

Tóth Gábor

A Heidegger–Cassirer vita fő kérdései, különös tekintettel a szabadságproblémára

1. Bevezetés

Jelen tanulmány tárgyát a Martin Heidegger és Ernst Cassirer között a *Kant és a metafizika problémája* című mű megjelenését követően, egészen pontosan az 1929-ben Davosban lezajlott korszakalkotó filozófiai vitában felvetődő és hangsúlyozott kérdések értelmére, illetve fogalmi jelentőségére irányuló analízisek alkotják, különös tekintettel a szabadság problémájára, amely mind Kant, mind Heidegger bölcséletében középponti szerepet tölt be. A szabadság fogalmának előtérbe helyezése lehetővé teszi, hogy az elemzések során az ember létszerkezete és a hozzá tartozó megismerőképesség, illetve az általában vett lét problémájának teoretikus megközelítésén túlmenően e létmódnak az etika dimenziójába sorolható aspektusai is felfedhetők legyenek. A soron következő elemzések egyúttal kísérletek annak igazolására is, hogy e megközelítés érvényessége a szabadságnak mind a kanti fogalomrendszerben, mind Heidegger fundamentálontológiájában betöltött funkciója szempontjából következetesen alátámasztható. E célkitűzések tényleges megvalósítása érdekében szükséges, hogy a heideggeri Kant-interpretációról egy vázlatos, de ennek ellenére egységes kép álljon előttünk. Ezzel együtt arra is lehetőség nyílik, hogy a davosi disputa keretei között feltáruló alapvető filozófiai problémákkal együtt elhelyezhető legyen a Heidegger–Kant reláció bonyolult, ám koherens és szisztematikus egészén belül.

2. Heidegger Kant-interpretációjának általános jellemzői

Kant kritikai filozófiája, különösen a tiszta spekulatív ész alapproblémáinak transzcendentális vizsgálata, jelentős hatást gyakorolt a korai, illetve az úgynevezett metafizikai korszak Heideggerének gondolkodására, melynek alapját egyrésztől a husserli fenomenológia egzakt fogalmi és tematikus keretei, másfelől a filozófia és a pozitív tudományok viszonyát érintő kérdésfeltevések képezik. E befolyás explicit módon olyan textusokban, illetve szöveghelyeken mutatkozik meg, mint *A fenomenológia alapproblémái* című kötetben olvasható előadások, a *Kant és a metafizika problémája* (a továbbiakban „Kant-könyv”) címet viselő önálló mű vagy a *Lét és idő* Kantot, illetve kanti problémákat elemző paragrafusai. A Kant-könyv elsődleges vonatkoztatási pontnak bizonyul, mivel Heidegger e művében

tesz kísérletet arra, hogy a transzcendentális megközelítés bevett interpretációs módjától határozottan eltérve – mely szerint Kant elsődleges célja az emberi megismerés alapelveinek lefektetése – *A tiszta ész kritikája* központi terminusaira az emberi létmód egzisztenciális analitikája szempontjából releváns mozzanatokként tekintsen, melyek ebből következően a *Dasein* létszerkezetének feltárásához is alapul szolgálnak. Álláspontunk szerint Heidegger a Kant-könyv egészét azon elképzelése és törekvése igazolásának szentelte, hogy végérvényesen szakítson a kortársai (mindenekelőtt a neokantiánus iskola) által képviselt és gyakorolt értelmezési módszerekkel. A tény, hogy Heidegger számára valójában mennyire fontos feladatot jelentett a kanti rendszerrel való átfogó számvetés, a Kant-könyv bevezető szakaszában megfogalmazott tézise alapján is látható: „*A tiszta ész kritikájának* semmi köze az »ismeretelmélethez«. [...] A transzcendencia problémájával nem »ismeretelmélet« tétetik a metafizika helyébe, hanem az ontológia kérdeztetik ki belső lehetőségét illetően. [...] E fordulattal ezért az ontológia problémáját tolja Kant a középpontba.”¹ Heidegger azonban e nézetének már a Kant-könyv megjelenését megelőzően is egyértelműen hangot ad, mégpedig a *Lét és idő* 3. paragrafusában, ahol Kant transzcendentális programjának elsődleges relevanciáját éppen a lét ontológiai rendjének *a priori* konstitúciójában fedezi fel: „[...] Kant pozitív hozzádéma *A tiszta ész kritikájában* nem a megismerés »elméletének« kialakítása, [...]. Transzcendentális logikája a természet léttartományainak a priorikus tárgyi logikája.”² Heidegger álláspontjának határozottságát tovább nyomatékosítják *A fenomenológia alapproblémái* egyes szöveghelyei is, mégpedig a kanti Én-koncepcióra vonatkozó átfogó fundamentálonológiai kritikával összefüggésben. Ennek keretei között az emberi létmód (a *Dasein* egzisztenciális szerkezete) szükségszerű végességének alapjára annak a receptivitásra való eredendő ráutaltságában bukkan rá.³ Ez konkrétan azt jelenti, hogy az emberi megismerőtevékenység képtelen önmagából megalkotni a számára tárgyként adódó létezőt – hiszen Kant alapjaiban vitatja el a szubjektumtól az intellektuális szemlélet lehetőségét, illetve képességét, tehát az olyan szemlélet képességét, amely tárgyainak nem pusztá befogadója, hanem egyedüli létrehozója is –, mivel csak annyiban léphet vele reális viszonyba, amennyiben a tárgy a szemléletben közvetlenül megmutatkozik. „A szemlélet végességének jellemzője ennek megfelelően a receptivitásban áll. A véges szemlélet [...] nem tud befogadni anélkül, hogy hírt ne adna magáról az, amit be kell fogadnia.”⁴ Heidegger gondolatmenetei voltaképpen Kant egyik alapvető transzcendentális kritériumára referálnak, amely azokat az episztemológiai feltételeket garantálja, melyek a megismerés tárgyai összefüggő egységként adódó természet struktúráját – annak objektív realitása érdekében – meg kell, hogy illessék. Az idő problémájára vonatkozó kanti és heideggeri elméletek részletes vizsgálata véleményünk szerint lehetővé teszi a két gondolkodó között fellelhető

1 Heidegger 2000, 39. o.

2 Heidegger 2001a, 26. o. (Kiemelés az eredetiben)

3 Heidegger 2001b, 191. o.

4 Heidegger 2000, 49. o.

fogalmi eltérések által előidézett félreértések felszámolását is. Ezek közül a legfontosabb úgy fogalmazható meg, hogy Heidegger a Kant-könyv koncepciójának kialakításakor jogosulatlanul és „erőszakosan” átalakította az eredeti kanti intenciókat, valamint a hozzájuk kapcsolódó fogalmak jelentését. Heidegger ezen interpretációs törekvései legelősebben a neokantiánus iskola által hirdetett Kant-felfogással kerültek összeütközésbe. Az opposíció legfontosabb mozzanatát véleményünk szerint az Ernst Cassirerrel a Kant-könyv megjelenését követően folytatott davosi vita jelenti, melyben élesen elkülönül egymástól Heidegger fundamentálonológiai módszere – amely az emberi létezésre vonatkozó filozófiai diskurzust radikálisan új feltételekre építi –, valamint *A tiszta ész kritikája* egészére a természetről (a megismerés során tárgyként adódó létezők rendszerként elgondolt összességéről) való fogalmi gondolkodás transzcendentális alapvetéseként tekintő hagyományos olvasat. Alapvető jelentőségű annak belátása, hogy mind a kanti, mind a heideggeri filozófiai intenciók hermeneutikai horizontjaként az emberi lét és a hozzá tartozó megismerési mód szerkezetét eredendően konstituáló végesség gondolata játszik döntő szerepet. A két gondolatrendszer közötti alapvető eltérés abban rejlik, hogy Kant esetében egy ismeretelméleti értelemben felfogott végességről van szó: az emberi létmódot specifikusan jellemző feltételek általi behatároltságról, melyek szigorúan megszabják a valósággal kialakított viszony jellegét és struktúráját. Heidegger esetében ellenben a végesség faktuma egy ontológiai természetű gondolkodásmód produktuma, amely az emberi létezés végességét az időbeliség specifikus (a temporális eksztázisok egységében megvalósuló) szerkezetében tematizálja. „Az időbeliség [...] lényege az eksztázisok egységében való időzés. [...] A jelenvaló létnek nem vége van, amelyben egyszerűen csak megszűnnék, hanem végesen egzisztál.”⁵ E nézőpont elfogadása és érvényesítése biztosítja a *Dasein* ontológiai struktúrájának pozitív érvényű felfedését. Mindezek fényében valamennyi olyan filozófiai értelmezési kísérletre, illetve törekvésre nézve, amely egy történetileg korábbi, önlegitimációja szempontjából nélkülözhetetlen alapot képező gondolatrendszer átfogó és rendszeres interpretációját tűzi ki célul, követelményként adódik, hogy ezt az eredendő alapot oly módon határozza meg, hogy arra támaszkodva képes legyen saját vizsgálati módszerének tisztázására, valamint az értelmezés folyamatát biztosító horizont határainak egyértelmű kijelölésére.

3. A szabadságprobléma helye és funkciója a davosi vitában

A vizsgálódásainkat mozgató problémánk egyik döntő mozzanatát jelenti, hogy a két gondolkodó fent említett intellektuális összecsapásában a filozófiai emberfogalom két

5 Heidegger 2001a, 380–381. o., Az egzisztenciális időbeliség eksztatikus szerkezetének részletes áttekintésére, valamint a Kant-interpretációban játszott szerepére vonatkozóan lásd ezen kívül Vasterling 2000, 85–99. o.

egymástól lényegileg különböző álláspontja méretik össze egymással. Ennek elsődleges oka abban keresendő, hogy a vita a Kant-könyv egzakt és koherens fogalmi alapokra épülő argumentációi helyett a heideggeri Kant-értelmezés legfőbb téziseit közérthetőbb és áttekinthetőbb formában mutatja be. Az eszmecsere belső mozgatórugóinak megvilágítása véleményünk szerint lehetővé teszi, hogy feltáruljanak a kanti transzcendentális kérdésfeltevés neokantiánus értelmezése és a Heidegger által képviselt irányvonal közötti lényegi eltérések. Azon értelmezői szándék, amely a Cassirerrel folytatott vitában Heidegger argumentációit vezérli, azonosnak tekinthető a *Kant és a metafizika problémája* című mű egészét átfogó koncepcióval, miszerint Kant kritikai filozófiájának alapvető célja nem a megismerés *a priori* struktúrájának és az abban rejlő törvényszerűségeknek a feltárása, hanem az emberi létmód ontológiai alapjainak lerakása. Ennek fényében Heidegger úgy véli, hogy a metafizika megalapozásának Kant által elindított nagyszabású tervezete – melynek igazi téje az ember lényegének filozófiai tisztázása – akkor lesz kivitelezhető, ha arra *A tiszta ész kritikájának* a későbbiekben Kant által is háttérbe szorított első kiadásából kiindulva kerül sor. E módszer a transzcendentális képzelőerő tevékenységét, és a hozzá szervesen kapcsolódó sematizmus-tant tekinti elsődlegesnek és alapvetőnek. Kant gondolatrendszerének Heidegger részéről szorgalmazott interpretációja ennél fogva az elméleti észkritika központi fogalmait oly módon teszi vizsgálat tárgyává, hogy az ember eredendő végességére fókuszál, melynek révén feltárul e létező egységes ontológiai struktúrája. „*A tiszta ész kritikájának* belső problematikája, azaz az ontológia lehetőségére irányuló kérdés arra szorít bennünket, hogy radikálisan szétrobantsuk azt a hagyományos értelemben vett fogalmat, mely Kant számára a kiindulópont volt”⁶ – jelenti ki Heidegger. E kikötést figyelembe véve, a kanti filozófia leglényegesebb kérdésének megválaszolása, tudniillik hogy „Mi az ember?“, egyedül az *e* létmódra vonatkozó hagyományos antropológiai kérdésfeltevéstől való elhatárolódás révén valósulhat meg, melynek következtében az ember lényegét tárggyá tevő diszkurzív gondolkodásmód új megvilágításba kerül. Ebből következik, hogy Heidegger számára a kanti bölcsélet ontológiai alapú megközelítésének tulajdonképpeni téjét az antropológiai dimenzió jelenti. Ezzel összefüggésben releváns kérdésként merülhet fel, hogy jelen esetben konkrétan milyen típusú antropológiai beállítódásról van szó, továbbá milyen feltételek szükségesek annak megvalósításához?

[A] metafizika lehetőségének kérdése magának az ittlé[ne]k a metafizikáját követeli meg a metafizikára irányuló kérdés fundamentumának lehetőségeként; így hát nem annyira egy antropológiai rendszer értelmében véve kell megválaszolnunk a kérdést, hogy mi az ember, hanem először tulajdonképpen arra a perspektívára tekintettel kell megvilágítanunk, amelybe bele kell állítanunk.⁷

6 Heidegger 2000, 345. o.

7 I.m. 346. o.

Úgy véljük, Vidrányi Katalin helyesen mutat rá, hogy a fenti perspektívát éppen a megfelelő antropológiai vezérfonal megtalálásának kell jelentenie. Ez pedig az életművön belül a kanti gondolkodás második, úgynevezett „antropológiai” fordulatában kap konkrét formát. A szerző a kérdéskört elemző tanulmányában Heidegger Kant-interpretációjára reflektálva leszögezi: „Heidegger az első, aki egyértelműen megfogalmazza azt a döntő felismerést, hogy Kantnál metafizika és antropológia szükségszerű összefüggésben van.”⁸ E tézissel kapcsolatban fontos rávilágítani arra, hogy ténylegesen mi jellemzi a Kant-könyvben érvényre jutó metafizika-felfogást, amely egyben az antropológiai diskurzus hordozója is. Heidegger gondolatmenetei a mű egészét tekintve egyértelműen tükrözik, hogy Kantnak *A tiszta ész kritikájában* felvázolt metafizikakoncepciója jelenti azt a mintát, amelyet az emberre vonatkozó vizsgálódásoknak követniük kell. Ez egyenértékű a transzcendentálfilozófia egészét mozgató kérdéssel: „Hogyan lehetséges metafizika mint tudomány?”⁹ Martin Weatherston Heidegger Kant-értelmezéséről írt monográfiájában részletesen vizsgálja a két gondolkodó metafizikáról kialakított felfogása viszonyát. Érvelése szerint az eszme- és fogalomtörténeti szempontból külön utat járó szerzők között létezik egy meghatározó közös pont: a metafizikára, illetve egy ideális metafizikai rendszer eszméjére mindkettlen tudományként, tehát a részelemek rendszeres, összefüggő egészeként tekintettek.¹⁰ Amennyiben a fenti analógia valóban fennáll – ezt határozottan alátámasztja többek között a Kant-könyv bevezető paragrafusaiban a *metaphysica specialis* és *metaphysica generalis* diszciplínáinak elkülönítése és fogalmaik kimerítő elemzése –, akkor elégséges alapot jelenthet Kant és Heidegger nézeteinek bizonyos szempontú „összebékítésére.” Ez azon alapul, hogy a Kant-könyv megírását vezérlő elképzelések ebben az esetben egy a hagyomány által is áthatott, releváns és genuin problémafelvetés részeként tűnnek fel. Innen tekintve Heidegger már korántsem vádolható oly mértékű önkénnyel és a hagyomány iránti „tisztelatlenséggel”, mint amit a kortárs Kant-értelmezések, legfőképpen a marburgi neokantianizmus felrótt neki. A kanti életmű egészének szempontját szem előtt tartva azonban továbbra is figyelembe kell venni Vidrányi megállapítását, miszerint a kritikák utáni „második fordulat” felől nézve Heidegger kiindulópontja és módszere nagymértékben önkényes, hiszen a „Mi az ember?” kérdését a kritikákból kiindulva teljes mértékben megválaszolhatónak tekinti. A szerző szerint ez nem lehetséges, azonban e probléma részletes körülménye meghaladja jelen tanulmány kereteit. Az embert feltárni hivatott autentikus filozófiai antropológia ennél fogva célját és ebből származó feladatát tekintve teljes mértékben elkülönül a pozitív tudományok, valamint a metafizikai hagyomány állásfoglalásaitól. E felfogás Heidegger részéről explicit formában fejeződik ki a Kant-könyvet megelőzően publikált

8 Vidrányi 1998, 48. o.

9 Kant 2004, 67. o.

10 Vö. Weatherston 2002, 22. o.

Lét és időben, ahol az emberi egzisztencia ontológiájától mintegy megköveteltetik, hogy az összes egyéb emberfelfogástól elhatárolódjon.¹¹

Az ember filozófiai lényegfogalmára irányuló törekvéseknek megfelelően a vita központi mozzanata az emberi szabadság problémája körül szerveződik. Álláspontunk szerint e fogalom mentén válik legjobban láthatóvá a két gondolkodó nézetei közti markáns eltérés. Cassirer fő érve Kant transzcendentális szabadságtanának alap-
tízisére támaszkodik, miszerint az eszes lényként tematizált individuum létének értelme a természetfogalom és a szabadságfogalom metszéspontjában képződik. Az ember „két világ polgára”-ként egyaránt részét képezi a kauzalitás által uralt természeti determinizmus szükségszerűségének, valamint az érzékfeletti világ okságilag indeterminált szférájának, amely ontológiai értelemben a szabadság elsődleges forrása. A „szabadság által való okság” princípiuma ennél fogva kizárólag az intelligibilis eredetű moralitás közvetítésével vonatkoztatható a szubjektumra. A morális lét alapja pedig az erkölcsi törvény feltétlen parancsának való tökéletes megfelelés, amely a tisztelet intelligibilis érzésén keresztül nyilvánul meg: „azáltal, hogy [...] a bennünk meglévő hajlamokkal szemben *gyengíti* az önhittséget, a törvény egyszersmind a tisztelet tárgya”.¹² Ezen érzés tárgya azonban sohasem egy, hatalmát a szubjektumra kívülről rákényszerítő instancia, hanem kizárólag az individuumnak a természeti szükségszerűségtől független létaspektusa, melynek követelése a személyiség belső lényegéből fakadnak. A kanti transzcendentális morálfilozófia egyik legfontosabb elméleti kritériuma, hogy Kant az ember intelligibilis lényként való meghatározását kizárólag posztulátumok formájában tartja elgondolhatónak, melyek a tiszta ész szerkezetéből és működéséből fakadnak, és megvalósítandó célok ideális tárgyaiként jelennek meg. Ebből következik, hogy az erkölcsiség *a priori* elemei sohasem valamilyen reálisan fennálló tartalomra vagy ezek meghatározott viszonyaira utalnak, hanem egy eszmei kellésre (*Sollen*), amely transzcendálja az itt és most adott aktualitások világát. E feltétlen kel-
lés forrása az ész, melynek funkcióit Kant *A tiszta ész kritikájában* a Transzcendentális Dialektika keretei között tárgyalja. Eszerint az ész az emberben lévő legmagasabb rendű fakultás, amely minden esetben az abszolút totalitás megragadására törekszik, és önmagában független az értelemről. Az ész tehát teljességgel „érzéken-tüli” elvek szerint működik, ezáltal mintegy kiemeli az embert az empirikus világ törvényszerűségei közül. Egyedül az ésszemlék teszik tehát lehetővé, hogy a szabadság fogalmát transzcendentális értelemben az emberre vonatkoztathassuk. Cassirer ezzel összhangban fogalmazza meg: „A szabadság [ti. reális értelemben] nem megragadható. [...] a szabadságot nem, csak a szabadság megragadhatatlanságát ragadjuk meg.”¹³

11 Heidegger 2001a, 63–69. o.

12 Kant 1998, 91. o. (Kiemelés az eredetiben)

13 Heidegger 2000, 341. o.

A továbbiakban Heidegger szabadságfogalmának vázlatos áttekintésére teszünk kísérletet a kanti koncepcióval szembeni különbségekre fókuszálva. A *Lét és idő* tematikájával összhangban a szabadságprobléma a *Dasein* egzisztenciális analitikájában a szorongás és a lelkiismeret fenomenjein keresztül az ember végességére és esetlegességére világít rá. Mindkét esetben olyan egzisztenciális jellemzőkről van szó, melyek biztosítják az autentikus egzisztencia megvalósítását. Ily módon megszabadulva a mindennapiság elfedő-elidegenítő létmegértésétől, a jelenvalólét önmaga tulajdonképpeni létének birtokába jut. Ilyen módon szabaddá válik azoktól a korlátoktól, amelyek megakadályozzák, hogy megfelelően viszonyuljon saját létéhez, melynek ontológiai értelme a halálhoz való egzisztenciális viszonyulásban formálódik meg.

[A]z előrefutás leleplezi a jelenvalólét számára az akárki-önmagába való beleveszettéget, és azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy a gondoskodó gondozásra elsődlegesen nem támaszkodva önmaga lehessen, ám az akárki illúzióitól eloldott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban.¹⁴

Amennyiben képes arra, hogy saját léte legvégső és meghaladhatatlan lehetőségéhez a fent jelzett módon viszonyuljon, a *Dasein* számára felvillanhat létmódjának autentikus formája, amely egyben az egzisztencia ön-állóságát és tulajdonképpeni egész-voltát is feltárja. „Az Önmaga állandósága (ön-állóság) egzisztenciálisan nem jelent mást, mint az előrefutó elhatározottságot.”¹⁵ A jelenvalólét halálhoz viszonyuló létként történő explikációja ilyen módon előrevetíti az egzisztenciának a maga lehetséges egészlétében, azaz véges időbeliségére tekintettel történő felfedését. Az emberi szabadság lényegének a jelenvalólét egzisztenciális interpretációja általi megragadása, mely kizárólag e létező időbeli végességének égisze alatt mehet végbe, jelzi, hogy Heidegger a neokantiánus megközelítéstől teljességgel eltérő szabadságkoncepció mellett foglalt állást. Értelmezése szerint a szabadság nem a véges emberi egzisztenciát behatároló korlátokon túl tételezett eszmei követelményként jelenik meg, amely felé törekedni az individuum saját belső kényszeréből fakadó kötelessége, ténylegesen viszont soha nem birtokolhatja. A szabadság végső értelme Heidegger filozófiájában az ember esetlegességében és végességében gyökerezik, Kantnál ezzel szemben egy a *condition humaine* „itt és most”-ját meghaladó, a meghatározatlanba tartó tökéletesedési folyamat lehetséges végállapotára utal. Heidegger szerint a kanti gondolatrendszerben a szabadság állapotának megragadhatatlansága abból származik, hogy az egy posztulált idealitásként, abszolút adottságként jelenik meg, amely a véges szubjektumot egy soha be nem teljesíthető célra vetíti ki. Heidegger leszögezi, hogy a szabadság problémája nem kezelhető a teoretikus megismerés kizáróla-

14 Heidegger 2001, 309. o.

15 I.m. 373. o.

gos ügyeként, hanem az ember közvetlen, mindennapi létviszonyaira kell vonatkoznia. E gondolati pozíció elfogadása a *Dasein* fakticitásának tételezését és a Kant-interpretáció horizontjába történő beemelést eredményezi. A szabadság lehetősége ennek megfelelően elválaszthatatlanul összefonódik az autentikus egzisztencia kimunkálását célzó törekvéssel, mely e létező ontológiai szerkezetén, a világba belevetett, saját létmódjának kiszolgáltatott, önmagát-előző léten alapul. „Mint belevetett az *egzisztenciába* van belevetve. Olyan létezőként egzisztál, amelynek úgy kell lennie, amint van és amint lehet.”¹⁶ A tulajdonképpeni létmód elnyerése egyenértékű az egzisztencia felszabadításával, szabaddá-tételével,¹⁷ melyet a lelkiismeret-fenomenben kifejeződő, az egzisztencia autenticitására irányuló hívó, felszólító attitűd is tükröz. „A jelenvalólét [...] szabaddá válik a hívás számára. [...] A jelenvalólét a hívást megértve hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére. Önmagát választotta.”¹⁸ Heidegger tehát a szabadság princípiumában nem egy, az individuum mindenkor aktuális állapotához képest transzcendens érvényességű posztulátumot, hanem a belevettség immanenciájában folytonosan megteremtődő lehetőséget fedez fel. Annak lehetőségét, hogy a *Dasein* a hagyományból és a mindennapiság ontikus szférájából származó előítéletektől és torzító hatásoktól megszabadulva önmaga legvégső eredetig hatoljon. E törekvés a már említett szorongásfenoménből mint a *Dasein* egyik kitüntetett alapdiszpozíciójából ered. A szorongás azáltal, hogy az individuumot elszigeteli, az egzisztenciát egyúttal annak lehetőségében részesíti, hogy végérvényesen kilépjen az *Akárki* hanyatló átlagosságából és visszanyerje önmagát elvesztettségéből. „A szorongásban a jelenvalólét teljesen vissza van véve a maga puszta hátborzongató otthontalanságába [...]. Ez azonban [...] *megadja* neki a *tulajdonképpeni* lenni-tudás lehetőségét.”¹⁹ Ez az állapot azonban egyben szabaddá is teszi a minden jelenvalólétben természettől fogva benne rejlő egzisztenciális alapstruktúrát, a létlehetőségekre való szükségyszerű ráutaltságot. Az egzisztenciális lehetőségek felvázolása a szabadság horizontját konstituálja, mivel a jelenvalólétet olyan létezőként határozza meg, amely önmagának mindenkor ki van szolgáltatva. „[A] jelenvalólét önmagának kiszolgáltatott lehető-lét, mindenestől belevetett lehetőség. A jelenvalólét olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára.”²⁰ A *Dasein* lététől elválaszthatatlan szabadság legkonkrétabb formájában a szorongás egzisztenciális alapdiszpozíciójában nyilvánul meg.

A szorongás a jelenvalólétben a legsajátabb lenni-tudáshoz viszonyuló létet, vagyis az önmagát-választás és -meghatározás szabadságára való szabad létet nyilvánítja ki. A

16 I.m. 320. o.

17 Heidegger a *Lét és idő* egészében kitüntetett fontossággal ruházza fel a „hozzáférhetővé tenni”, „szabaddá tenni” kifejezéseket – a német eredetiben ennek a *Freigabe* terminus feleltethető meg.

18 I.m. 333. o.

19 I.m. 397. o.

20 Vö. i.m. 362. o.

szorongás a jelenvalólétet létének tulajdonképpeniségére mint lehetőségre való szabad létével (*propensio in...*) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.²¹

Látható, hogy Heidegger a szabadság ontológiai lehetőségalapját a szorongásban és a lelkiismeretben pillantja meg, melyek a *Dasein* létszerkezetének konstitutív mozzanatai. Ebből kiindulva a Cassirer-vita kontextusában elfoglalt álláspontja is igazoltnak tekinthető, miszerint „[a]z emberben rejlő szabadságra való egyedül adekvát vonatkozás az emberben rejlő szabadság maga-megszabadítása.”²²

4. Összegzés

Amennyiben a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófiai vitájára a legfontosabb gondolati eredmények felől tekintünk, Heidegger és Cassirer „szellemi párbaja” az alábbi tanulságokkal szolgálhat. Az elemzések rávilágítottak, hogy a neokantianizmus Kantképe alapjaiban összemérhetetlen az egzisztenciál-ontológiai értelmezés eredményeivel, ami legközvetlenebb módon talán a két filozófus sematizmustant illető nézeteinek éles különbségében fedezhető fel: „a sematizmus [...] meghatározó mozzanata annak az ismeretelméletnek, melyet Heidegger, elég merészen, megpróbált elvitatni a »tiszta ész kritikájától«, s amelyet megpróbált eliminálni belőle. [...] egészében véve megváltoztatott *előjellel* látja el összességében a kanti analízist”²³ – állítja Cassirer. A neokantiánus gondolkodó mellett érvel, hogy Kant a sematizmustan kidolgozásakor nem a megismerő szubjektum létszerkezetének és létmódjának egy specifikus jellemzőjére mutatott rá – miszerint az emberi szubjektum szubjektivitása, azaz ontológiai természete az időbeliség feltételeinek való eredendő alávetettségében keresendő –, hanem sokkal inkább a tárgyakra irányuló megismerőtevékenység egységének transzcendentális érvényű igazolását szándékozott végrehajtani, amely garantálja a tapasztalati szféra koherenciáját.²⁴ Az ismeretelméleti és az ontológiai beállítódás lényegi és elvi különbségeit szem előtt tartva, amelyek közvetlenül tükröződnek a két álláspont divergenciájában (mindenekelőtt az alapvető fogalmi eszközök és az elfogadott módszertani vezérfonal tekintetében), mindazonáltal felfedezhető egy olyan cél, illetve mozgatórugó, amit figyelembe véve a két attitűd egy közös talajra vezethető vissza. Ha a filozófiai gondolkodás elsődleges feladata és rendeltetése az önmegalapozás igényében és az arra való folyamatos törekvésben rögzíthető – ami minden esetben megköveteli önnön határainak *a priori* érvénnyel történő kijelölését –, akkor e törekvésnek egyedül abban az esetben lehet értelme, amennyiben az emberi létmód filozófiai egységét tartja szem előtt. „[A] lény-

21 I.m. 221. o.

22 Heidegger 2000, 342. o.

23 I.m. 390. o. (Kiemelés az eredetiben)

24 Ld. uo.

gi épp az az első lépés, hogy tegyük szabaddá magunkat az álláspontok és fölfogások különbségétől; hogy lássuk, miként jelenti éppen az álláspontok megkülönböztetése a filozófiai munka gyökerét.”²⁵

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika problémája*. (Ford. Ábrahám Zoltán és Menyecs Csaba.) Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 2001, *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály et al.) Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 2001, *A fenomenológia alapproblémái*. (Ford. Demkó Sándor.) Osiris, Budapest.
- Kant, Immanuel 1998, *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Papp Zoltán.) Ictus, Szeged.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Lengyel Zsuzsanna Mariann 2011, *A végeség hermeneutikája: az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. L'Harmattan, Budapest.
- Vasterling, Veronica 2000, „The problem of time. Heidegger's deconstructive reading of Kant in volume 21.” In T. Rockmore (szerk.) *Heidegger, German Idealism, & Neo-Kantianism*. Humanity Books, New York, 85–99. o.
- Vidrányi Katalin 1998, *Krisztológia és antropológia*. Osiris, Budapest.
- Weatherston, Martin 2002, *Heidegger's interpretation of Kant*. Palgrave Macmillan, New York.

25 Heidegger 2000, 354. o.