

## A történetiség mint a vallásfenomenológia és a teológia közötti kapcsolat a fiatal Heidegger gondolkodásában<sup>1</sup>

### I. SKOLASZTIKUS GONDOLKODÁS VERSUS FENOMENOLÓGIA: A LÉT FOGALMÁNAK PROBLEMATIZÁLÁSA

Heidegger filozófiai pályafutásának kezdete és a teológiai tanulmányainak az alakuló filozófiai nézeteire tett hatása, továbbá a teológiai tanulmányoknak pályafutása egészére kiható hatása Fehér M. István szerint abban az összefüggésben különösen érdekes, hogy Heidegger vallásfenomenológiájának megítélésében valójában két párhuzamos tendencia figyelhető meg. Egyrészt protestáns oldalról a korai Heidegger egzisztenciális analízise a késői nyelv-esemény szempontjából válik jelentőssé, másrészt a katolikus teológia értelmezésében Heidegger ontológiai felvetéseinek a transzcendentális fenomenológiával való összekapcsolása és a létkérdésre való irányultság ragadható meg Heidegger vallásfenomenológiájának kulcsmozzanataként (Fehér 2010. 35). A két hatás valójában együtt és összefüggően van jelen. A teológiai érdeklődést illetően John van Buren három szakaszt különböztet meg, amelyek Heidegger teológiához való hozzáállását meghatározták: (1) Az 1909 és 1913 közötti szakasz, amikor Heidegger a papi hivatás céljával tanulta a katolikus teológiát, és ezen keresztül a neoskolasztika áramlatához csatlakozott; (2) 1913 és 1916 között Heidegger célja a skolasztika fenomenológia és neokantianizmus által történő újjáélesztése; (3) a protestáns és misztikus fázis, amely 1917 körül a Schleiermacher iránti érdeklődéssel függött össze (Van Buren 1994. 159–175). Ezen rendszerezéshez jól illeszkedik az az interpretáció, amely Heideggernek a skolasztikus filozófián

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA – ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretei között készült. Itt szeretnék köszönetet mondani a tanulmány bírálóinak, akik hasznos javaslataikkal és megállapításaikkal hozzájárultak a dolgozat témájának továbbgondolásához. Szeretnék továbbá köszönetet mondani Fehér M. Istvánnak, egykori témavezetőmnek és tanáromnak mindazokért az útmutatásokért és irányadó konzultációkért, amelyek hozzásegítettek az évek során formálódó hermeneutikai-fenomenológiai megközelítem kialakításához. A tanulmány a PD 123883 nyilvántartási számú, „A fenomenológia ontológiai gyökerei” című kutatási pályázat részeként került publikálásra. (A PD 123883 számú projekt a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással a PD\_17 Posztdoktori kiválósági program pályázati program finanszírozásában valósult meg.)

keresztül történő filozófiai eltolódását vizsgálja, és Heidegger fenomenológiai pozícióját a korai skolasztikus tanulmányokon keresztül mutatja ki.

Ezen impulzusokra utal Heidegger a *Mein Weg in die Phänomenologie* című írásában, ahol a teológiai tanulmányainak hatását hangsúlyozva kiemeli azt a három meghatározó művet, amelyek a gondolkodói útjának kezdetét erőteljesen befolyásolták. Ezek közül az első Edmund Husserl *Logikai vizsgálódásai*, a második Franz Brentano Arisztotelész-könyve, a harmadik pedig teológus tanárának, Carl Braignak *A létről* alkotott munkája volt. A három mű interpretációja egymással összefonódva a létre irányuló kérdésfelvetéshez vezetett (Heidegger 2007a. 93). Tanulmányomban arra a kérdéskörre fókuszálok, hogy a korai, 1920-as években felvett fenomenológiai irányvonal miként eredeztethető a teológiai stúdiumok kérdésfelvetéséből, és ebben az összefüggésben vizsgálom a történetiségnek és a teológiának a fiatal heideggeri gondolkodásban átívelő vonatkozásait.

## II. A LÉTKÉRDÉS ELSŐ MEGKÖZELÍTÉSEI:

### MODERN PROBLÉMAFELVETÉS, SKOLASZTIKUS TRADÍCIÓ

Carl Braig 1881-es *Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin* című munkája hit és tudás összeegyeztethetőségének kérdésén keresztül a filozófia teológiához való viszonyát vizsgálja, és a kettő közötti összekapcsoló mozzanatként kiemeli az apologetika vagy vallásfilozófia szerepét. Ez az apologetikai irány, amelyet Heidegger a korai teológiai tanulmányaiból örökölt, meghatározó volt a későbbi logikai álláspontok kialakításakor. A logika iránti érdeklődés, amely ekkor még a teológiai apologetikus tanokkal összemosódva mutatkozik meg, megjelenik már a legkorábbi recenziókban és rövid tanulmányokban is.

A *Zur philosophischen Orientierung der Akademiker* című, 1911-es munkában Heidegger rámutat arra, hogy a modern gondolkodás ellenszegül a szigorú logikának, mert nem akar újra „a logikai törvények örök korlátai közé kerülni” (Heidegger 2000. 11). Éppen ezért elkerülhetetlen az apologetika alapvető újraértelmezése. A *Realitätsproblem in der modernen Philosophie* című, 1912-es tanulmányában Heidegger hangsúlyozza a modern filozófiával számot vető skolasztika fontosságát. Három évvel később a habilitációs munkájában e felvetés „a középkori skolasztika alapvetően új kidolgozásához” vezet, amelyben Heidegger megkísérel „a középkori skolasztika szisztematikus tartalmát legalább a leglényegesebb problémakörökben fellazítani” (Schaber 2007. 104). Joseph Gredt *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* című munkájáról szóló 1912-es recenzióját Heidegger ehhez kapcsolódóan azzal a kérdéssel vezeti fel, hogy vajon egy ilyen tankönyvnek manapság van-e még valamiféle érvényessége, majd ennek az érvényességnek a modern logikával való összefüggésben te-

remt alternatívát (Heidegger 2000. 29–31).<sup>2</sup> Ezt követően a *Neuere Forschungen über Logik* című munkájában a modern logikai törekvésekre tér ki, és különösen Husserl pszichologizmussal szembeni eredményeit méltatja. Heideggernek ezt az írását a *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* című disszertáció előfutárának szokták tekinteni. Látható tehát a skolasztikus filozófia kezdeti befolyása és az erre irányuló reflexió, mely később a neokantiánus Henrich Rickert vezetése alatt írt disszertációs és habilitációs munkában is megmutatkozik. Az 1913-as, Rickertnek írt levélben Heidegger nehezményezi a katolikus filozófiai irodalom modern filozófiára irányuló megfelelő reflexiójának hiányát.<sup>3</sup> A Rickerttel való levélváltásból ugyan kitűnik az a kettősség, amelyet a katolikus iskolázottság és a filozófiára irányuló ösztönös hajlam eredményez, mégis egy jogos ellenvetést látunk azon filozófiatörténeti praxis ellen, „amely módszernél a filozofálásunk *holt ponton marad*” (Heidegger – Rickert 2002. 12).

Ez a kezdeti útkeresés – és a határozott kapcsolódás a kor filozófiai áramlataihoz – megmutatkozik már Heidegger azon korai írásaiban, amelyek az 1910-es évek elején, tehát a teológiai tanulmányok ideje alatt születtek. Érdekes felfigyelnünk az 1911-ben írt *Zur philosophischen Orientierung der Akademiker* című rövid kis írásra, amelyben Heidegger talán először utal az életfilozófiának, a történetiségnek és az életnek mint a filozofálás alapvető színterének összefüggésére. Itt Heidegger Paulsen *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Chaterin *Stimmen aus Maria-Laach* és Klimke *Die Hauptprobleme der Weltanschauung* című munkáinak rövid recenzióin keresztül a világnézet és élet azon filozófiai összefüggéseire mutat rá, amelyek a történetiségen – és legfőképpen a keresztény történetiségen – keresztül az életből magából eredő életfilozófiához vezetnek. Ennek az életből eredő életfilozófiának a legfőbb, lényegi kérdése a lét, amely immár nem a meghatározott logikai struktúrákon keresztül, hanem magán az életen keresztül nyeri el értelmét. A *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* című doktori disszertáció témaválasztása és módszere irányadó volt abból a szempontból, hogy az ugyan továbbra is az arisztotelészi-skolasztikus filozófiai meggyőződések talaján maradt, de azt a kortárs logikai és ismeretelméleti vizsgálatok kritikája alá vetette. E célkitűzésre enged következtetni, hogy az ítélet tana azért válik a vizsgálat tárgyává, mert benne „a logika őselemét látjuk, a pszichikai és a logikai legélesebb ellentétét, mert az ítéletből épül fel a logika tulajdonképpeni szerkezete” (Heidegger 1978. 64). Heidegger végső tézise az

<sup>2</sup> „A skolasztikus logikának fokozatosan meg kell szabadulnia merevségétől és állítólagos zártságától” (Heidegger 2000. 29).

<sup>3</sup> „[A]zon a véleményen vagyok, hogy valahogyan közös talajra kell találnunk, és ennek az ősi dogmatikus szemlélet feladásával kellene megtörténnie. A mi oldalunkon mindenekelőtt azon kellene fáradoznunk, hogy az elhamarkodott kritika helyett egy gyakran nehéz és szinte az egész életet igénybe vevő mély megértésért *megdolgozzunk*. Az egész »katolikus« irodalomban máig nincs olyan könyv, olyan tanulmány, ahol Kant legalább megközelítőleg helyes megértésre találna.” (Heidegger–Rickert 2002. 12.)

ítélet nem pszichikai, hanem logikai megalapozására vonatkozóan, hogy a létre irányuló ismeretelmélet, amely a megismerés által a lét egy igazságterületét tárja fel, csak egy tiszta logika kiépülésével lehetséges (Heidegger 1978. 186). Schwendtner Tibor a husserli fenomenológia Heideggerre gyakorolt hatását tekintve kiemeli, hogy Heidegger létre irányuló metafizikai reflexiójában a husserli fenomenológia azért adhatott Heidegger számára döntő impulzust, „mert olyan módszertani eszközként szolgált, melynek segítségével a lét mint adottság vált hozzáférhetővé” (Schwendtner 2009. 145). E megállapítás összekapcsolódik azzal a tézissel, mely szerint a husserli korrelációs gondolat a heideggeri fakticitás-problémának a „létező létére irányuló” reflexiójában él tovább. Heidegger doktori disszertációjának kérdésfeltevésében már benne rejlik az ittlétre irányuló azon filozófiai megközelítésmód, amely a filozófiai fogalmak érvényességét a faktikus szituációban határozza meg. E fenomenológiai irányvonal tekintetében válik jelentőssé Husserl *Logikai vizsgálódásainak* azon hármas tematikai rétege, amely a kategoriális szemlélet, az intencionalitás és az *a priori* összefüggésében hagyományozódik át a heideggeri gondolkodásba,<sup>4</sup> ezzel meghatározva a skolasztikus logika modern értelmezésének alapvonásait.

A *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* című habilitációs munka ugyanis – amint a *Lebenslauf (Zur Habilitation 1915)* című szövegben olvashatjuk – „az egyes középkori gondolkodók történeti álláspontjának egyidejű figyelembevételével együtt mutatta meg a számomra a középkori logika és pszichológia átfogó vázlatának tervét” (Heidegger 2000. 39). A középkori téma modern logikán keresztül történő vizsgálatát feltehetően Rickert vetette fel Heideggernek,<sup>5</sup> ezt mutatja a Rickerthez írt habilitációs munka, ahol Heidegger Scotus problémafeltevését általános filozófiatörténeti keretben tárgyalja, és a Scotusszal való dialógus a modern filozófiai áramlatokra való reflexión keresztül valósul meg. A skolasztikus és a modern gondolkodás egymással való összeegyeztetése azon a megfontoláson alapul, „hogy az egész *láthatólag tisztán* történeti vizsgálódás egy szisztematikus filozófiai szemlélet szintjére emelkedik” (Heidegger 2000. 204). E célkitűzését, tehát a tisztán történetinek a modern filozófiai gondolkodással való dialógusát mi sem bizonyítja jobban, mint az a népszerűtlenség, amelyre a habilitációs munkájával a skolasztikus gondolkodók között szert tett. A kor jelentős skolasztikus gondolkodói közül egyedül Martin Grabmann reflektált érdemileg a munkára, akinek legfőbb tézise szerint Heidegger leginkább Husserl és a modern német logika szempontjából folytatott párbeszédet Duns Scotussal. A *Grammatica speculativa* szerzősége eleve régóta vitatott volt, és ez a tény szintén befolyásolta Heidegger habilitációs munkájának megítélését. Grabmann 1922-es megállapítása szerint

<sup>4</sup> A husserli fenomenológia Heideggerre gyakorolt tágabb vonatkozásához vö. Schwendtner 2008.

<sup>5</sup> Vö. Heidegger Rickertnek írt levelét, Meßkirch, 1914. 04. 24. (Heidegger–Rickert 2002. 17–18).

Duns Scotusnak tulajdoníthatóak az arisztotelészi *Kategóriákról* és *Az interpretációról* írt kommentárok, valamint a *Szofisztikus cáfolatok* és a Porphüriosz *Eiszagógé* (Bevezetés) című munkájáról írt kommentár. Grabmann ugyanakkor rámutat arra a félreértésre is, mely szerint eddig tévesen tulajdonították a *Grammatica speculativát* Duns Scotusnak, amely munka valójában Thomas von Erfurttól származik (Grabmann 1922. 273–277). Grabmann 1926-ban részletesen kitér a heideggeri Scotus-értelmezésre, utalva Heidegger modern logikai álláspontjára, amely kevésbé reflektál Scotus valódi középkori jelentőségére. „Martin Heidegger az eddig Duns Scotusnak tulajdonított *Grammatica speculativát* Husserl terminológiájával és egész szellemi beállítódásával adta vissza, úgy, hogy a középkori eredeti a maga sajátosságában és struktúrájában némiképp háttérbe szorul” (Grabmann 1926. 116–125). Jóllehet Heidegger személyesen ismerte Grabmant, nem változtatott a művén, erre vonatkozó reflexió még az 1972-es összkiadásban megjelent kötetben sem található. Ez a döntés még inkább alátámasztja azt a feltételezést, hogy a szerző nem filozófiatörténeti munkára törekedett, hanem egy középkori munka modern reflexiójának megvalósítására.

Mindezek alapján felvetődik: „Mit érthet Heidegger a létén?” – teszi fel a kérdést Theodore Kisiel is *Towards the Topology of Dasein* című írásában (Kisiel 1981. 96). A lét itt nem az elvont, absztrakt értelemben vett metafizikai létet jelenti, hanem „az egyedüli egzisztenciájában tevődik fel, mint első és minden kérdés közül a legjelentősebb. Ahogyan a tényleges emberi szituációban szembesülünk vele, a létezés nem a metafizikai *ens commune*, hanem a legmélyebb bizalmunk és a történeti és időbeli egzisztenciánk kontextusa” (uo.). A létre irányuló kérdés abban a kérdésben fogalmazódik meg, hogy miként mutatkozik meg a lét az itt és most, azaz az ittlét által, és ennél fogva a létre irányuló kérdésfelvetés a filozófia megértésre irányuló alapkérdésévé válik. Nem véletlen, hogy Heidegger első korai freiburgi előadásai a tudományproblematikán és a világnézet-problematikán keresztül valójában a filozófia alapvető módszertanát feszegeti, és a fenomenológiát olyan őstudománynak tekinti, amely minden elméleti megfontolást megelőzően meghatározza az élménystruktúrát. Az élet mint a fenomenológia alapvető problématerülete már az 1919/20-as *Grundprobleme der Phänomenologie* című előadássorozatban megmutatkozik, ahol az élet nem önmagában, tudat-transzcendens korrelátumként értelmeződik, hanem mintegy a szubjektum egyéni viszonylatában, az élet faktikus szituációjában. Heidegger ebben az előadásában különíti el először az élet különböző színtereiként a saját világot, a környező világot és a közös világot. A saját világ, más néven saját élet az általam szerzett élmények tegnap – ma – holnap összefüggésébe helyeződnek, ezáltal határozva meg a saját ittlétemhez való viszonyt (Heidegger 2010. 45 skk.).<sup>6</sup> Az ittlét a világban-benne-élő szubjektum faktikus életére utal, amely az 1920/21-

<sup>6</sup> „A tegnap, a tegnapelőtt, az elmúlt vasárnap, az utolsó nyaralás, a gimnáziumi időszak – az akkori saját világom, sőt tulajdonképpeni önmagam meghatározott, velem megtörtént

es vallásfenomenológiai előadások idejére a szituáció fogalmával bővül, a *Lét és időben* pedig a létező ittlétének tapasztalati folyamatoként feleltethető meg. Az ittlét kisieli értelemben vett tapasztalati aspektusa éppen skolasztikus összefüggésben nyeri el értelmét.<sup>7</sup> A történetiség koncepciójának dilthey-i eredetét vallja maga Heidegger is *Mein bisheriger Weg* című írásában is, amelyben a dilthey-i történetiség és a husserli fenomenológia tanulmányozását a doktori disszertáció, a habilitációs munka és a habilitációs előadás gondolati irányváltásának tekintti – „a saját út a történelemtől való elmélkedéshez, Dilthey-jal és az »élet« kiszabásával mint alapvalósággal való szembenézéshez vezetett” (Heidegger 1997. 412). A lét értelmezésére irányuló történeti megközelítés ezen a ponton ragadható meg. Mint arra Olay Csaba *Comprendre et exister. Heidegger et Gadamer* tanulmánya rámutat, a heideggeri egzisztenciális kérdésfelvetés egyfelől visszavezethető a 19. századi egzisztencialista gondolkodói, elsősorban kierkegaard-i hatásra, másfelől és elsősorban viszont arra a dilthey-i történetiségfelfogásra, amely a történetiség életfilozófiai vonatkozását episztemológiailag kísérel meg megragadni, és amely Heidegger 1920-as években fellépő fakticitás-problematikájának szolgált alapul (vö. Olay 2015. 207–220).<sup>8</sup>

### III. A VALLÁS FENOMENOLÓGIAI VONATKOZÁSÁNAK MÓDSZERTANI LEHETŐSÉGE

A fenomenológiai megértés megragadására vonatkozó azon próbálkozások, amelyek az 1918/19-es korai freiburgi előadásokban a fenomenológia alapproblémáját az ittlét problematikájában, azaz a világban benne létben ragadták meg, a későbbiekben az ittlét eredendő történetiségének alapján annak legmélyebb vonatkozásában, a kereszténység történetiségében mutatkoznak meg.<sup>9</sup> A keresztény történetiség mint eredendő történetiség és ennél fogva az ittlét hermeneutikáját illetően filozófiai fogalmaink alapja, a nagy misztikusok fogalomal-

eseményekben fejeződik ki, méghozzá ezek az események többnyire egészen meghatározott módon összefüggésben állnak a jelenlegi saját világgal” (Heidegger 2010. 45).

<sup>7</sup> Az ittlét heideggeri értelmezésére vonatkozóan Kisiel kiemeli: „[Dasein] is more than man; it refers at once to the experiential process of disclosure and the field of relations in which man is implicated; it is both the occurrence of revelation and its frame of reference. In other worlds, the turn from man to being, the movement characteristic of the later Heidegger, is already operative in the very first steps of *Being and Time*, in the very projection of the term »Dasein«.” (Kisiel 1981. 98.)

<sup>8</sup> Ebben a tekintetben hangsúlyozza Olay, hogy Heidegger *Lével a humanizmusról* című írásában a Sartre-ral folytatott egzisztenciális vita a hagyományos metafizikai egzisztenciafelfogással szemben a dilthey-i értelemben vett történeti faktikus vonatkozásában lép fel.

<sup>9</sup> „A faktikus élet és életvilág súlypontjának a saját világba és a legbelsőbb tapasztalat világába való figyelemre méltó folyamatára a legmélyebb történeti paradigmát a kereszténység létrejötté nyújtja” (Heidegger 2010. 61).

kotásán keresztül kiindulópontot jelent számunkra a fenomenológiai megértés meghatározásában. Nem véletlen tehát, hogy Heidegger 1918/19-es jegyzetei a középkori misztika témakörében éppen azzal a kérdéssel foglalkoznak, hogy a misztikusok fogalomalkotása – Clairvaux-i Bernát, Bonaventura, Eckhart, akik a későbbi előadásban is említésre kerülnek (Heidegger 2010. 62) –, az ittlét egzisztenciális tapasztalata miként illeszkedik bele a fenomenológiai megértés fogalomalkotásába. A fenomenológiai módszer kidolgozása számára a vallási tapasztalat, az ittlét legalapvetőbb vonatkozása válik a vizsgálat tárgyává. Ez a fenomenológiai ősz-megértés, amely magában hord minden más élményvilágot és élményformát, az ittlét alapmeghatározottságára mutat rá (Heidegger 1995. 305).

#### IV. A „KENNTNISNAHME” FOGALMA ÉS A „FORMALE ANZEIGE”: KÉT MEGLÁTÁS, EGYAZON MEGÉRTÉS

1918. augusztus végén Heidegger értesítette a freiburgi egyetem dékánját arról a döntéséről, hogy mégsem tartja meg a tervezett misztika-előadássorozatot, hanem helyette *Grundprobleme der Phänomenologie* címen hirdeti meg előadását (vö. Capelle 2004. 358; Kisiel 1994. 175). A vallási fenoménnek a történetire való visszavezetésével már itt körvonalazódik az a fenomenológiai megértés, amely a faktikus élettapasztalatból az ittlét történetiségére mutat rá. Itt Heidegger a faktikus életszituációnak a történetihez való viszonyára vonatkozóan bevezeti a *Kenntnisnahme* (tudomásulvétel) fogalmát, amely a faktikus életszituációban mindenkor teret enged az emlékezés modifikációjának, és így a faktikus élethelyzetet egy már az eleve meglévő életesemény középpontjába állítja.<sup>10</sup> Ennek megfelelően a *Kenntnisnahme* nem egy elméleti ismeret alkalmazása valamilyen korábbi esemény alapján, hanem a konkrét szituáció által feltárolt életesemények összefüggése, amelyen keresztül maga a szituáció is értelmezhetővé válik.<sup>11</sup> Ennélfogva a vallás fenomenológiája Heidegger értelmezése szerint annak a történetinek a faktikus életszituációban történő feltárolása, amelyen keresztül maga a filozófiai gondolkodás is megújulhatott az ágostoni hagyományban, azaz

<sup>10</sup> „A faktikusan átélt értelemösszefüggések ugyan explikálódnak, de mégis megmaradnak az eleven fakticitásukban. Az explikáció a tudomásulvétel módján elbeszélő, de a faktikus tapasztalat az étellel való teljes együtt járás alapstílusában marad.” (Heidegger 2010. 111.)

<sup>11</sup> „Ugyanígy alakítja az érvényességigény a közlő, a jelentésviszonyokat kifejező tudomásulvételt. Ameddig a tudomásulvétel tárgyisága egyáltalán nem a faktikus élményösszefüggésből lép elő és nem formál a faktikus étellel szemben objektivitást, hanem ez a tárgyiság mindig feloldódik a faktikus életszituációk jelentésösszefüggésében, addig szigorúan véve nem is lehetne a tudomásulvétel érvényességéről és érvényességi igényéről beszélni, holott másfelől a faktikus tapasztalati bizonyosság élményjellege abszolút, megrendíthetetlen és legtöbbször makacsul ellenáll minden elméleti bizonyításnak, és önmagát eleven, a faktikus élettapasztalatból származó meggyőződésként igazolja, amely nem puszta és általános elméleti képződményként van jelen, hanem a jelentésség formájában valóságos.” (Heidegger 2010. 113.)

a jelen filozófiai fogalmaink és ennél fogva az ittlétre irányuló reflexió is erre az ős-eredetire visszavezetve nyeri el az értelmét (Heidegger 1995. 303).

Az 1918-as misztika-előadás-jegyzeteitől az 1920–21-es *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című előadássorozatig eljutva megfigyelhető az az ív, amely Heideggert az ittlét világban-benne-lét tapasztalatától az ittlét történetiségéhez vezeti – és ebben nagy szerepet játszik az 1920-as *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* című nyári előadássorozat –, amelyen keresztül az ittlétre való rákérdezés fogalmilag meghatározódik. Az 1920–21-es téli szemeszterben tartott *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* tematikailag két részre osztható. A félév tematikájának első részét tekintve látható, hogy Heidegger a filozófiai fogalomalkotást vizsgálva, a filozófiának a faktikus élettapasztalathoz való viszonyán keresztül ismét visszakanyarodik a korábbi előadásban vizsgált *Kenntnisnahme* fogalmához. A *Kenntnisnahme* itt nem megszilárdult fogalmi rendszert jelent – a filozófia éppen ebben különbözik a szintén a faktikus élettapasztalathoz merítő tudományoktól –, minthogy „a filozófiai fogalmak értelméhez sokkal inkább hozzátartozik az, hogy mindig bizonytalanok maradnak. A filozófiai fogalmakhoz való hozzáférési lehetőség teljesen más, mint a tudományos fogalmak esetében” (Heidegger 1995. 3). A filozófia tudománytalanságát éppen az igazolja Heidegger értelmezése szerint, hogy a filozófia a maga fogalmiságát abból a történetiségből nyeri, amely a faktikus élettapasztalaton keresztül a mindenkori értelemösszefüggésben megnyilvánul. A tudományok ezzel szemben a történetileg meghatározott fogalmaknak a konkrét szituációra történő alkalmazásában alakítják ki a problématerületüket. „A konkrét tudományokat a végbemenésükben kell megragadnunk; a tudományos folyamatnak mint történetinek kell alapul szolgálnia. Efölött a jelenlegi filozófia nemcsak átsiklik, hanem szándékosan el is utasítja; nem játszhat benne semmilyen szerepet.” (Heidegger 1995. 9.)

A filozófiai fogalmak esetlegessége éppen ebből a „tudománytalanságból” ered:<sup>12</sup> a filozófia ugyanis Heidegger értelmezése szerint nem egy meghatározott fogalmi apparátusból merít, hanem éppen a faktikus szituáció határozza meg a meglévő fogalmak jelentőségét. Ezért a filozófiának a faktikus életszituáci-

<sup>12</sup> Jóllehet Heidegger 1919/20-as egyetemi előadásai (vö. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in Heidegger 1999, Heidegger 2010, Heidegger 2007b) a filozófia módszertanának tisztázása tekintetében a filozófiát olyan ős-tudománynak (*Ur-Wissenschaft*) tekintik, amely egyáltalában lehetővé teszi a tudományos kérdésfelvetést, az 1920/21-es *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* bevezető része radikálisan szétválasztja egymástól a filozófiát és a tudományt. „Képviseljük a tételt: A tudomány elviekben különbözik a filozófiától.” (Heidegger 1995. 9.) Jóllehet mind a tudomány, mind a filozófia – a korábbi előadások érveitől kezdve – az élet tapasztalatából nyeri vizsgálódása tárgyát, és ebben az értelemben az élet tapasztalatára irányuló filozófiai kérdésfeltevés a tudományos fogalmaink alapját képezve ős-tudományként értelmeződik, az 1920–21-es előadás bevezető részében Heidegger már azzal a tradicionális tudományfelfogással szemben érvel, amely a tudományosságot egy meghatározott fogalmi apparátus tekintetében méri. Minthogy a filozófiát a filozofálás, azaz a filozófiai fogalmak faktikus életszituációban történő újrateemtése teszi valóságossá, ezért a filozófia faktikus tudománytalanságáról kell beszélnünk (Heidegger 1995. 4–9).



óhoz való viszonya akként alakul, hogy abból merítve egyben el is szakad tőle a fogalomalkotásnak a maga történetiségére való vonatkoztatásán keresztül.<sup>13</sup> A *Kenntnisnahme* ebben az értelemben nem a meglévő történetiség elutasítását vagy semmitését jelenti, hanem újraértelmezését abban a szituációban, amelyben a faktikus élettapasztalat a maga történetiségére rátalál. A faktikus élettapasztalatot azon kiindulópontként értelmezve, amely a filozófiai gondolkodást lehetővé teszi, de a kiindulópontjánál fogva a filozófiai gondolkodást egyben el is lehetetleníti, a *Kenntnisnahme* a filozófia történetének faktikus fennállására, azaz a filozófia faktikusan történeti mivoltának tudomásulvételére utal.<sup>14</sup> A történeti ebben az értelemben véve a jelen élettapasztalata és a filozófiailag meghatározott fogalmi rendszer között húzódnó fenomén, amely az ittlétre vonatkozó rákérdezésben, ebben az összefüggésben aktivizálódik. A *formale Anzeige* az ittlétnek arra a vonatkozására mutat rá, amely az őskereszténység számára a létezéshez való viszonyt meghatározta (Heidegger 1995. 67). A filozófia tulajdonképpen feladatától és a tudományokkal szembeni pozíciójából kiindulva először elérkeztünk a faktikus élettapasztalathoz mint a filozófia alapjához, amelyet analógnak tekintettünk a vallási étellel. A történeti fenomén először az ittlétnek a valláshoz való viszonyában került előtérbe, amelyre vonatkozóan a *Kenntnisnahme* (tudomásulvétel) fogalmát alkalmaztuk, melyet a már meglévő értelem-összefüggésekre vonatkoztattunk (Heidegger 1995. 16–17). A történeti fenoménnek a történelemfilozófiai összefüggésében ismét a faktikus életre találtunk, amely elkerülhetetlenné tette a fenomenológiai reflexió elmélyítését. Ennek a kérdésnek a tárgyalása, azaz az ittlét fakticitásának a maga időbeliségéhez való viszonya fogalmazódik meg a történeti fenomén problematikájában. Azt az ős-eredeti meghatározottságot, amely szerint maga az időbeliség az, amely a fenomenológiai megértést alapvetően meghatározza, olyan viszonyoknak tekinthetjük, amely „nem tárgy vagy objektum, hanem a magatartás mint olyan, a »valamire irányulás« (*Auf-zu*) pillanata, az élet intencionalitásának vonatkozási horizontja” (Kisiel 1997. 28).

<sup>13</sup> „A faktikus élettapasztalat valami teljesen sajátos; benne valósul meg a filozófiához vezető út, benne megy végbe az az átalakulás, amely a filozófiához vezet. Ezt a nehézséget csak a faktikus élettapasztalat fenomenjeinek előzetes jellemzésén keresztül lehet megérteni. Az élettapasztalat több mint a pusztá tudomásul vevő tapasztalat, az ember egész aktív és passzív világhoz való viszonyát jelenti.” (Heidegger 1995. 11.)

<sup>14</sup> „Tudomásunk van az elmúlt és a jelenlegi filozófiáról. A filozófia történetének faktikus fennállása ugyan még nem motivál a filozofálásra, de ki lehet indulni belőle mint képzési alaptól, és annak a filozofálásra való motivációja tisztázódhat a magunk számára. A lehető lelegevenebb megértés kedvéért és szigorúan a faktikus élettapasztalat értelmét követve, nézzünk széjjel a jelenben és a filozófiai tendenciák között, de ne a filozófiai megértésünk céljából, hanem egyedül a tudomásulvétel, a faktikus tudomásulvétel értelmében.” (Heidegger 1995. 18.)

## V. TÖRTÉNETI FENOMÉN AZ ITTLÉT ESEMÉNYSZERŰSÉGEKÉNT

Fehér M. István szerint Heideggert a husserli transzcendentális tudat fenomenológiája egyenesen a vallási élet fenomenológiájához vezette. Az élet fenomenológiája, amelyet Heidegger ki akar dolgozni, és amely önmagától feltárul, valójában az ittlétet még inkább kifejező vallás fenomenológiája (Fehér 2010. 45, 29. jegyzet).<sup>15</sup> A történeti jelentésének a heideggeri fenomenológiai megértés kialakítása tekintetében tehát mélyebb vonatkozása is van. A történeti és a teoretikus egymáshoz való fenomenológiai viszonya Heidegger számára először azokon a Husserl lakásán tartott vitaesteken vetődött fel, ahol a fiatal müncheni, göttingeni fenomenológusok jelenlétében a tiszta én szerepéről és jelentőségéről folyt a diszkusszió.<sup>16</sup> Fehér ezen vitaestekre hivatkozva egy Gerda Walther által Alexander Pfändernek írt levélre hívja fel a figyelmet, amelyben Walther a „tiszta én elleni hadjáratról” számol be.<sup>17</sup> Ezek a vitaestek, amelyek a tiszta én jelentőségét csakis a történeti szemléletének korrelátumában értelmezhetők, kiindulópontot jelentettek a fenomenológiai megértést meghatározó történeti alapfenomén számára. Az 1919-es téli szemeszterben tartott, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* című előadássorozat a fenomenológiának olyan pre-teoretikus módszert tulajdonít, amely az individuális élményből kiindulva konstituálja a tárgyi tapasztalatát. Mármost a tárgyi tapasztalat mindenkor a dologság korrelátumaként értelmezhető, és ezen a korrelátumon keresztül ragadható meg a szubjektum tárgyhoz való viszonya. A fenomenológiai megértés lényege Heidegger ezen korai előadása szerint, hogy az érzékelő szubjektumot és az érzékelt tárgyat a tapasztalat fogalmában összegezve mind a tárgy, mind a szubjektum számára közös korrelátumot kapunk. A tárgyról alkotott tapasztalat egyben megfosztja a tárgyat a történetiségétől azáltal, hogy a maga történetiségére vonatkozóan konstituálja. Ennek megfelelően a tárgy eredeti történetisége az a pre-fenomenológiai valami, amelyhez nem juthatunk el másként, csak éppen ennek a történetiségnek a teoretikusban való

<sup>15</sup> Itt Fehér kiemeli, hogy az élet fenomenológiája, amelyet Heidegger kidolgozásra szánt, szűkebb értelemben véve a vallási élet fenomenológiáját jelenti. Fehér hozzáteszi, hogy husserli értelemben nézve Heidegger a transzcendentális tudat fenomenológiájának transzformációját hajtotta végre az élet fenomenológiájától a vallási élet fenomenológiája irányába.

<sup>16</sup> Nem véletlen, hogy Heidegger az előadás címének először a *Phänomenologie des religiösen Bewusstseins* címet adta, amely egyértelműen a husserli fenomenológia hatását tükrözi vissza. Ezt a címet később módosította *Phänomenologie des religiösen Lebens*-re, amely a Dilthey-i életfilozófiára, és ezen keresztül a történetiség problematikájának bevonására enged következtetni (vö. Heidegger 1995. 345, *Nachwort des Herausgebers*).

<sup>17</sup> „Heidegger szerint az ős-én [Ur-ego] a meghatározott történeti én lehetne, és a tiszta én oly módon keletkezhetne a történeti énből, hogy teljességgel elnyomja annak történetiségét. (Vö. Sheehan, „Heidegger e il suo corso...”, id. tanulmány, 436. sk. o.; ld. ugyancsak Karl Schumann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag 1977. 235. o.)” (Fehér 1992. 63, 2. jegyzet.)

megfosztása által.<sup>18</sup> A történeti *eltörténetietlenülése* azonban nem egy bevált folyamat vagy eljárás mentén megy végbe, amelynek a kimenetele mindenkor ismert vagy előre látható lenne, hanem a szituáció azon eseményszerű feltárulásában, amelyben az Én szituációhoz való viszonya megszünteti a tárgyra irányuló történeti reflexiót. „Ezáltal egyben a szituációs-én, a *történeti* én válik fenyegetetté. Az én *eltörténetietlenedése* lép fel. Az én eleven vonatkozásának a szituáció alá vonása történik.” (Heidegger 1999. 207.) A történeti fenomenológiai megragadása éppen ezért nem más, mint a tárgy leválasztása arról az eredeti vonatkozásról, amelyben a tárgy történetiségét annak magában való voltában szemléljük.

Ne értsük félre Heidegger történetiségre irányuló kérdését a vallás fenomenológiájának összefüggésében, és történeti fenoménen ne filozófia és vallás történelmi összefüggéseire gondoljunk, hanem az ittlét történetiségéből eredő történeti fenoménre. A történeti heideggeri értelemben véve az a fenomén, amely a filozófia önmegértését teszi lehetővé a számunkra. Az élet filozófiájának a történetiből való megértése érdekében Heidegger Dilthey *Bevezetés a szellem-tudományokba* című munkájához kapcsolódik, és minden más filozófiatörténeti próbálkozást csak kiüresedett és formális szemléletnek tekint (Heidegger 1995. 40). Heidegger Dilthey-hoz való kapcsolódása azon a ponton ragadható meg, ahol Dilthey filozófiájának lényegét az élmény fogalmában rögzítve a filozófiai kérdésselvetés az életre, annak tudományos megismerésére irányul. A közvetlenül a *Grundprobleme der Phänomenologie* című 1919-es előadássorozatot követő *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként lehet különbséget tenni az életre irányuló természettudományos megközelítés és az életet ős-fenoménként tekintő filozófiai módszer között. Az élet egyfelől olyan alakulat, amelyen keresztül a kultúra és a történeti jelenségek megmutatkoznak, amely *velünk szemben áll* (Heidegger 2007b. 20), másfelől az ittlét átéléseként megjelenő élet a történeti tudat különböző életszituációkban és életalakulatokban való feltárulása. Az élet objektíváló és objektív tényekben megragadható tulajdonságát, amely az életfilozófiák célkitűzésében a valamiként lét jelenségében jelenik meg, Heidegger az 1920-as előadásban elkülöníti a faktikus értelemben vett megélés vagy átélés azon fogalmától, amely az életet ős-fenoménnek tekinti.<sup>19</sup> Szemben azzal, ahogyan Dilthey a szellem-

<sup>18</sup> „A történeti én a dologság korrelátumaként a legvégsőbb én-ségig el-történetietlenedik, és csak az elméletin keresztül lehet a ki voltának utánajárni [...]. A tárgytapasztalat mégiscsak élmény, de az eredeténél fogva a környező világ felől nézve az élmény hiánya (Ent-lebnis).” (Heidegger 1999. 89.)

<sup>19</sup> A heideggeri történetiség felfogásához lásd továbbá Ullmann Tamás *Lét és időre* vonatkozó értelmezését. Ullmann szerint a heideggeri történetiség-fogalom dilthey-i hozadéka nem egyszerűen a dilthey-i történetiség-felfogás átvételén alapul, hanem azon a konstitutív megoldáson, amely szerint a létmegértés történetisége a Dasein egzisztenciájának eredendő módusaként megy végbe. „Heidegger első lépésben azt mutatja meg, hogy a megértés fogalma, amit Dilthey szembeállított a természettudományos magyarázat fogalmával, egy alapvetőbb képességen, a létmegértés képességén nyugszik. A létmegértés nem a megismerés

tudományok célját a történelem és a kultúra objektív ábrázolhatóságában kívánja megragadni, Heidegger a történetit arra a dilthey-i formulára vezeti vissza, amely az individuum élményét az egészre vonatkozó szituáció élményéből vezeti le (Heidegger 2007b. 168 skk.). Heidegger korai freiburgi tanítványa, Karl Löwith a Heidegger és Dilthey közötti viszonyt a dilthey-i történelemfelfogás heideggeri kiegészítéseként értelmezi, miszerint az idő és a történetiség éppen a véges szubjektumra való vonatkozásában nyeri el értelmét, tehát nem abban, ahogyan az ittlét maga alakítójává válik a történelemnek, hanem ahogyan a saját ittléte a múltja által már eleve meghatározott (Löwith 1984. 166–167). Löwith kiemeli, hogy valójában az egész történetiségre irányuló problémafelvetésben az a dilthey-i kiindulópont figyelhető meg, amelyben Heidegger a történetiséget a véges ittlétre vezette vissza (Löwith 1984. 167). A történeti tudatot az eleven szellemtörténetben kell szemlélni azon a módon, ahogyan erre Dilthey példát mutatott, még hogyha a probléma lényegét nem is tudta megragadni.

A történeti dilthey-i eredetére Fehér is rámutat, és egyben hangsúlyozza azt a transzformációt, amelyen a dilthey-i történelemszemlélet a heideggeri ittlét analízise által keresztülment.<sup>20</sup> A történeti ebben az értemben a tárgyon megragadható időbeliséget jelenti, amelyhez képest az emberiség is meghatározza a maga időbeliségét. A kérdés azonban éppen az, hogy mit jelent ennek az időbeliségnek a magában való volta. A történetinek az a meghatározottsága, amely a faktikus ittléten alapulva a faktikus élettapasztalatban jelenik meg, Heidegger értelmezése szerint csak egy formális jelentésen keresztül közelíthető meg. Látnunk kell tehát, hogy a történetinek ez a kettős felfogása, amely szerint az egyfelől objektív módon, a létezőtől független kultúra jelenségében ragadható meg, másfelől viszont a létező a maga ittlétében nagyon is a múlt eseményeibe ágyazódva értelmezheti a saját jelenvalóságát, a korai heideggeri előadásokban ténylegesen a fenomenológiai megértés kérdéséből kiindulva vizsgálja az ittlét pre-ontológiai történetiségét.

---

egy fajtája, hanem a *Dasein* egzisztenciájának eredendő modusza. Sőt, a megértés a *Dasein* egzisztenciáját lényegében konstituálja, amennyiben a *Dasein* az a létező, amely folyamatosan megérti a környezetét és benne önmagát.” (Ullmann 2010. 325.)

<sup>20</sup> „A történelem – vagy még inkább a történeti világ – Dilthey számára a tudomány egy tárgyává válik, olyan valamivé, amely a típusoknak és figuráknak ebben a megdöbbentő gazdagságában a szemléletben okoz élvezetet. Ami történt, már nem a történeti lét, hanem a történeti tudás az objektív érvényességre való törekvéssel, ahol a tudás szubjektuma a szituálatlan időtlen megfigyelő, és nem a történetileg begyökerezett, egzisztenciálisan involvált véges létező. Összefoglalva, Heidegger a korai egyetemi előadásában a *das Historische* koncepciójában kidolgozza a történetiség éles ellentétét, amelynek legfőbb kritikai hozadéka, hogy a történeti a történelem objektív tudására (egy lehetetlen célra) törekszik, az ember autentikus történeti léte helyett – és hogy az első nem annyira segíti a másodikat, mint inkább gátolja.” (Fehér 2009. 121.)

## VI. A TÖRTÉNETI MEGMUTATKOZÁSA A VALLÁSI FENOMÉNEKEN KERESZTÜL: ÖSSZEGZÉS

A vallás fenomenológiájának módszertani bevezetője, ahol Heidegger alapvetően meghatározza a filozófiai gondolkodást, egy *cursus interruptus*sal<sup>21</sup> a félév közepén a kereszténység történeti struktúráit meghatározó alapfenomének feltárására vállalkozik. A *cursus interruptus* fogalmát Kisiel arra a történeti szituációra alkalmazza, amelyben Heidegger az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című kurzusát eredetileg két részre osztva egy filozófiai módszertani bevezetővel indította, majd a második részben a filozófia önértelmezését egyfelől a történeti fenoménre vezette volna vissza, másfelől ez az önértelmezés a történeti fenomén konkrét szituációjában történő explikációjában fejeződött volna ki. Heidegger saját elbeszélése szerint – Oskar Becker és Fritz Kaufmann transzkripciója alapján – azonban az eredetileg tervezett előadássorozatot meg kellett szakítani, mert a hallgatók panaszt emeltek a dékánál a vallásfilozófiai kurzus tematikájára vonatkozóan. Ezt a tematikai váltást, amelynek következtében Heidegger a páli levelekben megmutatkozó konkrét vallási fenomén elemzésébe váltott át, nevezzük *cursus interruptus*nak. A *cursus interruptus* két fenomenológiai következménye ennél fogva a történeti fenomén kidolgozásának félbehagyása, és a formális rámutatás és a történeti szituáció összefüggésének feltárásával való felhagyás.

Történeti és vallás összefüggésében figyelemre méltó az a Camilleri által tett észrevétel, amely a vallást olyan világon belüli eseményként tekinti, amely éppen hogy a történetiségén keresztül mutatja meg eseményszerűségét (Camilleri 2008. 347). Az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című előadássorozat második részében az ittlét fenomenológiai explikációja a konkrét történeti, vallási fenoméneken keresztül mutatkozik meg. Ahhoz, hogy a vallási fenomént a jelen életszituációjából értsük meg, az szükséges, hogy elnyerjük azt az előzetes megértést, amelyből a vallási fenomén ered. Pál Galatákhöz írt levele alapján az előzetes megértésünket abba az életszituációba helyezzük, amelyen keresztül Pál megtérését követően az őskeresztényi életformát látta. Pál szemlélete egy történeti fenoménre, a kereszténység kialakulására tekint, amelyen keresztül a saját megtérése is értelmeződik (Heidegger 1995. 68). Az a történeti szituáció, amelyben Pál levele íródik, a történeti Krisztus utáni időszak, amelyben már felvetődnek a kereszténység gyakorlatát illető alapvető kérdések. A Krisztus után 48–49-ben zajló első apostoli zsinat, amelyen Pál is részt vett, amely Pál hivatását és evangéliuma gyakorlását elismerte, először feszegeti azon kérdéseket, hogy vajon a törvény erkölcsi parancsain túl kötelező érvényű-e a rituális parancsok betartása is. A Galata levél éppen ennek a bonyolult hermeneutikai kérdésnek a középpontjában áll: Az őskeresztény közösségek zsidó-keresztény képviselői még a kereszténység-

<sup>21</sup> A *cursus interruptus* fogalmához lásd Kisiel 1995. 170 skk.

hez tartozást is elvitatják a Galatáktól, hacsak nem fogadják el a törvény rituális előírásait és nem metéltetik körül magukat. Ezen tanítók kritikája nemcsak a gyakorlati vonatkozásokra terjed ki, hanem a közösség alapítására, Pál apostol személyére is. Mivel Pál nem volt tanítványa a történeti Jézusnak, és megtérése is teljességgel a Krisztus-esemény utánra tehető, evangéliumának hitelessége sorsdöntő abból a szempontból, hogy mit érthetünk kereszténységen. Pálnak az őskereszténység történetében való szerepét éppen abban szokás meghatározni, hogy a Krisztus-eseményt átülteti az ige hirdetésbe, azaz többé már nem az a fontos, hogy Jézus mely közösségben fejtette ki tanítását, és ebben a közösségben hogyan valósul meg a tanítás gyakorlata, hanem egyedül a Krisztusban való hit, és ennek a hitnek a mindennapi élethez való kapcsolata döntő. A történeti Jézus alakja, amely a páli szemléletben a történeti fenomént alkotja, azon ős-megértésként mutatkozik meg, amely a kereszténység formális jelentését hordozza. A páli összefüggésben tehát kettős megértésről kell beszélnünk: Pál tekintetében az eredeti vallási tapasztalat történeti vonatkozásának megértéséről, és a vallási explikáció problémájának megértéséről (Heidegger 1995. 72).

A fenomenológiai megértés a konkrét vallási fenoménekre vonatkozóan tehát a történeti kétféle meghatározásához vezet. Pál a thesszaloniki hívek kettős ismeretéből indul ki, és ez az ittlétre vonatkozó kettős tudás vezet el először a teológia alapjaihoz: (1) Pál megtapasztalja a megváltozásukat (*Gewordensein*), és (2) megtapasztalja azt is, hogy tudnak a megváltozásukról. A hittől való megváltozás eme tudása, amely Pál önmagáról való tudása is egyben, képezi azt a faktikus szituációt, amelyben az őskeresztény történetiséghez való viszony konstituáldik.<sup>22</sup> A teológiai fogalomképzés Heidegger értelmezése szerint éppen a megváltozás tudásának a tematizálásában vagy explikációjában zajlik, amely annyit jelent, hogy „belehelyezzük magunkat az élet szükségébe” (Heidegger 1995. 95). A tényleges fenomenológiai kérdésfeltevés itt kezdődik el, a dogmatikus tartalomra vonatkozó explikáció formális sémájának a megragadásában. Az objektív történeti az ittlétre vonatkozó végbemenési folyamatában elveszíti a történetiséget, és a történetiség az ittlét szituációjában nyer újra értelmet.

A vallás fenomenológiájára és a fenomenológiai megértés problematikájára irányuló kérdésfeltevés ennél fogva kettős módon és egymással szinkronban van jelen a heideggeri értelmezés 1920-as évekre tehető szakaszán. Ennek magyarázata csakis az életet eredendően vallási életként elgondoló heideggeri életút gyökereiből adódhat a számunkra. A vallás meghatározott fogalmi számára ugyanis csak „egy meghatározott vallásosságból – számunkra a kereszténységből – adódik a filozófiai megragadás lehetősége” (Heidegger 1995. 124–125).

<sup>22</sup> „A saját megváltozásunkról való tudás nehéz feladatot állít az explikáció elé. Ebből magyarázható meg a fakticitás azon értelme, amelyet egy meghatározott tudás kísér. [...] A megváltozás nem tetszőlegesen fordul elő az életben, hanem állandóan jelen van, még hozzá úgy, hogy a jelenlegi léte a megváltozott léte. A megváltozott léte a jelenlegi léte.” (Heidegger 1995. 94.)

## IRODALOM

- Heidegger, Martin 1978. *Frühe Schriften* (HGA 1.). Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HGA 60.). Szerk. Claudius Strube. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1997. *Besinnung* (HGA 66.). Szerk. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie* (HGA 56/57.). Szerk. Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (HGA 16.). Szerk. Herrmann Heidegger. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007a. *Zur Sache des Denkens* (HGA 14.). Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007b. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (HGA 59.). Szerk. Claudius Strube. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2010. *Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 58.). Szerk. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Camilleri, Sylvain 2008. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht, Springer.
- Capelle, Philippe 2004. „Katholizismus”, „Protestantismus”, „Christentum” und „Religion” im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen. In Alfred Denker – Hans-Helmuth Gander – Holger Zaborowski (szerk.) *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg, Alber. 346–390.
- Caputo, John D. 2003. *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York, Fordham University Press.
- Fehér M. István 1992. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl.
- Fehér M. István 2009. Religion, Theology and Philosophy on the Way to *Being and Time*: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research in Phenomenology*. 39. 99–139.
- Fehér M. István 2010. Religion, Theology and Philosophy on the Way to *Being and Time*: Heidegger, Dilthey and Early Christianity. In S. J. McGrath – Andrzej Wiercinski (szerk.) *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. (Elementa – Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, vol. 80.) Amsterdam – New York, Rodopi. 35–67.
- Grabmann, Martin 1922. De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae. *Archivum Franciscanum Historicum*. 15. 273–277.
- Grabmann, Martin 1926. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Bd. 1. München, Max Heuber. 116–125.
- Heidegger, Martin – Rickert, Heinrich 2002. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Szerk. Alfred Denker. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Jani Anna 2014. Wilhelm Dilthey. Történetiség, individualitás, hermeneutika. *Többlét. Filozófiai folyóirat*, 1. 144–161.
- Jani Anna 2015. *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*. Würzburg, Königshausen&Neumann.
- Jani Anna 2015. A fenomenológiai ontológia gyökerei Heideggernél. In Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós – Olay Csaba (szerk.) *Vitában egymással. Viták, kontroverziók a filozófiatörténetben*. Budapest, L'Harmattan. 96–119.
- Jani Anna 2016. Historicity and Christian Life Experience in the Early Philosophy of Martin Heidegger. *Forum Philosophicum*. 21/1. 29–43.

- Jani Anna 2017. Das Realitätsproblem bei dem frühen Heidegger. Parallelitäten und Kontroverse mit den Realphänomenologen. In Helmuth Vetter – Gerhard Thonhauser (szerk.) *Perspektiven mit Heidegger*. Freiburg, Alber (megjelenés alatt).
- Kisiel, Theodore 1981. Towards the Topology of Dasein. In Thomas Sheehan (szerk.) *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago, Precedent Publishing. 95–107.
- Kisiel, Theodore 1994. Heidegger (1920–21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show. In Theodore Kisiel – John van Buren (szerk.) *Reading Heidegger from the Start*. State University of New York Press. 175–195.
- Kisiel, Theodore 1995. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*. California University Press.
- Kisiel, Theodore 1997. Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. In Markus Happel (szerk.) *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg, Königshausen&Neumann. 22–41.
- Löwith, Karl 1984. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Olay Csaba 2015. Comprendre et exister. Heidegger et Gadamer. In Riccardo Dottori – Fehér M. István – Olay Csaba (szerk.) *Constellations herméneutiques: interprétation et liberté*. Münster, LIT. 207–220.
- Schaber, Johannes 2007. Heideggers frühes Bemühen um eine *Flüssigmachung der Scholastik* und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus. In Norbert Fischer – Friedrich-Wilhelm von Herrmann (szerk.) *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Felix Meiner. 91–129.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Schwendtner Tibor 2009. A kategoriális szemlélet és a létkérdés. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan. 142–154.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Van Buren, John 1994. Martin Heidegger, Martin Luther. In Theodore Kisiel – John van Buren (szerk.) *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press. 159–175.