000 52. o.

amelyeket már az ítélet apophantikus szintjén elméleti ismeretek képzésére tudunk alkalmazni.³¹⁵

Mivel az emberi megismerés véges, ezért lényege, a szintézis, és annak legerendőbb formája, a veritatív szintézis is véges kell, hogy legyen. A gondolkodás és a szemlélet egysége tehát véges, nem végtelen, mint Isten intellektuális szemlélete, amely ugyanúgy egyszerre intellektuális, tehát értelmi (pontosabban az értelem aktív része, a *vous ποιητικός*) és érzéki (*vous παθητικός*), mint az ember megismerése. A különbség „egyedül” abban áll, hogy míg az isteni megismerés teremtő és végtelen, addig az emberi véges és nem maga teremti meg a tárgyait, hanem csak befogadja.³¹⁶ Heidegger szerint az emberi megismerés csak *παθητικός*, azaz receptív, befogadó, szenvedő lehet. A kijelentés ez utóbbi, második részével nem érthetek egyet, mert Kant kopernikuszi fordulata éppen abban áll, hogy az ember megismerése nem a tárgyakat követi, hanem azok igazodnak a megismeréshez,³¹⁷ ebből következően már az emberi megismerés sem lehet *csak* véges, nem lehet *csak* receptív, hanem, – mint ahogy egyébként Kant állítja is – spontán, azaz teremtő, mégpedig az értelmén keresztül.³¹⁸

4.3.9. Az emberi megismerés végességére vonatkozó heideggeri tanítás az, amely a legjellemzőbben mutatja be Heidegger saját útját, ahol a legvilágosabban eltér a német idealizmus hagyományától, különösen annak spekulatív értelmezésétől. Heidegger egy szempontból jogosan értelmezheti úgy a kanti transzcendentális módszert, hogy az az emberi megismerés végességére vonatkozik, hiszen a kritika éppen arra vonatkozik, hogy az értelem által alkotott kategóriák ne lépjék túl a tapasztalat határait. Az értelem éppen az a képesség, amely spontán, tehát önmagából vett módon teremt egységet adó fogalmakat, melynek segítségével elrendezheti a befogadott érzékleti anyagot. Ám már maga Kant korlátozni kívánja az általános metafizika területén az aktív értelem hatókörét arra hivatkozva, hogy az értelem nem adhat magának érzékleti anyagot, azt csak a magánvaló dolog nyújthatja a fogalmaknak.³¹⁹ Itt kapcsolódik Heidegger a kanti koncepcióhoz, mikor azonosítja a

³¹⁵ A LI-ben Heidegger az *αποφανσις*-t a *λογος*-szal egyjelentésűnek veszi: olyan beszéd, amely láttatja a dolgot. Az ítélet egysége, tehát az apophantikus szintézis a felmutató láttatás. Heidegger ebben a szövegrészletben egyébként éppen azt nevezi apophantikus szintézisnek, amit a Kant-írásban veritatívnak, tehát megcserélődik a két szintézis szerepe, mert míg a LI-ben az apophantikus volt az eredendőbb, addig a Kant-írásra a veritatív válik azzá, nem beszélve az ontológiai szintézis még eredendőbb jellegéről. Heidegger 1989 129. o.

³¹⁶ „A metafizika alapvetésének (tehát a tiszta ész kritikája, illetve a fundamentális ontológia – D. I.) (...) számára az észnek éppen emberi volta, azaz végessége lesz lényeges. ...a végesség magának a az ismeretnek a lényegi szerkezetében rejlik.” Heidegger 2000 43. o.

³¹⁷ Kant 1913 13. o. sk.

³¹⁸ Kant 1913. 70. o. sk.

³¹⁹ Pontosabban az, hogy a rajtunk kívüli dolgok léteznek, a magánvaló dolog fogalma biztosítja. E magánvaló dolog jelenik meg a szemlélő ember számára jelenségként, ezért jóllehet nem a magánvaló dolog

fenoménekként megjelenő magánvaló dolgokat magukkal a közvetlenül létező dolgokkal, a szemléletet pedig e dolgok közvetlen megragadásával. A szemlélet, tehát a megjelenítés (Vorstellung) Heidegger ezen korszakában még nem kap negatív értelmet, a létet mint olyat elfedő metafizikai módszer jelentésében. Sőt! Éppen, hogy a szemlélet, ráadásul a tiszta szemlélet magát a közvetlenül létező tárgyat, azaz a létezőt, mint olyat állítja az ember elé. A létezőt, mint olyat, tehát az általános metafizika, az ontológia tárgyát, a létezőt mint létezőt, vagyis a létet. Így azonosul a magánvaló dolog a léttel, a transzcendentális módszer a fundamentális ontológiával.

Jellemző, hogy Heidegger a Kantnál található minden olyan mozzanatot, amely ellentmond annak, hogy az ember nem csak véges lény, egyoldalúan és kizárólag a végesség irányában értelmez. Az emberi megismerés, és ezzel az ember alapvető végességének egyik ilyen egyoldalú túlhangsúlyozása az, amikor Heidegger azt mondja, hogy az értelem még korlátoltabb, azaz végeesebb, mint a szemlélet, mert a szemléletre van utalva (amely ugyancsak véges), mert ahhoz, hogy megjelenítsen valamit, a szemléletre van szüksége. Az értelem a szemlélet közvetítésén keresztül jut a létezőkhöz, amelyek megjeleníthetők. Az értelem tehát közvetített (diszkurzív, „kerülőútra” kényszerített, „körülmenyes”). A közvetítettség pedig „a végesség legmeghatározottabb jegye”.³²⁰ A német idealizmus éppen a közvetítést teszi a végtelenség biztosítékává és a közvetlenséget a végesség jelévé, mert ami egyvalamire van utalva – vagy talán így pontosabb: valami végsőre van szorítva –, az nem áll meg önmagában, tehát korlátozott, véges. Spekulatív szempontból fontosabb, hogy a gondolkodásnak önmagából kell kiindulnia, önmagát kell közvetítenie önmagával, hogy eljusson a közvetlenhez. A közvetítés csak az előfeltételezett közvetlenség felől nézve „körülmenyeség”, mert a közvetlenségre történő redukálódás eleve valamilyen elmélet (az előfeltétel) egésze felől megy végbe. Ez az elmélet, maga az előfeltételezés az, amit fölismert Fichte és kidolgozott Hegel. Az igazat, azaz a közvetlent, amit meg akarunk ragadni emberi módszereinkkel, csak az egész, egy rendszer előfeltételezésén belül tudjuk megragadni.

jelenik meg nekünk, hanem csak a jelensége, mégis az előbbi biztosítja azt, hogy jelenségként legyen érzékelhető anyag. Kant 1913 24., 214. o. A magánvaló és a jelenség merev szétválasztása okozza azt a furcsa helyzetet, hogy mivel a magánvaló dolgot soha nem tapasztaljuk, ezért csak gondolhatjuk. Tehát a magánvaló dolog csak gondolt dolog (fogalmi létező, ens rationis). Kant nem tagadja, hogy a magánvaló dolog létezik az emberi képzetalkotástól függetlenül („a magánvaló dolog a magánvaló érzéki objektum”), de „a magánvaló dolog nem egy másik objektum, hanem egy másik módja annak, hogy a tárgy magát objektummá tegye [...], az értelem azon aktusa, amellyel az érzéki szemlélet tárgyát fenoméné teszi, az intelligibilis objektum.” Vagyis a magánvaló dolog nem a képzeteimen kívül létező dolog, hanem az érzékiről alkotott absztrakció ideája, csak elgondolható, de nem valóban létező dolog. Eisler 1964 97. o. Éppen ez az az irány, amely felé a német idealizmus és az én Kant-interpretációm is tájékozódik, és ez az az álláspont, amely felől kritizálom Heidegger Kant-értelmezését.

³²⁰ Heidegger 2000 53. o.

Heideggernek is egy egészéből, a lét spekulatív fogalmából kell kiindulnia ahhoz, hogy vissza is térhessen ahhoz. Ettől a logostól ő sem szabadulhat, ez logos őt is megszállta.

Az értelem közvetett utakon járása egyáltalán nem azt jelenti, hogy véges, vagy hogy csak a szemlélet szolgálatában állna, sőt éppen ez jelenti azt, hogy végtelen, mert a közvetítés útján alapozódik önmagára anélkül, hogy ez az önmagára alapozódás közvetlenséget jelentene abban az értelemben, hogy az Én önmagát ragadná meg egyetlen mozzanatban. Azaz az Én, a fogalom, az értelem, az ész, az öntudat vagy akarjuk bárhogy is nevezni, nem redukálódik önmagára – vagy csavarva még egyet dialektikus szofisztikámon – a közvetítésben redukálódik önmagára, azaz a közvetítés teszi közvetlenné: azzal éri el önmagát, hogy eltávolodik önmagától, és azt, ami elidegenedik tőle, hagyja élni önazonosként.

4.3.10. Az általánost Heidegger csakis az üres, meghatározatlan értelmében érti. Mivel az értelem, vagyis a fogalmi gondolkodás csak általános, üres kategóriákat tartalmaz, vagyis magánvaló, mivel nincs benne semmiféle érzéki tartalom, amit megjeleníthetne (elképzelhetővé) tehetne, ezért belőle nem indulhat ki a megismerés. A fogalmak általánosságával, ürességével szembe azonban ugyancsak az üres szemléletet állíthatja Kant alapján Heidegger, de az engedi, hogy a létezővel, vagyis a közvetlennel szembesülhessünk, hogy azzal találkozassunk. A fogalom Heidegger számára csakis a szubszumció értelmében vett szintézist jelenti, azaz alulról, a közvetlen érzékitől egyre messzebb haladó általánosítás különböző fokozatait. Heidegger alapvetően nem deduktíve fogja föl azt, ami Kantnál alapvetően deduktív, vagyis nem az Én egységéből vezeti le a fogalmak szintetizáló képességét, nem spontánként képzelel el a fogalmakat, sem az Ént, hanem csakis passzívként, a szembenállót (a tárgyat, Gegenstand) befogadóként a szemlélet receptivitásának mintájára. Heidegger sajátos – véleményem szerint szenzualista – értelemben empirista, realista álláspontot foglal el.

Heidegger a szemléletet emeli az abszolút megismerés szintjére.³²¹ Azért teheti Heidegger abszolúttá a megismerést, mert ad, vagyis mert adni, közvetíteni tudja a közvetlen létezőt az értelem felé. A szemlélet eredendőbb mivolta csakis azon alapszik, hogy a közvetlenséggel közvetlen kapcsolatban áll. Arra kell rákérdeznie Heideggernek, miben áll a szemlélet azon képessége, hogy közvetlenül képes megragadni a létezőt. A közvetlen alatt azt értem, hogy minden tapasztalat előtt, tehát a priori módon, még az érzékszervek közvetítését is megelőzve. Hogyan képes a tiszta szemlélet teret adni a létezőnek, mint létezőnek, hogy a létező önmagában lehessen jelen, de ne meg-jelenjen a szemléletben, hanem mivel minden megjelenés, tapasztalat előtt már eleve lehetőséget ad a tiszta szemlélet arra, hogy a létezővel

³²¹ Heidegger 2000 53. o.

találkozhassunk, magával a magánvaló dologgal kerülünk szembe a tér-időben. A tiszta szemlélet teret ad a létezőnek, játékeret³²² – sokkal inkább a tér, mint az idő a lényegibb a szemléletben.

Heidegger a szemlélet receptivitását sokkal inkább teremtőnek tartja, mint a gondolkodás munkáját, jóllehet az előbbi sem abszolút értelemben teremtő, tehát nem az hozza létre a magánvaló dolgokat, de annyiban eredendőbb, tehát produktívabb az értelemnél, hogy az értelem számára nyersanyagot nyújt,³²³ hogy az a kategóriák révén tapasztalatba rendezze az érzéletek kaotikus masszáját. A „nyersanyagot nyújt” kantiánus kifejezésmód helyett Heidegger úgy fejezi ki magát, hogy „előállítja a létezőt”. Előállítja, azaz elképzeli a létezőt. Már ebből a terminológia-választásból is kibukik, hogy a létezőt Heidegger adottságnak veszi, amit csak prezentálni kell. A prezentációt a szemlélet végzi el, a reprezentációt a fogalom. A tiszta szemlélet azáltal prezentálja a létezőt, hogy azt adja. A tiszta szemlélet a létezőhöz mint olyanhoz legközelebb a prezentációban, azaz a megjelenítésben áll. Az adás tehát elsődleges szinten megjelenítés (Vorstellung), de ez a megjelenítés eleve jelenlévő jelenlétet jelent.³²⁴ Ezután van a konkrét, érzéki felfogás szintje, amely már reprezentálja a tiszta szemléletben ott-állót, és ez a második megjelenítési fok a képzet (repraesentatio). A közvetítés harmadik foka a képzetről alkotott képzet, azaz a fogalom, amely a reprezentációt reprezentálja.

4.3.11. A fő kérdés az, hogy mi van a tiszta szemléletben, amit prezentál a tér-idő tiszta formája. A tiszta szemlélet az érzékiség a priori különféleségét szolgáltatja az értelem számára. Mi lehet az a sokféleség, ami a tiszta szemléletben, azaz a tapasztalat előtti tér és időben adott? Mi az az a priori anyag, amit a tiszta szemlélet tartalmaz? Amennyiben elfogadjuk Cohen magyarázatát,³²⁵ hogy a kritikai ismeretelmélet a newtoni törvényeknek megfelelő természetképet dolgozza ki, akkor azt mondhatjuk, hogy az értelem törvényei a newtoni törvényeknek megfelelő feltételei a természet megtapasztalásának, a szemléletnek pedig a szintézis szolgál alapul. Mik azok a szintetizáló képzetek, amelyek a sokféleség

³²² Heidegger 2000 100. o.

³²³ Heidegger 2000 53. o.

³²⁴ A későbbi állítottság – Gestell – módján, amelyet Heidegger ugyancsak úgy ért, hogy nem az ember tartja a kezében a technikát, hanem az tartja a markában az embert, tehát eleve meghatározza a horizontját, bár az állítottság fogalma már kritikus, negatív felhangokkal terhes, míg a Kant-tanulmányban a maga-elé-állítás odaállítottja, a képzetben elképzelt még abszolúte pozitív jelentésű. A váz azt az eredendő, konkrét szintet fogja jelenteni a negyvenes évektől, amely valamit az ember elé állít, amelynek alapján egyáltalán működhet a képzet. A vázat a *Beiträge zur Philosophie*-ben még a machinálás (Machenschaft) neve alatt dolgozta ki Heidegger. Az ember élvezi, hogy csinál (machen) valamit, hogy machinálja a létezőket, végül ezzel a technicista elő-állítással azonosítja a létezőt (a stellet tartalmazó mindhárom szó: Vor-stellung, Her-stellung és Ge-stell értelmezhető ebbe az irányba). A létező csinált jellege Heidegger szerint nyíltan megmutatkozik a zsidó-keresztény isten- és teremtésmében: a létezőket Isten teremtő aktusa állítja elő. Véleményem szerint azért erős csúsztatás a kapitalista ipari termelést Isten teremtésével egy kalap alá venni. Heidegger 1994 132. o. skk. és Thomä 2003 189., 301. o.

³²⁵ Amit Heidegger az Istennek sem tenne meg, lévén Cohen legnagyobb ellenfele. Bourdieu 1999 80. o.

egységét megteremtik? A kérdés akkor válik érthetővé, s kapunk választ, ha a képzetet, mint Heidegger is teszi, képként értjük.

Tehát újra fölteve a kérdést: Mik azok a képek, amelyek megteremtik a sokféleség egységét és ezzel a sokféleség megjelenésének lehetőségét? Ezek az ideák. A tiszta szemlélet tartalmai a térben az ideák (geometriai formák), az időben az időviszonyok ideái. A tiszta szemlélet a tiszta forma szférája, azaz eidetikus szférában járunk. Valójában ideák vannak a tiszta szemléletben, ezt jeleníti meg a tér és az idő formája. Az idea olyan külalak, amely szemlélhető, azaz a szemlélet szintézisének alapja lehet.³²⁶ Tehát olyan, mintha a tiszta szemlélet éppolyan általános szférája lenne a megismerésnek, mint a tiszta értelem, csak hogy míg a tiszta szemléletben eleve adottak a beleplántált képek (ideák), addig az értelem már az érzéki adatok empirikus anyagát dolgozza föl, tehát induktíve vonatkoztat el és általánosít az adottól. A tiszta szemléletben azonban eleve adottak a tiszta ideák. Mivel Heidegger azonosítja a lét általa alkalmazott átfogó (spekulatív) fogalmával azt, amit Kantnál a tiszta szemlélet ad, ezért Heidegger észrevétlen azonosítja az öntudat egyesítő közegében lévő ideák szintetikus egységével a létet, vagyis a közvetlenül adottat.

Az, hogy Heidegger induktíve fogja föl a létező (Kantnál a tárgy, a magánvaló dolog) – szemlélet (képzet) – értelem (fogalom) sort, abból is kiviláglik, hogy így nyilatkozik: „A létezőről való ítéles sohasem hozza létre az általánost...” Az általános tartalmát „a szemlélhetőből merítjük”.³²⁷ Heidegger szerint tehát a szemlélet közvetlensége (a különös) megelőzi a fogalmat (az általánost), csak a közvetlenül adott létező alapján, abból vonatkoztathatjuk el az általánost, mert az ítéles önmagában nem hozza létre azt.³²⁸ Ezzel szemben a spekulatív álláspont azt állítja, hogy a dolog fogalma, logosa, vagyis általánossága megelőzi a szemlélet közvetlenségét, tehát a fogalom nem a meghatározásoktól való mentesség, hanem a meghatározások teljes gazdagsága, amely a fogalom kibontakozása során tapasztalatként jelenik meg, melynek egyik összetevője a tárgy közvetlensége, magánvalósága, illetve az arról szerzett közvetlen érzéki adat. A közvetlenség ilyen módon egy egészbe ágyazódik, és annak tagjai közötti közvetítés eredményeképp jön létre, vagyis nincs önmagában vett, abszolút közvetlenség, hanem csak relatív értelemben nevezhetünk valamit közvetlennek. Ezért a szemlélet sem lehet abszolút ismeretforma.

³²⁶ „A tiszta szemlélet ezért csak ama *formát* foglalja magában, amelyben valamit szemlélünk, a tiszta fogalom pedig csupán azt a *formát*, amelyben egy tárgyat általában gondolunk.” (Kiemelés tőlem. D. I.) Kant mind az a priori szemléletre, mind az a priori értelemlre azt mondja, hogy forma, vagyis idea. Kant 1913 70. és 86. o., Martin 152. o. skk., különösen a 160. o. sk.

³²⁷ Heidegger 2000 53. o. sk.

³²⁸ Kant 1913 28. o., Kant 1913b 47. o.

Kant és ennek alapján Heidegger ugyan nem generikus sorként érti a tárgy – szemlélet – értelem sorát, hanem egyetlen egység, az eredeti szintézis analitikus módon felbontott alkotóelemeiként, de elemzésem alapján látható, hogy ezek az alkotóelemek nem csak strukturálisan, hanem generikusan is összefüggnek.³²⁹ A tapasztalat időbeli keletkezése szempontjából (ontikusan, a posteriori szinten) érvényes ez a keletkezési sor, ám strukturális (ontológiai, a priori) szinten nem érvényes ez a sor. „Minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik (...) Idő szerint semmi ismeretünk nem előzi meg a tapasztalatot (...) De ha minden ismeretünk kezdődik is a tapasztalattal, azért nem mindegyik ered is a tapasztalattól.” A TÉK *Bevezetésének* ezek a híres sorai németül még beszédesebbek. A „kezdődik” a németben „anfange”, ami a bibliai „im Anfang war”-ra utal,³³⁰ tehát kifejezetten az időbeli kezdetet tartja szem előtt Kant, amelyen kívül van azonban az ismeret eredete („entspringt”, Sprung). Az ismeret, illetve a megismerés ontológiai, a priori eredete túl van az időbeliségen. Ez az én olvasatomban azt is jelenti, hogy az időiségen is,³³¹ azaz a megismerés nem mindegyik része rendelkezik az időt megkonstruáló alkatrészekkel, mivel az analízis során ez csak a szemléletnek jutott osztályrészül. Már ezen az alapvető szinten is ellent kell mondanom Heideggernek: az ember nem teljes lényében véges, azaz az idő által meghatározott – és most teljesen mindegy, hogy az időt szubjektívnek vagy objektívnek, esetleg szubjektívnek és objektívnek tartjuk. Az embernek van időtlen része, és ez éppen a spontán, tiszta, aktív értelem. Sőt, ahhoz, hogy a szemlélet a priori különféleségéből később a posteriori különféleség lehessen, előbb a gondolkodás szintetizáló képességére van szükség.³³² Még Heidegger is kénytelen elismerni, hogy az értelmi szintézis az ember azon öscselekvése, amely lehetővé teszi, hogy bármit is engedjünk magunkkal szemben állni, azaz tárgyként megjelenni.³³³ Tehát a spekulatív értelmezésnek hódolok, mert a fogalmi gondolkodás a magánvaló dolog lehetőségének az alapja, vagyis a gondolkodás önmagát affektálja a szemléleten keresztül.

4.3.12. Heidegger elemzésének ezen a szintjén az értelmet a szemlélet szolgájának nevezi, és ez a szolgálat abban áll, hogy az értelem a tárgy tartalmát állítja a fogalom elé, amelyet az általánosíthat (szintetizálhat). Heidegger itt teljesen összezavarja a szálakat. Az

³²⁹ Kant 1913 87. o.

³³⁰ Jn. 1. 1.; Móz. 1. 1.-ben: „am Anfang schuf...”

³³¹ Az időiség (Zeitlichkeit) fogalmához lásd Heidegger. 1989 714. o., ahol ugyan a magyar fordítók „időbelüliségnek” fordították a terminust a heideggeri felfogáshoz közelebb állva, hiszen az ember Heideggernél szőröstül-bőröstül benne van az időben, benne-lét. Ám mivel számomra az ember (teljesen soha el sem veszített) végtelenségének visszaszerzéséről és bemutatásáról van szó, ezért az „időiségnél” maradtam, mert az idő mind Kantnál, mind Heideggernél az ember a priori kereteinek összetevője, vagyis a transzcendentális kanti értelmében nem benne van az ember az időben, hanem legfőljebb a határán áll, de mint bemutatni remélem, azon kívül is.

³³² Kant 1913 87. o.

³³³ Heidegger 2000 104. o. sk.

értelem miért a tárgy tartalmát állítaná a fogalom elé, mikor a szemlélet szolgáltatja a fogalmak, azaz az értelem számára a tartalmat?³³⁴ Semmi másról nincs szó, minthogy bizonyíthassa Heidegger azt a tézisé, hogy a fogalom alapjában kép, azaz szemlélet, s mint ilyen függ a szemlélettől, vagyis végeredményben az időtől, tehát véges. Heidegger a fogalmat azonosítja a képzettel (megjelenítéssel, Vorstellung), és ezt tartja a metafizika lényegének. Ráadásul még azt is kijelenti, hogy nem az értelem spontaneitása határozza meg a metafizikát, hanem a megjelenítés, vagyis implicite a szemlélet, az idő, a végesség. Ez teljesen ellentmond annak, amit később állítani fog Heidegger a fogalomról, mint a gondolkodás őscselekvéséről. Itt Heidegger számára a megismerés alapvetően befogadó, és az, amit befogad, magától jelenik meg az ember számára, vagyis nem az értelem teremti meg magának a magánvaló dolgokat, a létezőket, hanem a jelenség az „önmagát megmutató létező”.³³⁵ Éppen azt gondolom Kant és spekulatív továbbgondolása nyomán az értelem, a tiszta fogalmak szerepéről, amit Heidegger a végtelen megismeréssel kapcsolatban mond: a végtelen megismerés megteremti magának tárgyát.³³⁶ Nem „engedi”³³⁷ keletkezni tárgyát, hanem létrehozza azt. Heidegger kedvenc kifejezése az ’engedni’, ’hagyni’ (lassen), illetve az abból képzett ráhagyatkozás (Gelassenheit, „nyugalom”, „higgadtság”) azt a passzivitást fejezi ki, amellyel rá kell hagyatkozni a közvetlenül adottra. Ez a ráhagyatkozás a szemléleten, az időn keresztül megy végbe.³³⁸

Ez a hozzáállás tökéletesen idegen az idealista alapállástól, amely éppen az ész, a fogalom, azaz az Én aktivitását hangsúlyozza. Az idealizmus soha nem mondhat olyat, hogy „az abszolút megismerés a keletkezni engedésben teszi láthatóvá maga számára a létezőt”³³⁹, mert az abszolút nem ráhagyatkozik a megjelenítésre, hanem önmagából fakadón és maga meghatározta módon teremti („jeleníti”) meg a létezőket. Amikor Heidegger az abszolút megismerésről beszél, amely keletkezni engedi a létezőket, valójában a német idealizmus spekulatív Kant-értelmezéséről beszél, de az „engedés” kifejezésének használatában látnunk kell azt az óriási különbséget, ami elválasztja Heideggert a német idealizmustól.

Fichténél a létezők megteremtése az abszolút Én eredeti szintetikus cselekedete, Hegelnél pedig a fogalom eredeti egysége. Ennek megfelelően a teremtő tudattól, Istentől, az abszolút

³³⁴ Kant ezt már a transzcendentális logika legelején leszögezi. Kant 1913 70. o. sk.

³³⁵ Heidegger 2000 54. o.

³³⁶ Heidegger 2000 55. o.

³³⁷ Uo.

³³⁸ Az ember az időn keresztül transzcendentál, lép ki a világhoz, hanyatlik abba. <<Az időbeliség az eredendő (...) „magán-kívüli”.>> Heidegger 1989 541. o. A „magán-kívüliségen” Heidegger a transzcendenciát érti, de nem annak hagyományos, sem kanti értelmében, hanem akként, hogy az ember kilép szubjektivitásából a világba, a létezőkhöz, azaz a magánvaló dolgokhoz, vagyis az időiség az objektív reálisan felfogott világ transzcendenciájának az alapja.

³³⁹ Heidegger 2000 55. o.

Éntől, a fogalomtól elidegenedő önmaga Heidegger számára nem elidegenedés, hanem eltávolodás (Ent-stand).³⁴⁰ Azon túl, hogy Heidegger ezen mondata kárpót is jól mutatja, hogy rabja maradt a nyugati logosznak, tehát az Egy és emanációi elképzelésének, hogy Heidegger úgy képzelte el a szubjektumot, amint távolról rátekint a világra, és közben eláll attól, hogy bármit is tegyen vele, vagyis nem tesz semmit, csak passzívan befogadja a látványt. Ez Fichténél és Hegelnél elképzelhetetlen: az Én, a fogalom nem csak létrehozza az érzékelhető világot, nem csak, hogy hagyja önállóan létezni, mint magánvaló lét (természet), de vissza is szerzi az uralmat fölötte, azaz felismeri benne a vele azonos logost (értelmet).

4.3.13. Az „engedésben” megmutatkozó terminológiai csavar már a fordulat első lépéseként értékelhető, hiszen a transzcendentális idealizmuson belül nem lehet olyat mondani, hogy a megismerés enged valamit megjeleníteni magának annak feltételezése nélkül, hogy ezt nem a spekulatív irányban értelmezzük. Illetve lehet mondani, de akkor a világba hanyatló gondolkodásról kell beszélnünk, egy olyan gondolkodásról, amely számára abszolút értelemben „van” a magánvaló dolog, a lét abszolút értelmű, és nem a tudattól függő létről beszél.³⁴¹

Fentebb kifejtettem, hogy a fenomén fogalma szolgál Heideggernek arra, hogy megnevezze a magánvaló dolgot, azaz a saját nyelvén a létezőt mint létezőt.³⁴² Ezzel Heidegger a tudattól függetlenül létező, azt megelőző létezőről beszél, amely elsődlegesebb, mint az emberi tudat, ezért meghatározza azt. Heidegger dogmatikus: nem a tárgyak igazodnak a tudathoz, hanem a tudat a tárgyakhoz. Ugyanakkor a következő mondatban Heidegger még megriad ennek a következtetésnek a levonásától, ezért korlátozza azt: a létező anélkül is látható, hogy a szubjektum eltávolodna (ent-stehen) attól, tehát anélkül, hogy önmagában hagyná azt magánvaló dologként. Így a végeredmény az lesz, hogy a fenoménnek két jelentése van: 1. magánvaló dolog (a tárgy amint bizonyos távolságból, tehát mint velünk szemben állóra rátekintünk – véges megismerés); 2. jelenség (ahogy a szubjektum megteremti magának a tárgyat – végtelen megismerés). Ugyanakkor Kantra hivatkozva kijelenti Heidegger, hogy a fenomén kettős jelentése közötti különbség szubjektív, nem valóságos különbség, vagyis csak a transzcendentális filozófián belül van ennek a különbségnek

³⁴⁰ Uo. Nem követem a fordítók „el-állás” megoldását.

³⁴¹ Azért tartom fontosnak a tudattól függetlenül elképzelt lét koncepciójának a kritikáját, mert ez már a kanti szempontból is dogmatikus álláspont, hiszen valami olyat fogad el kiindulópontként, amit nem vizsgált meg. Kant 1913 37., 24. o. sk., a tiszta ész dogmatizmusáról 310. o. skk.; Husserl 1972 207. o. skk., Hegel is azt mutatja meg a *Fenomenológia Bevezetésében*, hogyan távolodunk el a természetes tudat (natürliche Vorstellung) álláspontjától. Hegel 1979 47. o. és a jelen értekezés 1.1. fejezete.

³⁴² „A jelenségek nem a pusztá látszatot jelentik, hanem a létezőt magát. Ez a létező nem más, mint a dolog önmagában véve...” Heidegger 2000 55. o. (A fordításon némileg módosítottam.)

jelentése.³⁴³ Heidegger a fenomén kettős jelentésén keresztül a lét két értelméről beszél: 1. a lét önmagában, abszolút értelemben; 2. a lét az emberre vonatkoztatva, relatív értelmében. Ám míg Kant számára a lét e két jelentésének csak a transzcendentális idealizmuson belül van jelentése, addig Heidegger leválasztja mind a két jelentés a transzcendentális keretről, és abszolút értelemben veszi: a lét van egzisztenciális értelemben, ezért a jelenségként megjelenő lét is elsődleges és meghatározó, azaz behatároló jellegű az ember számára. Innen fakad az ember végessége.

Ellenvethető annak, amit Heidegger „visszarettenésének” nevezek azzal kapcsolatban, hogy tisztán kimondja, mire is redukálja a létezőt, az, hogy a létet Heideggernek esze ágában sem volt a magánvaló dologra redukálni, mintha az a materializmus elvont anyag-fogalma lenne. Sőt, állításom cáfolatául fel lehetne hozni a husserli fenomenológia intencionalitásának koncepcióját, amely épp, hogy sem a materiális objektumban, sem a szubjektum önazonosságában találja a létet, hanem az intencióban. Az intenció itt a szubjektumtól az objektum felé haladó mozgás, azaz egy viszonyrendszer középső, közvetítő tagja,³⁴⁴ vagyis a fenomén sem nem az objektumra, sem nem a szubjektumra nem redukál, hanem egy irányulásra hivatkozik.³⁴⁵ Ennek a fenomenológiai intencionalitásnak azonban elvész az alkalmazható használata, ha megfosztjuk a transzcendentális jelentésétől, mint azt feltételezem itt. A (kanti értelemben vett) transzcendentális horizont nélküli intencionalitás duplafenekű használata csak arra jó, hogy összezavarja az olvasót.³⁴⁶ Heidegger kétjelentésű fenomén-fogalma kapcsán zavarba kerültem,³⁴⁷ ráadásul e zavart Heidegger jócskán ki is használja, mikor a lét két jelentését is beleérti ebbe. A lét csak kopulatíván használható,³⁴⁸ vagyis a szubjektumon kívül nincs lét, vagy csak egzisztenciális értelemben van értelme használni a létet (objektív értelemben), vagy esetleg mind a két értelmet együttesen használjuk?

4.3.14. Ezen a zavaron mit se könnyít Heidegger gondolatmenete,³⁴⁹ miszerint a megismerés végessége folytán, mikor megismeri, azaz föltárja a létezőt, egyben el is fedi. Tehát az, ami megjelenik az ember számára, éppen a megjelenítés miatt, tehát a tér-idő és a kategóriák, illetve a kettő szintézise, a tapasztalat miatt válik elfedetté, vagyis magánvalóvá.

³⁴³ Heidegger 2000 57. o.

³⁴⁴ Safranski 2000 43. és 118. o.

³⁴⁵ Ezt a Kant-tanulmány is őrzi a valamire irányulás (Sich-richten-nach...) kifejezésében. Heidegger 2000 o.

³⁴⁶ Éppen emiatt az egyértelműsítés miatt indul ki a transzcendentális egóból Husserl, és nem azért, mintha „visszaesne az Én szubsztanciális felfogásába”, ami már a német idealistákra sem igaz. Safranski 2000 121. o.

³⁴⁷ Ami persze egyáltalán nem probléma, mert a filozófia módszere az apória és annak dialektikus megoldása. Martin 1997 267. o. skk.

³⁴⁸ „A lét nem reális predikátum.”

³⁴⁹ Heidegger 2000 58. o. sk.

A tapasztalat nem engedi, hogy az, amit megtapasztalunk, a tapasztalattól függetlenül jelenjen meg számunkra. „A jelenség a létezőt csak tárgyként (a szemben-állásban) adja, alapvetően nem engedi azt (...) eltávolodásában keletkezőként látni.”³⁵⁰ Heidegger a rá jellemző eltárgyasító kifejezésmódban fejez ki a transzcendentális tartalmat. Ez az, ami zavaró. A mondatnak így kellene hangzania: A létezőt csak mint tárgyat (fenomént) *mi* (emberek) alkotjuk meg. De ehelyett így szól a tétel: A *fenomén* nem engedi, hogy a létezőt önmagában lássuk. Kétszeresen is zavaró a kijelentés. Egyrészt a transzcendentális, majd fenomenologikus hagyomány felől nem lehet értelmezni a mondatot másként, mint az objektív realitásra való hivatkozást, ám Heidegger ezt a tendenciát elfedi, nem mondja ki. Másrészt a kijelentés azt állítja, hogy a fenomén „adja”, meg azt, hogy „nem engedi”. Egy jelenség, ha jelenség, akkor az ember számára jelenik meg, az ember alkotja meg a jelenséget, tehát legfőleg csak átvitt értelemben lehet azt mondani, hogy a jelenség ezt vagy azt csinálja. Azt hiányolom Heidegger kifejezésmódjában, hogy nem tisztázza le, az intencionalitásban megjelenő fenomént melyik oldal felől szemléli. Nem tudom, lehetséges-e folyton a középben lebegni, s nem eldönteni, mi vagy ki adja a jelenséget, hanem ezt magában venni, mint ami meghatározza az ember és a létező egymáshoz való viszonyát. Ha az ember alkotja meg a tapasztalatot, és benne a jelenségeket, akkor teljesen jogtalan a magánvaló dolog, vagy a fenomén oldalára tenni a kiindulópontot, ha a magánvaló dologra helyezi Heidegger a hangsúlyt, akkor pedig nem látom értelmét annak, hogy elmaszatozza a fenomén ontológiai státuszát. Az intenció valamit megjelenít valakinek, tehát egyként tartalmazza mindkét oldalt, a szubjektumot és az objektumot. Heidegger szerint azonban a jelenség nem engedi a létezőt a szubjektumtól függetlenül (eltávolodva), vagyis magánvaló dologként látni. E kijelentés alapján azt állíthatnánk, hogy tehát akkor Heidegger amellel van, hogy a jelenségeket, a létezőket, a tárgyakat a szubjektum konstruálja meg.

De tévedünk, ha így ítélünk, mert a magánvaló dolog valóságosan létező tárgy Heidegger szerint, amelyhez azonban a megismerés éppen amiatt nem fér hozzá, amilyen, mert tér-időt és kategóriákat, tehát szubjektív formákat terjeszt ki a létezőre. Ha nem így lenne, akkor afelé kényszerülne haladni a gondolkodás, hogy az ember teremti meg a létezőt, vagyis végtelen lenne a megismerése. Ám Heidegger kiindulópontja az, hogy az emberi megismerés véges. A magánvaló dolgot (a létezőt) tehát azért nem az ember teremti meg, mert az rajta kívül van, és fordítva is igaz: azért van rajtunk kívül a létező, mert nem az ember teremti meg (nem végtelen). Erre a realista bázisra helyezve kell érteni Heidegger

³⁵⁰ „...sie [die Erscheinung] das Seiende nur im Gegen-stand gibt, läßt sie es, dasselbe, grunsätzlich nicht als Ent-stand sehen.” Heidegger 1951 38. o.

interpretációját: „A jelenség és a magánvaló dolog nem a tárgyak egymás mögött elhelyezkedő két rétege „a” teljesen indifferens megismerésen belül.”³⁵¹

³⁵¹ Heidegger 2000 59. o. Ez kísértetiesen hasonlít Hegel Kant-kirikájára *A szellem fenomenológiája Bevezetéséből*: a megismerés nem semleges közeg, amely megtöri a tárgyról érkező tiszta fényt. Persze Heidegger pont úgy érti Kantot, amit Hegel kritizál Kantban: naiv előfeltevés azt hinni, hogy van a tárgy „csak úgy”, tehát lehet mihez igazodni az objektivitás elérésekor. Hegel 1979 47. o.

4.4. Reflexiók Heidegger módszeréről

4.4.1. Mikor Heidegger megkezdí annak megvilágítását, hogy miért is véges az ember, azonnal abba a problémába ütközik, hogy a veritatív szintézisben benne van az a lehetőség, hogy nem véges.³⁵² Hiszen Heidegger a magánvaló dolgot nem a szubjektummal szembenálló objektumként érti, mint tette azt a német idealizmus, hanem fenoménként, azaz csak az ember³⁵³ szemléletmódjától függ, mikor miként tűnik föl a fenomén: hol szemben álló tárgyként, hol a tudatban mutatkozó jelenségként.³⁵⁴ Így a láttató egyesítés során elképzelhető az a lehetőség is, hogy a tudat hozza létre azokat a rajta kívülinek tűnő tárgyakat, amelyek érzéki felfogásra (szemléletre) ingerlik, vagyis a magánvaló dolgot a tudat hozza létre. Ez a transzcendentális idealizmus spekulatív értelmezése, amelynek előfeltétele, hogy az Ének abszolútnak, végtelennek kell lennie, hiszen a saját tartalmaiból, energiájából hozza létre az egész körülötte tapasztalható világot, vagyis az nem korlátozza őt, nem teszi őt végessé. Ellenkezőleg: a világ az Én kiterjedése, az Én szabadságának, végtelenségének megjelenési módja. Heidegger ezzel ellentétes álláspontot képvisel: a külvilág, a tárgyi világ létezik az Éntől függetlenül és korlátozza az Ént, vagyis az ember véges ismeretelméletileg és ontológiailag is, de mindez egzisztenciális végességének (halandóságának) következménye.

Azok a reflexiók, amelyek az ember végességét föltáró módszerre vonatkoznak, szorosan kapcsolódnak a transzcendentális analitika egzisztenciálissá való átalakításához, tehát a fundamentális ontológiához. A végességet föltáró módszert Heidegger „az eredetföltárás módja és a forrás eredetébe való visszatérés mikéntje” néven említi.³⁵⁵ Gondolkodónk itt arra gondol, hogyan lehet az a priori alapját föltárni, és mivel az a priori alapja az ontológiai szintézis, azaz a végesség, ezért az eredetföltárás módszere a végességet hivatott föltárni. A módszer az analitika.³⁵⁶ Sem az analitika pozitív, sem negatív meghatározásáról nem mond többet itt Heidegger, mint az egzisztenciális analitikáról a LI-ben.³⁵⁷

³⁵² Heidegger 2000 65. o.

³⁵³ Hangsúlyozottan nem a szubjektum terminusát használom, mert ezt az objektummal kapcsolatban kell használni. De nem kívánom használni a jelenlét (Dasein) fogalmát sem, mert számomra érthetőbbnek tűnik az, ha emberről beszélek, bár Heidegger különbséget tesz az ember és a jelen-lét (Da-Sein) között a '30-as évek elejétől. Thomä 2003 120. o.

³⁵⁴ Ezzel persze nem válaszolta meg sem Heidegger, sem a transzcendentális egót elvető fenomenológia azt, mi a fenomén ontológiai státusza, mert azzal, hogy a fenomenológia zárójelzése nyomán feltároló köztes szférát a fundamentális ontológia visszavezeti kimondatlanul a külvilágra, semmivel sem változott meg az ontológia helyzete.

³⁵⁵ Heidegger 2000 65. o. A fordításon változtattam. A magyar fordítók a 'Quellgrundot' 'forrástalajként' fordítják, ezt én a 'forrás eredetként' használom. Két oldallal később Heidegger kibontja ezt a németül is érthetetlen képet (mármint a „forrástalajt”), de éppen érthetlensége miatt nem kívánom használni.

³⁵⁶ Heidegger 2000 66. o.

³⁵⁷ Heidegger 1989 10. §.

4.4.2. Negatívra az analitika sem nem logika, sem nem pszichológia, mert mindkettő egyrészt pozitív tudomány, tehát az embert tárggyá teszi, másrészt a tudomány annak az antik-keresztény ember-felfogásnak adóz, amelyen Heidegger túl akar lépni. Az antik meghatározás szerint az ember logossal, azaz értelemmel rendelkező lény, míg a keresztény meghatározás szerint a Logos hasonlatosságára teremtett, azaz teremtmény. Heidegger túl akar lépni a nyugati logoszon, amely a szubjektum-objektum sémában gondolja el a létezését. A túllépés (a későbbi léttörténeti destrukció) oka az, hogy még a deoteologizált, azaz ateista tudományos szemléletmód is egy végső értelmet keres, egy kitüntetett létmódot, amihez igazítja kutatásait és azok értelmezését. Ennek következtében a tudomány egyáltalában nem semleges, nem „objektív”, hanem nagyon is foglya marad a nyugati hagyománynak, amelynek alapját az Isten-teremtmény, végtelen-véges szembeállítás adja meg, de közben nem magyarázza meg azt, mi a mindkettőnek alapul szolgáló lét, és hogyan módusza a két oldal az eredeti egységnek. Tegyük hozzá, maga Heidegger is rabja marad ennek az ontotheo-lógiai felfogásnak, mikor a lét értelmét, azaz logosát keresi, és egy kitüntetett létmódhoz, az emberéhez, és azon belül is a tulajdonképpenséghez igazítja vizsgálódását, mert a legadekvátábban ez tud viszonyulni a léthez, mint olyanhoz, amiről semmi pozitívot nem tudunk meg.³⁵⁸ Az analitika további negatív meghatározása az, hogy „nem a tiszta ész elemeire való fölbontása”,³⁵⁹ vagyis nem az az elemzés lényege, hogy az ember eredeti, ontológiai egységét (a képzelőerőt) fölbontja szemléletre és gondolkodásra. Ez csak az analitika formai összetevője.

Az analitika pozitív meghatározása az, hogy föllazítja azt a talajt (a „forrástalajt”, az eredet forrását), amelyben az ontológia csírája lapul, tehát amelyben a végesség rejtőzik.³⁶⁰ „Az analitika a *sum* létére vonatkozó kérdést veti föl”- mondja Heidegger a LI-ben,³⁶¹ és ha leszámítjuk az ezután következő elhatárolódást a filozófia történetétől,³⁶² akkor e kijelentés révén támaszt kapunk arra nézvést, miként értsük az analitikát, mint az ember végességét feltáró és magyarázó módszert. Az analitika eszerint a vagyokság elemzése, tehát arra a konkrét, jelenlétező lényre figyel, aki én magam vagyok testi-érzéki mivoltomban. Az analitika tehát a véges ember létmódjának föltárása. Ez a létmód maga a végesség, a *sum* tehát az ontológiai szintézist nevezi meg. Az analitika az ember létszerkezetét tárja föl, mégpedig a priori módon. Mivel e létszerkezet az, amit Heidegger ontológiai szintként tart számon, és ez

³⁵⁸ Löwith in: Pöggeler 1969 65. o. sk.; Derrida 1995 151. o. sk., 164. o.

³⁵⁹ Heidegger 2000 67. o.

³⁶⁰ Talaj vagy alap (Grund, Boden) – a Heidegger gondolkodását meghatározó egyik alapvető fogalompár. L. a „Grund” címszót Thomä 2003 568. o.

³⁶¹ Heidegger 1989 145. o.

³⁶² Vagyis dekonstruálnunk kell a *sum* descartes-i jelentését, amely értelem-lebontást éppen a Kant-írásban viszi véghez Heidegger.

az ontológiai szint az, ami megfelel a kanti a priori-nak, ezért az analitika az a priori a priori módon történő föltárása. Ezért mondhatja Heidegger azt, hogy az analitika „az ontológia csírájának a föltárása”, mert az ember létre vonatkozó tudása az a priori, tehát az ontológiai szinten van elásva, és ez az ontológiai szint abban a talajban van, ahonnan fölfakad a létre vonatkozó tudás forrása. Az ontológia csírái a végességet jelentik, a talaj e végességet tápláló időt, a forrás pedig a lét megértésére vonatkozó azon lehetőséget, amelyet az idő kínál.

Az idő nem más, mint a tiszta szemlélet egyik, és Heideggernél kitüntetett formája, vagyis a végesség a szemléletbe, az időbe ágyazott, és a véges létről szerzett minden tudásunkat az idő tapasztalatából merítjük. Az analitika ezért egzisztenciális analitika, hiszen létezésünket tárja föl, amely alapvetően véges, idői (szemléleti). Amennyiben az analitika eredendő, az a priorit megelőző a priori, vagyis ontológiai szinten férközik hozzá az ember lényegéhez, végességéhez, annyiban fundamentális *ontológia*. Az ember ontológiai szintje az ontológiai szintézis, vagyis az, hogy véges lény. Az ontológiai szint a fundamentum, és mivel ez az ontológiai szint (essentia) egyben az ember egzisztenciája,³⁶³ azaz végessége, ezért az analitika a *fundamentális* ontológia. De mivel a végesség az ember konkrét, közvetlen jelenlétét (Dasein) nevezi meg, ezért a fundamentális ontológia egyben a jelenlét egzisztenciális analitikája, vagyis a jelenlét alapjáig (fundamentumáig) hatoló elemzés. Mivel az ember létezésére és lényegére irányuló a priori módszerről van szó (arról, hogyan létezik az ember, és ki ez az ember – ami a hogyanban tárul föl), ezért valójában transzcendentális módszerrel állunk szemben, hiszen ez az, ami megismerésünk a priori módjával foglalkozik.³⁶⁴ Összefoglalva az analitika tehát hármass módszertani feladatot lát el: 1. egzisztenciális analitika; 2. fundamentális ontológia; 3. transzcendentális módszer.

4.4.3. Az ember jelenlét, mégpedig közvetlen jelenlét. A közvetlenség azt jelenti, hogy itt és most létezik, azaz van jelen az ember. A jelen egyszerre jelent tér- és időbeli közvetlenséget. Vagyis már az emberre alkalmazott heideggeri terminus is kanti transzcendentális kiindulópontot tartalmaz: a teret és az időt, azaz a szemléletet veszi alapul az ember meghatározásához. Az ember végességéről, ontológiai csírájáról szerzhető tudás, tehát a forrás a tér-idő, a szemlélet a priori talajából bugyog föl. Ha a talaj az a priori, akkor a talajba ásás az a priori mögé kerülés szándékát képezi le. Kérdés, hogy az ásás tevékenysége, az ásó szerszám és maga az ásást végző alany különválasztható, genetikusan sorba állítható egy olyan módszer kedvéért, amely éppen ezt az a priorit akarja a priori megismerni. Kérdés, hogy erre a kísérletre nem igaz-e ugyancsak az a hegeli kritika, amely a kanti transzcendentális módszert vette célba: meg lehet-e és egyáltalán kell-e a priori ismerni az a priorit? Nem tárul-

³⁶³ Heidegger 1989 140. o.

³⁶⁴ Kant 1913 41. o.

e föl az önmagától működésében, s nem ez a föltárulni hagyás-e az igazi fenomenológiai módszer, semmint az a priori mögé kerülés „a priori”, azaz „semmit” elő nem föltételező, a fenoménekre redukáló módszere? Tény, hogy a TÉK-jának felépítése alapján fölláthatunk egyfajta genetikus sort a megismerés erőinek kibomlásáról, de azt hiszem, Hegel kritikája a lélekzsákról itt is a lényegre érinti: a megismerés különböző képességei nem egymásból bomlanak ki, nincs meg az a mindent összefogó lélek, amely egységet biztosítana azoknak.³⁶⁵

A TÉK fölépítése sokkal inkább csak a leírás szükségszerű rendjét, illetve Kant rendszerező szándékát mutatja, semmint „a tiszta ész lényegének genezisének saját alapjából”.³⁶⁶ Ezt a genezist sem filo- sem ontogenetikusan nem érthetjük, mert Kant a megismerés szerkezetét vázolja a TÉK-ben. Heidegger a genetikus megközelítést azért végzi el, hogy föllazítsa a talajt, amelyben az emberi végesség csírái vannak elásva. Erre azért van szükség, hogy kicsírázhasson a végesség meghatározásából az erre alapozódó ontológia. A metafizika talajának felásása arra szolgál, hogy a metafizikai meghatározások mögé kerülhessen Heidegger, vagyis kimutathassa, hogy a metafizika egésze a benne lapuló csírák hordozására szolgál, vagyis a metafizika a végesség kifejeződése. Ez a mögékerülés, a föllazítás az, amit Heidegger folyékonytételnek nevez. Folyékonytétel tenni a metafizika fogalmait, konstrukcióit – ez Heideggernek már a habilitációban meghirdetett programja. A cseppfolyósítás azt jelenti,³⁶⁷ hogy az élet közvetlenségében, azaz a végesként megélt életben mutatja meg a metafizikát, amelyet egyébként a halhatatlanság, a végtelenség kifejezésének tart a hagyomány.

Miközben Heidegger a kanti alapvetés nyelvi és strukturális elemei mögé akar kerülni,³⁶⁸ hogy a TÉK-jának határait kijelölhesse, hogy megmutassa, hol van a konkrétan megélt élet, e feladat végrehajtása közben még jobban belegabalyodik a közvetlenség hajszolásának kilátástalan, mert folyton odébb tolódó vállalkozásába. A mögékerülés azt jelenti, hogy a határkijelölés határait jelöli ki. A megismerés megismerésének megismerése – ha így folytatjuk, a reflexiók tükröződésében teljesen elveszünk, miközben a közvetlen adottságot akarjuk megragadni.

4.4.4. „Az ontológia belső lehetősége” azt jelenti, hogy mi az ontológia lényege — ez majd lehetővé teszi azt, hogy elgondolhassunk egy ontológiát. Az ontológia belső lehetőségének végiggondolása az ontológia alapvetése, vagyis a fundamentális ontológia. „Az ontológiai szintézis lehetőségére kérdezzük rá.” – Láttuk, hogy az ontológiai szintézis nem

³⁶⁵ Hegel 1977 III. 406. o.; Hegel 1981 15. o.

³⁶⁶ Heidegger 2000 67. o.

³⁶⁷ Safranski 2000 95. o.

³⁶⁸ Heidegger 2000 68. o.

más, mint az a priori szintetikus ítélet. Ezért ha ennek lehetőségére kérdezzük rá, akkor ez a kérdés így hangzik: „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” A fundamentális ontológia az ontológiai szintézis lehetőségére kérdez rá, vagyis az a priori szintetikus ítéletek lehetőségére kérdez rá, ez pedig nem más, mint a transzcendentális filozófia. A fundamentális ontológia ezért azonos a transzcendentális filozófiával.

Ám itt sajátos fordulatot vesz a heideggeri kérdés iránya, és már a fordulatot készíti elő, mert míg Kantnál a transzcendentális vizsgálati mód azt jelenti, hogy az ember a priori megismerési szerkezetére irányul, addig Heideggernél a transzcendentális kérdés azt jelenti, hogyan lép ki az ember a megismerés önmagára irányuló szerkezetéből a létezőhöz³⁶⁹. Mivel az ember folytonosan és teljesen beleszövődött az a posteriori tapasztalatba, ezért abból kilépni csak az a priori struktúrákon keresztül lehet. A transzcendentális Heidegger számára azonos a transzcendenssel, vagyis az ember a priori, ontológiai megismerésmódja azonos azzal, ahogy az ember közvetlenül kapcsolatba lép a létezővel, „amely nem maga” az ember. Ez az objektív realizmus az a cél, ahová Heidegger el kíván jutni, mikor átértelmezi a transzcendentális filozófiát a jelenlét egzisztenciális analitikáján keresztül a fundamentális ontológiává. Az előzetes létmegértés, amelyet a LI még csak elővételezett, itt, a Kant-írásban alapozódik meg, mint az ember kilépése a létezőhöz. Vagyis az egzisztenciális analitika (más néven a transzcendentális filozófia) a fundamentális ontológiában (vagyis a világfilozófiában) találja meg az alapját. Ezt jelenti a fordulat Heideggernél: az objektív reális lét elsődlegesebbé vált, mint az ember létértelmezése. Ebből a szempontból már „csak” az a kérdés, hogyan nyitott az ember a létezőre, vagyis hogyan fogadja be az előre adott létezőt.

³⁶⁹ Heidegger 2000 68. o. Heidegger azonban még itt sem fogalmaz tisztán: „...hogyan lépheti át a véges emberi jelenlét előzetesen a létezőt azért, hogy létezni tudjon?” Vagyis a kérdés tartalma szerint azt sugallja, hogy az ember csak azért lép ki a létezőhöz, a konkrét tárgyi világhoz, hogy visszatérhessen az Én benső struktúráihoz. Ez az antropológiai kérdésmód ugyan jellemző a LI, de nem a fordulat Heideggerére. A Kant-írásban e két szempont *mischungjával* találkozunk. Én azonban a fordulat utáni szempont felé kacsintok, hogy megteremtsem a transzcendentális Heideggertől a világra irányuló Heideggerhez az átmenetet, és ezzel Heidegger fejlődéstörténeti ívének egyik legmeghatározóbb szakaszát ismerhetjük meg.

4.5. A tér analízise

4.5.1. Ezek után a módszerre vonatkozó vizsgálódások után folytassuk a heideggeri szöveg elemzését. A tiszta szemlélet vizsgálatakor Heidegger tulajdonképpen a fenomenológia lehetőségét kívánja megalapozni. Fenomenológia alatt a kanti transzcendentális filozófiából, illetve a husserli fenomenológiából levezetett, de azoknak a lehetőségét is megalapozó fundamentális ontológiát érti Heidegger. Hogyan lehet a létezővel közvetlenül találkozni?³⁷⁰ Ez ontológiai kérdés, de Heidegger fenomenológiai szinten válaszolja meg. Vagyis nem az objektív létezőről beszél, hanem a szemléletben a priori felbukkanó jelenségekről. Erre utal Heidegger azon helyesbítése, hogy a tiszta szemlélet nem „valamiféle” létezőt, hanem a saját maga által megjeleníthetőt adja magának. Így a fenomenológia transzcendentális értelmezését kapjuk meg, amely nem a tudaton kívüli létezőről beszél, hanem csakis a tudatban megjelenő fenoménekről szól. Így a létezők oka, és alapja, talaja, a lét a transzcendentális egóba kerül. Ám Heidegger éppen az újkornak ezt az alapvető, Descartes-i koncepcióját kívánja meghaladni.

Ezért rákérdez a fenomének ontológiai státuszára. A fenomén se nem objektív létező, se nem pusztán szubjektív illúzió, hanem a két szélsőség közötti játéktérben kialakuló játék mozgása. Így persze könnyen a fenomenológia dialektikus értelmezésébe csúszhatunk át. „Mi jelenítetik meg a tiszta szemléletben?”³⁷¹ A tiszta szemléletben a fenomén jelenítetik meg. A fenoméneket a tiszta szemlélet teremti meg. A fenomének nem a létezők, mert azok csak a tapasztalat ontikus szintjét jelentik. Tehát a szemlélet nem az a posteriori tapasztalható létezőket teremti meg, vagyis a fenomének és a létezők nem azonosak, hanem a létezőktől függetlenül létező fenoméneket, amelyek az ontologikus szintet „testesítik meg”. De mivel az ontikus az ontológiáitól, tehát a tapasztalati a tapasztalat előttiől függ, ezért a megalapozó ontológiai kérdés mégiscsak arra irányul, mi az eredendőbb: az ember vagy a rajta kívüli világ. Ki vizionál kit? Vagy inkább: mi vizionálja a kit? Azt a kérdést nem teszi föl Heidegger, hogy ki által jelenítetik meg a fenomén, és ez nagyon jellemző rá. Nem a ki, hanem a mi irányába pillantva kérdez. A megismerés ekkor még passzívnak elgondolt oldala, a lét felé vetett pillantással teszi föl Heidegger ezt a kérdést, és nem a megismerés ekkor még aktív összetevőjeként leírt Énre kérdez rá. Ezt is a fordulat felé tett lépésként könyvelhetjük el. Ugyanakkor még megmarad a transzcendentális nézőpont: a fenomén ugyan létező, sőt eredendőbben létező, mint a szemléletbe befogadott (objektív, a tudattól független) létező, de

³⁷⁰ Heidegger 2000 69. o.

³⁷¹ Heidegger 2000 70. o.

nem azonos a kettő. A fenomén önmagban mutatkozik meg, de a kérdés az, mi ennek az „önmagának” az ontológiai státusza.

4.5.2. A fenomének a szemléletben jelennek meg. A szemlélet az a forma, amelyen keresztül az embertől eltérő fajtájú létezővel kerülhetünk szembe.³⁷² Vagyis a szemlélet az a fakultás, ahol a differenciát mint differenciát fogjuk föl. Heidegger a szemlélet forrásához, azaz magához a differenshez akar eljutni. Ez azt jelenti, hogy a közvetlenség forrását akarja elérni. A transzcendentális filozófia heideggeri koncepciójára lefordítva ez azt jelenti, hogy azt a pontot kívánja elérni, ahol a tárgy és a szubjektum összeér, ahol az Én és a világ elválaszthatatlanul összefonódik. A szemlélet két összetevője, a tér és az idő a képzetek formája. Heidegger a képzetek tartalmára, a „kívülről” kapott érzetek anyagára kérdez rá.

A tér nem „a többi létező között jelenlévő dolog”³⁷³, ami azt jelenti, hogy a tér képzelet nem a posteriori, nem a tapasztalatból leszűrt elvont szemléleti forma vagy kategória. Ugyanakkor a tér is megjelenítés eredménye, de tiszta megjelenítése, vagyis előbb van, mint a konkrét térbeli tapasztalatok. Mivel a tér ugyanolyan általános, mint a fogalom, vagyis a sokaságot szintetizálja egységbe ezért a tér reflektív fogalom. A tér a megjelenítés megjelenítése, a képzetről alkotott képzet, de nem a képzet tagadása, hanem annak általánossága, azaz absztraktuma, ezért fogalom.³⁷⁴ De nem úgy a megjelenítés megjelenítése a tér, hogy az a posteriori tapasztalatok sok érzetét megjelenítő képzeteket jelenítené meg, hanem fordított az irány: a tér egységes megjelenítő helye teszi lehetővé, hogy megjelenjen a sokféle érzet, illetve azok szintetizált képzetei. A tér következőképpen nem az a közvetlenség, amelyet Heidegger keres, hanem olyan közvetítő közeg, amelyben megjelenhet a közvetlen, az önmagában megmutatkozó, vagyis a fenomén. A „-ben”, az a hely, amely lehetőséget ad arra, hogy a sok jelenség megjelenhessen előttünk. A tér fogalma a megjelenített közvetlenségétől elvont, sőt független, önálló általános fogalom, amelyet a szubjektum vetít ki világára. Lehet, hogy a tér nem diszkurzív fogalom,³⁷⁵ tehát nem valami másból levezetett, hanem közvetlenül a szubjektumból kivetített, de ugyanolyan általánosító, vagyis szintetizáló funkcióval bír, mint a kategóriák.

³⁷² Heidegger 2000 75. o.

³⁷³ Heidegger 2000 70. o.

³⁷⁴ Hegel tér-fogalma nem szubjektív, hanem a lét önmagánkívül-valósága, a sok itt-pont egymáson kívülsége. A lét absztrakt abban az értelemben, hogy a pontok különbözősége nem konkrét eltérés, mivel bármelyik itt a maga itt-ségében fölcserélhető a másikkal. Ugyanakkor Hegelnek abban a meghatározásában, hogy a tér a lét magánkívülsége, a differencia elismerését látom. Különösen így van ez a *Kis Logika* befejezése után, ahol az idea szabadon engedi mozzanatait. Hegel 1979a 45. o. skk.

³⁷⁵ Heidegger 2000 71. o.

Ami a tér elemzésekor fontos, az az, hogy a teret, mint a korlátok, a korlátozás lehetőségeként érti Heidegger, vagyis a tulajdonképpeni korlátként.³⁷⁶ Ezzel azt mutatja meg Heidegger, hogy a szemlélet térbeli aspektusa is az ember végességéből fakad, ezért korlátozható, ezért határolhatja le a megjelenő jelenségeket. A tér antropológiai meghatározottságából fakadóan jöhetnek létre a különös dolgok, az „ez”-ek. Mivel a tér eleve véges, ezért a megjelenített is csak véges, különös „ez” lehet. A tér eredendő végessége maga a közvetlenség, mivel a tér véges, ezért benne megjelenített is véges, vagyis közvetlen.

4.5.3. Mivel azonban a teret az Énből fakadó közvetlen megjelenítésként értelmezi Heidegger, ezért a tér, következésképpen az Én spekulatív értelmezésébe fut bele. A tér folytonos nagyság, amely nem fiók-szerűen tartalmazza a különösöket, hanem egyetlen egészként. Az ember térbelisége, az hogy tér-szerűen képes érzékelni, azt jelenti, hogy nem különálló „fakkokba” osztja a be az egyes dolgokat, hanem magából bármikor ki tud hasítani egy részt, és azt egy véges „ez”-zé elkülöníteni. Amikor tehát a tér végtelenségéről beszél Heidegger, akkor ezt nem abszolút értelemben kell értenünk, hanem olyan folyamatos nagyságként, amely kvalitatíve osztható föl részekre, kvantumokra, végesként megszámlálható, megmérhető, behatárolható tárgyakra. Heidegger ezen a ponton nem látja világosan, hogy mikor elutasítja azt a szubszumcionális felfogást, miszerint a tér, és tulajdonképpen az Én a fiókszerű kategoriális felosztás szerint rendezné el a létezőket, és a tér végtelen abszolút természetéről beszél, akkor nem tesz különbséget a saját végességen alapuló metafizika-megalapozása és a spekulatív idealizmus metafizika-értelmezése között. Heidegger ugyanarról a helyről, a lehetőségeknek ugyanarról a játékteréről beszél, mint Fichte vagy Hegel,³⁷⁷ amely az Én végtelen benső teréből fakad, és spekulatív módon „engedi, hogy keletkezzék az, ami általa megjeleníthető”.³⁷⁸ Távol álljon tőlem a szándék, hogy egybemoszam Heidegger és a spekulatív idealizmus álláspontját, csupán arra az ellentmondásra utalok, ami Heidegger önértelmezésében lapul, és ami abban mutatkozik meg, hogy két bekezdéssel korábban még a végesség lehetőségeként mutatja be a teret, most pedig már végtelenként.

Ebből a tisztázatlanságból fakad Heidegger elégedetlensége: nem pillantja meg, miért eredendő a tér, mint szemlélet, miért fakadhat belőle az „ez”-ek sokasága, végessége, és ugyanakkor hogyan lehet maga a tér végtelen, amennyiben nem a tapasztalatból leszűrt kategória, nem az objektívként fölfogott külvilágból absztrahált fogalom, hanem az ember magával hozott képessége.

³⁷⁶ „...a korlátok közé szorító korlátok is vele (a térrel – D. I.) egylényegűek...” Uo.

³⁷⁷ Kroner 1921 I. 407. o. skk.

³⁷⁸ Heidegger 2000 73. o.

4.6. Az idő analízise

4.6.1. A következő bekezdésekben kezdi Heidegger részleteiben is átalakítani a transzcendentális idealizmust fundamentális ontológiává. Meglepő az az érvelés, amivel Heidegger megindokolja azt, miért nem elégíti ki őt a tér transzcendentális megalapozása az ontológia alapjaként. A tér azért nem lehet az ontológia megalapozásának közege, mert a tér kívülről veszi anyagát, az érzeteket, érzékleteket, ezért nevezi filozófusunk külső érzéknek a tér formáját Kant nyomán. Ugyanakkor az idő a benső tapasztalásnak a formája. A tiszta szemléletben tehát, amely az ontológiai megismerés alapja, törés található, ugyanaz a dualitás, amelyet Heidegger el akar kerülni. Heidegger nem akar spekulatív érvelésbe „bonyolódni”, vagyis nem akarja sem a transzcendentális, sem az abszolút Én felől megkonstruálni az ontologia generalis eredendő dualitását. Ha a szemlélet magában meghasonlott, akkor nem lehet rá alapozni egy általános ontológiát, mert a szemlélet két oldala sem önmagában, sem együtt nem általános érvényű. A tiszta szemlélet nem általános érvényűen ismeri meg a létezőt, mert nem egységes képesség. Heidegger mégsem afelé fordítja kutakodását, hogy keressen egy harmadik, a szemlélet magában meghasonlott képességét egyesítő fakultást, mint azt tette Hegel, mikor a gondolkodás alapjában egyesítette az érzetet (tér) és a képzetet (idő).³⁷⁹

Heidegger kijelöli vizsgálódásának feladatát: hogyan kerül a metafizika középpontjába az idő? Hogyan válik elsődlegessé az idő?³⁸⁰ Miért az idő a metafizika alapja? Azt látjuk, hogy az idő fogalma is meghasonlott önmagában, mert a benső érzéket a térbeli mozgásokból, az égen látható planéták mozgásából alakítja ki az ember a mindennapi tudat szintjén, Kant azonban elvonatkoztat a hétköznapi tapasztalattól és a külvilág térbeli jelenségeitől megvonja az időiség meghatározását, miközben minden képzet formájává is teszi.

Heidegger tehát nem a mindennapiságot teszi az ontológiai vizsgálódás alapjává, hanem egy attól elvont, az idő révén jellemezhető tudatot. Ugyanakkor itt találjuk annak a megkülönböztetésnek a forrását, amelyet az ontikus és az ontológiai, a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni jelenlét között tesz Heidegger, hiszen egyrészt a hétköznapi, tapasztalati tudat a térből vezeti le az időt, másrészt a Kant által vizsgált transzcendentális (a priori) tudat elvonatkozik ettől a térben élő tudattól és az időre, a benső érzékre redukálja azt. Felteszem a

³⁷⁹ Hegel számára az érzet kívülről (a „térből”) szállítja a formát az Én számára, míg a képzet belülről (az „időben”) szolgáltatja a tartalmat. Hegel 2000 69. o. sk.

³⁸⁰ Heidegger 2000 75. o.

kérdést: nem jár-e el Heidegger jogtalanul, mikor az időt ontológiai szempontból elsődlegesebbnek veszi, mint a teret? Hiszen az idő preferálásakor éppen nem az általános, mindenhol megtalálható emberi tapasztalási módra hivatkozik, hanem egy attól elvonatkoztatott, a filozófia által kimódolt tapasztalati formára. Löwith joggal kritizálja Heideggert: fundamentális ontológiája éppen ezen a zátonyon feneklik meg, hiszen előfeltételez egy tulajdonképpeni embert, amely elsődlegesebb, és egy nem-tulajdonképpeni, amely az előbbiből vezethető le, az előbbi határozza meg.³⁸¹ Ezt a megkülönböztetést Heidegger nem akarja etikai vagy vallásos tétellé tisztítani, hanem fenomenologikus adottságként kezeli, és éppen emiatt bizonyítatlan előfeltevés marad. E tényállás mögé nem siet kerülni Heidegger. A tulajdonképpeni tudat nem tapasztalható empirikusan, mintegy térbelileg, hanem minden külső tapasztalat előtt adott bensőleg, idői módon. Ezzel azonban a fenomenológus Heidegger az ember közvetlen önmegélésének tartalmát üres, mert formális tapasztalattá tágítja. Az ember ezen ideális fogalma azonban Heidegger szándékaival ellentétes, hiszen ő a legmindennapibb öntapasztalásra hivatkozik, mikor az ontológia fundamentumait igyekszik föltárni.³⁸²

Ám maga Heidegger is érzi az időben lévő tudat (azaz a tulajdonképpeniség) kiemelésének absztrahált jellegét. Ez abban a kételyében mutatkozik meg, mikor arról ír, hogy egyelőre még kérdéses számára, az időt az ontológia alapjává emelheti-e, és ezzel a tér elveszítheti-e azt a szerepét, hogy erre a funkcióra jelölthessen.³⁸³ Itt Heidegger a nyugati metafizikától való távolságtartását érzem, hiszen Heidegger fordulat utáni metafizika-koncepciója alapvetően a megjelenítésre épül, amely pedig a térbeli képzeteken alapszik. A metafizika tehát Heidegger szerint alapvetően a térre, a térbeli megjelenítésre épül.³⁸⁴

³⁸¹ Löwith, in: Pöggeler 1969 S. 54. skk.

³⁸² Heidegger 1989 140. o. sk.: „A létező, amelynek elemzése a feladatunk, mindenkor mi magunk vagyunk. E létező léte *mindenkor az enyém*.” A jelenlét mindenkori enyémvalósága azt fejezi ki, hogy az ember nem pusztán van a Descartes-i „ego sum” módján, nem pusztán meglét, azaz nem a tárgyak módján van, mivel az ember él, existál. Ráadásul ez az élet mindig az ember élete, egyszeri, véges, vagyis az ember és léte között viszony, mégpedig birtokos viszony áll fenn. Ez a genitivus minden ember önmagához való viszonyának az alapja, és ezt a mindenkire érvényes létmódot teszi a LI vizsgálódásának tárgyává Heidegger. Ezen túl ez a fundamentális struktúra a priori adott, azaz eredendően és állandóan egész (uo. 139. o.), vagyis nem lehet mögé kerülni. A Kant-írás éppen azért érdekes, mert Heidegger megpróbál az ember a priori adott, közvetlenül megélt élete mögé kerülni, mikor az ontológiai szintézist, vagyis a végességet igyekszik megérteni, és ezzel bizonyítja a legékebben, hogy elmozdult a transzcendentális állásponttól a fordulat „objektív realizmus” által jellemezhető szempontja felé.

³⁸³ Heidegger 2000 76. o.

³⁸⁴ Például már magának a „metafizika” szónak a hagyományos jelentése is térbeli jelentésre épült Heidegger szerint: „A tisztán lokális jelentés az átcsapásnak, „az egyik dologtól a másikhoz való fordulásnak”, az egyiktől a másikhoz való odalépésnek” a jelentésévé vált.” Heidegger 2004 67. o. A metafizika lokalitással, és ezzel a képzeti gondolkodásmóddal való azonosításnak egy másik jellegzetes heideggeri stratégiája, mikor a Vorstellungot a Herstellunggal azonosítja, tehát amikor azt állítja, hogy a meglétet (az existenciát) a metafizika praesentatióként gondolja el, vagyis olyan fogalomnak (esszenciának), amely akkor valóságos, ha szemben áll (gegenüber-stehen, Gegen-stand) az azt maga elé kivetítő szubjektummal. Heidegger 2001 126.

4.6.2. Ugyanakkor a térbeliség és ezzel implicite a hagyományos metafizika elutasítása mögött még ugyanennek a hagyományos metafizikának a szubjektum-objektum dualitása húzódik meg. E dualitás ott tapintható ki Heidegger döntésében, miszerint az idő felé fordul, hogy az idő éppen azáltal teszi lehetővé az összes létező (objektum) létét, hogy a lehető legszubjektívebb forma. Éppen a szubjektum szubjektivitásában, tehát az Én énségében, abban, mikor az Én önmagára irányul, jelenik meg az Éntől (az embertől) „eltérő fajtájú létező”. Az ontológiai differencia alapja az Énben van.³⁸⁵ Ám ez a koncepció sem gyökeresen más, mint a Heidegger által kritikusan „hagyományos metafizikának” titulált gondolkodásmód, hiszen az identitás *mint* differencia elgondolását ismerhettük meg Hegellel kapcsolatban.

4.6.3. Érdekes Heideggernek az a kitétele is, hogy „minél szubjektívebb az idő, (...) annál szélesebb körű a szubjektumnak a korlátok közül való kibontakozása”. Milyen korlátokra gondolhat itt Heidegger, aki egyébként Kant nyomdokain haladva éppen azért vállalkozik az ember korlátainak, végességének feltárására, hogy egy újfajta metafizika alapját teremtsen meg?³⁸⁶ Hiszen ezekből a korlátokból éppen kibontakozni tud az ember, ha visszatér Énjébe. Ez sokkal inkább a transzcendentális filozófia spekulatív értelmezése felé mutat, mint a végesség ontológiája felé.

Heideggernek ez a habozása, vagy inkább elbizonytalanodása abból fakad, hogy a husserli fenomenológiából átvett két előföltetés alapjaiban történő megrendítése nélkül filozófusunk nem indulhat el a végesség ontológiája felé. Mi ez a két előföltetés? Az egyik az, hogy a tekintetnek a fenoméneket eredeti időiségükben kell megpillantania, azaz ahogy a tiszta szemléletben (vagyis tulajdonképpen időtlenül) megjelennek önmagukban. Ezt nevezi Max Müller a radikális újrakezdés eszméjének, Pierre Thévenaz pedig az örök kezdő Husserlnek:³⁸⁷ a fenomenológia arra irányul, ami a megismerésnek, illetve a létezésnek alapul

o. Ez a kritika éppen Hegelre nem vonatkozik, mert ő a filozófiát éppen kiemeli a képzetű megjelenítés köréből a fogalmi gondolkodás körébe a pánlogizmus révén.

³⁸⁵ Az ontológiai differencia heideggeri alapmeghatározása az, hogy a lét nem azonos a létezőkkel. Ugyanakkor ennek a tételnek sokféle értelmezése van: 1. a világ és a gondolatok létmódusza nem azonos.; 2. az észlelés és a megértés közötti különbség, amint az kihat a létező közvetlen észlelésére és közvetített megértésére; 3. a közvetlenül megélt élet és a teoretikus beállítódás tematizált lét-fogalma közötti különbség; 4. a spekulatív lét és a tapasztalt lét különbsége; 5. a lét és a létezőkbe történt kiáradása (elkülönböződése) közötti különbség; 6. az ember és a dolog létmódja – az ekszisztencia és az exisztencia – közötti különbség. Heidegger 2001 96. és 153. o.; Thomä 2003 570. o. sk. A *Vom Wesen des Grundes* című műben Heidegger (1929) az ontológiai differenciát a világban-lét végességére tekintettel értelmezte. Az ontológiai differencia ebből a szempontból a létező transzcendálásának végrehajtása a filozófián belül az élet fogalmára tekintettel. Hegeli nyelvezeten kifejezve ezt: az abszolút tudás totalitását individuális értelemben is kell venni, azaz e totalitást szemléletként is meg kell ragadni, hogy a világ (azaz a közvetlenül megélt élet terepe) a filozófiától teljesen különböző formaként jelenjen meg. De mivel Heidegger szerint Hegel ezt a lépést nem tette meg, ezért nem gondolja el a végesség eredeti fogalmát. Sargentis 1998 276 o.

³⁸⁶ Kant 1913 39. o. és 41. o.

³⁸⁷ Max Müller, in: Pöggeler 1969 79. o., Thévenaz 1963 53. o.

szolgál, a fenomenológiának mindig újra és újra az alap kutatásra kell irányulnia. A második előfeltétel az, hogy Heidegger az időt, mint a lét horizontját, csak akkor előfeltételezheti jogosan, ha van a tudat, az Én, aki felrajzolja a horizontot, vagyis akinek a lelkében (benső érzékében, benső szemléletében, idejében) megjelenhetnek a jelenségek. Ez az intencionalitás eszméje: a fenomének abban a bizonyos, az Én és a világ közötti játéktérben csak akkor jelenhetnek meg, ha előfeltételezzük az Ént, aki maga elé állítja (stellt vor) a létezőket. A lét csak az Én gondolati aktusainak korrelátuma, horizontja, amelyre kivetítheti a létezőket. E horizont pedig nem más, mint az idő, az ember legszubjektívebb formája, az ember lelke. A lét nem bírhatna objektív realitással e két előfeltétel alapján, de még az ember sem lehetne véges, mert olyan Ént előfeltételez ez a fenomenológia-koncepció, amely abszolút, tehát végtelen. Úgyhogy Heideggernek van oka a töprengésre azzal kapcsolatban, hogy az időre lehet-, sőt szabad-e alapozni a végesség ontológiáját. A transzcendentális megismerésmód és az ebből fakadó fenomenologikus látásmód egyáltalán nem engedi magát olyan egyszerűen átalakítani a végesség fundamentális ontológiájává.

Innen nézve még kérdésesebbnek tűnik föl az, hogy az ontológia időbe történő megágyazása teret ad annak, hogy olyan értelemben bontakozhasson ki az ember a korlátai közül, ahogy azt Heidegger érti. Tehát kérdéses, hogy a lét időre történő alapozása lehetővé teszi-e nem csak a transzcendentális Énen, hanem a szubjektum-objektum meghasonlottságon történő túllépést, és ezzel a létező megjelenítő elképzelésének és ontológiai megalapozásának idealista-„szolipszista” logoszatát. Mégis Heidegger ragaszkodik ahhoz, hogy a tiszta szemlélet, és különösképp az idő, mint ontológiai szintézis a végesség „problémájának megtartása és kihegyezése kell legyen”.³⁸⁸

³⁸⁸ Heidegger 2000 77. o.

4.7. A gondolkodás elemzéséhez.

A gondolkodás egysége és/vagy kettőssége

4.7.1. Ez az ellentmondásosság, illetve a végesség axiómáján alapuló gondolatmenet határozza meg a gondolkodás elemzését is. Heidegger abból a kanti koncepcióból indul ki, amely alapvetően empirikus: az érzéki szemlélettől haladunk a képzetek, majd onnan a gondolkodás felé. Az érzetek még konkrétak, az érzékelt tárgy különösségét úgy fogjuk fel az érzékeken keresztül, ahogy azok vannak. Ehhez képest a képzetek már elvontabbak, ezek kivonják az érzetek sokaságából az általános jellemzőket, és mindig mindenhol fölismerhető képekké teszik őket. A fogalom még ennél is általánosabb absztraktum, már csak egy jellemző meghatározottságban szintetizálja a sokféléit. Heidegger egész gondolatmenete azon alapszik, hogy az egyes tárgyak érzékelése nem csak azért véges, mert a tárgyak végesek, hanem mert maga az érzékelés legelemibb szintje is véges, mivel a szemlélet véges. Ezen túl a fogalom is véges, mert a fogalom általi meghatározás azt jelenti, hogy lehatárol, korlátoz annak érdekében, hogy szintetizálhasson. Kant annyiban különbözik az empirizmustól, hogy az érzékeléstől a gondolkodásig tartó absztrakciós utat fordított lépésrendben alapozza meg, amely a transzcendentális Éntől vezet a tárgyakig. Heidegger pedig abban különbözik Kanttól, hogy a szemléletre alapozza a megalapozás műveletét.

Tekintsük az érzet – képzet – gondolkodás sorát egy következtetésnek! Ebben az esetben azért beszélhetünk empirizmusról – a fenti megszorításokkal – Heidegger koncepciójában, mert a három tagból a konkrét érzetet helyezi az előtérbe. Kant a képzet szintjén áll – amint ezt Heidegger elemzése plasztikusan kidomborítja –, hiszen a képzelőerőre alapítja a szubjektum-objektum problémájának megoldását, és ennek következményeképp mind a fogalmat, mind az érzetet a képzetből, a megjelenítő elképzelésből vezeti le. Az adott tagok abszolutizálásán Hegel azzal lép túl, hogy egy egységként, egy egészként írja le a megismerés folyamatát, tehát egy következtetés, a közvetítés tagjaiként.

Már többször említettem, de megismétlem: Hegel épp, hogy nem a megjelenítő képzetre alapoz, hanem a gondolkodásra, amely alapvetően tér el a képzeti kivetítés módjától. A képzet csak egy tartalmat önmagában jelenít meg, míg a gondolkodás egymásra vonatkoztatja a képzetekben adottat, tehát megszünteti az adottságot, a közvetlenséget. Ugyanakkor egy finom, de annál fontosabb megkülönböztetést is kell tennünk Hegel nyomán: egyik tudásforma sem igaz önmagában, hanem csak egymással való viszonyukban van

igazságuk.³⁸⁹ Tehát nem a fogalom, a gondolkodás önmagában az, amire alapozni kell a megismerést vagy a létezését, hanem a viszonyra. A viszony fogalmából történő kiindulás azonban előfeltételezi a maga részéről a másik, a differencia meglétét. Így Hegel éppen azt veszi alapul, amit Heidegger minden Hegellel kapcsolatos megnyilvánulásában hiányolt belőle³⁹⁰ és egész filozófiai munkássága során nem volt hajlandó figyelembe venni: a differencia önmagában történő elismerését. Ugyanakkor Heidegger a Kant-írásban még a transzcendentális filozófia körén belül marad, a fordulat után pedig a közvetlenség adottságának hódol. Ezért tartom jogosnak azt, hogy Hegel felől közelítsek Heideggerhez, és a hegeli logos alapján kritizáljam Heideggert.

4.7.2. Ezek után az előzetes megjegyzések után szinte minden kérdésessé válik számomra Heidegger bevezető megjegyzéseiben, melyeket a tiszta értelmi fogalommal kapcsolatban ad.³⁹¹ Elsőként az kérdéses, de ez egész vizsgálódásom alapkérdése, hogy az emberi megismerés szőröstül-bőröstül „véges”-e, mint ahogy Heidegger állítja. Éppen mikor azt állítja Heidegger, hogy az emberi megismerés véges, ráadásul a maga egészében úgy, ahogy van, akkor érzem úgy, hogy szembesítsem Hegel kijelentésével: „Amikor korlátnak tudunk valamit, akkor már túl is vagyunk rajtra”.³⁹² Tehát az ember, mint egészében véges lény egészében vett végességén vagyunk túl ennek elismerésével. Éppen ez a tudás, ez a tudatosság, az, hogy az ember képes reflektálni a végességére, emeli ki a véges létezők közül. Hegel ugyanitt azt mondja: „fel kell hagynunk azzal, hogy ízetlen módon respektáljuk a végtelent”. Ugyanez igaz a végességgel kapcsolatban: ha csak végesnek ismerjük el az embert, de általában mindent, akkor ez a létezők ugyanolyan nem igaz meghatározása, mintha csak a végtelenségüket vennénk figyelembe, mert önmagában mindkét meghatározás absztrakció. A „kívülről”, Hegel felől hozott ellenvetéstől még visszakanyarodhatok a „belülről”, Heidegger saját keretei közül is érvényes ellenvetéshez: milyen alapon jelenti ki Heidegger, hogy az ember megismerése egészében véve véges, mikor sem a saját, végességet állító tézisének nem alapozta meg, sem a fenomenológia abszolút Énre történt alapozását nem kritizálta és lépte túl. A végesség „tényét” Heidegger késznek és adottnak veszi, melyet minden ember készségesen elfogadhat, ez az a common sense, melyre építeni lehet minden további gondolatmenetet. A végességnek ez a fogalma azonban csak fizikai, az öt érzékszerv területére igaz. Azonban metafizikáról, ontológiáról lévén szó nem pusztán a romlandó világot kellene figyelembe venni.

³⁸⁹ Hegel 2000 73. o. skk.

³⁹⁰ L. Sargentis 1998-at. Sargentis teljes műve e tétel részletes bizonyítása azáltal, hogy végigveszi ebből a szempontból Heidegger életművét.

³⁹¹ Heidegger 2000 78. o.

³⁹² Hegel 2000 89. o.

A gondolkodás meghatározásait bevezető gondolatok második megjegyzése úgy hangzik Heideggernél, hogy a gondolkodást a szemlélet mellett található „másik elem”. Ha a képzetet veszi alapul, akkor a gondolkodás természetesen utólagos, másodlagos. Ám Hegel a gondolkodást két értelemben veszi, melynek azonban közös az alapja: egyrészt mint az egész emberi egzisztencia alapját, másrészt mint ennek az egzisztenciának az egyik fakultását, a fogalmakban való nyelvi gondolkodás képességét. Ez utóbbi Hegel számára is utólagos, tehát ő is elfogadja a gondolkodás genézisét az érzésből és a szemléletből, ám a gondolkodás, mint az ember lényege, azaz a fogalom mindennél elsődlegesebb és az egész emberi létezésnek alapul szolgál.³⁹³ Ezért kérdéses, hogy a gondolkodás a „másik”, és megvizsgálandó, később milyen értelemben használja Heidegger a fogalmakat.

Ebből fakad Heidegger harmadik bevezető megjegyzése: a gondolkodás a szemléletben szemléltre irányul. Filozófusunk nem látja a gondolkodás, mint „másik elem” másságát, nem adja megkülönböztető meghatározását a gondolkodásnak. A gondolkodás meghatározása ugyanaz, mint a képzeté: elvonatkoztatás, szintézis. A képzet (időbeli, benső megjelenítés) az érzettől (térbeli, külső megjelenítéstől) vonatkoztat el, a gondolkodás pedig a képzettől. Meghatározatlan marad, hogy mi a gondolkodás lényege a képzethez képest, de még a képzet lényege is meghatározatlan marad az érzethez képest, mivel mind az érzet, mind a képzet a szemléleten belüli két formában, a térben és az időben alapozódik meg, abból jön létre. Miközben az egész heideggeri vizsgálódás az emberi megismerés lényegére, mint végességre irányul, és ennek kiindulópontját a képzetben, vagyis a szemléletben látja, nem kapunk semmilyen közelebbi támpontot, mi is a képzet azon kívül, hogy ez képek megjelenítése, kivetítése, mely megjelenítés elvonatkoztatás eredménye. Heidegger a gondolkodást ugyanígy csak elvonatkoztatásként érti: a szemléletben adott tartalomtól absztrahál a képzet, attól meg a gondolkodás. A fogalom tehát nem más, mint képzet, csak az absztrakció magasabb fokán – Heidegger szerint.

Heidegger abból következtet a képzet és a fogalom végességére, hogy mindkettő lehatárolja az érzetben adott sokféleséget. A képzet mint az adott létezőre vonatkozó egyszerűsített (a különös elemeket elhagyó) kép, a fogalom mint a már képet is elhagyó körvonal.³⁹⁴ A képzet és a fogalom egyesít egy képben vagy egy sémában. Az egység azt jelenti, hogy a különösök elveszítik minden megkülönböztető jegyüket, differenciájukat, és csak az marad meg, ami közös. A kívülről érkező ingeradatok azonban különbözőséget, mégpedig szinte csak különbözőséget közvetítenek számunkra. A fogalmak és a képek tehát eltakarják a rajtuk kívül létező dolgok különbözőségét, csak egyformaságot, hasonlóságot

³⁹³ Mindehhez lásd a jelen értekezés első és második és harmadik fejezetét.

³⁹⁴ Umriss, monogramma, ahogy Kant mondja. Kant 1913b B 861. o.

mutatnak: „mindig az az egy jelenítetik meg, amelyben több tárgy megjelenik”.³⁹⁵ A képzet, valamint a fogalom egysége elfedi a benne megjelenítettet, illetve annak különösségét, vagyis a közvetlenségét, magát a véges létét, csak az általános (végtelen, minden hasonló létezőre ráhúzható) képet jeleníti meg.³⁹⁶

4.7.3. Ám ha igaz Heideggernek ez a meghatározása, melyet a képzet és a fogalom általánosságáról ad, akkor hogyan történhet meg az, hogy minden egyes ember minden pillanatban tudatában van annak, hogy ez az asztal itt előtte és a másik a másik szobában nem ugyanaz az asztal? Nem csak külalakjukban, de adottságukban³⁹⁷ is különböznek. Itt olyan alapvető előfeltételekkel operál Heidegger, amelyekről részben már szóltunk. Már hogy ne látnánk a képeinkben, már hogy ne gondolnánk el a fogalmainkban a létezők egymástól való különbségét? Ha csak a létezők általános jegyeit látnánk, azok különösségét nem, akkor nem is lehetne tudatunk egy, a tudatunktól (képeinktől és fogalmainktól) különböző világról, sőt nem is lenne többfajta, eltérő tulajdonságú létező. Másrészt, ha mi teremtjük képzeink és fogalmaink révén a világot, akkor honnan származik az a végtelennyi különféleség, amelyet tapasztalunk magunk körül, hiszen minden egyes fűszál eltérő, már csak térbeli elhelyezkedésénél fogva is, nem csak külső megjelenése szerint.³⁹⁸ Itt a konkrét általános Hegel által mélységében kidolgozott témájáról van szó. A konkrét és az általános egységét nevezzük egyedinek. Egy fogalom nem pusztán a különös létező általában vett mibenlétét nevezi meg, nem pusztán általános programja, hogyan élje le életét, vagy mire lehessen használni, hanem a fogalom tartalmazza a különös különösségét, konkrét és faktikus jelenlétét (meglétét, Dasein). A fogalom nem csak általánosságában, hanem konkrétságában is kiterjed az egyes létezőkre.³⁹⁹

³⁹⁵ Heidegger 2000 . o. 78. o.

³⁹⁶ „A megjelenítés során a mindenkori egyes szemlélt ez-és-ez határozta meg valami olyasmi figyelembe vételével, ami „sokakra érvényes”. Jóllehet ez a sokakra való érvényesség jellemző egy képzetre mint fogalomra, mégsem érinti eredendő mibenlétét [mármint a szemlélt ez-és-ez-nek].” Uo.

³⁹⁷ Ahol és amikor adott a létező: ez a közvetlen érzéki jelenléte itt és most (Dasein).

³⁹⁸ Itt most eltekintek attól, ami Heidegger számára is egyértelmű, hogy a képzetek és a fogalmak feladata épp az, hogy általánosítsanak.

³⁹⁹ Hegel logikájában, illetve az *Enciklopédia* rendszerében a legáltalánosabb fogalom válik a legkonkrétabb létezővé. Ezt a következetességet persze már sokan kigúnyolták, sőt próbálták kikezdeni politikai oldalról is (l. Popper: *A historicizmus nyomorúsága*). Véleményem szerint nem kell ezt a gondolatot olyan konkrétumig „levinni”, hogy például a hálóba rúgott labda és a kapus ellentétes irányú mozgását az idea szükségszerű megnyilvánulásaként értelmezzük. Egyrészt azért nem, mert maga Hegel sem kívánta ilyen nevetséges abszurdumig vinni a dolgot, másrészt, mert van az eseményeknek olyan jelentéktelen szintje, amely „nem rúg labdába”, még akkor sem, ha a posztmodern ember a fociat tartja a világ legfontosabb dolgának ahelyett, hogy megmozdítaná konkrét testét. Ugyanakkor azokra a véleményekre, melyek szerint az abszolút idealizmus a politikai totalitarizmusok elméleti előzménye lenne, azt lehet válaszolni, hogy az elmélet soha nem tilthatja meg, hogy hülyeségre ne használhassák. Bizonyos intellektuális érettségre szükség van ahhoz, hogy egy filozófiai gondolatot megélhetővé, sőt társadalmilag releváns szabállyá tehesünk. Éppen a művelődés folyamatában van óriási szerepe a filozófiának Hegel szerint. L. Rózsa 2005 72. o. skk. és Rózsa 2002. Nem az elmélet hibája az, ha nem csak intellektuálisan, de az élet egyéb területein is torz fejlődésű emberek éppen Hegel idealizmusát választották rémtetteik megindoklásul.

Mivel a képzetek és a fogalmak egyáltalán nem tüntetik el a létezők különösségét, sőt e különösségnek éppen amiatt vagyunk tudatában, mert látjuk az általános fogalmaktól való különbözőségét, nem lehet Heidegger módján negligálni azt a módot, ahogy az emberi megismerés általánosító jellege mellett is fennmarad, és éppen ezen az általánosításon keresztül marad fenn a különbözőség. Ebből a spekulatív szempontból az következik, hogy a képzetek és a fogalmak nem megszüntetik, hanem ellenkezőleg, ők maguk tartalmazzák a különösséget, a differenciát. Ez az a probléma, amelyet később a képzelőerő kapcsán Heidegger is megfogalmaz, de elveti lehetőségét amiatt a dogmatikus módon meg nem vizsgált előfeltevés miatt, hogy egyszerűen az empirikusan létező dolgokat nem a képzelőerő teremti. Nem teremtheti, mert azok pusztán létükben mások és elsődlegesebbek, mint az ember megismerési formái – bár ezt a magyarázatot már csak én fűzöm hozzá a kijelentéshez, mert Heidegger számára annyira alapvető ez a „tény”, hogy meg sem vizsgálja.

A spekulatív idealizmus egyáltalán nem törli el a differenciát, hanem elismeri, és ez az elismerés abban jelenik meg, hogy a természetet, az ember testi és érzelmi mivoltát is önálló totalitásként fogadja el, amely a gondolkodás, a fogalom szféráján kívül *is* fekszik. Fekszik – υποκεισθαι, azaz szubsztanciális, materiális, véges létezésként is jelen van. A spekulatív idealizmus igenis tételezi a differenciát, vagyis a fogalomtól, a transzcendentális egótól, illetve a szellemtől független szférát. Maga a fogalom válik külsővé önmagához képest. Maga a fogalom válik mássá önmagához képest. Mindezt a negativitás erejével. Ama negativitás erejével, amelyet Heidegger abszolutizál: számára csak a negatív van igazi értelemben, mert a lét mindig a más az emberhez képest, az a tőlünk differens magánvalóság, amely igazából a tőlünk való távolságában, jelen-nem-létében ismerhető fel hiányként.

Csak hogy a spekulatív idealizmus ugyanennek a negativitásnak az erejével vissza is tér magához, nem veszik bele a másság létszférájába. Heidegger csak a mást igeneli, annak ad elsődlegességet, reális létezését, míg a fogalom erre a másra, azaz az emberi tudaton kívüli világra utalt, anélkül semmi. A tudaton kívüli (transzcendens) más – amelyet Heidegger létezőnek nevez – dogmatikus előfeltevése már a fenomenológia intencionalitás-eszményében jelen volt, Heidegger ezt a mozzanatot emeli ki és teszi gondolkodása vezérfonalává. Az intencionalitás nem más, mint a szembenállni-engedés. Az „engedés” már eleve a filozófus magával hozott előfeltevése, hogy lesz a tárgy, ami kitölti az intenció váró és engedő terét. A fenomenológia tehát egy spekulatív döntést előfeltételez: azt, hogy van a tudaton túli létező, a világ. Heidegger valójában erre a másra fókuszál, valójában az Én transzcendentális struktúrája számára a más, amelyen át kell törni, hogy eljuthasson a létezői módon létezőhöz, a léthez.

4.7.4. Minthogy sem a fogalom, sem a képzet nem alkalmas a különös létező, mint olyan megjelenítésére, ezért a különösségnek valahonnan máshonnan, de nem az ember megismerő formáiból kell eredniük. Ebből értelmezhető Heideggernek az a mondata, hogy „az, ami a meghatározó egy [vagyis a fogalom és a képzet], az az empirikusan összehasonlító és eltekintő szemlélésből nő ki.”⁴⁰⁰ Az ember azáltal ismeri föl a dolgokat, hogy az empirikus szemléletben adott különösöket összehasonlítja azzal a képpel, amelyet mindenkor szem előtt tart. Ezzel Heidegger tulajdonképpen azt mondja, hogy nem is a különös, a konkrétan adott létezőt látjuk, hanem csak az általunk rá kivetített képet. A képzet és a fogalom, a megismerés a priori adott formái valójában eltakarják az igazán létezőt. A fogalomban eltekintünk attól, ami nem egyezik a sokféleséget egyesítő képzet vagy fogalom formájával.⁴⁰¹ A fogalom Kant és Heidegger számára csak forma, tartalommal nem rendelkezik, sőt minden tartalomtól, különöstől elvonatkoztatott általánosság. Amennyiben azonban a fogalom nem csak általános, hanem konkrét általános, annyiban tartalommal is rendelkezik, és éppen a fogalomnak a tartalma jelenik meg konkrét tapasztalatként.

Heidegger elfogadja Kantnak a reflexióról adott meghatározását, miszerint az a sokféleségtől való eltekintés, vagyis „a több dologra érvényes egységre való előzetes kitekintés”.⁴⁰² A reflexió tehát Heidegger számára nem más, mint absztrakció, elvonatkoztatás a konkrétól, vagyis általánosítás. Ráadásul a reflexió nem lát mást, csakis a képzet és a fogalom formáját. A reflexió az a tevékenység, ami eltakarja a létező fakticitását. Ebben is a hegelei és a heideggeri álláspont ellentmondása mutatható föl. Láttuk, hogy Hegel esetében minden a reflexió fokától függ. Egy létező annál nagyobb mértékben létezik, minél inkább reflektál a fogalmára, azaz minél inkább kifejti és megvalósítja konkrét létezésében azt a programot, amelyet hordoz magában. Ezért van az embernek kitüntetett helye a létezők között, ezért emelheti ki magát a létezők közül, mert fogalmának a legmegfelelőbbben képes működni, azaz teljes mértékben képes reflektálni magára. Ez a reflexiója az öntudata. Az ember esetében minden azon múlik, mennyire tudatos önmaga felől, vagyis mennyire van jelen konkrét, testi jelenlétében, érzeteiben és érzelmeiben.

⁴⁰⁰ Heidegger 2000 . 79. o.

⁴⁰¹ Uo.

⁴⁰² Uo.

Heidegger éppen fordítottan képzei el⁴⁰³ az ember ember-mivoltának a megragadását: mivel az ember elvonatkoztat a fakticitástól, és mivel ezt a reflexió révén viszi véghez, ezért épp, hogy el kell hagynia a reflexiót, vagyis a filozófiát, de még inkább az öntudatát, és rá kell hagyatkoznia⁴⁰⁴ az empirikusan, közvetlenül adódó tartalmak megjelenésének és eltűnésének folyamatára. A fogalomban absztrakt módon elképzelt különösök másodlagosak a fogalomhoz képest, hiszen az egység azokon végbemenő megjelenítése az igazán fontos. A fogalom a különösöket általánosítja, egy közösségbe zárja, kiszűrve különösségüket. A fogalmi gondolkodás (a reflexió) Heidegger elemzésében olyan, mintha egy szűrő lenne, amely éppen azt nem akarja észrevenni, amiről szól, a fogalmon kívüli adott, faktikus tárgyat. A „mi-tartalma szerint meghatározó egy az empirikusan összehasonlító és eltekintő szemlélésből nő ki”⁴⁰⁵ – azaz a fogalmi gondolkodás, az öntudatos Én az eleve adott empirikus adatokra hagyatkozik, behagyatlik a körülötte adott világba⁴⁰⁶. Hegeli perspektívából tekintve ez a kijelentés a tudat álláspontján áll, azaz még csak tárgyi tudat, vagyis az Ént csak a tárggyal való összekapcsoltságában fogja föl.⁴⁰⁷ Hegel azonban ezen túllép az öntudat, azaz az ész végtelenségébe, ami azt jelenti, hogy az Én önmagában megálló, világképző entitás.⁴⁰⁸

4.7.5. A fenti elemzés alapján érthetővé válik, miért lesz olyan alapvető szinten kérdéses a Kant-tanulmány ezen pontján a fogalmak mibenléte, hogy Heidegger ezt a kérdést

⁴⁰³ Az ígét terminus technicusként használom: mivel minden megismerésünk képzei, ezért Heidegger gondolati világában elképzelés, azaz megjelenítés lehetséges csak. Minden más megismerési aktus csak a megjelenítés egy-egy módzata lehet. A LI-ben a logikus (értsd: logos-szerű) gondolkodásnál, azaz az ítéletben történő megjelenítő elképzelésnél eredendőbb az esztétikai észlelés, mert a logos csak általános jelentésű formákat (kategóriákat) látat velünk, míg az aisthesis, a puszta érzéki észlelés magát a fenomént látatja, azaz az igazságot közvetlenül. Heidegger 1989 129. o. sk. Heidegger szerint az előállítás (a Her- és a Vorstellung) az észlelés számára a magánvaló dolgot adja. Heidegger 2001 144. o. sk. A logikus gondolkodás az ítéletben a kopulával összekapcsolja az alanyt és az állítmányt, vagyis a valamit csak *mint* valamit látatja, nem magát a dolgot látja. Heidegger a képzet előtti gondolkodásban, a puszta észlelésben a világhoz való elmélet előtti megközelítést látja. Az igazság csak az ítéleten lapuló logikai beállítódás felől tűnik a lét és a fogalom közötti megfelelésnek (adaequatio), az igazság eredetileg az észlelés előtti elrejtettség (aletheia). A logikus gondolkodás tehát elfelejti a létet. A képzei gondolkodás elvetése mögött az áll, hogy Heidegger nem-szubsztanciális, hanem dinamikus lét-fogalmat igyekszik kidolgozni. Thomä 2003 128. o. Hogy a heideggeri koncepció mennyire nem áll messze a hegelitől ebből a szempontból, abból is látszik, hogy Hegel a dinamikus létfogalom érvényre juttatása érdekében elveti az aristotelesi korrespondencia-elvet a koherencia-elv segítségével, lép tovább a képzei beállítódástól a fogalmi felé. Drimál 2003 16. o. sk.

⁴⁰⁴ L. ezzel kapcsolatban Heidegger késői terminusát, a Gelassenheitot. A lét nem fogalom, amellyel rendelkezhetne az ember, hanem az emberhez képest kívülről kínálja magát ajándékként megértésre az embernek. Thomä 2003 84. o.

⁴⁰⁵ Heidegger 2000 79. o.

⁴⁰⁶ Heidegger 1989 326. o. – Tisztában vagyok vele, hogy Heidegger a LI ezen helyén (38. §. *A hanyatlás és a belevettség*) a világot még inkább az interszubjektivitás (a többi emberrel való együttes-jelenlét) értelmében veszi, de a gondoskodás, amely a jelenlét egyik fő egyszisztenciáléja, kifejezetten nem a másik emberrel, hanem az élettelen tárgyakkal való foglalatoskodást jelenti.

⁴⁰⁷ Mint ahogy maga a transzcendentális fenomenológia is az Ént csak a tárggyal való összefüggésében érti, amint azt az intencionalitás fogalma is jelzi: az Én mindig irányul valamilyen tartalomra, ezen irányulás nélkül nincs is Én. Thévenaz 1963 47. o. sk.

⁴⁰⁸ Sargentis 1998 276. o.

teheti föl: „Hogyan adhat az értelem valamilyen mi-tartalmat, hogyha egyszer csupán az összekapcsolás üres funkciója, amely egyenesen rászorul egy adó szemléletre?”⁴⁰⁹ Vagyis származhat-e egyáltalán konkrét tartalom (egy világ) a fogalmakból,⁴¹⁰ vagy csupán egy már adott tárgyi világot rendezgetnek az Én szintetikus egységében. Heidegger e művében még a fundamentális ontológiaként értett transzcendentális fenomenológia álláspontján áll, illetve éppen ezt hagyja el. Ennek a szempontnak az elhagyása éppen abban mutatkozik meg, hogy rákérdez a fogalmak és a képzetek mibenlétére, vagyis tulajdonképpen az Én, mint hordozó alany léte, még inkább nem léte. Heidegger kérdésföltevése nagyon fontos, hiszen az Én és a benne lévő alapvető képzetek és fogalmak mibenlétére rákérdezve kénytelenek vagyunk végiggondolni az Énnek és tartalmainak a mibenlétét, ontológiai státuszát. Jóllehet nem osztom Heidegger álláspontját, mely elutasítja az Én, a reflexió, azaz a fogalmi gondolkodás elsődlegességének koncepcióját, de mint a spekulatív álláspont tesztelése és 21. századi fenntarthatóságának vizsgálata jó szolgálatot tesz.⁴¹¹

A fogalom tartalmi mozzanata magában „a fogalomképzés alapaktusában”, vagyis a reflexióban található.⁴¹² Ezzel Heidegger nem mond ki mást, mint hogy a fogalmak, azaz az Én alapvető tevékenysége maga a tartalma. A tevékenység, mint forma önmagát tartalmazza. Ez a tartalommal azonos forma a reflexió. A reflexió tehát az Énnel, mint olyannal azonos. Láttuk, hogy a reflexió nem más, mint a különösek sokféleségétől történő elvonatkoztatás, ami az egység (egy adott fogalom) előzetes kivetítésén alapszik. A fogalom tehát elsődleges a tapasztalás során, bár Heidegger ezt a következtetést soha nem mondja ki. A fogalom ezen spekulatív értelmezése helyett a transzcendentális értelmezés irányába halad. A transzcendentalitás Heidegger esetében azt jelenti, hogy a megismerő ember már eleve egy egységre pillant megismerése során. Az ember nem pusztán rábámul egy rajta kívül adott dologra, hanem a kívülre pillantás során saját sémáit látja. Ezzel a pillantás mintegy önmagát látja meg, fénye önmagához fordul vissza, azaz reflektál. A megismerésnek ezt az önmagához történő visszafordulását nevezi Heidegger megfordulásnak, a megfordulást pedig a transzcendentalitással azonosítja.⁴¹³ A transzcendentalitás lényege ebből következően a

⁴⁰⁹ Heidegger 2000 80. o.

⁴¹⁰ Mint ahogy *A német idealizmus legrégebb rendszertörődéke* fogalmaz: „A szabad öntudatos lénnel együtt egy egész világ lép elő a semmiből...” Hoffmeister 1936 219. o.

⁴¹¹ Ahogy ezt Sargentis megfogalmazta: a heideggeri filozófia nem érthető meg, ha nem a hegeli filozófia logikus következményeként értelmezzük, még akkor is, ha Heidegger a húszas évek közepétől haláláig Hegelt csakis az ontológiatörténet destrukciójának szempontjából veszi figyelembe. Sargentis 1998 115. o. skk.

⁴¹² Heidegger 2000 80. o.

⁴¹³ Sargentis 1998 284. o. skk. és Heidegger 1993. Heidegger abban az elemzésében fejt ki a transzcendentalitás fogalmát, amelyet Hegel *Fenomenológiájának Bevezetése* kapcsán ad. A transzcendentális filozófia lényege az, hogy az Én alkotja meg a tárgyat. Heidegger ezt a fenomenológia nyelvén úgy fogalmazza meg, hogy a tapasztalat hagyja az új tárgy létrejöttét. A tapasztalat alatt Heidegger

reflexió, s valóban: a világa határán álló (transzcendentális) Én rátekint világára, és ebben a rátekintésben saját struktúráit látja visszatükröződni. A világ (tárgyiság, objektivitás) nem más, mint a szubjektum saját struktúráinak kivetülése (projekciója, Entwurfja).

Tehát Heidegger érvelése amellett, hogy a reflexió utólagos, a közvetlenül adottból levezetett, egyoldalú. A közvetlen csak a közvetítésen belül nyeri el azt a státuszát, hogy közvetlen.⁴¹⁴ Heidegger nem számol a közvetlen közvetítés fogalmával és azzal, hogy ez az Én spekulatív természetén alapszik, bár tisztán látja, hogy a reflexió „az egység előzetes megjelenítése”.⁴¹⁵ És mivel az egység az Én alapvető jellege, ezért az egység megjelenítése, vagyis a reflexió az Én benső oldalához tartozik. Igaz, hogy Heidegger itt csak az értelem és nem az Én alapaktusaként beszél a reflexióról, aminek két oka van. Egyrészt most csak az értelmet vizsgálja elszigetelten, másrészt a szemlélet, mint intuíció a fenomenológia keretein belül csak közvetlen lehet, sőt éppen a szemlélés aktusa hordozza a közvetlenséget, míg az értelem, mint reflexió csak a közvetítés jellemzőjével rendelkezhet.

4.7.6. Hegel kapcsán már bemutattam, hogy az Én minden megnyilvánulásában reflektív, mert lényege az öntudat, ami nem létezik reflexió nélkül, és mivel Hegelnél a lét maga is csak a reflexió folyamatában kapja meg elsődleges helyét. Ezért a lét is az öntudattal rendelkező Én egyik – mégpedig első – aktusa, mint ahogy arra a német szó is utal: *Bewusstsein* = az a lét, amiről tudomása van az alanyak – de még ez is csak a tárgyi tudat szintje, tehát azé a tudaté, amely a tárgyról tud, és ezáltal önmagáról. Emögött és fölött áll az öntudat,

ontológiai megismerést ért, mert a tapasztalat a tárgyakat közvetlenül ragadja meg. A tudat hagyja, hogy megjelenjenek alakjai az összes tárgyat tartalmazó feltétlen tapasztalatában. Az új tárgy létrejövésének engedése (a tapasztalat folyamata) a tárgy tárgyiságának megragadása, azaz a hegeli értelemben vett tapasztalat. Azért jelenhetnek meg a tudatban az újabb és újabb tárgyak, azért tapasztalhat a tudat, mert a feltételek feltétlenje, vagyis végtelen. A *Fenomenológia* tárgyának, a „tudat” tapasztalata bemutatásának az a célja, hogy az abszolút megjelenését demonstrálja a „tudatban” (a tudásban), vagyis az, hogy a „tudatot” az abszolút manifesztációjaként mutassa be. A tapasztalatban manifesztálódik az abszolút. A tapasztalat során a „tudat” megtapasztalja, hogy a feltételes tudás önmagától feltétlenné válik, vagyis hogy a véges igazsága a végtelen. A tapasztalatot nem egy másik tárgyról alkotjuk, hanem az elsőről, mert az új tárgy a „tudat” átfordulása által jön létre, és benne csak az elsőt ismeri meg (az első semmisségét és igazságát). Az új tárgyban az első tárgyisága, azaz heideggeri fogalommal: léte jelenik meg tisztább formában. A „tudat” irányának megfordítása azt jelenti, hogy nem a tárgyra kifelé irányul, hanem a tárgyakról szóló tudatra. Ez a transzcendentális látásmód, amely a „tudat” figyelmének megfordulásával jár. A „tudat” megfordításáról azt mondja Hegel, hogy a mi hozzátételünk, vagyis a fenomenológus (a filozófus) tudatos tette. A tárgy tárgyi mivolta tehát úgy áll elő, hogy a „tudat” pillantásának irányát a tárgyról a tárgyról szóló tudásra fordítjuk. Az új tárgy tehát a tudat figyelmének megfordított iránya, az öntudat lesz (most nem idézőjeles a tudat, mert már egy konkrét alakról, *A szellem fenomenológiájának* első fejezetében olvasható tárgyi tudat öntudattá történő átfordulásáról van szó). Ahhoz, hogy a természetes tárgyak a „tudat” számára lehessenek tárgyak, szükség volt a „tudat” figyelmére, amely a tárgyra irányult. A tárgyak tárgyi mivoltát tehát a „tudat” intenciója tette lehetővé. Most a „tudat” figyelme önmagára irányul – ez az öntudat feltétele is. A „tudat” itt sem áll meg, hanem az öntudat tárgyiságára is rákérdez, és így jut el a feltétlenhez. Az új tárgy a korábbiak teljes megjelenítése, így a tapasztalat mindig a „tudat” aktuális igazságát jeleníti meg, de folyton túl is megy a feltételezetteken, vagyis abszolút. A tudat transzcendentális megfordulása így a véges és a végtelen (feltételes és feltétlen tudás) viszonyán alapszik.

⁴¹⁴ Welsch 2000

⁴¹⁵ Heidegger 2000 81. o.

a Selbstbewusstsein, az a lét, amely tud önmagáról, mint alanyról – bár ez már az öntudat fogalmának Heidegger nyelvezetéhez közelített megfogalmazása, mert spekulatív szempontból a lét eleve az öntudat reflektív közegében helyezkedik el. Ugyanakkor látható, hogy mind a tudat, mind az öntudat koncepciója meghasonlottságot, kettősséget előfeltételez, hiszen a reflexió eleve kettősséget előfeltételez: azt, ami kibocsátja a fényt, és azt, ami visszatükrözi azt. Tehát maga a reflexió sem lehet az egység megjelenítése, hanem az Én eredendő meghasonlottságának visszatükröződése az Én tevékenysége során. Az Én öntudatként mindig és eredendően meghasonlott, kettős, különben nem tudna reflektálni önmagára, nem lenne öntudatos, vagyis lényegét, szubjektivitását veszítené el.

Az Énről, mint egységes entitásról adott heideggeri meghatározás Heideggernek a metafizika egészéről, és ezen belül különösen a német idealizmusról kialakított képével függ össze. Heidegger szerint a napnyugati metafizika egy egységes alapon egyesíti a létezőket, amely végeredményben gondolati (ideális) jellegű, hiszen a minden létezőt egyesítő lét absztrakt és általános fogalom – még akkor is, ha anyagként gondolják el ezt a végső alapot, hiszen az anyag is csak egy fogalom. Ezzel a metafizika elidegenedik a közvetlenül megélt élettől, már nem azt, hanem absztrakt gondolati rendszereket fejez ki. A metafizika magába olvasztja, fölzábalja a konkrétan megélt életet, magát a közvetlenséget. Az Én, mint abszolút alap is csak egyike a metafizika koncepcióinak, így nem a konkrétan megélt életet nevezi meg. Ugyanakkor bemutattam, hogy éppen az öntudatra alapozódó metafizika nem zárja ki a más, a differencia lehetőségét, sőt, lehetővé teszi azt az eredendő meghasonlottság (Ur-theil) koncepciója révén. Az Én-metafizikák tehát a világot, a differenciát a közvetlen életet eleve magukban hordozzák az identitás közvetítésében.

Heidegger mivel nem a magát magától megkülönböztető önazonosság dialektikus és spekulatív koncepciójából indul ki, sőt ezt a koncepciót igyekszik destruálni és más utat keresni, ezért az öntudat (értelem) kanti meghatározását az egységre vezeti vissza. Annyi joggal teheti ezt, hogy maga Kant sem döntötte el igazán, melyik értelemben fogja föl az öntudatot, illetve annak kategóriáit: mint egységet, amely alá besorolhatók a különösök, vagy mint magát önmagától eltaszító Ént,⁴¹⁶ amely eltaszítása közben létrehozza a világot. Kant az előző alapkoncepció mellett tette le a voksát. Tehette ezt azért, mert a *Tiszta ész kritikáját* még csak a metafizika előkészítéseként, tehát nem általános ontológiának, hanem annak bevezetésének fogta föl,⁴¹⁷ mely bevezetésnek még a megismerés megismerését kell tartalmaznia. Heidegger tagadja, hogy a TÉK egyáltalán episztemológia lenne,⁴¹⁸ sőt azt

⁴¹⁶ Itt Aristoteles Heracleitos filozófiájáról adott jellemzésére utalok: Ev διαφορεομενον συμφερον. (B10)

⁴¹⁷ Kant 1913. 38. o. skk., Kroner 1921 I. o.

⁴¹⁸ Heidegger 2000 38. o. sk.

állítja, hogy ez már maga a metaphysica generalis kidolgozása,⁴¹⁹ mert így Kant minden kijelentését közvetlenül a LI-ben meghirdetett fundamentális ontológiára vonatkoztathatja.⁴²⁰ Heidegger tehát a TÉK-et a metafizika alapjaira irányuló alapkutatásként érti, és e koncepción belül veszi az értelmet és kategóriáit egyesítő egységnek. A megismerés fogalmi elemeinek szubszumciós fölfogásával töri az utat Heidegger a saját fundamentális ontológiája felé, hiszen e koncepción belül a fogalmakat egyenlő mértékben kiegyensúlyozza a szemlélet, illetve egy következő lépésben a hangsúlyt a szemléletre helyezheti át Heidegger, hogy végül teljesen az emberen kívüli létet tehesse meg a megismerés és az ontológia alapjává.

4.7.7. Mindebből szöveghelyünkre vonatkozóan az a legfontosabb, hogy a reflexiót egységnek érti Heidegger, nem kettősségnek, amelyet a reflexió képzete eleve előfeltételez. De a reflexiónak az a meghatározása is, melyet Heidegger alapul vesz, kettősséget tartalmaz alaposabb vizsgálat után. Hiszen Heidegger azt mondja, hogy a reflexió az „egység előzetes megjelenítése”. Nem kettősség rejlik-e emögött a kifejezésmód mögött? A reflexió, mint az értelem tevékenysége megjeleníti az egységeket, azaz a kategóriákat. Nem a reflexió maga az egység, hanem a fogalom. Ezt pár mondattal lejjebb Heidegger is kijelenti: „a fogalmak nem a reflexió aktus végrehajtása közben keletkeznek”.⁴²¹ Ám ha a reflexió csak megjelenítése az egységeknek (a fogalmaknak), és nem maga az egység, akkor az Én, amely a reflexiót elvégzi, sem lehet egységes, hiszen az, aminek a tevékenysége maga a szintiszta megkettőződöttség, nem is lehet egység.

Heidegger azonban alapvetően egységként érti a reflexiót, hiszen ez hozza létre az absztrakciót, amelynek révén a képzetek, illetve a különös tárgyak alávethetők, azaz szubszumálhatók. „Csakhogy vannak olyan fogalmak, amelyek értelme nem más, mint a reflexió, amelynek a fölbukkanó képzetek alávethetők.”⁴²² E mondatból a realista Heidegger szól. Arra figyelmeztet, nehogy önmagukban állóknak tekintsük a fogalmakat vagy a reflexiót, hanem csakis a képek, illetve a képek tartalmában rejlő különös érzetek viszonyában értsük őket, és mivel a fogalmak „értelme nem más, mint” a szubszumció, ezért a különös, konkrét érzet vagy tárgy – itt még csak – nyomatékosabb hangsúlyt kap, mint az általános, absztrakt fogalom – később már elsődlegességet.

Heidegger ezekben a bekezdésekben a fenomenológiai és az ontológiai álláspont közötti átmenet nehézségeivel küzd. A fenomenológia alapvetően transzcendentális beállítódású: a világ és az Én egy egységes dimenzióban, a fenomének megjelenésének

⁴¹⁹ Heidegger 2000 25. o.

⁴²⁰ Egyébként ugyanezt teszi Hegel *Fenomenológiájával* is. Heidegger 1993 65. o.skk. és 2006 103. o. skk.

⁴²¹ Heidegger 2000 81. o.

⁴²² Uo.

terében oldódik föl anélkül, hogy ezzel reflektálnunk kellene az Én vagy a világ realitására, elsődlegességére, azaz az ontológiai kérdésre.⁴²³ Ugyanakkor Heidegger a világ fakticitását mint létet akarja megalapozni és eredetivé tenni, ez meg már nem fenomenológiai álláspont, hanem fundamentálonológiai, hiszen rákérdez a fenomenológiai tényállás három összetevőjére: a fenoménekre, az Énre és a világra. Tény, hogy Heideggernek nehéz dolga van, hiszen egy nagyon erős és egységes hagyomány elfogadott nyelvezetével és struktúráival szemben dolgozza ki gondolatmenetét, mikor Kantot a német idealizmus és Husserl eredményei után a hagyományos metafizika talajára (az adaequatio-elméletre) visszatérve,⁴²⁴ majd onnan még tovább haladva a fundamentálisan realista ontológia irányában igyekszik kibontani.

⁴²³ Thévenaz 1963 45. o. skk.

⁴²⁴ Heidegger 2000 34. o.

4.8. A 12. §. elemzése — miben áll a kategória ontológiai jellege?

4.8.1. Heidegger nagyon fontos megjegyzéssel kezdi a paragrafust. Annak okát vázolja, hogyan és miért jön létre a német idealizmusban a rendszer, miért a tudás rendszerében dolgozzák ki az érintett a gondolkodók az emberi megismerés egészét.⁴²⁵ A gondolkodás (az értelem) elemzése során láttuk, hogy Heidegger a gondolkodást Kant nyomán egyetlen egységnek, szintetikus egésznek veszi. Ez az egész kisebb egységeket tartalmaz. Az értelmet, sőt az Én egészét (mint a szemlélet és a gondolkodás egysége) egyetlen a priori egység szervezi egészé. Különböző képességeink és az azokat alkotó összetevők nem csak úgy bele vannak dobálva az Énbe, hanem egy abszolút egységből erednek.⁴²⁶ A gondolkodás egységét egy idea teremti meg, alkotóelemei, a kategóriák, illetve az azokat összekapcsoló logikai funkciók (az ítélet különböző módjai) egy fogalom alapján függnék össze. Ez az idea nem a tapasztalatból ered, hanem a gondolkodásból magából, tehát a priori. A kategóriák szerveződési, egymáshoz kapcsolódási módjai nem véletlenszerűen jönnek létre, hanem a gondolkodás alapvető természete, fogalmisága alapján: „az összes fogalom helye és teljessége a priori határozható meg”.⁴²⁷

⁴²⁵ A gondolatmenet lényege az, hogy az ember az újkorban önmagára alapozza jelenlétét, amit a cogito ergo sum tétele fejez ki, de ez valójában csak a tudás biztos megalapozása matematikai igényének a filozófiai kifejezése. Az ember a lételt azért matematizálja, vezeti vissza tovább már nem elemezhető alaptételekre, hogy uralkodhasson azon. Heidegger 1993b 70. és 74. o. Ezzel szemben azt kérdezzük: Miért lépett föl „egyszer csak” a matematika az újkori történelem alapjaként, mikor évezredek óta volt már matematikai tudomány? Miért a nietzschei hatalomra törő akarat lenne az újkori metafizika lényege, mikor a nietzschei elmélet maga is egy végig nem gondolt kanti ismeretelméletre és félreértett anti-hegelianizmusra épül? Miért lenne egyáltalán az újkori metafizika alapja a matematika? Heidegger eltorzítja a Descartes-i szándékot és módszert. A matematika számára valóban elég az *Értekezés a módszerben* kifejtett cogito me cogitare. Ám Descartes túlmegy egy tudományelméletet megalapozó tételén a *Meditationes*ben, mikor teológiai érvelés alapján vezeti le a cogito ergo sum tételét, vagyis metafizikailag, tehát ontológiailag kell értenünk ezt az alaptételt, nem csak a tudományos tudást, az ismeretet szervező tézisként, hogy uralhassuk a létet. Thévenaz 1963 98. o. skk. Ezen túl Heidegger eltorzítja a kereszténység alapvető szándékát és módszerét, mikor azt állítja, hogy az *egész* újkori jelenlét a technikai típusú hatalomra törekvés, ami a katolikus egyház kizárólagos uralmával szembeni fölszabadosulás során határozta meg magát. Heidegger egyrészt egyenlőségjelet tesz a krisztusi kereszténység és a katolikus egyház között, másrészt Krisztus tanításának lényegét éppen abban jelölhetjük meg, ami ellen hadat indít Heidegger. A szubjektivitás alapelvvé emelését (Hegel 1979c 570. o. skk.) nem uralomra törés, hanem a halhatatlanság elérésének, a kondíciókból történő kilépés vágya mozgatta. A végesség jármának lerázása rejlik a metafizika azon szándéka mögött, hogy alaptételeket alkosson. Tehát a végső szintézis, az öntudat egységének háttérben az embert minden korban és minden léthelyzetben alapvetően mozgóató egzisztenciális alapkérdés megoldásának vágya áll, nem a hatalomra törő akarat. Heidegger az Ént, a szellem önmagába vetett bizonyosságát csak az individuális én értelmében érti, ezzel abba a hibába esik, amire Hegel minduntalan fölhívja a figyelmet: a szubjektum, az egó nem csak a magányos, elszigetelt én, hanem a közösség szelleme, és ezen túl még abszolút Én, Isten is. Hegel 1950 235. o. sk.

⁴²⁶ Kant 1913 81. o.

⁴²⁷ Uo. Ez a hegeli logika (de nem a hegeli fenomenológia) programja is: a fogalmak a priori vizsgálata. Hegel ontologizálja a fogalmak önmagában vett – azaz transzcendentális – vizsgálatát, Isten teremtés előtti gondolati terébe helyezve rekonstruálja a kategóriák egymásból történő kibomlását. Hegel 1950 144. o. Hegelnél az egész mozgást szervező idea az önmagára reflektáló gondolat. Hegel a fogalmak a priori vizsgálatával hű marad a transzcendentális filozófiához, sőt ő az, aki a transzcendentális filozófiát ontológiaként dolgozza ki. Ehhez még az architektonika fogalmát.

4.8.1.1. Kant az ítéles módjait tiszta formáknak nevezi, mert ezek függetlenek az ítélet tartalmától.⁴²⁸ Az ítéles tehát ugyanolyan szintetizáló szerepet tölt be, mint a kategória, csak hogy ez nem a különösök sokféleségét egyesíti absztrakció útján, hanem a kategóriális egységeket. Az ítélet „maga alá foglalja”⁴²⁹ a kategóriákat, tehát szubszumál. Az értelem valamelyik kategória szempontjából teremt egységet a tapasztalat sokféleségében, és ez az egységteremtés a szintézis, más néven az alárendelés. Mivel a szemlélet és az értelem két egymástól teljesen eltérő megismerési képesség⁴³⁰, ezért az alárendelés ellentétes irányból származó alkotóelemek egyesülése révén jön létre: egyrészt a szemléletből érkező közvetlen látvány, másrészt az értelemről levezetett (közvetített) fogalmak összekapcsolódása. A tárgyat intuitív (közvetlenül meglátott módon) befogadja a szemlélet, az értelem pedig ezt a látványt képzeleti, illetve fogalmi absztrakciós fokozatain keresztül közvetíti az Én reflektív tudatába. Ebből a kölcsönösen egymás felé haladó, de gyökeresen eltérő két oldalnak az összeszövődéséből keletkezik az a transzcendentál-fenomenológiai mező, amelyen belül fellépnek a fenomének.

A transzcendentális és a husserli fenomenológia között az a különbség, hogy míg Kant előfeltételezi a magánvaló dolog ontikus (a posteriori) és az Én ontológiai (a priori) létezését, addig Husserl ezekre nem kérdez rá az epoche módszerének „segítségével”. Még Husserl transzcendentális fenomenológiai korszakában is az Én létére kérdez rá, nem a tárgyára, ezzel is a karteziánus gondolkodási irányt preferálva. Heidegger ezzel szemben kapcsolódik a Kantnál jelen lévő szenzualisztikus empirizmushoz, és az érzékileg megtapasztalt tárgy létére kérdez rá, az Én rovására.⁴³¹ Az további vizsgálat tárgyát képezheti, hogy a kanti magánvaló dolog mennyiben csak ontikusan létezik, azaz mennyiben csak empirikus és másodlagos az Én kategóriáihoz képest. Hiszen a transzcendentál-fenomenológiai fölfogásban a magánvaló dolog ugyanolyan eredendően van, mint a fogalom (az értelem kategóriális rendszerét vezérlő egész ideája).

⁴²⁸ Kant 1913 82. és 88. o.

⁴²⁹ Kant 1913 82. o.

⁴³⁰ Kant 1913 81. o. „Az értelem nem a szemlélet képessége.” Ezt a mondatot a heideggeri koncepció ellenében értem. Ha az értelem határozottan nem vezethető vissza a szemléletre, akkor a megismerés egésze sem vezethető arra vissza, vagyis nem véges az egész emberi megismerőtehetség. Persze Heidegger kiindulópontja is megalapozott a kanti szövegben: „Mint hogy [a transzcendentális logika] nem lehet egyéb, csak az empirikus használat megítélésének kánonja, ennél fogva visszaélés, ha általános és korlátlan használat organonjaként szerepel, s ha egyedül a tiszta értelemmel merészkedünk szintetikus tárgyról általában ítéletet mondani. Ily módon a tiszta értelem használata dialektikus volna.” Kant 1913 77. o. Heidegger emiatt a kanti értelembe vett dialektika miatt nem dialektikus elemzést követ, vagyis kizárja az értelem, a fogalmi oldal spekulativitásának lehetőségét és a világ – Én összjátékából létrejövő fenomenológiai mezőn feltűnő jelenségeket elemzi.

⁴³¹ Reyer 1926 13. o. skk., Ortega 2005 94. o. skk.

4.8.2. Heidegger a kategóriák elemzésekor, csakúgy mint az egész elemzés során azt tartja szem előtt, hogy a magánvaló dolog, illetve az azt szemlélő szemlélet és az azt elgondoló értelem közötti egyensúly elve alapján vegye vizsgálat alá a kategóriákat. Továbbá a kanti alapkoncepció rögzítésével indul neki a kategóriák elemzésének, vagyis az értelem egymás mellett álló kategóriáit az ítéletek egységes összefüggésbe, zárt rendszerbe szervezik, és az ítélet aktusának van egy, nem a tapasztalatból származó, eredeti eszméje.⁴³² Továbbá, mivel a kategóriák magáról a létről tesznek állítást, ezért az azokat egységbe szervező ideának is ontológiai (azaz a priori) jellegűnek kell lennie. Ezért nevezi Heidegger ontológiai predikátumoknak a kategóriákat. Persze az értelem csak azért tehet ontológiai kijelentéseket, mert a szenzuális tapasztalat közvetíti számára a tárgyak közvetlen adottságát, mégis figyelembe kell itt vennünk az „ontológiai” kifejezés heideggeri értelmét, azaz azt, hogy a prioriak a kategóriák, illetve egymás közötti összekapcsolásuk (az ítélet, vagyis a kijelentés). Megint abba a fenomenológiai tépelődésbe hullunk, hogy az értelem önmagában képes ontológiai, tehát a létről szóló a priori kijelentéseket tenni, és ezzel nem, hogy zárójelezi a világot, hanem meg is szünteti önálló létét, ugyanakkor valami olyan jelenik meg az embernek, ami nem az ember „fejéből” származik, hanem idegen tőle.

A kategóriák, a kijelentések ontologikusak két értelemben is. Egyrészt a tárgyak léte ugyan empirikus, azaz a szemlélet és az értelem formáihoz képest utólag megtapasztalt, mégis egy másik értelemben ugyanolyan eredendő, mint a megismerés formái, hiszen ha nem adódna „magától” a tárgy léte, akkor nem jöhetne létre a tapasztalatnak nevezett szintézis (szemlélet és értelem egysége). Ebben rejlik Heidegger számára annak fontossága, hogy a tárgy „szenvedésre” készíti a szemléletet⁴³³, vagyis a szemlélet passzív és befogadó. A tárgy – értve ezalatt a magánvaló dolgot – aktív, és a szemlélettel legalább egyidejűleg adott, ha nem előbb, hiszen a szemlélet már mindenkor csak befogadja a tárgyról érkező adatokat. A tapasztalat lehetősége a fogalom és a szemlélet szintézisének alapszik, tehát mikor a fogalmakat a szemléletre alkalmazzuk. Ez a szintézis a priori, mert lehetősége eleve az emberi megismerés egységében (a képzelőerőben) adott. Ám – rekonstruálom Heidegger gondolatmenetét – csak a tapasztalat *lehetősége* adott a szemléletben és az értelemben a priori módon. Valósága, azaz az, hogy tényleg tapasztalhatunk, attól függ, van a világ, amelyet tapasztalni lehet. A világ a magánvaló dolgok terepe, amely az ember számára mindig rejtett marad, csak a transzcendentál-fenomenológiai terepen tárul föl. Ezzel Heidegger ugyanúgy metafizikát alkot, mint Kant, mert különválasztja a lényegét a jelenségtől, ráadásul

⁴³² Ezt az ideát Heidegger egyelőre nem nevezi meg, de rögzítem jó előre: ez maga az öntudat, az eredeti meghasonlottság (Ur-theil).

⁴³³ Kant 1913 81. o. „Minden szemlélet, mivel érzéki, affekciókon alapszik...”

hüposztazálja a lényeket „lét” néven. A tapasztalat a priori, azaz szubjektív föltételei azt jelentik, hogy az ember értelmet adhat a maga számára a világnak. Ez a fenomenológia jelentésszintje: a lét (ember számára való) értelmére vonatkozó kérdés.

Másrészt ontológiaiak a kijelentések a kopula révén. Kant ezt így fogalmazza meg: „Fogalmak, mint lehető ítéletek állítmányai valamely még határozatlan tárgy képzetére vonatkoznak.”⁴³⁴ Ebben a kijelentésben számomra most nem az a fontos, hogy a reflexió folyamatáról beszél,⁴³⁵ hanem az, hogy az állítmányok alanyra vonatkozását a kopula hozza létre. Heidegger ontológiai predikátumoknak nevezi a kategóriákat,⁴³⁶ mert a gondolkodáson kívüli tárgyak létéről (az alanyról) állítanak valamit. Tehetik mindezt a kopula segítségével, amely maga mondja ki egy gondolati meghatározás és egy tárgyi létező lét-szerű kapcsolatát, jóllehet ez a kapcsolat addig csak lehetőség szerinti, amíg konkrét tapasztalatot nem szerzünk a tárgyról. Mégis a kopula existenciát állít mindenfajta esszencia nélkül, azaz a lét lehetőségét merítjük a fogalmakból közvetlenül adott tárgyak megléte nélkül.

4.8.3. A kategóriák kapcsán felmerül egy probléma. Ha a kategóriák a gondolkodás, sőt az Én egységéből erednek szerves módon, azaz spekulatív, akkor miért kellett Kantnak a kategóriákat egy formális táblázatból levezetnie. Ebben a kérdésben nyilvánul meg az, amit fentebb már jeleztem: Kant eredeti elképzelése az Énről spekulatív volt (az ő kifejezésével élve transzcendentál-logikai), de a kifejtés során ezt a klasszikus logika formális módján, táblázatba szedve mutatja be, nem az Én abszolút teréből kibontakozó sorként, mint teszi azt Hegel. A formális és a transzcendentális logika közötti különbséget nem csak abban láthatjuk, hogy Kant eredeti szándéka szerint az Énből rendszeresen fejtené ki a fogalmakat, hanem abban is, hogy a transzcendentális logika révén vonatkozik a fogalom a tárgyra, azaz kap tartalmat az üres fogalom.⁴³⁷ Tehát a logika nem pusztán a fogalmak tartalom (értsd: ontológiai megismerés) nélküli formáit szolgáltatja azért, hogy azokkal elrendezhesse az érzéki adatok masszáját, hanem éppen, hogy a logika tartalmazza az ontológiai dimenziót.

⁴³⁴ Kant 1913 82. o.

⁴³⁵ Amely a tárgy → képzet (1. fogalom) → fogalom (2. fogalom, a képzet képzete, a fogalom fogalma), vagyis a világ → szemlélet → értelem sort hozza létre.

⁴³⁶ Heidegger 2000 82. o.

⁴³⁷ Kant 1913 77. o. Ebben is meglátjuk azt, ami a hegeli logika kiindulópontja: a logika az, amely tartalmat ad a fogalmaknak. Igaz, hogy Hegel teljesen átértelmezi a transzcendentális és a formális logika kapcsolatát. Számára a fogalmak üres formája és a különös tartalmi nem két külön szférát alkotnak, hanem utóbbi az előbbiből jön létre, mivelhogy a fogalom nem pusztán az ember fejében élő gondolat, hanem ontikus (empirikus) teremőerővel bíró ontológiai (a priori) entitás. A kanti transzcendentális logika ezen merész továbbfejlesztése egy Kant által határozottan elutasított metafizika felé abból fakad, hogy Fichte, Schelling és Hegel teljesen indokolatlannak ítélték a magánvaló dolog becsempészését a transzcendentális filozófia keretei közé, illetve éppen ez a koncepció feszítette szét a transzcendentális filozófia kereteit mind a spekulatív, mind a fenomenológiai irányba. Vagy mindent a fogalom teremt meg, így a magánvaló dolgot is, vagy teljesen kiiktatjuk az ontológiai alapokra való rákérdezést, de a fenomenon és noumenon megkülönböztetése ugyanolyan metafizikus, mint a Kant által kritizált kétvilág-elméletek.

Éppen ez az, amit Heidegger a metafizika onto-logikai megfogalmazásának nevez, és amin túl kíván jutni. Tehát Heidegger mindkét Kanttal kapcsolatos hagyományos felfogást elveti: egyrészt a transzcendentális logika nem spekulatív, tehát nem önálló, a fogalmak nem önmagukból teremtik meg a létezését, másrészt ugyanez a logika nem formális, vagyis a fogalmak nem pusztán értelmi formák. A kategóriák ontológiai predikátum-jellege⁴³⁸ abban rejlik, hogy a kopula révén a priori szintézisre képesek, vagyis az érzékileg fölfogottat értelmes egésszé tagolják. Értelmes egésszé — mert Heidegger itt még elfogadja a fenomenológia módszerét: a lét értelme elsősorban az ember által adott értelem, de a későbbi Heidegger⁴³⁹ felé tekintve azt mondhatjuk, hogy legalábbis az a lét értelmének az ember számára van értelme.

Heidegger elutasítja a kategóriatáblázat kritikai értelmezését azon okból kifolyólag, hogy a transzcendentális analitika a szemléletet és az értelmet egymástól elválasztja, ezért nem a véges emberi megismerés egészének helyes perspektívájából tekinti a kategóriákat, illetve az értelmet. A megismerés egészének ideája Heidegger szerint az, hogy az értelem, vagyis a fogalmi gondolkodás a szemléletre utalt, anélkül nem csak, hogy semmi haszna, de egyáltalán semmi sem lehetne. Főntebb láttuk, hogy Kant az egész ideájából vezeti le az értelmet – de nem a megismerés egészét. Habár biztos megismerést a szemlélettel egyesített fogalmi gondolkodás képes nyújtani, Kant mégis úgy kezeli az értelmet, mint ami önmagában is képes megismerésre, igaz, hogy ez csak látszat-ismeret lehet, azaz ekkor csúszunk át az ész dialektikus használatába.

Ugyanazt jelenti-e Heideggernél az értelem visszavezetése a szemléletre, mint Kantnál az, hogy az üres fogalmakat a szemléletben látottal kell feltölteni ahhoz, hogy igaz és biztos ismeret legyen? Ugyanis Heidegger szerint a gondolkodás csak szolgálhatja a szemléletet⁴⁴⁰, míg Kant számára a két ismereterő viszonya nem alárendelt, mint azt a „szolgálat” sugallja, hanem egyenrangú.

Heidegger azt állítja, „ha a tiszta fogalmat először notióként ragadjuk meg, ezzel még messze nem kerítettük birtokunkba a tiszta megismerés második elemét [az értelmet] a maga jellegzetességében; éppen ellenkezőleg, lényegi mozzanatát illetően rövidítettük meg, mivel elvágtuk a szemléletre való benső vonatkozásától”.⁴⁴¹ Ezzel szemben azonban föl kell arra hívnom a kedves olvasó figyelmét a TÉK architektonikájára, azaz arra, hogy egy a priori elv, azaz egy gondolat, és nem szemlélet rendezi rendszerbe egyes elemeit. E rendszeren belül

⁴³⁸ Kategória = predicatum = előre kimond, prae-dico, ez is az a priori előre, eleve előre tartott formákra utal.

⁴³⁹ A '30-as évek második harmadától kezdődően.

⁴⁴⁰ Heidegger 2000 84. o.

⁴⁴¹ Uo.

a transzcendentális esztétika és a transzcendentális logika két határozottan elkülönülő részét alkotja a transzcendentális elemtannak, melynek nagyobbik részét a transzcendentális logika teszi ki.⁴⁴²

Heidegger számára a fogalmaknak csak akkor van értelme, csak akkor érthetjük meg, hogy mit jelent egy fogalom, ha a szemléletre redukáljuk őket.⁴⁴³ Ezzel Heidegger egyértelműen állást foglal vizsgálódásunk fő kérdésében: a kép előbb van, mint a fogalom. Ezt az alapvető döntését aláhúzza az, hogy a fogalom számára semmi más, mint absztrahált kép(zet), illetve a fogalom semmi más, mint egy képi körvonal megjelenítése (reprezentációja). Ugyanakkor ezzel azt is mondja Heidegger, hogy a kategóriák, önmagukban nem ontologikusak, nem ontológiai predikátumok, vagyis elvitatja a gondolkodás ontológiai státuszát, és a szemléletre (a képi megjelenítésre) alapozza azt.

⁴⁴² Annak vizsgálatát, hogy a kategóriák, illetve az alaptételek vizsgálata olyan értelemben torkollik-e bele a séma-tanba, ahogy azt Heidegger állítja, azaz a séma-tan lenne a szemlélet és a fogalom egyesítésének terepe, mely egyesítés során az érzékiség passzív, befogadó természete játszaná a fő szerepet, mely mellett az értelemé csak mellékszerep, szolgálat lehet, l. a 4.3.6.2. fejezetet.

⁴⁴³ Heidegger 2000 84. o.

4.9. A 13. §. elemzése — a megismerés egységére vonatkozó kérdés, mint a szintetikus a priori ítéletekre vonatkozó kérdés

4.9.1. Heidegger a fogalom szemléletre vonatkozását redukciónaként érti. Azaz az, hogy a fogalom üres és tulajdonképpen használhatatlan a szemlélet nélkül, azt jelenti Heidegger számára, hogy csak a szemlélet révén nyeri el hasznosságát és jelentését. Sőt tovább megyek. Mivel a fogalom vonatkoztatása a szemléletre nem egyenértékű viszony a két oldal között, hanem a szemlélet elsődlegességét sugallja, ezért a fogalom nem pusztán a szemlélet *révén*, hanem a szemléletben nyeri el jelentését. Vagyis hiába mondja Kant, hogy a szemlélet vak a fogalom nélkül, tehát ugyanolyan használhatatlan adathalmaz az értelmi összetevő nélkül, mint fordítva, Heidegger ezt nem veszi figyelembe, jóllehet ő maga is tisztán látja, hogy mind a szemlélet, mind a fogalom önmagában képes az egyesítésre. A szemlélet egyesítő tevékenysége a szinopszis, a gondolkodásé a reflexió.⁴⁴⁴ Mind a két megismerő képesség önálló szintézisre képes, tehát „jól megvannak” egymás nélkül is.

E két problémás pontot – a szemlélet és a gondolkodás Kantnál egyenrangú, e két ismereterő önálló, egymástól független működésének akaratlan (?) kiemelése Heideggernél – figyelembe nem véve fut neki Heidegger a megismerés egységére vonatkozó vizsgálódásának, azaz annak, miben áll a szemlélet és a gondolkodás nem utólagos, hanem eredeti egysége. Heidegger éppen azt veti Kant szemére, amit én róttam föl Heideggernek: a TÉK architektonikája azt jelzi, hogy az értelem, azaz a fogalmi gondolkodás önálló, sőt elsődleges a szemlélethez képest. A szemlélet és az értelem „...elkülönítésének élessége miatt, és mivel így még világosabban került napvilágra éppen a második elem sajátlagos volta, arra számíthatunk, hogy ez az elkülönítés soha többé nem tehető meg nem történtté...”⁴⁴⁵ Azt hiszem, nem tévedek, ha ezt a végleges elkülönítést nem csak a Kantnak szóló kritikának veszem Heidegger részéről, hanem az egész német idealizmusnak, hiszen éppen a német idealisták voltak azok, akik a fogalmi tényezőt elsődlegesebbnek vették a szemléletinél.

A megismerés két összetevőjének eredendő szintézise nem pusztán azért fontos Heidegger számára, mert ez a szemlélet elsődlegességére redukál, hanem azért, mert az eredeti szintézis alatt az a priori szintézist kell értenünk, és ez nem más, mint az ontológiai szintézis. Heidegger szavajárásával élve az ontológiai szintézis az az eredeti egyesítés, az a „már mindenkor” adott kapcsolódási pont, ahol az ember magával a létezővel találkozik, túllép önmagán, transzcendendál, és a világhoz érkezik. Vagyis ebben az eredeti egységben

⁴⁴⁴ Heidegger 2000 88. o.

⁴⁴⁵ Heidegger 2000 87. o.

minden gondolati, metafizikai rendszer meghaladottá válik és közvetlenül a létet tapasztaljuk meg.

Az ontológiai szintézis alapformája a veritatív szintézis, azaz a gondolkodás és a szemlélet egysége. Ez alapvetően a kategóriák és az idő egyesülése, vagyis a kategóriák alkalmazása az időben szemléltre, vagyis a sémák problematikája. Ez a probléma a szinopszis és a reflexió veritatív szintézise, vagyis a közvetlenül szemlélt érzéklet (intuitivitás) és a közvetítő fogalmi gondolkodás (diszkurzivitás) a priori szintézisének problémája, a TÉK kiindulópontja és vezérfonala: „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?”⁴⁴⁶ Az is problematikus, miért alakul át az eredeti kanti kérdésföltevés (hogyan lehetségesek az a priori szintetikus *ítéletek*) Heideggernél a veritatív szintézis kérdésévé. Azért, mert – állítja Heidegger – a veritatív szintézis, lévén a két ismereterő egysége, tartalmazza a predikatív és az apophantikus szintézist, azaz a kategóriában és az ítéletben végbemenő egyesítést, vagyis végeredményben a gondolati eszközökkel és szinten végbemenő egyesítés a szemlélet szinopszisában teljesül ki és kapja meg az őt megillető helyét. Az a priori szintetikus ítéletekre vonatkozó kérdés a létkérdéssé alakult át.

⁴⁴⁶ Kant 1913 38. o.

4.9.2. A *Tiszta ész kritikája* 10. §.-ának és Heidegger *Kant-könyve* 14. §.-ának szintetikus elemzése

4.9.2.1. Heidegger a TÉK 10. §.-át veszi elemzése tárgyául az ontológiai szintézis kifejtésekor, ezért ezt a szöveget elemzem párhuzamosan Heidegger fejtegetéseivel. Azért fontos ez a fejezet, mert Heidegger itt bontja ki az ontológiai szintézis fogalmát. Elemzésem számozása a kanti szöveg bekezdéseihez igazodik, melyekhez kapcsolódva elemzem a megfelelő heideggeri mondatokat.

Kant azt írja, hogy a logika absztrahál, és elvárja, hogy képzetek adódjanak, amelyeket fogalmakká alakít át analitikus módon. Különösen érdekes az a kifejezés, hogy „elvárja” a logika, hogy „adódjanak” a képzetek. Ez alátámasztja Heidegger elemzésének alap gondolatát, miszerint a logikát nem lehet a szemlélettől függetlenül értelmezni, mert abban találja alapját.⁴⁴⁷ Ugyanakkor Heidegger a várás (Erwartung) és adódás⁴⁴⁸ (Gegebensein) egymás mellé állításában először azt gyanítja, hogy a gondolkodás és a szemlélet csak külsődlegesen utal egymásra. A gondolkodás várja a szemlélet által szállított érzéki anyagot, a közvetlenséget, míg a szemlélet föltárja, lehetővé teszi annak fölfogását, ami adott.

Abban a kanti kifejezésmódban, hogy az értelem az érzékiség sokféleségét találja maga előtt,⁴⁴⁹ melyet a szemlélet nyújt számára, mint anyagot, Heidegger az egymás mellé állítás egyenrangú viszonyát látja meg. Ez még lehetővé tenne olyan értelmezést, miszerint a gondolkodás és a szemlélet egymástól függetlenül is működhet (mint ahogy arra utalásokat később látni fogunk Kantnál), hiszen az érzéki adatok által adott adottság a gondolkodás előtt fekszik, mint valami nyitott téren. E képzet jól illusztrálja a Heidegger által elgondolt transzcendentális horizontot azzal a különbséggel, hogy Heidegger a képzet térbeliségét kívánja megszüntetni, és időivé tenni. Heidegger annak érdekében, hogy a horizontot kizárólag időivé tegye, még radikálisabban fogja föl a gondolkodás szemléletre utaltságát, illetve azt, hogy a szemlélet nyújtja az adottat.⁴⁵⁰ Heidegger azt állítja, hogy az adottság nem a gondolkodáson kívüli, mert viszonyuk nem térbeli, a szemlélet és a gondolkodás nem egymás

⁴⁴⁷ Heidegger 2000 90. o.

⁴⁴⁸ Kantnál: (die Logik) erwartet, (die Vorstellungen) gegeben werden. Kant 1913b 127. o.

⁴⁴⁹ Pontosabban: „az érzékiség a priori előtte [a logika előtt] fekvő sokfélesége” (...hat die transcendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen...) Sajnos a magyarban elvész a németben lefestett kép, hogy a szemlélő előtt fekszik (liegen) valami. Igaz, Heidegger a fekvés (κείσθαι), az odahelyeztettség képe közé belemossa az adás (Geben), az adottság képzetét. A helyheztesítés eredeti, kanti szubsztanciális értelme és az adódás heideggeri becsempészése azt sugallja, mintha a két kép tartalma azonos lenne. Ám míg a helyheztesítés semleges ott-fekvés, addig az adódás a magánvaló dolog aktív működését jeleníti meg képzeletünkben.

⁴⁵⁰ Az adottat Heidegger sokfélének nevezi, hogy még jobban kiemelje az a priori szintetikus formákkal (tér-idő, kategóriák) szembeni ellentétét.

mellé rendelt, hanem utóbbi alávetett az előbbinek, azt szolgálja. A gondolkodás számára eleve adott az idő és a benne megjelenő sokféleség. Az idő érzéki formája nincs a gondolkodáson kívül, hanem annak „lényegi struktúrájához tartozik”. Ebből két értelmezési irány adódik: 1. az a priori struktúra része az adottság; 2. az adottság része az a prioritás. Heidegger későbbi munkáiból tudjuk, hogy az utóbbi irány felé kell tájékozódnunk, ha Heidegger ezen átmenetben lévő írását helyesen akarjuk érteni. Vagyis Heidegger nem a transzcendentális Én felé irányul, hanem a magánvaló dolog felé – hogy a kanti nyelven szóljunk.

Heidegger jelen értelmezése azonban kijelentésemnek ellentmondani látszik, mert filozófusunk úgy folytatja a gondolkodás és a szemlélet viszonyának elemzését, hogy a szemlélet a priori, nem érzéki szintjéről beszél. Itt előkerül az a sajátságos párhuzam, ami az emberi megismerés és a közvetlenség a prioritása között áll fenn. Az affekció az a mód, ahogy a közvetlenség, vagyis a tárgy adódik a számunkra, és itt azt a kijelentést olvashatjuk, hogy „az affekció a tiszta ismerethez tartozik”. Mindez nem lenne meglepő, ha egy spekulatív koncepció keretében hallanánk kijelenteni, ám a heideggeri fundamentális ontológiai keretben, amely éppen a léttörténet megalapozása felé halad, oda nem illőnek tűnik, hiszen a létező közvetlenül az érzékeken keresztül fogható föl a külvilágból. Ám itt azt olvassuk, hogy ez az érzéki felfogás, és ennek alapja, az, hogy az ember ingerelt, affektált lehet, az ember a priori ismeretéhez tartozik. Nem világos, hogyan lehet az ismeret affektív, azaz a posteriori összetevője tiszta, mikor itt nem a felfogott érzéklet formai összetevőjéről, hanem az affekcióról, a közvetlen ingerről, az ismeret tartalmáról van szó.

Heidegger az affekciót cselekvésként és nem tartalomként fogja föl. Az affekció a szemléletnek a gondolkodás felé nyújtása. Amit nyújt, bizonyára abban rejlik a közvetlen adottság, de Heidegger még „homályosnak” nevezi azt, hogyan kerülhet a közvetlen az a priori ismeret oldalára. Sőt azt a kérdést is föl kell tennem, hogy létezik-e egyáltalán másfajta affekció, mint érzéki, ti. Heidegger azt állítja, hogy az idő által nyújtott inger nem érzéki. De ha az affekció fogalmát annyira tágra értelmezzük, hogy még a priori is lehet, akkor mi különbözteti meg a tiszta ismeretet a nem tisztától? Heideggernek e bekezdésben tett kijelentései azt sugallják, mintha lenne nem érzéki affekció, ez pedig az idő által a gondolkodás számára nyújtott ingereket jelentené. De ebből az értelmezésből kiindulva milyen alapon kritizálja Heidegger a spekulatív megközelítésmódot? Sőt ebből a szempontból eltűnik a transzcendentális filozófia és a fundamentális ontológia közötti lényeges különbség, a létre, mint önálló differenciára irányuló vizsgálódás előföltevése, hiszen nem a magánvaló dolog afficiál, hanem az ember önmagának ad ingereket, ráadásul a priori módon. Ez pedig

nem más, mint a szintetikus a priori ítéletek, azaz az ontológiai szintézis spekulatív értelmezése, ami nem áll Heideggernek szándékában. Heidegger azt a problémát próbálja kifejezni, hogyan juthat el valami közvetlen az emberhez, ha minden már eleve, a priori meghatározott az ember megismerő-képességében: a priori módon vagyunk receptívek és spontánok is; a priori bennünk a szemlélet és a gondolkodás is, tehát már eleve meghatározott, hogyan juthat el hozzánk a rajtunk kívüli világ. Mégis el kell jutni valahogy a közvetlenül létezőhöz, amelyet nem mi hoztunk létre, és nem tőlünk függ. A dezantropomorfizálási folyamat kiindulópontja az lehet, ha megtalálja Heidegger a kiskaput a magánvaló dologhoz.

4.9.2.2. A logika kanti meghatározásából (a logika absztrahál) kiderül, hogy az értelem, mint a logikai tevékenységet végző ismereterő elem, míg a szemlélet egyesít. Az elemzés azt jelenti, hogy az értelem a logikán belül az adott érzéketeket lebontja a kategoriális egységekig, hogy aztán azokból újra fölépítse a tagolt tapasztalatot. Ez azonban ellentmondásban áll azzal, amit Heidegger mond, hiszen szerinte a fogalmi szférában is a szintézis az alapvető értelmi aktus. Az értelemnek ezt a lebontó, majd újra építő tevékenységét Kant maga is a szintézis nevével jelöli meg összefoglalóan. A szemlélet befogadja a különösöket, de mivel a szemlélet csak passzív, ezért a receptivitáson túl nem megy. Az értelem spontaneitása az, amely az adott sokféleséggel további műveleteket végez: átvizsgálja⁴⁵¹, felveszi és összekapcsolja. Az értelem spontaneitásának mindezek a meghatározásai egyáltalán nem különböztetik meg a szemlélettől, hiszen az is áthalad az adotton, felveszi és együtt látja a sokféle érzékletet.

Mi az alapja ennek a lényegi azonosságnak, amely a gondolkodás és a szemlélet között áll fenn, és amely a szintézis jellemzőjét ruházza mindkét ismereterőre? Heidegger válasza az, hogy azért azonos lényegileg a gondolkodás és a szemlélet, mert Kant nem szakadt el a szemlélet működésmódjától, és ezt tulajdonította az értelemnek. A szemlélet és a gondolkodás összekötöttségét Heidegger úgy fejezi ki elemzésének fő tételéhez híven, hogy „tisztá gondolkodásunk lényegileg rá van utalva a tiszta sokféleségre”.⁴⁵² A lényegi azonosságot azonban nem magyarázza meg Heidegger, hanem csupán annyit árul el, hogy a szemléletben adott sokfélének már eleve szintetizálnak kell lennie ahhoz, hogy a fogalmak egyáltalán tovább szintetizálhassák azokat. Vagyis ahhoz, hogy a szemlélet ingereket közvetíthessen a gondolkodás számára (affektálhassa), és ahhoz, hogy a gondolkodás fogalmakba foglalhassa a sokféleséget, eleve lennie kell a szintézisnek. A gondolkodás és a szemlélet egymásra utaltsága – ami Kant számára még kiegyenlített viszony volt – most egy harmadik mozzanatban, a szintézisben kapja meg magyarázatát. A szintézis így igazi módon a

⁴⁵¹ Kant 1913b 128. o. durchgehen – áthalad rajta, ami az εμπειρεία egyik lehetséges fordítása.

⁴⁵² Heidegger 2000 90. o.

priori, vagyis minden előtt van, és teszi lehetővé a szemlélet és a gondolkodás a priori formáit is.

Ám a heideggeri gondolatmenet ezen rekonstrukciója egyáltalán nem világítja meg, miért utalt a gondolkodás a szemléletre. Azért, mert a gondolkodás is szintézis, csakúgy mint a szemlélet? Ezzel csak odébb toltuk a válaszadást egy másik értelmezési szintre, amelyet a szintézis alkot. Most a szintézist kellene megmagyarázni, de nem a gondolkodásra és a szemléletre visszavezetve, mert akkor önmagában forogna a magyarázat köre. A szintézist Heidegger alapvetően megjelenítésnek érti, vagyis a szintézis alapja a képzelőerő. A szintézis a közvetlen létezőket összegyűjti a megjelenített kép (praesentatio), illetve a kép további megjelenítésének (repraesentatio), a fogalomnak az általánosságába. A szintézis összezárja a gondolkodást és a szemléletet,⁴⁵³ vagyis nem nyit kifelé, a létezők közvetlensége felé kaput. Ezen az úton nem fogunk tudni kitörni a transzcendentális horizontból.

A szintézist Heidegger a megjelenítéssel, azaz a képzettel azonosítja. A jelen értekezést vezető alapvető tézis problematikáját látom ebben az azonosításban megjelenni. Kiindulópontom a heideggeri szöveg elemzésekor a kép és a fogalom közötti viszony föltárása. Tézisem az, hogy mikor Heidegger a metafizikát a képiséggel azonosítja, és a megjelenítést okolja a lét elfeledésével, nem vet számot azzal, hogy Hegel a fogalomra építve kilépett a képi megjelenítés köréből. Heidegger a képiséget a fogalmi gondolkodás elé helyezte, és a fogalmi gondolkodást a képre vezeti vissza, Hegel viszont fordítva. Egyértelmű Heidegger célja: a gondolkodást a szemléletre visszavezetni, majd mindkettő működését a szintetizálással azonosítani, végül az egyesítő tevékenységet a megjelenítésre redukálni. A fogalmi gondolkodás sem más, mint képek magunk elé állítása.

Ugyanakkor Kantnál megtaláljuk a szemlélet és a gondolkodás szintézisbe történő egyesítésének alapját. Az értelem szintézisét Kant a következőképp határozza meg: különböző képzetek egymáshoz rendelése és sokféleségük megismerése egyetlen megismerésben. Ez akár az intuitív szemlélet meghatározása is lehetne, ha nem tudnánk, hogy most a diszkurzív ráció tevékenységét írta le Kant. Ezen túl, mint arra már utaltam, Kant fogalom alatt valójában képzetet, vagyis képet ért. Ennek megfelelően írja, hogy az analízis, azaz a reflexió előtt adódik a képzet, vagyis a tér-időben adott képzeteket elemezzük. De amivel elemzünk, az nem a kategoriális készletünk, illetve annak alkalmazása az értelem reflektív képességével, ami gyökeresen eltér a szemlélettől? A jelen állás szerint úgy tűnik, nem. A reflektív (elemző)

⁴⁵³ „(A szintézisben) a két tiszta elem mindig összetalálkozik önmagától, ez lezárja az egymásra utaló illesztékeket...” uo.

fogalmi képesség valójában a (szinoptikus) szemléletre, tér-időbeli képekre vezethetők vissza, vagyis a szemlélet szintézise Kantnál is megelőzi az értelem analízisét.⁴⁵⁴

Pontosabban megvizsgálva a fenti gondolatot, Kant azt írja, hogy „...*tartalma szerint* nem jöhet létre fogalom analitikusan.” Ez azonban nem zárja ki, hogy formája szerint létrehozassunk egy fogalmat a priori és analitikus módon. Vagyis a forma, azaz egy fogalom nem izzadhat ki magából szenzuális tapasztalatot, vagyis a fogalom nem hoz létre, nem konstruál világot, hanem csak konstituál. Kant itt azt tagadja, hogy a priori szintézis jöhetne létre csak kategoriális (azaz fogalmi) alapon, a fogalmak pusztán gondolati elemeztetésével. Vagyis nem lehet megismerni a létezőket csak fogalmi úton. A létező elsődleges, a priori, vagyis ontológiai szintű ismerete csak szintetikus lehet, azaz a szemlélet közvetlen látásából, intuíciójából fakadhat. Persze az ember még ehhez a közvetlen tapasztalathoz is hozzáteszi a maga szemléleti formáit, amelyek a prioriak, ám a szemlélet nem fogalmi, hanem közvetlenül, és már mindenkor látott, az ember veleszületett látásmódja. Ez az, amit – Heidegger kifejezésével élve – az ember minden konkrét tapasztalatot megelőzően maga elé tart, és amelyre tekintve határozza meg a tárgyat.

A szintézis jelen megfogalmazása alapján azt is gondolhatnánk, hogy itt nem a heideggeri veritativ szintézisről, a szemlélet és a gondolkodás egységéről van szó, hanem tisztán csak a szenzuális érzékek befogadásáról, vagyis az ontológiai szintézisről. Az előretartott, azaz kivetített, vagyis projiciált kép Kant e fejezetben adott vázlatában alapvetően a szemléletből fakad, de a későbbiek alapján tudjuk, hogy a sémáról van szó. A séma fogalom és a szemlélet egysége, de innen kiolvasható az, amire Heidegger utal, mikor a szemlélet elsődlegességére, és ezzel a még eredendőbb szintézisre, az ontológiaiakra utal. A séma egyrészt kivetíti a benső képeket, és ezáltal meghatározza, miként láthatjuk a körülöttünk lévő világot. Másrészt a séma összegyűjti a magánvaló dolgokról érkező affekciókat és formát ad azoknak, tehát befogadja a szenzuális érzékeket. Heidegger elemzése ebbe az irányba halad; teheti ezt azért, mert Kant azt írja, hogy „egyedül a szintézis az, amely az elemeket tulajdonképp ismeretté gyűjti össze”. Ez a szintézis pedig tisztán a szemlélet, és nem a szemlélet plusz gondolkodás egysége (azaz a veritativ szintézis). Ezt támasztja alá az, ahogy Kant folytatja a mondatot: (a szintézis összegyűjti az elemeket) „és tartalommal egyesíti”. Tartalmat csakis a szemlélet adhat az üres kategoriális formák számára.

Heidegger radikálisabban értelmezi a szintézis kanti elképzelését, mert a szemlélet önmagában vett szintézisét érti ontológiai szintézisként, mégpedig két okból kifolyólag: 1. mert az idő az, amely a létezőket összegyűjti, hogy leolvassa róluk a létet; 2. mert a

⁴⁵⁴ Kant 1913b 128. o.

gondolkodás a szemléleten keresztül vonatkozik a közvetlen létezőre, és a szintézis funkcióját is a szemlélettől kölcsönzi. A(z ontológiai) szintézis mögött Heidegger tehát a létezők létét összegyűjtő logost érti, amely nem fogalmi, hanem intuitív természetű. Heidegger itt illesztékről beszél,⁴⁵⁵ de ugyanebben a bekezdésben a szintézis kapcsán egybefoglalást, a „szétszórtságból kiragadást” is mond. Mindezek a logosra utalnak, amelyet Heidegger kiválogatásnak, összegyűjtésnek fordít, de a logos a valódi illeszték, amely a harmónia, mint látható illeszték mögött rejtőzik.⁴⁵⁶ Az összegyűjtés Heidegger számára ebben az ontológiai értelemben szintézis, vagyis a létezők olyan értelmű összegyűjtése, melynek segítségével összegyűjthetjük és leolvashatjuk róluk közös értelmüket, a létet. Kant maga is úgy érti az idézett mondatban a szemléletet,⁴⁵⁷ mint amely a szemlélet elemeit gyűjti össze, és feltételezem, hogy itt nem a gondolkodásról és a szemléletről van szó, hanem csakis a különös létezőkkel történt közvetlen találkozásról, amely mind Kant, mind Heidegger szerint csak a szemléletben megy végbe.

Heidegger a szintézis kanti fogalmát ontológiai szintézisként érti, azaz a létezők összegyűjtését az idő horizontján. Az összegyűjtésben föltárul a szintézisük során egyesített tartalom, a lét. De a szintézis nem csak ebben az értelemben ontológiai, hanem azért is, mert a priori módon megy végbe, vagyis egy nem a tapasztalatból származó szintetizáló formában, az időben. Ebben az értelemben a priori a szintézis.

4.9.2.3. A harmadik bekezdésben Kant rögzíti, hogy a képzelőerő tevékenysége a szintézis. A képzelőerő a lélek funkciója. Lélek alatt Kant az ember összes képességét érti, tehát nem pontosítja, az ember mely részét kell értenünk ezalatt.⁴⁵⁸ Igaz, hogy Kant saját példányába azt írta bele, hogy „az értelem funkciója”.⁴⁵⁹ Nem kívánok túl messzemenő következtetéseket levonni Kantnak ebből a megjegyzéséből, de mindenesetre jellemző, hogy Kant az értelem képességeként határozza meg a képzelőerőt. Ez véleményem szerint a TÉK spekulatív értelmezési vonulatához tartozik, hiszen amennyiben Kant jogosnak érezte a lelket azonosítani az értelemmel, annyiban ez azt jelenti, hogy az ember – nem fizikai értelemben

⁴⁵⁵ L. 473. lábja.

⁴⁵⁶ L. ehhez azt, ahogy Heidegger Heracleitos 53. töredékét értelmezi. Heidegger 1983 142. o. skk.

⁴⁵⁷ „...szintézis az a cselekvés, amely a különböző képzeteket egymáshoz teszi, és sokféleségüket egy ismeretben ragadja meg.” Kant 1913b 128. o.

⁴⁵⁸ A lélek alatt Kant az Ént, azaz a gondolkodást érti, de annak teljesen egyszerű, tovább meg nem határozott általánosságában: „Mert abban, amit léleknek mondunk, minden szakadatlan folyásban van és nincsen semmi maradandó, kivéve talán az ezért oly egyszerű Én, mert e képzetnek nincs tartalma, tehát nem tartalmaz sokféleséget...” Kant 1913 600. o. (Alexander – Bánóczy fordításán változtattam.)

⁴⁵⁹ Kant 1913b 128. o. Az *Előmunkálat a transzcendentális dedukcióhoz* című vázlatban Kant a következőket írja: „Az appercepció egysége a képzelőerő képességét illetően: ez az értelem.” Kant 2003 935. o. Az öntudat eredeti egysége, amely az emberi megismerés közös gyökere (Kant 1913 44. o.), és amely egységes képességet Kant a képzelőerőnek tart, tehát nem a szemléletre vezetendő vissza, mint ahogy Heidegger állítja, hanem az értelemre.

vett természete – a fogalomban rejlik. Ezt a gondolatot továbbszöveve arra juthatunk, hogy a képzelőerő tulajdonképpen a fogalomból ered. A fő szöveg azonban nem támasztja alá gondolatmenetemet, hiszen Kant programja az, hogy a szintézist vissza kell vezetni a fogalmakra – és éppen ez az értelem feladata – és a fogalmak csak a megismerés egyik oldalát alkotják. A képzelőerő által véghezvitt szintézis fogalmi elemzése a megismerés „tulajdonképpeni jelentése”.

Kant saját TÉK-példányába beírt megjegyzésének elemzése kapcsán szemünkbe ötlük a spekulatív és a transzcendentális (ön)értelmezés közötti ellentmondás. A spekulatív értelmezés mindig a fogalomból indul ki, a transzcendentális pedig, lévén horizontot képező, a képiségből. De föntebb láttuk, hogy Kant a TÉK főszövegében a szemléletre vezeti vissza a szintézist. Két síkot láthatunk párhuzamosan egymás mellett. Az egyik az értelem analízise, az, amely visszavezeti a szintézist a fogalmakra, a másik a szemlélet szintetikus formája, amely önállóként és különállóként marad a gondolkodástól. Ám azt is láttuk, hogy a gondolkodás nem csak analitikus, hanem szintetikus is, tehát a szintézis jelenti a szemlélet és a gondolkodás közös pontját, ahol a két párhuzamos sík érintkezik, de úgy, hogy párhuzamosságát, azaz különállását megőrzi.

A szintézis közvetít a szemlélet és a gondolkodás között – mondja Heidegger,⁴⁶⁰ ám a szintézist a két ismereterő közös jellemzőjével, a megjelenítéssel azonosítja. Ám a megjelenítés, mint a metafizika alapjellemezője, Heidegger előföltévése. Heidegger vezeti vissza a gondolkodást is a szemléletre, de ez egyáltalán nem olyan egyértelmű, mint ahogy annak tűnik a heideggeri perspektívából. Kantnál is látjuk azt a hezitálást, hogy végül is honnan vezesse le a szemlélet tartalmát alkotó érzéki ingereket.

Kant annak okát, miért kell a szintézist fogalmakra hozni, azzal indokolja meg, hogy az ember nincs tudatában a képzelőerő működésének. Mivel nem vagyunk tudatában a képzelőerőnek, ezért jellemzi Kant a „vak” szóval. Ezt a jelzöt azonban korábban a szemlélet kapta meg, míg a fogalmak azok, amelyek látnak.⁴⁶¹ A képzelőerő, a szemlélet és a szintézis tehát egy struktúrát alkot. Ebben az összefüggésben az értelem külön struktúrát alkot, mert a fogalmak azok, amelyek látnak, és tudatosságot biztosítanak azáltal, hogy elemzik a szemléletben együtt látottat. Mit csinál a képzelőerő? Szintetizál. Ám ennek nem vagyunk tudatában.

Kant két szinten érti a tudatosítást, azt, hogy a megismerés tulajdonképpeni jelentése az, hogy a képzelőerő által kivetített képeket szemléljük és rendezzük kategóriális egységekké. Egyrészt a természetes, másrészt a reflektált tudatosításról van szó. A

⁴⁶⁰ Heidegger 2000 91. o.

⁴⁶¹ Kant 1913b 107. o.

természetes tudatosítás csak annyit jelent, hogy egyáltalán felismerjük a tárgyakat magunk körül, a tapasztalás mindennapi lefolyását. Az embernek nem kell minden egyes látott, hallott dolognál tudatosítania, hogy most lát és hall, és hogy térben és időben megy ez végbe, ahhoz, hogy tényleg lásson és halljon. A szemlélés magától megy végbe, és emiatt az automatizmus miatt veszünk csak olyan ritkán tudomást arról, hogy egy egységes és szubjektív tér-időben tapasztaljuk a létezőket. Sőt még a kategóriák használata sem tudatos, hiszen minden észlelet automatikusan minőség, mennyiség, viszony szerint rendezünk el. Ebben az elsődleges értelemben is vak a tapasztalat, hiszen nem látja, mi megy végbe benne, csak a közvetlenül a látóterébe tolokodót látja.

E látásra figyelő látás a reflektált, azaz tudatosított tapasztalat, ami nem más, mint a filozófia, mégpedig a transzcendentális filozófia, hiszen a transzcendentális azt jelenti, hogy a megismerés a saját struktúráival foglalkozik.⁴⁶² A látás fénye, amely a szemlélet előretartott formáinak látóterében nyit föl egy adott szélességű horizontot, visszafordul és önmagára tekint. A szemlélet önmagát szemléli. A reflexió, amely tudatos és nem vak, tehát maga sem más, mint szemlélet.⁴⁶³ A szemlélet a megfordulás során önmagát változtatja tudatossá, látóvá. Ebben a koncepcióban semmi szükség az értelemre, a fogalmakra, mint a közvetítés révén elemző, tudatosító eszközökre, mert az intuíció önmagára ébred. Nem csak a fogalmi gondolkodás képes önmaga tudatára ébredni, hanem a szemlélet is. Nem véletlen, hogy ez a kanti fölfogás a husserli fenomenológia egyik fő forrása. Ám egyre rejtélyesebbnek tűnik föl ez a kanti koncepció: a képzelőerő megteremti nem csak a horizontját, amelyen belül találkozhat az X-szel, de még saját önreflexióját is képes létrehozni. A fogalom egyre jobban kiszorul, egyre kevesebb tere marad ebben az „esztétikai” spekulációban, mégis konstitutív eleme a megismerésnek, olyannyira, hogy nélküle nem is nevezhetjük megismerésnek a tapasztalatot.

4.9.2.3.1. Heidegger a képzelőerő reflektálatlanságára nem reflektál. Szándékosan figyelmen kívül hagyja az értelemhez és a kategóriákhoz való viszonyát. Csak azt aényt rögzíti, hogy a képzelőerő hozza létre a szintézist. A szintézis azt jelenti Heidegger szerint, hogy a képzelőerő előrenyújtja a szemléleti formákat. „[A tiszta szintézisnek] szüksége van arra, hogy egy irányító egységre vesse a tekintetét.”⁴⁶⁴ Az előrenyújtás tudatosítása a fogalom munkája Kant koncepciójában, Heideggernél azonban erről egy szó sem esik, mert Heideggert

⁴⁶² Kant 1913b 68. o.

⁴⁶³ Amiből természetesen az következik, hogy a szemlélet lényege a reflexió, vagyis a szemlélet nem reflektált, közvetlen formája is reflexió, ami egyébként fogalmi eredetere és alapjára utal, hiszen a szemlélet csak akkor tud önmagához visszakanyarodni, ha eleve van benne egy ilyen „hajlam” a visszafordulásra, azaz ha már eleve a tudatosság valamilyen fokával rendelkezik.

⁴⁶⁴ Heidegger 2000 91. o.

a szinoptikus szintézis érdekli, azaz az, hogyan működik a szemlélet önmagában, minden fogalmi összetevő nélkül. Heidegger a „tisztá ismeret lényegi egységéről” beszél. De míg az ismeret Kantnál a szemlélet és az értelem egységéből jön létre (ez a heideggeri veritativ szintézisnek felel meg), addig Heidegger az ismeretet a szintézisre redukálván a szemléletre vezeti vissza (ontológiai szintézis). A vonatkozó mondatban Heidegger elegánsan átugorja azt, hogy a gondolkodás önálló szintetizáló móddal és képességgel bír, és a szintézist mint olyat a szemlélet szinopszisára egyszerűsíti: „A tiszta szintézis beleilleszkedik abba, ami szinopszisként a tiszta szemléletben az egyesítést végzi.”⁴⁶⁵ De ha az ismeret az affekció és a kategoriális rendezés, más szóval a tartalom és a forma egysége, akkor Heidegger milyen alapon redukálja a megismerés struktúráját csak a szemléletre? Azon az alapon, hogy minden ismeretet a szemléletre, azaz a végességre és a megjelenítésre vezethessen vissza? Ezzel az egyoldalú Kant-értelmezéssel nem értek egyet és kritika alá kell vetnem.

A tiszta szintézis tehát „irányító egységre veti tekintetét”. Az irányító egység, vagyis az, ami minden további szintézisnek az alapját alkotja, vagyis amiből levezethető az összes további – tehát a fogalmi – szintézis, a „megjelenítő egyesítés”. Ez valójában a szemlélet szinopszisát jelenti, hiszen a megjelenítés alapjában képi, szemléleti jellegű, a szemléleti egyesítés pedig a szinopszis. A különösök képből történő fölfogása (heideggeri nyelven a szinopszis, a megjelenítő egyesítés) minden további szemléleti és értelmi munka alapja. Így érti Heidegger azt a kijelentését, miszerint „a tiszta szintézis a benne megjelenített egységet illetően abban a fogalomban jut kifejezésre, amely neki magának egységet ad”.⁴⁶⁶ A mondat azt állítja, hogy a fogalom ad kategoriális egységet a szemléletben összefoglaltnak, de ennek és az előző bekezdésnek az elemzése megmutatta, hogy valójában már a szemlélet képi szintézise nyújtja előre azt az egyesítő egységet, amely meghatározza a különös fogalmi elgondolását.

Hogy a szintézis alapjának a szemléletről a gondolkodásra való ezen áttérését megértsük, arra a módszerre utalnék, amelyet Heidegger Husserltől örökölt: a fenomenológiai redukció soha nem áll meg, hanem az elért alapot mindig felbontja. Az elemzés eddigi menetéből azt tudhattuk meg, hogy a szemlélet a szintézis alapja és végső formája, ám most, a legutóbbi mondatból az derült ki, hogy a fogalom szintetizálja végső soron a szemléletet. A metafizika – és ezzel az európai típusú egzisztencia – végső alapja a szintézis. Ezért olyan fontos meghatározni a szintézis mibenlétét. A szintézist eddig a szemlélet hordozta, most a fogalomra helyezi ezt a súlyt Heidegger. Egyébként az áthelyezés technikáját már ismerjük a

⁴⁶⁵ Uo.

⁴⁶⁶ Uo.

hegeli dialektikából: a fogalom különböző alakzatokban⁴⁶⁷ jelenik meg, csak hogy Hegelnél egyértelmű a fogalom isteni eredete és gondolati természete. Ezt az alakeltolódást, vagyis dialektikus játékot látjuk most Heideggernél, ám jómagam nem látom azt az alapot, amelyen eltolódhatnak az egység különböző meghatározásai. Pontosabban, hogy mi a szintézis, vagyis a megjelenítés alapja, az ide-oda váltakozik a szemlélet és a gondolkodás között. Már a kanti alapszövegben is láttuk ezt az ingadozást, amelynek okát a transzcendentális és a spekulatív gondolkodásmód közötti ingadozásban jelöltem meg. A szemléleti és a fogalmi mozzanat ezen szétválasztását azonban nem oldja föl az, hogy a képzelőerőben egyesíti azokat, mivel a képzelőerő a tulajdonképpeni megjelenítés, maga a képiség, a képeket termelő képesség.

4.9.2.4. A fogalom képzelőerő mögé szorulásának rejtélye két irányba indulva oldható meg Kant alapján. Egyrészt föltehetjük, hogy az értelmi fogalmak is a szemléletből erednek, másrészt azt is föltételezhetjük, hogy maga a szintézis az, amiből mind a szemlélet szinoptikus, mind az értelem szintetikus egyesítése létrejön. Kant ugyanis a negyedik bekezdésben azt állítja, hogy a szintézis szolgáltatja a tiszta fogalmakat. Ezt érthetjük úgy is, hogy a szemlélet a priori szintézise az alapja az értelem szintézisének, amelyet a kategóriák formájában visz végbe. Joggal értelmezhetnénk így is a szöveget, hiszen a fogalmak ugyanúgy csak az észlelt felismerését segítő formák, mint a tér és az idő. De Heidegger arra irányította a figyelmünk, hogy az értelem és a szemlélet közös gyökere, a képzelőerő az a forrás, amelyből a két ismereterő egyesítő funkciója ered. Ebben az értelmezésben az a szintézis, amely a fogalmakat szolgáltatja nem más, mint az ontológiai szintézis, vagyis az eredendő alap, ahogy Heidegger itt, a Kant-értelmezésben nevezi azt.

Még ugyanebben a bekezdésben egy látszólag ennek homlokegyenest ellentmondó kijelentéssel magyarázza meg Kant azt, hogy a fogalmak a szintézisből erednek: a szintetikus egység fogalmak alapján megy végbe. Ez az első tétel (a fogalmakat a szintézis adja) megfordítása: a fogalmak adják a szintézist. Ezt érthetnénk úgy is, hogy az értelem teremti meg a szintézist, ám az ennek illusztrálására adott példa, hogy a számok egységeket jelenítenek meg, a szemlélet körébe sorolja a második tételt is. A számok ugyanis szemléletek összefoglaló formái. A szám a mennyiség fogalmának alkalmazása az idő szemléletére, azaz a fogalom és szemlélet egysége, vagyis séma. Ám a számban a szemlélet dominál, mert két mozzanatot foglal magában: 1. a szám a térbeli szemléletben látott egységek szukcesszív összeadása; 2. az összeadás (szintetizálás) az időben megy végbe, mert a látottakat végtelenül

⁴⁶⁷ Hegel maga állítja, hogy a *Fenomenológia* minden egyes Gestaltja megfelel a *Logika* meghatározott mozzanatainak. Pöggeler 1973 234. o.

adhatjuk össze egymás után.⁴⁶⁸ Kant egyébként az analitikus, tehát a tisztán fogalmi elemzés magyarázatakor is tapasztalati példákat hoz, amiből arra lehet következtetni, hogy még az analízis esetén sem tudott elszakadni a szemlélettől.⁴⁶⁹

4.9.2.5. Az ötödik bekezdés fölvázolja a transzcendentális logika szerkezetét a megismerés egészében elhelyezve. A transzcendentális logika feladata a képzetek egyesítése, azaz a föntebb már említett absztrakció, vagyis a reflexió a képzetek fogalmakra hozása végett. A megismerésben az első lépés, ami a kiindulópontot képezi, a szemléletben adott sokféle.⁴⁷⁰ A második az, hogy a képzelőerő egyesíti ezt a sokfélét – ez a képzetek szintje. Csak a harmadik lépésben kerül elő az értelem akként, mint ami egységet ad a képzeteknek a fogalmakba rendezve (szubsumálva) azokat. Nem véletlenül a megismerés egészében helyezi el Kant a transzcendentális logikát. A transzcendentális logika bevezetésében⁴⁷¹ adja Kant a logika fölosztását.⁴⁷² A logikán belül találjuk a tiszta logikát, melynek van egy formális és egy transzcendentális része. A formális rész csak a gondolkodás formájával foglalkozik. Ám mi jelentősége van egy olyan formának, amely nem a tartalom formája lenne?⁴⁷³ A transzcendentális logika tehát a tartalom formájával foglalkozik, a tartalom alatt a tárgyakat értve, a forma alatt azok megismerését, a transzcendentális alatt a tárgyak megismerésének eredetét. A transzcendentális logika tehát a tárgyak formáinak (a szemléleteknek, a képzeteknek és a fogalmaknak) az eredetével foglalkozik. Az eredet nem más, mint az a prioritás, ami a megismerés lehetősége. A transzcendentális logika tehát a megismerés lehetőség-feltételeit kutatja.

A logika⁴⁷⁴ kettős koncepciójával állunk szemben. Egyfelől a logika a megismerés a priori összetevői közül a gondolkodásra irányul, másrészt, mint transzcendentális azt is jelenti, hogy a megismerés tartalmi összetevőit is figyelembe veszi. Mit jelenthet ez a tartalmiság? Azt, hogy az érzékiség által adott sokfélét is vizsgálatának tárgyává teszi? De ez az esztétika feladata volt. Vagy azt, hogy a fogalmak, mint a gondolkodás legelemibb egységei nem pusztán egyesítő formákat, platonikus körvonalakat jelentenek, melyek közé lehet szuszakolni az érzékileg fölfogott formátlanságát,⁴⁷⁵ hanem maguk is valamilyen önálló

⁴⁶⁸ Martin 1998 153. o. E két érvhez még egy harmadik, általános is járul: minden tapasztalat szintézis, amiből könnyebb arra következtetni, hogy az, ami tapasztalati: szemléleti, mint arra, hogy fogalmi. Kant 1913b 57. o. és Cohen 1907 13. o.

⁴⁶⁹ Cohen uo.

⁴⁷⁰ Kant ezt bizonyára nem a transzcendentális logikához tartozóként említi itt, hanem mint a logika szükségyszerű előfeltétele és alapja.

⁴⁷¹ Kant 1913 „A transzcendentális logika eszméje. I. A logikáról általában” 70. o. skk.

⁴⁷² A logika teljes fogalma tartalmazza az általános (tiszt) és a különös logikát, valamint az alkalmazott logikát.

⁴⁷³ A kérdést Cohen veti föl ilyképpen. Cohen 1907 43. o.

⁴⁷⁴ A transzcendentális logikára gondolok akkor is, ha külön nem jelzem.

⁴⁷⁵ Mint ahogy azt Heidegger feltételezi a *Bevezetés a metafizikában*. Heidegger 1995 91. o. sk.

tartalommal bírnak? Ezt az értelmezési lehetőséget Heidegger teljesen elveti, számára a fogalmak csak üres absztrakciók, hiszen ha tartalmi és formai is lenne a fogalom, akkor spekulatív létrehozhatná az érzéki tapasztalatot is. Marad az a lehetőség, hogy a tartalmat az érzékiség adja, a formát a fogalom. Ám a szemléletben sem a szó szenzuális értelmében adott tartalmat látunk, hanem a szemlélet a priori formáit. Kant szerint azonban nem is látjuk a fogalmak nélkül a szemléletbe befogadott különösöket.⁴⁷⁶

A fenti gondolatmenet eredményeképp az az értelmezési lehetőség tűnik a leghihetőbbnek, hogy mind a transzcendentális esztétika, mind a transzcendentális logika a prioritása alatt a megismerés lehetőség-feltételének vizsgálatát kell értenünk. Mivel mind az esztétika, mind a logika a megismerés szükségszerű előfeltétele, és egyik sem élvez előnyt a másikkal szemben, ezért egyenrangúságuk és egységük jelenti a transzcendentális logika transzcendentalitását. Mindezt azért kell kihangsúlyozni, mert Heidegger a szemlélet elsődlegességét állítja. A fentiek alapján látjuk, hogy ennek semmi alapja a kanti szövegben.

Hogy a transzcendentális esztétika és logika architektonikus elrendezése a megismerés genetikusan sora-e, avagy pusztán a megismerés szerkezetét vázolja-e, nem egyszerű eldönteni. Az azonban biztos, hogy ez a sor teleologikus rend szerint épül föl, hiszen az elénk kerülő tárgy vak szemléletétől a képzeti formán keresztül a fogalmi egységig vezető út a megismerés egyre tökéletesedő folyamata, hiszen azt írja Kant, hogy csak a fogalmi szintézis szintjén éri el a tapasztalat a tárgy tulajdonképpeni értelemben vehető megismerését, hiszen még a képzeti szint sem szolgáltat ismeretet. Az architektonikus alatt Kant azt érti, hogy a priori elv, azaz egy idea alapján rendeződnek egy egységes rendszerré az ismeret alkatrészei.⁴⁷⁷ Látjuk, hogy a szemlélet – képzet – fogalom sort a tárgy megismerésének egyre pontosabbá válásának célja irányítja ebbe a sorrendbe. Hegel ezt a sort Kantból kiindulva egyszerre érti genetikusan és strukturálisan sorrendként, azaz az ember megismerése ebben a sorrendben bontakozik ki, de csak azért, mert eleve ez a rend a szellemében. Ez a sorrend azonban nem jelenti a szemlélet elsődlegességét a fogalmi oldallal szemben, vagyis a megismerés alapja nem a szemlélet, még Kantnál sem. Kant határozottan leszögezi, hogy ugyan a tapasztalattal kezdődik a megismerés, de nem abból ered teljes egészében, hanem vannak a priori, azaz nem a külvilágból származó forrásai, melyek nélkül nincs megismerés, még tapasztalat sem.

Az a priori oldal már Kant – és nem csak Hegel – számára is szubjektív, azaz tulajdonképpen fogalmi jellegű, hiszen a szemlélet két formájához, a térhez és az időhöz

⁴⁷⁶ „A szemléletek vakok a fogalmak nélkül.” Kant 1913b 107. o. A fogalmak a tartalmat nem csak átlátszóvá teszik, hanem érthetővé is a rátekintés révén. Cohen 1907 42. o.

⁴⁷⁷ Kant 1913b 686. o. sk.

Kantnak a geometria és a mechanika fogalmi készlete szolgált alapul,⁴⁷⁸ nem egyszerűen a tiszta, minden racionális elemtől független érzéki tapasztalat, sem pusztán csak az intuitivitás. Már eleve ahhoz, hogy általában véve térről és időről beszéljünk, igen magas szintű fogalmi absztrakcióra van szükség. Ezen túl pedig filozófiatörténeti szempontból a transzcendentális elemtan fölosztása esztétikára, valamint logikára, érzékiségre, illetve gondolkodásra, Descartes-ra vezethető vissza: az érzékiség vonatkozik a kiterjedt szubsztanciára, a logika a gondolkodó szubsztanciára.

Most visszatérhetünk újra a bekezdés lényegi mondatának vizsgálatához. Az analízis feladata „a különböző képzetek egy fogalom alá hozása”. Ez csak formális feladat lenne, azaz csak a képzet formáját emelné ki, vagyis azt, amiben a képzetek közösek, az általánost – és éppen ez az, amit fogalomnak nevez Heidegger. Ám Kant szerint ez csak az általános logika feladata, ami tulajdonképpen a formális logika, amennyiben az ismeret minden tartalmától elvonatkoztat, és csak a fogalommal, az ítélettel és következtetéssel foglalkozik.⁴⁷⁹ A transzcendentális logika azonban nem pusztán a képzeteket, hanem azok tiszta szintézisét hozza fogalomra. A szintézis alatt itt a szemlélet szintézisét érti Kant. Az analízis ennek alapján valójában szintézis, hiszen a szemlélet egységének, mégpedig a priori egységének gondolati formára hozása. Ráadásul két értelemben is szintetikus az analízis. Egyrészt a fogalmak maguk is szintetikus egységek, tehát a szemléleti szintézis elemzése a fogalmi egységekre való bontásuk, de a fogalmi egységek is szintetikus természetűek. Másrészt a fogalmak nem az a posteriori érzékleteket, hanem az a priori szemlélet egységeit, vagyis a képzeteket értelmezik. Az érzéki adatok szintézise már a befogadás szintjén is a priori, az értelem további szintézise pedig ugyancsak ilyen természetű.

Az a priori szintézis ezen a megközelítési úton nem látszik, hogy átjárást biztosítana a tudattól függetlenül létezőhöz – hiszen ez a fő probléma Heidegger elemzésében –, hanem csakis akkor és úgy van létező, ha azt már megelőzi a megismerés a priori struktúrája, legyen az szemléleti vagy gondolati. Az, hogy Kant azt állítja, hogy a szemlélet és a gondolkodás egyenrangú a megismerés struktúrájában, tehát, hogy a megismerés két összetevője egymásra utalt, nem jelenti azt – mint véli Heidegger –, hogy a szemlélet az elsődleges a megismerés egészében, pláne nem jelenti azt, hogy ez egy tudattól független, „közvetlen” létező adottságára utalna. A „közvetlenül adott” kifejezés csak annyit jelenthet, hogy a tudat struktúráján belül ilyen fenomének léphetnek föl.⁴⁸⁰ Az „adódás” (Gegebenheit, es gibt) csak a tudaton belüli akció lehet, tehát a tudat szemlélet során tapasztalt passzivitása csak

⁴⁷⁸ Cohen 1907 41. o.

⁴⁷⁹ Kant 1913b 179. o.

⁴⁸⁰ Éppen ez az, amiből a husserli fenomenológia kiindul.

látszólagos. E transzcendentális-fenomenologikus ismereteszményen belül megítélésem szerint jogtalan a tudattól független létezőről beszélni⁴⁸¹, ezért jogtalan elutasítani a létre irányuló kérdést, csakúgy, mint az Én létére vonatkozó reflexiót, mint ahogy azt a husserli fenomenológia teszi.

4.9.2.5.1. Heidegger Kanttól eltérően foglalja össze a Kant fejtegetéseinek alapul szolgáló koncepciót. Láttuk: Kantnál a szemlélet – képzet – gondolkodás sor teleologikus és egy idea vezérli, mégpedig a tárgy teljes megismerésének eszméje,⁴⁸² Kant tehát nem véletlenül állítja föl ezt a sorrendet. Ezzel szemben Heidegger elemzésében a szintézis lényegét a képzelőerő alkotja, amely alapvetően képi, tehát szemléleti természetű. E lényegi szerep okán a képzelőerő alkotja az összekötő kapcsot a szemlélet és a gondolkodás között.⁴⁸³ A szintézis szinoptikus és reflektív módja – a szemlélet és a gondolkodás – a képzelőerőben nyeri el csak értelmét. Vagyis a megismerés nem a fogalom felé törekszik, mint Kantnál, hanem a képzelőerő közepe felé gravitál.

Heidegger szerint Kant nem véletlenül helyezte a képzelőerőt a szemlélet és a fogalom közé. A képzelőerő a szemléleti és a fogalmi mozzanat közötti közvetítő közép. Heidegger szóhasználatában a képzelőerő az illeszték,⁴⁸⁴ ahol találkozik a szemlélet és a gondolkodás. Vagyis a képzelőerő az a „hely”, ahol a szinopszis és a reflexió együttműködik. Átfordítva ezt a saját nyelvezetemre: a képzelőerőben történik meg a gondolkodás és a szemlélet együttműködése, vagyis az, ahogy a szemlélet együtt látja a különös dolgok sokféleségét és ezek fogalmakban való elgondolását. Ez a látással (szemléléssel) rendelkező fogalmi reflexió nem más, mint az intellektuális szemlélet.⁴⁸⁵ A képzelőerő jelentésével kapcsolatban (gondolkodás és szemlélet egysége) találó lehetne az a meghatározás, amelyet Hegel adott a gondolkodás teljes meghatározásának: „gondolkodó szemlélet”.⁴⁸⁶ Ennek

⁴⁸¹ Az más kérdés, hogy a spekulatív szempont felől nézve egyáltalában, vagyis abszolúte nem lehet tudaton kívüli létezésről beszélni.

⁴⁸² Amint azt Kant mondja a TÉK első kiadásában a szintetikus ítéletekről: ezen ítéletfajták „a tárgyról alkotott teljes tapasztalatra” támaszkodnak. Kant 1913b 57. o. A megismerés kiteljesedő sora, melynek során a tárgy, mint magánvaló dolog egyre pontosabban határozódik meg, a szemlélet – képzet – gondolkodás sora. A magánvaló dolog (az X), amelyre támaszkodnak a szintetikus ítéletek, valami más, mint a szubjektum. Azaz a szintetikus ítéletben a megismerés kilép az identitásból. Ezért olyan fontos Kant számára az a priori szintetikus ítéletek kérdése, mert ezekben a gondolkodás önmagából határozza meg a mást. Vagyis a metafizika az elkülönöződő önazonosság, illetve ennek kifejezési lehetőségére vonatkozó kérdés az a priori szintetikus ítéletekben.

⁴⁸³ Heidegger 2000 92. o.

⁴⁸⁴ Ahhoz, hogy az illeszték a harmónia, valamint a logos l. a következő idézeteket. „A lét, a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ mint működés eredendő összegyűjtöttség: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, függender Fug...” Heidegger 1995 81. o. Ugyanitt úgy határozza meg a létezést, mint elő-állítást, azaz elképzeltet. „Létezőnek lenni: [...] valamit elő-állítani.” Heidegger 1995 53.

⁴⁸⁵ Ehelyütt joggal használhatom az intellektuális szemléletet a képzelőerő meghatározásaként, mivel Heidegger az isteni megismerést tisztán csak szemléletként írja le (intuitus originarius), aminek nincs szüksége a gondolkodásra. Heidegger 2000 47. o. Hegel az int szemléletről?

⁴⁸⁶ Hegel 1950 32. o., SW 8 S. 42.

megfelel az, amit Heidegger ír: a szintézis magával való azonossága a szemlélet és az értelem egybe-tapadásában keresendő.⁴⁸⁷ E mondat megértéséhez fontos emlékeztetünkbe idéznünk, hogy Heidegger két értelemben használja a szintézist. A szintézis alapvetően a szemlélet egyesítő tevékenysége, de most Heidegger a képzelőerőről, mint szintézisről beszél. Az tehát, hogy a szintézis a szemlélet és a gondolkodás egysége, azt jelenti a fent idézettek szerint, hogy ez a szintézis tulajdonképpen a szemlélet. Az a közeg tehát, amiben a képzelőerő egyesíti két alkotóelemét, nem más, mint maga a szemlélet. A szintézis tehát szemlélet, és a szemlélet a szintézis struktúráját alkotó különböző jelentéseket (képzelőerő, a szemlélet mint olyan, a fogalom mint szintézis) összefogó identitás.

A képzelőerőt illesztéknek nevezve tulajdonképpen azt mondja Heidegger, hogy a képzelőerő az emberi megismerés logosa, azaz azon vezérlő elve, mely vezeti a megismerést. Ugyanakkor azt kell tisztán látnunk, hogy a képzelőerőben a szemléletnek elsőbbsége van a gondolkodással szemben, mivel az képi az egyesítés (egybe-tapadás) közegét. Ezzel szemben az eredeti kanti koncepcióban a fogalomnak van kiemelt szerepe, mert az vezeti a tárgy megismerését a teljesség felé. Azaz Kant az egész eszméjét tartotta szem előtt, míg Heidegger a kanti struktúrának csak az egyik elemét, a képiséget emelte ki⁴⁸⁸ és abszolutizálta, majd ezt a partikularitást kiterjesztette nem, hogy az egész filozófiára, hanem az egész emberi létmódra.

Talán így rekonstruálható a heideggeri választ megelőző kérdés: Azért fog föl az ember kép(zet)i módon, mert a képzelőerő a fölfogása kiindulópontja? A fölfogást, ahol az ember közvetlenül találkozik a létezővel Heidegger azonosítja a metafizika látás-mániájával, vagyis a fölfogás prototípusa a szemlélet (Anschauung), ami alapjában véve a valamire való rátekintés (an etwas schauen). Vagy ez csak egy összetevője az ember egész lényének? Hegel, illetve az ebből eredeztethető spekulatív gondolkodásmód az utóbbira válaszol igenlően.

4.9.2.6. A hatodik bekezdés az általános és a transzcendentális logika közötti tartalmi különbséget rögzíti. A bekezdés azt sugallja, hogy a fogalom nem csak a transzcendentális logika, hanem az esztétika lényegét is alkotja, ugyanis nem pusztán az ítéletek, hanem a szemléletben látott képzetek egységét is megteremti. A fogalom feladata tehát nem egyszerűen az analízis (logikai formák létrehozása), hanem a szemléletben adott sokféleség szintetikus egységének (a képzetek fogalmak alá rendelésének) megteremtése. A szemléletben adott sokféleséget a képzetek szintetizált formáin keresztül nem egyszerűen befogadja az értelem, hanem gondolatokká alakítja. Ezt abban a mozzanatban lehet tetten érni, hogy az

⁴⁸⁷ Heidegger 2000 92. o.

⁴⁸⁸ Melynek aleteit képezi a kép, a képzet, a képzelőerő.

analízis (a fogalmi egységre való visszavezetés) és a szintézis (a szemléleti képzetek egységmivolta) az értelem egy és ugyanazon fogalmi tevékenysége.

A fenti kijelentés igen fontos a heideggeri Kant-értelmezés kritikája során, ezért még részletesebb kifejtését adom. „Ugyanaz a funkció, amely a különböző képzeteknek egységet ad az ítéletben, adja a különböző szemléleti képzetek pusztá szintézisének az egységét, mely funkciót értelmi fogalomnak nevezünk.”⁴⁸⁹ A fogalom, vagyis a gondolkodás a szintézis alapja, s nemcsak a szintézisé, hanem az analízisé is. Ebből az következik, hogy nincs igaza Heideggernek, mikor az ontológiai szintézist a szemlélettel azonosítja, mert végül mégis a fogalom munkája teszi lehetővé a szemlélet szintetikus egységét, vagyis azt, hogy egyáltalán lássuk az érzékileg adott tárgyakat.

4.9.2.6.1. Heidegger a mondatot úgy értelmezi, hogy az ítélet szintézise is szemléleti, a fogalom is ebből következően – mint szintézis – szemléleti. Hiszen a gondolkodás és a szemlélet egysége, Heidegger nyelvén, a veritatív szintézis a képzelőerőből fakad és ott megy végbe, amely azonban a szemlélet képi/képzeti közegében működik. A fogalom egyesítő működését Heidegger a szintézis átfogó struktúrájában helyezi el, melyet Heidegger magával való azonosságként határoz meg. Ám míg Heideggernél a jelen mondat a szintézis struktúrájába tagolódik, és a szintézis végeredményben szemlélet, addig Kant a fogalomról beszél, és ez az értelmi kategória az, amely mind az ítéletben, mind a szemléletben végbemenő (apophantikus és veritatív) egységesítésnek alapjául szolgál. Vagyis épp ellenkezőleg, mint Heideggernél: nem a szemlélet, hanem a gondolkodás szintetizál.

Az ezt követő megjegyzésekben Heidegger a szintézis egységes struktúráját elemzi. A fogalom, mint egységesítő funkció nem üres forma, hanem strukturált egész. A heideggeri elemzésből nem derül ki, milyen természetűnek érti a fogalmat, csak negatíve fogalmazza meg, hogy a fogalom „nem egy mindenütt hatást kifejtő formális összeköttetés üres identitása”.⁴⁹⁰ Mit érthet ezalatt Heidegger? Azt, hogy a fogalom nem a szubjektum identitásában adott, vagyis nem az Én önazonossága teremti meg a sokféleség összekapcsolását? Csak annyit tudunk meg, amennyit már korábban is tudtunk: a fogalom, illetve a fogalmi szféra (az apophantikus és a predikatív szintézis) a véges megismerés alkotóeleme, tehát a szemlélet alá soroltatik be, hiszen a gondolkodás a szemléletet kiszolgáló ismereterő, vagyis véges.

⁴⁸⁹ Kant 1913b 129. o. A magyar fordítás így hangzik: „A funkció, mely egyetlen ítéletben egységesít különböző képzeteket, ez a funkció azonos azzal, mely különböző képzetek pusztá szintézisének egyetlen szemléletben egységesíti, és ezt az egységet tiszta értelmi fogalomnak nevezzük.” Heidegger 2000 92. o.

⁴⁹⁰ Heidegger 2000 93. o.

4.9.2.6.2. A TÉK 10. paragrafusa hatodik bekezdésének második mondata még élesebben rávilágít arra, miért és hogyan lehetett Kantot spekulatív módon értelmezni a német idealizmusban. „Tehát ugyanaz az értelem, ráadásul ugyanazokkal a cselekedeteivel, melyekkel a fogalmakban létrehozta az analitikus egység segítségével az ítélet logikai formáját, hozza képzetéibe a transzcendentális tartalmat az általában vett szemléletben lévő sokféle szintetikus egysége segítségével...”⁴⁹¹ E mondatban Kant kiindulópontja fordított azzal, amellyel eddig találkoztunk. Az értelemről indul ki és halad az érzékiség felé. Most nem az érzékiség tartalma az, amely meghatározza az értelmet, hanem viszont: ez értelem, vagyis a gondolkodás a fogalmak révén teremti meg az érzékiség tartalmát. Az érzéki képzetek tartalma ugyanaz, mint a képzeteké. Jóllehet a képzetek tartalma érzéki, és Kant eddigi gondolatmenete alapján azt kellene állítanom, hogy ez a tartalom teljesen független és idegen a gondolkodástól, mégis a fogalom képes magába emelni ezt a teljesen idegen tartalmat. Nem annak formáját, amely a szemlélet képzeti egysége, hanem magát az érzéki tartalmat. A gondolkodás magukra az objektumokra irányul és magába emeli azokat.

Ez a transzcendentális logika tartalmi sajátossága a formális logikával szemben. Vagyis az, hogy a gondolkodásnak és a fogalmaknak ontológiai tartalmuk van, de nem csak tartalmuk, hanem szerepük is ontológiai, hiszen a létezőre, a tapasztalt tárgyra, annak létezésében vonatkoznak. Az objektumok közvetlen érzékiségének gondolkodásba emelése nem pusztán csak annyit jelent, hogy a gondolkodás képes megismerni a létezőket – amit egyébként Heidegger eltagad a gondolkodástól –, hanem azt is – és itt egy merész spekulatív ugrás következik –, hogy a gondolkodás az, ami tulajdonképp megteremti a létezők tartalmát és formáját is. A létezők formai megteremtése, nem pusztán konstitúciója, hanem konstrukciója is, azt hiszem nem kérdéses, ám tartalmi, azaz létezésében történő megteremtése, és pláne a gondolkodás révén, már kétségessé válhat. Mégis ez a kétség az, ami a német idealizmust mozgatja.

És ez a kétség az, ami Heidegger koncepciójának a kritikája is. Mert az világos, hogy Kant a tárgyak embertől független létezését állítja, és a metafizika metáját, transzcendenciáját abban az értelemben veszi, hogy az emberen túli létezésről tesz állításokat a priori módon. Ám a transzcendentális idealizmus keretén belül a magánvaló dolog, az X feltételezése illegitim tettek bizonyult, hacsak nem az abszolút tudat, az Én abszolúttá duzzasztása felől fogjuk föl azt. Minden tevékenységet az Én ad az X-hez. Még a magánvaló dologról érkező

⁴⁹¹ Kis János fordítása: „Így tehát ugyanazon értelem, még hozzá ugyanazon műveletei által, melyek segítségével az analitikus egység révén létrehozta valamely ítélet logikai formáját fogalmaiban, a szemlélet bármilyen sokféleségének szintetikus egysége révén transzcendentális tartalmat is belevisz képzetéibe...” Uo. Kis fordításából nem érzem ki olyan pregnánsan az értelem aktív tevékenységét, inkább eltompítja ezt a felhangot.

érzéki jelek befogadása is az Én tevékenysége, következésképpen az Énnek kell az aktív oldalnak lennie, nem a létezőknek, sőt végső következtetéséig elvívve ezt a gondolatot, a létező abszolút értelemben nem az Éntől független valami, megnevezhetetlen X, amelyet csak a szemlélet képes közvetlenül érzékelni, a gondolkodás nem.

A fent idézett kanti mondat csak annyit mond, hogy az értelem egy és ugyanazon tevékenysége emeli a létezőkről szerzett érzéki, tartalmi tapasztalatot a fogalmakba, mint amellyel az ezen tartalommal feltöltött fogalmakat ítéletté köti össze. Csakhogy a kijelentés fogalmi kerete messzebb menő következtetéseket enged meg. Mert amennyiben a fogalmak összekapcsolása az analízis, és a képzetek tartalmának beemelése a fogalmi szférába a szintézis, annyiban a gondolkodás a megismerésnek mind a két alapfunkcióját tartalmazza: az értelmi redukciót és a szemléleti szintézist, ami maga az ontológiai szintézis, vagyis a létező közvetlen fölfogása. Az értelmi fogalmak vezérfonala két oldalon belül másodszor kuszálódik össze: előbb azt nem értettem, mi szükség van még egyáltalán az értelemre, most pedig azt, mi szükség van egyáltalán a szemléletre. Az nyugtat meg legalább, hogy abban az értetlenségemben, melyből a második kérdés fakad, egy egész hagyomány osztozik, hiszen a racionalizmus, de annak pánlogista változata mindenképp ugyanebből a kételyből bomlik ki.

Ugyanakkor ez a kijelentés heideggeri szellemben úgy is értelmezhető, hogy a gondolkodásnak az a képessége, amellyel összeköti az egyes fogalmakat ítéletté, nem más, mint az ontológiai szintézis. Az ontológiai szintézis ugyanis nem más, mint a létező közvetlen felvétele, és ennyiben a létezés állítása egy adott dologgal kapcsolatban. Az egyes fogalmakat ugyanis a kopula köti össze, a létige pedig a két fogalom ontikus egységét állítja. A fogalmakat azonban ahhoz, hogy biztos ismeretnek számítsanak, csak az érzéki tapasztalat alapján köthetjük egybe. Ugyanakkor az elemzett mondat határozottan állítja, hogy a gondolkodás hozza létre ezt a szintézist, a szemlélettől csak a képzetek tartalmát veszi át. A gondolkodás tehát önállóan, spontán módon, és magából kiindulva rendezgeti a szemléleti anyagot. Ráadásul, ha a biztos ismeret kritériuma az érzéki tapasztalat, akkor nem lehet a priori a szintézis, amely a metafizika alapja, és amelyhez el akar jutni Kant a TÉK-ben, hiszen az érzékileg adott csak a posteriori lehet. Az a priori szintézis ontológiai tartalma tehát nem származhat a szenzuális tapasztalatból, mert az csak a posteriori szintézis,⁴⁹² hanem vagy az a priori szemléletből (tér-idő) vagy az a priori gondolkodásból. Heidegger szerint az előbbi az igaz, de látjuk, hogy Kant sokkal többrétűbben fogalmazza meg a válaszát, és a gondolkodás ugyanolyan joggal forrása az a priori szintézisnek, mint a szemlélet.

⁴⁹² Kant 1913 o. Minden empirikus tapasztalat szintetikus.

Heidegger Kant-fölfogásában az érzéki tapasztalat képviseli a tudattól független létezőt, amelyen keresztül el lehet jutni annak ontológiai szerkezetéig. Ebből is látszik, hogy Heidegger a Kantról írott műben éppen elhagyni készül a LI transzcendentális horizontját, hiszen míg ott a Kant által föltárt horizonton belül mozog még, itt már a fenomeneken túlihoz igyekszik Heidegger. Ezzel kezdi átírni a fenomén és az intencionalitás fogalmát és túllép a transzcendentális fenomenológián a léttörténet felé. A fenomén Heideggernél később⁴⁹³ már nem a tudat terében föllépő jelenség, hanem a tudaton túli, rajta kívüli lét megnyilvánulási lehetősége. Már nem az ember gondoskodása, projekciója (Entwurf), azaz intenciója a lét-ember közötti viszonynak a kiindulópontja, hanem az, hogy a lét hajlandó magát megnyilvánítani azáltal, hogy az eseményben kijelöli megnyílásának helyét, kiüríti a létezőktől azt a helyet és létrehozza ezzel a tisztást. Először a lét helyezi magát az ember intenciójába, hogy aztán az ember ráirányulhasson. Nincs többé transzcendentális mező, hanem csak transzcendens, mert csak a tudat számára van transzcendentalitás, a lét azonban csak transzcendens lehet. A lét és értelme (a világ) már nem az ember által értelmezett világ. E perspektívából visszatekintve válik érthetővé, miért olyan fontos Heidegger számára az a valami, a magánvaló dolog, ami a jelenségek mögött van, habár ez a Kant-interpretációban még csak a szemlélet ontológiai jellegében jelentkezik, amely abban áll, hogy a szemlélet hagyja, hogy megjelenhessen az a valami. Az ember teljes passzivitásra kárhóztatása már itt föltűnik: az embernek engednie kell, hogy a lét föltűnhessen horizontján. Ez az engedés a szemléletben megy végbe. A gondolkodás pedig mivel a szemléletre utalt, hiába rendezgeti a befogadott anyagot, végeredményben ugyanolyan passzív, mint a szemlélet, mert a szemlélet elsődlegessége nélkül üres formák félhomályos ravatali terme. Csak a szemlélet engedése és az X aktivitása hozza mozgásba a „fejben” lévő szemléleti és kategoriális formákat. Ez Heidegger koncepciója, aminek a TÉK 10. paragrafusának elemzése határozottan ellentmond.

4.9.2.6.3. Heidegger úgy kommentálja a bekezdés elemzett második mondatát, hogy az itt kimondott princípium nem üres. Nem is üres alapelv vagy meghatározatlan kiindulópont az, amit itt Kant fölvesz. A szintetikus egysége nem üres tér, amelyet kívülről kell föltölteni tartalmakkal, hanem strukturált teljesség, amelynek sokkal inkább kifelé kell közvetítenie a benne lévő gondolatokat, azaz – szélsőségesen megfogalmazva, de már *A német idealizmus legrégebb rendszertörődékében* is felbukkanó merész megfogalmazás szerint – megteremtenie egy világot. Az „ismeret lényegi egysége” – ahogy Heidegger nevezi a princípiumot, amit a transzcendentális Én appercepciója szintetikus egységével azonosítok – nem üres forma, hanem tartalmas totalitás, vagy totalitásokat tartalmaz. A tiszta szintézis magával való

⁴⁹³ A negyvenes évek elejétől (pl. Vom Wesen der Wahrheit). Thévenaz 1963 59. o. skk.

azonosság, melyen belül két mozzanat különböztethető meg: a gondolkodás és a szemlélet. Igaz, hogy Heidegger e két képesség „egybe-tapadásában” keresi a szintézis önazonosságát, vagyis tulajdonképpen nem az egységből vezeti le a szintézist, hanem a kettősségből, abból, ahogy a két eltérő tulajdonság egybeilleszkedik, hiszen ha két elemnek össze kell illenie, akkor eltérés, össze-nem-illés van közöttük. A magával való azonosság nem egy szintetikus középben fakad Heideggernél, hanem a széttartó elemek összetartozásából. Hogy mi tartja össze a széttartást, az rejtély, hiszen bemutattam, hogy a szintézist Heidegger az önazonosságot alkotó elemek egyikében, a szemléletben alapozza meg, vagyis nem is igazi a különbség, egységként pedig csak az ember egyik felét duzzasztja fel. Azt is bemutattam, hogy Kant nem így gondolta el az embert, hanem a gondolkodás és a szemlélet kiegyensúlyozott viszonyaként.

Ebben a szellemben idézi Heidegger az 4.9.2.6.2.-ben elemzett mondatot.⁴⁹⁴ A „transzcendentálist” Heidegger a transzcendens értelmében veszi. Vagyis a szemlélet, mint a gondolkodást, vagyis a kategóriákat is átfogó képesség közvetíti a közvetlent az értelem felé, hiszen a szemlélet képes csak fölvenni a közvetlent, a létezőt magát. Már tisztáztam, hogy a transzcendentális nem azonos a transzcendenssel.⁴⁹⁵ A transzcendentális a szubjektum világát konstituáló tere, míg a transzcendens az a szféra, ami túl van ezen a szubjektív téren (és időn). Megítélésem szerint Heidegger teljesen jogtalanul értelmezi át a transzcendentálist transzcendenssé, hiszen Kant kiindulópontja az, hogy az X-ről nem tudhatunk semmit, vagyis a létezőre vonatkozó kérdést sem vethetjük föl, vagyis a metafizikai és ontológiai kérdésközlés az *emberi* kijelentések ontológiai státuszára vonatkozik, nem a létezőkére. A TÉK még csak a metafizika első része, s mint ilyen kritika, amely még nem metafizika, hanem a metafizikát megalapozó vizsgálódás,⁴⁹⁶ amely alapvetően episztemologikus, vagy egy egészen más értelemben ontológiai irányultságú, mint azt Heidegger feltételezi. A tiszta ész kritikájának feladata az, hogy megválaszolja, mi a tapasztalat feltétele, hogyan tapasztalunk. A tapasztalás

⁴⁹⁴ A magyar fordítás szerint: „Így tehát ugyanazon értelem, méghozzá ugyanazon műveletei által, melyek segítségével az analitikus egység révén létrehozta valamely ítélet logikai formáját fogalmaiban, a szemlélet bármilyen sokféleségének szintetikus egysége révén transzcendentális tartalmat is belevisz képzeletbe...” Heidegger 2000 93. o.

⁴⁹⁵ „Különbséget kell tenni transzcendens és transzcendentális között. [...] A transzcendentális filozófia nem olyan filozófia, amely túlmegy a maga szféráján, hanem felmutatja a forrásait annak, ami transzcendenssé lehet; ez a kifejezés csak az ilyen meghatározások forrásaira vonatkozik, s ez a tudat. Transzcendens akkor volna a gondolkodás, ha az ilyen meghatározásokat: általánosság, ok és okozat, az objektumról mondanák ki; szubjektívból akkor valami másba lépnének át – transzcendálnának.” Hegel 1977 III. 396. o. sk. Kant a transzcendentális alatt azt érti, hogy az értelem fogalmi nem az Istenre, hanem az Énre vonatkoztatott létező predikátumai. Ezzel szemben Aquinói Szent Tamás szerint az Én fogalmi korlátozzák az abszolút megismerését – Kant éppen ezeket a fogalmakat akarja megismerni. Kantnál a transzcendenciát, tehát a létezőn való túllépést úgy kell értenünk, hogy mivel a szubjektum állítja maga elé a létezőt, ezért ha a szubjektum fogalmait vizsgáljuk, akkor túllépünk a létezőn. Opilik 1993 41. o. sk.

⁴⁹⁶ Kant 1913 41. o. skk.

lehetőségének feltételét Kant abban látja, hogy szükségszerű és általános, ám ez csak az ismeret a priori alkotóelemeiből származhat. Az a prioritás a szubjektivitás oldalához tartozik, tehát a megismerés bizonyosságát és általánosságát annak szubjektív oldala teremti meg. A metafizika első része, amely hagyományosan az általános metafizika, vagyis a léttel foglalkozó ontológia, Kantnál a tapasztalat lehetőségének megalapozásává válik, vagyis az a priori felmutatásává.⁴⁹⁷ Ebből következően az általános metafizika, vagyis az ontológia Kantnál a szubjektum megismerésének vizsgálatává változik, vagyis transzcendentális filozófiává, épp, hogy nem a szubjektumon, vagyis az annak a tudatán kívüli (transzcendens) létezők vizsgálatává, ami egyébként e reflektív gondolkodási típus felől tekintve teljesen naiv előföltevés. Ennek alapján állítom azt, hogy a transzcendentális filozófia sokkal inkább a spekulatív gondolkodásmód felé nyit utat, semmint egy realista-objektivistá ontológia felé. A kritika, értsd itt: az általános metafizika alapján oldja föl Kant a speciális metafizika témáit, mert a kritika a tapasztalathoz köti a megismerést. Ennek az alapállásnak a következményét, miszerint a magánvaló dolgokat (Istent, a szabadságot, a lelket) nem lehet megismerni, Heidegger aztán úgy értelmezi, hogy a megismerés mindenestül véges, a közvetlen érzékeléshez kötött.

A tiszta ismeret lényegi egységének nevezi Heidegger a transzcendentális fogalmát. Miért? Azért, mert az értelem egyetlen tevékenységével alkot a priori ítéleteket és emeli a tapasztalati tartalmat az ítéleteiben foglalt képzetekbe. Ám itt nem lapszéli megjegyzésként, hanem a főszövegben olvassuk, hogy Kant a tiszta, tehát a priori ismeret lényegi egységének az értelmet tartja, nem a képzelőerőt. Az értelem tevékenysége az, ami analizál és szintetizál, tehát dolgozik tisztán fogalmi szinten, és fogja föl az érzéki sokféleséget. Ebben az értelemben az értelem működése nem „üres egyszerűség”,⁴⁹⁸ hanem strukturált totalitás, vagyis olyan teljes rendszer, melynek részei kiegészítik egymást, hogy működő emberi megismerő-képességgé álljanak össze. Az értelem szerkezete általánosságban azt jelenti, hogy képes a különösöket szintetizálni, valamint a szintetikus formákat fölbontani.

Az embert alapjaiban meghatározó transzcendentális struktúra föltárása azért fontos Heidegger számára, mert a jelenlét alapvető létszerkezetére vonatkozó elemzések egyik filozófiatörténeti előzményét veszi számba, és így az egzisztenciális analitikához, mint fundamentális ontológiához nem pusztán történeti adalékot kapunk a Kant-elemzésből, hanem a LI-ben kifejtett formája további kibontását. Erre utal Heideggernek az a megjegyzése, hogy az értelem ezen alaptevékenysége, – amelynek itt még nincs neve, csak azt tudjuk, hogy transzcendentális, valamint egyszerre szintetikus és analitikus – Heidegger szerint az

⁴⁹⁷ Cohen 1907 10. o.

⁴⁹⁸ Heidegger 2000 93. o.

ontológiai megismerés kezdete. Heidegger az ontológiai megismerést, azaz a transzcendentalitást a tiszta szintézissel azonosítja. A tiszta az a priori, ami nem a tapasztalatból származik, a szintézis az egyes tapasztalatok összekapcsolása. Az ontológiai megismerés tehát egy olyan struktúrát jelent, mely alapján egyáltalán a tapasztalatot létrehozzuk, és ez a struktúra az egyes, konkrét tapasztalatok előtti, vagyis nem tapasztalati. Ez az a priori szintézis. Az a priori szintézis feladata azonban Heideggernél azon túl, hogy hordozza a tapasztalat lehetőségét, az is, hogy lehetővé tegye, hogy magával a dologgal, a létezővel szembetalálkozhasson az ember.

Heidegger világosan látja és ki is jelenti, hogy a TÉK feladata az ontológiai megismerés, azaz az a priori szintézis föltárása. Arra a különbségre már rávilágítottam, hogy míg Heidegger a kritikán ontológiát ért, addig Kant ezt csak közvetve érti, mert a létező megismeréséhez előbb a megismerő-képességet kell megismerni. Heidegger azt is világosan kimondja, hogy egy ilyen megismerés csak a megismerés folyamatában mehet végbe.⁴⁹⁹ Korábban én is hangot adtam bizonytalanságomnak, Kant vizsgálódásait genetikusan vagy csak strukturálisan kell-e érteni. Heidegger, e kijelentése alapján, úgy tűnik amellet foglalt állást, hogy Kant a megismerés folyamatát, nem egy statikus szerkezetben lejátszódó kötött, mindig ugyanúgy végbemenő folyamatként érti. Heidegger nyelvén: a létezővel való találkozás mindig másként megy végbe: „művelet”, vagyis az ember részéről aktív hozzáállást igényel. Ez teljesen ellenkezik azzal, ami eddig kiderült a heideggeri szövegből, mert Heidegger a megismerést passzív, receptív szerepre kárhóztatta, mikor kizárólagosan a szemléletre alapozta. „Keletkezésében végigkövetni” a létező megismerését (az ontológiai megismerést, vagyis a transzcendentális mező kialakulását, tehát az a priori szintetikus ítéletek létrejöttét) azt jelenti, hogy nem egy adott struktúra alapján ismerjük meg a létezőket, hanem a közvetlen találkozás spontán élményében.

Ez a heideggeri megközelítés azonban nem illik a TÉK egészéhez, hiszen ott két összetevő határozza meg a megismerést: a szemlélet és a gondolkodás, ezeknek pedig meghatározott struktúrája van: a tér és az idő, valamint a kategóriák, illetve az ítéletek hálója. Ezen túl a heideggeri koncepció (a megismerés véges, mert a gondolkodás a szemléletre, illetve az abban megjelenő létezőre utalt) kérdésessé válik, amennyiben Kantra alkalmazza, és ugyanakkor fenn akarja tartani a keletkezésében kialakuló megismerés koncepcióját. Mert mi az a képesség, amely képes végigkövetni az a priori szintézis keletkezését? Nyilvánvalóan ugyanaz az értelem, amely az ontológiai szintézis műveletét véghezviszi. De egy olyan magára reflektáló értelem, amely egyben aktívan kialakítja a létezővel való találkozás terét és

⁴⁹⁹ „Mivel azonban [a tiszta szintézis] művelet, lényege csak úgy válhat világossá, ha ezt magában keletkezésében követjük végig.” Heidegger 2000 93. o.

idejét, és amely értelem ugyanakkor szintézis, tehát szemlélet is, már nem lehet véges és passzív, csak a szemléletre utalt. Illetve ez csak annyit jelent, hogy az értelem önmagára, szerkezete egyik összetevőjére utalt, vagyis önmagából generálja a létezővel végbemenő találkozást, vagyis spekulatív.

4.9.2.7. A kategóriák az ítéletekből fakadnak; annyi fajta kategória van, ahány ítéletfajta. A kategóriák tulajdonképp csak az alany és az állítmány ítéletbeni összekapcsolásának, azaz a szintézisnek a formái. A kategóriák tehát az összekapcsolás lehetséges formái, szintetikusak.⁵⁰⁰ A kategóriák a formális, azaz az aristotelesi – kanti kifejezéssel az általános – logikából erednek. Kant a formális logikát analitikusnak tartja, jóllehet az ítéletek és az azokból levezetett kategóriák szintetikusak.⁵⁰¹

A kategóriatábla, mint a dedukció kiindulópontja olyan problémák forrása, amelyek Kant filozófiája önértelmezésének problémájához vezetnek. Mint azt már fentebb jeleztem, Kant önértelmezésében két sík fut egymás mellett. Az egyik sík a spekulatív értelmezés, mely szerint az Én legfőbb szintetikus tudatából vezethetők le a kategóriák, a másik a hagyományos logikát követi, ti., hogy a kategóriák az aristotelesi kategóriatáblához hasonló előföltétekből erednek.⁵⁰² Az önértelmezés két síkjának teljesen eltérők a következményei. Ha az Énből dedukált fogalmaknak tekintjük a kategóriákat, akkor nem maguk alá sorolják a sokféleséget, hanem magukból hozzák létre nem csak formájukat, hanem tartalmukat is, és így a szintézis nem csak episztemológiai, hanem ontológiai is. Spekulatív szempontból ezt nevezhetjük igazából ontológiai szintézisnek. Ezzel szemben a kategóriák logikai fölfogása számára szükség van a kategóriákon kívüli létezőkre, amelyet azok, mint nyersanyagukat feldolgozhatnak, elrendezhetik. Ez a heideggeri koncepció is, ezért van szüksége az ontológiai szintézisnek a szemléletre.

4.9.2.8. A kategóriatábla az összes a priori fogalmat tartalmazza, vagyis a szintézishez szükséges összes értelmi alapegységet. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás összes funkciója, mely által a sokféleséget elrendezheti szubszumcionálisan, a kategóriatáblában adott. A sokféleséget a gondolkodás a mennyiség, a minőség, a viszony és a modalitás kategóriája alá sorolhatja. Ebből az is következik, hogy a létről csak ebben a négy kategóriában beszélhetünk. Ez azt sugallja, mintha a gondolkodásnak csak ez a négy módja

⁵⁰⁰ Heidegger 2001 50. o.

⁵⁰¹ Martin 1998 164. o.

⁵⁰² V. ö. Kant levele M. Herzhez (1772 02. 21.): „...Igyekeztem az volt, hogy a transzcendentális filozófiát [...] a kategóriák egy bizonyos száma alá hozzam, de nem úgy, mint Aristoteles, ki azokat úgy, mint találta, tíz praedicatumaiban pusztán véletlenszerűen egymás mellé tette; hanem úgy, ahogy az értelem néhány, kevés alaptétele révén maguktól osztályokba rendeződnek.” Idézi Opilik 1993 41. o.

lehetne, hogy kifejezhesse a létező létét. Ebből fakad az, hogy Heidegger szerint a fogalmak formák, amelyek a végső, de csak általános egységre hozzák az érzékileg fölfogott létezőt.

Ha csak ebbe a négy kategóriába sorolhatjuk a létezőket, akkor a heideggeri koncepció szerint elvész a létezők sokfélesége, különössége, mert csak azt érthetjük meg, azt tudjuk kifejezni, ami a kategóriákba belefér, vagy helyesebben szólva, amit a kategóriák láttatni képesek velünk. A létező a maga mivoltában, ahogy önmagában van, kifejezhetetlen, megnevezhetetlen. Jóllehet fölfogjuk, észleljük (vernehmen) a maga különösségében, de nem vagyunk képesek artikulálni ezt a különösséget, hiszen csak általános formákban érzékelünk és gondolkodunk. Azt, hogy mit és az, hogyan tapasztalhatunk, az értelem a priori szerkezetéből fakad, azaz egy szubjektív rendezőelvből, amelyet Kant itt úgy nevez, hogy az ítézés, illetve a gondolkodás képessége. Ez a rendezőelv nem véletlenszerű, empirikus célok szerint működik (ez a technikai rendezőelv lenne), hanem az ész eleve magával hozza a tapasztalás tartalmának és lefolyásának ideáját (amely az architektonikus rendezőelv).⁵⁰³ A sokfélést, a létezőt, tehát eleve valamilyen cél szerint foghatjuk csak föl. Ami kívül esik ezen a célon, azt a megismerés figyelembe sem veszi, mert egyszerűen nincsenek rá képei (képzetei és fogalmai). Ebből a szempontból érthetővé válik, miért próbálja eltéríteni Heidegger a metafizika pillantásának irányát, itt konkrétan Kant értelmezését az addig látott horizontról. Ezért olyan fontos Heidegger számára a képzet, illetve az ő használatában az előre-állítás, a megjelenítés elemzése. Ha nem az emberi formák (ideák) felől közelítünk afelé, amit tapasztalunk, akkor elképzelhető, hogy az nem a mi képeinket fogja tükrözni. Ehhez azonban előfeltétel, hogy ki tudjunk lépni a képeink közül. Heidegger ennek lehetőségeit keresi, bár szerintem ez nem lehetséges a transzcendentális filozófia keretei között. Nem véletlen, hogy Heidegger el is hagyta mind a transzcendentális, mind a fenomenológiai nézőpontot a léttörténet javára.

Kant rákérdez a kategóriák táblázatára. Miért épp csak ennyi kategória van, és miért éppen ezek. Ám a spekulatív belátás helyett kijelenti, hogy nem lehet belátni, ennek okát. Hogy Aristotelest mi vezette a kategóriák fölfedezésében, véletlenszerű volt. „Aristoteles nem rendelkezett princípiummal, ezért úgy szedte össze őket, ahogy beléjük ütközött...” A princípium jelent kiindulópontot, illetve alapelvet. Aristotelesnek nem volt kiindulópontja a kategóriák kidolgozásakor, hanem véletlenszerűen találta meg őket. Ráadásul még olyan vezérfonala – alapelve – sem volt, amely vezette volna a felfedezésükben. Ám ha a kategóriák megtalálása, föltalálása véletlen, ha nem lehet megindokolni, mi vezeti az észet a kategóriák kialakításában – egyáltalán az ész alkotja-e meg a kategóriákat –, akkor hogyan alapozhatná

⁵⁰³ Kant 1923b 686. o. skk.

meg Kant a priori a táblát? Megint beleütközünk a logikai és a spekulatív szemléletmód eldöntetlenségébe Kantnál. Ha határozottan megnevezte volna Kant, hogy a létezők mindenfajta megismerésének forrása az Én, akkor egyértelműen azt mondhatta volna, hogy a kategóriák az Énből fakadó olyan formák, amelyek egyben a tartalmat is meghatározzák. Ehelyett Aristoteles és a későbbi logikusok felfedezéseit említi meg röviden, amely csak történeti vizsgálódás, és egyáltalán nem a kategóriák szükségszerűségének érzetét erősítik.

4.9.2.9. A tiszta ész architektónikája azonban elárulja, hogy az ész rendelkezik egy olyan ideával, amely szerves egységbe rendezi a fogalmak rendszerét, és nem csak úgy véletlenül, azaz a tapasztalati megismerés során találta föl az értelem a fogalmait, hogy megkönnyítse a tapasztalatainak elrendezését, vagyis nem csak technikai cél vezette az eszet akkor, amikor kialakította a gondolkodás rendszerét.⁵⁰⁴ Sőt azt kell Kantnak bizonyítania, hogy a kategóriák nem a tapasztalatból származnak, hanem a gondolkodás saját termékei, és a tapasztalatot megelőzően jött létre rendszerük. Ekkor azonban a kategóriákat az Énből, a gondolkodásból kell levezetni. Vagyis elhibázott volt Kantnak az a lépése, hogy fölvetett egy kategóriatáblát, és azt mintegy hozzábiggyesztette a gondolkodáshoz. A 10. paragrafusban Kant valójában a gondolkodás elé kitűzi a kategóriatáblát, mint valami jelzőtáblát, amihez a gondolkodásnak igazodnia kell, de nem az történik, amit mond: nem „levezetettek” ezek a fogalmak, hanem pusztán csak felsorolja azokat. Levezetni egy magasabban fekvő kiindulópontból, egy mélyebben meghúzódó alapelv alapján lehet. Ez a princípium az Én, amely elé fölösleges állítani egy táblában a saját gondolatait, hiszen nagyon is tisztában van azzal, amit tartalmaz, aminek alapján elgondolja tartalmait.

A transzcendentális filozófia kidolgozásakor tehát ez előre-állítás, a megjelenítés problémájával találkozunk. Heidegger okkal mondhatta, hogy a metafizika jellemzője a megjelenítés, amennyiben gondolkodása számára a transzcendentális-fenomenologikus gondolkodásmód volt a mérvadó. A spekulatív logikai gondolkodásmód számára azonban nem a tér és időbeli képek a mérvadók, hanem a gondolkodás (az Én) saját magából levezetett fogalmai. Ennek kezdeményeit már Kantnál is megtaláljuk az appercepció eredendő szintetikus egységében.

4.9.2.10. A tizedik bekezdésben közli Kant az olvasóval a transzcendentális analitika programját. A predikabiliumok – a még meg nem nevezett forrásból (az Énből) levezetett kategóriák – a rendszer alapfogalmai. A tiszta ész architektónikája alapján tudjuk, hogy a fogalmaknak benső szerveződése, architektónikája, egy archéból, azaz alapelvből és kiindulópontból fakadó rendje van. A rendszer alapfogalmainak ezt a belülről fakadó,

⁵⁰⁴ Kant 1913b 685. o. skk.

szubjektív rendet kellene megjeleníteniük, a fogalmak kiindulópontból történő kibomlásának magát az alapelvet kellene bemutatnia. Ehelyett csak egy fel- és átvett kategóriatáblát kapunk. A spekulatív kiindulópont és alapelv helyett a logikai hagyomány folytatásának vagyunk a tanúi. Ezt a hagyományt majd csak Hegel töri meg, aki vállalkozik arra, hogy a spekulatív archéból levezesse a fogalmak egymásból kibomló sorát, és ezt a sort folytassa a természet és az ember megteremtésének ontológiai sorában.⁵⁰⁵ Kant esetében még védhető az az álláspont, hogy csak a megismerés szerkezetét vázolja, de ez nem a világ magánvaló szerkezete, hiszen Kant is ekképp értelmezte félre önmagát, mert ha csak ezekben a struktúrákban tapasztaljuk magunkat és a világot, akkor nem, hogy azt fölösleges állítani, hogy van a tudattól független magánvaló dolog, de azt is, hogy lehetne másmilyen a szerkezete a világnak, mint ahogy megismerjük. A világ csak olyan lehet, amilyennek kategoriális rendszerünkben tapasztalhatjuk.

Ám itt a 10. paragrafusban sehol sem találjuk ezt a spekulatív alapelvet, pusztán egy kívülről kapott logikai táblát, amelyhez igazítja Kant az Én világra és önmagára vonatkozó megismerését. Így állhatott elő az a csalóka perspektíva, amelyből Heidegger is kiindul elemzésében: a gondolkodás önmagában nem képes megismerésre, hanem szükség van a létezővel való közvetlen találkozásra, a szemléletre. Ahhoz, hogy a közvetlenség csak a közvetítés (azaz a spekuláció) rendszerén belül létezhet, kritikailag hozzátenném, Kant maga is az empirizmus kritikáját fogalmazza meg, mikor a szemlélet és a gondolkodás kiegyenlítetttségét nevezi meg a biztos megismerés egyik alapelveként. Ám emögött is egy racionális, azaz az észből, vagyis a fogalmiságból fakadó érv áll: a fogalmak rendje megfelel a dolgok rendjének. Ezt az adekvációt minden metafizika nélkül ki lehet jelenteni egy transzcendentális-fenomenologikus köztes térben, mert amennyiben csak a fenoménekre irányul a transzcendentális filozófia, illetve a fenomenológia, akkor levághatja a köztes tér helyét lehatároló két szélső tagra vonatkozó ontológiai kérdést, mint ahogy teszi Kant, mikor a *Bevezetés*ben kijelenti, hogy a TÉK pusztán a metafizika megalapozására irányul, de még nem maga a metafizika. Ám rögtön égetővé válik a kérdés föltétele, ha ontológiát akar valaki művelni. Semmifajta epoché nem segít rajta, hogy megkerülje ezt a kérdést.

4.9.2.11. Kant azonban az egész fönti vitát, amely a transzcendentális és a spekulatív szemléletmód között fennáll, elutasítja. Két érvet sorol föl az elutasítás mellett: 1. ez a vita elvonná a figyelmet a vizsgálódás fő vonulatától; 2. ez még nem a tiszta ész rendszere, ezért nem kell itt megadni a fogalmak teljes rendszerét. Azonban láttuk, hogy még a tiszta ész metafizikáját előkészítő kritika sem nélkülözheti ezt a módszertani döntést, mert benne

⁵⁰⁵ Ennek bemutatására tettem kísérletet a lét és a semmi fogalmi konstrukciójának magyarázatakor a harmadik fejezetben.

ontológiai probléma rejlik, és ahogy döntünk a kritika módszere felől, az kihat a további eredményekre. Ám Kant kifejezésmódja nem hagy sok kétséget afelől, hogy nézne ki az összes fogalmat felölelő transzcendentális logika: szótár lenne hozzáfűzött magyarázatokkal, fakkokkal (Fächer), amelyeket föl kellene tölteni. A transzcendentális logika valójában topika, tehát olyan helyek térképe, melynek segítségével eligazodhatunk afelől, hol találjuk fogalmainkat.

Két megjegyzést érdemes a logika kanti tervezetéhez hozzáfűzni. Egyrészt a logika Kant számára térbeli képzeten alapszik: topika ez, azaz helyrajz. Másrészt a fogalmak egymástól jól elhatárolt hellyel rendelkeznek. Ez talán azzal függhet össze, hogy a hely aristotelesi meghatározása nem teret jelent, hanem határt: egy dolog helye azonos határaival, ugyanakkor a határ a dolog meghatározása is.⁵⁰⁶ A fogalom, mint a meghatározás eszköze tehát olyan határ, amely a neki rendelt fiókot kitölti, és a fiók helye a szekrényben mutatja a fogalom helyét. Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket az, hogy rendszer-szerű helymeghatározásról (systematische Topik) beszél Kant. A rendszer ez esetben nem az architektonikus eszmét jelenti, amelyet a spekulatív idea ad fogalmainak, hanem az Én rendező fogalmai számára kívülről kapott fiókrendszert. A fogalmakat így nem benső egységük, nem egy a priori princípium köti össze, nem az, hogy egymásból következnek az Én önmagát és a világot elgondoló gondolati aktusa folyamán, hanem egy véletlenszerű történeti képződmény, a kategóriatábla.

⁵⁰⁶ Szoboszlai 2004 78. o.

4.10. Befejezés. A kanti és a heideggeri szenzualizmus kritikája

4.10.1. E fejezetben azt fogom rekonstruálni, hogyan viszonyul a szemlélet – redukció – közvetlenség – felfogás fogalmak által szőtt háló a szenzualizmushoz.⁵⁰⁷ Azzal a megállapítással hagytuk el Heidegger szövegét, hogy az a priori szintézis az ontológiai szintézissel azonos, ez utóbbi pedig a szemlélet. A TÉK 10. paragrafusának elemzése során azonban arra az eredményre jutottam, hogy az a priori szintézis a TÉK-nek az a vezérfonala, eszméje, amely megteremti a mű rendszer-szerű szerkezetét. Vagyis az a priori szintézis a TÉK-nek az a bizonyos a priori princípiuma, amelyből Kant kiindul, és amelyre az egész mű során tekint. Heidegger jó okkal tette meg hát az a priori szintézist az ontológiai szintézisnek, hiszen a létkérdés vezérfonala mentén a TÉK princípiumát a létre irányuló kérdéssé kellett átalakítania. De Heidegger nem állt meg itt, hanem a fordulat lendületében az ontológiai szintézist a szemlélettel azonosította. Erre azért volt szüksége, mert már látta a transzcendentális horizont korlátait, azt, hogy az ember felől közelítve a léthez, mindig csak az emberről tudunk beszélni, a létkérdés tehát ilyen módon nem a létről, hanem az ember létmegértéséről szól. Ám míg Kant számára a természet, azaz az anyag csak a tudat⁵⁰⁸ szintetizáló képessége miatt tapasztalható,⁵⁰⁹ addig Heidegger számára a szemlélet azért fontos, mert ez az a képesség, amely közvetlenül találkozik a létezővel. Ez az a kiskapu, ahol Heidegger kibújhat a transzcendentális-fenomenologikus horizont mindent elfedő-feltáró kiterjedése alól. Elemzésemben azonban kimutattam, hogy Kant maga sem döntött a TÉK princípiumának mibenléte felől, afelől, hogy inkább szemléleti, mint gondolati-e, ezért megmaradt az egyenrangúság gondolatánál. Az egyenrangúság a fenomenologikus mező kialakításának lehetőség-feltétele, ahol szükségtelen rákérdezni a szemlélet vagy a gondolkodás elsődlegességére, azaz ontológiai státuszára, mert a képzetekben egyesül a két szélsőség. A képzetek így, mint eidetikus képek a fenomenális tapasztalat tárgyait, a fenoméneket alkotják. Heidegger ugyanakkor a fenomenologikus mezőtől az objektivitás, a világ felé mozdul el. Erre az elmozdulásra a szemlélet szenzualista fölfogása⁵¹⁰ teremti meg a lehetőséget, mert eszerint az érzékiségben közvetlenül adott tárgy – Heidegger nyelvén a

⁵⁰⁷ Szenzualizmusnak nevezem azt az ismeretelméleti és ontológiai beállítódást, mely szerint a megismerés tárgyai és fogalmaink csakis érzetekből állnak. A szenzualizmus az empirizmus egyik ága, mert a tapasztalat átlépését tagadja, mivel a megismerés csak érzetekben megy végbe. A szenzualizmus szerint az érzet az adottság. Mindez pszichologizmushoz vezet, mert eszerint az az adottság, ami a tudati folyamatban élményként, azaz érzetként adott. Reyer 1926 13. o.

⁵⁰⁸ És tudat, Én alatt Kant soha nem csak a szemléletet, hanem az értelmet és az észet is érti.

⁵⁰⁹ Kant 1976 78. o. sk.

⁵¹⁰ A szemléletnek van nem szenzualista koncepciója is. Ez az, amely mellett érvelek: eredendően (a priori) nem a szemlélet, az aisthesis a megismerés kiindulópontja, hanem a gondolkodás. Az érzékelés már eleve megismerés, mégpedig fogalmi eredetű megismerés: αἰσθησις γῶσις τις. Ortega 2005 96. o.

létező – az, ami ingerli (affektálja) az embert. A létezővel Heidegger szerint közvetlenül találkozunk az érzéki, empirikus tapasztalatban.⁵¹¹

Úgy tűnik Heidegger szélsőségesen szenzualista álláspontot foglal el, amelyet nem csak abban érhetünk tetten, hogy a *νοῦς*-t fölvételnek (*Vernehmen*) érti, vagyis az észet (*Vernunft*), a szellemet (*νοῦς*), a kimondottan fogalmi természetű emberi képességet szenzuális módon, azaz a szemléletre redukáltan fogja föl.⁵¹² Ebben a redukcióban látom a legnagyobb különbséget a léthez való fundamentális ontológiai és a spekulatív megközelítés között. Heidegger egy végső, bármily nehezen is, de megragadható, objektivált alaphoz tér vissza, amely úgymond „van”, és ezt a „van”-t olyan adottságként fogja föl, amelyre ugyan rákérdez a lét értelmére vonatkozó kérdésben, de választ nem ad, nem adhat rá, mert az már nem az a közvetlen, magánvaló lét lesz. A spekulatív filozófia a létet, a végső alapot nem redukálja valamire, hanem a végső alap maga a kibontakozás folyamata, vagyis a folyamatos közvetítés. A közvetlen adottságnak csak a közvetítés folyamatán belül van helye és jelentése.⁵¹³

A husserli fenomenológia olyan végletessé fejlesztette a redukciót, hogy végtelen folyamatban redukált, mindig túlment az elért alapon. Heidegger egyfelől átveszi ezt a végtelen redukciót, vagyis megőrzi a tudat azon tulajdonságát, hogy negatív, és végtelenül képes reflektálni önmagára. Emellett ezt a végtelen reflektív redukciót a tudatfüggetlen létbe vetíti, aminek az lesz az eredménye, hogy a lét, mint végső alap eltűnik, helyette alaptalan alappá, azaz semmivé válik.⁵¹⁴ Másfelől Heidegger elutasítja a tudat végtelen reflexióját önmagára és a létre és a lét önmagát megmutató fölnyílásában megálljt parancsol ennek a végtelenbe futó regresszusnak. Van egy végpont, ahonnan már nem tud továbbhaladni az Én reflexiója, egy pont, amely már nem függ attól, hogy elgondolom- vagy közvetítem-e. Ez a lét közvetlensége, amelyre az embernek oda kell figyelnie, meg kell hallania, hol búvik meg a lét

⁵¹¹ Közvetlenség kritikájához l. Hegel 1950 85. o. skk. és Welsch 2000

⁵¹² Csak egy példa a sok közül: Heidegger 2001 141. o.

⁵¹³ Az igaz, hogy Hegelnél is a kezdet absztrakció eredménye, csak hogy a hegeli metafizika kezdete (a lét) nem zárja ki magából a végességet, a konkrét létet, sőt a végtelent is individualizálja, azaz szabadon engedi konkrét, közvetlen létezésébe. A kezdet mindig elvont, tehát előföltetés. Csak hogy Hegel ezt a szintetikus a priori kiindulópontot elemzi, bizonyítja a rendszer kifejtése (dedukciója) során. Ezzel szemben Heidegger a közvetlen gyakorlatra, az életre, azaz a filozófiától idegen, vagy legalábbis átalakítandó naiv tapasztalatra hivatkozik, arra, hogy az ember minduntalan beleütközik az anyagba, azaz a dolgok közvetlenségébe. Ez a „beleütközés” maga képezi a tudattól független külvilág létébe vetett hitet. Heidegger 2001 148. o., ahol *expressis verbis* az anyagra hivatkozik Heidegger. Ezzel a naiv hittel Heidegger vészesen közel kerül a materialista létértelmezéshez, amely szenzualizmusának természetes következménye. A materializmus az anyagot végső alapként érti, amely az ember életét és fölfogóképességét behatárolja, azaz végessé teszi. Heidegger hasonlóképp a világot, illetve a dolgok közvetlenségét, tudatfüggetlenségét teszi az ember végességének okává, illetve bizonyítékává. Valójában ez a végső közvetlenségre történő redukálás az igazi absztrakció, mert kizárja a végtelenség lehetőségét, azaz elvonatkoztat attól. A hegeli metafizika kezdetének absztrakt-materialista fölfogásához l. Erdei 1957 38. o.

⁵¹⁴ Thévenaz 1963. 57. o.; Heidegger 1994 15. o.

a létezők szövete alatt. Az odafigyelés, a meghallás az embertől függ még, de az, hogy van-e egyáltalán valami, ami hangot hallat, már teljesen független az embertől. Az ember tehetetlen a léttel és a hangokkal szemben. Az odafigyelést, ezt a passzív munkát a fölfogás viszi véghez, itt találkozik az ember a létezővel közvetlenül, ahogyan az magában van.⁵¹⁵

Az ész fölfogássá, észrevétellé, meghallássá alakítása olyan ontológiai és episztemológiai előföltételt rejt magában, amely leginkább a szenzualizmussal teszi rokonná Heidegger koncepcióját. Az, hogy a szemlélet hagyja magát, hogy afficiálja valami, nem azonos azzal, hogy a magánvaló dolog függetlenül a tudattól létezik, mivel a tudat alapozza meg a megjelenés lehetőségét. Ezen a ponton válik szét a legnyilvánvalóbban a fundamentális ontológia és a spekulatív filozófia. Míg a fundamentális ontológia azt állítja, hogy van a külső lét, amely az Énhez képest más, és ez határozza meg az Ént, a spekulatív filozófia szerint a gondolkodás hozza létre azt is, ami ingerli az érzékeket, vagyis az empirikus tartalmat is. A fundamentális ontológia koncepciója az, hogy a megismerés struktúrái (tér-idő, kategóriák) nyitottak a másra, sőt igazából akkor hagyjuk megfelelően működni őket, ha a szenvtelen (gelassen) odahallgatás módján figyelünk. A megismerésnek valami közvetlenre kell vonatkoznia, ám már ebben is közvetítés rejlik, hiszen vonatkoznia kell, azaz viszonyba kell helyeznie magát ahhoz, hogy eljusson a közvetlenül létező dologhoz. A viszony közvetítést jelent az Én és a világ között. Nem járható az a heideggeri út, hogy az ember tökéletes passzivitásra kárkoztatva csak várakozhat, hátha valami olyan kerül a horizontjába, ami lényeges lehet a lét megértésének szempontjából. Az ember emberi mivoltának megrablása az, ha csak hallgatózhat, mi lapulhat „odakünn” a lét rettenetes (unheimliche) éjszakájában. Ehhez képest még egy állat is nagyobb aktivitást mutat, mikor éhségére hallgatva enni kezd.⁵¹⁶ Ember és világ között folytonos kicserélődés van, azaz közvetítés, hol az egyik oldal a passzív, hol a másik, hol az egyik az aktív, hol a másik.

4.10.2. Miért vezetem vissza Heidegger létértelmezését a szenzualizmusra? Azért, mert Kant a transzcendentális esztétikában szenzualista érveléssel alapozza meg a közvetlenség megragadhatóságát. Hiába vannak az embernek önálló szemléleti formái, amelyek minden empirikus tapasztalat előtt már adottak számára, sőt csak azért lehet

⁵¹⁵ A figyelem Ortega szerint is passzív („mechanikus és alapvetően nem intelligens”) képesség. Ortega 2005 100. o. Ezzel szemben kérdezem: mégis minek alapján figyelünk az érzékeltre és hasonlítjuk össze benne a hasonló elemeket, hogy kivonjuk azokat a sokféleség különbözőségéből? Mégis minek az alapján hozunk létre induktíve fogalmakat? Éppen annak alapján, amire figyelünk, és aminek alapján összehasonlítunk – ez pedig a fogalom. Az indukció kiindulópontja tehát az eleve az Énben lévő intelligibilis fogalom, és nem az érzéki sokféleség, hiszen ha nem vetnénk szemünket egy eleve bennünk meglévő képre, akkor még csak keresni sem tudnánk a közöset, aminek alapján létrehozuk (absztraháljuk) a fogalmat. A fogalmakat tehát egyáltalán nem indukció révén hozzuk létre, hanem pont fordítva: deduktíve vezetjük le belőlük a tapasztalatot. Reyer 1926 43. o.

⁵¹⁶ Nem beszélve arról, hogy a vágy már az öntudat szerves alkotóeleme, hiszen az éhség, mikor az étel, a tárgyi lét elpusztításába fog, valójában az Én fönntartásán dolgozik. Hegel 1979 97. o.

empirikus tapasztalata, mert e formák már eleve benne vannak, ha Kant is a közvetlenség naiv fogalmával közeledik a magánvaló dologhoz. Kant koncepciójában a magánvaló dolog „van”, azaz olyan létezéssel bír, amely eleve adott. A szubjektív formák (tér-idő és kategóriák) a prioritása mellett tehát Kant kimondatlanul előfeltételezi az objektív aprioritás dimenzióját, a magánvaló dolgot, amely az a posteriori érzékletek forrása. Az eredetek e megkettőzése Kant minden antiplatonizmusa ellenére⁵¹⁷ a magánvaló dolog és a jelenség ontológiai dualitása mellett a magánvaló dolog és a tiszta formák aprioritásának kettősségét hozza létre.⁵¹⁸

Úgy kell-e fölfognunk Kant elméletét a tárgy megismeréséről, hogy amint egyre közelebb kerülünk a tárgyhoz, azzal párhuzamosan egyre „kijebb” kerülünk a szubjektumból, azaz fokozatosan lefejtjük a tárgyról azt, amit a szubjektum magából hozzászerez (a tér-idő és a kategóriák formáit)? Kantnál a redukció két irányú: egyrészt vezet az egó felé, másrészt a világ felé. Az ellentétes irányú redukció eredményeként tárul föl a transzcendentális horizont, amely a világot az Én által konstituált fenomenális mezőként határozza meg. Az egó felé irányuló redukció racionalizmusát (bár Kant esetében helyesebb intuicionizmusról beszélni) kiegészíti és ellensúlyozza a világra redukálódás, amely a kritikai filozófia szenzualizmusában jelenik meg.⁵¹⁹

A szemlélet közvetlenül irányul a tárgyra a gondolkodás diszkurzivitása nélkül. A közvetlenül adott tárgyat az empirikus tapasztalat adja. A közvetlenség tehát nem tiszta, a priori eredetű tartalma az ismeretnek. Ugyanakkor már itt megjelenik az, amit a szenzualizmus kritikájaként fentebb is említettem: a szemlélet közvetlen intuíciója eleve az Én formáival fordul a világ felé, vagyis számunkra, emberek számára nem létezik olyan, hogy téren és időn kívüli tárgy. Legalábbis a szemléleten belül nem lehet időtlen és téren kívüli tapasztalat, mindig mindent térben és időben tapasztalunk, még a gondolatainkat is, jóllehet a tiszta ész ideái a tér-idő összefüggéseitől teljesen függetlenül is működnek (aminek elkerülése

⁵¹⁷ Patt 1997 7. o. skk.

⁵¹⁸ Martin 1998 46. o.

⁵¹⁹ Az európai filozófia eredetében rejlő és történetén végighúzódó szenzualizmus Heideggernél sokkal egyértelműbb elemzését adja Ortega 2005 94. o. skk. Ortega szerint e szenzualizmus Aristotelestől ered, aki az érzékelést tette a megismerés alapjává. Az érzékelés nem más, mint az Én első érintkezése a különössel, a közvetlenül létező dologgal, és a szellem (nous) a közvetlentől való elvonatkoztatás legvégén ugyancsak érintés (ἄγγωνειν) révén ismeri meg a gondolatokat. Ezt ismerte föl Heidegger is és ennek alapján értelmezi, valamint fordítja a nous fölvételnek, azaz tulajdonítja neki az észlelés (sensus) tevékenységét. Abban is egybevág Ortega és Heidegger megfontolása, hogy egyformán látják: Aristotelesnek a nous szenzualitására vonatkozó megfontolása abból a Platonnal ellentétes módszerből ered, mely a hétköznapi tudatot veszi kiindulópontul, és az érzékelést teszi azzá a képességgé, amellyel a valósághoz a legközelebb juthatni. Ortega Heideggernél nyíltabban beszél: mivel a nous nem tartalmaz semmi olyat, ami már ne lett volna az érzékelésben, ezért a szellem nem isteni, nem természetfölötti, hanem pusztán az absztrakció csúcsa. Így minden metafizika csak „furcsa álszenteskedés” Ortega számára. Heideggernek minden metafizikáról tett kijelentése mögött ugyanez a felfogás áll az ember eredendő metafizikai lényegéről. Mind a ketten megfordítják a spekulatív tényállást: abból a jelenségből indulnak ki, hogy a fogalom tartalma már az érzékelésben benne van. Ebből arra következtetnek, hogy akkor a fogalom nem más, mint az érzékletek absztrakciója. Csakhogy elfelejtik, hogy eleve az észből ered az érzet tartalma is.

Kant leghőbb vágya volt). Hogyan megy végbe a szemlélet közvetlen tárgyra-irányulása?⁵²⁰ Ezt az irányulást Kant a populáris értelemben vett szenzualizmus keretében magyarázza: a magánvaló dolog afficiálja az érzékeket. Az affekció fogalma válik Heideggernél a hagyás fogalmává – a szemlélet hagyja, hogy a horizontjába (az időbe) kerülhessen valami. Az adottságból fakadnak az érzeteink, amelyek ezért a közvetlenség hordozói. Az adottság (a közvetlenül adott tárgy) afficiálja az érzékszerveinket, amely érzeteket vált ki bennünk. A szemlélet befogadja az affekciót, és e befogadás teremti meg az érzetek kialakulásának lehetőségét. Az adottságtól az érzékiségig vezető folyamat a szemlélet tér-idejében megy végbe, vagyis a szemlélet teremti meg a lehetőségét annak, hogy egyáltalán lehessen valamit érzékelni, hogy afficiáltathassunk a tárgy által.

Ebből is látható, hogy az érzékiség közvetlenségére történő kanti megalapozás problematikus, mivel a szemlélet a priori, és egy a priori forma alapozza meg a tárgy megjelenésének lehetőségét, azaz valójában az a priori forma adja a tárgyat. A szemlélet helyezi oda a közvetlen tárgyat, vagyis a tárgy adottsága az Énnel köszönhető. A közvetlenség „kívülre” helyezése ellentmondásban áll az afficiálással, mint az adottra irányuló közvetlen vonatkozással; azaz Kantnál a közvetlenség két aspektusa van jelen egy olyan rendszerben, ahol csak az egyik lenne megengedhető. Kantnál a közvetlenség egyrészt magát a szemléletet ingerlő tárgyat jelenti, másrészt azonos ezen ingerlés módjával, azaz az affekcióval is. Az ellentmondást a transzcendentális filozófia keretein belül véleményem szerint nem lehet a rendszer spekulatív tágitása nélkül feloldani. A spekulatív feloldás a következőképpen mehet végbe: az odahelyezés, az, hogy az Én helyezi ki, adja magának a tárgyat valójában azonos a tárgyra irányuló közvetlen vonatkozással. Vagyis az affekció nem más, mint közvetítés (emlékezzünk: Kantnál az affekció közvetlen volt), hiszen a tárgy közvetlen tapasztalása abból fakad, hogy a szemlélet alapozza meg a közvetlenség terét és idejét. A szemlélet helyezi oda azt, ami aztán afficiálja az érzékeket.⁵²¹

Akkor is problematikus, sőt még problematikusabb a közvetlen adottság, illetve az azt hordozó érzékek ontológiai státuszának önállósítása – merthogy talán így lehetne átfordítani a hagyományos metafizika nyelvére Heideggernek a Kant-könyvből kiolvasható törekvését –, ha nem pusztán azt mondjuk, hogy a szemlélet ad lehetőséget az érzékek fölfogására, hanem még radikálisabban kijelentjük, hogy a szemlélet nem más, mint érzet. Az érzetet úgy határoztam meg, hogy az olyan adottság, amely által afficiálttá válik az Én. Az érzet tehát az empirikus, nem tiszta tartalom forrása. Amennyiben az érzet azonos a

⁵²⁰ L. Cohen 1907 22. o. skk.

⁵²¹ A kanti transzcendentális filozófia spekulatív átértelmezéséhez l. a 4.2.9. *Szubszumció és spekuláció* című alfejezetet.

szemlélettel – kiinduló szenzu-radikális tételek értelmében –, annyiban a szemléletnek mindenestül a posteriorinak kellene lennie.

De nem ez a helyzet, hiszen a szemlélet a priori, ráadásul minden alkotóelemében. Olyan kétértelműséggel terhelt helyzetben találja magát a Kant esztétikáját elemző, amelyből Kant alapján nem lehet a világ felé menekülni, csakis az Én ontológiai kiterjesztésével lehet egyértelművé tenni a kettősséget és az abszolút idealizmus irányában megoldani a nehézséget. Ezzel látom bizonyítottnak, hogy a Heidegger által javasolt szemléletre fókuszálás benne marad a közvetlenség említett ellentmondásában. Mikor Kant az affekciót a megismerés tárgyára való közvetlen vonatkozásaként határozza meg, és a tárgyat adottnak veszi, akkor ebbe a viszonyba – még akkor is, ha az közvetlen – beleérti a szemlélet általi adást, amennyiben meg akarja őrizni a szemlélet tisztaságát.

4.10.3. Heidegger kiindulópontja a fundamentális ontológia kidolgozásakor a következő lehetett. A husserli fenomenológiát két motiváció hajtja: egyrészt az elért alapra irányuló újabb rákérdezés, azaz az alap föloldása, másrészt az, hogy ugyanakkor nem kérdez rá sem a tárgy, sem az Én ontológiai státuszára, mind a kettő föloldódik a fenomének eidetikus dimenziójában. Csakhogy kritikai filozófia-e az, amely nem kérdez rá az általa vizsgált világ egyik összetevőjére sem a maguk lényegi mivoltában? Ráadásul a fenomenológia radikális megalapozásként értette magát, miközben nem ad alapot a fenoméneknek. A fenomének az Én és a tárgy közötti levegőben „lógnak”, és föloldódásuk ebben a köztességben sokkal inkább a dogmatikus, semmint kritikai szellemről tanúskodik. Mikor azonban Husserl transzcendentális fenomenológiáról beszél, az Ént teszi az ontológiai fundamentummá. Heidegger alapvetően realista beállítódásával teljesen ellentétes volt ez a választás, ő a megjelenőknek éppen az átellenes oldalt, a létet tette meg alapul, amely a tárgyiság alapja. Továbbá Husserl a logicizmus révén igyekezett meghaladni a fenomének pszichologista fölfogását, mely a maga részéről a szenzualizmuson alapszik, hiszen a jelenségek itt a tudatfolyam élményei, az érzékelésből szerzett képek, a képzetek.⁵²² Heidegger a pszichologizmust azonban nem a tudat eidetikus tartalma, azaz az idealizmus, hanem a szélsőséges szenzualizmus felé tett lépéssel igyekszik meghaladni azzal az állítással, miszerint a magánvaló dolog az elsődleges és a tudat passzív a lét(ező) befogadása során.

Miért és honnan ez az idealizmus-ellenesség? Miért nem lehet az alapvetően gondolati jellegű Én a fenomének megjelenésének alapja?⁵²³ Miért nem lehet elsődleges a fogalom az Én-tárgy-viszonyban? Miért kell Heideggernek fölbontania ezt a fenomenologikus viszonyt? A kérdésre a választ a következőképp rekonstruálok. A kiindulópontom az, hogy

⁵²² Reyer 1926 39. o.

⁵²³ Heidegger számára az Én csak a fenomének megjelenésének, de nem a megjelenésének oka.

Heidegger alapvetően nem fogadja el az ideák és a (sem fenomenológiai, sem platonikus értelemben vett) eidetikus Én létét. Természetesen „van” az Én és „vannak” a gondolatok, de csak levezetett, másodlagos értelemben. A fogalom nem elsődleges, a lét az, ami alapot teremt a gondolatoknak. A lét Heidegger gondolkodásában, különösen a LI után már nem csak a faktikusan megélt életvilágot jelenti, hanem spekulatív fogalommá érik, azaz olyan egységes alappá, amelyre alapozható minden létező, és amelyből létrejön mindegyik. A lét heideggeri fogalma tehát konkrét általános, hiszen a közvetlenül megélt életet és a mindent átfogó egységet jelenti egyszerre. Most számomra nem a lét fogalmának dialektikus struktúrája érdekel, hanem az, hogyan vezethető le a konkrét általános lét-fogalomból az, hogy az Én nem elsődleges, pláne nem, mint gondolati jellegű.

Mivel a közvetlenül megélt életet Heidegger a természetes életből vezeti le,⁵²⁴ nem a filozófiai vagy tudományos, de még csak nem is a művészi létmódból, ezért könnyen belátható, hogy az élet fogalma elsősorban nem a gondolatiságra alapozódik. Mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy Heidegger nem az a posteriori módon megtapasztalt (existentiel) életről beszél, hanem az a priori (existential) megéltről. Annak, ahogy közvetlenül megéljük az életünket mindennap, nem csak az a szintje van, ahogy tapasztaljuk, hanem alapvetőbb struktúrák alkotják. A természetes, közvetlen, mindennapi életet tehát Heidegger nem a posteriori értelemben, hanem ontológiailag veszi. A jelenlétet alkotó ontológiai szerkezet nem empirikus kísérletek alapján levont következtetések eredménye, hanem gondolati erőfeszítés által nyert fogalmak szövete. Ám ez ellentmondásban van azzal, hogy az ember alapvető szintjét nem a fogalmiság alkotja.

A kérdés az, ha az ember ontológiai szintjéről beszélünk, akkor hogyan lehet az, hogy Heidegger végül realista alapot vesz föl, amelynek realizmusa nem azt jelenti általánosságban, hogy az a fundamentum „*tényleg*” van és önerőből áll fenn (causa sui), hanem azt, hogy az embertől (gondolkodásától, és létezésétől) független hatalom. Ugyanakkor ez a fundamentum nem gondolati jellegű, vagyis nem öntudatos, nem Én-szerű. Ez a problémakomplexum analóg a test és a lélek (anyag és forma) közötti kapcsolat kérdésével, ahol Heidegger azt a választ adná, hogy a test, mint az érzések, képzetek és gondolatok közvetlenül megélt alapja az elsődleges, ez a hordozója az ebből kinövő gondolatoknak. A probléma ezzel az analógiával az, hogy a test, illetve a közvetlenül megélt testi lét nem

⁵²⁴ „A létező, amelynek elemzése most a feladatunk, minden esetben mi magunk vagyunk. E létező léte mindenkor az enyém.” Heidegger 1989 140. o. A lét „mindenkori enyémvalósága” (Heidegger 1989 141. o.) fejezi ki azt, hogy az az élet, amit közvetlenül élünk a mindennapiságunk (Heidegger 1989 142. o.). Az ember meghatározása, ahogy közvetlenül megéli magát az életében, az ekszisztenciája, nem az esszencia, mert ez utóbbi a dolog meghatározása a maga tárgyiségében. A tárgyiség ekszisztenciája (megléte) és az ember ekszisztenciája (jelenléte) közötti különbség kidolgozásához l. Heidegger 2001 152. o. skk.

tartozik az a priori, ontológiai réteghez. Inkább az, ami a testiségünket meghatározza és kialakítja, az a priori. Azonkívül Heidegger nem a testiségről beszél még az ontikus szint kapcsán sem, hanem az érzelmi-hangulati meghatározottságról. Ugyanakkor feltehetjük a kérdést, mi az, amit közvetlenül tapasztalunk. Természetesen a testi mivoltunk, és azon keresztül az, amit érzünk, képzelünk és gondolunk.

Amennyiben az ontológiai réteg nem a szenzuális-empirikus módon tapasztalati, akkor marad még az a megoldás, hogy a fenomének szintjén tapasztalható, ám ekkor a fundamentális ontológiát visszavezetjük a fenomenológiára, ami a LI Heideggerére igaz, ám a későbbi Heideggert ez a válasz nem elégíti ki. Éppen ez az elégedetlenség jellemzi a Kant-tanulmány alaphangulatát, és az ebből az elégedetlenségből elágazó realizmus szálait igyekeztem föltárni. A realizmust úgy értem, hogy Heidegger nem az Énben, a tudatban, annak eidetikus fenoménjeiben látja meg a mindent hordozó végső alapot, hanem az ettől az ideális⁵²⁵ szférától független, sőt ezt meghatározó, és ilyen értelemben reális létben. Nevezhetném ezt a reális létet objektiválnak is, hiszen az abszolútát, a spekulatív fogalmat Heidegger a gondolkodáson kívülre, a tárgyiségbe projektálja annak igazi alapjaként.

Számomra ezen a ponton válik kritikussá a fenomenológia és az abból kinövő fundamentális ontológia módszere. A fenomenológia lényege a túlmenetel – a transzcendálás. Éppen emiatt marad metafizika, hiszen a metafizika eredendően ebből a mindenben való túllépésből fakad. A fenomenológia azt állítja magáról, hogy csak fenoméneket tár föl, közben mégis végső megalapozásra tör és visszatér az Énhez vagy a világhoz. A fenomenológia azt állítja magáról, hogy csak esszenciákat ír le, közben mégis az egzisztenciához jut el. A fenomenológia azt állítja magáról, hogy csak módszer, valójában pedig világnézet. A fenomenológia zárójelezi a tárgyi és a pszichikai adottságot, miközben az életvilágra (világban-létre) hivatkozik, mint végső alapjára. Heidegger abban a tényben, hogy a fenomenológia végül nem volt képes túllépni a metafizikán meglátta, hogy a fenomenológia problémája alapvetően metafizikai, azaz ontológiai, mert végül valamilyen létre redukálja a kérdés folyamatát. Csakhogy Heidegger maga sem volt képes túllépni a metafizika szerkezetén, a metafizikai gondolkodásmódon, amelyet a legvilágosabban gondolkodásmódjának az a vonása jellemez, amelyet így fejezhetünk ki: „a metafizika meghaladása”. A meghaladás pedig nem más, mint a túlmenés, a transzcendálás, ami a metafizika legjellemzőbb módszere.⁵²⁶

⁵²⁵ Az ideálist itt egyként értem annak platonikus és husserliánus értelmében, jóllehet Platon számára az ideák abszolút, ontológiai, isteni létezők, míg Husserlnél az Énben és az Énnek megjelenő, sem ontológiai, sem ontikus esszenciák.

⁵²⁶ Thévenaz 1962 152. o. skk.

Bibliográfia

- Werner Beierwaltes 1980 *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main
- Pierre Bourdieu 1999 *Martin Heidegger politikai ontológiája*, Jószoévek Műhely Kiadó, Budapest
- Peter Brown 1999 *Az európai kereszténység kialakulása*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
- Bugár M. István 2004 *Kép vagy szó; egy késő ókori vita értelmezéséhez*, in: Passim VI./1. 208. – 219. o.
- Hermann Cohen 1907 *Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig
- Konrad Cramer 1978 *Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes* in: Rolf-Peter Horstmann (hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Jacques Derrida 1990 *Az el-különböződés*, in: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, Budapest
- 1995 *A szellemről*, Osiris-Gond, Budapest
- Diels-Kranz 1922 *Die Fragmente der Vorsokratiker I.-III.*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin
- Drimál István 2001 *„Das absolute Verhältnis, welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht”*, in: *Vermittlung und Versöhnung*, Lit Verlag, Münster

- Drimál István 2003 *„Az abszolút viszony, mely átvonul az egésznek létén”*, in: Az aktuális Hegel, Kossuth Lajos Egyetemi Kiadó, Debrecen
- Rudolf Eisler 1964 *Kant–Lexikon*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim
- Erdei László 1957 *A megismerés kezdete*, Akadémiai Kiadó, Budapest
 1980 *A logikai ellentmondásról* in: Magyar Filozófiai Szemle 5.
 1989 *A csillagos égen is túl*, kézirat
- Johann Gottlieb Fichte 1834 *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813)*, Adolph Marcus Bonn
 1845 *Sämtliche Werke I,1, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Verlag von Veit und Comp., Berlin
- Kuno Fischer 1890 *Geschichte der neuern Philosophie V., Fichte und seine Vorgänger*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg
 1901 *Geschichte der neuern Philosophie VII./1, 2, Hegels Leben, Werke und Lehre*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg
- Richard Friedenthal 1983 *Luther élete és kora*, Gondolat, Budapest
- Hans Georg Gadamer *A hegeli logika eszméje*, Makk Norbert fordítása, kézirat
- Hegedűs Zoltán
 – Sutyinszki Enikő 1998 *„Isten vala az Ige”*, Agapé, Szeged
- Hegel, G.W.F. 1958 skk. SW *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden (hrsg. von Hermann Glockner). Stuttgart
 SW 2 = *Die Phänomenologie des Geistes*

- SW 3 = *Philosophische Propädeutik*
- SW 4 = *Wissenschaft der Logik* (Band 1)
- SW 5 = *Wissenschaft der Logik* (Band 2)
- SW 7 = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
- SW 8 = *System der Philosophie* (Band 1: Die Logik)
- SW 9 = *System der Philosophie* (Band 2: Die Naturphilosophie)
- SW 10 = *System der Philosophie* (Band 3: Die Philosophie des Geistes)
- SW 17 = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Band 1)
- 1950 *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, első rész: A logika, Akadémiai Kiadó Budapest (a szövegben 'Logikaként' szerepel)
- 1977 *Előadások a filozófia történetéről I.- III.*, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1979 *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó Budapest (a szövegben 'Fenomenológiaként' szerepel)
- 1979b *A logika tudománya I. – II.*, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1980 *Esztétikai előadások I. – III.*, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1979a *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, második rész: A természetfilozófia, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1979b *A logika tudománya I. – II.*, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1979c *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1981 *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, harmadik rész: A szellem filozófiája, Akadémiai Kiadó Budapest
- 1983 *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest
- 2000 *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest
- Martin Heidegger 1916 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Verlag von Mohr, Tübingen

- 1927 *Sein und Zeit*, MN (a szövegben 'SZ'-nek rövidítve)
- 1951 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main
- 1957 *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen
- 1983 *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Klostermann, Frankfurt am Main (GA 55)
- 1989 *Lét és idő*, Gondolat (, a szövegben 'LI'-nek rövidítve)
- 1993 *Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterung der „Einleitung” zu Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, Klostermann, Frankfurt am Main (GA 68)
- 1993b *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*, T-Twins Budapest,
- 1994 *„...költőien lakozik az ember...”*, T-Twins/Pompeji Budapest, Szeged
- 1994 *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main (GA 65)
- 1995 *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Budapest
- 1997 *Der deutsche Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main (GA 28)
- 2000 *Kant és a metafizika problémája*, Osiris, Budapest
- 2001 *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris, Budapest
- 2004 *A metafizika alapfogalmai*, Osiris, Budapest
- 2006 *Rejtektutak*, Osiris, Budapest
- Hoffmeister, J. 1936 *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart
- Rolf-Peter Horstmann 1995 *Die Grenzen der Vernunft*, Beltz Athäneum, Weinheim
- Edmund Husserl 1972 *Válogatott tanulmányai*, Gondolat Budapest
- Immanuel Kant 1913 *A tiszta ész kritikája*, Franklin Társulat Budapest (a szövegben 'TÉK'-nek rövidítve)
- 1913b *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Leipzig

- 1991 *Az erkölcsök metafizikája*, in: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Budapest
- 1976 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- 2003 *Prekritikai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest
- Karácsony Sándor 1995 *Hatalom alá vetett ember*, Harmat – Koinonia, Budapest - Cluj
- Martha és William Kneale 1987 *A logika fejlődése*, Gondolat Budapest
- Richard Kroner 1921 *Von Kant bis Hegel I. – II.*, Mohr, Tübingen
- Karl Löwith 1958⁴ *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart
- Gottfried Martin 1998 *Általános metafizika*, Holnap
- Werner Marx 1981² *Hegels Phänomenologie des Geistes: die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede” und „Einleitung”*, Klostermann, Frankfurt am Main
- Molnár Tamás 2002 *Teisták és ateisták*, Európa, Budapest
- Willy Moog 1930 *Hegel und die Hegelsche Schule*, Reinhardt, München
- Friedrich Nietzsche 1989 *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai Kiadó, Budapest
- 1908 *Im-igyen szóla Zarathustra*, Grill Károly Könyvkiadóvállalata, Budapest
- Klaus Opilik 1993 *Transzendenz und Vereinzelung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München

- José Ortega y Gasset 2005 *Elmélkedések Leibnizről, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő*
- Walter Patt 1997 *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- Kees van der Pijl 2005 *A birodalom esztétikája és a baloldal veresége*, in: *Eszmélet* 67.
- Otto Pöggeler, szerk. 1969 *Heidegger*, Kiepenhauer & Witsch, Köln, Berlin
- Otto Pöggeler 1973 *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München
- Wilhelm Reyer 1926 *Einführung in die Phänomenologie*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig
- Manfred Riedel 1990 *Hören auf die Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- 1998 *A logos dialektikája?* in: *Magyar Filozófiai Szemle* 4-5-6.
- Sir David Ross 1996 *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest
- Rózsa Erzsébet 2002 *A művelődés és a derék polgár*, kézirat
- 2005 *Versöhnung und System*, Wilhelm Fink Verlag, München
- Wolfgang Röd 1974 *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, Verlag C. H. Beck, München
- Rüdiger Safranski 2000 *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*, Európa, Budapest

- Dionysios Sargentis 1998 *Das differente Selbst der Philosophie: Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*, Köster, Berlin
- Claus-Arthur Scheier 1980 *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München
- Gerschom Scholem 1995 *Isten neve és a kabbala nyelvelmélete*, in: A kabbala helye az európai szellemtörténetben II. kötet, Atlantisz Budapest
- Baruch Benedictus Spinoza 1968 *Etika*, Magyar Helikon Budapest
- Uwe Schultz 1963 *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*, Emil Koch, Elmshorn
- Szoboszlai Kiss Katalin 2004 *Poszeidóniosz tanítása a kozmoszon kívüli úrról, avagy egy lehetséges aristotelesi kiindulópont feltérképezése*, in: Passim 2004 VI. évfolyam 1. szám
- Stekeler-Weithofer 1992 *Hegels analytische Philosophie*, Ferdinand Schöningh München
- Tengelyi László 1988 *Kant*, Kossuth Könyvkiadó Budapest
- Pierre Thévenaz 1963 *What is phenomenology?*, Merlin Press, London
- Dieter Thomä (szerk.) 2003 *Heidegger-Handbuch*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart
- Vajda Mihály 1968 *Zárójelbe tett tudomány; a husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához*, Gondolat, Budapest
- Várkonyi Nándor 1995 *Az ötödik ember I.*, Széphalom Könyvműhely, Budapest

- Wolfgang Welsch 2000 *Hegel und die analytische Philosophie*,
[http://www.information-
philosophie.de/philosophie/WelschHegel.html](http://www.information-philosophie.de/philosophie/WelschHegel.html),
és Magyar Filozófiai Szemle 2001 45. 177-197. o.
- Richard T. Wallis 2002 *Az újplatonizmus*, Osiris, Budapest
- R.W. Wilcocks 1917 *Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie
des Geistes*, Max Niemayer Halle