

DAIMONIOSZ TOPOSZ

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

Írta: Pongrácz Tibor, okleveles magyar–történelem szakos tanár, esztétika szakos előadó

Készült a Debreceni Egyetem humán tudományok doktori iskolája
(filozófia programja) keretében

Témavezető: Dr.
(olvasható aláírás)

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... .

NYILATKOZAT

Én, Pongrácz Tibor, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2011. szeptember 2.

.....

Doktori (PhD) értekezés

Daimoniosz toposz

Pongrácz Tibor

Debreceni Egyetem

BTK

2011

TARTALOM

Bevezetés 5

Az olvasás mértéke 9

Előhang 9

1. Önkény vagy filológia? 18

2. Olvasás és erőszak 23

Exkurzus az ex-cursusról 32

3. A „Sache selbst” és a filológia 33

4. Paideia 41

Kiegészítések 44

(A) *A kép igazságához* 44

(B) *Hermeneutikai figurák* 51

A gondolkodás stílusa 69

Előhang 69

A. A nagy tautológia – avagy miért nem írt verset Martin Heidegger? 73

B. Hamartia, palinódia, tragédia 84

C. Vég és végzet – Közelítések Heidegger *A filozófia vége és a gondolkodás feladata* című tanulmányához 101

Függelék 109

I. Hisztéria és felelősség 110

II. Metafizikai terek 122

Martin Heidegger: Az alap tétele (részlet) 132

Bibliográfia 153

Pongrácz Tibor tudományos közleményei 160

Összefoglaló 162

Abstract 163

BEVEZETÉS

„Az első megpillantás, az úgynevezett felfedezés örömétől senki sem foszthat meg később. Ha azonban azt kívánnánk, hogy tiszteljenek is érte, ebben igen megrövidülhetünk; mert többnyire nem mi vagyunk az elsők”.

(Goethe)

„A lángelmének és szentnek nevezett embereknek egyik legnagyobb hatása, hogy értelmezőket erőltetnek magukra, akik az emberiség üdvére félreértik őket.”

(Nietzsche)

Az alábbi értekezés az alap teréről próbál elgondolkodni a heideggeri filozófia keretei között; arról a helyről, annak a több vetületben megképződő helyrajzáról, amelyet a cím a *daimoniosz toposz* formulával jelöl. Ennek az egyelőre meglehetősen talányos célkitűzéshez, az alap tere útvesztőinek feltérképezéséhez szeretnénk elszegődni – rossz idegenvezetőként. Rossz idegenvezetőként, abban az értelemben, ahogy Wittgenstein beszélt magáról egyik előadásában.¹ Egy ismeretlen városban bolyongó idegenek jó vezetőjének ugyanis – Wittgenstein meglátása szerint – azt tekintjük, aki először a főútvonalakkal ismerteti meg a látogatókat, míg a rossz vezető arról ismerszik meg, hogy az érdekesnek ígérkező zugok kedvéért a mellékutcákba, a sikátorokba veti magát, mielőtt megmutatná a sugárutakat. A kerülő út előnyben részesítésének gondolata azért fontos számunkra, mert a heideggeri alap-felfogás vizsgálatához szinte magától értetődő módon épp a főútvonalon keresztül való megközelítés kínálja magát. Az alaphoz mint olyanhoz vezető „királyi út” prima facie Heidegger két, még életében publikált, szövege között húzódik. Az 1929-es *Az alap lényegéről* című tanulmányban, illetve az 1956-ban tartott előadássorozatában (*Az alap tétele*)

¹ Idézi: J. Schulte: *Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus (1921) und Philosophische Untersuchungen (1935)*.

külön is exponálja az alap kérdését. Ennek az útnak a követése azzal a korántsem elhanyagolható előnnyel jár, hogy segítségével központi szerephez jut a két időpont határolta pályaszakasz, amikor lezajlik az úgynevezett „fordulat” [Kehre], amelyet a heideggeri filozófia összképének orientációs pontjaként szokás számon tartani. A két szóban forgó írás megfelelő összevetése nyomán tehát pontos képet kaphatunk egyrészt az alapra vonatkozó koncepciók folytonosságáról és eltéréséről, másrészt a heideggeri gondolkodáson belül bekövetkező „elmozdulásokról”. Ha a témánkat explicit módon tárgyaló művek s a bennük tetten érhető fordulat ily szerencsés együttállást kínálnak, felmerül a kérdés, hogy miért nem élünk a „főútvonal” bejárásának ezzel a legitim, hipotézistől téziséig araszoló, ráadásul könnyen követhető duktussal kecsegtető lehetőségével?

Vonakodásunk legfőbb oka, hogy egy ilyen komparatív analízis mozgástere túl szűk ahhoz, hogy az alaphoz tartozó területek kapcsolódásait, s vele az alapozás, közelebbről: az alapul-vétel és „megalapozás” játékba hozását szemügyre vegye, s ennél fogva az a veszély fenyegeti, hogy kimerül a már meglehetősen ismert „fordulat” részletes demonstrálásában. A kerülő utak és sikátorok bejárása mellett való elköteleződésünket ugyanakkor nem pusztán az újat mondás kényszere vagy a kalandvágy – s a kalandozáshoz tapadó kétségkívül kurrens és tetszetős retorikai felhang – diktálja, hanem mindenekelőtt az a tény, hogy maga Heidegger nyitja meg ezeket az átjárókat. A szóban forgó átjárók tulajdonképpen már az alapot *külön [eigens]* tárgyaló, fentebb említett szövegekben is bemutatásra kerülnek: a szabadság, az igazság, a *physis*, a sors és a történelem, a filozófia és a metafizika úthálózatát az alap kérdése elágazásainak tekinthetjük. Ebből már voltaképp következik is, hogy elsődleges célunk nem Heidegger alapra vonatkozó tanításának, vagyis annak a kérdésnek a tisztázása, mi a heideggeri alap, hanem inkább az, hogy a különböző konstellációkban kibontakozó alap-tapasztalatok milyen természetűek. Az alapra tehát különféle konfigurációkban lejátszódó alaptapasztalatok nyomvonalán szeretnénk fényt vetni, s ez alkalmat teremt a vizsgálatunk övezetében uralkodó „fényviszonyokra” vonatkozó rövid metodológiai kitérőre.

Az az eljárás mód, amelyik a „főútvonal” végpontjait (a két jelzett szöveget) összekötve halad át a „fordulat” területén, lényegében státuszképeket rögzít és vet össze egymással. Ez azt feltételezi, hogy az összehasonlítás alapjául szolgáló szövegpreparátumok belső elmozdulásai olyan *röntgensugarak* segítségével váltak láthatóvá, amelyek a két álláspont, gondolati stádium rejtett szerkezetrajzát állapítják meg. A szövegek ilyenén átvilágítása, röntgenképe statikus; mozgással persze az „elmozdulások” következtében itt is számolhatunk, de azok önmagukban nem láthatóak, mintegy csak az összehasonlításban jönnek létre. A mi bolyongásaink kontextusai, a röntgenképtől eltérően, inkább a *stroboszkóp* pulzáló fénynyalábjai révén rajzolódnak ki. A stroboszkóp villanásainak örvényében a

mozgásban lévő tárgy lelassulásának, fázisképekre való bomlásának lehetünk tanúi. A stroboszkóphatásban rejlő paradox jelenséget, hogy az egyszerre örvénylés (*strobos* = örvény, forgatag) és lelassulás, a filozófia terében úgy próbáljuk meg érvényre juttatni, hogy az alapfogalmak körüli körözésben a nyelv és a tapasztalat összezárolásának újra és újra bekövetkező akcelerációját lehetőségeinkhez mérten igyekszünk egyfajta retardációnak, lassításnak alávetni. Ez a lassításra vonatkozó igény – tágabb perspektívából nézve – összefügg a nyelv és tapasztalat viszonyában kitüntetett módon érdekelt hermeneutika jelenkori „hermeneutikai szituációjával” is. A hermeneutikának mint a kontinentális filozófia egyik, a hatvanas évektől fokozatosan előtérbe kerülő, majd az uralkodó eszmék váltogazdasága szerint akadémikus beltenyésztett silányulni látszó iskolájának ugyanis nehéz helyzettel kell szembesülnie. Ha el szeretné kerülni, hogy – biológiai hasonlattal élve – egyfajta kommenzalizmussá, asztalközösséggé (állatok olyan laza együttélése, ahol az egyik állat a másik táplálékának maradékából él) váljon, újra meg kell fordulnia saját köz-helyein, fogalmaiban rejlő tapasztalatait ismét felszínre kell hoznia, demonstrálandó, hogy a destrukció feladata ezen a terepen (is) mindig újrakezdődik, s ez az újrakezdés egyre nehezebb. Nehezebb, mert a „feledésből való kiragadás” pátosza, ami a XX. századi hermeneutika új életre keltőinek munkásságát övezte, mára beleszürkült a kultúrjavak áradatába, amint az egykori forradalmi felfedezések trivialitásokká, evidenciákká változtak át.

Erre a pontra érve persze tanácsosnak tűnik visszavenni a zászlóbontó hangulatból, nehogy valami harsány programhirdetés mámorában a kivitelezés végén azon kapjuk magunkat, hogy a nagy vehemenciával magasra rakott lécz alatt loptuk át magunkat. Lassításon következésképp nem valami korszakos újrakezdést, hanem a nyelv és a tapasztalat közötti perforáció hasadékaiban történő munkálkodást értünk. Ezért fordulunk – a Wittgensteintől kölcsönzött példázathoz visszatérve – a városunk sikátorainak kereszteződéseit alkotó alapfogalmakhoz. Látni fogjuk, hogy az alapfogalmak hálózata többször metszi majd a heideggeri életpálya kibontakozását megjelenítő főútvonalat; ezeken a sarkokon igyekszünk is tájékozódni, de nem próbálunk meg arra kényszeresen rákanyarodni. Ugyanakkor ezek a keresztmetszetek, szelvények, utcasarki perspektívák azt is világossá tehetik, hogy a kerülő úton való barangolás nem jelenti a főútvonal, és vele a „fordulat” embargó alatt tartását. Előzetes döntésünk, miszerint az alap kérdése örvén nem a „fordulatot” választjuk vizsgálódásunk titkos főszereplőjének, nem vonja magával magának a fordulatnak (akárhány legyen is belőle)² a tagadását vagy eliminálását. Attól, hogy nem vadászunk rá,

² Heidegger úgynevezett „fordulatát” a harmincas évek közepétől szokás datálni, s a lényegét a transzcendentális filozófiáról a léttörténetre való áttérésben lehet summázni. A

még hagyhatjuk, hogy időről időre utolérjen bennünket. Ez az alapfogalmak értelmezésében szükségképp meg is történik.

*

Lehet, hogy Franz Rosenzweignek igaza volt, amikor az előszó műfajáról azt írta, hogy az nem egyéb, mint tojásrakás utáni kotkodálás, mi mégis röviden bemutatjuk a dolgozat szerkezeti vázlatát. Az első tematikus egységben (Az olvasás mértéke) először Heidegger hermeneutikafelfogásának alakulását követjük nyomon, hogy e háttérből az 1951-ben tartott *Zürichi szeminárium* szövegelemzésével kirajzolódhasson a filológiai alapú értelmezés és a heideggeri interpretáció vitája. Ezt két kiegészítés követi, melyekben a – továbbra is a hermeneutikai mezőben maradva – a kép és a nyelv, illetve a „jobban értés” figurájának bemutatása kerül terítékre.

A második tematikus rész (A gondolkodás stílusai) útvonalai lazább szerkezetet mutatnak, de mégiscsak átfogja őket a tág értelemben vett stílus fogalma, amennyiben itt az arisztotelészi stíluseszmény feladását követő nyelv- és szerepkeresésről van szó. Az ebben a keretbe ágyazódó vizsgálódások először a költészet, közelebbről a heideggeri versek és a filozófia összetartozásának kérdését boncolgatják, majd a tragédia és a filozófia útvesztőjében tekeregnek. A görög tragédia és a filozófia kapcsolatát meghatározó fogalmak (*hamartia*, *palinódia*) elemzésével közeledünk a heideggeri tragédia-felfogás felé. Ebből a sorsértelmezést is érintő fejezetből kanyarodunk a vég és a filozófia vége problematikájához. A dolgozat végéhez csatolt Függelékben elsőként Kertész Imrének a holokauszt tanúsíthatóságával kapcsolatos gondolatairól lesz szó, majd az alap heideggeri fogalmában bekövetkezett változás vázlatával exponáljuk Heidegger *Az alap tétele* című művéből készített fordításrészletünket.

Ezúton szeretnék köszönetet mondani a disszertáció létrejöttében nyújtott segítségükért Angyalosi Gergelynek, Bacsó Bélának, Bujalos Istvánnak, Heller Ágnesnek, Hévízi Ottónak, Kardos Andrásnak, Kocziszky Évának, Lantai Lillának, Mesterházi Miklósnak, Schwendtner Tibornak, Székely Máriának és témavezetőmnek, Vajda Mihálynak.

szakirodalomban van olyan álláspont, amelyik a kései filozófiában egy újabb fordulat jegyében visszatérést lát a fenomenológiához, s van olyan szerző is, aki a valódi fordulatot a *Lét és idő* (1927) elé helyezi, amikor a kortárs filozófiai indíttatásoktól elszakadva kialakul a sajátos heideggeri filozófia arculata.

AZ OLVASÁS MÉRTÉKE

*„A legnehezebb megismerni a belátás
láthatatlan mértékét, amely egyedül tartja
minden dolog határát”*

Solon: 16. fr.

Előhang

Ennek a fejezetnek – kicsit nagyralátó címe ellenére – csak annyi a célja, hogy megpróbáljon új nyomvonalat találni a heideggeri alap-kérdés rengetegében, közelebbről abban a régióban, amely az alapul-vétel specifikus problémáját rejt. Talán nem igényel mélyrehatóbb argumentációt az a feltevés, hogy az alapul-vétel processzusának egyik kitüntetett módozatát az interpretáció kérdése képezi. Ha az alapul-vételt egyúttal mértékvételnek tekintjük, akkor ebben az övezetben primer hermeneutikai problémákba ütköznünk: felmerül a kérdés, hogy amennyiben a heideggeri perspektíva szerint az igazságnak bizonyosságként való felfogása megrendült, otthona pedig nem a kijelentésben keresendő, akkor milyen mértékek uralkodnak a megértés olyan specifikus terepén, mint amilyen a szöveg, a műalkotás, általában véve a „nem intézményi jellegű objektivációk” világa? Ez a kérdés már csak azért is lényegbevágó, mert a metafizika által elfojtott másik kezdet bemutatásának – csakúgy, mint a metafizika destrukciójának – vehikulumát szövegek és műalkotások alkotják. Rajtuk, a preszókratikus filozófusok töredékein, Hölderlin költeményein keresztül próbálja Heidegger láthatóvá tenni egy „kezdetibb” léttapasztalat világképző erejét.

A hermeneutikára vonatkozó kérdés élességét tovább növeli az a furcsa tény, hogy miközben Heidegger *Lét és idő*-jében többek között a modern hermeneutika univerzális aspektusának feltárását és megalapozását tiszteljük, a mű az erre az alapra épülő specifikus „szellemtörténeti” és interpretációelméleti összefüggések kidolgozásával adós maradt. Ezért igazat adhatunk Günter Figalnak, aki Heidegger helyét az újkori hermeneutika történetében e kettősség jegyében látja: „Heidegger (...) a filozófiai hermeneutika Schleiermacherrel kezdődő tradíciója számára egyfelől centrális jelentőségű, másfelől excentrikus”.¹ Centrális

¹ Vö. G. Figal: Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers. In: *Hermeneutische Positionen*. 90. o.

abban az értelemben, hogy a megértés fogalmát kiemelte a szellemtudományok módszertani keretei közül, s a létmegértés egyetemes, a hétköznapi életet is felölelő közegébe ágyazta, ugyanakkor excentrikus, amennyiben elhagyta az addig mérvadó szellemtudományi pályát. Úgy tűnik, a hermeneutikában bekövetkezett fordulat magán viseli a *fordulat* kettős természetét, azt, hogy az új terület felé fordulással egyúttal hátat fordított a réginek. Egy másik regiszterből közelítve a kérdés így hangzik: az egzisztenciálhermeneutika univerzális alapjából vezet-e lépcső a speciális hermeneutika emeletére, vagy itt ugrani kell? Vajon szükségszerű volt-e a kettő közötti fundálási viszonyral való szakítás?²

A hermeneutika történetét s ezen belül az univerzalitás felé tett fordulatot sokan feldolgozták már, ezért itt csak a leglényegesebb mozzanatok bemutatására szorítkozunk. A *Lét és idő* hermeneutikai kísérletének egyik legfeltűnőbb karakterjegye, hogy a hagyományos, filológiai hermeneutikával szemben, mely akkor lép fel, ha a megértés akadályokba ütközik, a Dasein hermeneutikai „tevékenysége” a legprofánabb hétköznapi megértésstruktúráiba van lehorgonyozva. A lét hermeneutikája már rég kezdetét vette, mielőtt arra ráébrednénk. Az a hétköznapi esemény, hogy mondjuk elhagyjuk a szobánkat, már a létértelmezés számunkra fel sem tűnő hálózatába szövődik bele; tudjuk merre van az ajtó, ismerjük a kilincs használatát, világos előttünk, hogy mit jelent a kint és a bent stb. A lét nem a vasárnapi iskola tananyaga, hanem minden percünkben lezajló viszonyulás. A hétköznapi létmegértésnek ebben az elemi hermeneutikájában az is részt vesz, aki még sosem hallott arról, hogy olyasmi, mint hermeneutika egyáltalán létezik. Csak az eszközhasználatban olykor fellépő akadályok sodornak ki bennünket – különböző fokokon – a megértés határaihoz, ám az ilyenkor szükséges korrekciók, melyekkel helyreállítjuk az eszközösszefüggés megsérült szövetét, még a gyakorlati életvilág körén belül maradnak, és semmiképp sem lépnek át abba a teoretikus mezőbe, ahol a szellemtudományi hermeneutika vetette meg a lábát. Mindazonáltal a praxis hermeneutikája, ez a *hermeneutica profana* – túl azon, hogy a *hermeneutica sacra* diametrális ellentétéként³ fellépve, a húszas évek hallgatósága kétségtelenül érezhetett ebben a

² Figal szerint is problematikus „a fenomenológiai hermeneutikát a ’specifikus’ hermeneutika megalapozásaként felfogni”. I. m. 111. o. Figal arra is utal, hogy Heidegger excentrikus törekvéseivel szemben a tanítványok (Gadamer és Tugendhat), ugyan más-más perspektívából kiindulva, de egyaránt a nyelven alapuló hermeneutikai hagyományhoz próbálták visszakapcsolni a heideggeri univerzális fordulatot (vö. uo. 91. o.).

³ Ez az ellentét mélyebb a hit teológiája és a racionális teológia (filozófia) különbségénél, ami hagyományosan a hermeneutica sacra és profana elnevezései mögött húzódik, mivel ez a profanitás a teoretikus filozófiától is distanciált.

„szekularizációs fordulatban” némi nonkonform zamatot, jóllehet a hétköznapi tárgyakkal való filozófiai foglalatosság terén Heidegger nem volt úttörő, gondoljunk csak Simmelre, aki tett már ezen a területen néhány lépést – nem önmagáért véve kerül a figyelem középpontjába, hanem annak demonstrálására, hogy minden megértés végső soron a világban-létben gyökerezik. A hagyományos hermeneutika heideggeri szemszögből tekintve csak akkor tehet eleget valódi feladatának, ha a megértést visszahelyezi elsődleges egzisztenciális perspektívájába.

Ez a hermeneutikai extenzió a praxis területén jellemzően az eszközösszefüggés megértésében inkarnálódik. Heidegger erre vonatkozó elemzésében a döntő mozzanatot a hétköznapi megértés azon tulajdonsága rejti, hogy a megértés mintegy állandóan túlnyúlik a létezőn, s azt egy egészes struktúra összefüggésébe ágyazza. A létezők nem válnak tematikussá, hanem egy teleologikus szerveződés anonim, de nem esetleges elemeként kerülnek a látókörbe. A létező az utalás-összefüggés láncolatának elemeként egy meghatározott környezet világából [Umwelt] válik megérthetővé, amit végső soron a Dasein praktikus viszonyulása körvonala. A hétköznapi létmegértés ugyanakkor „mindenelőtt és többnyire” elfedi azokat a viszonyulásokat, amelyeknek a hálózatában a Dasein a tevékenységeit folytatja. Miközben a létmegértés a legközelebbi közelben játszódik le, a lét „értelme” ebben a közelségben teljesen elfátyolozódva a lehető legtávolabb kerül. Általánosságban tehát azt mondhatjuk, hogy a praxis világában zajló létmegértés (hermeneutica generalis), praxisjellegének megfelelően, világ-vonatkozású, de egyúttal elfedő tendenciájú. A teória regionális és specifikus területén ezzel ellenkező jegyeket figyelhetünk meg. A teoretikus beállítódásban ugyanis a létező kikerül a maga sajátos világvonatkozásából, és önálló, tematikus létezővé válik. A létező mint létező kerül górcső alá.

A *Lét és idő*-ben ezt olvashatjuk: „A jelenvalólét fenomenológiája *hermeneutika* a szó eredeti értelmében: e szerint a hermeneutika értelmezés. Minthogy azonban a nem jelenvalólét-szerű létezők bármiféle további ontológiai kutatásához csak akkor nyílik horizont, ha feltárjuk az általában vett jelenvalólét létének és alapstruktúráinak az értelmét, ez a hermeneutika egyszersmind abban az értelemben is 'hermeneutika' lesz, hogy kidolgozza valamennyi ontológiai vizsgálódás lehetőségének feltételeit. S végül, minthogy a jelenvalólétnek mint az egzisztencia lehetőségében létezőnek ontológiai elsőbbsége van minden létezővel szemben, ezért a hermeneutika mint a jelenvalólét létének értelmezése egy specifikus harmadik, filozófiailag *elsődleges* értelmet kap: az egzisztencia egzisztencialitásának analitikáját. Ebben a hermeneutikában ekkor (...) benne gyökerezik az, ami csak származékosan nevezhető 'hermeneutikának': a történeti szellemtudományok

módszertana.”⁴ A hermeneutika ontologizálása, vagyis a létmegértés fakticitásával történő azonosítása tehát nemcsak a hagyományos hermeneutika radikális kibővítését hozza magával, hanem transzcendentális szerephez is jut, amennyiben minden speciális hermeneutika lehetőségfeltételét képezi. Ez az alapozási rend a *Lét és idő* lapjain többször is felbukkan a tradícióból örökölt fogalmak megkettőzésével. Így például az igazság vagy a bűn fogalmai, melyek hagyományosan a logika, illetve az etika szférájába tartoznak, az ontológia származásterületére helyeződnek át, ami azt eredményezi, hogy a szóban forgó fogalmak egy eredendő ontológiai és egy eredeztetett ontikus jelentésben öltönek testet. Ez a hierarchikus megkettőzés, mint láttuk, a hermeneutikával kapcsolatban is megismétlődik. Megjegyzendő, ez a jelenség nem új keletű a filozófiában, maga Heidegger is szívesen hivatkozik ez ügyben Arisztotelészre vagy Kantra, a logikai térben uralkodó bináris (igaz-hamis) szerkezettől elválasztott veritatív létfogalomra, illetve a transzcendentális igazság kategóriájára.

A kibővítés hatókörét jól érzékelteti, hogy az alapul szolgáló eredendő jelentés nemcsak az illető fogalomnak a lehetőségfeltétele, hanem a hagyomány szerinti ellentétének is. Az igazság esetében a fundamentális jelentést hordozó el-nem-rejtettség [Unverborgenheit] az igaz és a hamis kijelentésnek egyaránt az alapja, hiszen a látszat is csak a megmutatkozás egy módusza, s ilyképpen nem a teljes nemlétben gyökerezik, hanem a nem-igaz megmutatkozásban. Az ontológiai értelemben vett bűn ugyanígy lehetőségfeltétele az etikai tartományhoz tartozó bűnnek és büntelenségnek, azzal a megszorítással, hogy ebben az esetben – minthogy az igazsággal ellentétben itt „negatív” fogalomról van szó – a büntelenség nem egyéb, mint a bűn és a lelkiismeret originális fenoménjeinek az elfojtása. Valami hasonlót mondhatunk a hermeneutika fogalmáról is. Habár önmagában a hermeneutika fogalmának ellentétéről nem szokás beszélni (legfőljebb módszertani értelemben), a hermeneutika primer tárgyával, az értelemmel és megértéssel kapcsolatban ez annál inkább bevett és elfogadott. Ennélfogva, noha a hermeneutika kifejezés nem szerepel a következő citátumban, az értelem fogalmára alapozva talán nem vakmerőség erről az oldalról megközelíteni a *Lét és idő* „Megértés és értelmezés” című paragrafusának alábbi sorait: „A lét értelme [Sinn] sohasem hozható ellentétbe a létezővel vagy a léttel mint a létező hordozó ’alapjával’, mert ez az ’alap’ csak értelemként válik megközelíthetővé, még ha ez maga az értelmetlenség szakadéka [Abgrund der Sinnlosigkeit] is”.⁵ Ebből arra következtethetünk, hogy az értelmetlenség mégsem a teljes érzéketlenség és érzékelhetetlenség [Sinnlosigkeit] néma éjszakája, hanem inkább az összeférhetetlenség káoszának zaja vagy a feneketlen

⁴ Heidegger: *Lét és idő*. 55. o.

⁵ Uo. 182. o.

mélység csöndjének visszhangja. Ettől a felfogástól már nem áll távol a semmi és a teljes lét nélkülség különbségének Heidegger számára oly fontos gondolata. Heidegger szemében a semmi létezése nem ellentmondást rejtő képtelenség, nem nihil negativum, hanem – ahogy a *Lét és idő* után a halál szorongató semmijéből a lét rejtekezése lesz – egyre fokozódó mértékben a hermeneutika legfőbb kihívása: az alap-talanság tapasztalata. Az alaptalanság azonban – s talán ez Heidegger örökségének egyik legfontosabb eleme – immár nem pusztán az emberi végesség következménye, nem antropológiai státusz, amivel együtt kényszerülünk élni, hanem *történet*.

Ennek a kihívásnak azonban csak úgy tud eleget tenni, ha megváltoztatja médiumát; a propedeutikus, transzcendentális-ontológiai síkról át kell helyeződnie a (létként értett) világ megtörténésének⁶ szférájába. A fundamentálonológia itt abban az értelemben jelent propedeutikát,⁷ amennyiben a „tulajdonképpeni metafizika”⁸ előterét alkotja. Mindehhez azt is látni kell, amit az előzőekben már említettük, hogy Heidegger húszas évek végétől induló metafizikai korszakában – szerkezeti tekintetben számos vonásában már a *Lét és idő* is – a Platónnal és Arisztotelésszel kezdődő metafizika architektonikáját szimulálja,⁹ azt a struktúrát, amely a metaphysica generalis (ontológia) és a metaphysica specialis (racionális teológia) egységeként fogja fel a filozófiát. Heidegger szerint a metafizika történetének mérvadó filozófusai Nietzschevel bezárólag ebben a struktúrában gondolkodtak, s a metafizika megújításának heideggeri tervezete is eredetileg ezt próbálta új alapokra helyezni a

⁶ A látszat ellenére ez a megfogalmazás nem valami stilisztikai értelemben vett slendriánság vagy képzavar gyümölcse. A világ nem a fennálló létezők összessége, hanem valamilyen „együttállás” megtörténése. Ezért mondja Heidegger, hogy a Welt: „weltet”.

⁷ Heidegger ilyen ontológiai propedeutikának tekinti a „Transzcendentális esztétikát” a *Tiszta ész kritikájából*, és magát *A szellem fenomenológiáját* is.

⁸ Ezt a Kanttól származó kifejezést előszeretettel idézi Heidegger, amikor arra akar utalni, hogy a megalapozó jellegű *metaphysica generalis*nak (ontológiának) át kell nőnie a *metaphysica specialis* területére. „A metaphysica specialis mint tulajdonképpeni metafizika a filozófia valódi ’területe’.” Vö. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA 28., 37. o. Így épül Heidegger szerint Kantnál az analitikára a dialektika, Hegelnél a *Fenomenológiára* a *Logika* és az *Enciklopédia*, Nietzsche-nél a hatalom akarására az örök visszatérés gondolata.

⁹ Ha a szimuláció szó szemantikáját az „úgy tesz, mintha...” formájára vezetjük vissza, akkor még távol vagyunk a heideggeri intenciótól. A színlelés mint megtévesztés helyett az elmélyítés és átalakítás szándéka vezeti Heideggert.

fundamentálonológiai szerepet radikálisan újrafogalmazó Dasein-analitika révén. A *Lét és idő* egzisztenciálhermeneutikája ennek a fundamentálonológiai programnak a szolgálatában állva próbált behatolni a létmegértés univerzumába.

Az innen továbbvezető út metafizikai orientációjáról talán az árulkodik a legjobban, hogy a fundamentálonológiát Heideggernél nem a regionális ontológiák sora követi, nem a természet, a történelem vagy a teológia specifikus területeit foglalja el, hanem az egész [das Seiende im Ganzen] nyomába indul. De mi köze van az egésznek a metaphysica specialishoz?¹⁰ Ha a metaphysica generalis hagyományos meghatározása éppen abban áll, hogy általános (generális), vagyis a létezők típusainak (isten, ember, természeti létező, eszköz) eltérésétől függetlenül, minden szférára kiterjed, hiszen a lét mindegyikükre vonatkozik, akkor mit keres az egészében vett létező a metaphysica specialis terrénján? A metaphysica specialis mint az egészében vett tartománya – ez nem kontradikció? Az egészében vettnek nem a generálishoz kellene inkább tartoznia? Ha megpróbálunk a fogalmak között rendet vágni, először azt kell tisztáznunk, hogy mi a különbség az általános és az egészében vett között. Heidegger értelmezésében a generális szférájában, vagyis az ontológia területén, a vezérlő kérdés így szól: Mi a létező (léte)? Az erre adott hagyományos válasz vagy a szubsztancia (úszia), vagy a bizonyosság garanciájaként elképzelt szubjektum, vagy a kettő egysége felé orientálódik. Heidegger azzal vádolja ezeket, hogy mindegyikük érzéketlen maradt a létezők közötti lényegi különbség (Dasein, Zuhandensein, Vorhandensein) iránt; akár azt is mondhatjuk, hogy nem érvényesítették a *specialitás (differencia)* szempontját a generális területén belül. Ez azt jelenti, hogy egyfajta indifferens, egyneműsített létfogalommal [Vorhandensein] számoltak, s nem vettek tudomást a Dasein kitüntetettségről, következésképp az ontológiai differenciáról. Azzal, hogy Heidegger a Daseint nem tudatként, és nem is az Én önazonosságaként fogta fel, hanem létmegértésként és mozgásként (időként), megtette az első lépést a létfogalom átalakítása felé. A lét ebből fakadóan többé nem fennállás [Vorhandensein], hanem a létmegértés időbelisége.

De mi a helyzet a metaphysica specialissal, azzal, amit a tradíció Arisztotelész óta (racionális) teológiának is nevez? Miért tekinthető ez az egészében vett létező területének?¹¹

¹⁰ Az alábbiakban csak főbb vonalaiban rekonstruáljuk a metafizikai alapszerkezet kialakulását, ebből fakadóan eltekintünk a filozófusokra lebontott ismertetéstől és az ennek folytán keletkező imponderábilaktól.

¹¹ Fontos megjegyezni, hogy az ontológia és teológia területei nem különülnek el szigorúan mint különálló diszciplínák egymástól, hanem átjárják egymást; az egyik a másik horizontját képezi.

Ahogy említettük, a hagyományos ontológia minden létező létére kérdezett, a teológia viszont a legfőbb létezőt vizsgálja, arra a hatalomra kérdez, ami a meglévő dolgokat egyben tartja, ami kozmoszá szervezi őket. A teológia feladata magyarázatot találni a létezők egzisztenciájának céljára, rendjére és rendszerére, arra, hogy a világ miként képez egészet. Leibniz nevezetes kérdése, hogy „miért van inkább valami, mint semmi?” tulajdonképpen a metafizikai teológia alap-kérdése. De az alapra vonatkozó kérdés egyben átfogó kérdés is, azt firtatja, hogyan kapcsolódik össze egymással az ontológia és a teológia szférája. A kérdés tehát teljes vertikumában onto-theo-lógiai természetű, s azt vizsgálja, hogy a létezők (onta) aggregátuma a legfőbb hatalom (theosz) révén hogyan szerveződik értelmes (logosz) világgá. Heidegger, aki az ontológia valódi problémájának elhanyagolását veti a metafizika szemére, 1929-ben a leibnizi kérdésre még választ talál, amennyiben a metafizikától eltérően, a teológiai kérdést mint végső kérdést nem a legfőbb hatalomra vonatkoztatja, hanem visszatéríti az elfeledett első kérdéshez, a létmegértés horizontjára: „*Miért egyáltalán a valami, nem pedig a semmi?* Ebben a kimondott miértben azonban, bármilyen módon jusson is kifejezésre, már benne rejlik a miben-lét, a hogyan-lét és az általában vett lét (Semmi) előzetes megértése, még ha az nem is öltött fogalmi formát. Csak ez a létmegértés teszi lehetővé a miértet. Ez azonban annyit jelent: ez a megértés már tartalmazza a mindent megelőző és végső eredendő választ minden kérdésre”.¹²

A transzcendentális alapú filozofálással történő „szakítás” után Heidegger a lét és a gondolkodás összetartozása kérdésének szenteli filozófiáját. Erre a területre már csak a tulajdonképpen Dasein teheti be a lábát: „A halálhoz viszonyuló lét megvalósítása csak a másik kezdet gondolkodói számára kötelező, de minden lényegi ember tudhat róla a jövőendő alkotói közül.”¹³ Köztudott, hogy a „fordulat” azt jelenti, többé nem a Dasein létmegértéséből indul ki Heidegger, hanem a lét „idő-tér-játékából”, magából a léttörténetből.¹⁴ Ebben a térben új szereplőként jelenik meg a művészet mint a lét eseményének a költészet révén kitüntetett tanúságtevője.

Mindezt azért foglaltuk össze röviden, mert – mint a fejezet elején jeleztük – a hermeneutika sorsa a heideggeri életműben szorosan összefügg ezzel a változással. De nem

¹² Vö. Heidegger: Az alap lényegéről. In: *Útjelzők*. 166. o.

¹³ Vö. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*. GA 65., 285. o.

¹⁴ A léttörténet kifejezés nemcsak a létfeledés történetére vonatkozik, a lét sorsára, hanem a lét eseményére is. Ezt a „Geschick” szó használata is alátámasztja, hiszen egyfelől a léttörténeti sorsot jelent, másfelől azonban olyan „szinkron” eseményt, amelyben egymáshoz küldetik [schicken = küldeni] ember és lét.

abban a formában, hogy a hermeneutika egyszerűen a transzcendentális filozófiával együtt nyugalomba vonul, hanem oly módon, hogy a *hermeneutica profana* lepel alatt visszaalakul *hermeneutica sacrá*-vá. Ebben a közegben már nem a mindennapi létmegértés [Seinsverständnis] játssza a meghatározó szerepet, hanem az értelmezés [Auslegung], amely a szent tartományába készül betörni. Ez a szent ugyanakkor nem a vallási értelemben vett fogalom megfelelője, mert a lét játékára, és nem közvetlenül Istenre vonatkozik. Ennek a szentnek a nyomait pedig Heidegger szemében Hölderlin költeményei őrzik: „A költemények úgy jelennek meg, mint egy templom nélküli szentségtartó, mely megőrzi a költöttet.”¹⁵

Ezt a prológust tehát a fő tendenciák előzetes bemutatásának szükséglete hívta életre, de a most következő „esettanulmány” után visszatérünk a benne foglalt problémák némelyikére.

*

Miközben Martin Heidegger neve kétségkívül beíródott a század klasszikus filozófusai közé, s követői és kritikusai gondolataival újra és újra dialógusba próbálnak bocsátkozni, filozófiatörténeti fejtegetéseit, művészetre vonatkozó elemzéseit a filológia nem győzi cáfolni. Ez a jelenség persze nem új keletű, hiszen elég a mindenkori talmudistákra és ellenfeleikre vagy – hogy közelebb lépjünk a filozófiához – Nietzsche és Wilamowitz-Möllendorff esetére gondolnunk, s önmagában véve semmi kivetnivaló sincs benne. Hiszen miért is kellene más bánásmódban részesíteni egy mégoly jelentős filozófust is, amikor az érvek és cáfolatok birodalmában senki sem támaszkodhat a pusztá tekintélyre. Nem valószínű például, hogy lenne Hegel filozófiatörténetének akár egyetlen olyan figurája, akit ne fordítottak volna már a feje tetejéről a talpára. A filozófusok és filológusok közötti viszályt – a történetiség szempontjából – rendszerint azzal a közkeletű érveléssel igyekeznek elcsitítani, hogy felosztják köztük a szerepeket: a filozófusoknak fenntartják a nagy korszakos összefüggések feltárásának jogát, míg a filológusokra jutna a művek belső felépítésének, hatástörténetének vizsgálata. Látszólag elegendő meghúzni a határokat, kijelölni az „érdekszférákat”, s azután mindenki mehet a maga dolgára. Csakhogy a filológusok és filozófiatörténészek – eltekintve a szorosan valamely filozófiai iskolához tartozóktól – nem kérnek ebből a segítségből, hiszen maguk is képesek a filozófusoknak szánt feladat elvégzésére.

¹⁵ Vö. Heidegger: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. 7. o.

A szellem és a betű eme sok évszázados harcát, a humaniórakon, a teológián és a filozófián belüli fakultásvitát lezárni meddő próbálkozásnak látszik, és ezen az sem segít, ha magát a vitát a mindkét felet kielégítő megoldás hiányában terméketlennek tekintjük, és úgy teszünk, mintha eredménytelenségének láttán magától értetődően túlléphetnénk rajta. Ez a megoldás azért sem tűnik kielégítőnek, mert megfélemezik arról, hogy „két világ polgárai” vagyunk, mégpedig két olyan világe, amely állandóan feszült kapcsolatban áll egymással. Miközben a filozófia időről időre begyakorolja magát az értetlenséggel szembeni *megvetésbe*, s a filológia mindig résen van, hogy alkalomadtán *megszégyeníthesse* a mesterség alapszabályait sutba dobó erőszakosságot – mégis ez a feszültség minden jel szerint éltető energiákat kölcsönöz nekik. Ahelyett hogy véget vetnénk a vitának, jobb, ha teret adunk neki, mert résztvevői számára a másik fél nem idegen, valami külső erő, hanem – hogy a dialektika nyelvén szóljunk – kölcsönösen önmaga másika, és viszályukban éppen arra az eredeti összetartozásra lelhetünk, amely a tudomány filozófiából való származását a görög kezdet kronológiájának fogságából kiemelheti, és jelenvalóvá teheti számunkra. Ez a vita tehát a mi vitánk is, és a várható végeredménytől függetlenül végig is kell újra és újra harcolnunk, mert naivitás lenne azt gondolni, hogy létezik olyan pont a filozófia vagy a tudomány számára, ahonnan fölényes kívülállóként nézhetné végig a küzdelmet. Fortinbras bölcsessége – e szereposztás szerint – a bornírtak számára van fenntartva.

Ahhoz, hogy átverekedjem magamat a filológia és a filozófia, még tágabban: a filozófia és a tudomány kérdésének dzsungelén, általános történeti és szisztematikus fejtegetésekbe kellene bocsátkozni, amire itt sem hely, sem felkészültség nem áll rendelkezésemre. Ehelyett a filozófus és a filológus konkrét vitájába szeretnék betekinteni és kommentárainkkal, kitérőimmal elkalandozva, majd újra visszatérve, továbbfűzni a beszélgetés szálát.

Ismereteim szerint Heidegger – eddig publikált – életművében egyetlen olyan szöveg, illetve gyorsírással készült szemináriumi jegyzőkönyv létezik, ahol tanúi lehetünk a szóban forgó vitának. Ez pedig az 1951 novemberében Zürichben előadott *...költőien lakozik az ember...* című Hölderlin-előadást követő szeminárium rövid anyaga, amely a *Seminare*-kötet¹⁶ függelékeként *Zürichi szeminárium*¹⁷ címmel jelent meg az összkiadásban. Az előadás

¹⁶ Uő: *Seminare*. GA 15., 425–439. o.

¹⁷ A szemináriumi jegyzőkönyv státusza valahol az ezoterikus és az exoterikus iratok közötti tartományban helyezhető el. Eredetileg ugyanis nem gondoltak a beszélgetés megörökítésére, azt az egyik résztvevő gyorsírással jegyzetéből utólag rekonstruálták, és így küldték el Heideggernek, hogy autorizálja. A visszaküldött szöveget egy levél kísérte, amelyben

és a szeminárium szervezői, valamint résztvevői között a korabeli germanisták olyan jeles képviselőivel találkozhatunk, mint Emil Staiger, Theophil Spoerri, Franz Keller, Beda Allemann vagy Max Wehrli (noha a jegyzőkönyv tanúbizonysága szerint nem mindegyikük jut szóhoz). A filológustábor összetételének érdekessége az, hogy mindegyikük – szorosabb vagy lazább szálakkal, de – kapcsolódott Heidegger munkásságához, következésképp gondolatait feltehetően nem a priori idegenkedéssel és gyanakvással fogadták, hanem egy számukra mérvadó filozófus olyan kísérleteként, amelyet – lévén saját szakmájuk kérdéséről szó – a filológiai-tudományos szempont mércéjével kellett ütköztetniük.

Az alábbiakban tehát emez ütközet néhány jelenetét felidézendő a zürichi szeminárium szabad látogatására, a ki- és bejáráskálásra tesztek kísérletet. A szemináriumi jegyzőkönyvből származó idézeteket, a többi idézettől elkülönítendő, *dőlt betűs* szedéssel jelzem.

1. Önkény vagy filológia?

A szeminárium bevezetőjét tartó Emil Staiger az obligát köszöntést és köszönetmondást követően, az előző nap elhangzott Hölderlin-elemzés kapcsán in medias res megfogalmazta a filológia szempontjából legsúlyosabbnak tekinthető aggályokat: *„Hogy a vitának meghatározott irányt adjak, egyetértésben Spoerri és Keller kollégáimmal, a következő kérdést szeretném feltenni: Miért fektet súlyt arra, hogy gondolkodásának kifejtését (filozófiai vagy költői) szövegek interpretálásával kapcsolja össze? Először is feltűnő, hogy ehhez előszeretettel használ töredékes szövegeket (Anaximandrosz, Hölderlin). Már ez megfontolás tárgya lehetne. Kiváltképp az kérdéses, hogy az Ön tegnapi előadásának alapjául szolgáló Hölderlin-szöveg valóban Hölderlintől származik-e; az ugyanis Hölderlin barátja, Waiblinger révén maradt ránk. Kérdés, hogy ez Hölderlin-e. Ha igen, vajon Hölderlin úgy gondolta-e, ahogy azt a tegnapi előadásban hallottuk? Heidegger úr ezt a kifogást eleve legyengítette a következő tétellel: 'mindent be lehet bizonyítani'. Én mégis azt gondolom, csak a helyes bizonyítható, és olykor azt is sikerül bebizonyítanunk, hogy valami hamis. Heidegger eljárása*

Heidegger azt írja, hogy a szöveg „kidolgozásának vezérelve az élő szó – amennyire lehet – változatlan visszaadása volt. Ily módon persze nem lehet hagyományos értelemben vett nyomdakész szöveget előállítani. Ezért azt hiszem nem is kell külön hangsúlyoznunk, hogy a feljegyzések ebben a formában nem a szélesebb nyilvánosságnak szólnak” (i. m. 446. o.). A megjelölés és a szeminárium lebonyolításának további kérdéseihez lásd Curd Ochwadt szerkesztői utószavát.

is filológiai. A kéziratokat a Hölderlin-Archívumból szerezte meg. Miért tette ezt? Hogy biztosítsa magát az önkénnyel szemben. Mi ennek a módja? Éppen a filológiai eljárás. – A következő két kérdést szeretném tehát feltenni: 1. Miért kapcsolja össze gondolkodásának kifejtését szövegek interpretálásával? 2. Mit jelent a filológiai magyarázatba való belebocsátkozás és a filológiai kritikáról történő egyidejű lemondás?”

Ha hajlandóak vagyunk lemondani arról a – filozófia oldaláról gyakorta jelentkező – már-már megkövesedni látszó filológiaellenes előítéletről, amelynek az a szélsőséges szimplifikáció az alapja, hogy a filológia nem más mint – pars pro toto elven preparált – szürke pozitivizmus és a szöveg értelmezési horizontjaitól elzárt vak textológia, s aminek azt követően, hogy kiűztük a szellem világából, készséggel elismerjük a maga hasznát és nélkülözhetetlenségét, akkor illik komolyan vennünk Staiger méltatlankodását és kételyeit. Ajánlatos megvizsgálnunk e két kérdés relevanciáját és a mögöttük meghúzódó filológiai beállítottság egyszerre öntudatos és alázatos ethosának fundamentumait.

Staiger első kérdése, nevezetesen, hogy miért nyúl Heidegger szövegekhez, amikor saját filozófiáján dolgozik (A), ötven év múltán, amikor a filozófia a posztmodern és a dekonstrukció révén mélyreható átalakuláson ment keresztül, s nemhogy alkalomszerűen fordulna a tradícióhoz, de egyenesen rajta keresztül végzi a munkáját, naivnak tűnhet – még akkor is, ha olykor manapság is találkozhatni a filológia ilyen utóvédharcával. A kérdés „méregfogát” mégsem húzhatjuk ki ilyen könnyen, mert ebben a ma már ártatlannak látszó felvetésben ott bujkál egy másik, számunkra is fogós kérdés: milyen a státusza a filozófus olvasatának, hogyan viszonyul az a szöveghez, különösen akkor, ha számos pontján tarthatatlan megállapításokat tartalmaz – és viszont is: ha az interpretáció kétségessé vált, az milyen hatást gyakorol a filozofémára?

Staiger megközelítése minden jel szerint arra az előfeltevésre alapozódik, hogy a filozófia konstrukciókat alkot, s ebből adódóan a világa szabad, vagy legalább is nem olyan kötött, mint a műé; a filozófus perspektívája dönt a filozófia dolgainak kialakításáról, míg a mű keretei korlátozottabbak, a tények világához tartozóak, s ezt illik tiszteletben tartani. Ez az elgondolás prima facie nem is ellenkezik Heidegger felfogásával, amennyiben a tudomány kiindulópontja mindig valamilyen tény, vagyis valamiféle létező, míg a filozófiáé – elsősorban a metafizikáé – a létező léte. Staiger sugallata szerint a suszter maradjon a kaptafánál, vagy ha mégis más dolgába (tekhnéjébe) ártja bele magát, akkor szíveskedjék annak a szakmának a törvényeit betartani. Erről a törvényszerűségről Staiger 1939-ben, a *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters* programadó előszavában (mely expliciten is támaszkodik a *Lét és időre*) az irodalom öntörvényűségének [Eigengesetzlichkeit] védelmében a következőket mondja: „Semmi kétség: itt [Staiger az előzőekben Nadler és

Freud irodalomfelfogásával illetve -használatával vitatkozik. – P. T.] az irodalomtörténet lemond az autonómiájáról és a pszichoanalízis, illetve az etnológia szolgájává válik. Ami ugyanis az irodalomtörténészre vonatkozik, az a költő szava, *a szó önmagáért véve*, s nem az, ami valahol mögötte, fölötte vagy alatta rejlik. A műalkotásnak a törzsiből [Stamm], a tudatalattiból vagy bármi másból való eredeztetésére vonatkozó kérdést csak akkor vethetjük föl, ha a közvetlen művészi hatáson [Eindruck] már túljutottunk. Ám éppen ez, ami a közvetlen művészi hatást feltárja, az irodalmi kutatás tárgya; hogy megragadjuk azt, ami elragad bennünket, nos ez minden irodalomtudomány tulajdonképpeni célja.” (Kiemelés tőlem – P. T.) Staiger miután egyetértőleg idézi Nicolai Hartmann-nak a szellem öntörvényűségéről írt gondolatait, az alábbi következtetésre jut: „Itt egyben megnyílik az út, amelyen haladva elkerüljük a zavarodottságot: magyarázat [erklären] helyett leírás! Hogy ez *hogyan* lehetséges, még nem foglalkoztat bennünket; de *amit* az irodalomtörténész leír, az éppen a költői szó maga, a szó, amely tudományának alfája és ómegája, s ez a tudomány elég szilárd ahhoz, hogy önmagában megálljon.” Majd valamivel később így folytatja: „Az irodalomtörténet azon törekvése közben, hogy egy ilyen fogalmi egységet létrehozzon, gyakorta lemond a költőiről, és eszmetörténetszerűen a költői nyelv homályából a világnézetet igyekszik kinyerni... Az irodalomtörténész számára a ritmusnak, a mondatszerkezetnek, a rímnek, a hangszínek, a szavak megválasztásának legalább annyit kell jelentenie, mint amennyit a kanti eszme jelenléte jelent Schiller filozófiai verseiben vagy a lessingi spinozizmus.”

Az a vád, amellyel Staiger – hangsúlyozom: nem kis részben a korai, fenomenológiát képviselő Heidegger alapján – a mű autonóm közegét megerősökölő ideologikus megközelítést fogja perbe, tizenkét év elteltével, úgy látszik, Heidegger fejére hull vissza. Staiger szavait az imént azért idéztem ilyen hosszasan, mert meglepő módon mind tartalmában mind szóhasználatában közel áll ahhoz, amit Heidegger ír az 1934–35-ös szemeszterben tartott első nagyobb lélegzetű Hölderlin-előadása, a *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”* bevezetésében:¹⁸ „Mégis van valami, ami ennél [ti. a költészetről való beszéd általában vett problémájánál – P. T.] még problematikusabb és gyanúsabb: nevezetesen, hogy a *filozófia* mostanság beleártja magát a költészetbe. A filozófiának a fegyvere mégiscsak a fogalom hüvös józansága – vagy legalább is annak kéne lennie... Fennáll a veszély, hogy a költői művet fogalmakra cincáljuk; hogy a költeményben csak a költő filozófiai nézeteit, a tantételeket kutatjuk fel, hogy ebből Hölderlin filozófiai rendszerét építjük fel, és ennek alapján <magyarázzuk meg> [<erklären>] a költeményt...”

¹⁸ GA 39., 5. o.

A fentiekből arra következtethetünk, hogy a zürichi vitázó felek korábban közös nevezőn voltak a filozófia és az irodalom viszonyát illetően, amikor azt vallották, hogy az eszme primátusa felől közeledve a mű kiszolgáltatottá és alávetetté válik a fogalmi-tartalmi magyarázattal szemben. Ennek az együttállásnak a feltételezésével egyidejűleg azonban kérdések egész légíói sereglének elő: mi történt időközben, hová lett az egyetértés? Ha Staiger zürichi álláspontját az *Einbildungskraft des Dichters*-szel összevetve következetesnek tartjuk, akkor talán Heidegger megváltoztatta a véleményét, vagy jobb meggyőződése ellenére észrevétlenül belesétált abba a csapdába, amitől még nem is olyan régen óvott, netán Parmenidész kétfejű embereinek módján egyszerre próbált egymásnak ellentmondó dolgokat képviselni? Heidegger idővel mégis a filozófiai erőszak mellett kötelezte el magát? Végül az egész problémakört beletűzve a zürichi szeminárium jegyzőkönyvébe: vajon elfogadható-e Heidegger számára az a staigeri ultima ratio, hogy a költői szó, a létező, az interpretáció alfája és ómegája?

Az itt felmerült kérdéseknek a taglalásához vissza fogunk kanyarodni Heidegger válasza kapcsán, azonban mielőtt rátérnénk Staiger második kérdésének vizsgálatára, érdemes még egy, a bevezetőben már érintett szempont kedvéért visszatérni Staiger és Heidegger párhuzamos gondolatához. Ha ebből azt hüvelyezzük ki, hogy az irodalom öntörvényűségét a filozófiának tiszteletben kell tartania, lévén hogy eltérő kánonuk okán különböző módszereket kívánnak meg, s ebből arra következtetünk, hogy a kompetenciák kölcsönös elismerése és megosztása kiutat jelenthet ezen fakultások vitájából; nos, még ha így is lenne, akkor sem lennének kinn a vízből a filozófiatörténészek – akik ugyanazokkal vagy még súlyosabb aggályoktól eltelve hüledeznek Heidegger történeti olvasatain –, hiszen ők még csak a médiumok különbségeire, a határok sérthetetlenségére sem hivatkozhatnak. Következésképp a továbbiakban nemcsak az irodalom és a filozófia határvitáival kell számot vetni, hanem – és mindenekelőtt – az irodalom- és filozófiatörténet történelmi horizontjával, valamint ezek közös tudományos beállítódásával is.

A szóban forgó kérdés, nevezetesen, hogy mit jelent a filológiai magyarázatba való belebocsátkozás az erről való egyidejű lemondás fényében, egyenesen a filológia (a tudomány) és a filozófia vitájának rejtett centrumát képező *mérték*-problematikába vezet, hiszen épp azt firtatja, miképp lehetséges egyszerre elfogadni és áthágni azokat a határokat, melyek rendíthetetlensége végső alapelvként szavatolja a racionális diskurzus terét. A tét nagyságáról árulkodik, hogy közvetve a közös beszélgetés és megértés feltételrendszerének elfogadásával vagy megsértésével döntés születik a felelősségteljes, ellenőrizhető beszéd fenntarthatóságáról is. Ennek komoly etikai relevanciája van, hiszen a tudományos beszéd alapjai abban a magasztos gondolatban gyökereznek, hogy gondolatainkat (*clare et discincte*)

úgy közöljük hallgatóságunkkal, hogy közben nyilvánossá tesszük argumentációnk, következtetésünk legitim módszereken alapuló lépésrendjét és hozzákötjük azt az ellenőrzés biztosítékául szolgáló, ismertté vált tényekhez. Ezáltal mintegy jótállunk a diskurzus teréért, kinyílunk a privátot meghaladó közös nyelv felé és egyúttal (nolens-volens) beleállunk a tradíció folyamába, kinyilvánítjuk hozzátartozásunkat. Ez a hozzátartozás Husserl szerint a pozitív tudományoknak – jóllehet ezek a filozófiával mint szigorú tudománnyal összevetve naivak maradnak, mert a végső önfelelősséggel együtt járó végső megalapozást nem képesek nyújtani – a filozófiai eredetére utal, s ekként azok a felelősség gondolat örökösei. Ezt a hozzátartozást *stílusnak* nevezném, kölcsönvéve Radnóti Sándor esztétikai szférára alkalmazott meghatározását: „Stílusnak az általánosítható formát vagy formaelemet nevezzük, mely valaha követhető, folytatható volt, illetve ma is az. A stílus minta, mely feltételezi az egynél többszöri előfordulást, és föltételezi a más mintákkal való összehasonlítást”.¹⁹ Ez a stílus nem tekinti önmagát az egyetlen lehetséges beszédmódnak, és elismeri a diszkurzív racionalitás mellett azt a formát is, amelyben a kijelentések sugalmazáson, intuíción vagy megvilágosodáson keresztül mintegy közvetlenül hatolnak a dolgokba, de ezt a misztikus-vallásos-látomásos nyelvhasználat számára tartja fenn. A misztika legitim módon kerüli ki a diszkurzív argumentációt, de ezáltal kívül is reked a filozófia falain, s egy másik, nem-diszkurzív diskurzus hagyományában foglalja el a helyét. A folytathatóság értelmében vett stílus mint a diszkurzív beszédter biztos fundamentuma kezeskedik arról, hogy a tudomány képviselői számára a vizsgált létező biztosítottá, hozzáférhetővé váljon, hogy az argumentáció követhető legyen, és alá lehessen vetni a kritika szempontjának. Ebből következően a tudományos stílus fogalmának nem a stílustalan az ellentéte, hanem a *hapax legomenon*, az egyszeri előfordulás, mely az ismétlés és ismételhetőség hiányában kivonja magát az ellenőrizhetőség kritériumrendszer alól, a közös világ fennállását biztosító közös mértéket és törvényt egyedivé téve a diszkurzivitás ítélőszéke előtt irracionálisnak, akommunikatívnak, feloldhatatlanul zárványszerűnek bizonyul. A tudomány nemessége és tisztessége múlik azon, hogy betartja és betartatja-e a stílus megkövetelte mértéket.

Habár Staiger szigorúan véve nem is azt nehezményezi, hogy Heidegger végleg búcsút mondott ennek a mértéknek, hanem azt, hogy mértékeit önkényesen váltogatja, hol a filológiai apparátust mozgósítva érvel, hol megengedhetetlen nagyvonalúsággal idomítja azokat prekonceptiójához, végső soron mégis szemfényvesztéssel gyanúsítja, ami a vádat nemhogy tompítaná, de kimondatlanul a tisztesség kétségbevonásával még meg is erősíti. Noha ez a „mértékek ozmóizására” vonatkozó vád önmagában is elég súlyos, még némi élt is kölcsönöz

¹⁹ Radnóti Sándor: *Tisztelt közönség, kulcsot te találj...* Gondolat, 1990. 7. o.

neki az a tény, hogy alig egy évvel korábban Staiger freiburgi előadását követően vita alakult ki közöttük Mörike egyik versével kapcsolatosan,²⁰ s ennek során Staiger – csakúgy, mint most Zürichben – azt tapasztalta, hogy a műalkotás belső törvényeit, autonómiáját, értelmezési igényeit a filozófiai interpretáció semmibe veszi. A tisztesség kedvéért hozzá kell tennünk, hogy Staiger indulata mögött semmilyen általános filozófiaellenesség sem húzódik meg, egyedül a határok megóvásáról és a tudomány területén honos legitim eljárások számonkéréséről van szó.

Elérkezett azonban az idő, hogy Staiger kérdéseinek illetően preparálásáról áttérjünk Heidegger válaszára, megadván a jogot a védekezésre (és az ellentámadásra).

2. Olvasás és erőszak

Heidegger különböző irányú és tematikájú válaszainak közös problematikáját a *Humanizmus-levél* következő idézetével szeretném összefoglalni, noha zürichi válaszainak egyike sem tartalmazza közvetlenül ennek a kérdésnek a taglalását. Az idézet így szól: „A lét gondolása mindinkább az önkény gyanújába keveredik; hiszen nem igazodhat a létezőhöz. Honnan veszi a gondolkodás a maga mértékét?” Ez a kérdés nézetem szerint mélyen áthatja mind a staigeri kérdéseket, mind a heideggeri választ, mivel magában foglalja a spekulativitás és az önkényesség problémáját, a létező regionális törvényszerűségei és a gondolkodás viszályát, valamint a létezők köréből elillant mérték kérdését. A válaszokat tehát ebbe az összefüggésbe szeretném beilleszteni, mert csak ez vet fényt a heideggeri erőszak természetére.

Heidegger válaszána első lépésében a Hölderlin-Waiblinger autoritás, eredeztetés kérdésével kapcsolatos állásfoglalását követően a töredékes válogatás és a szövegek állandó interpretálásának ügyeit próbálja tisztázni: „*Mind a töredékeken alapuló válogatás, mind az interpretációkban való teljes feloldódás Ön által helyesen észlelt tendenciája jórészt egyfajta feszélyezettségből [Verlegenheit] ered: irtózom ugyanis közvetlenül azt mondani, amit talán még mondhatnék; azért irtózom ettől, mert manapság nyomban közkeletűvé válik és ezzel meg is hamisítják. Bizonyos fokig óvintézkedés [Schutzmaßnahme] [kiemelés tőlem – P. T.]. Tanári tevékenységem 30-35 esztendeje alatt csak egy-két esetben beszéltem a saját dolgaimeól. Sosem tartottam úgynevezett szisztematikus kollégiumot, nem kockáztattam meg, mert azt hiszem (...), hogy nekünk előbb újra meg kell tanulnunk olvasni. Ez az egészen*

²⁰ Vö. E. Staiger: *Levélváltás Martin Heideggerrel*. In: *Athenaeum*, 1995. III/1. kötet. 109–123. o.

egyszerű dolog, megtanulni olvasni a gondolkodók és költők szavát – ez az egyszerű bevezetés az, aminek – egészen tág horizonton – elő kell készítenie azt, amit mondani szeretnék.”

Mielőtt nekirugaszkodnék a két meghatározó elem, az óvintézkedés és az olvasás elemzésének, e passzus interpretálását azzal a megjegyzéssel indítanám útjára, hogy Heidegger válaszát korántsem tekinthetjük kielégítőnek (Heidegger maga is jelzi a „jórészt” [zu einem wesentlichen Teil] kifejezéssel, hogy ha lényegi összetevőjét nevezte is meg, az korántsem azonos az egész jelenség magyarázatával), sőt, bizonyos értelemben inkább a kérdés előli kitérésnek látszik, amennyiben az interpretációban való feloldódást is csak részlegesen indokolja, nem is szólva a kompakt művek helyett azok töredékeinek előtérbe helyezéséről, ami nyilvánvalóan semmiképp sem következik a feszélyezettségből. Ez utóbbi kérdést leginkább a mű egész voltának háttérbe szorításával hoznám kapcsolatba, ami egy meghatározó hermeneutikai elvről, a rész-egész dialektikáról történő látványos lemondásból ered.²¹ Ez a lemondás a *Bevezetés a metafizikába* Szophoklész-elemzése „preambulumában” explicitté is válik: „Az itt következő értelmezés szükségképp hagy majd kívánnivalót maga után, már csak azért is, mert *nem építhető fel* a tragédia *egészéből*, a költő *egész* művéről nem is szólva.”²²

Nem mellékesen a rész-egész dialektika mint a mű önmagában, „egész vertikumában” való olvasásának hiánya fontos szerephez jut nemcsak a kritikusok refutatív eljárásában, hanem a Heidegger-követők gyakorlatában is: vagy a heideggeri gondolatoknak a mű egészére való kiterjesztése, illetve a Mester által nem elemzett művek feldolgozása formájában, vagy a mű egészének új szempontú értelmezésével a heideggeri kiindulás korlátozásaként, helyenkénti felülbírálásaként. Ez utóbbi eljárás könnyen azzal a paradox eredménnyel járhat, hogy miközben a részletek vizsgálata során Heideggernek ellentmondó értelmezés alakul ki, a végső olvasat mindezek ellenére Heideggert igazolja.²³ Ettől a lehetőségtől függetlenül az említett hiány mindig magában foglalja a Heideggertől való

²¹Nagy kivételnek számít Heidegger olvasási gyakorlatában a hölderlini *Andenken* elemzése, mely tulajdonképpen sorról sorra interpretálja a művet. Ebből az egész műre kiterjedő „szerkezeti” olvasatból azonban semmiképp sem következtethetünk arra, hogy az egész mű analízise – szemben a töredékekre épülővel – bármiféle garanciát nyújtana a „hiteles” értelmezésre.

²² Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. 76. o. (Kiemelés tőlem – P. T.)

²³ Vö. Emil Angehrn: Die zwiespaltige Entstehung der Metaphysik. In: *Heidegger und die Griechen*. 189. o.

elszakadás reményét és a hagyományba történő integrálás esélyét, s e hagyomány fentebb jelzett normáihoz, mértékelvárásaihoz való idomulást.

A rész-egész dialektika kirekesztődésének ez természetesen nem az oka, hanem csak az egyik, ráadásul nem is annyira Heideggerre, mint interpretációjára vonatkozó következménye. A jelenség azonban mindenképp magyarázatra szorul; az én javaslatom az interpretációm számára mindvégig irányadó mértéktelen, erőszakos, vagyis e két mozzanatot egyesítő *hiperbolikus* olvasás természetrajzára kíván támaszkodni. Ennek során figyelmet kell arra fordítanunk, hogy a görög *hyperbolé* túldobáson, túlerőn, túlzáson, mértéktelenségen túl a hegyszoroson való átkelést is jelenti.²⁴ Ez a szűk szoroson való átkelés nemcsak egy mérték elvesztével jár, hanem magában hordja egy másik mérték irányába történő mozgás lehetőségét is. Az átkelés kierőszakolása csak olyan olvasás révén történhet meg, amely a textusból a *kriptotextus* felé tájékozódik, jobban mondva ez utóbbiból olvassa ki, érti az előzőt. A kriptotextus kifejezés a hiperbolában rejlő „átkelés” és a „túl” révén nagyon is emlékeztet a *metafizika* szóhasználatára és szerkezetére, de a látszat ellenére – mint majd látni fogjuk – nem a szöveg mögötti értelmet takarja, amit a szöveg csak elfátyolozna, nem olyan titok, amiről le lehetne rántani a leplet – s ennyiben nem is rokonítható azzal a szöveggel csak valamilyen, számára transzcendens eredetre visszavezető eljárással, amiért Staiger korábban a pszichoanalitikus és etnológiai vizsgálatot kárhoztatta.

A mérték rejtőzése a kriptotextus kifejezésben Heidegger egyik legkedvesebb Hérakleitosz-töredékére (*physis kryptesthai philei*, hagyományos fordításban: a természet rejtekezni szeret) utal vissza, ahol a *kryptesthai* nem valamilyen még fel nem fedett titok meglétét jelzi, amihez csak a gnózis segédletével lehetne hozzáférni, hanem a rejtekezésnek a feltáulásban lévő lappangását, visszavonulását. Ennek a rejtekezésnek a működésére hamarosan visszatérek, de előbb vizsgáljuk meg, hogy a kriptotextus hiperbolikus feltárása mennyiben követeli meg az erőszakot, elvégre az előzőekben már minden különösebb indoklás nélkül hozzárendeltem a mértéktelen olvasathoz a hiperbola lényegi alkotóelemeként.

Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* lapjain az erőszakot első lépésként megpróbálja kivonni annak a területnek a fennhatósága alól, „ahol a létezés [Dasein] mértékét a kiegészítést és kölcsönös gondoskodást illető megegyezés adja meg, és ennek megfelelően minden erőszakot

²⁴ Csodálkoznék, ha a dekonstruktív olvasatok nem aknázták volna ki e kifejezés jelentésmezőjének tágasságát. Sajnos nem volt módom ennek utánajárni, így csak önmagamra (és a görög szótárra) hagyatkozhattam.

szükségképpen csak zavarként és sértésként értékelnek”.²⁵ Az erőszak mint destrukció e megegyezés daimónjának elhallgattatásával nyitja meg a kriptotextus terét, ahol a mértékvétel processzusa, kibontakozása a lenni-hagyás [Seinlassen] módján történik meg. Elsőre megütközhetünk azon, hogy hogyan fér meg a lenni-hagyás állítólagos pietizmusa az erőszakkal, csak hogy a mértékvételként értett lenni-hagyást nem egy tőle különálló mozzanatként előzi meg az erőszaktétel, amely eszerint arra lenne hivatott, hogy lebontsa a mértékvétel szándéka előtt az akadályokat, hogy az a megtisztított területre diadalmasan bevonulva rátaláljon egy mértékre, hanem maga a lenni-hagyás lép fel *hivatásából* fakadóan erőszaktevéként. Ezt a viszonyt Heidegger a Gewalt [erőszak] szó etimológiája révén mutatja be, rájátszva a Gewalt szó gyökerében megbúvó Walten-ra [működés; a lét, a physis játékára használt heideggeri kifejezés], arra hogy az erőszak a lét működése felé történő áttörésként voltaképpen a hiperbolán mint szűk szoroson való erőszakos átkelés. Heidegger mintha a *deinon* kapcsán nem is Szophoklészről, hanem a saját eljárásáról beszélne: „Az *erőszak-tevő*, az alkotó, aki kimozdul a nem-mondottba, betör a nem-gondoltba, aki kikényszeríti a rejtve történetet [das Ungeschehene]. és megjeleníteni készíti a még nem-látottat, ez az erőszak-tevő mindenkor a vakmerőségben (*tolma*) áll.”²⁶ Ez a látszat nem csalóka, hiszen pár sorral később ezt az erőszakot hermeneutikai elvvé emeli: „Ha a költeményben közvetlenül mondottaknak a magyarázatára szorítkozunk, akkor az értelmezés véget ér. Ugyanennyire igaz azonban az is, hogy ezzel még csak a kezdetekig jutott el. A tulajdonképpen értelmezésnek azt kell megmutatnia, ami szavakban már nem áll ott és mégis mondva van. Itt az értelmezésnek szükségképp erőszakot kell tennie. A tulajdonképpen ott kell keresnie, ahol a tudományos interpretáció, ami mindent, ami a maga karámján túl van, tudománytalanként megbélyegez, semmit sem talál”.²⁷

Noha láthatóan „az utak elváltak”, a tudomány képviselte diszkurzivitás daimonjával való szakadatlan birkózásról árulkodik, hogy Heidegger nagyon is tisztában van azzal, hogy veszélyes zónában mozog, hogy tettét vakmerőségnek [Wagnis] tartja. A *tolmának* mint a rejtőző mértékhez való erőszakos előretörésnek és a *hybrisnek* mint a határsértés mértékvesztésének az együttese könnyen kiolvasható az alábbi idézetből: „A kétezeröt száz esztendő, amely elválaszt bennünket Hérakleitosztól, veszedelmes dolog. A hérakleitoszi töredékek értelmezésekor a legmesszemenőbb önkritikára van szükség ahhoz, hogy egyáltalán megláthassunk valamit. Ugyanakkor nagy vakmerőség [Wagnis] is szükségeltetik.

²⁵ Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. 79. o.

²⁶ Uo. 82. o. (A fordítást módosítottam – P. T.)

²⁷ Uo.

Kockáztatni kell, mert különben semmi sem lesz a kezünkben. Ennyiben a spekulatív²⁸ interpretáció ellen semmi kifogásom sincs. Mindazonáltal előre kell bocsájtanunk, hogy Hérakleitoszt csak sejteni tudjuk, ha mi magunk gondolkodunk. Kérdés, hogy felnőttünk-e már ehhez.”²⁹

A heideggeri hermeneutika sok szempontból mélyen anti-hermeneutikus jellegének megfelelően az olvasás során a kriptotextus *elsőbbséget* élvez a kontextussal szemben (miközben sohasem akarja helyettesíteni vagy felszámolni azt). Azonban tévedés lenne azt gondolni, hogy ez csak a preszókratikus szerzők esetében van így, ahol a szövegtest lakúnái a rejtőző értelem-összefüggés rekonstruálása után kiáltanak. Ilyen esetben a filológia mozgósítja kon- és intertextuális apparátusát, hogy a töle telhetően helyreállítsa a feltételezhető eredeti jelentést – a vitás helyeken a szintaktikai ellipsziseket kiegészítve, a vox nihilit kiszűrve, a konjektúrákat megjelölve és alátámasztva –, hogy lehetőség szerint betemesse a hiátusokat. A töredékek persze többnyire így is töredékek maradnak, de a szöveg fogalmának csak a határeseit alkotják. Heidegger szemében azonban úgy látszik – töredékes vagy teljes mivoltától függetlenül – minden értékes szöveg sajátja az a hiány, amely az el-nem-mondottból, az *Ungesagte*ből ered.

Emellett azonban rábukkanhatunk egy másik – habár nem közvetlen – magyarázatra is, ami a görög eposzok invokációinak értelmezéséből következik. „... a költő maga mégis csak a *herméneus*, a szó értelmezője. Nem a költő hívja elő az istennőt, hanem a költő az, aki mielőtt megszólalna, már a felhívott és a lét szólításában már benneálló, s mint ilyen a lét

²⁸ Werner Marx egyenesen Heidegger spekulatív hermeneutikájáról beszél (i. m. 138. o.) abban a művében, amit aligha lehet említés nélkül hagyni a mérték kérdésével kapcsolatban. W. Marx a *Gibt es auf Erden ein Maß?* (Meiner, 1983) tanulmányaiban nagyszabású kísérletet tesz a heideggeri mértékfelfogás rekonstrukciójára és egy új etika keretében annak továbbgondolására. Noha érdekes könyvének gondolataira és problematikus következtetéseire itt nem tudok részletesen kitérni, mégis jelezni szeretném, hogy e továbbgondolási kísérlet kudarcát H.-G. Gadamerrel együtt (vö. *Neuere Philosophie I.* In: GW/3. 333–349. o.) főként a heideggeri nyelv szolgálai követésében látom. A művel kapcsolatban további éles elméjű megállapítások olvashatóak Emil Kettering *Nähe* (Neske, 1987) című könyvében (372–378. o.). Ez utóbbi szövegekre Bacsó Béla barátom hívta fel a figyelmemet, amiért köszönettel tartozom neki. A spekulativitás kérdéséhez l. még O. Pöggeler előszavát az általa szerkesztett tanulmánykötethez: *Heidegger* (Athaeneum, 1984), 48. o.

²⁹ Heidegger–Fink: Heraklit. In: *Seminare*. GA 15., 64. o.

megmentője [Retter] az elrejtőzés »démoni« visszahúzódásától”.³⁰ Eszerint a monda [Sage] mint megmentés már egy kriptológiai mozgástérből származik, és a költői szó a visszahúzódástól [Entzug] visszatartott tanúsítása annak, ami megtörtént. Heidegger itt az *epos* műfajfogalom helyett eredeti értelmében a *logosz* és a *mythos* szinonimájaként, tehát szóként, beszédként, híradásként érti, s ebből következően a felhangzó szóban a visszahúzódással folytatott küzdelem híradását látja. Ebben az összefüggésben magyarázatra szorul, hogy mit is értsünk a költő hermeneutikai tevékenységén, a szó [Wort] értelmezésén. Véleményem szerint itt nem az értelem [Sinn] átviteléről van szó, a hagyományos közvetítő szerepről, és a Wort kifejezés sem fordítható minden további nélkül „szó”-nak, mert nem egyedi, különálló, meghatározott szótári jelentéssel rendelkező szavak [Wörter] összekapcsoló értelmezésére utal, hanem a logoszként, eposzként történő tanúsítása, híradása a feltárulás [Entbergung] és az elrejtőzés [Verbergung] együttes játékának. Hogy e hermeneutikában nem a jelentésközvetítés, az üzenet áll a középpontban, arra nézvést egy másik, későbbi előadás szövegében³¹ látok fogódzót, ahol újra szóba hozza az *Odüsszeia* invokációját. A szóban forgó passzusban Heidegger igyekszik a logosszal azonosított Sage (monda) szót megszabadítani a hagyományos rege, monda, saga műfaji konnotációktól, és ehelyett inkább a Märchen-nel való rokonságot hangsúlyozza. A Märchen-ben azonban nem a mese a lényeges, hanem az alaptő, a Mär-, amely hírt, híradást jelent. A gondolatmenet végkövetkeztetése szerint: „A nyelv lényege [amiről korábban azt állítja Heidegger, hogy a monda, a Sage – P. T.] feltehetően a tulajdonképpeni híradásszerű [Märchenhafte]”.³² Híradás, tanúsítás a feltárulva rejtőzöről, és nem valamilyen jelentés közvetítése.

A staigeri kérdésre adott válasz kapcsán azt ígértem, hogy a heideggeri olvasás bemutatásával juthatunk el e passzus értelmezéséhez. Ez a feladat annál is sürgetőbb, mert csak ezáltal találunk feleletet a korábban visszatartott vagy elodázott problémákra; arra, hogy mit is keres itt a mérték jelensége, mi a helyzet a kriptotextus metafizikai szerkezetével, s ez a feltételezett szerkezeti hasonlóság azt jelenti-e, hogy Heidegger is a metafizika partitúrája szerint olvas;³³ de mindenekelőtt arra, hogy hogyan kell értenünk az elrejtőzés titokzatos mozgását?

³⁰ Heidegger: *Parmenides*. GA 54., 188. o.

³¹ Uő: *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79., 170–171. o.

³² Uo. 170. o.

³³ Itt a félreértések elkerülése végett szeretném leszögezni, hogy nem vagyok érdekelt abban a manapság nagy buzgalommal űzött játszmában, hogy felmentő igazolásokat vagy feljelentéseket gyártsak a metafizikai bűnnel kapcsolatban. Egyrészt hallottam már súlyosabb

Az olvasás, a Lesen fogalmát Heidegger intencióinak megfelelően a német ige eredeti – betakarítani, begyűjteni – jelentésére kell visszavezetnünk, ami a görög *logosznak* felel meg, s a *Bevezetés a metafizikába* szerint a lét és a gondolkodás szétválása előtt a *physis*-szel (a léttel) még eredeti egységet alkotott. A *logosz* mint *Lesen*, *Ver-sammeln* (azaz össze- és egybegyűjtés) ugyanakkor eredetibb jelentését hordozza e szónak, mint a később neki tulajdonított beszéd, szó vagy ész, melyek az előző, ősi jelentésen alapulnak, s az a funkciója, hogy az ember és a lét minden objektum-szubjektum szétválasztást megelőző összetartozását³⁴ hozza napfényre. Ha itt rögvést a lehető legmetafizikusabb ősegyiség tételezésének gyanúját akarjuk megfogalmazni, félő, hogy átsiklunk azon, hogy a *logosz* kifejezésben végrehajtott átértelmezés ezen a ponton döntővé válik.³⁵ ez az egység nem ősharmónia, és egységről is csak a differencia vitája résztvevőinek összetartozása alapján beszélhetünk, a legfontosabb jellemzője azonban az, hogy az *alétheia* működésének felel meg. Amennyiben a *logosz* többé nem valamilyen eleve meglévő értelemegység, vagy annak megismerésére rendelt képesség, hanem *viszony*, akkor az *alétheia* játékának, az elrejtetlenségnek és az elrejtőzésnek az egybegyűjtése. Persze ennek megállapításával még mindig csak félúton járunk, mert az elrejtetlenség és elrejtettség játéka ebben a formában túl általános és homályos, holott épp az elrejtőzés helyének kijelölése kell, hogy a metafizikai szerkezet gyanúját eloszlassa. Hogyan kell elképzelnünk ezt az elrejtőzést? Mit jelenthet

sértést is mint a metafizika, ennél fogva úgy vélem nem kell ebbe okvetlenül beleszápadni és rögtön a párbajsegédek megnevezését követelni, másrészt a dekonstrukció legnagyobb figurái pontosan tudják, hogy eljárásuk genezisében, a differencia „ihletében” mekkora szerep illeti a metafizikát. Tehát nem Heidegger mentegetése a célom, hanem egy szerkezeti azonosságban lappangó differencia megmutatása.

³⁴ Heideggernek az a *logoszra* vonatkozó meglátása, hogy az egybegyűjtés nem az ember iniciatívája szerint megy végbe, hanem a gondolkodásnak a lét általi megszólítottóságából következően, nem kell, hogy arra a következtetésre csábítson bennünket, miszerint a lét olyan önálló entitás vagy hatalom lenne, amely valami ismeretlen vidéken regnálván kegyesen magához szólítja halandó szolgáját, s színe előtt kinyilatkoztatja magát (lásd Parmenidész és az istennő esetének nem hübrisz verte interpretációját). Inkább arról van szó, hogy a *logosz* – egybegyűjtése révén – egy történés játékerét nyitja meg az ember számára.

³⁵ Szívesen idézem ide Günter Figal bölcs meglátását: „E szövegek megértését nem annyira Heidegger közismert neologizmusai nehezítik meg, mint inkább az, hogy gyakran tradicionális terminusokat alkalmaz, és ezeket új, többnyire nehezen ellenőrizhető módon használja”. Vö. Figal: *Martin Heidegger*. 21. o.

vajon a következő meghatározásban az elrejtés: „A logosz *önmagában egyszerre [in sich zumal]*³⁶ feltárás és elrejtés”³⁷

Remélem, hogy a mérték segítségével megközelíthetővé válik ez a játéktér. A legfontosabb mozzanat a feltárás és elrejtés egyszerre és együttesen való tételezése, ami e szinkronicitás révén ellentmond annak, hogy keletkezés és elmúlás szukcesszív horizontján gondoljuk el őket. Nem a mérték kimérése és kimerülése – mintegy „meggyőződéseink” megszületése és megrendülése – képezi az *elsődleges* mozzanatot ezen a mérték-horizonton. Ha így lenne, ennek geneziséből és szerkezetéből hiányozna a mérték megvonódása, visszavonulása, s ezt csak az idő horizontján tételezhetné. Ezzel szemben a logosz mint egybegyűjtés olyan mértékadás, amely egyúttal el is rejti a mértéket, megvonja annak alapját. A mérték – mely nem valamilyen mérce vagy eleve adott mérték, hanem a *Hérakleitosz*-könyv szerint³⁸ a nyitott [das Offene, Weite], amely mindig együtt jár ennek egyidejű elzáródásával [Verschließen, Finsternis] –, pontosabban a mérték rejtekezése éppen az *alaptalan* maga, ami a feltárás szempontjából mindig a napfényre hozhatatlan marad, de oly módon, hogy visszahúzódásával [Entzug] a feltárást teszi lehetővé. Ebben az összjátékban tehát mérték adatik a számunkra anélkül, hogy ennek alapját világosan megragadhatnánk. Épp a mérték megvonódása teszi átláthatóvá a mérték és a törvény különbségét, hiszen a törvény attól törvény, hogy megragadható és minden alá tartozó esetre alkalmazható. A mérték elrejtőzése ezzel szemben úgy ad hírt magáról, hogy megvonja az általánosíthatóság lehetőségét. Ezért lesz kruciális jelentősége annak, hogy Heidegger a „Wesen”, a „lényeg” általános karakterétől elfordulva a „Wesen” igei formájában, a „létezés” és „működés” modalitásaiban mutatja fel a mérték rend-kívülségét.

Heidegger olvasásának – vagyis a logosz értelméből származtatván: egybegyűjtésének – azért állandó jegye a hiperbola, mert a *mérték rejtőzködéséből feltároló mérték* „genetikusan” hiányos szerkezetéből adódóan olyan mértékváltás válik szükségessé, amely felszámolván a mérték hagyományos fogalma mélyén munkáló tendenciát, hogy általánossá

³⁶ Eldönthetetlen, hogy vajon a *zumal* kifejezést az archaizmus kedvéért használta Heidegger „egyszerre” értelemben, vagy szándékosan játszott rá a *zumal*-ban rejlő „mal”-ra, amely a Maß (mérték) rokonaként a görög *metron* leszármazottja. Ez utóbbi értelmezés azért nem légből kapott, mert megfelelne a Hérakleitosz 30. töredékéről adott interpretációnak. Vö. *Heraklit*. GA 55., 171. o.

³⁷ In: uő: *Vorträge und Aufsätze*. 213. o.

³⁸ Uő: *Heraklit*. 170–171. o.

válják, benne tartja a mérték történését az alap-talanban.³⁹ Ebben a történésben *elsődlegesen* nem az idő mozgása hordozza azt a dinamikát, amely a mérték kimérését és megvonását lendületbe hozza, mintha az idő önmagától valamilyen mértéket hordana ki a méhéből, amit idővel vissza is nyel magába, hanem a mérték alap-talan alapján nyílik meg az idő mint az egybegyűlés, a logosz történésének kifejlése, végbemenetele [Vollzug].⁴⁰ A mérték-történés megértésének szempontjából fontos mozzanat, hogy a logosz mint egybegyűlés a hely, a *khóra* illetve a *topos*⁴¹ fogalmaihoz kötődik, s ezt a Hérakleitosz-előadásokban a következő formulában foglalja össze:⁴² „Die *khóra* ist die sich öffnende, entgegenkommende Weite”, amit hevenyészve így fordítanék: „A *khóra* a megnyíló, egybegyűjtő nyitottság.” A mondat két kifejezésének (a *khórának* és a nyitottságnak) a heideggeri előadás korábbi részeiben kimunkált meghatározásai rögtön visszakapcsolnak bennünket eredeti témánkhoz, ugyanis a Weite (= Offenheit, nyitottság) kifejezést a túlságosan a mérhetőhöz tapadó mértékfogalom (Maß) helyett vezeti be, míg a *khórával* kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy az a *khaó* igéből ered (ebből képződik a *khaosz* is), amely a szakadék feltárulása, megnyílása. Ennek megfelelően a *khóra* az a tájék, ahol megnyílik a mérték, ahol a létezők mérvadó egybegyűlése megtörténik, miközben a *khóra* feltárulása a tátongó szakadék feneketlen mélységén alapul. A mérték biztos alap helyett tátongó szakadékra nyílik, és ez a hely az, ahol a rejtőzködés démoni visszahúzóódása történik, maga a *daimonios topos*. Ez a daimon-jelleg kétarcú: egyrészt megnyitja a hagyományos mérték számára megrendítően idegen [Ungeheure] mértékvételt, másrészt ezzel egyidejűleg megmutatja az alapját képező szakadékot.

³⁹Az alap-talan mint ki-nem-mondott minden látszólagos rokonság ellenére sem deriválható a kimondhatatlan romantikus-platónikus tradíciójából. A kimondhatatlanban rejlő, a nyelv révén kifejezhetetlen, átfogó teljesség, a pleróma épp az alapra vonatkozik, és tulajdonképpen a metafizika legfelségesebb ünnepét jelenti, hiánya pedig leginkább a kifejező eszközök alkalmatlanságából adódik, míg az alaptalan rejtekezése démoni jellegénél fogva „hátborzongatóan otthontalan”.

⁴⁰ Amikor Heidegger ezzel a játékkal összefüggésben kegyről vagy köszönetről beszél, akkor ne hagyjuk magunkat megtéveszteni az ünnepélyes, nemegyszer patetikus megfogalmazástól, és ne írjuk tartozásainkat egyből a szentimentalizmussal kevert „greko-deutsch” zsargon számlájára, mert talán nem kell a fantáziánkat a végsőkig feszíteni annak elképzeléséhez, hogy a szóban forgó egybegyűjtés feltárulása a rejtőző mértéknek *köszönheti* létét.

⁴¹A mérték és a toposz összetartozásának kérdésében W. Marxnak vannak úttörő érdemei. Vö. i. m. 61–87. o.

⁴² Heidegger: *Heraklit*. 337. o.

„... a visszahúzódó rejtőzködés mértéke az elrejtetlenség lehetőségéhez tartozik. A *léthé* mint kibomlani nem engedő és így visszahúzódó, de egyúttal a feltárulás létének alapját előkészítő elrejtés, az elrejtetlenségben működik.”⁴³

Exkurzus az ex-cursusról

Hogy a mérték kérdése nem *in vitro* kidolgozott elmélet csupán, s nemcsak tárgya a heideggeri gondolkodásnak, hanem médiuma is, arról a 30-as, 40-es évek terjedelmes előadásai (pl. *Vom Wesen der Wahrheit, Grundbegriffe der Metaphysik, Parmenides, Heraklit*) tanúskodnak, melyekben szinte kitapintható a mértékhez tartozó *daimoniosz toposz* jelenléte. Az előadások nagyobb szekvenciáit nézve láthatjuk, ahogy a kezdetben mély lélegzettel megindított fenomenológiai munka hogyan változik át fokozatosan a *Vollzug* kiteljesedésével zihálássá, majd fulladozássá. Amint az örvény egyre szűkülő köreit járja a gondolat, úgy fogy el a levegő, az inspiráció és aspiráció ritmusa egyre gyorsul, mind szaggatottabbá válik, mígnem bekövetkezik a gondolat kollapszusa, és beáll a fulladásos halál. Ez a fenomenológiai menetrend összefügg a lélegzettel és az elfúlással, és a Zug (az Atemzug németül lélegzetvételt jelent) irányítása alá kerül: a fenomenológiai munka, a ductus szerpentinje, a végrehajtás, a performáció, a lélegzet visszatartása, egyszóval a Vollzug addig tart, amíg az Entzug-ban (a lélegzettől való megfosztásban) össze nem omlik.⁴⁴ Ez az összeomlás rendszerint *parekbaisisként* következik be: a légszomj és a fulladás veszélye *kilépésre* kényszeríti Heideggert, aki odahagyván a gondolatot, mely végső elzárulással fenyegetett, megpihen valamelyik filozofémája árnyékában, többnyire a metafizika kellékeinek (villamos, írógép, stb.), létfelejtésének a kárhoztatásával gyűjtve erőt az újabb nekifutáshoz. Úgy vélem, okkal feltételezhetjük, hogy ez nem Heidegger szándékának, rafinált retorikai szerkesztésének az eredménye, hanem a gondolat turbulenciájának a sajátos

⁴³ Uő: *Parmenides*. GA 54., 183. o.

⁴⁴ Érdekes módon ez az elfúlás-tendencia nem az előadások egyszerűségéhez, az adott pillanat retorikai szituációjához kötődik, mivel a megírt előadások állandóan visszatérő ismétlődő részeiben újra felbukkan. Tehát nem az előadás hevében született capriccióról van szó, hanem a gondolat dinamikájának sorsáról. Meggyőződésem ezzel kapcsolatban, hogy egy, a zeneelméletben nálam lényegesen jártasabb szakember kedvére csemegézhetne a heideggeri előadások tempójának és zenei dinamikájának formációiból.

dramaturgiája. A mértékvétel a rejtőzés vonzaskörzetében eljut a *daimoniosz toposzhoz*, amely a végrehajtás, a Vollzug menetében már ott lappangva kijelölte az utat.

3. A „Sache selbst” és a filológia

A heideggeri „mérték-hermeneutika” vizsgálatakor szót kell ejteni a fordítás kérdéséről, annál is inkább, mert ezen az útvonalon juthatunk vissza a hiperbolikus interpretációtól a zürichi szemináriumba. Heidegger – azt a mára már hermeneutikai közhellyé vált elvet – vallja, hogy a fordítás elsődlegesen nem két idegen nyelv közötti közvetítés, hanem mindenekelőtt a megértés univerzális módozata. Nemcsak Hérakleitosz vagy a többi görög esetében szorulunk rá a fordításra, hanem például a *Tiszta ész kritikájának* olvasásakor is.⁴⁵ Azonban bennünket most nem a megértés mint fordítás általános hermeneutikája érdekel (habár ez nem marad közömbös számunkra), hanem a fordítás különös kérdése, amennyiben ez ismét közel hozza hozzánk a filológiával folytatott polémia, és újból megvilágítja a logosz jelentését.

Az *Anaximandrosz mondása* elején az eddigi klasszikus fordításokat veszi számba, és a filológiailag mérvadónak számító Diels átültetését – Nietzscheével összevetve – a következőképp jellemzi: „Diels fordítása több szempontból szószerintibb [wörtlicher]. Ám egy szó szerinti fordítás nem feltétlenül hű [wortgetreu] is. Csak akkor szöveghű, ha szavai egybegyűjtő szavakká válnak [wenn ihre Wörter Worte sind], melyek a dolog [Sache] nyelvéből szólnak.”⁴⁶ A Wort, szó kifejezés többes számának kétalakúságára építő szójáték – már korábban jelzett – lényege az, hogy míg a „Wörter” alak az egyes szavak halmazát jelöli, addig a „Worte” a szavak kapcsolatát. A szokatlan és döntő momentum azonban abban áll, hogy a többes számú forma (Worte) mintegy átsugárzik az egyes számú kifejezésre. Azt önmagában nem nehéz elképzelnünk, hogy a „szavak” esetében beszélhetünk bizonyos összefüggésről, de hogy a „szó”, a „Wort” maga is ilyen összefüggés, az magyarázatra szorul. Pedig gyakran találkozhatunk Heideggernél a „Wort” olyan használatával, ahol nyilvánvalóan plurális jelentésben alkalmazza, vagy olyan általánosító értelemben, ami szükségképp feltételezi a „szavak” előfordulását, mondjuk „szöveg, mondás” értelemben. Ezt persze a szó szinonimarendszere alapján megengedi a szótári használat is, de Heidegger éppen innen lendül tovább.

⁴⁵Vö. uő: *Heraklit*. GA 55., 63. o.

⁴⁶ In: uő: *Rejtektutak*. 280. o. (A fordítást némileg módosítottam. – P. T.)

Nézzünk meg ezt egy általunk önkényesen kiragadott példán! Hölderlin kapcsán egy helyütt azt mondja: „Ugyanaz a költő, akitől a következő ’Wort’-ot hallottuk: ’De ahol veszély fenyeget, / fölmagaslik a menedék is.’, mondja nekünk: ’... költőien lakozik az ember ezen a földön’”.⁴⁷ Itt nyilvánvalóan nem jelenthet a „Wort” „szót”, hanem csak „mondást”, ám a mondás nem egyszerűen az aforizma vagy a szentencia szövegszerűségére utal – s nem is ezek szinonimája –, hanem a *logoszra* mint egybegyűjtésre; arra, hogy a szó nem önálló jelentéssel felruházott hangalak, amelynek a sajátosságát a többi szótól elkülönítő *differentia specifica* adná, mely nem más, mint maga a jelentés és annak referencialitása, hanem *viszony*, s ekként dinamikus kapcsolódások foglalatja. A szó a fordítás során nem szótári jelentésének kell megfeleljen, hanem közlendőjének, annak amit hírül ad. Ha erre azt válaszolnánk, hogy hiszen épp a szótári jelentések teszik lehetővé, hogy tudtul adjuk közlendőnket, akkor erre Heidegger vélhetően azt mondaná: azért nagy meglepetéseket okozhat a szó jelentésében a dolognak megfelelő [*sachgemäß*] interpretáció által kiváltott metamorfózis. A szó nem egyedül áll, hanem összefüggésben, és ezt az összefüggést a dolog teremti meg, de oly módon, hogy ez a dolog nem a jelentéssel azonos, hanem a gondolkodás dolgával, amelynek szerves része a ki-nem-mondás, az elhallgatás. Ezt az elhallgatást kell az interpretátornak (fordítónak) mindenekelőtt megértenie. A szövegű fordítás nem különálló szavak összekapcsolásával ad vissza egy feltételezett jelentést, hanem a ki-nem-mondott szerveződését, archívumát fogja vallatóra. Ezért van az, hogy Heidegger görög fordításai nem állnak meg az egyes szómegfelelések határainál, hanem tovább burjánzanak, az egybegyűlés különböző elemeinek varratai mentén. Noha Heidegger szerint szükségképpen csak rossz fordítás létezik, a lehető legjobb mégis mérföldekre van a bevett fordítási normáktól, ugyanis számára a legautentikusabb megoldás a *parafrázis*, az egyes szóból az összetartozást kibontó, interpretatív olvasat.

A görög szöveg átültetésekor a következő problémákba ütközünk: „A mondás nyelvéhez, anyanyelvünkhöz, s mindkettőt illetően lényegében a nyelvhez és létezésének tapasztalatához vagyunk kötve. Ez a kötelék messzebb ér és szigorúbb, de egyben láthatatlanabb is, mint az összes filológiai vagy történeti tény mértékadása, s ezek a tények a ténylegességüket csak hűbérül kapták tőle. Amíg ezt a köteléket nem tapasztaljuk meg, a mondás [ti. Anaximandroszé – P. T.] minden fordítása pusztán önkényként lepleződik le.”⁴⁸ Amint látható, fordult a kocka: az önkény lelkiismereti súlya immár nem a hiperbolikus olvasatot terheli, hanem a szakszerű filológiát.

⁴⁷ Vö. uő: Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*. 39. o.

⁴⁸ Uo. 324. o.

A hiperbolikus értelmezésben megszólaló kriptotextus tulajdonképpen maga a dolog [Sache selbst], s ennek nem valamilyen lényegiséghez, hanem elsődlegesen ahhoz a játékhoz van köze, amelyet a mérték adódása és visszahúzódása jelent. Így a logosz mint egybegyűlést, vagyis a „nyelv létezését” követő parafrázis eszménye a fordítás során nemcsak relativizálja a tudományos kánon lehetőségét biztosító felelősség gondolatot, de meg is fordítja azt. Amíg a fordítás nem jut el a Sache selbst működéséig, a logosz egybegyűjtéséig, addig az értelmezés nem látta el feladatát, nem vállalt felelősséget, hanem áthárította azt az olvasóra, visszamenekülván a szavak [Wörter] semlegességet biztosító erődítménye mögé. Következésképp Heidegger nem egy különböző értelmezések számára nyílt terepet kínáló, semleges-befogadó fordítás pártján áll, hanem ellenkező utat járva, az explicit, szuverén, és „autoriter” kommentárén, s így a felelősség követelményét a közös beszéd teréért kezeskedő nyelvi szintről a Sache selbst iránti felelősség szintjére transzponálja. Ha a szöveg kimondatlana mint az egybegyűjtés, a viszony, a Sache selbst konfigurációja érintetlen marad, akkor nem történt meg az elsajátítás, nem vált explicitté a félreértés felvállalása. „Minden fordítás, pusztán magában véve, a hozzátartozó értelmezés nélkül, csak a lehetséges félreértéseknek lesz kiszolgáltatva. Ugyanis minden fordítás magában véve már értelmezés. (...) Az értelmezés azután maga is csak a még hallgató, még nem a beteljesült szóban nyugvópontra jutott fordítás végrehajtása [Vollzug].”⁴⁹

Heidegger kritikája furcsa mód a heideggeri nyelvhasználatra építő fordítással a legkönnyörtelenebb: a már említett 123. hérakleitoszi töredék (*physis kryptesthai philei*) Diels-Kranz-féle illetve Bruno Snell jegyezte fordításának elutasítása után egy meg nem nevezett fordító munkáját így értékeli: „Egy másik, felfuvalkodottabb szerzőnek, aki már hallott valamit harangozni a ’létkérdésről’, így hangzik a fordítása: ’A lét lényege [das Wesen des Seins] szeret rejtekezni’”.⁵⁰ Látható, hogy a lexikai szinten tulajdonképpen Heidegger ízlésének megfelelő fordítás hiányossága a mély értelem-összefüggést sejtető szöveg kibontásának, ki-hajtogatásának (az Aus-legung, értelmezés szó analitikus olvasatban az előbbieket jelenti) elmaradásában áll. A szó tehát Heidegger szemében nem végső tény, hanem a logosz működésének sűrítménye, amelyet újra ki kell bontani, szabaddá kell tenni. Ez a parafrázis-követelmény persze a fordítást gyakorlatilag felszámolná, és mintha maga Heidegger is tenne engedményeket, amikor például Reinhardt Antigoné-fordításának „szépségét és szuverenitását biztosítéknak tekinti” arra, hogy a fordító jó úton haladt – habár ezt az elismerést némileg relativizálja, hogy ez esetben irodalmi műről van szó. Mindazonáltal

⁴⁹ Vö. uő: *Heraklit*. GA 55., 63. o.

⁵⁰ Vö. uo. 121. o.

Heidegger eredeti intenciója nyilván nem általában a fordítás megszüntetésére irányul, hanem radikális és felelős komolyan vételére.

A nyelvi tényező tény-szerűségével lassan visszaérkezünk e végtelennek tetsző kitérő után a szemináriumba, ahol Staiger második kérdése épp a filozófia érvényességi hatókörét firtatja a művészet kapcsán. Heidegger válaszában a filológiát elválasztja a természettudománytól, amelyet kultúránkban hagyományosan a tudománynak tekintenek. Ám érvelésében nemigen hagy kétséget afelől, hogy az eme megkülönböztetést készséggel elfogadó humaniorák mégis a tudományos módszer, a technika⁵¹ foglyai maradnak a létező státuszú tények végső kiindulási alapként tételezésével, hiszen Heidegger szerint minden úgynevezett tény alkalmas arra, hogy bizonyos, neki megfelelő előfeltételezés következményének bizonyuljon; ezért lehet „mindent bebizonyítani”. A létezőt biztosító tudományok sosem tudják saját igazságukat bizonyítani, s ezáltal lényegi kérdésességüket önmagukban hordják, ami ontikus alkatukból következően nem is számít elmarasztaló ítéletnek. „*Ám léteznek olyan dimenziók, amelyek nem engedik meg a tudomány abszolút tételezését. Csak ha ezt elismerjük, akkor igenelhető a filológia. És ennyiben én is filológiát űzök.*”⁵² Tévedés lenne ennek alapján valamiféle békülékenység sejteni; az előzőekből láthatóvá vált, hogy a tények bizonyosságát szavatoló filológia csak akkor lenne képes tulajdonképpen feladatát ellátni, ha a Heidegger említette dimenziók megnyitják azt a területet, amelyhez a filológia mint tudomány nem képes hozzáférni (gondoljunk csak a fordítás kérdésére!). Ennek fényében Heidegger látszólag szerény, konszonáns zárlata, hogy „*ennyiben én is filológiát űzök*”, voltaképp azt sugallja: a filológia eredeti értelmét, a *logosz* szeretetét csak az tanúsíthatja, aki képes visszavezetni a szóként értett logoszt az egybegyűjtés értelmében vett logoszra, aki aláveti magát az el-nem-mondott igényeinek, aki egy másik mértékben megnyilatkozó *vis maior*-nak engedelmeskedik. Jogosan kérdezhetnénk: akkor Heidegger mégis menlevelet adott a művészet filozófia általi leigázásának, s ezzel hűtlenné vált a Staigerral egybehangzónak látszó gondolathoz, miszerint a költészetből kihüvelyezett eszmék épp a költészet kerékbe töréséhez vezetnek? Noha erre a kérdésre még visszatérünk, annyit ebben az összefüggésben megelőlegezhetünk, hogy Heidegger továbbra is fenntartja az erre az eljárásra vonatkozó anatómáját, minthogy ez egyfelől a filozófiát a filozófiaieszmék

⁵¹ A technikát illetően fontos szem előtt tartanunk, hogy Heidegger ezen nem egyszerűen mechanisztikusságot ért, hanem feltárást. A technika olyan feltárási mód, olyan beállítódás, amely például e területen a bizonyítást és a bizonyíthatóságot fogadja el meghatározó mértékként; ennyiben a technika mértékfogalma uralja a tudományt.

⁵² Heidegger: *Seminare*. GA 15., 428. o.

foglalataként félreérti, másfelől elhibázza a filozófia és a művészet összetartozásának mibenlétét.

Miután Heidegger a filológia mint tudomány kompetenciájának korlátozásával lezárta gondolatmenetét, Staigeren a sor, hogy reagáljon az elhangzottakra. Hála a jegyzőkönyv fésületlenségének (vö. 17. jegyzet), Staiger válaszát „dramaturgiai” vetületben is láthatjuk. Értelmezésem szerint ugyanis Staiger első mondata dodonai módon több olvasatot is megenged. A mondat így hangzik: *„Ich bin mir der Dienststellung der Philologie bewußt”*. Ezt visszaadhatjuk a vitapartnerrel egyezkedő, végső soron egyetértő hangsúllyal, körülbelül így: *„Tisztában vagyok azzal, hogy a filológia státusza alárendelt, szolgáló jellegű”*. De úgy is fordíthatjuk, hogy Staiger indignálódottságát domborítjuk ki, ahogy szárazon visszautasítja a kioktatást, mondjuk ekképp: *„Tudatában vagyok annak, hogy mi a filológia hivatása”*. A második verziót látszik erősíteni az, hogy igazolván e hivatás rendeltetését, rögtön példát is hoz a filológiai bizonyításra, némileg megleckéztetvén Heideggert. Kimutatja, hogy Hölderlin egyik himnusztröredékében azon a helyen, ahová Heidegger pontot, Hellingrath és nyomában Beißner pedig vesszőt rakott, ott a kéziratban semmilyen interpunkció sem szerepel. Heidegger készséggel elismeri tévedését (*„Miért nem szólt nekem erről már korábban – kár érte”*), de ezt nem tekinti bizonyítéknak [Beweis], csak egy tényre való utalásnak [Hinweis].

Az érdekes számunkra persze elsősorban nem ez, hanem az az irány, amerre továbbnő a gondolat. Heidegger ugyanis a tévedhetőség kérdésévé általánosítja a filológiai lapszust. *„Vegyünk egy példát: Jakob Burckhardt-tól a 'Griechische Kulturgeschichte'.* A filológusok bebizonyították, hogy másodrendű, sőt hamis szövegekre épül. És mégis ez a legjobb mű e területen. Amit Ön most szóba hozott, az nemcsak a filológiához tartozik, de az olvasáshoz is – és, mindnyájan tévedünk; egyszer a következő följegyzést készítettem: 'Aki nagyot gondol, annak nagyot kell tévednie'. Nem akarom magamat Burckhardt-tal összehasonlítani, de hadd mondjam azt, hogy összehasonlíthatatlanul nagyobb hibáknak vagyok kitéve, mint Ön a saját tevékenységében.” Az „aki nagyot gondol, annak nagyot kell [muß] tévednie” tétel külön figyelmet érdemel. Mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy Heideggernek ez a gondolata közvetlenül semmilyen apologikus összefüggésben sem áll politikai múltjával,⁵³ nem elvetélt kísérlet a megmagyarázhatatlan megmagyarázására – ezt a fentebbi kontextus kellőképpen érzékelteti. Másodjára azt a kérdést kell feltennünk, hogy mi is lehet e gnóma tartalma.

⁵³ Ezzel nem akarom azt a látszatot kelteni, hogy felmentem Heideggert politikai bűnei alól. Erről a kérdésről – minden tiszteletem és szeretetem mellett – azt gondolom, hogy ha Heidegger háború utáni önigazolási kísérlete történetesen az utolsó szóig beigazolódik, az még akkor is *Dreckmäßigkeit ohne Dreck*.

Feltehetően nem arról szól, hogy a nagy gondolkodó ha téved, úgy e nagyságból fakadóan a tévedése is nagy; ez ugyanis nem magyarázná meg kellőképpen a kellést, a *muß*-t, és csak akkor lenne igaz, amennyiben a „ha a nagy gondolkodó téved” megszorítást tartalmazná a szöveg. Megítélésem szerint a nagy gondolat és tévedés együttese a mérték és az *alétheia* gondolatával áll kapcsolatban. Tulajdonképpen a tévedés [irren] kifejezés némileg félrevezető, és inkább az előző megoldáshoz illene, mert a nagy gondolatnak nem meghatározó jegye a tévedés, sőt inkább ellentétes azzal, vagy rendkívüli alkalomnak számít. A heideggeri „Kehre” kezdetének tartott *Az igazság lényegéről* című tanulmány⁵⁴ meg is erősíti e gyanúkat. Ott azt olvashatjuk: „... amit szokásosan, és a filozófia tanítása szerint is, tévedésként ismernek, vagyis az ítélet helytelenségét és a megismerés hamisságát, az a tévelygésnek [Irren] csak az egyik, ráadásul a legfelületesebb módja”.⁵⁵ Tehát, ha nem a helytelen ítéletet jelenti a tévedés (vagy tévelygés), akkor annak ahhoz a szinkron eseményhez van köze, amely a mérték feltárulása és rejtőzése között játszódik le: „Abban, hogy a felfedés egyúttal rejtőzés, ott működik a tévedés. Az elrejtett rejtőzése és a tévedés az igazság kezdeti létezésébe [Wesen] tartoznak.”⁵⁶ Heidegger nem azt állítja, hogy hamis ítéletekre csábít a hiperbolikus olvasat, hanem azt, hogy az alap e feltárulással együtt elrejtőzik, hogy a feltárulás, a mértékadás mindig a *daimoniosz toposz* körzetében zajlik, s ebben az értelemben *szükségszerű* a nagy gondolathoz tartozó tévedés. Tekintettel e tévedés tragikus hangsúlyára, nem lehetetlen, hogy a tévedés a maga szükségszerűségével együtt voltaképpen nem a tévedés névre jogosult, hanem a mérték alapjának elrejtőzéséből fakadóan a *hamartiára*. A gondolkodás ezáltal olyan dimenzióba merészkedik, ahol szilárd alap híján állandóan fenyeget az elmerülés veszélye, hiszen a mértékvétel alapja már mindig is beomlott, azaz a bizonyítás, az igazolás sosem képes gyökereit a talajába belemélyeszteni. Erről a veszélyről az ötvenes évek végén így ír: „Csak azt látjuk meg [erblicken], ami – a róla való tudásunk és közreműködésünk nélkül – már ránk tekintett [angeblickt hat]. Csak azt halljuk [hören], amihez már hozzátartozunk [gehören], amennyiben szólításában állunk. De éppen egyfelől a rátekintés és szólítás, másfelől a látás és a hallás viszonyában húzódik meg a veszély, hogy a hallásban félreértünk, a látásban félrenézünk és elvétünk, és az önkény karjaiba zuhanunk.”⁵⁷ A heideggeri felelősség-gondolat ott lakik, ahol a felelősség diszkurzív követelménye többé nem tudja megvetni a lábát; s ez valóban ingoványos talaj, hiszen ott kell felelősséget

⁵⁴ In: Heidegger: *Útjelzők*.

⁵⁵ Uo. 190. o.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Grundsätze des Denkens. In: *Bremer und Freiburger Vorträge*. GA 79., 101. o.

tanúsítani, ahol nem áll rendelkezésre a mértékvétel alapja. Ebben az idézetben a toposz daimonja mellett felsejlik a korábban elnémitott, kísértetté változtatott daimon árnyéka is, amelyik a diszkurzivitás védőszellemeként az önkénynek hivatott határt szabni.

Az alaptalanságra épülő alaphoz való erőszakos áttörés kockázata az önkény, s ez nem egyszer úrrá lesz a heideggeri mértékvétel kísérletén. Ezekben az esetekben (számomra például ilyen a *Wozu Dichter* című Rilke-elemzés vagy némelyik Hölderlin-szöveg) a kriptotextus nem jön játékba, s inkább a gadameri értelemben vett pretextusnak⁵⁸ mutatkozik, azaz doktriner módon értelmezi a szöveget, úgy, hogy az már a kegyeletsértés határát súrolja. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az alaptalanság ilyenkor nagyon is rátalál önnön alapjára, és az el-nem-mondott megszállja a textust, a mértékhozó erőszak erőszakolttá válik. Ennek a jelenségnek az okát nem a határsértésben látom, hanem abban, hogy a kritikai biztosítékok helyébe lépő fogalom, a *Halten*, az *Aushalten*, a tartás, a veszély elviselése, a mérték visszahúzódásából fakadó ínségben való kitartás önmaga állította követelményének nem képes eleget tenni. Ennek a veszélynek a forrását a történelmi sorssal [Geschick] szembeni elgyengülésben kell keresni, s ez nem csak a rektori tiszttel elvállalásától a harmincas évek derekáig tartó periódusra jellemző. A Geschick időnkénti „felülreprezentáltsága” a Szellemnek azt az arcát mutatja számunkra, amit Derrida olyan pontosan és félelmetesen írt le. Nem a mértékvétel erőszakossága, hanem a mérték megtalálásának démonikus eufóriája okozza a problémát. Ez a kérdés azonban túl messze vezetne bennünket, térjünk inkább még vissza egy lezáratlan ügy érdekében Zürichbe!

Heidegger válasza végén a filológiától visszakanyarodik ahhoz a kérdéshez, amelyet Staiger elsőként vetett fel, nevezetesen: miért köti össze filozófiáját költői és filozófiai művek interpretálásával? A kérdés ezúttal – egy Hölderlin-előadás szemináriumáról lévén szó – a költészetre szűkül, és ezzel a vita szempontjából döntő téma került terítékre. Heideggernek tulajdonképpen interpretációja legitimációját kell megvédenie, s ennek tétje az, hogy vajon a határok átlépése, maga a hiperbola megfelelő elméleti igazolást nyer-e. Tehát: milyen alapon állítja Heidegger, hogy a költészet médiumába jogosultan lépett be? A válasznak a költészet és a filozófia viszonyát kell feltárnia. Heidegger két fogalom megkülönböztetésével nyitja meg védőbeszédét: a „*das Gleiche*” és a „*das Selbe*”, az „azonos” és az „ugyanaz” differenciájával, a ...*költőien lakozik az ember...* egy passzusát idézve. „*A költői lakozásról tehát nem azonosat mond Hölderlin és a mi gondolkodásunk. Mégis ugyanazt gondoljuk, amit*

⁵⁸ „Így nevezek minden olyan kommunikatív megnyilvánulást, amelyek megértése nem az értelem bennük intencionált átadásában teljesedik be, hanem azokban valami elleplezett jut kifejezésre.” H.-G. Gadamer: Szöveg és interpretáció. In: *Szöveg és interpretáció*. 31. o.

*Hölderlin mond.*⁵⁹ Amennyiben az elsőként említett fogalommal [das Gleiche] operálnánk, akkor nemcsak a történeti távolság, a horizontalitás faktumát eliminálnánk, feltételezve ezáltal a jelentés történelem feletti identitását, hanem az eltérő médiumok különbségét is felszámolnánk. A *das Selbe* nem pusztán identitás, hanem magában hordja a differencia elemét is: „*A költés és a gondolkodás csak akkor és csak addig találkozhat az ugyanabban, ha és ameddig egyértelműen megmaradnak lényegük különbözőségében*”. Ennek bejelentése nem biztos, hogy megnyugtatta Staigert, hiszen felmerül a kérdés: hogyan tudjuk itt fenntartani a differencia elemét? Heidegger az összetartozáson belüli különbséget hangsúlyozza, mert ha a médiumok differenciájából indulna ki, akkor Staiger neokantiánus indíttatású öntörvényűségét [Eigengesetzlichkeit] kellene elfogadnia, és ez szigorú határmegvonást követel, ahonnan nézve az összetartozás tételezése csak illegitim kísérlet maradhat. Heidegger a költői és a gondolkodói *nyelv* összetartozását tartja elsődlegesnek, azt, hogy mindkettő az egybegyűjtésnek mint mondásnak a közegében játszódik le, és ebből az eredendő összetartozásból, a nyelvből nyílik meg a különbségük, abból az eltérő módból, ahogy ezt az egybegyűlést megragadják. Ebből fakadóan sosem lehetnek azonosak, de az összetartozás eredetének tételezésével Heidegger jogalapot képez arra, hogy a gondolkodás legitim módon, „otthonosan” mozogjon a költészet birodalmában. A költői nyelv egybegyűjtése olyan forrásokból táplálkozik, aminek csak a gondolkodás férhet a közelébe. Ezért kérdez vissza Heidegger: „*Hol van a költészet irodalomtörténeti kutatásának végső alapja és szükségszerűsége? – Mi értelme van ennek?*”⁶⁰ Ki mondta azt, hogy a költői nyelv megértésében az irodalomtudomány az illetékes? Nem lehetséges, hogy az erre szóló – és teljhatalmat biztosító – felhatalmazás ideje lejárt, nem öröktől fogva érvényesnek, hanem a történelemtől feltételezettnek bizonyult? Ezek a kérdések persze nem az irodalomtörténet megdöntésére, hanem az igazság- és mértékfelfogás revíziójára irányulnak. A költői és a benne elgondolandó megragadásához eszerint csak a tudomány mértékének hiperbolikus áthágásával lehet eljutni. „*Amit a tudomány fellel [findet] az helyes. Ám a helyes még nem az igaz.*” Ebből a mondatból következhet a megfordítása is: ami igaz, az nem biztos, hogy helyes. A hiperbolikus olvasat metszete nem igazolódik a mű egész felületén, állandóan kérdéseket hagy maga után, felemészt a megfelelés igazolásához szükséges biztosítékokat, hogy vakmerősége révén egy másik dimenzióra *mutasson*. A jelzés, a mutató, az intés heideggeri fogalmai mind a mérték adódásából és elrejtőzéséből keletkező játéktér nyomaira próbálják felhívni a figyelmet.

⁵⁹ Heidegger: „költőien lakozik az ember...”. 197. o.

⁶⁰ Uő: *Seminare*. GA 15., 434. o.

4. Paideia

Ezzel akár búcsút is vehetünk Zürichről, mert a szeminárium hátralévő részében a hallgatók írásban beadott – és számtalan irányba szertefutó – kérdéseinek a megválaszolására kerül sor. Búcsúzhatnánk, ha nem maradt volna oly sok nyitott kérdés előttünk, s melyekből – a többit nyitva hagyva – csak egyet szeretnék újra felvetni: végül is hogyan állunk a bevezetőben említett „két világ polgára” kérdéssel? Az eddigi erőfeszítéseim mögött talán nem az a szándék állt, hogy Heidegger farvizén haladva elpereljem az egyik világ polgárjogát? A következőkben nem elégtételt akarok szolgáltatni a tudománynak, hanem csak röviden kitérni e mértékek viszonyára.

Kantnál két világ polgárának lenni olyan szituációt jelez, amely a különböző világok igényeinek harmonizálását, egymáshoz illesztését kívánja meg. Ez nem az egyiknek a másik alá rendelésével történik, hanem a kompetenciák megosztásával, hiszen egyedül az egyenjogúsítás garantálhatja, hogy nem lesz a kettőből egy. Heideggernél úgy látszik ez a jogvita – noha a vitás kérdés tartalmát illetően nem ugyanaz, mint Kantnál – nem a harmonizálás felé halad, mert ha egyáltalán pacifikálásról lehet beszélni, akkor az a kapcsolat elhidegülésével, a perben álló felek szétválásával jár együtt. A harmincas évek végén addigi pályájára, előadásaira visszatekintve Heidegger így jellemzi az általa végrehajtott kísérlet és a tudomány viszonyát: „Az előadások mind *történelmiek* [*geschichtlich*], történetalapítóak, de sosem historikusak [*historisch*]. Aki ezeket *közvetlenül* csak valamely mű történelmi bemutatásaként olvassa és hallja, és azután e felfogást összeveti és egy nevezőre hozza a már meglévővel, vagy arra használja, hogy azokat ennek segítségével ’kijavítsa’, *az semmit sem értett meg.*”⁶¹ Ha a historikus és a történelmi interpretáció szintjei nem érintkeznek egymással, akkor az ontikus-tudományos és az ontologikus-filozófiai sík különválasztásával beköszöntene a hidegháború, vagy még inkább az egymás iránti közömbösség kora. Csakhogy a viszony kölcsönösen polémikus marad: egyfelől ott áll a tudomány számára illegitim behatolás sérelme, másfelől pedig a logosz egybegyűjtése számára nélkülözhetetlen ontikus régió visszaperlésének szándéka és a hozzá kapcsolódó technikakritika.

Hogy a két világ polgára állapot mint polémikus viszony vajon a két erő közötti folytonos őrldéssé válik, vagy netán a tudathasadás formáját ölti, nem kell, hogy félelmet

⁶¹ Uő: *Besinnung*. GA 66., 421. o.

keltsen bennünk, mert ha úgy tekintenénk magunkra, hogy sikerült kilábalnunk a metafizika gödréből, hogy fellélegezve túlléptünk ezeken a határokon, akkor szomorú sors várna ránk. A disszidensek örömmámora félő, hogy fajsúly nélküli filozófiát teremne. Ezért úgy látom: csak a határsértők⁶² újra és újra elkezdett kísérlete, hogy kiállják egy másik mérték próbáját, fordíthatja újból komolyra a dolgot.

A vizsgálódás végéhez közeledve ideje lenne tisztáznunk, hogy mit is értsünk az előbb említett mértékvételen, kantianus hangfekvésben szólva: mi képesít bennünket a mérték megtapasztalására? Amennyiben a mérték nem szilárd törvény, amelyhez mindig hozzámérhetjük a megvizsgált dolgokat, hanem maga is a végrehajtásban, a Vollzugban kiteljesedő esemény, akkor létezik-e számunkra olyan közösen rögzíthető pont, amely a mértékvételt nem veti egyből az önkény, a tetszőlegesség homályába? Valamiféle *sagacitas*-ról lenne szó, szimatról, ráérzésről, amely minden szabályt felrúg? Vagy nem antropológiai horizonton kell keresgelnünk, hanem esztétikain? Ha itt az ízlésre gondolunk, akkor lehet, hogy jó fele tapogatózunk. Heidegger egy korai előadásában ezt írja: „Felfedni, feltárni, meghatározni és a létre kérdezni: *szophia*. *Szophosz* – akinek *ízlése* és *ösztöne* van az iránt, ami a közönséges értelem elől rejtve marad.”⁶³

Az ízlés bevezetése azonban nem lenne problémamentes; de nem azért mert arisztokratikus, hiszen ezt nem előjogok alakítják, hanem mert túlságosan kötődik ahhoz a képzethez, mely szerint az ízlés egyszer és mindenkorra birtoka valakinek, aki ennek alapján biztos érzékkel képes megítélni a dolgokat. Ha a mértékvételt az ízlésből eredeztetnénk, nem tudnánk mit kezdeni nemcsak a mértékvétel alaptalanságával, de a mérték múlandóságával sem. Az ízlésnél talán alkalmasabb fogalom a *paideia*, amely Heidegger szerint nem egyszerűen képzettséget, műveltséget jelent, hanem *Gehaltenheit*-et, mértéktartást. Ez a

⁶² Itt most nyilván neveket kellene sorolnom, de vonakodnék listákat összeállítani, így csak jelzésszerűen említem Heidegger és Derrida nevét, tudván, hogy a felsorolás bővíthető és vitatható is, ráadásul önmagában e kurrens neveket említve inkább csak a későn ébredők kínos helyzetébe sodornám magam. Ez a helyzet mellesleg alkalmat adhat arra, hogy elgondolkozzunk azon, a nevek és elnevezések mennyiben tartoznak a technikának nevezett jelenséghez.

⁶³ Heidegger: *Antike Philosophie*. GA 22., 11. o. A tisztesség kedvéért hozzá kell tennünk, hogy az ízlés és ösztön alkotta *szophia* kapcsán megjegyzi Heidegger, hogy az „nem egyszerűen szilárd tulajdon, hanem állandó keresése annak, ami fontos számára, amit szeret – *philein*”. (Uo.)

mértéktartás ugyanakkor nem mértékletesség, „arany középser”, nem egy már meglévő mérték megtartása, hanem benne tartózkodás a mértékvétel folyamatában. Heidegger nagy hangsúlyt fektet arra, hogy összekapcsolja a *paideiát* annak ellentétével, az *apaideiával*, a mértékvételre való képtelenséggel, s ezzel azt érzékelteti, hogy olyan horizonton mozgunk, ahol a mértékvétel és az erre való képtelenség újra és újra egymásba fonódik. A *paideia* nem a birtokunk (mint az ízlés), hanem olyan történés, amelynek a részesei lehetünk. A felé vezető úton, ahogy a heideggeri gondolkodás nyomvonalán is, „mindig az előrenyomulás – a lépésrend – az érdekes, nem a végső igazság igénye”.⁶⁴

⁶⁴ Uő: *Besinnung*. GA 66., 421. o.

(A) A kép igazságához

Amikor a filológus Staiger azt firtatja, hogy miért erőlteti rá Heidegger az idegen szövegekre saját filozófiáját, feldereng előttünk a méltatlankodó művészettörténész képe, aki talán még több joggal kérdezhetné, miért keveri bele a képek interpretációjába a tőlük idegen gondolatait. S valóban, Heidegger legnevezetesebb képleírása, Van Gogh cipőinek parasztcipőként való agnoszkálása, heves ellenreakciót⁶⁵ váltott ki. „A cipőt látom Herr Heidegger, de a parasztasszonyt nem!” – sóhajtottak Antiszthenész módjára. A képelemzés legmegbotránkoztatóbb kijelentése pedig minden valószínűség szerint a cipők által rejtett rurális világ „megköltése” után következő hitelesítési manőver volt, amivel a filozófus saját „önkényes” olvasatát szentesítette. Heidegger ezt írta: „A műalkotás tudunkra adta, mi is igazában a lábbeli. A legrosszabb önámítás lenne azt hinni, hogy leírásunk szubjektív cselekvésként a képet először kiszínezte, és csak azután helyezte mindezt bele.”⁶⁶ Heidegger tehát azt szuggerálta olvasójába, hogy ez az értelmezés nem az interpretátor élénk képzelőerejének terméke, hanem magának a képnek a diktátuma. Ha ez így lenne, felvetődik a kérdés, vajon az intentio operis feltételezése egyben az egyetlen hiteles olvasat garanciájával is kecsegtet-e? Létezhetnek-e rivális olvasatok, vagy királyi út vezet a mű értelmének szentélyébe? Amit maga a kép mond, az egyféle, vagy lehet többszólamú is? Maga a kép az igazat mondja, illetve a kép mondja az igazat?

Mielőtt az előbbi kérdések kijölte útra lépnénk, vagy legalább a közelükbe érünk, érdemes néhány pillantást vetni a kép fogalmának heideggeri előtörténetére, ugyanis azt a szerepet, amit a *Műalkotás*-tanulmányban szán Van Gogh festményének, nevezetesen az eszköz eszközlétének feltárása, már évekkel korábban ráruházta Rilkére. A *fenomenológia alapproblémái* című 1927-es előadásában Rilke egyik prózai művéből, a *Malte Laurids Brigge feljegyzései*-ből vett idézetet, mely a mi kontextusunkban jelentőségteli módon, közvetlenül a cipő és világban-lét egzisztenciaszerkezete összefüggésének szentelt elemzés után következett, az alábbi megjegyzésekkel készítette elő: „Csupán az a lényeges, hogy az egzisztáló ittlét [Dasein] egzisztencialehetősége szerint elég eredendő-e ahhoz, hogy az

⁶⁵ A legnevezetesebb Meyer Shapiro kritikája. Vö. *Enigma*. 17. (23–36. o.). Derrida és Steinberg reakciói az *Enigma* 18–19. számában jelentek meg (116–139. o.).

⁶⁶ Heidegger: A műalkotás eredete. In: *Rejtektak*. 25. o.

egzisztenciájával már mindig is feltárt világot saját szerűként *me glássa*, szóhoz juttassa, és ezáltal mások számára is világosan láthatóvá tegye. A költészet semmi más, mint az egzisztencia mint elementáris világban-való-lét szóhoz jutása, azaz felfedetté válása. A kimondottal lesz csupán mások számára, akik megelőzően vakok voltak, a világ láthatóvá.”⁶⁷

Ezt követi Rilke leírása egy lebontott házsorról, melynek már csak a hátsó falai meredeznek, tanúskodva az egykor bennük sűrűsödő életről: „Elhiszik-e majd, hogy vannak ilyen házak? Nem, azt fogják mondani: hamisítok. Most az egyszer ez az igazság, nem hagyok ki semmit, és természetesen nem is teszek hozzá semmit. (...) Ezekből az egykoron kék, zöld és sárga falakból, melyeket a lerombolt közfalak törésvonala keretezett, a szobák életének levegője áradt – ez a lomha, nyúlós és poshadt levegő, melyet semmiféle szél el nem oszlatott. Ott volt minden: a sok ebédidő, a betegségek, minden lehelet, a többéves füst, a hónaljából előfakadó verejték, mely a ruhákat ólmossá teszi, a szájak poshadéka és az erjedő lábakból áradó cefreszag. (...) De hiszen mondtam, ugye, hogy valamennyi falat lebontották, csak épp az utolsót nem ...? Nos hát, én *erről* a falról beszélek szakadatlanul.” A fal rilkei ábrázolásának e néhány részletében nem nehéz felfedeznünk a Van Gogh-kép elemzésének prefigurációját. Ebből most két fontos mozzanatot emelünk ki. Az első analógiát a *hiány* fogalma kínálja. Rilke és Heidegger leírása is a képek láthatatlanul maradó középpontja köré szerveződik. Ahogy a romok látványa tulajdonképpen a hiányzó, elpusztult házak látványa, s nem csupán faldarabok egymásmellettisége, úgy az üresen meredő cipők is a képen nem szereplő parasztasszony világának tartozékai, s nem, mondjuk, a cipő fogalmának képes illusztrációi. A középpont valójában a láthatót, a létezőt övező láthatatlan világ, s mindkét esetben ennek sajátos *ekphrasis*-ával van dolgunk. Ez a képleírás nem is egyéb, mint a láthatatlan *ekphrasis*-a. A képeken szereplő dolgok a hozzájuk tartozó világ tanúságtevői. A dolgok tanúságtétele nem valamilyen lineáris narráció szerkezetére felfűzött konszekutív időrendű történetben zajlik le, hanem egy világ időszakvenciákat egymásra torlaszoló összevonásában. A láthatatlan, pontosabban a meg-nem-jelenőként megmutatkozó fenomenológiája nem az itt és most adott észlelésének deskripciója, hanem a fenomén (jelenség) különböző lényegi szegmensei egyidejű történésének feltárása. Ekképp a parasztasszony cipője körül találnak egymásra az évszakok, a munka- és ünnepnapok, születés és halál.⁶⁸ Ez az „egymásra találás” a logosz, az összegyűjtés műve, amit történésnek, s nem

⁶⁷ Uő: *A fenomenológia alapproblémái*. 217. o.

⁶⁸ Nyilván olcsó dolog lenne a két leírás esztétikai értékének az összehasonlítása, ezért az összevetést csak az érdemi rokonság kimutatására korlátozzuk. Pusztán annyit jegyzünk meg – mérsékelt malíciával –, hogy a heideggeri leírás szereplői meglehetősen monotonitással térnek

történetnek tekint Heidegger. A dolgok tanúságtétele a láthatatlanról, a távollévőről szól, s ez meg is felel a tanúság azon ismervének, hogy a tanúságtételben mindig valami olyasmiről beszélünk, ami a másik távollétében történt. Másfelől azonban a dolgok nemcsak tanúságtevők, hanem egyúttal rá is szorulnak arra, amiről tanúságot tesznek, mivel csak így mutatkozhatnak annak, amik, csak világvonatkozásuk fényében lepleződik le sajátos mivoltuk.

A második analógiát a leírás igazságának *származáshelye* adja. Maga Rilke is hivatkozik erre az idézet elején („Most az egyszer ez az igazság, nem hagyok ki semmit, és természetesen nem is teszek hozzá semmit”), s ezt erősíti meg Heidegger a Rilke-citátum után: „Amit itt Rilke mondataival a lecsupaszított falról kiolvas, nincs beleköltve a falba, hanem megfordítva, a leírás csupán mint annak értelmezése és megvilágítása lehetséges, ami ebben a falban ’valóságos’, ami belőle a hozzá való természetes viszonyulásban elénk tolakszik. A költő képes emez eredendő, noha nem gondolatokból épülő és főleg nem teoretikusan kitalált világot nem csupán látni, hanem az életfogalomban rejlő filozofikumot is megérteni, melyet már Dilthey⁶⁹ megsejtett, és melyet mi az egzisztenciának mint világban-való-létnek a fogalmával ragadtunk meg.”⁷⁰ Figyelemre méltó, hogy Heidegger már a Rilke-idézet felvezetésében azt írja, hogy „[a] költészet semmi más, mint az egzisztencia mint elementáris világban-való-lét szóhoz jutása, azaz felfedette válása”. Figyelemre méltó, hiszen itt Rilke prózában, s nem versben beszél. A költői fogalma tehát nem a vers formai paramétereire igazodik, hanem a kimondás azon módjához, mely révén „a világ látható lesz” azok számára, „akik megelőzően vakok voltak”. A láthatatlan világ feltárása nem attól költői,

időről időre vissza a későbbi ekphrasis-okban. Ilyen képleírásnak tekintem többek közt az öreg heidelbergi híd (vö. Bauen, Wohnen, Denken. In: *Vorträge und Aufsätze*. 146. skk. o.) vagy a Földút bemutatását.

⁶⁹ Érdekes, hogy miközben Käte Hamburger óta Rilkét és Husserlt, illetve a fenomenológiát többen megpróbálták összeboronálni, az éppen a fenomenológiába bevezetést tartó Heideggernek inkább Dilthey jutott az eszébe. Gyanítható, hogy a világban-való-lét itt tárgyalt fenomenológiáját közelebb állónak érezte az életfilozófia és hermeneutika forrásvidékéhez, mint Husserl tudatfilozófiájához. Ebben a tekintetben mérvadó lehet a *Beiträge zur Philosophie*-ban (188. o.) olvasható megállapítás a létértelmezés igazságával kapcsolatban: „Platón óta nem kérdeztek a ’lét’-értelmezés *igazságára*. Az a megjelenítés helyességévé vált, és ennek igazolása a létező megjelenítésének szemlélésén keresztül visszavitetett a ’lényeg’ megjelenítésére; legutóbb a prehermeneutikus fenomenológiában.”

⁷⁰ Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. 219. o.

hogy képekben beszél, és ihletett szavakat használ, hanem attól, hogy meghallja a dolgok tanúságtételét, s a képeket beszélteti. A kép megértése a láthatatlan korrespondenciák egészé való megképzése [Bildung], a kép láthatatlan részének mintegy az előhívása, egyfajta szinopszis, a szó eredeti értelmében véve, mint együtt-látás, amely megidézi *A metafizika alapfogalmai*-ban szereplő *kiegészítés* fogalmát, az igazság lényegi elemét. Ennek a szinopszishoz ugyanakkor logosz-karaktere van, persze nem a kijelentés értelmeként, hanem összegyűjtésként, összeolvasásként.

Az 1925/26-os tanév téli szemeszterében tartott *Logika*-előadásban, a kanti sematizmusról szóló fejtegetések közé beékelve, van egy rövid kitérő, ahol Heidegger Franz Marc *Őzek az erdőben* című képét hozza példának a tiszta leképezés értelmében vett érzéki jelenségek ábrázolása, és egy empirikus fogalom megérzékítése közötti harmadik lehetőség illusztrálásaként. Az érzéki jelenségek ábrázolása az egyedihez kötődik, az empirikus fogalmaké sematikus, s e kettő között kap helyet a képi ábrázolás művészi formája. „Az ilyen művészi értelemben vett ábrázolást szintén nevezhetjük sematizálásnak, egy fogalom érzékivétételének, de persze a fogalmat most nem teoretikus értelemben, az őz zoológiai fogalmaként vesszük, hanem egy olyan létező fogalmaként, amelyik velem együtt a világomban fordul elő, és, akárcsak nekem, a közös világban neki is megvan a környezete; az őz anatómiai-zoológiai fogalmával szemben ez az őz 'erdőlakó'. (...) A művészi ábrázolás egy olyan fogalmat mutat be, amelyik ebben az esetben egy jelenlévő, pontosabban, egy velem együtt a környezetemben létező megértését mutatja be, egy létezőnek és világban létének megértését; nevezetesen az őz erdőben-létét és erdőben-létének módját. Az őz fogalmát, valamint létének fogalmát *hermeneutikai fogalomnak* nevezzük, megkülönböztetve a pusztá dologfogalomtól.”⁷¹ A szövegösszefüggésből kivehető, hogy az őz empirikus fogalmának sematikus ábrázolása a létező mint létező azonosításának formája. Egy zoológiai tankönyv ábrája az őz nevű dolog illusztrációja, míg Marc festménye az őz létének saját létmódjában és környezetében történő bemutatása. De miért tekinti ez utóbbit Heidegger sajátos sematizmusnak? Azért, mert – noha Marc képének pontos címe, és ezt maga a festmény is igazolja, *Őzek az erdőben* – itt nem egyes érzéki jelenségekről van szó, nem „ezekről az őzekről ebben a meghatározott erdőben”, hanem egy eggyel magasabb általánossági fokról, s ezért módosítja Heidegger a mű címét „Őz az erdőben”⁷²-re.

Látható, hogy az egyedi érzéki jelenség és az általános empirikus fogalom közé ékelve a hermeneutikai fogalom kimondatlanul is a *különös* szféráját alkotja. De ez a különös

⁷¹ Uő: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21., 364. o. (Kiemelés tőlem – P. T.)

⁷² Uo.

valójában igencsak különös. Habár középen helyezkedik el, nem egyszerűen az átmenet fázisát képviseli, nem relatív a többihez képest, ugyanis ezt a közepet elsődleges hely illeti meg. Absztrakció tekintetében ugyan a fogalom sémája fölötté áll, de az absztrakció ebben az esetben nem a magasabbrendűség attribútuma. Az absztrakció tulajdonképpen a világ elvonása, az erdőben-lét kitörlése, ezért az őz fogalma az „őz az erdőben” hermeneutikai fogalom deficiens módusza. Az „őz az erdőben” nem az őz fogalmához rendelt járulékos elem révén áll össze, mivel az erdő nem az őz esetleges bővítménye, hanem elsődleges léterülete.

Hasonló gondolattal találkozhatunk a *Műalkotás*-tanulmány azon passzusában, ahol C. F. Meyer *A római kút* című versét idézi. „A költő itt a poézis révén mégsem egy valóságosan létező kútat festett, és nem is egy római kút általános lényegét adta vissza. De az igazság mégis működésbe lépett. Mely igazság történik meg a műben? Egyáltalán, megtörténhet-e az igazság, és lehet-e történeti? Hiszen az igazság, úgy véljük, valami időtlen és időfeletti kell legyen.”⁷³ Az igazság történészkaraktere arra utal, hogy az éppen ehhez a középső szférához tartozik. Ez pedig jó alkalmat teremt Arisztotelész *Poétiká*-jával történő rövid összevetésre. Arisztotelész a szöveg egyik klasszikus helyén (51b) arról beszél, hogy a költészet magasabb rendű a történetírásnál, mert nem pusztán az egyedit mondja, hanem az általánosot. Ezért közelebb áll a filozófiához. De Arisztotelész egyéb kijelentéseiből arra is következtethetünk, hogy ebben a regiszterben a középső elem relatív szerepet kap, amennyiben jóllehet a költészet közelebb áll a filozófiához a történelemnél az általános tekintetében, csak hogy azt, vagyis az igazság alapelvek és okok útján történő megismerését, el nem érheti, mert a lehetőség s nem a szükségszerűség általánosa alkotja a közegét. Heideggernél azonban az igazság a különösen, a középben történik meg, s éppen az igazság elfeledése nyilvánul meg a lét igazságának úsziológiába és a tárgy tárgyiasságába való átfordításával. Úgy tűnik, a filozófia és a költészet Heideggernél ebben a középben megmutatkozó igazságban találkozik.

A kép hermeneutikai problémájától forduljunk most vissza a kezdetben fölített kérdéshez, hogy vajon a kép mondja-e a parasztcipő igazságát. Ha nem akarunk a Mester szavaira esküdni, amitől már Horatius is óvott, akkor legalább kétféle választ kell erre adnunk. Egyfelől mindaz, amit Heidegger a képhez tartozó rejtett dimenzió természetéről mond, számunkra sok szempontból meggyőző erővel rendelkezik. Rilkén keresztül az is plasztikussá válik, hogy maguk a dolgok tanúskodnak a világról, s filozófiai szempontból nem képtelenség feltételeznünk, hogy a kép mondja az igazságát, ami természetesen nem azt jelenti, hogy ez az igazság a befogadó nélkül is megtörténhetné. Másfelől nem rejthetjük véka alá kételyeinket a parasztasszony szerepeltetésével kapcsolatban. Igaza van Derridának,

⁷³ Uő: *Rejtektutak*. 27. o.

amikor naivnak, ösztönszerűnek és kritikátlanak tartja a cipők ily módon történő visszaszolgáltatását, és azt a szöveg saját művészetfilozófiai célkitűzése és problematikája mögé való visszaesésnek minősíti.⁷⁴ Heidegger a Rilke-idézet és a Franz Marc-utalás⁷⁵ fényében azt a hibát követi el, hogy a két említett esettel szemben, ahol a létezőt övező világ maga is jelen van az ábrázolásban (Rilkénél is, aki a világ hiányát magával a leírással „pótolja”), minden elővigyázatosság nélkül betölti azt a meghatározatlan teret, amelyben a cipők elhelyezkednek. („Ezt a pár parasztcipőt semmi sem veszi körül, amihez és ahová tartozhatna, leszámítva egy meghatározatlan teret.”)⁷⁶ Heidegger a cipők és a hozzárendelt paraszti világ lokalizálásával végül is úgy csinál „nyitott művet” Van Gogh képéből, hogy belerajzol.

Heidegger, aki egész filozófiájában mást sem tett, mint alapvető áthelyezéseket hajtott végre, hogy a dolgokat eredeti otthonukhoz juttassa el, bizonyos lokalitások elmozdíthatatlansága mellett mindvégig kitartott. Ezek a helyek mintegy axis loci-ként fungálnak, s elhagyásuk az onnan sarjadó dolgok kiforgatását vonja maga után. Több, különböző területről származó példát is idézünk az alábbiakban, melyek mind azzal jellemezhetőek, hogy a bennük tárgyalt jelenségek egyedül az adott közegben számítanak „bodenständig”-nek. A derűs bölcsesség kedélyét a *Földút* című írás szerint „senki sem szerezheti meg, aki nem rendelkezik vele. Akinek van, az a földüttől kapta.”⁷⁷ „A *physis* titokzatosságát még ma is megtapasztalhatjuk Hellaszban – és csak itt, mégpedig akkor, amikor zavarba ejtő és ugyanakkor visszafogott módon megjelenik egy hegy, egy sziget, egy tengerpart, egy olajfa.”⁷⁸ „A Sixtusi Madonna abba az egy templomba tartozik Piacenzában ... képi lényege szerint.”⁷⁹ „Hegel szándékában volt újra kiadni a Fenomenológiát, noha metafizikája tulajdonképpen talaját is elhagyta a berlini professzúra kedvéért.”⁸⁰

⁷⁴ Vö. J. Derrida: Visszaszolgáltatások. In: *Enigma*. 18–19: 120–123.o.

⁷⁵ Természetesen a Marc-képre való hivatkozás a hermeneutikai közép és a világban-lét fogalmának elsődlegessége miatt volt számunkra fontos utalás, s nem azért, mert abban a képelemzés lenne uralkodó, s e tekintetben egyenrangú lenne a Rilke-szöveggel, vagy a Van Gogh-festmény interpretációjával.

⁷⁶ Heidegger: *Rejtektutak*. 23. o.

⁷⁷ Uő: A földút. In: „... költőien lakozik az ember ...”. 222. o.

⁷⁸ Uő: A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése. In: *Athenaeum*. 1991/1., 69. o.

⁷⁹ Uő: A Sixtusi Madonnáról. In: *Vulgo*. 2002/1., 107. o.

⁸⁰ Uő: *Seminare. Hegel – Schelling*. GA 86., 663. o.

Ezek a példák mind azt sugallják, hogy az eredeti származás talaja röghöz köti a hozzá tartozókat, s nincs fenyegetőbb veszély rájuk nézve, mint az idegen. Hellász egyedisége nem tagadható, de miért ne lehetne azt a *physis*-t Freiburgban vagy másutt elgondolni és megtapasztalni? A templomban felállított kép lehet, hogy száműzetésben van a múzeum falai között, de ott az idegenben, az esztétikai befogadás körében, nemcsak veszteséget szenved, hanem gyarapodik is, mert megmutatja magát mint festményt. Aki nem földúton jár, az nem tehet szert a bölcs kedélyre? A fentebbiekből arra kell következtetnünk, hogy ha Hegel, miként Heidegger tette, visszautasítja a berlini meghívást, a honi sváb föld megóvta volna metafizikájának eredetiségét? Jóllehet, ezek a szerencsétlen mondatok nem bontják le a heideggeri filozófia építményét, de azt sem kendőzhetjük el, hogy a filozófiailag kidolgozott heideggeri *topológiát* és világfeltárást olykor végzetes módon leszűkíti az, hogy konkrét, preferált *topográfiával* és világnézettel tölti ki vagy helyettesíti.

Ezzel a kettősséggel is foglalkozik az az érdekes interjú, amelyet Carsten Dutt készített Gadamerrel. Ebben Gadamer kitér a heideggeri interpretáció sajátosságaira: „Az adottságok és tehetségek is különböznek egymástól. Először is, én természetesen nem rendelkezem azzal a rendkívül merész gondolkodói erővel, amellyel Heidegger filozofált. Mindig azt mondtam, hogy köztem és Heidegger között lévő lényegi különbségek egyike az interpretáció gondosságában rejlik. Én óvatosabban interpretáltam, mint ő. Ha én nem a helyeset védelmezem, akkor megbukom. Heidegger a hamisat is meg tudta védeni.

Dutt: Ez szofisztika.

Gadamer: Nem – nem szofisztika! Heideggernek ilyen volt a meggyőzőereje, és ilyen ellenállhatatlan volt az alapozásban, amiből aztán hamisat csinált. Számos példáját megéltem ennek, találkozások, amikor azt mondtam neki: 'De hallgasson ide Herr Heidegger, itt mégiscsak erről és erről van szó.' Végül így válaszolt: 'Lehet, hogy itt igaza van.' De aztán rögtön megkérdezte: 'És ez mit jelent? Azt, hogy Heidegger mindenben téved?' 'Nem', válaszoltam, 'nem mindenben. De ez hamis!' 'Lehet, hogy itt igaza van', dörögte. Aztán a hamisat változatlanul hagyva publikálta. Mármint ez azt jelentette: Hölderlin nem volt számára olyan fontos, mint a saját gondolatai.”

Kicsit később Dutt, aki az interjú során minden alkalmat megragadott, hogy Gadamert szembeállítsa Heideggerrel, Heideggert Hölderlin félreolvasásával vádolta. Amire Gadamer így felelt: „Ó, nem! Bár sok benne az erőszakos félreolvasás, mégis Heidegger Hölderlin-értelmezései még mindig termékenyebbek az összes többinél.”⁸¹

⁸¹ *Hermeneutik – Aesthetik – Praktische Philosophie. H.-G. Gadamer im Gespräch.* 39–40. o.

(B) *Hermeneutikai figurák*

A heideggeri filozófiában járatos olvasók számára ismeretes tény, hogy a harmincas évektől Heidegger kerülte a korai időszak irányadó fogalmainak, így a hermeneutikának és a fenomenológiának, az ontológiának, a transzcendentális filozófiának a használatát. Ez a folyamat arra a változásra utal, hogy Heidegger felhagyott a metafizikai tradíció kulcsfogalmainak (transzcendencia, existentia, essentia stb.) a hagyomány által elleplezett eredethez való visszavezetésével, s az így átalakított jelentés alkalmazásával. Ennek a korábbi fogalomalkotási stratégiának, amely mögött végső soron az a gondolat rejtőzött, hogy „a tradíciótól való megszabadulás nem más, mint újra-felismert erőinek a mindig-újra-elsajátítása”,⁸² egyfelől az volt a hátulütője, hogy a kategóriákhoz tapadó hagyományos képzetektől nem sikerült teljesen megszabadulni, s azok mindig újabb félreértések forrásaivá váltak, másfelől pedig az, hogy ezek nemcsak meghatározott fogalmi dimenziókat körvonalaztak, hanem bizonyos filozófiai pozíciókat is kényszerítő erővel kijelöltek. Épp ezektől a transzcendentális filozófiához rögzített pozícióktól igyekezett Heidegger a harmincas évektől elszakadni. Ez az elszakadás voltaképp egy sajátos „nyelvi fordulat” igényével párosult. „Nyelvi fordulaton” most nem egyszerűen a mentális tartalmak vizsgálatától a nyelv médiuma felé történő fordulatot értjük, hanem a metafizikától való eltávolodásból fakadó szükséghelyzetet, nevezetesen azt, hogy egy újrakezdett filozófiának új nyelvre van szüksége.⁸³ De van-e új nyelv, léteznek-e a metafizika tehermentes fogalmaink?

Ez azért is fontos kérdés, mert noha Heidegger korábban is tiltakozott a lét fogalmivá tétele s a racionalista metafizika kategóriatana ellen, a világnézet-filozófiát épp a fogalomtól való irtózkodása miatt bírálta: „Az analitikával mint a 'Dasein-rendszerével' szemben áll az életfilozófia előítélete. Ez a fogalomtól való félelemből származik, és a fogalommal, valamint a 'rendszerrel' mint gondolati s ugyanakkor történeti architektonikával szembeni

⁸² Vö. Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. 429. o.

⁸³ Úgy tűnik, a metafizika kritikája más esetben is magával vonja egy új, nem a görög-latin terminológiai hagyományon nyugvó nyelv szükségletét. Tulajdonképp Derrida is arra figyelmezteti Levinast, hogy a kritizált metafizikai hagyományt nem lehet ugyanazzal a nyelvvel meghaladni. Vö. Gewalt und Metaphysik. In: Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. 121–236. o.

értetlenségről tanúskodik”.⁸⁴ Az új nyelv akkor egyúttal szakítást jelent a fogalom „rendszerűségével” is? Amennyiben a fogalom itt kifejezetten a szisztematikával való összefüggésre utal – s nyilván ez a meghatározó mozzanat, hiszen amúgy természetszerűleg az életfilozófia is használ fogalmakat – akkor azt kell mondanunk: igen. Ebből következően kettős feladat rajzolódott ki Heidegger előtt: egyrészt a filozófiai pozíciót fémjelző fogalmi architektonikáról (a fundamentálonológiára mint *metaphysica generalis*ra épített, arisztotelészi mintát követő „teológia”, azaz a későbbi *metaphysica specialis* szerkezeti képletéről)⁸⁵ kellett lemondania, másrészt az örökölt fogalmi arzenáltól kellett végképp eltávolodnia. A „nyelvi ínség” leküzdéséhez mostantól nem a fenomenológiai korszak eljárásához folyamodik, nevezetesen a hagyományos fogalomkészlet revíziójához és egy új terminológiai műnyelv megteremtéséhez, hanem a költői nyelv megidézéséhez és a német köznyelv archaikus rétegeinek felszínre hozatalához. A „fordulat” ellenére persze a heideggeri nyelv így is a „fordított világ” nyelve marad. Ezután is prohibitív műveletekkel kell bevezetnie új fogalmait, hogy elejét vegye a félreértéseknek; először azt kell tisztáznia, hogy a „Streit” nem vita (polémia), az „Erde” nem fizikai értelemben vett föld, a „Wort” nem szó, az „Ereignis” nem hétköznapi értelemben vett eset, a „Dichtung” nem versírás stb. Habár Nietzsche kapcsán mondja a következőket, de az első, nietzschei út ellentétéből nem lehet nem kihallani saját nyelv választási poétikáját: „Itt mindig csak két út van: vagy teljesen az eddigi nyelven beszélni és mindazt, amit épp meg kell haladni, újra bevonni a mondásba, vagy valamilyen új nyelvet kell beszélnünk, és ezzel vállalni az érthetlenséget és a mesterkéeltség látszatát.”⁸⁶

Erre a rövid kitérőre csak azért volt szükség, hogy röpké pillantást vethessünk a „hermeneutica generalis” programja háttérbe szorulásának okaira. Az a tény, hogy Heidegger

⁸⁴ Vö. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26., 172. o.

⁸⁵ Ennek legtisztább megfogalmazása a *Zur Sache des Denkens* kötetben található, ahol a *Lét és idő* programjának elhibázottságát abban látja, hogy a *Dasein* fundamentálonológiája nem szolgálhat *fundamentum inconcossu*mként az egészében vett lét számára. A kulcsmondat így hangzik: „Ezáltal a fundamentálonológia viszonya a lét értelmének – már nem publikált – megvilágításához analóg lenne a fundamentálteológiának a teológiai szisztematikához fűződő viszonyával.” (34. o.)

⁸⁶ Vö. Uő: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. GA 43., 62. o.

a létmegértés ontológiája helyett új kiindulópontot választ, nem jelenti azt, hogy a szűkebb értelemben vett hermeneutika elemei ne bukkannának fel a későbbiekben is.⁸⁷

Van Heideggernek a *Zeit und Sein* előadáshoz kapcsolódó szemináriumi protokollban egy érdekes megjegyzése, ahol lét és gondolkodás összetartozásának két stádiumát különbözteti meg a megértés és az értelmezés fogalmai segítségével: „Az a gondolkodás, amelyik lényegileg a lét megnyilvánulásához tartozik, mindenekelőtt az a gondolkodás, mely az ember kitüntetettségének számít. Ezt a *Lét és idő* felől megértő gondolkodásnak nevezhetjük. Másfelől a gondolkodás értelmező gondolkodás, tehát az a gondolkodás, amelyik lét és gondolkodás viszonyát és az általában vett létkérdést gondolja. Megfontolandó, hogy az első értelemben vett gondolkodás képes-e az értelmező gondolkodás sajátosságát felvázolni, tehát azt a módot, ahogy a 'filozófiai' gondolkodás a létkérdésbe tartozik.”⁸⁸ Ez a passzus nemcsak a „Kehre” demonstrálásaként fogható fel, hanem mögötte kirajzolódik a hermeneutika korábban szorosan összetartozó két kulcsfogalmának szakadása is. A *Lét és idő*ben még azt olvassuk, hogy „[a] megértés megformálását nevezzük értelmezésnek. Benne a megértés megértőn sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik.”⁸⁹ Az értelmezés ebben a kontextusban voltaképp a megértés artikulációja, kibontakozása. Minthogy az értelmezés sohasem előfeltevés nélküli, hanem előstruktúrákban mozog, ezért „minden értelmezésnek, amely hozzájárul a megértéshez, már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt”,⁹⁰ s ily módon a kettő körben mozog.⁹¹

A hermeneutikai kör fentebb emlegetett szétszakadását Heidegger a Tezukával folytatott beszélgetésben implicit módon jelzi is:

⁸⁷ Pöggeler ez irányú észrevétele nem veszített érvényéből: „A 'hermeneutika' elnevezés feladása még nem jelenti azt, hogy attól a dologtól [Sache], amelyet ez az elnevezés jelöl, megvált volna; az elnevezés elhagyása sokkal inkább annak a kísérletnek a jelzése lehetne, hogy a filozófia átváltozásának feladatához, amire a 'hermeneutikai filozófia' elnevezésnek utalnia kellene, most valóban el kell jutni.” Vö. *Heidegger und die hermeneutische philosophie*. 293. o.

⁸⁸ Vö. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 37–38. o.

⁸⁹ Vö. *Lét és idő*. 178. o.

⁹⁰ Uo. 182. o.

⁹¹ „De ha az értelmezés eleve a megértettben mozog és belőle kell táplálkoznia, hogyan hozhat létre tudományos eredményeket anélkül, hogy körben ne forogna ...? (Uo. 182. o.) – így hangzik a logika gyanakvó kérdése, amelyre Heidegger ismeretes módon a körbe való megfelelő belépés követelményével válaszol.

„Japán: Mintha a korábbiakban azt mondta volna, hogy ez a kör elkerülhetetlen: egy állítólagos logikai ellentmondásként való elkerülése helyett végig kell járni?

Heidegger: Kétségtől. De a hermeneutikus kör szükségszerű elismerése még nem jelenti azt, hogy a hermeneutikus vonatkozás gyűrűzésének elismerésével eredendő [ursprünglich] megtapasztalása is végbemegy.

Japán: Tehát feladja korábbi felfogását.

Heidegger: Kétségtől – mégpedig annyiban, amennyiben a körről való beszéd mindig felszíni [vagy előzetes: vordergründig – P. T.] marad.”⁹²

Ez a gondolat annyiban utal a hermeneutikai kör módosulására,⁹³ hogy a *Lét és időben* képviselt hermeneutica generalis a létmegértés átlagosságából indul ki, s mint ilyen a hétköznapi „létfelejtő” módusában tartózkodik, míg az „általában vett lét” (vö. a *Zeit und Sein*-ből vett idézettel) kérdése, ahogy az „eredendő megtapasztalás” (vö. az *Útban a nyelvhez*-ből származó passzussal) fogalma is jelzi, a „tulajdonképpeniség” közegében vetődik föl. A két felfogás közötti cezúrát a metanoia értelmében vett fordulat testesíti meg. A hétköznapi létmegértéssel szemben a filozófiai gondolkodásnak át kell lépnie a tulajdonképpeniség küszöbét, amennyiben el kell fordulnia a vulgáris létmegértés bejáratottságától, mondhatnánk azt is, az *apaideiától*, s szabaddá kell válnia egy másik dimenzió megmutatkozása iránt. Az átlagos létmegértéstől nem vezet út az általában vett létkérdés értelmezéséhez; itt ugrani kell.

Ez az ugrás persze a hermeneutica generalisból nem a hermeneutica specialisként értett szellemtudományi hermeneutikához vezet, hanem egy sajátos hermeneutica sacrához, mégis fontos szerepet játszik ebben egy olyan klasszikus hermeneutikai alakzat alkalmazása, mint a *jobban értés* princípiuma. Ez nem egy véletlenszerűen kiválasztott formula, hanem a heideggeri (hagyomány-) értelmezés modellje, amely – kisebb-nagyobb hangsúlyeltolódásokkal – végigvonul az egész életművön.

Ezen a ponton a lehetséges félreértések elkerülése végett előre kell bocsátanunk egy módszertani megjegyzést: jóllehet, derék dolognak tűnik a hermeneutikától vett búcsút követő periódusban kimutatni a hermeneutikai figurák továbbélését, célunk nem ilyesfajta filológiai trófeák begyűjtésében áll. Ennél ígézőbb számunkra annak a gondolatnak a dekoltázsa mögé pillantani, amelyik a „jobban értés” és az értelmezés összefüggéseit takarja.

⁹² Vö. Uő: *Útban a nyelvhez*. 44. o.

⁹³ Habár láthattuk, Heidegger határozottan elválasztja egymástól a megértés és értelmezés korszakait, szigorú értelemben talán helyesebb módosulásról beszélni, mert az értelmezés maga erőterében sem mondhat le a megértéssel való összetartozásáról. A különbség az alapozás módjának és irányának különbségében ragadható meg.

A „jobban értés” figurájának Kanttól Fichtén, Herbarton, Schleiermacheren, Boeckhön, Diltheyen keresztülvezető szálát természetesen itt nem kívánjuk végigkövetni,⁹⁴ megelégszünk a heideggeri változat fontosabb jegyeinek bemutatásával. Az 1924/25-ös szemeszterben tartott *Sophistes* című előadásában Heidegger a platóni szöveg elemzését váratlan húzással egy kimerítő (kétszáz oldalra rúgó) Arisztotelész-olvasattal vezeti be. A döntést pedig a következő indoklással támasztja alá: „Eddig az a szokás járta, hogy a platóni filozófiát oly módon interpretáljuk, hogy Szókratésztől és a preszókratikusoktól haladunk Platón felé. Mi a fordított utat akarjuk választani, Arisztotelésztől vissza Platónig. (...) Ez az út azt a régi hermeneutikai tételt követi, hogy az értelmezés során a világosból kell a homályos felé haladni. Azzal a feltételezéssel élünk, hogy Arisztotelész értette Platont. Aki csak kicsit is ismeri Arisztotelészt, a munka színvonalából látni fogja, hogy nem vakmerőség azt gondolni, Arisztotelész megértette Platont. Hogyan másképp lehetne egyáltalán a megértés kérdéséről azt mondani, hogy az utódok az elődöket mindig jobban értik, mint ahogy azok magukat értették. Az alkotó kutatás elementáris mozzanata éppen abban rejlik, hogy az a döntő ponton nem érti önmagát.” Valamivel később hozzáfűzi: „Minthogy azonban Arisztotelészt nem követte valaki nagyobb filozófus, arra vagyunk kényszerítve, hogy az

⁹⁴ Csak a referencia kedvéért idézzük a „jobban értés” egyik pregnáns megfogalmazását August Boeckh *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*-jéből (1877): „Az író a grammatika és a stilisztika szabályai szerint komponál, de többnyire csak tudattalanul. A magyarázó ezzel szemben nem tud teljes magyarázatot adni anélkül, hogy ne lenne e törvényeknek tudatában, ugyanis a megértő reflektál; a szerző produkál, s csak akkor reflektál a művére, amikor maga is mintegy értelmezőként áll fölötte. Ebből következik, hogy az értelmezőnek a szerzőt nemcsak éppen olyan jól, hanem még sokkal jobban kell értenie, mint ahogy az magát érti. Az értelmezőnek ugyanis azt, amit a szerző tudattalanul teremtett, világosan tudatosítania kell, és eközben számára számos olyan szempont nyílik, amelyik a szerzőnek ismeretlen volt.” (87.o.) Idézi: O. Bollnow: Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat? In: *Deutsche Vierteljahresschrift*. (18) 1940. 2. Heft. 121. o. – Bollnow a szóban forgó figurát Kantig tudta visszavezetni (azóta egészen Wolffig kimutatták, s vélhetőleg előbb-utóbb kimutatják a Gothai Almanachig), de azt feltételezte, hogy korábbi időszakokban is ismert szóbeli közkinccs volt filológus berkekben. Gadamer ezt nagyon valószínűtlennek tartja, mert a filológus céhnek az imitáció eszméjére épülő humanista tradíciói ellene mondanak ennek az elvnek. Szerinte a gyökereket inkább a racionalista filozófia tárgyra vonatkozó kritikai [Sachkritik] igényében kell keresni. Vö. *Igazság és módszer*. (2. kiadás), 227–228. o.

orientáció megszerzése érdekében beleugorjunk Arisztotelész filozófiai munkájába.”⁹⁵ Egy évvel később, a *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* előadásban a preszokratikusokat szemlélő Arisztotelész kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy az *arkhé* kifejezés bevezetése a régiek tárgyalásába egyszerre hordozza a történeti és ahistorikus jegyeket. Ahistorikus, „amennyiben a fogalmait belevetíti. Csúcspont: ami korábban homályos, fogalmi keretek közt meghatározatlan volt, most meg lesz különböztetve és szét lesz választva. Az, hogy az utódok jobban értik az elődöket, nem szükségszerű. Az utódok lehet, hogy nem értik meg őket, de ha megértik, akkor tényleg jobban értik. Jobban: maguknak az intencióknak, amiket az elődök napfényre hoztak, a végére járni. Ebben az értelemben Arisztotelész valóban ahistorikus. Nem egyszerűen a véleményeket közli szó szerint, és az egykori megértés fokán, hanem megpróbálja maga megérteni azokat. Pontosabb szemrevételezés után azt fogják mondani, hogy ez nem ahistorikus [unhistorisch], hanem *eredeti* értelemben véve *történeti* [historisch].”⁹⁶ Kiegészítve az itt felsorolt érveket, a következő kép rajzolódik ki előttünk: a nagyformátumú filozófusok egymás közötti titkos vagy nyilvános párbeszédének alapja abban áll, hogy ugyanannak a (lét-) kérdésnek a bűvöletében gondolkodnak. Az a tézis, hogy a gondolkodók döntő ponton nem értik magukat, tulajdonképpen a hagyománytörténet vehikulumát képezi. Ez a nem-értés nem az önreflexió vagy az önvizsgálat elmulasztásának a következménye, tehát nem pszichológiai jelenség, hanem a végesség jele. Azon a ponton, ahol a szerző nem érti magát, nem ür tátong, hanem olyan telítettség gyűlik egybe, hogy egyrészt ez képezi minden megszületett gondolat centrumát, másrészt olyan mértékű szaturáció uralja ezt a középpontot, hogy nem marad hely a kívülről való megközelítés számára. Egyszerűen nincs hozzáférése ahhoz, amit alapul vett. Ebben az értelemben az utódok „jobban értése” erről a hozzáférésről szól a tovább-kérdezni-tudás formájában. A szöveg státusza tulajdonképpen nem a tényé – nem *factum*, hanem kérdés, feladat: *quaestio*. A kérdés ennek nyomán a szaturáció vesztőhelyévé válik. A kérdezés és a gyilkosság hagyomány-összefüggését 1930-ban Heidegger meg is fogalmazza: „Platón és Arisztotelész

⁹⁵ Vö. Heidegger: *Sophistes*. GA 19., 11–12. o.

⁹⁶ Vö. Uő: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA 22., 32. o. *A fenomenológia alapproblémáiban* hasonló gondolatot olvashatunk: „A görögöket nem csak úgy, hanem jobban kell értenünk, mint ahogyan ők értették önmagukat. Csak így miénk igazán az örökség. (...) Valamely produktív teljesítmény nagyságának a jele mindig az, hogy ez a teljesítmény önmagában megkívánja, hogy jobban megértsük, mint ahogyan ő önmagát értette. Az igénytelenségnek nincs szüksége nagyobb érthetőségre.” (143. o. – A fordítást enyhén módosítottam – P. T.)

által, röviden: a nyugati filozófia által feltett kérdést *újra*kérdezni, valami mást jelent [nevezetesen a kérdés egyszerű megismétléséhez képest – P. T.]. Azt jelenti: *eredendőbben kérdezni náluk*. Minden lényegi történetében az utódok előjoga, de egyben felelőssége is, hogy az elődeik gyilkosaivá kell válniuk, és maguknak is a szükségképpen legyilkoltatás sorsában kell osztozniuk!”⁹⁷ Mindez arról tanúskodik, hogy eredendőbben kérdezni annyit tesz: jobban érteni. Ebből az is következik, hogy a „jobban értés” a hozzáférés lehetőségének változása miatt lényegében véve másképp értés. Ezt Heidegger később explicitté is teszi: „Az igazi magyarázat azonban sohasem jobban, hanem másként érti a szöveget, mint ahogy a szerzője értette. Ennek a másnak azonban olyannak kell lennie, hogy ugyanazt [das Selbe] érintse [trifft], amin a magyarázott szöveg gondolkodik.”⁹⁸ Minthogy a „treffen” ige nem egyszerűen érintést jelent, hanem mindenekelőtt „eltalálni”-t, felmerülhet a kérdés, hogy „ugyanannak eltalálása” miként lehet „másként értés”. Az erre a kérdésre adandó válasz nagyobb horderejű, mint ahogy azt elsőre gondolhatnánk, ugyanis Heidegger egész igazság- és mértékgondolatának egyik kulcsmozzanatát rejt. Induljunk ki abból, hogy a „treffen” itteni jelentését a das Selbe felől kell megközelíteni, s nem fordítva. Heidegger újra és újra hangoztatja, hogy az azonossal [das Gleiche] szemben az ugyanaz mindig magában hordozza a differencia elemét.⁹⁹ Az „ugyanannak az eltalálása” következésképp nem jelentheti az

⁹⁷ Vö. Uő: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA 31., 37. o.

E gondolathoz ugyan nem kell mindenáron előfutárt keresnünk, de bizonyos áthallások – a különbségek fenntartása mellett is – kézenfekvőnek tűnhetnek Nietzsche kritikai történetfelfogása (vö. *A történelem hasznáról és káráról*) és e koncepció között. Más okból is megéri egy pillanatra megállni ennél a Nietzsche-műnél, mivel egyik passzusában mintha épp a bennünket foglalkoztató heideggeri interpretációs stratégiának látná meg a hasznát és kárát: „Kísérlet ez, mintegy *a posteriori* adni magunknak olyan múltat, amelyből származni szeretnénk, ellentétben azzal, amelyből származunk; mindenkor veszedelmes kísérlet, mert oly nehéz a múlt tagadásában a határt megtalálni, s mert a második természet többnyire gyengébb az elsőnél. (...) De hébe-hóba a harc mégis győzelemre visz, s még a harcolóknak is, azoknak, akik a kritikai történet szemléletet állítják az élet szolgálatába, figyelemre méltó vigaszuk van: annak tudata, hogy valamikor egyszer az az első természet is második természet volt, s hogy minden győzedelmes második természet elsővé válik.” (I. m. 47. o.)

⁹⁸ Vö. uő: Nietzsche mondása: „Isten halott”. In: *Rejtektak*. 187. o.

⁹⁹ Például az *Identität und Differenz*-ben (GA 11.) ezt írja: „Az azonos nem az ugyanaz. Az azonosban eltűnik a különbség. Abban, ami ugyanaz, megjelenik a különbség.” (55. o.)

„azonosnak az eltalálását”. Ez utóbbi felfogás inkább Dilthey pszichológiai indíttatású értelmezés-koncepciójához illene. Heidegger azonban elhatárolódik az „intentio auctoris” mint az interpretáció célját meghatározó gondolattól. Anaximandrosz mondása kapcsán a következő kérdést teszi fel: „Ki állítja ugyanis azt, hogy a mondás értelmezésének helyesnek és találónak [treffende] kell lennie, s azt kell napfényre hoznia, amit egykor Anaximandrosz, a gondolkodó elgondolt és a maga számára elképzelt?”¹⁰⁰ Az „eltalálás” a fentebbi idézetben tehát nem valamilyen ténynek vagy szándéknak az eltalálását jelenti, ami a helyes interpretáció biztosítéka lenne, hanem a lényegi *területre* való rátalálást, arra a *dimenzióra*, ahol az igazság differenciális, a kérdés radikálisabbá válásából születő játéka megtörténik. Mindez azt is világossá teheti, hogy a heideggeri értelmezés-felfogás mögött rejlő igazságkoncepció miért nem adaequatio-elmélet, azaz a létező helyességének eltalálása, miért nem valamiféle „Treffttheorie”.

Ezt azért is kell hangsúlyozni, mert hermeneutikailag iskolázott hallásunk számára ugyan édes melódiának tűnnek az értelmezés szükségképpen másságáról szóló gondolatok, de látnunk kell, hogy Heidegger nem az értelmezés pluralitásának mára szokványossá vált talaján áll. Az „intentio lectoris” szabadságának Heidegger szigorú korlátokat szab, amennyiben a szöveg igazságának elementumát – nagyon is normatív gesztussal – a létvonatkozás körében határozza meg. Heidegger – folytatván a *Beiträge zur Philosophie* és a *Besinnung* kötetekben olvasható új kísérleteit – 1941-ben *Über den Anfang* címen többek közt saját Hölderlin-olvasataira, valamint az értelmezés lehetőségeire vonatkozó reflexióit is egybegyűjtötte. Itt a következőt olvashatjuk az interpretáció sokféleségével kapcsolatban: „Az értelmezés többértelműsége a költeményre ráruházott, többnyire idegen szempontoktól vezérelt felfogás és magyarázat lehetséges sokféleségéből származik. Ebből táplálkozik az értelmezés körüli buzgólkodás; eszerint az értelmezés önmagában több-értelmű: eltérő s egymással vetekedő magyarázatokra vágyakozik, olyasmikre, amik a költemény *igazságterületén [Wahrheitsbereich]* kívül játszódhatnak le. Az értelmezés többértelműsége többnyire elmegy a költemény értelmezhetősége [Deutsamkeit] mellett –; az értelmezhetőség önmagában egyetlen [einzig], megköveteli az Egy lényegi szóra [Wort] való összpontosítást, és megvonja magát a magyarázat fontoskodásától”.¹⁰¹ Ebből azt láthatjuk, hogy az értelmezés területe egyfelől zárt, és ide magas census megfizetésével lehet csak belépni, másfelől e normatív, lényegi területen belül (ne feledjük, hogy egy korábbi idézet alapján, csak a lényegi történetén belül működik a jobban értés!) azonban nem az azonosság, hanem a különbség

¹⁰⁰ Vö. uő: *Der Spruch des Anaximander*. GA 78., 25. o.

¹⁰¹ Vö. uő: *Über den Anfang*. GA 70., 154. o. (Kiemelés tőlem – P. T.)

mozzanata az irányadó. Az értelmezhetőséghez társított *egyetlen*, és az *Egy* fogalma könnyen azt a látszatot keltheti, hogy valamilyen végérvényes, kizárólagos és abszolút olvasat igénye vezérli Heideggert, de ez a látszat nyomban szétfoszlik, ha figyelembe vesszük, hogy az egyetlen és az Egy itt egy terület, a továbbkérdésben megújuló igazság területének a megnevezése, nem pedig egy eleve rögzített jelentés kitüntetettsége. Heidegger az utóbbit egyenesen félreértésnek tekinti: „A másként értés csak ott válik félreértéssé, ahol az pöffeszkedően az egyetlen lehetséges igazságnak tünteti fel magát, és ezzel a megértendő rangja alá zuhan.”¹⁰² A már említett *Über den Anfang* kötet töredékei közt egy másik perspektívából láthatjuk viszont a fenti gondolatot: „Az értelmezésben nincs ’végső’ értelmezés, amely mintegy a korábbi értelmezések megszüntetve megőrzésében [Aufhebung] állna, és azok eredményeinek ’helyességét’ egybefogná. Minden értelmezés kezdeti, és mint ilyen mindig az első.”¹⁰³

Mindezek arra utalnak, hogy Heidegger a maga hiperbolikus értelmezés-felfogásának nem egyszerűen az apológiáját igyekszik megteremteni, nem pusztán azt sugallja, hogy más értelmezés-poétika is jogot formálhat az érvényesülésre, hanem – mintegy ellentámadásba lendülve – azt állítja: épp a hagyományos kánon, mely azt a „mindig visszatérő kifogást emeli a kezdeti gondolkodás értelmezése ellen, hogy túloz, és nem ott állót értelmez bele”,¹⁰⁴ kerget délibábot, amennyiben „minden historikus interpretáció annak a képzetét akarja elérni, amit a költők, a gondolkodók, a képzőművészek [Bildner], az alapítók mindenkor gondoltak, és a sajátjukként tudtak. Ehhez a célhoz a historikus interpretáció sohasem jut el.”¹⁰⁵ A beleértelmezés és a „túlzás” vádját Heidegger nemhogy cáfolná, de egyenesen meghatványozza: „Mármost – ez a túlzás még mindig túl kevés és túlságosan csekély; és a nem-ott-álló még mindig nem eléggé megütköztető [befremdlich]. Újra és újra a józan emberi ész emeljük a legfelsőbb bíróvá, és ezt annak az ’egzakt’ visszaadására irányuló tudományos követelménnyel igazoljuk, amit a textus mond. De mi a ’textus’ [’Text’]? A közönséges vélekedés hazugságainak szövedéke [Lügendewebe] – vagy egy egyszerű, egyetlen, ritka elgondolás elleplezése [Verhüllung]?”¹⁰⁶

¹⁰² Vö. uő: *Az alap tétele*. 147. o.

¹⁰³ Uő: *Über den Anfang*. 150. o.

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ Uo. 151. o. Az utolsó két mondat kapcsán – már csak a „Text” szó idézőjeles használata okán is – joggal gyanakodhatunk arra, hogy Heidegger szándékosan játszott rá a textúra ismert kettős jelentésére (szöveg, illetve szövedék, lepel).

A textus elleplezettje azonban nem keríthető be és szelídíthető meg az értelmezés metodológiájának kidolgozása révén. Az az értelmezés, amelyik metodolizálható, az egyben meg is tanulható. Heidegger – ahogy arra számítani is lehetett – az ily módon felszerszámozott interpretációs stratégiákat hevesen elutasítja, és lemond mindenfajta „interpretációelméletről”.¹⁰⁷ Az értelmezés azáltal, hogy feleszméléshez és átváltozáshoz [Besinnung und Wandlung] van kötve, búcsút vesz a korábban értettől, attól, amit az értelem a maga számára már ráncba szedett és elrendezett. Az interpretáció teóriái épp a megütköztető, az idegen [das Befremdliche] szirtjein futnak zátonyra.

Egy pillanatra térjünk még vissza az előző, a túlzás [Zuviel] mozzanatát kihangsúlyozó gondolathoz, mert ez mind a „jobban értés”, mind az interpretáció mértékproblémája felől tekintve meghatározó! Az előző idézet közeli rokonát olvashatjuk a *Spruch des Anaximander* előadás lapjain, ahol Heidegger a *ta eonta* kifejezés értelméről töpreng: „De a mostani kísérletünk során, amikor az egyszerűen mondott *ta eonta* szót próbáljuk alapvetőbben értelmezni, nem fenyeget-e bennünket az a veszély, hogy túlértelmezzük ezt a szót? Dehogynem, csak hogy arról a másik, talán még nagyobb veszélyről is tudomást kell vennünk, hogy túl keveset gondolunk, s akkor arról is megfélemedezünk, hogy minden értelmezés [Deuten] túlértelmezés [Überdeuten]. Az értelmezés túlzása, aminek persze megvan a maga mértéke, önmagában minden értelmezés számára szükséges, noha mint ilyen szükséges elem folyamatos veszélyt jelent.”¹⁰⁸ E gondolat centrumát annak a kérdésnek a mérlegelésében látjuk, hogy a túlzás, a hiperbolikus gondolat egy még nagyobb veszéllyel, az arisztotelészi etikából¹⁰⁹ is ismerős hiányossággal (elleipsis), heideggeri

¹⁰⁷ Uo. 148. o.

¹⁰⁸ GA 78., 58. o.

¹⁰⁹ Vö. *Nikomakhoszi etika*. II. könyv. 1107a. A két kifejezés amúgy már Démokritosznál felbukkan, s Platónnál etikai érvényt nyer (vö. *Prótagorasz* 356a; *Az államférfi* 283c). A lényegi különbség a görögök (Platón és főként Arisztotelész), valamint Heidegger felfogása között ebben a tárgyban az, hogy míg az előbbieket etikai regiszterben alkalmazzák, ahol a két szélsőség szemben áll a közép fémjelezte erény útjával, s ennél fogva az erény ösvénye nem vezethet a mértéktelenségen keresztül, hanem épp azt kell elkerülnie, addig a heideggeri gondolat közege történeti, s az eddigi mértékek meghaladásával kapcsolódik össze. Ezért a közép nem a szélsőségek közötti területre vonatkozik, hanem csak a hiperbolikus kísérlet révén válik láthatóvá. Ebben az összefüggésben ugyanakkor fontos jelezni, hogy amikor a fiatal Heidegger Arisztotelész nyomán kifejezetten elemzi a hiperbolikus és az elliptikus

megfogalmazásban: a túl kevésessel áll szemben. Heidegger álláspontját ebben a vonatkozásban az „inkább, mint” formájában megfogalmazódó mértékválasztás jellemzi. Ha parafrázálni akarjuk, azt mondhatjuk: inkább vállalni kell a dolog lényegéhez igazodó mértékvétel túlzásának kockázatát, mint megfelelni annak mértéktartó, a diszkurzivitás és igazolás alapjaira épülő normának, amelyik ugyanakkor a dolgot magát szem elől vesztí. ¹¹⁰ A hiperbolikus gesztus, mint látható, egybeforr az *áldozathozatal* mozzanatával: valami eddig fundamentumot képző bizonyosságot egy erősebb szükség követelésére fel kell áldozni ¹¹¹ ahhoz, hogy láthatóvá váljon egy eredendőbb régió. Ez az eredendőbb régió azonban nem humanizálható (következésképp nem is metodologizálható), megmarad egy másfajta *paideia* felségterületének.

Ezen a ponton újra felmerül a kérdés, hogy a hiperbolikus alapon álló hermeneutika talál-e még bármiféle fogódzót, valamilyen referenciát, vagy olyan mélyre bukik, hogy a déloszi bűvárokat is örökre elnyeli. Azt elsőre is láthatjuk, hogy a referencia azon típusát, amelyik a művet (elsősorban Hölderlinét és a preszókratikus filozófusokét) saját korához köti, Heidegger historikus félreértésnek tartja. Hölderlint például – bármily nagyra is értékeli máskülönben Heidegger Hegel és Schelling filozófiáját – szerinte nem lehet a kortárs metafizika és az esztétika közegében értelmezni, vagyis minden olyan kísérlet eleve halva született, amelyik a német idealizmus eszmeköréből akarja megközelíteni a költőt. ¹¹²

fogalmát, akkor a fakticitáshoz kapcsolódó hanyatlás közegében mozog, s nem az itt tárgyalt régióban. Vö. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. GA 61., 100–109. o.

¹¹⁰ Erre akár alkalmazhatjuk Quintilianus hiperbolával kapcsolatos meglátását is: „Jobb, ha a beszéd túlmegy az igazságon, minthogy azon alul maradjon.” (Idézi Szörényi László és Szabó G. Zoltán in: *Kis magyar retorika*. Tankönyvkiadó. 1988. 164. o.)

¹¹¹ Talán nem a távoli asszociációk kimérája csábít annak feltételezésekor, hogy az áldozathozatal szükséglete – ha más-más motívumok szolgálatában is, de – szerepet játszott Kant döntésében, miszerint le kellett rontania a tudást a hit kedvéért, vagy Lukács dilemmájának Hebbel *Judit*-jára hivatkozó feloldásában is („És hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?” Vö. Taktika és etika. In: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918–1919*. Magvető. 1987. 132. o.).

¹¹² Vö. Heidegger: *Über den Anfang*. 158. o. Megjegyzendő, hogy a heideggeri Hölderlin-egzegézissel amúgy sok szempontból megértőnek mutakozó Christoph Jamme például épp a történeti beágyazottság teljes figyelmen kívül hagyását s a hegeli dialektika hatásának eliminálását rója fel Heideggernek. Vö. Jamme: „Dem Dichten Vor-Denken”. ZfphF. 1984.

Minthogy a historikus perspektívával szemben a heideggeri történetiség a múltat voltaképp egy olyan jelen felől értelmezi,¹¹³ amelyik még nincs, ezért a másik oldalról szemlélve mindig önkényesnek hat. Heidegger nem vár ez ügyben megértésre, de nem is tart rá igényt: „A történeti megértés önmagát érti félre, ha a historikus vélekedés övezetén belül számot szeretne tartani ilyesmire”.¹¹⁴

Ám ily módon – Szókratésszel szólva – tulajdonképpen csak az egydrachmás érvet vettük elő, hiszen a másik póluson feltűnő referenciaigény elutasítása még nem ad választ arra, milyen kapaszkodónk lehet az interpretáció „érvényével” kapcsolatban. Itt lenne az ideje tehát az ötvendrachmás érvvvel előhozakodnunk, de függetlenül attól, hogy mekkora árfolyamkockázatot rejt a mi szavunk, az elvárásokat érdemes visszafogottan kezelni, hiszen a kimondatlanra való hivatkozást a referenciák piacán igen alacsonyan jegyzik. Annyit talán mégis megreszkírozhatunk, hogy a heideggeri hiperbolikus értelmezés alapvetően *autometrikus*, mértéke nem valamilyen külső mércének való megfelelésben keresendő, hanem abban a saját mértékben, amelyben – Heidegger intenciói szerint – a saját nem a szubjektív faktort jelenti. De akkor mit? – tehetjük föl a kérdést.

Ezzel egy általánosabb probléma küszöbéhez érkeztünk, mely filozófiai belátásunkat olyan területen teszi próbára, ahol sűrű homály uralkodik. Ebben az ingoványban talán sosem fogunk szilárd talajra lépni, nem nyílik megnyugtatóan világos tér, s jó tudni, hogy aki az itt tenyésző homályban tapogatózik, könnyen cimborálhat az obskurantizmussal.¹¹⁵ Ám bármily

217.o. A pontosság kedvéért azonban hozzá kell tennünk, hogy Heidegger több helyen is összefüggést lát Hölderlin és Hegel, illetve Schelling között. Így a „szükséglet” vagy a „végtelen” fogalmainak hölderlini használata kapcsán: vö. *Seminare*. GA 15., 182.; uő: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. 171. o.

¹¹³ Günter Figal fontos meglátása ebben az összefüggésben, hogy „az antik és a modern heideggeri értelemben nem datálható korszakok, hanem egy olyan feszültségtér pólusai, melyek között a gondolkodás előfeltevés-mentesen, tehát filozófiailag bontakozhat ki”. Vö. In: *Heidegger und die Griechen*. 11. o.

¹¹⁴ Heidegger: *Über den Anfang*. 150. o.

¹¹⁵ A dolog veszélyességét jelzi, hogy a félhomály retorikája eleve gyanúba keveredik, mert – sokszor akarata ellenére – azzal hiteget, hogy minden *tudás* oltalmazója. Talán épp az a „termékeny” homállyal szemben az obskurantizmus ismérve, hogy a homályt fényárnak, s nem fény és sötét elegyének látja. Ebben a tekintetben a látszat ellenére Heidegger a misztagógiának – elveiben mindenképp – ugyanúgy az ellenfele, mint Kant, ami persze nem jelenti azt, hogy e kérdésben azonos álláspontot foglalnának el.

veszedelmes ez a köd, a filozófia bizonyos vidékei egyszerűen ebbe süppednek bele. Most épp erre a mocsaras vidékre gázolunk be a mérték és a kritérium kérdésével.

Az első lépéseket Thomas Buchheim *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* című könyve egyik fejezetének segítségével tesszük meg, ahol a szerző a prótagoraszi „homo mensura”-tétel örvén elemzi a korai görögség *metron*-fogalmát. Buchheim abból indul ki, hogy Sextus Empiricus, aki közel hétszáz évvel később ismerteti Prótagorasz nevezetes mérték-gondolatát, amikor a *metron* fogalmát a következőképp értelmezi: „[Prótagorasz] mértéknek (*metron*) a kritériumot nevezi ...”,¹¹⁶ akkor a szkeptikus filozófia kedvelt kritériumfogalmát vetíti vissza a preszókratikus korszakba. A kritérium sajátosságát éppen az adja, hogy benne szétválik a megítélés eszköze és tárgya. Ez a distancia azt jelenti, hogy a mérték mércévé válva a megméréndő dologhoz képest külsődleges lesz. Ezzel szemben Buchheim idézetek tömegével igazolja, hogy az archaikus korszakban Homérosztól Hésziodoszon át Hérakleitoszig a mérték nem a dolgoktól elszakított, mérésre szolgáló absztrakt mennyiségi fogalom, amit aztán a dolgokra vetítünk, hanem a dologban benne rejlő, tőle elválaszthatatlan lényegi mozzanat. Így például a *metron to ariston* gnóma nem azt jelenti, hogy „mindent ugyanolyan mérték szerint tegyél”, hanem azt, hogy „mindent a *dolognak megfelelő* mérték [in sachgemäßem Maß] szerint tégy”.¹¹⁷ A mérték megértése mint a dolog megértése tehát nem *kata metron* (valamilyen eleve meglévő mérce alkalmazása révén), hanem *en metrois* (saját mértékében, saját mértéke szerint) történik. Hérakleitosznál egyenesen a *metron* teszi azzá a dolgot, ami.

Innen át is adhatjuk a szót Heideggernek, ugyanis a *Heraklit*-előadás egyik fontos helyén épp a *metron* fogalmát elemzi a 30. töredék kapcsán.¹¹⁸ A vizsgálódást szokás szerint a kurrens fordítások (Diels-Kranz, Snell) kritikájával kezdi. Leglényegesebb kifogása abban áll, hogy szerinte képtelenség a *haptomenon metra* kifejezést „felizzik mértékre” formában visszaadni, mert ez a megoldás, ahelyett, hogy görögül gondolkodnék a szó

¹¹⁶ Vö. *A szofista filozófia*. Atlantisz. 13. o. (Steiger Kornél fordítása.)

¹¹⁷ Vö. Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. 50. o. Ebből a saját heideggeri témánkra vonatkoztatva mérték és kritérium különbségét abban is megragadhatjuk, hogy a kritérium a maga általános szempontjának megfelelően sohasem ismerhet el olyasmit, mint az alaptalanság, míg a mérték a dolog természetéhez igazodva állandóan számol azzal.

¹¹⁸ Ez Kerényi Károly fordításában (LXXLIII. szám alatt) így szól: „Ezt a kosmost itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.”

jelentéstartományán, „az Ótestamentumhoz menekül”.¹¹⁹ A probléma forrását ott látja Heidegger, hogy a tűz fellobbanását e felfogás szerint meg kell különböztetni attól a mértéktől, amely ezt elrendeli. Ez – bár Heidegger nem említi explicit módon – tulajdonképpen megfelel az *ekpyrosis* koncepciójának, amely világkorszakok, kozmoszok ismétlődő megszületéséről és elhamvadásáról beszél. Ez a kozmológiai gyökerű elgondolás a felizzás és ellobbanás korszakos egymásutánjában, egyfajta konszekutív időképzet körében mozog, ahol a mérték mint valami magában álló jelöli ki az aión ciklusainak határát. Heidegger ezzel szemben azt állítja, hogy a tűz nem a mérték intésére fellobbanó tűz, amely egy aión tartamáig ég, s aztán kihamvad, hanem a tűz voltaképp a villám,¹²⁰ a pillanatnyi felvillanás és elsötétülés egyidejű összjátéka. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy Heidegger nem természetfilozófiai – kozmológiai¹²¹ spekulációként értelmezi Hérakleitosz gondolatát, hanem létfilozófiai gondolatként. Heidegger interpretációja egyesíti a tűz, a *physis*, a kozmosz (ez nem a létező világmindenséget jelenti, hanem egy világ illeszkedésének [Fügung] megtörténését) és a mérték fogalmát. Ennek megfelelően a „tulajdonképpen mérték az átmérhető és átmérendő, a di-menzió. A *metron* alapjelentése, azaz lényege a tágasság [Weite], a megnyílt terület [das Offene], a kiterjedő, táguló tisztás [Lichtung]. *Metron thalassés* görögül nem a tenger ’mértékét’ vagy ’mérőeszközét’ jelenti, hanem a tenger tágasságát, a ’nyílt tengert’. (...) *Metra*: a feltáruló és elzáruló tágasságok eredeti értelmében vett mértékek (...). Az örökké feltámadó tűz nem mértékek-’hez’ igazodik, hanem a helyesen felfogott *metron* értelmében vett mértékeket ad. (...) A mérték, amit a *kosmos* ad, az ő maga

¹¹⁹ Vö. *Heraklit*. GA 55., 170. o. Heidegger nyilvánvalóan a *Bölcsesség Könyve* 11,20-ra gondol, ahol ezt olvashatjuk: „De te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél el”. (A *Septuaginta* görögjében: *alla panta metró kai arithmó kai stathmó dietaxas*.)

¹²⁰ Ez nyilván azon kifejezések egyike, amelynek hallatán a heideggeri dikciótól kevésbé megittasult közönség ráncolni kezdi a homlokát. S valóban, olykor az olvasót, tán még az adeptusokat is, valóságos keraunofóbia környékezi a sok villámlástól; ám ez nem fedheti el – vagy megengedőbben szólva: kár lenne, ha elfedné –, hogy a villámlás itt elsősorban nem fenséges (vagy romantikus) természeti jelenség, hanem időfogalom. A folyamatosan előrehaladó és a ciklikus idővel szemben egy másfajta történés ideje.

¹²¹ Megvallom, mély rokonszenvvel nézem, ahogy Heidegger a természet fogalmát létfogalommá transzformálja, de persze kételyek ébredhetnek bennünk azt illetően, hogy vajon a heideggeri szemhatárról kiszoruló preszókratikus kozmológia, kivált az atomisták elképzelései, beilleszthetők-e ebbe a keretbe.

mint *physis*.”¹²² Mindebből látható, hogy a mérték nem valami, s nem is egy törvény vagy szabály, hanem valamilyen történés saját *dimenziója*. Erre utaltunk fentebb az autometrikus kifejezéssel.

Ezzel vissza is térhetünk az interpretáció kérdéséhez. Amit az előző kalandozásból zsákmányként magunkkal hoztunk, azt talán így lehetne – rájátszva Heidegger kedvelt kommutatív alakzataira – röviden összefoglalni: az olvasás mértéke a mérték olvasása (meghallása); de a korábbiak alapján azt is tudjuk, ehhez a mértékhez csak a mértéktelenség, a hyperbola útján lehet áttörni. A szöveg gyújtópontja, ahonnan lángra lobban, s mértékét veszi, a kimondatlan.¹²³

A szóban forgó kimondatlan azonban veszélyes fegyver, fennáll a lehetőség, hogy visszafelé sül el, vagy csütörtököt mond. Ennek a lehetőségnek a rémületes voltáról tanúskodik Heidegger egyik bejegyzése a Hölderlin-himnuszok elemzésével kapcsolatban az *Über den Anfang* kötetben: „Ha ez az értelmezés, a lét elgondolása a megköltött, vagyis a szent utána-gondolásában [im Nachdenken], tévedés lenne, akkor Hölderlint is a metafizikához kellene számítani. Akkor a másik kezdetet, magát a lét létezését előkészítés nélkül, tisztán a kezdetből kellene elgondolni. Akkor az átmenet még szakadékosabb lenne, és a metafizika vége még tovább tartana, a lét megsejtését pedig csak a fogalom gyámoltalanságában [Unbeholfenheit] lehetne bemutatni.”¹²⁴ A rémület világosan érződik, de mintha Heidegger némi vigaszra is találna ugyanezen töredék végén: „Ennélfogva a himnuszok értelmezésében, bármily eltökéltnak látszódjanak is, sehol sincs szó valami feltétlen helyességgel [Richtigkeit] kacérkodó elbizakodottságról, ha egyáltalán ’helyességre’ valaha is gondolni lehetne, minthogy az ilyesmi az értelmezéshez nem illik.”¹²⁵ Ez az idézet a

¹²² Vö. *Heraklit*. 171. o.

¹²³ Eltekintve bizonyos hangsúlyeltolódásoktól, a szöveg és kimondatlana közötti viszonyt jellemezhetnénk a *Lét és idő* egyik, az ontológiai differenciát megfogalmazó klasszikus passzusával is: „Mi az, amit kitüntetett értelemben kell ’fenoménnek’ neveznünk? (...) Nyilván olyasmi, ami mindenekelőtt és többnyire *nem* mutatkozik meg, és – ellentétben azzal, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik – *el van rejtve*, egyúttal azonban olyasvalami, ami lényegszerűen hozzátartozik ahhoz, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik, mégpedig úgy, hogy az utóbbinak az értelmét és alapját alkotja.” (53. o.)

¹²⁴ Heidegger: *Über den Anfang*. 158. o.

¹²⁵ Itt hívom fel a figyelmet arra az érdekes jelenségre, hogy miközben Heidegger minden történeti interpretációját érte súlyosabb vagy enyhébb kritika, a legkíméletlenebb elutasításba pont a számára kitüntetett, a másik kezdet előfutárait jelentő szerzők (a preszókratikusok és

„helyesség” révén össze is kapcsol bennünket Heidegger egy másik, az értelmezés meritumának megítélésében fontos szöveghellyel, ahol ugyan Leibniz Arisztotelész-értelmezéséről beszél, de a mondottak mögül nyilvánvalóan saját poétikáját halljuk felcsendülni. „Félreértés lenne, ha Leibnizet arról akarnánk kioktatni, hogy Arisztotelész-felfogása helytelen és történetietlen, ha azt akarnánk a szemére vetni, hogy inkább csak a saját létről vallott monadologikus tanítását vetítette vissza Arisztotelész filozófiájába. A leibnizi Arisztotelész-felfogás persze nem helyes, de semmiképp sem abban az értelemben, hogy helytelen volna. A ’helyes és a helytelen’ ugyanis egyáltalán nem mércéje [Maßstab] az igazi történeti megismerésnek. Ugyanakkor Leibniz Arisztotelész-felfogása lényegi – és ezáltal valóban történeti.”¹²⁶

A helyes-helytelen tengelyét keresztező lényegi értelmezés gondolata tulajdonképpen magának a filozofálásnak a lehetősége, amennyiben az a heideggeri intenciók szerint attól a történelem alapításának az egyik módja, hogy tárgyát kiemeli a históriából. Amennyiben a léthez való viszonyunk meghatározza a történelmet, s az nem is a jelen, de a jövő felől íródik, akkor az interpretáció mentesül a restitúció feladata alól. A *Besinnung*-kötet egy helyén szinte provokatív módon fejti ki a Kant-könyvet ért bírálatok kapcsán a hitvallását: „A kanti transzcendentálfilozófiának a ’sematizmusra’ és a ’képzelőerőre’ kihegyezett értelmezése

Hölderlin) terén ütközött. A számos szerző közül az antikvitás kapcsán itt csak Werner Beierwaltes bírálatát emelném ki (*Heideggers Rückgang zu den Griechen*), Hölderlin ügyeiben pedig a két neves irodalomtudós, Klaus Weimar és Christoph Jermann megsemmisítő kritikáját („*Zwiesprache*” oder *Literaturwissenschaft*?). Ez utóbbi szerzők – a maguk szempontjából sok joggal – véget akarnak vetni a heideggeri interpretáció és az irodalomtudomány bármifajta érintkezésének, merő sarlatánságnak bélyegezve a heideggeri exegézis minden lépését. Sok mindent elismerve állításaik „helyességéből”, s azt is bevallva, hogy magam sem vagyok a Hölderlin-elemzések föltétlen rajongója, mégsem állom meg, hogy az exorcizálás egy másik – talán nem is olyan távoli – példáját ne idézzem meg. Az író, haditudósító Vaszilij Groszman Moszkva 1941-es megtámadásakor egy parasztasszony kunyhójában töltötte az éjszakát, aki másnap a következőkkel fordult hozzá: „Tegnap éjjel megjelent előttem a Sátán, és kezembe mélyesztette a karmát. Imádkozni kezdtem: ’Istenem, kelj fel újra, és szórd szét ellenségeinket’, a Sátán azonban rá se hederített az imára. Akkor rákiáltottam, takarodjon a picsába – és íme, nyomban eltűnt!” (Idézi: R. Braithwaite: *Moszkva 1941. Egy város népe a háborúban*. 225. o.)

¹²⁶ Vö. Heidegger: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA 33., 102. o.

szándékosan *túlfeszített*, hogy már a metafizika történetén *belül* megmutassa, kérdése lényegi megváltoztatásának szükségszerűsége magában a metafizikában rejlik. A 'történeti' Kantnak a létrehozásához, 'úgy, ahogy volt', ennek a kísérletnek a legcsekélyebb köze sincs; ennél fogva nyugodtan lehet folytatni a mű helytelenségének kimutatását, de ezzel csak a képtelenségüket bizonyítják arra, hogy a *létkérdést* lényegileg végiggondolják.”¹²⁷

A történetiség kérdésének felbukkanása jó alkalom arra, hogy visszaforduljunk a „jobban értés” formulájához. Korábban, az Arisztotelészen „átszűrt” Platón-értelmezés kapcsán láthattuk, hogy a „jobban értés” princípiumában a „későbbiből a korábbiba” tendenciája érvényesült. A korai Heidegger görögségképe közismert módon a klasszikus korra fókuszált, s nem alkalmazott éles cezúrát a korszakon belül.¹²⁸ 1922-ben még úgy gondolja, hogy „Arisztotelésztől visszafelé haladva válik Parmenidész léttana egyedül meghatározhatóvá”.¹²⁹ A görögségkép egysége teszi lehetővé, hogy a „fejlődés” végétől, a világostól haladjon az előzmények felé. Arisztotelész természetesen nem azért világosabb, mert olyan könnyű olvasmány lenne, hanem azért, mert filozófiájában összefutnak és kibontakoznak azok az utak, amelyeket az elődök vágtak. A meghatározó filozófiai korszakhatár ebben az időszakban a görögség és a latin, majd az erre épülő újkori tradíció között húzódik.

A „jobban értésben” bekövetkező fordulatot jelzi, hogy Heidegger később már a preszókratikus jelzöt is hevesen visszautasítja, mert ezt az elnevezést az előítélet táplálja, hogy a nyugati gondolkodás első mérföldkövét Platón jelenti, s ez a kezdeti gondolkodók megközelítését eleve beárnyékolja.¹³⁰ A görögség megítélése határozottan differenciálódik, a preszókratikus kezdet kiteljesedése a metafizikában szükségszerű, de egyoldalú lépéssorozathoz vezet, ami Heidegger szerint feledésre kárhoztatja a magában a kezdetben benne rejlő ígéretet egy eredendőbb léttapasztalat kibontakozására. Amint a hangsúly a görög filozófia beteljesüléséről áthelyeződik a kezdetekre, többé nem a világosból közelítünk visszafelé, ezért – a textológia műhelyéből kölcsönzött műszóval – a *lectio difficilior*, a nehezebb olvasat kísérletéhez kell folyamodni: bele kell ugrani a kezdetbe. A *Spruch des Anaximander*-ben Heidegger felteszi a kérdést: „Miért nem nyújt Platón filozófiája megfelelő

¹²⁷ Vö. uő: *Besinnung*. GA 66., 377. o.

¹²⁸ A heideggeri görögségkép korszakos változásait és hangsúlyeltolódásait alaposan elemzi Marlene Zarader *A hármastükör. Egy fejlődés története* című tanulmányában (vö. *Existencia*.1998).

¹²⁹ Vö. Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 27.o.

¹³⁰ Vö. uő: *Der Spruch des Anaximander*. GA 78., 11. o.

instrumentáriumot a korábbi gondolkodás értelmezéséhez? Nem számít az értelmezés művészet területén irányadó tézisnek, hogy a későbbi mindig jobban érti a korábbi, mint az önmagát?”¹³¹ A válasz tulajdonképpen a „jobban értés” és a „későbbiből a korábbiba” elv szétválasztása lesz a metafizika destrukciójának fényében. A metafizikai látószögéből többé nincs eredeti hozzáférés a kezdethez, minden metafizikai „később” elvéti a „korait”, másik oldalról tekintve pedig a „jobban értésnek” egy olyan kezdethez kell előrenyomulnia, amelynek nincs „későbbije”. A „jobban értés” hermeneutikájának területén innentől egyfajta „kettős könyvelésnek” lehetünk a tanúi. A metafizikai hagyomány nagy alakjai folyamatos párbeszédben állnak egymással, a tradíció vonalán a későbbi jobban, azaz lényegien érti másképp az elődöket, mégis ezt ugyanazon történet részeként teszi. Heidegger legismertebb narratívája szerint ez a történet Platónnal kezdődik, és két fázisban ér véget. Először Hegel filozófiájában jut a csúcspontra, abban teljesedik be [vollendet], majd Nietzsche fordított platonizmusával záródik le. Ebből a perspektívából a kimondatlan nemcsak egy filozófus saját lényegi gondolatának mozgatórugója, hanem egyúttal a hagyomány folytatása is. A másik rubrikában egy feledésbe merült holtág megnyitásának krónikáját olvashatjuk, ahol a „jobban értés” egyedül a ki nem bontakozott kezdethez tarthatja magát. De ez már átvezet bennünket a filozófia sorsának problémájához, amelyre a későbbiekben próbálunk néhány vonatkozásban kitérni.

¹³¹ Vö. uo. 21. o.

Előhang

Az alábbi megközelítések egysége azon „beszédmódok” körül körvonalazódik, amelyek akkor kerültek a heideggeri filozófia homlokterébe, amikor a *Lét és idő*-t követő időszakban fokozatosan feladta az addig mérvadónak tekintett fenomenológiai duktust és „habitust”. Heidegger fordulata nemcsak az „eszmék” területén zajlott, hanem abban a korpuszban is, amelyet nyelvezetnek nevezünk. Amikor a következőkben nyelvezetről, stílusról beszélünk, akkor természetesen nem szűk értelemben vett stilisztikai kérdéseket boncolgatunk, s nem az új, ünnepélyes tónus nyelvi gyökereit akarjuk előásni, nem a költői megfogalmazás – vélt vagy valós – artistikusságát vesszük górcső alá, még csak nem is a sokat emlegetett „nyelvi ínség” keserveinek okait próbáljuk meg felderíteni, hanem a megváltozott filozófiai szemléletmódból fakadó stíluskeresést állítjuk a középpontba. A stílus ebben az összefüggésben tehát elsődlegesen nem *stricto sensu* nyelvi-stilisztikai kérdésként artikulálódik, hanem gondolkodásmódként, s mint ilyen a filozofálás metafizika utáni sorskérdéseivel kapcsolódik össze.

Ha a filozofálás stílusának megváltozását szeretnénk főbb vonásaiban nyomon követni, akkor kiindulópontként a korai írások Arisztotelészhez kötődő stiláris-metodológiai meghatározásaihoz érdemes fordulnunk. 1922-ben az (Arisztotelészen átszűrte) fenomenológiai kutatás stíluseszményéről így ír: „Az az irodalmi forma, amelyben az arisztotelészi kutatás ránk hagyományozódott (a tematikus kifejtés és vizsgálódás stílusában írt értekezések), nyújtja az itt következő interpretációk meghatározott, metodikai céljai számára egyedül megfelelő talajt”.¹ Ez a bejelentés implicit módon arra is utal, hogy a filozofálás antik formái közül Heidegger határozottan az „értekező próza” hagyománya mellett kötelezi el magát. Mely egyéb formákról lehetne még beszélni? Legalább kettőt meg tudunk nevezni a régiségből: a filozófiai „tankölteményt” és a dialogikus formát. Az elsőre jó példát szolgáltat Parmenidész testamentuma, a másikat nyilvánvalóan Plátón életművének döntő hányada képviseli. Parmenidész költeményének proomion-ja sok mindent elárul filozófiájának és filozófiáfelfogásának karakteréről. A mitologikus szcena szerint a Héliosz lányai által az istennő elé kalauzolt filozófust az istennő beavatja az igazságba („Mindent meg kell tudnod, / mind a jólkerekített Igazság rendületlen szívét, / mind a halandók vélekedéseit,

¹ Vö. Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 27. o.

melyekben nincs bizonyosság.”). Az igazság az isteni kinyilatkoztatáson vagy sugalmazáson alapul, amit a filozófus gnómius tömörségű logosza közvetít. A platóni „Auftakt” esetében annak vagyunk tanúi, hogy a kezdet maga dia-logosz, két (vagy több) vitázó fél küzdelme az igazság megszüléseért, mely erőfeszítés esetenként akár vetéléshez is vezethet.

Ez a hevenyészett vázlat akkor nyer konkrétabb alakot, ha összevetjük azzal, amit Heidegger a *Sophistes*-előadásban mond az arisztotelészi Első-Filozófia módszertani fölényéről a korábbi (preszókratikus és platóni) filozófiákkal szemben. Parmenidész kapcsán itt azt olvashatjuk, hogy nála a *noein*-ről (felfogás, gondolkodás) nem lehet tudni, hogy „az egy meghatározott léterület vagy az általában vett létező elgondolása; csak meghatározatlanul beszél a létről, csakúgy, mint a *noein*-ről”.² Arisztotelész nyomán pedig azt mondja a dialektikus filozófusokról, hogy azok „mindent beszélgetésük témájává tesznek, vagyis nem egy meghatározott területen mozognak, hanem arra formálnak igényt, hogy mindenről beszédet tudjanak tartani, és mindenre választ adjanak”.³ Az elődökkel szemben Arisztotelész fölénye abban áll, hogy ontológiája a radikális *Sachlichkeit* jegyében tematizálja a létet. Az „értekező próza” ebben a tekintetben nem pusztán ártalmatlan és tetszőleges műfaji döntés eredménye, hanem a radikális tematizáláshoz tartozó *paideia* („Arisztotelésznél a *paideia* ama lehetőség szempontjából tanúsított jólneveltség, hogy mindig a szóban forgó dologból [Sache] vesszük a mértéket”)⁴ megtestesülése.

A heideggeri fenomenológiát átítató arisztotelészi stíluseszmény, az értekezésforma, s a hozzá kapcsolódó építkezésmód (csak jelzésszerűen: az epagogikus jelleg, vagyis a létezőnek a lét horizontjára való kivetítése, ontológia és teológia összekapcsolása az Első Filozófiában) válságának legfőbb kiváltója minden bizonnyal az alapozási rendben bekövetkezett változás volt. A korábbi fundamentumot, a Dasein létmegértésére épülő ontológiát elnyeli az alap-talanságnak mint alapnak az a koncepciója, amely a lét eseményét olyan eredendő középnek [Mitte] tekinti, amelyben elsőként adatik lét és gondolkodás összetartozása. A „középben való alapvetéshez” nem vezet olyan út, amelyik alulról, valamely ontológiai fundamentum felől indul ki, mert Heidegger szerint ezt az alapot nem az ember veti meg, hanem úgyszólván belevettetik abba. Noha ehhez a középhez nem juthatunk el a megalapozás műveleteivel, mégis valahogy hozzáférhetünk; a közép igényének való meg-

² Vö. uő: *Sophistes*. 204. o.

³ Uo. 213–214. o.

⁴ Uo. 217. o.

felelés, a meghallás⁵ révén – vagyis: alaptalanul. Ebben az „alaptalansági relációban” – nem függetlenül Nietzsche filozófiájának, Hölderlin himnuszainak és az újraértelmezett preszókratikus gondolkodásnak a hatásától – kitüntetett szerepet kap a költészet és a „költői gondolkodás”.

Ezzel párhuzamosan a próza szerepe is átértékelődik. Míg korábban – cum grano salis – azt láthattuk, hogy legalább a filozófia terén „prózaian lakozik az ember”, a nyelv eredetére irányuló spekulációkkal – ahol is a nyelv nem az emberi kommunikáció médiumát jelenti, hanem a lét és a gondolkodás egybegyűlése megtörténteként értett logoszt⁶ - új kontextusok jönnek létre a költészet és a filozófia között. Ennek egyik jele, hogy a metafizikai hagyománytól eltávolodó gondolkodás programja saját előhírnökét immár nem a filozófia mint metafizika történetében keresi, hanem a költészet területén. Az *Über den Anfang* lapjain ezt mondja Heidegger: „Csak a kezdeti gondolkodók, s nem a ’filozófusok’ (metafizikusok) állnak lényegi, jóllehet sohasem egyforma viszonyban a költővel. Feltételezhetjük, hogy az első kezdet korszakában a gondolkodók Homéroszt maguk mögött tudhatták, mint olyasvalakit, aki rajtuk túlnyúlva, elébük költött. És így lesz a másik kezdet eljövendő

⁵ Ennek az „akroamatikus” dimenzióknak az elemzését végezte el Manfred Riedel a *Hören auf die Sprache* című művében.

⁶ A *Heraklit*-előadásban Heidegger ezt a meg-felelésre (*homologeín*) vonatkozó összefüggést a kis és nagy lambdával írt (λόγος, illetve Λόγος) változatokkal operálva próbálja érzékeltetni. Ezt a lényeges passzust az eddigiektől eltérően – főként a Sammeln-nel folytatott játék fordíthatatlansága miatt – németül idézzük: „Das Fragment 50 handelt von dem *logos* im Sinne des Seins selbst, aber zugleich vom *homologeín*. Durch das *homologeín* ist dem Menschen eigentlich eigene *legen* und somit der *logos*, den der Mensch ’hat’, bestimmt. Dieses Lesen und Sammeln soll ein horchbares sein und somit ein fügsames Sichsammeln auf die ursprüngliche Ver-sammlung, als welche ’der *Logos*’ das Wesen des Menschen auf sich zu gesammelt hält in der Weise, daß der *Logos* die horchbare Zugehörigkeit des Menschen zum Sein in sich verwahrt und d.h. zugleich gibt nach Maßen und nach Maßen verwehrt. Kurz gesagt: das Fragment 50 handelt vom homologischen Bezug des menschlichen *logos* zu dem *Logos*.” Vö. uő: *Heraklit*. GA 55., 295–296. o. (Csak emlékeztetőképp idézzük Kerényi fordításában az 50. Hérakleitosz-töredéket, habár ez a fordítás adós marad a *logos* és a *homologeín* egymásra játszásának érzékeltetésével: „Nem tőlem, hanem a logostól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy.”)

gondolkodói számára Hölderlin 'a' költő.”⁷ A filozófus tehát a költő által megnevezettet gondolja el külön [eigens], a maga sajátosságában.

A költő szerepének és vele a költői mondásnak a felértékelődése a nyelv eredetének romantikus hagyományokat felidéző történeti koncepciójában is kiütközik. A költészet mint ősnyelv a depraváció fokozatain keresztül jut el az információ stádiumába: „A költői mondás (...) lehanyatlik, először valódi, majd rossz 'prózává', végül fecsegéssé válik. Ebből a hétköznapi nyelvhasználatból, tehát a hanyatló formából, indul ki a nyelvre irányuló tudományos gondolkodás és a nyelvfilozófia, s aztán a 'költészetet' a szabály alóli kivételnek tekinti.”⁸ A költészet és a próza hierarchikus viszonyát mintha 1950-ben, tizenöt évvel később kiegyenlítené: „A tisztán mondott, a költemény ellentéte nem a próza. A tiszta próza sohasem 'prózai'. Éppannyira költői, s ezért éppoly ritka, mint a költészet”.⁹ Ez a próza azonban semmiképp sem azonos azzal az eszménnyel, amelyet a korai, Arisztotelészhez kapcsolódó hitvallásból olvashattunk ki, minthogy nem az értekezés filozófiai hagyományában gyökerezik, hanem a költészettel való rokonságban.

A széles értelemben vett stílus kérdésének, ami magában foglalja mind a hangütés, a tónus, mind a filozófiai diszpozíció elemeit, másik vetületét a tragédia kérdése alkotja. Habár Heidegger tragédiáirással még annyit sem foglalkozott, mint versírással, a filozófiának, illetve a filozófus alakjának a tragédiával való összefüggése – különösen a harmincas években – fontos elemét képi filozófiájának. Minthogy a tragédia jelenségét nem esztétikai, műnemi meghatározásából vezetjük le – ahogy másfelől a költészet heideggeri fogalmát sem fedí le a líra kategóriája –, a tragédia feszültségterét a lét és az ember viszonyában kell keresnünk. Ehhez a viszonyhoz a sorsesemény, a tévedés fogalma társul a kezdetek óta. Ezeket az antik motívumokat követve próbálunk az alábbiakban betekinteni a heideggeri tragédiaelfogás rejtelmeibe. A sorsproblémának szinte korolláriuma a vég, szorosabban: a filozófia végének kérdése. Ezt a harmadik nekifutás keretei közt tárgyaljuk.

Természetesen az itt érintett témák (költészet, tragédia, sors) mindegyike külön értekezés tárgya lehetne, s egy pillanatig sem áztatjuk magunkat azzal, hogy e kérdésekről átfogó panorámát kínálunk az olvasónak. Minthogy szándékosan járunk mellékutakon, ezért megelégszünk azzal, hogy egy-egy szálát húzunk csak ki ebből a szövedékből, s abból dolgozunk.

⁷ Vö. uő: *Über den Anfang*. 159. o.

⁸ Vö. uő: *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”*. 64. o.

⁹ Vö. uő: *Die Sprache*. In: *Unterwegs zur Sprache*. 31. o.

A. A nagy tautológia avagy miért nem írt verset Martin Heidegger?

Az alcímbe megfogalmazott kérdés feltehetően mind a heideggeri életművet közelebbről ismerőket, mind azon érdeklődőket, akik csak filozófiai munkáiról értesültek, egyaránt megütközteti. Az előbbieket azért, mert tudomásuk van ama „poémákról”, melyek a *Denkerfahrungen* kötet lapjain sorakoznak, tehát számukra ily módon a kérdés magától esik, míg az utóbbiaknak a másik oldalról tűnik érthetetlennek a probléma, hiszen: „miért is kellett volna verset írnia?”

Miért nem írt hát verseket, ha ezek a „versek” mégiscsak „vannak”? Ez a paradoxon egyedül esztétikai szempontból látszik feloldhatónak, amennyiben e „verseket” a filozófus lírai kísérleteként vizsgáljuk. Egy ilyen megközelítés tulajdonképpen azon a kimondatlan filozófiai előfeltevésen nyugszik,¹⁰ hogy a metafizika radikális leépítésének és vele együtt a filozófia önfelszámolásának a programja szükségszerűen az életműben kezdetektől jelenlévő lírai hang felülkerekedésébe torkollott. A következetesség ára pedig a filozófia elemésztése a lírában, következésképp: a műfajváltás. Innentől kezdve mint filozófiai költemény az ítélőerő fennhatósága alá kerül, és az, tüzetes elemzés nyomán – e szempontból jogosan – az alábbi ítéletet hozza: ezek nem versek – jóllehet szándékuk szerint azok –, hanem klapanciák. E konklúzió pedig az esztétikai ítélet pecsétjével ellátva, visszamenőleg – hogy a kört bezárjuk – ugyanazt a feltevést táplálja, hogy a metafizika leépítésében tanúsított következetesség választása a költészettel való kísérletezéshez vezet.

Az itt körvonalazott koncepció – ha ilyen egyáltalán létezik –, annyiban mindenképpen figyelemre méltó, hogy a „verseket” korántsem epizodisztikus mozzanatnak tekinti a filozófus munkásságában, hanem azzal szorosan összefüggőnek, belőle fakadónak. A kísérletteóriával szemben azonban mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy Heidegger egy pillanatra sem adta fel a gondolkodó státuszát, nem kalandozott el a költészet területére. Ezzel látszólag máris megadtuk a fenti paradoxonra a választ, és ha ezt még megerősítjük Heidegger saját megjegyzésével is, miszerint ezek nem versek, hanem mondások [„Spruch”-ok], akkor már végképp nem tudni, mit is akarunk. Ez az érvelés azonban hasonló szerkezetet mutat az

¹⁰ Természetesen feltételezhetünk olyan „tisztán” esztétikai nézőpontot is, mely minden filozófiai háttér nélkül, pusztán a verseket veszi szemügyre, csak hogy a kontextus kizárásával éppen attól tekintene el, hogy Heidegger a szerzőjük. Ennélfogva lényegében apokrifnak tartaná őket, ily módon kívül esik vizsgálódásunkon.

esztétikai megközelítéssel, csak attól eltérően a filozófia szférájában tartja a problémát, és a heideggeri filozófia gnómius tömörségű összegzését tiszteli e „költeményekben”, s eközben épp a jelenség magyarázatával marad adós.

E két utat elkerülendő egy harmadikat választok, amely a mondások és a bölcséleti művek összefüggését vizsgálja a címben jelzett kérdés mentén. Ennek hatására a kissé bombasztikusnak tetsző alcím, mely nagy kísértés arra, hogy szellemes paradoxonok útvesztőjébe tévedjünk, fokozatosan átnő a „Spruch” kérdésébe, és ennél fogva a súlypont a „versek” elemzése helyett az említett belső viszonyra helyeződik. Ehhez az 1941-ben publikált, tizenhat „mondás”-ból álló *Winke*-ciklus szolgál alapul. A választást nem annyira a mondások különleges „tartalma”, mint inkább az utánuk olvasható megjegyzés indokolja, amely tulajdonképpen betetőzi a szövegeket, mivel egyben kísérletet tesz arra is, hogy magyarázatot adjon funkciójukra. Az utószó így hangzik:

„Az 'Intések' ['Winke'] nem költemények. Ám nem is versbe és rímbe szedett 'filozófia'. Az 'Intések' egy olyan gondolkodás szavai, melynek részben szüksége van a kimondásra, de nem tölti azt ki hiánytalanul. Mivel e gondolkodás a létet gondolja, semmilyen támasztéka sincs a létezőben. Ez a gondolkodás az elgondoltban [im Gedachten] nem talál mintaképre, mert az a létezőt gondolja. A gondolkodás mondása [Sagen] a költészet szavával szemben képnélküli. Ahol mégis egy kép látszik megjelenni, az sem nem egy költemény költöttje, sem valamilyen 'értelem' ['Sinn'] szemléletes mivolta, hanem pusztán a megkísérelt, ámde kudarcot vallott képnélküliség utolsó fogódzója [Notanker].

A lét gondolása túljutott a 'filozófia' végén. A 'filozófusokkal' való szembenállás azonban nem veti ki a gondolkodást a gondolkodók iránti barátságból. A lét gondolása sosem rohamozza meg az igazságot. Mégis segít az igazság létezésének [Wesen]. Eme segítség nem eredményeket hoz, hanem maga a segítség. A gondolkodás a létnek engedelmeskedve keresi a szót a lét számára. Azonban, ha az emberi nyelv a szóban van, akkor van csak egyensúlyban. Ha egyensúlyban van [steht sie im Lot], akkor int neki a rejtett források biztosítéka [Gewähr]. A kezdet szomszédságában vannak. A lét gondolása gondoskodás a nyelv-használatról.”¹¹

Az „Intések” fenti meghatározása és az említett „nyelv-használat” anélkül, hogy egyértelmű utalást, vagy hivatkozást tartalmazna valamely előképre vonatkozóan, bizonyos allúziót mégiscsak rejt magában. A görög példával való rokonság ugyanis már az idézet első két mondatából világossá válik, ha összevetjük az 1942/43-as nagy Parmenidész-előadás bevezető fejezetével, ahol Heidegger a „tanköltemények” kapcsán a következőket mondja: „Parmenidész szavai a versek nyelvi alakzatával rendelkeznek. Olyannak tűnnek, mint egy

¹¹ Vö. Heidegger: *Denkerfahrten*, 22–33. o.

'költemény'. Mégis mivel e szavak 'filozófiai tanítást' tartalmaznak, Parmenidész 'tankölteményeiről' szokás beszélni. Gondolkodói mondásának [Sagen] ilyen jellemzése a dolgok összezavarásából származik. Ismerünk verseket és költeményeket. Hasonlóképpen filozófiai tanulmányokat is (...) Ezért eme gondolkodói kijelentések meghatározásakor az tűnik a legkézenfekvőbbnek, ha mindkét mozzanatot – a versformát és az 'absztrakt tartalmat' – egyszerre veszik számításba, és így módon 'tankölteményről' beszélnek.

De talán nem a 'poézis' értelmében vett 'költeményről' van szó, és nem is bármiféle 'tanításról' (...) Itt a szó valami egyedüli módon mondatik ki, és egy mondás [Spruch] születik (...) 'a mondás' mondásuk [Sagen] [ti. Anaximandroszé, Parmenidészé, Hérakleitoszé – P. T.] egészét jelenti, nem csak egyes mondataikat és szólásaikat."¹²

Ez a párhuzam néhány érdekes megfigyelésre nyújt alkalmat a mondások preszókratikus és heideggeri szerkezetének jellegét illetően. A legfeltűnőbb különbség közöttük talán az, hogy a heideggeri életművel szemben a preszókratikus mondások alapvető és minden megközelítést meghatározó sajátossága a töredékesség, a korpusz megsérülése vagy elveszte miatt a hagyományban keletkezett űr, mely annyira rejtélyessé teszi a szövegek jelentését, hogy többnyire visszarettenti a klasszika-filológusokat az úgymond „igazolhatatlan feltevések” általi értelemrekonstrukció kísérletétől. A filológusoktól eltérően a filozófusok – és kivált Heidegger – nagy előszeretettel búvárkodnak ebben a titokzatos óceánban, hogy felszínre hozzák azokat az összefüggéseket, amelyek végleg elveszni látszottak. Az enigmák feltárásának, a töredékek újbóli megszólaltatásának a módszere a kibontás, a szavak eredeti jelentésének és összefüggéseinek a tradíció (Heideggernél a metafizikai tradíció) hordalékától való megtisztítása, egy ősi létértelmezés szótárának reaktiválása. Ez a reaktiválás ugyanakkor nem esik egybe a restaurációval – mely a fennmaradt nyomok alapján pótolja a hiányzókat –, mivel megmarad a töredékeknél, és belőlük próbálja a jelentést életre kelteni. Az életre keltés nem egy elveszett *kon-textus* tényéből fakadó hiány kiküszöbölését igyekszik végrehajtani, hanem a töredék belülről fakadó hiányát újraértelmezni. Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a preszókratikus mondásoknak a szerkezeti *hiátus* az alapkarakterisztikumát alkotja.

A heideggeri „Spruch”-szerkezet lényegében különbözik ettől, hiszen az összkiadás több, mint száz kötete önmagáért beszél, az életmű korunkban széles körben fejti ki hatását, a filozófiai disputák állandó szereplője, következésképpen semmiféle olyan hiátusról sem beszélhetünk, amely a kontextus létét fenyegetné. A figyelmes olvasó előtt ez a megállapítás azonban nemcsak lapidárisnak tűnhet, hanem következetlennek is, hiszen két fogalom – a

¹² Vö: uő: *Parmenides*. GA 54., 3–4. o.

töredék és a mondás – azonosításával próbál két jelenséget megkülönböztetni. Ha el akarjuk kerülni, hogy gondolatmenetünk időnek előtte zátonyra fusson, akkor rá kell világítanunk a töredék és a mondás összefüggésére. Fel kell tennünk a kérdést: milyen kapcsolat van az életmű egésze és a mondások között?

Amikor a „Spruch”-szerkezet eltérő jellegéről beszélünk, már az előbbi kérdésben megfogalmazott kapcsolat egy szintjéről van szó, mely a bevezetőben leírt esztétikai megközelítéssel ellentétben nem egy kísérletkonceptióba van ágyazva – mely sikerrel vagy kudarccal járhat –, hanem egyfajta *szimulációs* gesztusban testesül meg. A görög töredékek felől tekintve a heideggeri „Spruch” *emblematis* szerkezettel rendelkezik, ugyanis a háttérben meglévő életmű kezeskedik a „mondásokban” megjelenő gondolatokért, a szavak mint utalások (ez a „Winke” egyik értelme) előhívják azt a jelentés-összefüggést,¹³ amely az enigmát értelmező módon feloldja. Ilyen értelemben a „Spruch”-ok *pszeudotöredékek*; mintha egy könyvtárat sújtó katasztrófa pusztítását kívánták volna túlélni, hogy a görögök példáját követve mementóvá váljanak.

A pszeudotöredék-jelleg a fő oka annak, hogy a szóban forgó „Spruch”-ok szinte lefordíthatatlanok; e szempontból nem a költői nyelv roppant gazdagsága képez akadályt, amellyel egy jó fordító még megbirkózhatna, hanem a filozófiai művekhez való szoros kötődés. A megközelítőleg helyes fordítás egyetlen módja csak az az eljárás lehetne, amelyet maga Heidegger követett, amikor például Anaximandrosz néhány szavát lényegében egy terjedelmes tanulmányban ültette át németre – vagyis a parafrázis.

A szimulációs gesztus egy másik törekvés felől is megközelíthető, mely a „Spruch” lényegét filozófiatörténeti kontextusban helyezi el. Ugyancsak a Parmenidész-előadásában olvashatjuk a következőket: „Már az is téves elképzelés, hogy e gondolkodók [ti. a preszókratikusok – P. T.] ’művéről’ beszélünk. Habár szükségből és pillanatnyilag így beszélünk, mégis figyelembe kell vennünk, hogy ’műveik’, még ha teljes épségben maradtak volna is ránk, ’terjedelmüket’ tekintve jóval csekélyebbek lennének, mint Platón vagy Arisztotelész vagy akár az újkori gondolkodók ’művei’. Platón és Arisztotelész és az utánuk következő gondolkodók sokkal ’többet’ gondoltak, a gondolkodás gazdagabb területét és rétegét mérték föl, a dolgok és az ember gazdagabb ismeretéből kiindulva kérdeztek. Mégis

¹³ A *Winke*-cikushoz legközelebb álló heideggeri mű minden bizonnyal az 1936–38 között született *Beiträge zur Philosophie*, amit a „Spruch”-ok címei is jeleznek. A 16 „Spruch” címei a következők: A másik gondolkodás, Az ugrás, A föld, A szó, A virrasztók, A viszály törvénye, Útközben, Állhatatosság, Jelenvaló-lét, A pillanat, A fákllya, Éj, Lét és gondolkodás, A véletlen, Társak, A tudás.

mindnyájan 'kevesebbet' gondoltak mint a kezdeti gondolkodók. A tulajdonképpeni szükséghelyzet, hogy az újkori gondolkodónak 400 vagy több oldalas könyv kell ahhoz, hogy valamit is elmondjon abból, amit mondania kell, csalhatatlan jele annak, hogy az újkori gondolkodás kívül áll a kezdeti gondolkodás területén.”¹⁴ Az idézet azon túl, hogy a heideggeri „Winke”-ciklust mint szimulációt saját „terjedelmes” műveivel is szembeállítja, egyben egy, a „Spruch” és a nyelvfilozófia között fennálló összefüggés felé is utat vág. Ezt az összefüggést alább részletesebben fogjuk tárgyalni, e helyütt előzetesen csak a nyelvi-gondolati „ökonómia” eszményére térünk ki. Heidegger több írásában is hangsúlyozza a költészet [Dichtung] és a gondolkodás [Denken] belső rokonságát, lényegi összetartozását. A nagy költészet – ezt leginkább Hölderlin neve fémjelzi – rendelkezik a nyelv ősi forrásának, tehát a létnek, illetve a lét gondolásának eredetiségével. Ahol a költészet lakozik – a források közelsége – oda kell a gondolkodásnak utat törnie, hogy visszatérhessen a kezdet nagyságához, mely szomszédos volt a költészettel.

Ha ettől a családfától visszalépünk a szimuláció, vagyis a heideggeri „Spruch” felé, újfent groteszknak tűnő jelenségbe ütközünk. Miután a pszeudotöredéknek nevezett „Spruch”-ok szerves kapcsolatban állnak az életművel, a lényegi tömörségre irányuló törekvés azt a látszatot kelti, hogy itt pusztán a több száz oldalra rúgó traktátusok redukciójáról, pár szóra való zsugorításáról van szó. Ez azonban lényegében mond ellent a „Spruch”-nak, hiszen az annak születik, nem pedig egy terjedelmes műből elvonás útján, mesterségesen állítódik elő.

Ám van egy olyan mozzanat, amely talán más fénytörésbe állítja a szimuláció megítélését, és ez a mozzanat nem szerkezeti, hanem a heideggeri filozófia alapjaiból származó. Ez a – korábbi hermeneutikai vizsgálódásunkból már ismerős – elem a kimondatlan. A kimondatlan jellemzője, hogy rejtőzik, és ez a rejtőzés, elrejtettség az úgynevezett „fordulat” utáni korszakban nagy jelentőségre tesz szert, némi túlzással azt is mondhatnánk, hogy a harmincas évektől az igazságkérdés előtérbe kerülésével tulajdonképpen e körül forog a heideggeri gondolkodás. A *Platón tanítása az igazságról* tanulmány elején ezt olvashatjuk: „Valamely gondolkodó 'tanítása' az, amit a szava kimondatlanul hagyott, aminek az ember azért van kitéve, hogy ennek a kimondatlannak átadhassa magát. Ahhoz, hogy megtapasztalhassuk, és az eljövendőben tudhassuk azt, ami valamely gondolkodónál kimondatlan maradt, akármilyen jellegű is ez, mindenekelőtt bele kell gondolnunk abba, amit kimondott.”¹⁵ Máshol¹⁶ így fogalmaz: „Egy valódi filozófiai

¹⁴ Vö: Heidegger: *Parmenides*. 11. o.

¹⁵ In: uő: *Útjelzők*. 195. o.

előadás tulajdonképpen nem azon múlik, amit közvetlenül kimond, hanem azon, amit ebben a mondásban [Sagen] elhallgat.” A kimondatlan tehát nem az, amit a szerző úgy hallgatott el, hogy – mint látszólag a „Spruch” esetében – más művekben kimondott, hanem az, amit a mondáson belül kimondatlanul hagyott. A kimondatlanság, mely a „mondások” sajátja, magába olvasztja a pszeudotöredék-jelleget, és belső hiányától fogva valódi töredékké avatja azokat. Az átfordulásnak ez a momentuma, melynek a tengelyében az „Ungesagte” áll, felszívja, elemésztí a szimulációt, és az egész statikus szerkezetallúziót egy másik dimenzió felé mozdítja. Ennek az „Un”-nak kell most a nyomába erednünk. A nyomozás – mint már jeleztem – a költészet és a gondolkodás összetartozásának „kerülőútján” fog haladni. Az összetartozás tematikája szintén a harmincas évek írásaiban bukkan fel, és lesz a Hölderlin-tanulmányok állandó szereplője, de továbbél az ötvenes évek műveiben is, sőt az életművön belül módosulásokon megy keresztül. Ennek végigkövetése egy egész tanulmányt igényelne, ezért e helyütt csak a vezérfonalunkat érintő összefüggéseket vizsgálom.

A *Mi a metafizika?* tanulmányhoz fűzött utólagos megjegyzés ugyanazon oldalon, melyen a *Winké*-hez csatolt utószó már idézett sorait jelentéktelen módosításokkal újraközlí, a gondolkodó és a költő feladatának híressé vált jellemzésével találkozunk, amely így hangzik: „A gondolkodó a létet mondja. A költő a szentet nevezi meg.” [„Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.”]¹⁷ A lét és a szent viszonyának taglalása a fenti okok miatt nem e dolgozat tárgya, ezért a gondolatmenet csak a mondás és a megnevezés kapcsolatának rövid elemzésére szorítkozik.

Az előző idézet egy disztinkció formáját viseli magán; ennél fogva úgy tűnik, hogy a kettejük között már előzetesen jelzett összefüggés megalapozásában rejlik a feladat. A helyzet azonban pont fordított, mert Heidegger lényegesen nagyobb hangsúlyt fektet rokonságuk bizonyítására, mint különbségük kimutatására. Ez bizonyára abból ered, hogy a tradíció az utóbbit magától értetődő természetességgel kezelte, és éppen a számára korántsem előkelő rokonról igyekezett tudomást sem venni. Nézzük meg tehát néhány passzus megidézésével, miként jellemzi Heidegger a mondást [Sagen] és a megnevezést [Nennen]! A *Das Gedicht* címet viselő írásában olvashatjuk a következőket: „A ’megnevezni’ ige a név, nomen, *onoma* főnévből vezethető le. Ebben a ’*gnó*’ tő húzódik meg, *gnószisz*, vagyis ismeret. A név ismertté tesz. Akinek neve van, innentől kezdve ismert. A megnevezés egy mondás [Sagen], vagyis mutató [Zeigen], ami megnyitja az utat, hogy valami, akként, ami és ahogyan az, a maga jelenlétében megtapasztalható és megtartható legyen. A megnevezés leleplez és feltár. A

¹⁶ Vö. uő: *Hölderlins Hymnen...* 41. o.

¹⁷ In: uő: *Útjelzők*. 291. o.

megnevezés a tapasztalni-engedő mutatás. Mégis, ha ennek úgy kell történnie, hogy a megnevezés a megnevezendő közelségéből eltávolodik, akkor a távol ilyen mondása [Sagen] [a Sagen mint az előbb látható volt, a Zeigennel, a mutatással szinonim, tehát a fülünknek idegen fordulat a távol megmutatásával hozható kapcsolatba – P. T.] mint a távolba mondás hívássá válik. Azonban, ha az elhívandó túl közel van, mint nevén nevezett 'homályos' kell legyen, hogy a hívott a maga távolságában megőrzött maradjon. A névnek el kell fednie. A megnevezés mint feltáró hívás egyben elrejtés.”¹⁸

Az idézetben már első pillantásra is szembeötlő, hogy a megnevezés [Nennen] meghatározásakor a mondás [Sagen] fogalmához nyúl segítségért, ahhoz, ami az előző citátumban szereplő elhatárolás esetében a másik pólusra, a gondolkodására került. Ezek szerint vagy logikai következetlenségről van szó, vagy egy olyan eljárásról, amelyben nem két ítélet ellentmondásmentes disztinkciója alkotja a meghatározás lényegét, hanem a közöttük tételezett belső rokonság szövevényében rejlő láthatatlan és tisztán fogalmilag megfoghatatlan differencia. Eltérésük tehát éppen közösségükön alapul. A költészet és gondolkodás történeti viszonyát az eredet kérdésének fényében ugyan némileg ellentmondásosan ábrázolja, mikor egy helyütt a nép ősnyelvének nevezi a költészetet, melynek elkorcsosulásából származott a hétköznapi beszéd és a tudomány nyelve,¹⁹ máshol pedig azt írja: „A lét elgondolása a költés eredeti létmódja. Mindenekelőtt ebben a költészetben szólal meg a nyelv, jut el a maga lényegéhez. A gondolkodás a lét igazsága által diktáltat mondja. A gondolkodás tehát az eredeti *dictare*. A gondolkodás ősköltészet, mely minden poézist megelőz. (...) Minden (...) költészet alapjaiban véve gondolkodás”,²⁰ mégis az ősnyelv tekintetében való látszólagos ellentmondás – hiszen ha a költészet az ősnyelv, attól még a gondolkodás lehet az ősköltészet – dacára újra csak kettejük lényegi összetartozását szemlélteti ez a példa. Sőt, a fogalomhasználat logikája azt sugallja, hogy a kettő valójában identikus, azaz Egy. Heidegger mégis ragaszkodik a különbséghez: „A költőien mondott és a gondolkodón mondott sohasem azonos [das Gleiche]; de gyakorta ugyanaz [das Selbe], akkor ugyanis, ha a szakadék a költés és a gondolkodás között tisztán és határozottan feltárul. Ez akkor történhet meg, ha a költés fennkölt, a gondolkodás pedig mély.”²¹

Az Ugyanaz [das Selbe] az a kulcsszó, amely az azonosságot és különbséget egyszerre foglalja magában, és ennek különleges jelentősége van nemcsak a költészet és gondolkodás

¹⁸ Vö: uő: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 188. o.

¹⁹ Vö: uő: *Hölderlins Hymnen...* 64. o.

²⁰ Vö: uő: Anaximandrosz mondása. In: *Rejtektak*. 285. o.

²¹ Vö. uő: *Mit hívunk gondolkodásnak?* 36. o.

karakterizálásában, de a heideggeri alaptéma, a létkérdés, illetve a lét és gondolkodás viszonyának tekintetében is. Ebben az összefüggésben elég itt arra utalni, hogy műveiben rendszeresen visszatér Parmenidész 3. fragmentumának elemzéséhez, mely így szól: *to gar auto noein estin te kai einai* (mert ugyanaz a gondolkodás és a lét); és ebben a mondatban Heidegger számára a legtitokzatosabb szó a *to auto*²² (németül: das Selbe, Ugyanaz), ami egyúttal egy másik fontos, a preszókratikus léttapasztalat lényegét jellemző parmenidészi mondat bázisát alkotja, anélkül hogy szerepelne benne. A 6. töredékben olvasható *esti gar einai* ugyanis a heideggeri fordításban így hangzik:²³ „Anwest nämlich Anwesen” [A jelenlét ugyanis jelen van], vagyis tartalmában tautológia. Tautológia pedig azt jelenti: Ugyanazt mondani.

Az Ugyanaz mint azonosság és különbség egysége a nyugati metafizikában – ha egyáltalán számot vet vele – csak feloldásának, átcsapásának formájában fordul elő, a dialektika műveletei által egy magasabb egységben megszüntetve-megőrizve, következőleg kibékítve, leküzdve és elfeledve. Heidegger azonban szembeszáll ezzel az eljárással, és határozottan kiáll a tautológia mellett: „(...) mindenképpen el kell ismerni, hogy a tautológia az egyetlen lehetőség elgondolni azt, amit a dialektika csak elfátyolozni képes.”²⁴ Az újraértelmezett tautológia mint a lét körében való kiállás és kitartás megint csak arra kényszerít, hogy feltegyük a kérdést: mit jelent gondolni, mit jelent elgondolni azt, ami tautológiaként adódik?

Ha most egy pillanat erejéig visszatekintünk az eddigi gondolatmenetre, azt láthatjuk, hogy benne a „fogalmak” kézről kézre adták egymást az intéstől a mondáson [Spruch], kimondatlanon, költésen, gondolkodáson, megnevezésen, mondáson [Sagen], Ugyanazon át a tautológiáig mint a vonatkozásrendszer végpontjáig. Ahhoz, hogy az előző kérdést megközelíthessük, vissza kell bontani az egész szövevényt a kiinduló szálig, vagyis visszafelé kell megtenni az utat. A kezdet – mint látni fogjuk – tulajdonképpen megelőlegzi a végpontot, és az szintúgy az inga visszalendülését a kezdethez. Ez csak úgy jöhet létre, ha a szavak *együtt-működnek*.

Amikor fentebb szemügyre vettük az Ugyanaz fogalmát, akkor a gondolkodás és költészet kapcsán az egységben működő differencia mibenléte elsikkadt, illetve mint szakadékszerű került csak szóba. A *Mit hívunk gondolkodásnak?* idevonatkozó idézetéből erről a differenciáról, szakadékról semmi többet sem tudunk meg. Azonban a *Winké*-hez

²² Vö: uő: Moira. In: *Vorträge und Aufsätze*. 233. o.

²³ Vö: uő: Kant tézise a létről. In: *Útjelzők*. 435. o.

²⁴ Vö: uő: Seminar in Zöhringen 1973. In: *Seminare*. 400. o.

fűzött utószóban mintha a keresett differencia közelebbről is meg lenne nevezve: „A gondolkodás mondása a költészet szavával szemben képnélküli.” Miben áll a kép leküzdésének vágya, a „megkísérelt, mégis kudarcot vallott képnélküliség”, főképp pedig a „végső fogódzó” [Notanker], mely az elkerülhetetlenül felbukkanó kép sajátossága? A végső fogódzó feltehetően az a horgony [Anker], amely annyira mélyre ásta be magát a tengerfenékbe, hogy onnan már lehetetlen kiszakítani. A szó olyan szorosan tartozik az emberhez, hogy hiányát is csak általa tudja jelezni. Valójában nem is hiány ez, ami hiányaik, hanem a nem-léte, ami nincs, a semmi. A kép, mely a nyelvben megjelenik; leküzdhetetlen, és ezzel Heidegger is tisztában van. Igazi szándéka nem is ebben áll, sokkal inkább abban, hogy a szóval közvetlenül megjelenítse a csendet, a kimondatlant. Ezért az „Un” a mondások főszereplője, a kimondatlan, ami nem megneveztetik, hanem a nyelv rejtettjéhez visszautalva megmutatkozik. A ciklus címe, az *Intés [Winke]* nem intelem, mely valamilyen morális tanítást sugall, hanem a „Zeige”, „Sage” képzéséhez hasonlatosan²⁵ az infinitivus gyöke, és jelentésében is velük rokon: intés, vagyis mutató, jelzés. Az intés mint mutató az „Un” felé irányul, a rejtett felé, amit Heidegger a nyelv elé vetít. A képtől való megszabadulás törekvése egyfajta katharxis, megtisztulás, mely a nyelv alapját képező tiszta mutatót és megmutatkozást, nyelv és lét közvetlen érintkezését igyekszik elérni. Ennyiben eredhet a kép közegében egzisztáló költészet a gondolkodásból.²⁶ Ab ovo a képpel él. Ezzel szemben a „Spruch”-ra valami olyasmi jellemző, amit a retorika a *katachrésis* szóval jelöl. Valamivel ismertebb számunkra e kifejezés latin megfelelője, az *abusio*, a képzavar. Mégis a szó eredeti értelme kívánczik ide, amely visszaélést, erőszakot jelent. Visszaélés a nyelvvel abban az értelemben, hogy olyan dolgot jelöl, amelyre nincs jelölés. A jelen esetben természetesen nem egy metaforikus többletről van szó, amelyet más területről kölcsönzünk a szemléletesség kedvéért, hanem arról a mozdulatról, amellyel Heidegger a nyelvtől a semmi felé mutat. A semmi és a nyelv határán a tautológia fekszik. A mondás belső töredékessége a mutatóban erre a határra irányul. „Mégis a tautológia magasabb értelemben nem semmit, hanem mindent mond: a gondolkodás számára kezdettől fogva és az eljövendőben is mérvadót. Ezért rejt a

²⁵ Vö: uő: Der Weg zur Sprache. In: *Unterwegs zur Sprache*. 254. o.; illetve a japánnal folytatott beszélgetés következő részével: „Japán: Mit jelent mondani [Sagen]? Heidegger: Feltehetően ugyanazt [das Selbe] mint mutatni [zeigen] a megjelenni és megjelenni-hagyni értelmében – csak hogy az intés [Winken] módján.” (Uo. 145. o.)

²⁶ Ez az elképzelés fölöttébb emlékeztet a platóni képteóriára, ám ez a bizonyos tisztaság nem az állóképserű ideáé, hanem a vita, a differencia működéséé. Ráadásul a „theória” szemléletet jelent, míg a képnélküliség nem a látásra utal.

tautológia kimondatlant, elgondolatlant, megkérdőjeztetlent magában” – mondja Heidegger.²⁷ Amennyiben a mondás lényege a kijelentéssel szemben a tautológiába való mutatással egyenértékű, úgy a filozófia többé nem bizonyos dolgokról tett szubsztantív állítások közzététele tanítás formájában, hanem egy viszonyulás fokozatos átállítása, kitérítése. A viszonyulás [Verhältnis] valamilyen magatartás [Verhaltenheit], tartás [Haltung] megtestesülése, mely a tautológia igényeire hagyatkozik.

A gondolatmenet utolsó lépése azonban még hátravan, hiszen az inga visszatérése a kiindulópontához csak akkor következik be, ha az Ugyanaz látható módon befészkezi magát a szövegtestbe, ha a tautológia jelenlétét be tudjuk mutatni magán a „Spruch”-on. A következő, „Társak” (Gefährten) címet viselő mondás, úgy vélem, nemcsak ezt az egybeesést példázza, hanem magában rejti egyúttal a tautológia topográfiáját, topológiáját is. A mondás így szól:²⁸

Gefährten

Einstige kommen
vom Seyn übernommen.

Sie wagen
das Sagen
der Wahrheit des Seyns:

Seyn ist Ereignis
Ereignis ist Anfang
Anfang ist Austrag
Austrag ist Abschied
Abschied ist Seyn.

²⁷ Vö: Heidegger: *Kant tézise...* 434–435. o.

²⁸ A mondás nyersfordításban körülbelül így szól: Az egykoriak jönnek a léttől áthatottan Megkockáztatják / a lét igazságának / mondását: /Lét az esemény / Esemény az kezdet Kezdet az kihordás/ Kihordás az lemondás / Lemondás az Lét.

A tautológia topográfiáját az utolsó strófa Seyntől Seynig vezető áttörő szakasza jelöli:

Seyn...

...Seyn

Ha egy szakasz két végpontja ugyanabba a pontba esik, akkor az egy geometriai transzformáció eseményét feltételezi. A geometriában a szakasz *katakhresise* a *kör*. A Seyn négy stáción (Ereignis, Anfang, Austrag, Abschied) keresztüli önmagába térése a tautológia körszerkezetében valósul meg. Ez a topográfia az ismert, kereszttel áthúzott lét, Sein, tulajdonképpen metamorfózisa. A Sein a metafizikai létfogalom felszámolását és a négy tájék megnyitását jelképezi, míg a kör a lét mondásának és elgondolásának belső tautológiáját ábrázolja. A körszerkezet feloldhatatlansága és vele a nyelvmutatásba való eltérítése (*katakhresise*) a filozófiát arra kényszeríti, hogy a határain körözzön. Heidegger feltehetően ennek a kényszernek a pozitívását kívánta hangsúlyozni, amikor így töprengett a filozófia sorsáról: „Van egy régi kínai mondás, mely így szól: Jobb egyszer mutatni, mint százszor mondani. Ezzel szemben a filozófia arra kényszerített, hogy épp a mondás által mutasson.”²⁹

²⁹ Vö: Heidegger: *Seminare*. 34. o.

A címben szereplő fogalmak vadházasságát a következő ceremónia keretében szeretném törvényesíteni: a *hamartia* előzetes fogalomelemzését követően a *Phaidrosz*ban olvasható palinódia (visszaéneklés) szerkezeti elemzésén keresztül közelítek a szophoklészi *Oidipus Kolonosbanhoz*, amelyet egészében – cum grano salis – a *hamartiát* illető palinódiának tekintek, majd innen próbálom értelmezni – egyetlen aspektust kiemelve – Arisztotelész *Poétikájának* nevezetes helyét (1453a), mely az ideális tragédia meséjének (*mythos*) egyik elemét, a *peripeteiát* (fordulatot) tárgyalja, s ennek döntő mozzanatát a *hamartiában* látja.

Ahhoz, hogy az itt vázolt összefüggések feltárásának egyáltalán neki tudjunk rugaszkodni, szükségünk van a *hamartia* előzetes fogalmára. Mi tehát a *hamartia*? A szó alapjelentése: eltéveszteni a célt, tévedni. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, mivel a kifejezés használata során olyan rétegződést mutat, amely döntően befolyásolja az antik tragédia és az arisztotelészi tragédiaelfogás recepcióját. Jól érzékelteti a fogalom bonyolultságát, hogy egy holland kutató, Jan Bremer egész könyvet³⁰ szentelt a szó jelentésváltozatainak feltérképezésére. Bremer három jelentésirányt különböztet meg a *hamart*-szavak (*dihamartanein*, *hamartanein*, *hamartia*, *hamartéma*) esetében: 1. MISS: to fail of purpose (a célt eltéveszteni), 2. ERR: to blunder, to make a mistake (melléfogni, hibát elkövetni), 3. OFFEND: to break the law, to act wickedly (törvényt szegni, elveteműlten, bűnösen cselekedni). A szó jelentésének három tartománya tehát a hétköznapi értelemben vett egyszerű tévesztéstől a morális bűnig terjed. Ez a jelentésrétegződés történeti vetületben – Bremer vizsgálata a szó három időszakban való előfordulását regisztrálja: 1. Homérosz – Pindaros, 2. V. század, 3. IV. század – az első jelentéstől a harmadik jelentés felé tolódik el. Ennek a jelentéseltolódásnak lesz az eredménye, hogy a hellenizmus korszakában, valamint a Septuaginta és az Új Szövetség görögjében a harmadik, nevezetesen a morális bűn, eltévelyedés értelem válik meghatározóvá. A *hamartia* szóban bekövetkezett szemantikai differenciálódás jelentősége leginkább az arisztotelészi *Poétika* félreértelmezésének történetében mutatkozik meg, melynek során a bűnként értelmezett *hamartia* árnyékba borította az eredetileg a második jelentéskörbe tartozó, tehát morális értékeléstől mentes, *hamartia*elfogást. Ennek a félreértés-történetnek a stációit Kurt von Fritz tárta fel nagyszabású tanulmányában (*Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie*). Fritz szerint az Arisztotelész értelmezte *hamartia* – lévén, hogy

³⁰ Jan Bremer: *Hamartia*.

elkövetője ha nem is tökéletes lény, de semmiképpen sem morális elveteműtségből cselekszik – objektív bűn, vagyis olyan erkölcsi következményekkel járó tett, amelyet kiváltó okként nem előz meg erkölcsi mulasztás. Fritz elemzéséből kiderül, hogy a hamartia görög tapasztalatnak megfelelő objektív karaktere a sztoikus morálfilozófia és a keresztény bűnfelfogás hatására merül feledésbe. A hamartiára illő pontos kifejezést illetően azonban Fritz is láthatóan zavarban van, hiszen a német *Schuld* túlságosan emlékeztet az elkövető morális alkatára vonatkozó ítéletre, és következtet a büntetés jogosságára, míg az angolok által használt *tragic flaw* bagatellizálja, pusztá intellektuális tévedésre redukálja a tragédiát előidéző mozzanatot. A optimális kifejezés keresése helyett elégedjünk meg a jelenség leírásával: a hamartia olyan tragikus eseményt kiváltó tett, amelyet nem szubjektív-morális bűn okoz, mégis súlyos erkölcsi-egzisztenciális következményeket von maga után.³¹

I.

De mi köze lehet a hamartiának a bevezetőben emlegetett palinódiához? A válasz a platóni *Phaidrosz*ból³² derül ki. A dialógus elején Phaidrosz az őt meghódítani akaró Lüsziász beszédét adja elő Szókratésznek arról, hogy a szerelem szenvedélybetegség, és bölcsőbb dolog önmagunkon uralkodván a pusztá barátság alapján viszonyt folytatni, mint a józan ész feláldozásával a vágy tébolyának engedni. Lüsziász beszédének lényege a mértékletesség dicsérete, mely megóv a féktelen szenvedélyek rabságától. Amikor ezután Szókratész – engedve Phaidrosz kényszerének, s szégyenében fejét eltakarva – belefog a szerelemmentesség hamis magasztalásába, egy ponton ekképp szakítja meg érvelésmenetét: „Amikor éppen át akartam lábalni a folyón, megkaptam a szokott isteni jeladást – ez mindig visszatart attól, amit éppen tenni akarok –, s valami belső hangot véltem hallani, mely nem enged elmennem, amíg engesztelő áldozatot nem mutattam be, mint aki vétkezett az istenség ellen (*hós ti hémartékota eis to theion*). Nos én látnok vagyok; ha nem is valami kiváló, ám a műveletlen emberek módjára elegendő: már világosan látom a vétkeket (*hamartéma*)”

³¹ Vö. Albin Lesky Fritz megállapításaira épülő leírásával: „Es ist nicht einfach so, daß *hamartia* als schuldloser Irrtum dem sittlich verdammenswerten Frevel gegenüberstünde, wir müssen vielmehr antikem Denken folgend eine Schuld annehmen, die subjektiv nicht anrechenbar ist und doch objektiv in aller Schwere besteht, Göttern und Menschen ein Greuel ist und ein ganzes Land verpesten kann.” In: Lesky: *Die griechische Tragödie*. 33. o.

³² In: Platón: *A lakoma, Phaidrosz*. Ikon. 1994.

(242c). Szókratészt tehát visszatartja daimónja attól, hogy az istentelenség bűnébe esve megsértse Erószt, s egyben arra kényszeríti, hogy palinódiát tartson, vagyis vonja vissza az istenséget sértő állításait: „Nekem tehát, barátom, tisztító szertartást kell végeznem. Ennek pedig van egy ősrégi módja azok számára, akik a mítoszmondás terén vétkeztek [*hamartanein*]: Homérosz nem ismerte, de Sztészikhorosz igen. Helené megrágalmazása miatt megfosztván szeme világától nem maradt tudatlanságban, mint Homérosz, hanem – múzsai ember lévén – felismerte a baj okát, és tüstént így énekelt: nem igaz az a mese, nem is szálltál fedélzetes hajóra, nem is érkeztél fellegvárába Trójának. És megalkotva az egész palinódiát nyomban visszanyerte a látását. Nos, én okosabb leszek náluk, legalábbis ebben: még mielőtt valami baj érne Erósz megrágalmazása miatt, megpróbálom megadni neki a palinódiát, fedetlen fővel – nem úgy, mint az előbb szégyenemben beburkolózva.”

Kétség sem férhet ahhoz, hogy a kontextus, amelyben az iménti palinódia elhangzik, Szókratész álcajátéka következtében mélységesen ironikus, és Phaidrosz hiszékenysége, tudatlanságának eloszlatását célzó példázat szerepét játssza. Mégis, amennyiben ezt a jelenetet nem tekintjük pusztán Phaidrosz (és rajta keresztül Lüsziász) leleplezésére és nevetségessé tételére szolgáló szókratészi komédiának, akkor láthatóvá válik az ironikus keretbe ágyazódó tragikus szcéná is. Egyrészt erre utalnak a tragédiát idéző kifejezések [*vétek (hamartia)*, istentelenség (*asebeia*), szörnyűség (*deinon*), tisztító szertartás (*katharsis*)], másrészt a dolog komolyságát sugallja az a tény is, hogy itt Szókratész egyik legsajátosabb „eljárásról”, a daimonion működéséről van szó. Arról, hogy a jelenet tétje túlmutat a szofista kigúnyolására rendezett maszkabálon, egy harmadik – közvetlenül meg nem jelenő, de a háttérben ott lappangó – tényező is árulkodik: a mérték kérdése. E három összetevő viszonya rajzolja ki a palinódia és a hamartia közötti összefüggést.

A daimon figyelmeztető hangja a Lüsziász nyomdokain járó Szókratészt visszatántorítja a határ átlépésétől azáltal, hogy láthatóvá teszi számára vétkét (*hamartéma*). Ez a véték pedig abban áll, hogy Szókratész (és persze Lüsziász) helytelen mértékkel közeledik a szerelem, Erósz lényegéhez. Lüsziász ugyanis a szerelem mértékének a mértékletességet tekinti és azzal, hogy a mértékletesség absztrakt mértékét akarja kiterjeszteni az isteni szférára, saját fenoménjét véti el. Erósz lényegének elvétele enged szabad teret Lüsziász számára, hogy Erósz „művét”, emberekre tett hatását spekulációja céljához igazítsa. Ezzel szemben a palinódiát végrehajtó Szókratész második beszédében az új mértékvétel követelményének engedelmeskedve a szerelem lényegét az elragadtatásban, a *maniában* ismeri fel, amelynek mértéke éppen a mértékletesség feladásán nyugszik. A Szókratész fordulata mögött meghúzódó, ki nem mondott maxima szerint a feladat az, hogy magát a dolgot vizsgáljuk meg, a mértéket belőle vegyük, s ne absztrakt normákat kényszerítsünk rá.

A daimonion hangja a mértékvételben bekövetkezett hamartia tragikus következményeire figyelmeztet, és így hívja elő a palinódiát, a hamis mértéktől való visszafordulás szükségét. Ekként a *Phaidrosz*ban olvasható palinódia nemcsak szellemes utalás, mely analógiát von Sztészikhorosz esetével, s a költői hazugság visszavonásának aktusát reprezentálja, hanem bizonyosság arra, hogy a daimonion működésének szerves része, nélkülözhetetlen mozzanata. Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról, hogy a daimonion hangja, mely életre hívja a palinódiát, nem kínál mértéket, csak határt szab, felhívja a figyelmet a mérték áthágásának vétkére, a hamartiára; az új mérték megtalálásának feladata, a mértékvétel már a gondolkodóra hárul. Amikor Szókratész azt mondja, hogy a daimonion látnokká (*mantis*) tette, akkor ez nem az új mérték meglátására képesítette, hanem csak vétkének felismerésére. Ez a „csak” azonban mégsem kevés, ha Sztészikhorosz példájára gondolunk, hiszen a hamartia látnokaként Szókratész elkerüli a megvakulást, még idejében megtartva a palinódiát. A sztészikhoroszi palinódia a megvakulás bekövetkeztével *post factum* hangzik el és a jóvátétel jegyében áll, míg Szókratészé *ante factum* történik és a tragédia megelőzését szolgálja. Mindkét esetet szem előtt tartva azt mondhatjuk, hogy a palinódia szükséglete mögött a mértéktevesztés, a határátlépés réme kísért, s ez a határátlépés vagy a tragédia bekövetkeztét vonja maga után, vagy annak kitörésével fenyeget. A tragikus szcena tehát a szókratészi palinódia lényegi eleme, hiszen csak a vészterhes szituáció előterében nyer értelmet a *provisio*, a vétek meglátásának, a tragédia elkerülésének mozzanata. Paradox módon épp a tragikus konstelláció teszi láthatóvá Szókratész par excellence antitragikus karakterét,³³ ami a daimonionnak köszönhető.

Szókratész daimónja legnevezetesebb említésekor – az *Apológiában* –, éppen hallgatásával adja hírül, hogy jóváhagyta Szókratész döntését, miszerint aláveti magát a halálos ítéletnek. A tragikus eseményt tehát itt is annulálja a daimón, azáltal, hogy visszarettentő közbelépésének elmaradásával megerősíti Szókratésznek a mérték áthágásával

³³ Kurt von Fritz (i. m. 97–98. o.) joggal vitatja Hegel tézisé, miszerint Szókratész halála tragikus lenne: „Szókratész sorsa és halála egyáltalán nem tragikus. Egy Szókratész-tragédia megírása félreértés, és az ilyen – korántsem ritka – kísérletek mind sikertelenek és hatodranguak voltak. Teljességgel hiányzik a morális szenvedés, ami minden másnál inkább hozzátartozik a tragédiához. Sőt, az erőszakos halál ellenére a 'boldogtalanság' is hiányzik. Szókratész – ahogy Platón megállapította – boldog (*eudaimón*) volt. És ha valami jelzi Szókratész nagyságát, az éppen az, hogy erőszakos halálában is – és kivált ebben – boldog (*eudaimón*) volt.” – Szókratész antitragikus mivoltával kapcsolatban persze mindenekelőtt Nietzsche kell hivatkoznunk.

kapcsolatos tapasztalataiba vetett bizalmát, s így módon hihetővé teszi számára a boldog halál lehetőségét.

Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy Szókratész praxisában a palinódia jelentésének illetően kiszélesítése mégsem engedi a fogalom hatókörének kiterjesztését a kudarcra vagy sikertelenséggel járó meghatározási eljárások egészére. Az olyan dialógusokban ugyanis, mint pl. a *Nagyobbik Hippiasz*, ahol megfeneklik a kitűzött fogalom – adott esetben a szép – megragadására irányuló kísérlet, nincs szükség palinódiára, nem kell visszavonni az addig elhangzottakat, mivel nem történt határátlépés és a daimón figyelmeztető hangja sem szólalt meg. Noha az említett szövegben az ellentmondásba torkolló próbálkozás lezárásakor elhangzó mondatban szintén felbukkan a hamartia („Akkor hát kezdjétek előlről fejtegetéseket – mondja majd ő [Szókratész és Hippiasz elképzelt vitapartnere] –, minthogy ezt elvettétek (*dihémartete*)”),³⁴ a gondolatmenet zsalutkába terelő következtetési vagy konzisztencia hiba nem minősül mértékvételi hibának.

II.

A palinódia, a hamartia és a mérték viszonyának egészen más elrendeződését mutatja a tragédia, jelesen Szophoklész *Oedipus Kolonosban*³⁵ című darabja, amelyet máskülönben – ellentétben az *Oedipus királlyal* – nem szokás az úgynevezett hamartia-tragédiák közé sorolni, s ez helyénvaló is, amennyiben itt nem találkozhatunk hamartiából fakadó *tettel*. Az alábbiakban mégis a mellett szeretnék érvelni, hogy közvetve a mű szereplője, tekintve, hogy az *Oedipus királyban* lejátszódó hamartiatörténet sajátos palinódiája alkotja egyik döntő vonulatát.

A darab kapcsán már az is fejtörést okoz, hogy annyi év elmúltával miért veszi elő Szophoklész újra Oedipust, mit akarhat még a számkivetett vak koldus oltalomkereső bolyongásával kezdeni, akinek tragikus sorsa már réges-rég beteljesedett?³⁶ Oedipusnak a mű végén bekövetkező apoteózisával az istenek kiengesztelődését, a sors kiegyenlítődségét akarta bemutatni, vagy az érdekelte, hogy milyen „bölcsségre” tehet szert – mintegy az

³⁴ Platón: A nagyobbik Hippiasz. In: *Platón összes művei*. I. kötet. 395. o.

³⁵ Szophoklész: *Oedipus király*; *Oedipus Kolonosban* darabjait Babits Mihály fordításában idézzük. In: *Szophoklész drámái*. Európa, 1979.

³⁶ A kérdés már csak azért is indokolt, mert Szophoklész nem trilógiát írt, mint Aiszkhülosz, a kiengesztelődés másik nagy példjaként számon tartott *Oreszteia* szerzője.

aiszkhüloszi *pathei mathos*, a szenvedés általi tanulás gondolatát követve – minden földönfutók legszerencsétlenebbike, vajon vigaszra találhat-e, és ha igen, hogyan a parracida és incestust elkövető bűnös? Nyilván mindkettő szerepet játszik, kontextusunk szemszögéből tekintve azonban a második a fontosabb.

Ahhoz, hogy Oedipus saját sorsát illető belátásaihoz elérkezzünk, tanácsosnak látszik előbb kis kitéréssel megvizsgálni azt a szituációt, amelyben elhangzanak. Már a darab elején elérkezik a világtalan Oedipus vándorlása végcéljához, az Eumenidák ligetéhez, amely az apollóni jóslat szerint végső nyughelyéül szolgál majd. Az azilumba való belépést – tulajdonképpen e lépés megtétele körül forog az egész cselekmény – azonban a szent ligetet őrző kolonoszi polgárok megakadályozzák, és a megnyugvásra áhító Oedipust visszahívják a szakrális terület határára. Itt, a határon tudakolóznak kilétéről, kérdezik ki sorsa felől. Ez a határ motívum köti össze ezt a jelenetet a darab másik szálával, a thébai trónviszály egyik szereplőjének, Kreónnak a küldetésével, aki haza akarja hurcolni a korábban száműzött Oedipust, hogy a város felemelkedése érdekében a város határán, de mégse thébai földben temessék majd el. A határ-helyzet azért kitüntetett, mert itt kényszerül újra szembesülni sorsával, mindazzal, amit az Oedipus *név* jelent a görögök számára. Amikor a kolonoszi polgárokon, miután felfedte kilétét, úrrá lesz az iszonyat, Oedipus kétségbeesetten így kiált fel:

Lám, kicsaltatok

jó menhelyemről, s most elűztök innen is,
pusztán nevemtől (*onoma*) félve, mert tőlem ugyan,
se tetteimtől nem félhettek. Tetteim
inkább csak elszenvedtem, mint megtettem én,
ha apám és anyám felől kell szólanom,
amiktől borzadtok. (262–268.)

Oedipusnak szörnyű hírnevével való azonosítását kell hallania a gyalázkodó Kreón szájából is:

Azt hittem főleg, senki sem fogadja be
az apagyilkost, a szentségtelent, akit
saját anyjához fűzött szörnyű szerelem. (944–946.)

A határok foglyaként nyilvánosan is számot kell adnia múltbéli tetteiről, s egyfajta visszaéneklés keretében kénytelen védőbeszédet tartani, hogy a neve és vétke közötti azonosságot szétbontsa, eredőjüket újra szétágaztassa. A földrajzi, térbeli határokon túl immár a név határára kitesztelt Oedipus palinódiája *revisiót* igényel, s a sorsával kapcsolatos új mértékvétel a *krisis* játéktérben játszódik le. E görög szót most nem a manapság használatos krízis, válság jelentésben használjuk, hanem e kifejezés *peres*, *perbéli ítélet* értelmében, megfelelően Oedipus saját ügyében kezdeményezett perújrafelvételének. Oedipus palinódiájának, perújrafelvételének kezdete arra a pillanatra tehető, amikor az öniszonyat átzúdulását, gáttörését követően a fájdalom szorítása elernyed, az összezsomósodott idő vetette ráncok lassanként kisimulnak.

Azt mondhatod, magam kívántam száműzést,
s a város nékem ajándékkul adta azt.
Dehát azon a végzetes napon, mikor
oly szörnyen forrt a lelkem, és legédesebb
lett volna, hogyha megköveznek, s meghalok:
akkor bezzeg nem tette senki kedvemet!
Hanem később, mikor már enyhült bánatom,
s beláttam, hogy az elkeseredés maga
minden régi bűnömnél jobban büntetett:
akkor, utólag, száműzött a város, és
erőszakkal kizárt magából... (431–441.)

Ahogy az emlékezés és önvizsgálat zsilipjén keresztül lelassul a kétségbeesés áradata, beindul a *megkülönböztetés*, *differenciálás* folyamata, ami ugyancsak a *krisis* szó holdudvarához tartozik. A *krisis* mint megkülönböztetés nyitja meg a *krisis* mint ítélet revízióját. E kettős krízisben átértelmeződik a bűnös tett (apjának meggyilkolása, és anyjának megbecstelenítése) és a miatta önként végrehajtott büntetés viszonya. Az arisztotelészi *Poétika* kategóriáival szólva az *anagnórisis*ben (a felismerésben) áll be a fordulat, a *peripeteia*. Ezt a folyamatot jól példázza önmegvakításának – büntetésének – megítélésében bekövetkezett változás: az *Oedipus király*ban ugyanis a világtalan Oedipus még így felel a karnak arra a kérdésére, hogy miért nem ölte meg inkább magát, minthogy vakon élje le nyomorult életét:

Ne mondd, hogy nem legjobban tettem azt, amit
tettem, és ne adj nékem ily tanácsokat!

Mert nem tudom, ha látnék, hogy néznék apám
szemébe majd, ha alvilágba szállok én,
se szegény anyáméba, mivel ellenük
olyan bűnt tettem, amilyenre nincs bíró! (1369–1374.)

Oedipus nem a haláltól, hanem a látástól, a tetteivel való örökké tartó szembenézéstől retteg, attól, hogy a megsemmisülés vágya a túlvilágon sem teljesül. Az *Oedipus Kolonosban* idejére azonban ez a félelem elcsitul („beláttam, hogy az elkeseredés maga / minden bűnőmnél (*hémartémēna*) jobban büntetett”), s az áldozatokkal való találkozás képzeete immár nem a büntudattal társul, hanem az igazolás gondolatával:

Nem vagyok hát házasságomban sem bűnös
s elvetemült, éppoly kevésbé, mint apám
halálában, mellyel oly fájón mar szavad
...
Ilyen bajba jutottam én, az istenek
végzete folytán; s mégha apám szelleme
támadna fel, ő sem ítélné el, tudom. (988–999.)

Az önigazolási procedúra jogosultságának ellenére felmerül a gyanú: nem marad-e most is vakfolt Oedipus önvizsgálatának horizontján? Nem huny-e szemet önnön vétke fölött, úgy téve, mintha az egykori rejtvényfejtő, az isteni jóslatok hitelének megkérdőjelezője intellektuális erejének mindenhatóságába vetett hitével nem esett volna a *hybris*, a gőg bűnébe? Pont Oedipus ne tudná, hogy a szfínx titkának megfejtője éppen önnön titkával szemben tanúsított végzetes vakságot? A perújrafelvétel perspektívájának beszűkülése a hamartiát helyezi a vizsgálat centrumába, látszólag tudomást sem véve a hübrisről. Noha a két fogalom megkülönböztetése korántsem problémamentes, hiszen szorosan összefonódnak és többnyire feltételezik egymást, még hozzá úgy, hogy az objektív fátum versus szubjektív vétek mechanikus differenciáló sematikának ellenállnak, s arról sem meglepő, hogy Szophoklész és a többi tragédiaszerző nem distinkt fogalmakkal operáló értekezést írt, hanem tragédiát, mégis figyelemre méltó, hogy találkozhatni olyan szakirodalmi állásponttal – például Joachim Lataczéval³⁷ –, amely a tragédiát előidéző effektust két lehetséges összetevőre osztja, nevezetesen a *hamartiára* vagy *átéra* illetve a *hybrisre*. S mintha Oedipus

³⁷ Joachim Latacz: *Einführung in die griechische Tragödie*. 154. o.

maga is végrehajtaná a *krisis*ben e két fogalom elválasztását, ami első látásra hiátusként, a *hybris*ről való megfélekedezés formájában jelentkezik. Valójában mégsem egyszerűen hiányról van szó, hanem arról, hogy Oedipus nem a több jelenetben ismétlődő palinódia keretében érinti egykori *hybris*ére vonatkozó kritikáját, hanem a darab végén Théseusnak előadott *tanításába rejtve*, amikor halála előtt az isteneknek tetsző kormányzásról beszél:

S a titkot, melyhez szóval érni nem szabad,
megtudod most, ha utánam jössz egyedül.

...

Akkor városod sohse dúlja föl
a sárkányfogból szórt nép. A vallástalan
góg viszont jól-kormányzott várost is ledönt.
Mert aki őrült s megveti az istenek
tilalmát, azt előbb-utóbb elérik ők. (1526–1537.)

A látszattal ellentétben tehát nem amnéziáról és az ezzel járó teljes felmentésről van szó, hanem a *krisis*, a szétválasztás végrehajtásából adódóan a *hübrisz* kérdésének transzponálásáról. Ebből fakad, hogy a palinódia a hamartiára fókuszálódik.

De végtére is: hogyan „értelmezi” Oedipus a hamartiát? A választ az oedipusi válaszadozás jellegéből következően két irányból – egy közvetlen-elutasító és egy közvetett-belátó interpretáció révén – próbálom megközelíteni. Az első esetben Oedipus mint lényéből, jelleméből eredő bűnt utasítja el a hamartiát:

az isteneknek tetszett rámidézni ezt.
kik talán régtől fogva gyűlölik fajom.
Mert énbennem magamban nem lelsz semmi oly
bűnfoltot (*hamartia*), amely ezt a szörnyű büntetést
vonhatta volna családomra és reám. (964–968.)

Ebből egyfelől az következik, hogy Oedipus tettének nem morális bűn volt az indítéka, s ez a tény Kurt von Fritzet igazolja, valamint fényt vet arra is, hogy ha itt hamartiáról beszélhetünk, akkor az semmiképp sem történhet a Bremer által feltárt jelentésdifferenciálódás harmadik csoportja (offend: bűnösen cselekedni) értelmében. Másfelől, Oedipus egy korábbi kijelentését figyelembe véve, mely szerint: „Tetteim inkább csak elszenvedtem, mint megtettem én” (267–268.), lehetőség nyílik egy olyan értelmezésre, amely az idézett

mondhatnak más hangsúlyt kölcsönöz. Eszerint: „nem bennem van a hamartia, mely az iszonyatnak szabad folyást engedett, hiszen az isteneknek tetszett rámidézni ezt”. Ebből a perspektívából nézve a hamartia értelme a bűn-tett felől az elszenvedett eseményre, a sorstörtésre helyeződik át oly módon, hogy miközben maga a tett a szubjektív szándékok ellenére objektíve bűnös és jóvátehetetlen marad, a tett végrehajtója olyan erőter szereplőjeként ismer magára, amely teljességgel uralhatatlanként lepleződik le. Ebben az erőterben a sors alakítja művét előreláthatatlanul és elkerülhetetlenül, a mértékvétel minden lehetőségétől megfosztva az embert. Paradox módon Oedipus és sorsa inkommenzurábilis egymással, mivel a *mensura*, a mérték hiánya kapcsolja őket össze. A hamartia jelentése az oedipusi palinódia fényében az az esemény, mely éppen a *rejtőzködő mérték* működésén alapul. Ennek a végzetes eseménynek a jellegét érzékelteti az *Oedipus király*ban a kar szájából elhangzó részlet, mely a megvakítás szituációján túlnőve Oedipus egész sorsának foglalatát adja:

Mely isten ugort

rá legnehezebb ugrásaival

bús végzetverte (*dysdaimoni moira*) fejedre? (1300–1302.)

A *dysdaimoni moira*, a szerencsétlen sors kifejezésben a *dysdaimónia* nemcsak az elsődleges szótári jelentésre, a szerencsétlenségre utal, hanem analitikus olvasatban a *dys* fosztóképző révén a daimón hiányára is, a daimón nélküli sorsra. Ez a sorstalan, vagy daimón nélküli sors (*moira*) a mérték hiányától (tehát nem a helytelen mérték választásától, hanem a mérték rejtőzködésétől) válik szerencsétlenné, tragikussá. Oedipus hamartiát illető belátása, ami felé az egész palinodikus eljárás törekszik, a mérték rejtőzködésének eseményén jut nyugvópontra.

Szophoklész darabján keresztül újra evidenciává lesz az a felismerés, miszerint a tragédiának épp az az ismérve, hogy benne – a szókratészi daimón hiányában – a mértékvétel lehetetlenné válik, máskülönben a tett elkerülhető lenne, a józan megfontoltság más utat tudna választani, s ezáltal veszendőbe menne a szükségszerűség.

III.

Befejezésül a hamartia-mérték-tragédia viszonyrendszer vetületében az arisztotelészi *Poétika* azon mozzanatát szeretném röviden bemutatni, amely egy tágabb – az arisztotelészi etikát

érintő – összefüggés keretében teszi érthetővé az oedipusi sors konzekvenciáival rokon következtetéseket. Tehát az eddigi elemzésnek egy olyan perspektívát szeretnék adni, amely a teljes színpék egyetlen sávjára szorítkozva új nézőpontot jelenthet a *Poétika* tragédiakoncepcióját illetően.

Elfogadva a Kurt von Fritz által a hamartia objektív karakteréről mondottakat, azt kell megvizsgálni, hogy ez milyen kapcsolatban áll a boldogság-boldogtalanság illetve a jósors-balsors kérdésével. Erről a *Poétikában* a következőket olvashatjuk: „(...) a változásnak nem a balsorsból (*dystykhia*) jósorsba (*eutykhia*), ellenkezőleg, jósorsból balsorsba kell történnie, nem alávalóság (*mokhthéria*), hanem vagy olyan embernek, amilyenről szó volt, vagy inkább jobbnak, mint rosszabbnak, végzetes tévedése (*hamartia*) miatt” (1453a). Az idézetben szereplő fogalmaknak a megkülönböztetését a *Nikomakhoszi etika* is tárgyalja (1135b), ahol Arisztotelész a társas együttélés kártevéseinek formáit vizsgálja. E felosztás szerint a külső okból szándéktalanul bekövetkező kártevést (amit mi vis maiornak neveznénk) szerencsétlenségnek, *atykhémának* hívja, azt, amikor az eset kiindulópontja a kártevőben van, de a tett lelki rosszasság nélkül történik, *hamartiának*, amikor pedig valaki tudatosan, de nem előre megfontolva (vagyis haragból) követi el vétkét, azt *adikémának*, igazságtalan tettetnek nevezi. Ehhez járul még egy negyedik momentum is, amikor valaki előre megfontoltan cselekszik elvetemülten, s ez a gonoszság, *mokhthéria* névre hallgat. Az analógia a két szöveg között nyilvánvaló, mégsem lehet automatikusan az egyiket a másiból magyarázni, mivel eltérő perspektívájukból következően különböző elveket követnek. Az etika elve az *eudaimonia*, a boldogság, s az itt szereplő cselekvésemélet ennek van alárendelve, Arisztotelész szerint ugyanis az emberi élet célratörő, intencionális cselekvés, mely a boldogság elérésére törekszik. Ám – amint arra Werner Söffing³⁸ rámutatott – az eudaimonia jegyében álló cselekvés, vagyis az etika világa csak az egyik oldalát mutatja be a cselekvés univerzumának, a másik oldalon a boldogtalanság, a szerencsétlen sors, a *kakodaimonia* birodalma található, amelynek bemutatása a *Poétika* feladata.³⁹ Ez a megoszlás – nézetem szerint – kitüntetett viszonyban van a mérték kérdésével, hiszen az eudaimonisztikus etika a tettek és az érzelmek rendszerét a *mesotés*, az irányadó mérték fogalmára fűzi fel, s ez minden érény optimumának alapja. Ennek megfelelően a tragédia lényegi jegyeinek arisztotelészi

³⁸ Werner Söffing: *Deskriptive und normative Bestimmungen in der Poetik des Aristoteles*. 88. skk. o.

³⁹ Ez a megállapítás a *Poétika* alábbi gondolatára támaszkodhat (1450a): „A tragédia ugyanis nem emberek, hanem cselekvések (*praxis*), azaz élet utánzása (*mimésis*), a boldogság (*eudaimonia*) és a boldogtalanság (*kakodaimonia*) a cselekvésben rejlik.”

feltárása mögött a mérték nélkülség (s nem egyszerűen a mértéktelenség) problémája lappang, s noha ezt Arisztotelész sehol sem exponálja, indirekte mégis megteremti azt a teret, azt a sajátos törvényszerűségnek engedelmeskedő régiót, ahol az emberi lét sorstörtetésének mimézise, bemutatása helyet kaphat. Az ember tragikus cselekvését csak bemutatni⁴⁰ lehet, hiszen sem a teória, sem a gyakorlati filozófia nem képes a hamartia révén ránk szakadó boldogtalanság terrénumát bekeríteni. Az oedipusi *dysdaimonia* mint a hamartia eseménye visszacseng az arisztotelészi hamartia fogalomban, amennyiben a balsorsba történő átfordulás kiváltója implicate a mérték rejtőzködése.

E történetre visszatekintve úgy tűnik – s valóban: túlon túl nehéz e csábításnak ellenállni –, mintha a hamartia – mint a rejtőzködő mérték tekintetében feltárolt sorstalan sors – itt bemutatott szemantikáját már megelőlegezné a szó minden említett használójától természetszerűleg reflektálatlanul hagyott etimológiája, mintha az beleíródna a szó kifürkészhetetlen genezisébe. Menge és Benseler szótárai szerint ugyanis a hamartia az *a*-privativum (fosztóképző) és a *meros* (osztályrész, sors, rendelés) szó összetétele, s ez utóbbi ugyanazon töre megy vissza, mint a Moira.

IV.

A tragédia, a hamartia és a palinódia fogalmainak a görög világ egyes szelvényeiből merített, s imént bemutatott összefüggései ebben a formában közvetlenül nem bukkannak fel Heideggernél, de ez nem jelenti azt, hogy e jelenségek visszhangtalanok maradtak volna a heideggeri oeuvre-ben. A Hölderlin-tanulmányok 1935 és 1942 közé eső szakaszában, főltehetően Hölderlin Szophoklész-fordításaitól is ösztökélve, intenzíven foglalkozott a görög tragédia kérdéseivel, s ennek keretében különböző vetületekből tárgyalta a szóban forgó kérdéseket. Az alábbiakban ezekből tallózva azt próbáljuk röviden bemutatni, hogy a költészet tragikus regiszteréből miféle átjárások keletkeznek a filozófia területére.

⁴⁰ A bemutatás kifejezést Söffing interpretációjának szellemében használom a mimézisre. Söffing ugyanis kimutatta, hogy a platóni mimézis mint utánczás a szó egy korábbi jelentését borította homályba, nevezetesen a „zenés-táncos bemutatást”. Arisztotelész ehhez az ontológiai tehertételtől mentes értelelmhez nyúlt vissza – amellet, hogy bizonyos összefüggésben azt is használta –, s reprezentáció, bemutatás [Darstellung] értelemben használta. Vö. Söffing: i. m. 39. skk. o.

Az első átjárót Heidegger akkor nyitja meg, amikor a *Bevezetés a metafizikába* lapjain – az idő kerekét némileg visszafelé forgatva, de ha tetszik, a „jobban értés” gondolatára támaszkodva – Parmenidész és Hérakleitosz költői gondolkodásának bemutatása érdekében a gondolati költészethez, vagyis a tragédiához, mindenekelőtt Szophoklész⁴¹ nevezetes kardalához fordul: „Parmenidész és Hérakleitosz gondolkodása még költői, ami itt azt jelenti: filozófiai, nem pedig tudományos. Minthogy azonban ebben a költői gondolkodásban a gondolkodásnak van elsőbbsége, az ember létéről való gondolat is magának vesz irányt és mértéket. Hogy ezt a költői gondolkodást a hozzá tartozó ellentétes oldal felől kellőképpen megvilágítsuk (...) most a görögök gondolati költészetét kérdezzük ki, és pedig azt a költészetet, melyben a lét és a görögök [hozzátartozó] létezése tulajdonképpen megalapozta magát: a tragédiát”.⁴²

A heideggeri tragédia-értelmezésének sajátos karakterét az adja, hogy a tragédiát nem esztétikai relációban, hanem a létkérdés horizontján⁴³ vizsgálja. Ez az alapvető jellegzetesség abban ütközik ki a leglátványosabban, hogy a tragédiában nem az egymásnak feszülő alakok konfliktusát látja, hanem az emberi létben magában dülő vitát. Heideggert nem a mindenkori protagonisták és antagonisták összecsapása foglalkoztatja, hanem maga az *agón*. Nem az eszméket képviselő individuumok polémiája, hanem a *polémos*. Ebből az is következik, hogy Heidegger figyelme nem a tragédia szereplőire, hanem a kórusra fókuszál. „Egyáltalán az,

⁴¹ Érdemes megjegyezni, hogy Heidegger egy helyütt Szophoklészt a „kezdeti görögség utolsó költőjének” (vö. *Útjelzők*. 291.o.) titulálja. Ez arra utal, hogy Nietzsche nyomdokain haladva, az utolsó nagy tragikust, Euripidészt, nem tekintette preszókratikusokhoz tartozó kezdet költőjének.

⁴² Uő: *Bevezetés a metafizikába*. 74.o. Figyelemre méltó, hogy míg korábban azt láthattuk, hogy a költő (Homérosz) mintegy előénekese a preszókratikus filozófiának, most egy új elem kerül a tragédiával a figyelem központjába, a görög létezés megalapozása. Nyilvánvaló, hogy a közösség tragikus-költői alapításának gondolata összefüggésben áll Heidegger harmincas években kifejtett politikai nézeteivel. Itt nemcsak alkalmi találkozásról van szó tragédia és politika között, hanem huzamos együttélésről, amit az bizonyít legjobban, hogy Heidegger kitüntetett érdeklődése a tragédia iránt akkor hanyatlik le, amikor a történelmi-politikai változások a háború végével bekövetkeznek.

⁴³ „A megköltendő, a költeményben lévő, sosem a létező, hanem a lét.” Vö. uő: *Hölderlins Hymne. „Der Ister”*. 150. o. Heidegger ennek fényében megrovóan beszél azokról, akik Antigoné cselekedeteit olyan létező okokra vezetik vissza, mint amilyen a halottkultusz vagy a család vérségi kötelékei. Vö. uo. 144. o.

hogy a görög tragédia a 'kórusból' származott, lényegileg elgondolva nem jelent egyebet, minthogy: a kórus a tragédiaköltészet mint költészet benső közepe. A teljében levő tragikus költészet karéneke pedig e közép közepe. (...) egy tragédia költői igazságát (...) a karének mondja ki.”⁴⁴

Érdemes mindezt összevetni Hegel tragédiaelfogásával. Ahogyan Heidegger saját létfilozófiájának egyik meghatározó mozzanatát, a *polémos*-t vetíti a tragédiára, úgy Hegel a dialektika mozgásformáját fedezi fel benne. Hegel számára a tragédia alapvetően tézis és antitézis kollíziójának kifejlődése a partikuláris erők szükségszerű bukását követő megbékélésig. Hegel azt tartja fontosnak, amit Heidegger megkerül: az eszméket hordozó egyének harcát. Ennek megfelelően a kórus megítélése egészen más, mint Heideggernél: „Ez a tiszteletében, hitében és boldogságában elkülönöződés nélküli s ezzel csak általános tudat azonban nem juthat el meghatározott cselekedethez, hanem bizonyos borzadást érez az ebben rejlő meghasonlástól, bár a maga tétlensége mellett egyúttal többre tartja azt a szellemi bátorságot, hogy az ember egy maga kitűzte cél érdekében elhatározza magát és cselekszik”.⁴⁵ A kórus „az erkölcsi hatalmak szubsztanciális eszményiségét” s ezáltal a népet képviseli. Heidegger viszont úgy véli, hogy „a karénekben maga a költő szól kitüntetett módon”,⁴⁶ bár a félreértések elkerülése érdekében hozzáteszi: „A költő azt költi meg, ami lényege szerint megköltendő. A költőt sosem lehet a költőből megragadni, ez utóbbit csak a költészet lényegéből érthetjük meg”.⁴⁷ A kar filozófiai karaktere abban érhető tetten, hogy habár nem cselekszik, mégsem a „hivatalos hüledező” passzív szerepére van kárhozthatva, mint aki nem merészkedik ki az általánosan érvényes erkölcsi normák fedezékéből, hanem megértőként – és megértően – viselkedik. Ennek pregnáns példáját szolgáltatja az *Antigoné* karénekének interpretációja, amelyből nemcsak a híres *deinon*-értelmezés emlékeztető, hanem a karének zárlatáról szóló is, ahol a kórus Antigonéra vonatkozó ítéletéről beszél („Tűzhelyemnél nincs helye, / ne ossza meg velem tervét sem az velem, ki így cselekszik”). A klasszikus szövegmagyarázatok ebben a kar megbotránkozását látják, amelyik elszörnyedve Antigonétól, kiveti a lányt sorai közül. Heidegger azonban ezt a helyet úgy értelmezi, hogy itt a kar voltaképp nem elutasít, hanem Antigoné alakjában az emberi sors mélységeit látja meg, s megerősíti ezzel a kardal nyitányában az ember kettős *deinon*-természetéről mondottakat. „(...) a kórus zárszava mégsem mond ellent annak, amit azt megelőzően az emberi létről

⁴⁴ Vö. uo. 148. o.

⁴⁵ Hegel: *Esztétikai előadások*. III. 413. o.

⁴⁶ Vö. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister”*. 148. o.

⁴⁷ Uo. 149. o.

mondott. Amennyiben a kórus a leghátborzongatóbban otthontalan *ellen* fordul, azt mondja csupán, hogy így lenni *nem* mindennapi. Ez a létezés nem olvasható le a tetszés szerinti tevése és magatartás szokásosságáról.”⁴⁸ Amit a kar meglát, az az emberléthez tartozó iszonyatos sors, a hátborzongató otthontalanságban való otthonosság [Heimischwerden im Unheimischsein]. Az otthonosság és otthontalanság tragikus együttállásának, a lét halál felőli oldalának tapasztalatát megfogalmazó kórus avatja Heidegger szemében a görög tragédiát egyedülállóvá. Heidegger nemcsak csúcspontnak látja a görög tragédiát a drámatörténetben, mint Hegel, hanem az egyedülinek is: „Csak görög tragédia van, ezen kívül semmilyen más nincs. Csak a görög módra megtapasztalt lét lényegében van meg az a kezdetiség, hogy a ’tragikus’ szükségszerűséggé válik”.⁴⁹

Heidegger tragikus *polémos*-a abban áll, hogy az ember a saját tudása és mértékeinek felállítása révén betör a *physis* világába, nyitott területet harcol ki magának, de a *physis* túlereje újra és újra elsöpri.⁵⁰ A heideggeri elképzelés hasonlít Arisztotelészhez abban, hogy megmutatja az emberi világ azon oldalát, amely az előreláthatatlan erő betörésének van kitéve, de míg Arisztotelész részvétet tanúsít a *physis* túlerejétől felmorzsoltság iránt, Heidegger a tragédia hőst az alkotó emberré stilizálva, heroikus feladatot és kihívást lát a túlerővel folytatott küzdelemben.

A tragédián túl vajon megtudhatunk-e valamit Heideggertől a másik két fogalomról, a *hamartia*-ról és a *palinódia*-ról? Habár ezeket a kifejezéseket nem, vagy nem idetartozó összefüggésekben használta, úgy véljük a mértékvétel kérdéseiben e fogalmakhoz tartozó terepen mozgott. Az a regiszter, amelyben ezek a fogalmak elhelyezkednek, szomszédos a tragédiáéval, de ebből fakadóan nem is azonos vele. A regiszterek árnyalatkülönbségét az adja, hogy míg a tragédia az emberi lét hatalmainak színtere, a *hamartia* és a *palinódia* a sorskérdés epochális, történeti vetületében jelentkezik. Mit értsünk ezen? Azt, hogy e fogalmak a léttörténet drámai szerkezetet tükröző menetében nyerik el a helyüket; az európai ember metafizikához kötött kollektív sorsában mutatkoznak meg. Korábban a *hamartia* olyan

⁴⁸ Vö. Uő: *Bevezetés a metafizikába*. 83. o.

⁴⁹ Vö. uő: *Parmenides*. GA 54., 134. o. Noha a kijelentés nagyon sommásnak hangzik, a szükségszerűség szempontjából egyedülállónak tartani a görög drámát, nem példátlan.

⁵⁰ „A leghátborzongatóan otthontalan attól az, ami, *mert* olyan kezdetet rejt magában, ahol minden egyszerre tör ki a mértéken túliból [Übermaß] a mindent lebíróba, a lebírandóba.” Vö. uő: *Bevezetés a metafizikába*. 79. o. – „A lét túlhatalma [Übergewalt] elleni erőszak-tételnek szét *kell* zúzódnia e túlhatalmon, amennyiben a lét olyanként működik, amilyenként létezik [west], *physis*-ként, felnyíló működésként.” Uo. 82. o.

„hibaként” mutattuk be, amely nem szándékos vétségéből fakad, ugyanakkor végzetes következményekkel fenyeget, s ez a modell rokonságot mutat a létfelejtés heideggeri filozofémájával. A rokonság abban mutatkozik meg, hogy a létfelejtést Heidegger nem a metafizika filozófusainak feledékenységre, alkalmatlanságára vagy szűklátókörűségére vezeti vissza, nem szubjektív véteknek tekinti, hanem elkerülhetetlen és szükségszerű folyamatnak tartja. A metafizikának végig kellett járnia a maga útját. Azzal, hogy a gondolkodás és lét preszókratikus egysége a szofistáktól, Szókratésztől és Platóntól kezdve kívül került saját elementumán és szétbomlott, elindult a filozófia útja, amely már nem az egység, hanem az egységre való vágyakozás jegyében állt.⁵¹ A hamartia ennyiben a *Geschick*, a történelmi sors, vagyis ama mód szülte, ahogy a lét a gondolkodás számára megjelent. Ugyanakkor ez a sorstörténet, noha katasztrofális következményeket tartogat – gondoljunk csak a technika korszakáról, a *Gestell*-ről mondottakra –, mégsem tekinthető végzetnek, olyan elrendelésnek, ami a természettörvények szükségszerűségével következik be. Ennyiben az itt használt sorsfogalom az aischühöloszi tragédiák, elsősorban a *Leláncolt Prométheusz* sorsfelfogására emlékeztet. A darabból kiderül, hogy ami *adrasteiá*-nak látszik, olyannak, ami elől nem lehet elfutni, az csak akkor következik be, ha a számunkra kínálkozó lehetőséget elszalasztjuk. Prométheusz szenvedése és Zeus uralmának fenyegetettsége a kölcsönös kiengesztelődésként hiányában szükségszerűen tragikus véget ér. Ám ha közös nevezőre jutnak (s az aischühöloszi trológia elveszett harmadik részében a hírek szerint el is jutnak odáig), akkor elkerülhetik a végzetet. Az ilyen szükségszerűséget „feltételes szükségszerűségnek” nevezhetjük. Hogy a léttörténet a teljes létfeledés állapotába süllyed, az – mondja Heidegger – nem csak rajtunk múlik, de hogy egyáltalán másképp alakulhasson, ahhoz szükséges feltétel az ember lét iránt tanúsított figyelme. A tragédia Heidegger számára a szükségszerűség követelményét és igényét hordozza, epochális, léttörténeti léptékben azonban épp a végzetesnek ígérkező elkerüléséről van szó.

⁵¹ Ezt a „bűnbeesési” történetet a *Mi a filozófia?* című írásában követhetjük nyomon. Hogy a gondolkodás történetében működik valamilyen *kairos*, hogy egy korszakos mű nem kizárólag szerzője lucidus elméjének szülte, hanem megvan a maga történelmileg szükségszerű ideje, azt Heidegger több *Lét és idő*-ről szóló megjegyzéséből kihüvelykeztethet. Pl. „A *Lét és idő*-t egy eszmélés nevének tartjuk, amelynek szükségszerűsége messze túl van egy egyedi ember tettén, azén az emberén, aki ezt a szükségszerűt sem ’kitalálni’, sem uralni nem képes.” Vö. uő: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. 390. o.; vö. még: uő: *Nietzsche II*. 172–173.; 378. o.

Ezzel el is érkeztünk a palinódia szerepéhez. Amint Szókratész kapcsán láttuk, a palinódia nem merül ki a visszavonás mozzanatában, hanem összekapcsolódik az új mértékvétel követelményével is. Heidegger másik kezdethez, majd a metafizika *Verwindung*-jához fűzött reményeivel épp ezen új mértékvétel szükségességét hirdeti. A heideggeri léttörténet keretei között a palinódia egyfelől „*Schritt zurück*”, visszalépés a metafizika elé, visszavonása az eddig érvényben lévő mércéknek, másfelől a metafizikából kilábaló gondolkodás mértékének felmutatása.

C. Vég és végzet
Közelítések Heidegger *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*
című tanulmányához

Az alcímben olvasható „közelítés” az alábbiakban egy műfajt szeretne megjelölni, és ezért nem ama közkeletű frázis értelmezési körében mozog, mely a szerzői szándék szerénységét hivatott jelezni, kimondatlanul is azt sugallva, hogy a kísérlet minden végérvényes állítástól tartózkodik, és csak egy dimenzió feltárásához kíván adalékokat szolgáltatni. A műfajként való meghatározás nem az előbbieket ellentétét jelenti – mintegy az apodiktikus megállapításokra igényt tartva –, mivel az utalás nem a szerzői szándékból táplálkozik, hanem a módszerből. Ennek szelleméből Heidegger kései műveinek egymáshoz *közelítését* szeretném megkísérlni. egymásra vetítvén különböző szövegeinek állításait és gondolatmeneteit, megvizsgálandó, hogy fedik-e egymást, vagy ki-kibújva egymás alól és így újabb horizontokat nyitván vitába keverednek-e egymással.

„Minden nagy filozófia a lényegi dolgokat úgy mondja, hogy hallgat róluk.”⁵² Ez a Heidegger szívének oly kedves és többször emlegetett gnóma *A filozófia vége...* szövegre, melynek a holdudvarát az alábbiakban szeretnénk feltérképezni, mindenképpen ráillik. Ez a kijelentés a tanulmány ismeretében mégsem tűnik magától értetődőnek, hiszen kevés heideggeri textus gondolatmenete mérhető a plaszticitás tekintetében ehhez a szöveghez. Ami mégis különösképpen enigmatikusan mutatkozik, az éppen a gondolkodás mibenléte és a filozófiával való kapcsolata. Már a címből adódik a kérdés: mi gondolkodnivaló akad a filozófián kívül, ha a gondolkodó nem kívánja feladni a státuszát, vagyis nem mutat semmilyen hajlandóságot sem a reflektálatlan, naiv gondolkodással való közösködésre? Úgy tűnik, itt csak a közvetlen, hétköznapi világból való kilépés és az abba történő visszatérés alternatívája létezik.

Heidegger ezt a kérdést a filozófiába való bevezetés horizontján tárgyalja az utolsó akadémiai előadás-sorozat keretében, ami a náci párt közbelépése miatt a második alkalom után félbeszakadt. A meghirdetett kurzus a *Bevezetés* [Einleitung] *a filozófiába* címet viselte, és mindjárt azzal vette kezdetét, hogy kérdésessé tette önmagát. „Aki egy *Bevezetés a filozófiába* stúdiumot tervez, eleve feltételezi, hogy azok, akiket be kell vezetnie a filozófiába, egyelőre azon kívül állnak. Ez esetben maga a filozófia az ismeretek és tételek valahol létező

⁵² Uő: *Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. GA 43., 232. o.; vö. még uő: *Platón tanítása az igazságról*. In: *Útjelzők*. 195. o.

körzetét jelenti, amely mellett a legtöbb ember élete során elhalad, és így kizárattatik belőle. Noha a filozófiáról való ilyen elképzelése meglehetősen elterjedt, mégis elvéti a filozófia lényegét, amennyiben a filozófia számára ilyen kívül eső terület nincs, amely az emberi lénytől elválva a filozófia menedékét alkotná, ahová azután az embernek először el kellene zárándokolnia, hogy a filozófiában legyen.”⁵³ Heidegger szerint a történeti ember már eleve a filozófiában van, mert az ember jellemzője, hogy gondolkodó létező. Gondolkodó lényként pedig az ember tartózkodási helyén vagy otthonos, vagy otthontalan. Az otthonos tartózkodást nevezi Heidegger lakozásnak. „Habár a történeti ember mindig a filozófiában tartózkodik, csak ritkán otthonos benne. Nem lakozik ott. Azért van szükség a rávezetésre [Anleitung], hogy otthonossá váljon benne.”⁵⁴ Tehát a filozófia mint a tulajdonképpeni gondolkodás [die Philosophie als das eigentliche Denken]⁵⁵ rávezetést és nem bevezetést igényel, hogy az embert otthonossá tegye gondolkodói mivoltában.

A bevezetés a filozófiába szöveg felől tekintve mindenképpen szemet szúr a különbség: az egyikben a filozófia a tulajdonképpeni gondolkodás helytartója, míg a másokban az egyik bevégződéséről és a másik feladatáról hallunk. Vizsgáljuk meg közelebbről, mit is jelent a filozófia vége!

A vég problematikája mára *Lét és idő*ben fontos szerepet játszik, méghozzá a halállal összefüggésben. Müller-Lauter egy elemzésében⁵⁶ kimutatta, hogy a halál értelmezésekor a mérvadó filozófiai tradíció a határ [Grenze] fogalmát használja fel, és Epikurosz azon meghatározására megy vissza, mely így szól: amíg vagyunk, a halál nincs, és amikor a halál van, mi nem vagyunk.⁵⁷ Ezzel szemben Heidegger halálfelfogása a vég [Ende] fogalma felé tájékozódik, mert csak így lehetséges a Dasein egész-léte, melynek időbeli struktúrája – a jövő kitüntetettségén alapulva – elér a halálig az előrefutás mozzanatában. Ennek fényében az epikuroszai gondolat a következőképp alakul át: amíg vagyunk, a halál is van, s mihelyst nem vagyunk, a halál sincs többé. Ily módon a halál nem egy határszerű végpont, hanem az elhatározott jelenvalólét temporalitásában rejlő lehetőség.

A vég *Lét és idő*beli elemzésével kapcsolatban érdemes figyelembe venni, hogy Heidegger a pusztán kinnlévőség külső, additív jellegével szemben a gyümölcs érését a saját

⁵³ Vö. uő: *Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. GA 50., 90. o.

⁵⁴ Uo. 92. o.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Wolfgang Müller-Lauter: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*.

⁵⁷ Uo. 18. o.

véghez való öntörvényű közeledés példajaként a jelenvalólét véges mivoltával rokonítja, ám egyúttal a köztük lévő alapvető különbséget is hangsúlyozza: míg a gyümölcs beérésekor beteljesíti magát [vollendet sich], elkészül [Fertigwerden], addig az ember halálával mint bevégződéssel [Enden] semmiféle beteljesülés nem jár. „A beteljesülés az elkészültség fundált módusza. Maga az elkészültség csak mint egy kéznéllevő vagy kézhezálló meghatározottsága lehetséges.”⁵⁸ A véghez-viszonyuló-lét [Sein zum Ende] mint egzisztenciálé nyitja meg a tulajdonképpen jövőhorizontot, és lesz a jelenvalólét történeti alapja, amely megelőz minden specifikus történelmi gondolkodást.

Ám mintha *A filozófia vége*... esetében nem ugyanerről lenne szó, és ennek a jele éppen az Ende [vég] és a Vollendung [beteljesülés] viszonyának a megváltozása. A két fogalom *Lét és idő*beli szétválasztása kategóriára, illetve egzisztenciáléra itt ugyanis eltűnik. A Vollendung a kései szövegben a vég beteljesülése, a bevégeztetés, beteljesülésként a *határ*. A filozófia mint platonikus alapú metafizika egyfelől önnön megfordításában, azaz (Heidegger szerint) Nietzsche filozófiájában tetőződik be, másfelől a tudományokban való feloldódásként ténylegesen elhal: a filozófiát saját gyermekei falják fel. Ezt a történetet egy helyütt a lét eszkatológiáján keresztül világítja meg Heidegger: „A sorsszerű történelem korai kezdetének egyszeri pillanata érkezne el búcsúzóul a végsőnek egyszeri pillanatához, azaz a lét eddig elrejtett sorsszerűségéhez. (...) A lét története összegyűlik ebben a búcsúban. A búcsúra való összegyűlés mint eddigi lényege Végsőjének az összegyűlése a lét eszkatológiája. A lét maga mint sorsszerűség önmagában eszkatologikus.”⁵⁹

Amennyiben a történeti lét eszkatológiája kezdetet és véget egybegyűjtve a metafizika betetőzését jelenti, a filozófiába való bevezetés a rávezetés stádiumán át a búcsúhoz érkezik. Ekkor a gondolkodás és a filozófia között szakadék nyílik, a rávezetés pedig egy átvezetést tesz szükségessé. Csakhogy megvetette-e a lábát a túlparton a gondolkodás, hogy bármiféle áthidalás létrejöhessen? A vég stádiumát lehet-e vajon az otthonossággal jellemezni? Nyilván nem. Ám a végen túl milyen otthonosság ígérete hívogat? Netán a gondolkodás a filozófia végpontján szabadságolja magát, és valamely idilli tartományba (mondjuk a költészetébe) készül vakációzni?

Heidegger az 1973-as *Zähringeni szeminárium*hoz egy kiegészítést fűzött,⁶⁰ ahol újból tárgyalja az otthonosság kérdését. Itt a következőket olvashatjuk: „Az *Erfahrung des Denkens*-ből szól a gondolat: 'A filozófiából a lét gondolásába való visszalépést akkor

⁵⁸ Heidegger: *Lét és idő*. 484–485. o.

⁵⁹ Vö. uő: *Rejtekutak*. 284. o.

⁶⁰ In: *Athenaeum*, 1993, II/1., 10–32. o.

lehetséges megkockáztatni, mihelyst a gondolkodás eredetében [Herkunft] otthonossá válunk.’ (1947). Már otthonosak vagyunk ott? Aligha. Mit jelent a gondolkodás eredetében otthonossá válni? A következő: a jelenvalólétben megalapozott tartózkodást ott elérni, ahonnan a gondolkodás lényegének rendeltetését kapja.”

Eszerint az otthonosság a filozófia előtti kezdetben honos. A kezdetre Heidegger két kifejezést használ, a „Beginn”-t és az „Anfang”-ot. Az első egy folyamat konkrét „fizikai időben” való *elindulását* jelenti, mely mindig datálható, míg a második mint *kezdet*, a mélyebb értelemben vett történelem korszakos megalapozását jelöli.⁶¹ (Másutt meteorológiai példával szemlélteti a két fogalom közötti különbséget, s e szerint az időjárás változás viharral *indul*, de a *kezdet* a légköri viszonyok teljes átalakulásában rejlik.) *A filozófia vége...* szövegben a filozófia kezdetén éppen ezt az indulást érti,⁶² amivel szembeállítja a filozófia forrásvidékénél még meglévő, ám a későbbiekben feledésbe merült, kibontatlan kezdetet. Ez a kezdet, a fentebb említett eredet [Herkunft] lenne tehát az az otthon, ahol még sohasem lakott az európai ember, és amelynek felkeresése képezné a gondolkodás feladatát? Ez esetben valóban egy második kezdetre van szükség? Akkor a vég stádiumából a kezdet stádiumába való ugrást kell végrehajtani?

Nem szeretnék a visszalépés és az ugrás közötti hangsúlykülönbségekbe különösebben belebonyolódni, de az mindenképpen szembeszökő, hogy a harmincas évek Heideggere a másik kezdetbe való ugrásról [Sprung] beszél, míg a 47-es szöveg csak visszalépésről. Úgy tűnik, nem légből kapott Heidegger második korszakán, az úgynevezett Kehrén belüli fordulatról beszélni. A kései Heidegger számára a lét igazságának a korábbi aktivista módon⁶³ való kiharcolása folytathatatlan vállalkozás, mert a lét eseménye nem kikényszeríthető, hanem csak ajándékként, adományként elfogadható. Ezért vezeti vissza a gondolkodást [Denken] a köszönetre [Danken]. Az egész alapbeállítódás átalakítására van szükség, hiszen nem a Dasein hajtja végre önmagától a fordulatot, hanem a lét hívó szava szólítja őt gondolkodásra. Ez a hívás természetesen nem lehet egy olyan kezdeté, amelyhez csak egyszerűen vissza kell térni, megidézve a preszókratikus gondolkodókat. Ez a kezdet a jövőé. *A Humanizmus levélben* a következőket olvashatjuk: „A gondolkodás a létre mint közelgőre (l’avenant) vonatkozik. A gondolkodás mint gondolkodás a lét eljövételéhez, a léthez mint eljövételhez van kötve. (...) A gondolkodás egyetlen dolga a létnek ezt a maradandó és maradásában az emberre váró

⁶¹ Vö. Heidegger: *Parmenides*. GA 54., 9. o.

⁶² Vö. uő: *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*. In: „...*Költőien lakozik az ember...*”. 260. o.

⁶³ Vö. Vajda Mihály: *Syrakusa*. In: *A posztmodern Heidegger*.

eljövetelét újra és újra szóhoz juttatni. Ezért mondják a lényeges gondolkodók mindig ugyanazt.”⁶⁴ Ez az eljövétel úgy tűnik, mégsem egy, a várakozás horizontján esetlegesen felbukkanó, a megváltás reményteli képzetével összefüggő jövő, hanem a mindig is jelenlévő idő. A jövő nem annyira az időszámítás területéhez tartozik, mint inkább a létéhez, és mint ilyen történeti idejét tekintve nagyon régóta tart. Azonban ha a nyugati létsors a filozófia metafizikus tradíciójával azonos, hogyan mondhatja a gondolkodás ugyanazt, mint a haláltusáját vívó filozófia? Ha a filozófia kezdetén benne rejlik az eszkatológiája, honnan ered a gondolkodás jövője, hogy ugyanazt mondja? Akkor még sincs szakadék közöttük?

Heidegger Parmenidész azon mondására vezeti vissza az ugyanannak [das Selbe] a lehetőségét, mely a létet és a gondolkodást azonosítja. A nagy filozófusok eltérő módon gondolják ugyanazt, és ez abból a közös történeti sorsból fakad, amit a lét megmutatkozása ír elő. Csakhogy Heidegger szerint a gondolkodás kezdetén ugyan megneveztetett az Alétheia, az elrejtetlenség, mégsem gondoltatott el külön, a maga sajátossága szerint. Ettől kezdve széttart a kezdet és az indulás, a történeti sors eszkatologikus menete a felejtés gyámságába kényszerül. A felejtés, a lét elrejtőzéséről való megfélekedezés, arról az elrejtőzésről, amely az Alétheia szíve. A rejtekezés a lét megvonódása, visszahúzódása, ami a lét időiségére utal. A lét örök jelenlétté merevítése erről az idő-játékról feledkezik meg, és ennek alapján veszi kezdetét a létnek és a gondolkodásnak olyan egymáshoz rendelése, amely a filozófiát a létező valódi léte utáni vágyakozásba kergeti. Hogyan működik ezen belül a felejtés? Heidegger ezt mondja: „Ugyanakkor azonban a metafizika számára Anaximandrosztól Nietzschéig tartó története során rejtve marad a lét igazsága. Miért nem gondol rá a metafizika? Vajon ezen emlékezés elhanyagolása csak a metafizikai gondolkodás sajátosságától függ? Vagy pedig a metafizika küldetéses sorsát képezi, hogy saját alapja megvonja magát tőle, mert az el-nem-rejtettség felnyílásában az ebben lakozó, nevezetesen az elrejtettség, elmarad, mégpedig az el-nem-rejtett javára. amely így éppen csak mint a létező jelenhet meg?”⁶⁵

A metafizika bűne tehát nem a felejtés [Léthé], amely nem-igazságként az igazsághoz tartozik, hanem a felejtés felejtése. Heidegger azonban, meglepő módon, miközben elmarasztalja a filozófiát, egyúttal fel is menti, mondván, ez ügyben nem a filozófia hiányosságáról van szó, hanem a lét örmegvonásáról. A lét, elleplezve önnön játékát, a feledés homályát borította a gondolkodókra, mintegy a Léthé bosszúját engedve rájuk. A létet adó esemény [Ereignis] pusztán jelenlétként mutatta meg a létet a gondolkodás számára, ezzel fátumszerűen kényszerítette a filozófiát a maga metafizikus pályájára. Úgy tetszik: a történeti

⁶⁴ Vö. Heidegger: *Útjelzők*. 333. o.

⁶⁵ Vö. uő: Bevezetés a „Mi a metafiziká?”-hoz. In: *Útjelzők*. 339. o.

sors végzetté vált. Am ekkor – kezdet és indulás széttartása esetén – miként is lehet mégis a gondolkodás dolgához eljutni, ha a történeti sors végzetszerűnek mutatkozik? Ha a metafizika végén, a kibernetika uralma alatt a világéj kora köszönt ránk – akkor, Kemény Zsigmond halhatatlan szavait idézve, ajkig vagyunk a pocsékban? Akkor az apokalipszis rettenete vár ránk, és csak egy isten menthet meg bennünket? Akkor a filozófia vége a vég filozófiája. Ha ez a helyzet, úgy a gondolkodás számára csak a vigília marad, az örködés – miként azt a lét pásztora teszi. A gondolkodás magatartássá válik, és a lét eseményére való mutató gesztusában ölt testet. Ez lehetne – e következtetés lépésrendje szerint – Heidegger válasza, és kétségkívül számos szöveghelyet lehetne idézni, ami ezt a konklúziót támasztja alá.

Mégsem ilyen egyszerű a helyzet. Induljunk el újból! A metafizika véget ért, mert számára a rejtekezés határként jelent meg. Ez a vég egyúttal a léttörténet végét is jelenti, hiszen a lét mint jelenlét metafizikaként lepleződött le, s ennek jeleként a léttörténet síremlékén a kereszttel áthúzott lét áll. A lét – mint metafizika – története eszkatologikus. Ám az eszkatologikus idő beteljesülése [Vollendung] Heidegger szerint nem azonos annak tökéletessé válásával [Vollkommenheit]: „Ez esetben a beteljesülés nem tökéletességet jelent, mintha a filozófia véget érve legnagyobb tökéletességre jutott volna.”⁶⁶ Amennyiben a filozófia vége önnön tökéletessé válását jelentené, nem nyílna lehetőség a gondolkodás egykori ám ki nem bomlott kezdetének megnyitására. Ebben a kezdetben a lét helyett immár az eseményre helyeződik a hangsúly – ez maga a gondolkodás dolga. A dolog [Sache] nem valamilyen létezőt jelöl, hanem magát az eseményt, annak működését. Az eseményhez hozzátartozik önmagának megvonása, elrejtése is [Enteignis]. Ez az elrejtőzés, amit Heidegger különböző korszakaiban hol halálnak, hol semminek, hol megvonásnak nevez, maga a Léthé. A filozófia és a gondolkodás különbsége, hogy az előbbi a Léthéről nem vesz tudomást. De miként gondolható el a Léthé? Ehhez előbb tisztázni kellene végre, mi is a gondolkodás. Erre a kérdésre a mi nem a gondolkodás a válasz. A gondolkodás esendőségére [Hinfälligkeit] tekintettel Heidegger négy pontba foglalja, hogy mit nem tesz a gondolkodás: „1. A gondolkodás a tudományokkal ellentétben nem eredményez tudást. 2. A gondolkodás nem segít hasznos életbölcseességhez. 3. A gondolkodás semmiféle világrejtélyt sem old meg. 4. A gondolkodás közvetlenül nem ad erőt a cselekvéshez.”⁶⁷ Ha ennél konkrétabb és pozitív kifejtésre várunk, csalódnunk fogunk, és ennek legfőképp az az oka, hogy a gondolkodás feladata esetében egy magától értetődő tevékenységhez keresünk egy külső tárgyat. A gondolkodás nem valamit gondol az eseményen vagy a Léthén, hanem eme történésnek a

⁶⁶ Uő: *A filozófia vége...* 156. o.

⁶⁷ Vö. uő: *Mit hívunk gondolkodásnak?* 206. o.

részese. Ha a gondolkodás otthonosságáról egyáltalán beszélhetünk, úgy az a feltárulás-elrejtés idő-játék-teréhez [Zeit-Spiel-Raum] tartozik. Ez nem valamilyen absztrakt viszonylat, hanem a létezők körében való tartózkodásunk történése. A gondolkodás az idő-játék-tér történéseinek kedvéért el kell, hogy felejtse a felejtés történetét, a metafizikát mint léttörténetet, hogy maga a felejtés elrejtőzéseként működni tudjon. Akkora végzet és a történeti sors zárójeleződhet, és talán elkerülhetővé válik, hogy a lét pásztorát a hosszantartó vigília során a világéj hidege jégbe fagyassza.

Ha a felejtés felejtése járható útnak bizonyul, azt is fontolóra kell venni, hogy a művészet a világsors felől közelítendő-e meg, mint ahogy azt *A műalkotás eredetének* utószava teszi, azt állítván: „A nyugati művészet lényegtörténete megfelel az igazság lényegegében bekövetkező változásnak.”⁶⁸ Ezt annál inkább fontolóra kell venni, mert Heidegger a gondolkodás legfőbb feladatának éppen a költés és gondolkodás viszonyát tekinti.

Amennyiben a lét metafizikai sorsa nem a gondolkodáson múlik, hanem a lét metafizikaként történő megmutatkozásán, az is kérdésessé válik, hogy mi szükség van a destrukcióra, hiszen a végzetté vált történeti sors jóváír minden mulasztást. Ha maga a lét vontatta meg az elrejtőzést, és jelölte ki ezáltal az indulástól a beteljesülésig tartó eszkatologikus időre szabott pályát a metafizika boltozatát vetítve az európai emberiség fölé, akkor az elmaradt kezdet megnyitása is a létsors megváltozásának lesz alávetve. Ez esetben az eszkatologikus idő a gondolkodásra is kiterjeszti a hatalmát, és igájába hajtja a másik kezdet idő-játék-terét. Heideggernek a léttörténeti gondolkodástól az esendőség felé fordulása ugyan utat nyit annak, hogy a gondolkodás előkészítő jellege érvényre jusson, mégis – a léttörténettel való szakítás ellenére – megtartja az előkészítés eszkatologikus vonatkozását is, amely a világéj korszakában egy új isten megjelenéséig a virrasztás éberségét szolgálja. Úgy gondolom, ezt a kétarcúságot mindvégig megőrzi a heideggeri gondolkodás, és ennek fényében nem is beszélhetünk egyértelmű gondolkodói testamentumról, hanem csak az út belső küzdelmeiről.

Végezetül két részletet szeretnék az életút végén – tíz évvel Heidegger halála előtt – készült interjúból idézni, melyek – olvasatomban – ezt a kétarcúságot példázzák: „Már csak egy isten menthet meg bennünket. A megmenekülés egyetlen lehetőségét abban látom, hogy a gondolkodásban és költésben készenlétben legyünk isten megjelenésére avagy távollétére a pusztulásban.” „Úgy tűnik számomra, hogy Önök [ti. a kérdezők – P. T.] túlságosan abszolutizálják a technikát. Én nem tekintem az ember helyzetét a planetáris technika

⁶⁸ Vö. uő: *Rejtektutak*. 64. o.

világában kibogozhatatlan és elkerülhetetlen végzetnek, mivel a gondolkodás feladatát éppen abban látom, hogy a maga határai között segítsen az embernek a technika lényegéhez megfelelő viszonyt kialakítani.”

FÜGGELÉK

I. HISZTÉRIA ÉS FELELŐSSÉG

*„Aki a kérdésekre nem felel,
megállta a próbát”*

Kafka

Előhang

Az alábbi, appendixbe helyezett meditáció kényes témát feszeget. Kényeset, ugyanis a blaszfémia határain jár, amennyiben az előtérben található problematikát, Kertész Imre örven a holokausz tanúsításának kérdését, szinte láthatatlan szálakkal, mintegy *akarata ellenére*, összeköti a heideggeri filozófia gondolataival. Megvallom, a két dolog érintkezése, s ugyanakkor inkommenzurabilitásának tudata szégyennel töltött el, hiszen e két fasczináló téma gravitációs terét mindig igyekeztem magamban szétválasztani. Azt bizton állíthatom, hogy a két szféra közötti titkos átjárást nem valamely heideggeri filozoféma illusztrációjának vágya gerjesztette, főképp, mert ebből az irányból nem is érkezett semmiféle inspiráció, legfeljebb az exspirációba keveredhetett valami olyan elem, amely ezt a kapcsolatot létrehozta, s ha most néven kellene neveznem, azt mondanám: az összeköttetést egyfajta hiányérzet szülte. Most megkísérlem néhány villanás erejéig láthatóvá tenni ezeket – az úgy látszik engem is behálózó – szálakat.

Ami Heidegger felől árnyékot vethetett erre a meditációra, az a (halál)tapasztalat metabolikus struktúrájának bizonyos pontokon fellépő egyoldalúsága¹ volt. A tapasztalat, s különösen a halál vagy a semmi tapasztalata, a *Lét és idő*-től kezdve egyfelől abban különbözik a hagyományos értelemben vett empiria fogalmától, hogy ez utóbbi az érzékelés mechanizmusaiba ágyazódva „spontán” módon lejátszódik, míg a tapasztalat csak akkor szolgál rá a nevére, ha benne valamilyen fordulat játszódik le, ha az eddig ismertnek vélt

¹ Nem arra az egyoldalúságra gondolok, amelyet épp a halál fenoménje kapcsán gyakran felhánytorgattak Heideggernek, hogy ezt a sokrétű és összetett eseményt lényegében egyetlen aspektusból vizsgálta. Erre voltaképp Heidegger joggal válaszolta azt, hogy őt nem a halál mint olyan vagy a belőle következő megszűnés „semmije” érdekelte, hanem az idő. Nem a fenomén elszegényítése számomra a kérdés, hanem a benne megtestesülő struktúra feltételezett egyoldalúsága.

dolog új arcát mutatja felénk, ha valóban történik valami. Másfelől a tapasztalat nem kötődik kizárólagosan a valóságoshoz, hanem állandóan átnyúlik a lehetőség területére is. A halálról írt fejezetben lényegében a lehetőségbe való előrefutásról mint a lehetőség tapasztalatának tanúsításáról ír. Ezek fontos és érdemleges gondolatok, mégis ki kell térni a tapasztalat belső mozgástörvényére, hogy láthatóvá váljon az a bizonyos egyoldalúság. A (halál)tapasztalat metabolikus struktúráját kétirányú mozgás alkotja. Az első fázisban tulajdonképpen a világ, pontosabban a létezők világának elvesztése történik meg. Ezt egyfajta kenózisnak, kiüresedésnek tekinthetjük. Ebben a kenózisban megfosztván a létezők univerzuma kínálta fogódzóktól, az ember mintegy alászáll (katabázis) létezése póré alapjába, hogy a teljes üresség talppontjáról hirtelen fordulattal elinduljon felfelé (anabázis), a léttel telített (valódi) világ megtapasztalásához.² Ennek a felemelkedésnek, a lét plerózisának a kiváltója az a szólítás, amely a kút mélyén éri az embert. A *Lét és idő*-ben a lelkiismeret *szólítása [Anruf]*, az unalom-elemzésben (vö. *A metafizika alapfogalmai*) a „parlagon heverő lehetőség bejelentkezése [Ansagen]”. Az egész folyamatot, mint a kútba történő leereszkedést és megújuló felemelkedést jól példázza a következő, az ötvenes évekből származó idézet: „A véges gondolkodásnak le kell ereszkednie a kút mélyének félhomályába ahhoz, hogy nappal láthassa a csillagot”.³

De mi van akkor, ha a kútból nincs felemelkedés, csak visszazuhanás, ha a tű fokán nincs átjutás? Mi van az olyan történéssel, az olyan idővel, amelyből nincs kijárat, az olyan tapasztalattal, amelyik infarktust kap, amelyik elzáródik? Nem lehetséges olyan, nem pszichológiai természetű kataplexis (rémület, az alábbi meditációban: hisztéria), amelyiknek nem adatik meg az anabázis lehetősége? Ez filozófiailag nehezebben kiaknázható, úgyszólván túlerőben van benne a visszahúzódás [Entzug], de tapasztalatnak épp eléggé súlyos ahhoz, hogy ne lehessen eltekinteni tőle. Mintha a halálból túl könnyen szabadulna Heidegger.

Mindennek azért lehet különös lehetősége, mert Heidegger egyik legizgalmasabb gondolata épp a visszahúzódás és elrejtőzés mozzanata körül forog. Ám a rejtőzés a kései Heidegger számára annak az erőternek a centruma, amelyik összefogja, egybegyűjti a világ elemeit, így a négyesség, a Geviert komponenseit (föld, ég, istenek és halandók). Ebben az ünnepi körforgásban nem marad hely annak a tapasztalatnak, amelyik a kört szétvetheti. Az anabázis igézete (s meglehet a maga módján Kertész is messzebbre jut ezen az úton a „kelleténél”) mintha felülkerekedne azon is, ami vigasztalanul magába omlik.

² E gondolat háttérében feltűnhet a gödörbe (kútba) eső Thalész, a barlangból a napfényre feljövő platóni filozófus vagy az aszkézist gyakorló Eckhart Mester alakja.

³ Vö. Heidegger: Grundsätze des Denkens. In: *Identität und Differenz*. GA 11., 138. o.

Habár az alábbi feljegyzések a felelősség-problematika kapcsán születtek, kénytelen vagyok előrebocsátani, hogy megfelelő elméleti armatúra híján, valamint a szerteágazó korrespondanciák dinamikájából adódóan nem illeszkednek a napjainkban uralkodó felelősségetikai diskurzusba. Ekképp megelégszenek a felelősség fogalmának egészen tág, szinte a felelőtlenységig menő használatával: igyekszenek *megfelelni* egy kérdés kihívásának. Erre úgyszólván rá is kényszerülnek, mert a felelősséghez nem az önmagában identikus Én tettei, hanem az identitás kérdésessége felől közelítenek. A rövidesen megjelenő probléma jóllehet az identitás egészének csak egyetlen szegmensére vonatkozik, annak közismert bonyodalmai, tán nyugvópontra sosem jutó belső válságai nem teszik számomra lehetővé, hogy eljussak a végükig. Mindezt nem pusztán az esendőségem demonstrálására hivatott retorikai szertartásrend kedvéért jegyzem meg, hanem az írás előszobájában toporogván, befelé tekintve, rossz lelkiismerettel. Az elevenünkbe vágó téma tehát, mellyel szemben reménytelenül alulmaradunk, a holokauszt utáni zsidó identitás, pontosabban az Auschwitz-identitás, még közelebbről annak a kérdése, hogy mit jelenthet ezzel kapcsolatban az identitás fogalma.

Az identitás ezen kontextusához a tanúsítás kérdéskörén át vezet az út. Giorgio Agamben Auschwitz maradékáról szóló könyve⁴ elején Primo Levi tanúságtétele kapcsán a tanú két fogalmát különbözteti meg. A *testis* a perben vagy vitában résztvevő felek közé lépő harmadik (terstis), míg a *superstes* azt a jog világán kívül álló tanút nevezi meg, aki valamilyen eseményt végigélt, átvészelt, kiállt, s erről tanúságot tett. Levi esetében nyilvánvalóan ez utóbbi fogalom a mérvadó, de ez, a tanúsításban rejlő paradoxon miatt, további kiegészítésre szorul. Levi ugyanis – és nyomában Agamben – a valódi tanút nem a túlélőben, hanem az emberi mivolt határát átlépő „muzulmán” alakjában látja, akitől a tanúságtétel lehetősége megtagadtatott. A tanúsításban ily módon jelentkező hiátust, a tanúsíthatatlanságot, Agamben könyvének végén a tanú harmadik kategóriája, az *auctor* antikvitásból előhívott fogalma fogadja magába.⁵ Eszerint az autoritást, autorizálást gyakorló gyám vagy tanácsadó a segítségére szoruló jogaihoz juttatja, illetve a cselekedni képtelent

⁴ Német kiadás: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Suhrkamp. 2003.

⁵ Vö. i. m. 129–132. o.

meggyőzővén tette sarkallja, vagyis formális értelemben egy ko-autorizációs aktusban valamilyen hiányt vagy képtelenséget, impotenciát szüntet meg. Ennek analógiájára a tábor túlélője is végzetszerűen összezáródik a muzulmánval, s csak akkor tarthat számat tanúságtétele létjogosultságára és igazságára, ha kiegészíti azt a tanúsításra képtelen tanúsításával. Ez utóbbiak összetartozása és egymásra szorultsága azonban paradoxonon alapul: az auctor-tanúnak azt kell tanúsítania, ami tanúsíthatatlan.⁶ Agamben radikális tézise szerint ennyiben a tanú autoritása elsődlegesen nem az elbeszéltek (Auschwitz, gázkamrák stb.) valóságtartalmának függvénye, hanem a tanúsítás paradoxonának beteljesítéséé.

Bár az igazi tanú kritériumait úgy látszik egy egykori magyar muzulmán, írásunk egyik főszereplője, Kertész Imre⁷ – persze nem egyedülként – hiánytalanul „teljesíti”, s nem mellesleg főműve az auctor modern fogalmának megtestesülését is látványosan demonstrálja, mindazonáltal ez a tény nem annulálja a Levi-Agamben paradoxont, hanem megerősíti azt, mivel a muzulmán és a tanú egybeesése voltaképp újból generálja a nyelvnélküli és a nyelvi ellentétét.

Kertész *Sorstalansága* a tanúságtétel⁸ rendkívüli példáját jelenti, s ennyiben megismételhetetlen, de ezzel a tanúság feladata nem zárul le számára, a túlélő-lét emigrációja épp ebbe ágyazódik bele: Auschwitz fölött nem lehet napirendre térni, az beköltözik a bőr alá.⁹ A zsidó identitás új, egzisztenciális fogalmát, léttapasztalatát a sorstalanságba történő belevettetés teremti meg, melynek el nem évülő kezdete az Auschwitznak nevezett ősrobbanás. A tanúsítás és annak prolongálása több dimenzióban zajlik: egyrészt providenciális szerepet kap, hiszen a Gondviselés hiányában – vagy épp a minket figyelő

⁶ Megjegyzem, szigorúan véve Agamben analógiája sántít, mert az ókori példákban a ko-auctorizációs mozzanat megléte mellett hiányzik a túlélő és a muzulmán összetartozásán belüli felszámolhatatlan cezúra, s így voltaképp a paradoxon.

⁷ Agamben könyvének eredeti olasz megjelenése idején, 1998-ban Kertész *Sorstalansága* már javában aratta sikereit német nyelvterületen, de Agamben még nem látszik ismerni, vagy egyszerűen nem hivatkozik rá.

⁸ Vö. a *Gályanapló* egyik 1974-es bejegyzésével: „Az igény, hogy *tanúskodni kell*, mégis egyre növekvőben bennem, mintha az utolsó lennék, aki még él és beszélni tud, s szavammal mintegy azokhoz fordulok, akik túléltek a vízözönt, a kénesőt vagy a jégkorszakot...” (Kertész Imre: *Gályanapló*. 29. o. – kiemelés az eredetiben).

⁹ „Bármin gondolkodom, mindig Auschwitzon gondolkodom. Ha látszólag egész másról beszélek, akkor is Auschwitzról beszélek. Auschwitz szellemének médiuma vagyok, Auschwitz beszél belőlem.” uo. 26–27. o.

Tekintet¹⁰ számára – az emlékezés hivatott az emberi történet táborbeli lenyomatát, imprimatúráját létrehozni és megőrizni. Ez az emlékezés azonban nem korlátozódhat a lejátszódott események és kulisszák, a tábor üzemelésének krónikájára, mert így rövidesen szembesülni kénytelen az emlékezésen belül lakozó felejtéssel. Ennek megfelelően a tanúsítás kertészi stratégiája a *Sorstalanság*ban nem az elképzelhető legszélsőségesebb szenvedések skálájának tetőpontján keresi a hitelesség, azaz az emlékezés felelősségének zálogát, hanem elidegenítési technikái, szenvtelen nyelvezete révén tesz rá szert, ahogy megmutatja az idő különböző regiszterekben való összecsomósodását és szétmállását, az ember implóziója következtében gazdátlanra vált események tényészetét, ahogy megpróbál közelébe férközni Auschwitz nukleuszához, ahhoz az abszolút Semmihez, amelyet a metafizika ilyen legvégsőkre rendelt monstranciái képtelenek felmutatni, érzékeltetni.

Másrészt a tanúsításnak a megtörténtekekre vonatkozó oldala mellett – mint utaltunk rá – Kertész esetében számolnunk kell Auschwitz kozmoszának tágulásából fakadó következményekkel is, azzal, hogy a túlélőnek e háttérsugárzás jelenlétében kell egzisztálnia, hogy létének minden vagyona ott semmisült meg, s ugyanakkor onnan is származik. De bármily tartós legyen is Auschwitz hatása, a hozzá kapcsolódó meghosszabbított egzisztenciális tanúsításnak újra és újra fel kell vennie a harcot a maga intern felejtésével – amit csak megerősít a szabadság hiányát hibernáló kommunista diktatúra a maga extern felejtésével vagy felejtésre idomított emlékezésével –, mely a kezdetként jelentkező „negatív kinyilatkoztatás” egzisztenciamegalapozó erejének elhalványulásával fenyeget,¹¹ s amelyet – akár az élet ellenében is – rendre le kell küzdenie az ott felgyülemlett tapasztalatok tanúsítása és a radikális életvitel szükséglete érdekében.

Amikor a továbbiakban röviden a már említett új zsidó identitás fokozatos – és lényegében csak a rendszerváltást követően formát öltő – kialakulásáról akarunk beszélni Kertész Imre életművében, akkor jó, ha szem előtt tartjuk Kertész ellentmondást nem tűrő és némileg ingerült naplójegyzetét: „Utoljára az úgynevezett ’identitásomról’: az vagyok, akit zsidóként üldöznek, de nem vagyok zsidó.”¹²

Miféle új zsidó identitásról beszélünk hát? Identitás szabadság, a számunkra jutó osztályrészre való reflexió nélkül nem létezik. Külső determinációinkat tekinthetjük a

¹⁰ „Mindnyájan egy Tekintet előtt élünk. A Tekintet, amely számon tart.” uo. 73. o.

¹¹ „Félő, hogy végül is kiürülnek tartalékaim, elfogynak a megkínzottságot még elevenen őrző sejtek, melyeknek mérgei az írásban akarnak kicsapódni, és pusztán merő szokásból írok már”. uo. 159. o.

¹² Uo. 235. o.

magunkénak, a világ és köztünk működő összefüggésnek, de csak akkor válik identitásunk tényezőjévé, ha természetszerű összetartozásuk megrendül, veszélybe kerül. Addig voltaképp az identitás kérdését nem is értjük, hiszen az adottságok maguktól értetődően funkcionálnak, valamilyen otthonosságot teremtve. Az identitás és az otthon látszólag összetartozó tartományai voltaképp kizárják egymást. A totalitárius rezsim egyik sajátossága, hogy miközben felszámolja az otthont, egyúttal eltörli az identitáshoz szükséges szabadság létjogát, egyedül a kiirtásra ítéltetett determinációt, a vér zsidóságát testálva az áldozatokra, amiből egyenesen következik a sorstalanság végzete. A következő idevágó passzus 1965-ből származik: „Mit nevezek sorsnak? Mindenesetre a tragédia lehetőségét. A külső determináció azonban, a stigma (...) meghíúsítja ezt: ha tehát a ránk kirótt determinációnkat éljük végig valóságként, a saját – viszonylagos – szabadságunkból következő szükségszerűség helyett, ezt nevezném sorstalanságnak.”¹³ Habár a sorstalanság a determináció révén kizárni látszik az identitást, azt bizony állíthatjuk, hogy elementáris történetet hordoz magában, melynek artikulációja lehetőséget teremthet az antiszemitáktól kapott „kényszeridentitás” abszurditása mellett egy másik, sajátos identitásfogalom kialakítására. Épp a sorstalanság megértése az, ami utat nyit a szabadság felé: „Az én számomra e történelem egyetlen igazi specifikuma az, hogy az *én történetem*, hogy *velem* történt meg. S mindenekfölött, hogy élményeim minőségéről szabadon dönthetek: szabadságomban áll, hogy ne értsem őket (...), de szabadságomban áll az is, hogy megértsem, hogy megrendüljek fölötte, hogy e megrendülésben a felszabadulásomat keressem, hogy tehát tapasztalattá lényegítsem, tudássá formáljam, és e tudást jövőendő életem tartalmává tegyem.”¹⁴

A megértés szabadságában nyíló rés Kertész esszéiben és interjúiban válik azzá a hellyé, ahol ennek az identitásnak a lényege körvonalazódik. Kiindulópontját egy beszélgetésben így határozza meg: „Egyébként nekem nincs zsidó tradícióm, a zsidóságot én egy vadonatúj dolognak látom; nekem a Siratófalhoz nincs sok közöm. Nekem egyesegyedül Auschwitzhoz van közöm. Auschwitz újateremtett valamiféle zsidóságot, és ez a zsidóság tisztán etikai az én számomra, semmi köze a régi zsidó szellemhez. A pesszimista etika alapján a mostani zsidóság a holocaust élményével kapcsolatban egy olyan tudást birtokol, ami szerintem világélmény. És mint világélményt hordozzák azok, akik éppen hordozni akarják, de nekik nem feltétlenül kell zsidónak lenniük: Pilinszky például szintén ebben látta a megfogalmazás lehetőségét, és ennek a világon semmi köze a zsidósághoz.”¹⁵ A zsidóság

¹³ Uo. 15.o.

¹⁴ Vö. uő: Hamburgi esszé. In: *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* 41. o.

¹⁵ Vö. uő: Az eltökélt pesszimizmus. In: *A gondolatnyi csend...* 159–160. o.

spiritualizálásának itt olvasható gondolata azt jelenti, hogy a mítosz, a misztérium terébe történő belépés¹⁶ felfüggeszti a vallási és származási különbségeket, hogy Auschwitz nem a zsidók gyásza számára fenntartott zárt kert, hanem közös világtapasztalat. A zsidóság új nyitottságának ugyanakkor megjelenik egy másik vetülete is, a totalitarizmussal szembeni egyetemes érvényű tagadás formulájában: „mene, tekel, ufarszin, *minden* totális elnyomás falán”.¹⁷

Kertész szerint Auschwitz – e név számára az összes táboroknak, kazamatáknak, erdőknek és árokpartoknak a jelképe – tanúsítói, kivált annak költői¹⁸ az elbeszélés szellemének engedelmeskedve örökre szóló példázattá, az európai ember kollektív tudatának, mítoszának kitüntetett pontjává tették a holokausztot. Ebben a perspektívában a mítosz természetesen nem a valóssal szembeállított meseszerűt jelenti, hanem inkább a szónak abban az eredeti értelmében szerepel, amely Walter F. Otto szerint „közvetlen tanúsítása annak, ami igaz és igazzá válik a lét önmegnyilatkozásaként, abban az ősi értelemben, mely nem tesz különbséget szó és lét között”.¹⁹ A mítosz ezen primér jelentése felel meg Kertésznel az elbeszélés szellemének („Az ember [...] amit mond, illetve *elmond*, panaszai, gyötrelmei nem puszta ábrázolásának, de tanúságtételnek szánja, s titokban azt akarja, hogy e tanúságtétel minőséggé, e minőség pedig törvényformáló szellemi erővé váljon.”),²⁰ s e szellem „dönti el, hogy mi és hogyan kerül be a mítoszba, hogy mi marad meg egy civilizáció történetárába”.²¹

¹⁶ A belépést valóban iniciációnak, beavatásnak tekinti: „... a negatív tapasztalat univerzális világába én a zsidóságom révén nyertem beavattatást; mert mindazt, amit a zsidó születésem folytán át kellett élnem, beavattatásnak tekintem, az emberről és a korunk emberi helyzetéről szerzett legmélyebb tudásba való beavattatásnak.” Vö. uő: Haza, otthon, ország. In: *A gondolatnyi csend...* 26. o.

¹⁷ Uő: Hosszú, sötét árnyék. In: *A gondolatnyi csend...* 82. o. (Kiemelés tőlem – P. T.)

¹⁸ Kertész Shelley gondolatát idézi, miszerint „a költők a világ törvényhozói” (vö: *A gondolatnyi csend...* 62. o.). A költőt természetesen itt nem szabad a poétákra szűkíteni, az az alkotó (poiétikus) tevékenység egészét képviseli.

E helyütt kézenfekvő lenne Arisztotelésznek a *Poétikában* olvasható nevezetes megkülönböztetésére hivatkozni, mely a költőt az igazság kifejezése szempontjából a történetíró elé sorolja, csakhogy ez a különbségtétel az egyedi valóságos és a lehetőség szerinti általános differenciáján alapul, ami a tanúsító alapítás esetében nem érvényes.

¹⁹ Idézi: Ernesto Grassi: *A szépség ókori elmélete*. 101. o.

²⁰ In: Kertész: *A gondolatnyi csend...* 62. o.

²¹ Uo. 63.o.

A mítosz erejének kibontakozása kërügmatikus jelentőségre tesz szert azért, hogy e tragikus világtapasztalat felmérhetetlen erkölcsi tudást felhalmozva a válságban lévő európai tudat megújulásának lehet a biztosítéka.²²

A tanúsítás ezen folyamatát, mely a pusztulástól a katarziséig jut el, talán nem túlzás a kantianus fenséges belső dinamikájának történelmi analógiájaként értelmezni:²³ ahogy Kantnál a fenséges tapasztalatában végbemenő mozgás valami megrázkódtató, egy szakadék megnyílására utaló [Erschütterung, Abgrund] érzésből, az Unlust-ból átcsap egyfajta morális gyökerű örömbé [Lust], úgy Auschwitz kultúrájában a kataklizma a mítosz munkája nyomán átvált a katarziséba.²⁴

Az, hogy Kertész számára Auschwitz szellemi jelenléte voltaképp az utolsó utáni vagy újjászült katartikus nagy elbeszélés támasztotta kultúrában testesül meg, szorosan összefügg a Kelet és Nyugat közötti – nemcsak történelmi-politikai szintén, de emlékezés-stratégiai közegben is zajló – átrendeződéssel. A Keletről Nyugatra történő átmenet egyúttal a mítosz eszméjének elismerését, a gyász munka végrehajtását jelenti: „Kelet és Nyugat, a neurotikus és a normális típusa. A neurózis: egy traumaélmény állandó regresszív újraélése, állandóan ugyanazon tünetek formájában, az örökkévalóságig, azaz a halálig. A normális: trauma, zavar, majd a trauma tudati feldolgozása, racionális biztosítékok a regresszió, a tünetekbe való visszahullás elkerülése. Az egyik pokolbeli élmény: a betegségi állapot szakadatlan és

²² „A holocaustot túlélte erkölcsiség tragikus világtudása, ha megőrződik, talán megtermékenyítheti a válsággal küszködő európai tudatot...” Vö. uő: Hosszú, sötét árnyék. In: *A gondolatnyi csend...* 82–83. o.

²³ Nem perdöntő, de Kertész meghatározó élményként hivatkozik *Az ítéloerő kritikájára*: „Kinyilatkoztatásként hatott rám a könyv, és megnyitotta előttem az igazi filozófia világát.” In: *A gondolatnyi csend...* 176–177. o.

²⁴ „... a holocaust füstje hosszú, sötét árnyékot borított Európára, miközben lángjai eltakarhatatlan jelet égettek az égboltra. Ebben a kénes fényben az elbeszélés szelleme újrarendelte a kőbe vésett szavakat; ebbe a lidérces fénybe állította most az ősi történetet, valósággá tette a példázatot, életre keltette az emberi szenvedésről szóló örök passiójátékot.” Vö. uő: Táborok maradandósága. In: *A gondolatnyi csend...* 71. o. ; „... a holocaust mára kultúrát teremtett (...), hogy a jóvátehetetlen realitás megszülje a jóvátételt – a szellemet, a katarzist.” Vö. uő: Hosszú, sötét árnyék. In: *A gondolatnyi csend...* 83. o. – Az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy Kantnál a második mozzanat felszámolja az első, míg Kertész esetében megőrzi, s ez némileg gyengíti az analógiát.

kiúttalan újraélése; a másik a katarzis, a kiteljesedés, a tragikus boldogság útja.”²⁵ E katarzisban²⁶ jut nyugvópontra az Auschwitz kitérését, univerzalizálását megvalósító kertészi identitás.

Mindaz amit fentebb írtam, nem a Kertész-életmű feldolgozása jegyében született, s feltételezem, hogy az általam alig ismert szakirodalomnak nem sok újdonsággal szolgál. A Kertész képviselte identitás-eszme inkább előterét, viszonyítási pontját adja az alábbi megjegyzéseknek. Célom voltaképp nem több, mint diadokhoszként, Auschwitz egy utódjaként – minden reprezentativitást nélkülözve²⁷ – saját viszonyomat röviden körvonalazni e roppant örökséghez.

E diadokhosz-lét elsődleges ismérve, hogy – csakúgy, mint Kertész – nem lévén képes repatriálni a tradícióba, zsidó identitásának egyetlen meghatározóját a holokausztban látja, azt hordja magában (a diadokhosz a *dekhomai* ige származéka, mely többek közt azt jelenti: elfogad, magára vesz). Mielőtt azonban elhamarkodottan előrefutnánk az identitás ebben felkínált menedékébe, nem árt figyelembe vennünk, hogy Auschwitz a tanúságtévő tanújának számára alapvetően a sorstalansághoz kötődik, s ez újabb rokonságot teremt a Kertész által leírt helyzettel, hiszen Kertész sem az identitással, hanem a sorstalansággal birkózott, s aztán ebből született meg a fentebb leírt egyetemes zsidó-identitás gondolata. Ezen hasonlóságok mellett ugyanakkor elhanyagolhatatlan különbségek jelentkeznek a túlélő és a „diadokhosz” státusza között: ez utóbbi pusztán szerencsés születésénél fogva mentesült a traumatikus hatás teljes horizontot lefedő abszolút hatalmától, s attól, hogy életét a felszabadulás után is ehhez a történethez kipányvázva legyen kénytelen tölteni, ugyanakkor épp ennek köszönhetően megadatott számára a nietzschei felejtés ajándéka, amelyet bizvást nevezhetünk az emlékezés

²⁵ Uő: *Gályanapló*. 202. o. – Hozzá kell tennem, hogy az ezt az 1990-es naplóbejegyzést öt évvel követő *Hamburgi esszé* a Nyugat fogalmát már inkább csak megvalósítandó eszmének tekinti, amelyhez a tragédia feldolgozását végrehajtó, de szellemét betölteni nem tudó Nyugatnak is fel kell nőnie.

²⁶ Egy másik komoly hang tulajdonosa, Tóth Imre – habár nála sokkal erősebb a diaszpóra tradíciójához való kötődés és a folytonosság hangsúlyozása – hasonló következtetésekre jut Auschwitz öröksége kapcsán: „Ez a katarzis kora, amely *könyörülete, fájdalma, irtózata és szánalma* által, szívós és feldúló munkájával megtisztítja a Nyugat lelkiületét.” In: *Zsidónak lenni Auschwitz után*. Pont Kiadó. 2001. 73. o.

²⁷ Tudom, hogy a zsidó identitás Auschwitzhoz kapcsolása nem új keletű, s nem is ritka jelenség, az elkövetkezőkben mégis csak a magam nevében beszélek.

permanens kényszerével vagy teljes elfojtásával szemben az emlékezés szabadságának. Ez azt is jelenti, hogy – ki tudja, meddig – nem kényszerül folyamatosan egymásra nyitni divergens szférákat, így az emlékezés és a politika identitásszféráit, noha az ezek közötti alkalmi átszivárgások lehetőségét nem tudja, és nem is akarja tagadni. Jóllehet az aktuális történeti-politikai térben rendre felbukkanó antiszemitizmus rút lármáját nem lehet süketséggel gyógyítani (igaz, mással sem), de a neki kijáró megvetésen túl, s a kényszeridentitás, e példátlan kontradikció dacos elfogadása vagy épp ingerült visszautasítása mellett – mely amúgy a valódi konzervativizmussal e tekintetben szembeállíthatatlan liberális magatartásból egyenesen következik – a diadokhoszi emlékezés szeretné távol tartani ettől a szintértől az identitásnak a tanúsításra visszamenő modelljét.

Esetünkben az identitás kérdése nem valamilyen privát hitvallásról, ünnepélyes bejelentésről szól, hanem arról, milyen „létmód” illeti meg a középpontjában álló eseményt az utókor szemében. Szigorú értelemben Auschwitz jelenléte Auschwitzban és az ezzel a gyűjtőnévvel fémjelzett egyéb helyeken mutatkozott meg, így kiterjesztése az utódok vele kapcsolatos viszonyára fellengzős és kegyeletsértő lenne. Kertész Imre a holokausz világélményét ezért nevezi szellemi létformának, amely etikai tudattá szublimálódva fejt ki hatását. Az erre épülő kultúra az univerzalitás mellett komoly felelősséggel vértézve az utókor jelene és jövője felé is kinyílik, hermeneutikus értelemben a múlt tapasztalatát applikálja az európai létsorsra.

Az én voltaképpen kérdésem az, hogy a tanúsítástól a kultúráig ívelő identitásképzés útján visszafelé araszoló és elsődlegesen a holokausz tanúságtételeihez érkező s azoknál lecövekelő „emlékezésstratégia” miféle „létmóddal” rendelkezik. Ez az irányváltás – mintegy az élettől vissza a halál felé – semmiképp sem jelenti azt, hogy megcáfolná a másikat – ilyet amúgy sem tehetne²⁸ –, csupán más hangsúlyokkal és mágnesezéssel kialakított erőterbe rendezkedik be.²⁹ Kertész következő naplóbejegyzésében olvasható, Kelet és Nyugat már említett „emlékezésstratégiai differenciáját” erre az irányváltásra alkalmaznám: „Kultúra: ez valami egyetemes, valami szellemi, valami valóság, valami élet. A kultúrán túli lét, a nem

²⁸ Sok egyéb mellett már csak azért sem, mert – ahogy a *Kaddis* egyik mondatában olvasható – „az ember maga dönthet a zsidósága felől”.

²⁹ Feltétlenül szeretném elhárítani annak a fatális félreértésnek a lehetőségét, hogy itt a kultúra „felszíni” emlékezését egy „mélyebbre” szeretném felcserélni. Kertész Imre – hogy csak őt említsem – olyan obulussal volt kénytelen fizetni, amilyen e földi tartományokban nincs forgalomban. Ha mindenképpen ilyen természetű ellentétekben kellene kifejeznem magam, inkább azt mondanám: mély és magas.

kultúra: individuális, tragikus, szaggatott és abszurd lét, stílustalan lét, tetszhalál, amit rohamosan követhet a valódi.”³⁰ Az irányok megfordításának némi aszimmetriát is kölcsönözve a múlt feldolgozásának és feldolgozatlanságának mint a kultúra meglétének és hiányának itt olvasható ellentétét szeretném átvetíteni a tanúsítás és tanúsíthatatlanság problémájára, hogy közelébe férközhessenek az identitás kérdéséhez. Ezzel az irányváltással tulajdonképpen a felelősség és tanúsítás iránya is megfordul.

Auschwitz kultúrája számomra mindenekelőtt a róla szóló tanúságtételek: a mérvadó művek, memoárok archívumához tapad. Hozzátapad és ott marad. Ha – mint Kertész teszi – misztériumnak neveznénk, akkor azt mondanám, e szentélyből nincs kijárat. Kertész számára, aki a halál felől érkezik, van: ezen halad át az etika. Én itt – jobb híján – *hisztériáról* beszelnék. Ezt a kifejezést nem a pszichológiai, patológiai terminus értelmében használok, hanem a tanúsításhoz tapadó identitás „létmódjaként”. Ennek megfelelően nem is a *hystera*, az ’anyaméh’ etimológiájából indulok ki, ami az ókori vélekedések szerint a női szervezetben vándorolván váltja ki a hisztéria tüneteit, hanem az ezzel összefüggő *hystereó* igéből, mely azt jelenti: késve érkezik, hiányt szenved, passzív alakjában pedig azt: meg van fosztva valamitől. A pszichikai jelenséggel szemben ebből a hisztériából hiányzik a kitörés, a paroxizmus, gyógyításra sem szorul, és nem hatalmasodik el abban az értelemben, hogy tartósan megszállna más területeket. A hisztéria általam előtérbe helyezett jelentései a halálra, a halál idejére vonatkoznak. Ennek semmi köze sincs bármiféle halálkultuszhoz vagy halálesztétikához, inkább egyfajta hermeneutikai holtpontnak, lethargiának nevezném. A tanúsítás terében zajló végső idők káoszának és aritmiájának tanúsíthatatlansága, amelyhez mindig későn érkezünk, amely állandó hiányával oly végletesen magnetizál, ez okozza a hisztéria tehetetlen körbenforgását, és váltja ki a tanúságtételek iránti – olykor bulimiába forduló – éhséget.³¹

Bármily mélyre hatoljon is, összességében mégis megzabolázott hisztériáról,³² s nem pánhisztériáról³³ beszélek. Ez a „megzabolázottság” tulajdonképpen magából a hisztériából

³⁰ Kertész: *Gályanapló*. 223. o. –Megjegyzem, hogy a holokausz „megnyitásának” kertészi gesztusát semmiféle irányváltással sem tartom megkerülhetőnek, főképp nem visszavonhatóknak. Sőt, az irány megfordítása kiindulásként egyenesen megköveteli azt.

³¹ Ezen a ponton vissza kell utalnunk Agamben ellentmondásaival együtt is fontos művére, mely épp a tanúsítás lényegi deficitjében látja Auschwitz örökségét.

³² Ez az oximoron eszembe juttat egy másikat, a józan szorongását [nüchterne Angst], mely a *Lét és idő* lapjain többször is felbukkan. Ez az ellentét nyilvánvalóan a szorongás pszichikai fenomenájának más területre való áthelyezését érzékelteti. Heidegger más helyütt aztán (vö.

ered, önmagát szorítja a tanúságtétel révén keletkező térbe. Amikor egyfajta hermeneutikai holtpontról és az emanáció redukciójáról van szó, az mégsem jelenti a teljes elzártságot, betokosodást. Ha a saját halál lehetőségével nem is azonosul, és nem is ölti konkrét vízió alakját, valamiféle *sfumato*³⁴ keletkezik ezeken a határokon.

Kertész Imre egy talányos mondatának vége jár a fejében: „titkon talán mindig is erre a pusztulásra készültem”.

GA 79., 113. o.) a Nüchternheit fogalmát visszavezeti a latin *nocturnus*-ra, az éjszakai meditáció előkészületeire a gondolkodás szakadékába való ugráshoz.

³³ Kornis Mihály bizonyos részleteiben nagyszerű, egészében mégis problematikus *Napkönyve*, mely nyilvánvalóan a holokausz minden beborító árnyékában zajlik, a szememben ennek a példája. Ugyanakkor a szenvedés és a szenvedés hisztériával való összefüggése tanulságos.

³⁴ Nem szeretnék beleveszni az etimológiák hálójába, de ebben a kontextusban nem érdektelen, hogy az olasz *sfumato* (elmosódás) a latin *fumus*, füst szóból ered.

II. METAFIZIKAI TEREK

Dolgozatunk háttérében – mint arra többször is utaltunk – az alap, illetve az alap alaptalanságba történő átváltozásának kérdése állt. A városunk sikátoraiban való bolyongás hol elfedte, hol láthatóvá tette ezt az alapszöveget. A következőkben az alapban végrehajtott fordulat egyik fő dokumentumából (*Az alap tétele*) készített fordításhoz szeretnénk olyan holdudvart képezni, ahonnan láthatóvá válik ennek a fordulatnak az előtörténete.

*

Jóllehet a filozófiai köztudat Heideggert a metafizikai könyörtelen kritikusaként tartja számon, nem veszthetjük szem elől a tényt, hogy a húszas évek végétől a harmincas évek közepéig tartó periódusában Kant transzcendentális alapokon nyugvó metafizikai forradalmának további radikalizálásával, épp a metafizika újrateremtésén fáradozott. Habár ezt az időszakot szokás a „Kehre” felől tekintve „átmenetinek” nevezni, semmi okunk sincs arra, hogy ezt a kategóriát valamilyen lekicsinylő értelemben értsük. Ami egy életút távlatából szemlélve „átmeneti”, annak nagyon is megvan a maga helyi értéke, kivált akkor, ha az olyan termékeny és sokszínű mint a szóban forgó heideggeri periódus.¹ Ennek az „átmenetnek” a jelentőségét nem elég pusztán az útnak a heideggeri filozófián belül betöltött hangsúlyos szerepére tett obligát utalással alátámasztani, mivel az ekkor született művek, és még inkább az a tucatnyi fontos - azóta napvilágot látott – előadás, amelyet a freiburgi egyetemen tartott, az egész oeuvre meghatározó és megkerülhetetlen szegmensét képezik.

Kant kopernikuszi fordulatának továbbvitelére való előbbi hivatkozás ugyanakkor némi fejtörést okozhat, ha arra gondolunk, hogy a heideggeri filozófiai profiljának kialakulásában milyen döntő szerepet játszott az antik bölcsélet, s ezen belül is különösképp az arisztotelészi ontológia, s ebből könnyen arra következtethetnénk, hogy a metafizika terepén vagy a korábbi, Arisztotelész vonalát követő álláspont feladásáról lesz szó, vagy valamiféle önfélreértésről, amely a Kant előtti metafizika reál-ontológiájához történő visszalépésben testesül meg. Arisztotelész és Kant megbékítése ezen a téren, úgy tűnik, meddő vállalkozásnak ígérkezik. (Megbékítésről, összecsiszolásról persze – tegyük rögtön

¹ Ennek a korszaknak a fontosságát erőteljesen hangsúlyozza Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise* című könyvében (245–246. o.).

hozzá – nem beszélhetünk, hiszen ilyesmit a heideggeri bölcselet eleve kizár, mint a valódi filozófiától idegen, iskolamesteri próbálkozást). Ha madártávlatból úgy látni, hogy a fiatal Heidegger az újkori filozófia szubjektivitás-fogalmának tudatközpontúságát és teoretikus jellegét épp az arisztotelészi gyakorlati filozófia egzisztenciára fókuszáló interpretációja segítségével igyekezett kritika alá vonni, felmerül a kérdés, az egész életút során igazodási pontnak tekintett görög filozófia vajon miféle „fogyatékoságára” derült fény, ami egy transzcendentális alapozású metafizika szükségességét vetítette elő? Erről így ír *A metafizika alapfogalmaiban*: „Hogy az antik és középkori filozófiában az egészében vett létezőre kérdeznek, nagyjából világossá válhatott. Sokkal bizonytalanabb (...), hogy az antik filozófiában a metafizikusan kérdező maga miként lesz e kérdés által kérdésessé. De éppen ez a momentum, hogy az átfogó kérdés a kérdezőt is átfogja, képezi a szempontot, amely számunkra lehetőséget nyújt arra, hogy az újkori metafizikában levő újat metafizikai tartalmában megértsük.”² A kérdező létének kiszorulása egyszersmind a végeesség szempontjának kívül rekedését jelenti. Arisztotelész miközben megnyitja a faktikus élet dimenzióját a létmegértés számára, a „mi a létező?” egyetemes kérdésének büvkörében maradva „elszalasztja” e létező specifikus létmódjának vizsgálatát. Heidegger szemében Kant volt az, aki a „mi az ember?” kérdésével elindult az univerzális, minden létezőre egyformán érvényes létfogalom differenciálása, s így a végeesség megragadása felé vezető úton. (Hogy Heidegger szerint ezen az úton hogyan rekedt meg útközben Kant, s miért fordult vissza a végeesség radikális felfogását képező transzcendentális képzelőerőtől *A tiszta ész kritikája* második kiadásában az észhez, azt a *Kant és a metafizika problémája* című művében mutatja be).

E két kérdés („mi a létező?”, „mi az ember?”) összefüggésében Heidegger a következőképp határozza meg a metafizika problématerületét: „(...) a az emberben rejlő végeességre irányuló kérdésnek a metafizika alapvetésének valamilyen eredendőbb megismétléséből kell meghatározódnia, akkor a kanti kérdést magát is ki kell emelnünk abból a helyzetéből, melyben az iskolai metafizika szilárd diszciplínája és rendszere jelenti számára a tájékozódást, és a saját problematikájának szabad terepére kell áthelyeznünk. Ebben egyszersmind az is benne rejlik, hogy az arisztotelészi kérdésföltevést sem vehetjük át mint valami készet. (...) a lét (s nem a létező) mint olyan és az emberben rejlő végeesség közti lényegi összefüggést kell napfényre hozni”.³

² Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. 87. o.

³ Uő: *Kant és a metafizika problémája*. 270–271. o.

A metafizika újfajta alapvetésének programjáról szóló iménti idézet már magában rejti vizsgálódásunk egyik támpontját, jelesül az iskolai metafizika diszciplináris kánonjának felépítését. Az előbbi passzus ennek a kánonnak a *metaphysica generalis* illetve *metaphysica specialis* fogalmaiban artikulálódó felosztásával a metafizika architektónikáját nevezi meg. Az architektónika problémájának jelentőségét jól érzékelteti, hogy Heidegger ebben az időszakban csaknem minden előadásában és publikációjában visszatérő motívumként jelentkezik a kánon kérdése, hol csak a háttérre vonatkozó utalás formájában, hol részletesen pertraktálva. A következőkben azt kell először górcső alá vennünk, hogy miféle felosztásról van itt szó, ez miért irányadó Heidegger számára, s hogy ennek egyáltalán mi köze van az alap problémájához. A fentebbi idézet egy másik fontos momentuma az *áthelyezés* kérdése, nevezetesen az, hogy a hagyományos felosztás szerkezetétől hogyan tér el egy új metafizika alapvetése, továbbá, hogy milyen kapcsolat van a hely és az alap között.

Ez utóbbi kérdést – nevezetesen a hely, az alap és az áthelyezés kérdését – külön is hangsúlyoznunk kell, mert az egész heideggeri filozófia egyik legfőbb sajátossága, mondhatni heurisztikus potenciálja, ebben a transzpozíciós műveletben rejlik. A tradíciótól örökölt kapott fogalmak és eljárások újragondolása ugyanis csak egy új térben való megjelenésük révén történhet meg. Ez a tér azonban nincs valahol előre adva a filozófia meglévő topográfiájában, amivel egyszerűen le lehetne cserélni a korábbi; ezt a teret külön ki kell harcolni. De nemcsak hogy nincs előre adva, hanem előre sem lehet preparálni, úgy, mintha az elsődleges feladatunk egy tér önmagában való létrehozása lenne, amelybe aztán belehelyezzük a vizsgált jelenséget. A tér megalkotása szigorú értelemben nem csak a mi értelmezői tevékenységünk eredménye, az lényegi értelemben függ a vizsgált tárgy természetétől, a tárgy igényétől, attól, hogy milyen körzet megnyitása illik hozzá. Ebből következően a tér nem áll eleve rendelkezésünkre, szabaddá tétele csak az értelmezés végrehajtása [Vollzug] során történik meg. *Az alap lényegéről* (1929) című tanulmányában Heidegger erről így nyilatkozik: „(...) problémát taglalni azonban annyit jelent, mint megszerezni és kijelölni azt a *körzetet* [Bezirk], amelyen belül az alap lényegéről értekeznünk kell, miközben nem lépünk föl azzal az igénnyel, hogy képesek legyünk azt egy csapásra szemünk elé tárni. Ki fogjuk mutatni, hogy a *transzcendencia* jelenti ezt a körzetet. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy magát a transzcendenciát is csak az alap problémájának segítségével határozzuk meg eredendőbben és átfogóbban”.⁴ Annak a körzetnek tehát, amelyen belül a kérdés végbemegy, lényegi jellemzője a végesség, abban az értelemben, hogy az nem áll készen egyszer s mindenkorra, hanem a filozofálással teremődik meg. Az alapterület kivívásának küzdelme a filozófiára

⁴ In: uő: *Útjelzők*. 126. o.

hárul, annak mintegy a specifikuma, s ez megkülönbözteti a tudományoktól: az itt honos kérdezés természete olyan, hogy „eltérően minden tudományos kutatástól [wissenschaftliches Forschen],⁵ sosem képes egy körülhatárolható területre [Gebiet] bejutni és ennek védettségében nyüzsgögni, hanem amelynek magában a kérdezésben elsőként a *kérdés terét [Frageraum] kell megalkotnia*, és csak a kérdezésben képes azt *nyitva tartani*”.⁶ Az idézethez két megjegyzést szeretnénk hozzáfűzni. Az első a filozófia, a metafizika végességére vonatkozik. Ez nem azon a triviális szillogizmuson alapul, hogy a filozófia emberi tevékenység, az ember tudvalevőleg véges lény, következésképp a filozófia is véges, hanem azon, hogy a keresett alap rögzíthetetlen, s az időnek van alávetve. Heidegger szerint a metafizika hajnalán az alap kutatása ezt a rögzítetlenséget még ismerte, s ennek jele, hogy Arisztotelész az Első Filozófiát még nem a (görögöktől idegen) rendszer gondolatával kötötte össze, hanem a mindig megújuló keresés feladatával. Az Első Filozófia ezért *episztémé zétúmené*, a keresett tudomány. Heidegger 1928-ban így ír erről: „Maga ez a tudomány nem hever előttünk; nem közvetlen tulajdonunk, ahogy a dolgokról és önmagunkról kialakított hétköznapi tudás. A *proté philosophia* az *epistémé zétúmené*: a keresett tudomány; sosem lehet szilárd tulajdonunk, amit aztán mint olyant csak tovább kéne adnunk; a *proté*

⁵ Idekívánkozik egy terminológiai megjegyzés: az idézetben szereplő *kutatás [Forschen]* terminus a tudományos kutatás ismérveként szerepel, s élesen szemben áll a kérdezés filozófiai attitűdjével, minthogy egy előre biztosított terepen ügyködik, amit bizonyos mértékig a létfeltételének is tekinthetünk, hiszen magának a területnek a kérdőre vonása ellehetetlenítené a létező kutatását. Heidegger a *Lét és időben*, és azt megelőzően azonban szívesen használta a *Forschung* kifejezést (a *Fenomenológiai Aristoteles-interpretációkban* például Arisztotelész kapcsán affirmatív módon *arkhé*-kutatásról [*arkhé*-Forschung] beszél, a *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffben* a fenomenológia „vissza a dolgokhoz” maximáját Prinzip der Forschung-nak nevezi, az 1923/24-es szemeszterben tartott előadásának a címe pedig így hangzik: *Einführung in die phänomenologische Forschung*), és még nem száműzte az ontikus régióval foglalkozó tudomány felségterületére, hanem a filozófia azon sajátosságát jelölte vele, ami a *Forschung* szó etimológiájából (az indogermán *-prek töből) is visszhangzik, nevezetesen a kérdezést. Ennek megfelelően írja 1938-ban, a *Besinnung* (GA 66.) lapjain: „(...) a *Lét és időben* a 'Forschung' lényegi *kérdezést* jelent, s nem a meglévő 'magyarázatát'.” (144. o.) Az idézetből látható, hogy Heidegger a későbbiek során szembeállítja egymással a tudományos magyarázat értelmében vett kutatást és a kérdezést.

⁶ Uő: *A metafizika alapfogalmai*. 229. o.

philosophia inkább az a tudomány, amire csak akkor tehetünk szert, ha mindig újra keressük; merész kísérlet [Wagnis], 'fordított világ'; tehát a lét tulajdonképpen megértését magát először mindig ki kell harcolni".⁷ Ez a végességben gyökerező metafizika-felfogás azonban az újkorban az abszolút tudomány rangjára kívánt emelkedni, s Hegellel búcsút is intett a filozófia ama fogalmának, amely a bölcsesség szereteteként (*philo-sophia*) fogalmazta meg önmagát.⁸ Az itt szóban forgó végesség tulajdonképpen a vizsgálódás végtelenségére, lezáratlanságára vonatkozik, arra, hogy a metafizika nem juthat olyan nyugvópontra, ahol végképp eloszlik az alapokat övező homály. A metafizika végérvényesen a kérdezés jegyében áll: „A helyesen kifejtett kérdésben rejlik a metafizikai megértés. Másként fogalmazva a metafizikai kérdések válasz nélkül maradnak – egy megismert tényállás közlése értelmében. A metafizikai kérdések nem azért maradnak válasz nélkül, mert ez a válasz elérhetetlen, mert a metafizika elérhetetlen volna, hanem mert az ilyen válaszolás egy megállapított tényállás közlése értelmében nem felel meg ezeknek a kérdéseknek, ugyanakkor tönkreteszi és megfojtja őket”.⁹ Persze ez nem jelenti a találaról való elvi lemondást,¹⁰ és Heidegger is tudatában van annak, hogy a kérdezés kényes jószág, amelyet sokféle álnokság vehet körül, például könnyen fulladhat fontoskodásba, a filozófia látszatába.¹¹ Ezért bátran feltételezhetjük, itt nem is a kérdezés mint olyan fetiszizálásáról van szó, vagy arról, hogy minden nap mechanikusan, miután kérdéseinkkel kötelességszerűen lerontottuk, Kőműves Kelemenként újra kell építenünk ezt a várat, hanem a metafizikának a végrehajtáshoz [Vollzug], annak végességéhez¹² való kötöttségéről.

Második megjegyzésként arra hívjuk fel a figyelmet, hogy az előbbi idézet súlypontja, miszerint a „kérdés terét” a filozófia „csak a kérdésben képes nyitva tartani”, nemcsak az alapul vételnek a végrehajtáshoz való kötöttségére utal, hanem azt is implikálja, hogy a destrukció sem képzelhető el olyan végeredményként, amely egyszer s mindenkorra tiszta

⁷ Uő: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26., 13. o.

⁸ Vö. uő: *Heraklit*. GA 55., 234. o.

⁹ Uő: *A metafizika alapfogalmai*. 240. o.

¹⁰ Tehát a hangsúly nem a válasz lehetetlenségén van, hanem e válasz természetének a valamilyen tényállásról tudósító kijelentéstől való eltérésén.

¹¹ A kérdezés ilyen inflációjának heideggeri elutasításáról ld. Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus*. 52. o.

¹² Itt érdemes megjegyezni, hogy a kései Heidegger a végességet már nem a végtelenséggel való szembenállásából határozza meg, mint korábban, hanem az esemény [Ereignis] saját természetéből. Vö. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. 58. o.

terepet biztosított az építkezés számára. A destrukció – s erről gyakran megfedkezni látszanak – nem egyszeri, a tabula rasa nagy lélegzetvételével megvalósított tereprendezés, melynek révén végérvényesen elének tárul a filozófia régóta keresett otthona, ahol végre berendezkedhetünk, hiszen ezzel magát a terrénomot nyilvánítanánk létezőnek, s tennénk hasonlóvá a tudományok számára biztosított körzettel. A filozófia úgy látszik e tekintetben – ha épít, ha bont – a folytonos kezdés sorsára van kárhoztatva, és ebből az is következik, hogy ez a metafizikai tér véges tér, ugyanis nem létezik a Dasein-től, a Dasein térképzésétől függetlenül.

Ezzel máris Heidegger egyik legfontosabb alapföltevéséhez, a lét végességének gondolatához érkeztünk. Hogyan kell ezt elképzelni, ha ezt nem pusztán minden teremtettség dolog múlandóságának gondolatából eredeztetjük, oly módon, mintha a lét egyszer csak megszűnne, és a helyét a semminek adná át? Hogyan kell elképzelni, ha azt nem közvetlenül a Dasein halandóságával azonosítjuk? Attól, hogy Heinz meghal, Kunz léte is véget ér? Ha az ember – mondjuk egy vírus pusztításának következtében – eltűnne a földről, a fák, az Alpok, a föld nevű bolygó, de a csillagok is velepusztulnának? Ha nem, akkor mitől véges a lét? A lét végességét talán nem is a számára kiszabott idő leteltéből kell megértenünk? Lehet, hogy ebben az összefüggésben a végesség nem a véget-érésből következik?

A végesség gondolata ontológiai szempontból a lét magában-valóságának tagadásán alapul. Eszerint azt tekinthetjük végesnek, ami nem elegendő önmagának, hanem csak valami mással való „koegzisztenciájában” létezhet, aminek a mással való viszonya önnön „létfeltételét” képezi. A lét és a Dasein viszonya ebben az *összetartozás* értelemben véges. Ezt az összetartozást akár valamiféle primordiális „szintézisnek” is nevezhetnénk,¹³ amely nem önálló tézisekből születik utólag, hanem minden logikai (szubjektum és predikátum közötti) valamint ontikus (egy létező és a szubjektum közötti) és ontologikus (létrégiók közötti) értelemben vett szintézist megelőző viszonyulás, olyasmi, ami eleve „szintézisként” adódik. Bizonyos megszorítással azt is mondhatjuk, hogy a lét nincs Dasein nélkül. Ez a megszorítás azonban fontos: nem arról van szó, hogy az ember teremtené a létet, s nélküle semmi sem állna fenn, hanem arról, hogy a lét Dasein számára való adódása teszi csak lehetővé az ember nélküli létről szóló beszédet. Heidegger sem tagadja, hogy az ember megszületése előtt is voltak létezők, s nem kételkedik abban, hogy a bolygók mozgása nem hagyott semmi

¹³ Persze ez a „szintézis” nem olyan ős-egység, azonosság, amelyből majd szétválhatnak a tagok, hanem ebben az egységben mindvégig jelen van a különbség, hiszen a lét és a Dasein sohasem azonosak. Ezt a „szintézist” Heidegger a különbözőknek az eredetben való összetartozásaként, pontosabban, az összetartozás eseményeként érti.

kivánnivalót az ember hiányában sem, s szokásához híven a nap akkoriban is melengette a föld felszínét, a flóra szépen cseperedett, az őshalak pedig, ha alkalmuk nyílt, ősplanktonokat fogyasztottak, vagy fordítva, csakhogy: mindezek a képzetek – mint az ember nélküli világról alkotott képzetek – pusztán az emberi létmegértés fényében képzelhetőek el. Az ember előtt ugyanis nem volt nyelvi megértés, ami felfedte volna a létezőt *mint* létezőt. A newtoni törvényekről szóló passzus a *Lét és idő*ben épp azt fejtegeti, hogy ezek a törvények, jóllehet évmilliók óta fungálnak, mint törvények csak felfedezésük révén váltak a fizikai lét törvényeivé. „Igazság csak annyiban és addig 'adódik' ['gibt es'], ameddig van [ist] jelenvalólét [Dasein]”. A létező csak *akkor* felfedett és *addig* feltárt, amíg egyáltalán *van* jelenvalólét. Newton törvényei, az ellentmondás tétele, általában minden igazság csak addig igaz, amíg jelenvalólét *van*”.¹⁴ Ehhez kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy például a bolygók léte, fennállása [Vorhandensein] független az ember lététől, de ez a függetlenség is csupán a Dasein létmegértésében, igazságfeltárásában explicálódhat.

Ennek az alapvető tézisnek egy másik megfogalmazását láthatjuk visszaköszönni abban a parmenidészi gondolatban, amelyet Heidegger egész életművén keresztül előszeretettel citál: „Mert ugyanaz a gondolkodás és a lét” (*to gar auto noein eszti te kai einai*). Az első mozzanat, amire az idézet interpretációja során fel kell hívnunk a figyelmet, hogy Heidegger minden alkalommal szembeszáll a parmenidészi tétel olyan értelmezéseivel, amelyek azt a modern filozófiai gondolkodás szubjektivista preferenciáihoz kapcsolják; Parmenidész szerint nem a szubjektum újkori felfedezésének és mérvadóvá tételének előfutára,¹⁵ sem a descartesi „cogito ergo sum”,¹⁶ sem Berkeley-féle „esse est percipii”,¹⁷ sem az a priori szintetikus ítélet legelső alapelve Kantnál¹⁸, sem a létnek gondolatként való hegeli felfogása,¹⁹ sem a schopenhaueri Vorstellung²⁰ princípiuma nem feleltethető meg e tételnek. Ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert a lét és a Dasein összekapcsolódásának főntebb jelzett transzcendentális motívuma nem zárja ki, és nem is eredezteti a transzcendenciát (ami itt persze nem a léten túlit, hanem épp a létet, pontosabban a létbe való kivetettséget jelenti), e

¹⁴ Heidegger: *Lét és idő*. 263. o.

¹⁵ Vö. uő: *Bevezetés a metafizikába*. 70–71. o.

¹⁶ Vö. uő: *Nietzsche II.* (Neske, 6., bővített kiadás), 432. o.

¹⁷ Vö. uő: Moira. In: *Vorträge und Aufsätze*. 226–229. o.

¹⁸ Vö. uő: *Mit hívunk gondolkodásnak?* 310–311. o.

¹⁹ Vö. uő: Hegel és a görögök. In: *Útjelzők*. 394. o.

²⁰ Vö. uő: *Nietzsche I.* (Neske, 6., bővített kiadás), 475. o.

kettő – ha lehet egyáltalán félreértés nélkül használni ezeket a kategóriákat – eredendően együtt van.

A kérdés voltaképpen így is feltehető: hogyan lehetséges lét és gondolkodás ugyanazon voltáról beszélni anélkül, hogy az egyiket tekintenénk alapnak, amihez a másik hozzátartozik? Képesek vagyunk-e magából az összetartozásból elgondolni az alapot? Az összetartozásról, bármilyen legyen is, azt feltételezzük, hogy valamilyen „viszony”. Csakhogy: lehet-e bármiféle „viszony” megalapozó jellegű? A „viszonylagos alap” nem fából vaskarika? Ha ezt a „viszonyt” azután nem két meglévő dolog relációjának gondoljuk el, hanem összetartozásukat magalapító *történésnek, eseménynek*, nem lesz-e úrrá rajtunk a kételkedés egy olyan alap láttán, amelyik történés-jellege folytán nélkülözni látszik az alap fogalmához illő minden szilárdságot és bizonyosságot? Egy ilyen alap feltételezése nem vonná-e rögtön maga után az alap eddig bevett fogalma revíziójának szükségességét is? El tudunk-e gondolni olyan „anonim” eseményt, amelyhez nem rendelünk hozzá valamilyen aktort, azért, hogy helyreálljon a megalapozás rendje? Ha egy történetet nem tudunk visszavezetni a történés kiváltójára, akkor annak nincs alapja. Aminek azonban nincs rajta kívül fekvő alapja, az az alapját önmagában hordja: *ens causa sui*. Akkor visszakerültünk az önmagában identikus ősalap, a legfőbb létező teóriájához. A legfőbb létező azonban nem történés. Ezt azért is fontos hangsúlyozni, mert tévedés lenne a metafizikától mindenestül elvitatni a történés-jelleget. A *methexis*, az *energeia*, az *emanáció*, az *existentia* tanai például mind egyfajta „megtörténet” jelölnek, abban az értelemben, hogy általuk – különböző fokokon – a lényeg, a létezőség jelenléte valósul meg. Csakhogy ez a „cselekvés” egy önmagában identikus alap működésmódja, s nem olyan kezdeti esemény, amely először teszi láthatóvá a különbözők összetartozást.

Amennyiben fenntartjuk az alap formális meghatározását, miszerint az „az első, amiből...” (az arisztotelészi *to próton hothēn*), ebből arra következtethetünk, hogy neki már nem szolgálhat semmi alapul, s ebben az értelemben alap-talan. Az alap-talanság mint feltétlenség – vagyis nem hiányként, ahogy a szó primer jelentése sugallná, hanem pozitívumként – ily módon *ab-solutiót*, el-különülést jelez, ami minden végső alap szükségszerű sajátossága. De lehet-e az alaptalanságot másképp – ugyanakkor nem negativitásként – is elgondolni, úgy, hogy azt nem csupán a végpont finális funkcióját megjelenítő fogalomnak tekintjük, amely gátat vet a további alapok végtelenbe futó sorának, hanem maga is az alap eseménye?

Egy pillanat erejéig azonban maradjunk még a parmenidészi tétel közelében, megvizsgálandó, miféle konstellációt takar lét és gondolkodás viszonya. Erre azért is szükség lehet, mert Heidegger szemében ennek a tételnek kruciális jelentősége van az egész

metafizikára nézvést, hiszen ez „(...) az egész napnyugati-európai gondolkodás alaptémája. Története ezen egyetlen téma variációinak sorozata, ott is, ahol Parmenidész mondását külön nem nevezik meg”.²¹ Nem túlzó azt állítanunk, hogy ez a téma a filozófusi lét próbaköve, amennyiben Heidegger számára csak az lehet a nyugati hagyomány mérvadó filozófusa, aki e tradíció mélyáramát képező kérdéssel számot vetett.

Heidegger lét és gondolkodás ugyanazon voltát (a parmenidészi *to auto-t*) tehát összetartozásként [*Zusammengehören*] értelmezi,²² s ennek a szóösszetételnek az elő- vagy utótagra eső hangsúlyozásával [*Zusammengehören* illetve *Zusammengehören*] pedig az összetartozás elgondolásának két módját különbözteti meg. Az első típus az, amit metafizikainak, vagy onto-teológiaiak nevez. Ebben a modellben, ahogy fentebb jeleztük, lét és gondolkodás konnexiója vagy az egyik vagy a másik pólus identitásából mint alaphoz kiindulva jön létre, úgy, hogy az összetartozókat a szintézis rendeli egymáshoz. Ebből fény derül arra is, hogy az alaphoz hozzátartozik az identitás ontológiai tézise is, minthogy a metafizikában elgondolt identitás az önmagával való azonosságra utal, ami nem lét és gondolkodás ugyanabban [*im Selben*] való összetartozását jelenti, hanem csak „a lét egyik vonását jeleníti meg”,²³ s ennek megfelelően az identitás a lét pólusán kap helyet. Ehhez hozzá kell tennünk, hogy az újkori filozófiában a szubjektum az identitásnak ugyanilyen pozíciójával rendelkezhet; a lényegi momentum abban rejlik, hogy egyik változat sem az eredetben való összetartozásként, a differencia adódásaként érti a parmenidészi „ugyanazt”, hanem az önazonosságból létrejövő szintézisként.

Lét és gondolkodás, lét és Dasein összetartozása ugyanakkor nem egyszerűsíthető le a szubjektum-objektum viszony problémájára, mert nem a szubjektum és a létező között létrejövő adekváció kérdését feszegeti, hanem annak lehetőségfeltételét vizsgálja, hogy egy ilyen viszony egyáltalán hogyan jöhet létre. De nemcsak mélyebben fekvő kérdés az előbbi, amennyiben alapul szolgál az utóbbinak, hanem tágabb is, mivel lét és Dasein összetartozása arra a horizontra vonatkoztatva vetődik fel, ami biztosítja lét és Dasein egészként való egzisztálását. Az egész attól a hatalomtól nyeri létét, amely lét és Dasein illeszkedését létrehozza, és amely fenntartja őket egymás felé fordulásukban. A kérdést a következőképp is megfogalmazhatjuk: milyen „Fügungsgesetz”, az illeszkedésnek miféle törvénye kapcsolja össze a létet és a Daseint? Az illeszkedés mint az alap eseménye úgy tűnik, voltaképp nem más, mint az „és” megtörténe. A Kant-könyv vége felé ezt olvashatjuk: „Ha a *Lét és idő*

²¹ Vö. uő: *Mit hívunk gondolkodásnak?* 310. o.

²² Vö. uő: *Identität und Differenz*. 14–21. o.

²³ Vö. uo. 15. o.

problematikájaként nevezzük meg az ittlét [Dasein] metafizikájának problematikáját, akkor abból, ahogy megvilágítottuk egy fundamentálonológia eszméjét, immár világossá válhatott, hogy ebben a címben az „és” tartalmazza a központi problémát”.²⁴ Jóllehet ezzel még nem magyaráztuk meg a szóban forgó „és” természetét, de legalább láthatóvá vált, hogy az alap problémáját merre kell keresnünk.

Az „és” architektonikai szerepe a *Lét és idő*-ben horizontként jelent meg, amennyiben a létkérdés horizontját az idő alkotta. A kiindulást ebben a modellben a létmegértés mint fundamentálonológia képezte. A radikálisan végigvitt Dasein-analízis megteremtésével azután lehetőség nyílt a metaphysica specialis alapkérdésének megválaszolására is. Ez, ahogyan korábban láttuk, így hangzott: „*miért* van inkább valami, mint semmi?” A „*miért?*” kérdése tulajdonképpen a világ működésében föllelhető törvény létre vonatkozik: mitől és hogyan egzisztál az, ami van, mi tartja egyben? Heidegger válasza *Az alap lényegéről* című tanulmányában (1929) az, hogy a „*miért?*” a „*van?*”-ban, pontosabban a létmegértésben van megalapozva, vagyis: a metaphysica specialis a metaphysica generalisban. Ettől fundamentális a fundamentálonológia. Ebből azonban valami olyasmi következik, hogy az „és” egyrészt horizontot jelölt az idő felé, másrészt „bennefoglalást” a Dasein és a világ viszonyában; az idő teszi lehetővé a létmegértést, a létmegértés pedig alapul szolgál a „*miért...?*”, a tulajdonképpeni metafizika kérdésének. Horizont és alap ebben a konstellációban nem fedik egymást.

Az alapon bekövetkező fordulat egyik sajátossága, hogy az alapozás vertikális rendje átadja helyét a középből kiinduló alaptörténésnek [Ereignis], ahol az alap éppen történésjellegénél fogva alaptalanként mutatkozik meg. Horizont (idő) és alap (létmegértés) feloldódnak az Esemény alaptalan dimenziójában. Ez azt is jelenti, hogy az alap kérdése, a „*miért?*”, többé nem válaszolható meg,²⁵ mert az többé nem a Dasein fundamentumára, vagyis az ontológiára épül. Ennek az átállítódásnak a talán legfontosabb dokumentumából, *Az alap tételéről* című műből (1955/56) nyújt ízelítőt az alábbi fordításunk.

²⁴ Vö. uő: *Kant és a metafizika problémája*. 294. o.

²⁵ Pontosabban a válasz kikerüli a hagyományosan a megalapozáshoz tartozó okfejtő szerkezetet azáltal, hogy „*miért?*”-re vonatkozó „*mert?*”-et, a német „*weil*” kötőszót, hajmeresztő fordulattal a „*weilen*”, „*időben tartani*” ige alakjává transzformálja, s így azt demonstrálja, hogy a világ megtörténése nem tartozik a ráció fennhatósága alá. A világ tehát történik, amíg [dieweil] történik, nem mondhatjuk, hogy azért, mert... [weil].

MARTIN HEIDEGGER: AZ ALAP TÉTELE

(részlet)

Pongrácz Tibor fordítása

Tizenkettedik óra

Előadásunk útján egy olyan helyre érkezünk, ahol az alap tételéből mint a létezőről szóló alaptételből az alap tételébe mint a lét mondásába való ugrásra kerül sor. A tétel megszokott hangsúlyozásából a szokatlanba történő átmenetet mint ugrást nem a kényszer szüli. Az ugrás a gondolkodás szabad lehetősége marad; méghozzá oly döntő módon, hogy csak az ugrás területével nyílik meg a szabadság lényegi tájéka [Gegend]. Épp ezért kényszerülünk arra, hogy előkészítsük ezt az ugrást. Ezért kellett az elrugaszkodás területét láthatóvá, és az ehhez a területhez való kitartó viszonyulást érthetővé tennünk. Az elrugaszkodás területe a nyugati gondolkodás története, amit a lét küldéses sorsaként [Geschick] tapasztalunk meg. Amennyiben a lét küldéses sorsa a történelmi ember gondolkodó lényegét küldetéses igényébe [in den geschickhaften Anspruch] veszi, a gondolkodás története a lét küldéses sorsán nyugszik. A lét története ennél fogva nem egy mindentől eloldódott, önmagában fennálló lét alakulásának a lezajlása. A lét története nem valami tárgyias módon elképzelhető folyamat, amiről „léttörténeteket” lehetne mesélni. A lét küldéses sorsa a nyugati ember lényegtörténete, amennyiben a történelmi ember a lét tisztásának építő lakozásába van illesztve [gebraucht]. A lét mint küldő megvonás [Entzug] önmagában már az ember lényére való vonatkozás [Bezug]. Ezen vonatkozás által a lét mégsem lesz emberivé téve, hanem az ember lényege épp e vonatkozás révén kapja otthonául a lét helyét.

(Egy Ernst Jüngerrel folytatott vita alkalmával a lét fentebb magyarázott rendeltetését [Bestimmung] a modern nihilizmus szempontjából világítottam meg. E tanulmány időközben külön szöveggént, *A lét kérdéséhez* címen megjelent.)¹

A csaknem teljesen a tárgyias képzetalkotásba vesző gondolkodásunk számára az, amit a „lét küldéses sorsa” fordulat nevez meg, elsőre nehezen közelíthető meg. A nehézség oka azonban nem a dologban, hanem bennünk rejlik. A lét küldéses sorsa ugyanis nemcsak, hogy nem önmagában lezajló folyamat, de még csak nem is olyasmi, ami velünk szemben fekszik [uns gegenüber], hanem inkább *mint* a lét és az emberi lény egymással való szembekerülése/összefonódása [Gegeneinanderüber] maga a küldéses sors. Megfontoltan

¹ Vö. *Útjelzők*, 351–387. o. – *A ford.*

[Bedacht] mondjuk azt, hogy „inkább”, mert így sem oszlatjuk el a gyanút [Verdacht], hogy a lét mint valami embertől elválasztott léteznék [wesen].

A lét küldéses sorsa mint szólítás [Zuspruch] és igény [Anspruch] az a mondás [Spruch], amelyből minden emberi beszéd beszél. A mondás latinul *fatum*. Csakhogy a fátumban mint a magát megvonó küldés értelmében vett lét mondásában nincs semmi fatalisztikus, annál az egyszerű oknál fogva, hogy az sosem lehet ilyen. Miért nem? Azért, mert a lét, azáltal, hogy odaküldi magát, elhozza az idő-játék-tér szabad dimenzióját [das Freie], s egyszersmind az embert először juttatja a maga mindenkori megfelelő [schicklich] lényegi lehetőségeinek szabad voltába.

Az ugrás az elrugaszkodásban nem taszítja el magától az elrugaszkodás területét, hanem az ugrás az ugrás folyamán [im Springen] a létsors [Seinsgeschick] emlékező elsajátításává válik. Az ugrásra nézvést ez azt jelenti: sem az elrugaszkodás területéről nem ugrik el, sem nem ugrik tova egy másik, önmagában elkülönült tartományba. Az ugrás csak emlékezőként marad ugrás. A voltként lévő küldéses sorsra [gewesenes Geschick] történő emlékező-rágondolás [An-denken] mégis csak azt jelenti: megfontolni, mégpedig a voltként lévőben még elgondolatlan, mint meggondolandót. A gondolkodás ennek csak előre-gondolóként felel meg. Emlékező-rágondolni a voltként lévőre nem más, mint előre-gondolni a meggondolandó elgondolatlanra. A gondolkodás emlékező-rágondoló előre-gondolás. Ez sem a volthoz mint elmúlthoz nem tapad historikus módra elképzelőn, sem nem mered elképzelőn profetikus elbizakodottsággal valamilyen állítólagosan tudott jövőre. Az emlékezőn-előregondoló gondolkodás az ugrás megugrása [Springen]. Ez az ugrás olyan mozgásforma [Satz], amelyhez a gondolkodás illeszkedik.

Ebben a következő rejlik: a gondolkodásnak az ugrást [Sprung] mindig újra, és eredendőbb módon [ursprünglicher] kell megugrania. Az ugrásnak az ilyen mind kezdetibb megugrása nem ismétlés és nem visszatérés. Az ugrásra szükség van, amíg a létbe mint létbe történő emlékező-rágondoló előre-gondolás önmagát a lét igazságából egy másik mondássá át nem változtatta.

Utunk során, melynek a gondolkodás történetére mint a lét küldéses sorsára kellene utalnia, állandóan, méghozzá elkerülhetetlenül, a létről és az alapról beszéltünk. Azt, amit ezek a szavak mondanak, sosem lehet definícióba összevonni és becsomagolni. Egy ilyen túlméretezett célkitűzés a lét és az alap összes lényegi ismervét nivellálná és egyformán megragadhatónak vélné, mégpedig egy olyan képzetben, amely az idők fölött lebegne. Az időbeli [das Zeitliche] azonban így elképzelve a definíció időfölötti tartalmának mindig csak korlátozott megvalósítása lenne. Persze az ilyen megvalósulásokat, az értékek és eszmék megvalósulásait is, a történeti jellemzőjeként szokás megadni. A történelemről mint az

eszmék megvalósulásáról alkotott képzetnek megvan a maga messzire visszanyúló története. A történelem ilyen képzete csaknem kipusztíthatatlan. Ha elgondolkodunk ezen, akkor persze az elfogulatlan tekintet számára megmutatkozik, hogy az időfölötti eszmék és értékek időbeli megvalósulásaként értett történelem képzete nem a történelem tapasztalatából származik. A történelemről kialakított közkeletű elképzelés megfontolás és végiggondolás nélkül ülteti át a világ - érzéki mulandó és érzékfeletti változatlan részre történő – platonisztikus, de nem platonikus felosztását arra, ami mindenekelőtt az emberi cselekvés és szenvedés meneteként jelenik meg, amit aztán, mint így lezajló történést, történelemnek neveznek.

Ezt a történelemről alkotott közkeletű elképzelést mindazonáltal nem lehet hatalmi szóval megszüntetni, de olyan más intézkedéssel sem, mely a szóban forgó elképzelést közvetlenül egy másikkal szeretné lecserélni. Ilyesmit akarni elvakultság lenne. A történelem ilyen elképzelését és az erre irányuló makacs igényt ugyanis a lét küldéses sorsa, azaz a metafizikai gondolkodás uralma határozza meg. Persze a történelemről mint az időfölöttinek az időben történő megvalósulásáról alkotott elképzelés megnehezíti ama egyedülálló dolog megpillantására tett erőfeszítést, mely abban a rejtélyes állandóságban rejtőzik el, ami a tulajdonképp alkalmas-küldetéses [Geschickliches] hirtelenségébe viszi és gyűjti össze magát. A hirtelen [das Jähe] az a váratlanul bekövetkező [Plötzliches], mely csak látszólag mond ellent a folyamatosnak, azaz a tartósnak. Kitaróan a már mindig tartósan időző [Währendes] fog fennállni. De csak a váratlanul bekövetkezőben válik a már tartósan időző, ám idáig mégis rejtett, megőrzötté és láthatóvá. Mindazonáltal nyugodtan bevallhatjuk: sosem jutunk a létsors szempontjából elgondolandó történetiség közelébe, amíg azoknak a képzeteknek a hálójába vagyunk belegabalyodva, amelyek mindent az abszolút és a relatív megkülönböztetésére menekítenek vissza, anélkül, hogy ezt a különbséget valaha is kielégítő módon onnan határozták volna meg, ahonnan az egyedül meghatározható, azaz behatárolható. Melyik ez a hely? Az, amely felé az alap tételének kérdésével úton vagyunk, azáltal, hogy eltöprengünk [erörtern] azon, amit a tétel a második hangsúlyozással mond. Ez az útközben levés alkalmat teremt legalább olykor-olykor megpillantanunk, hogy milyen értelemben „van” ugyanazként az, amit a lét és az alap nevez meg. Ugyanis ez az ugyanaz egyben az a folyamatos [das Stete], amely a létsors hirtelen megtörténőjében [Jähe] ragyog fel.

Most a következőt kérdezzük: mit hívunk [heißt] alapnak? Mi az, ami bennünket az „alap” szó elgondolására hív [heißt]? A szó, ahogy mondani szokás, valamit jelent. A szó a jelentése révén vonatkozik a dologra. A szóról alkotott ilyesfajta képzet közkeletűnek számít. Az azonban kérdéses, hogy a nyelv lényege szigorú végiggondolásának a próbáját kiállja-e. De még ha a nyelvet csak az információ eszközének tartanánk is, a nyelv beszéde akkor sem válna olyan mechanizmussá, amely mindenütt egyforma módon játszódna le.

Ha csak a nyugati nyelvekre szorítkozunk, s ezt a korlátozást eleve egyfajta határként ismerjük el, akkor azt mondhatjuk: nyelveink történeti módon beszélnek. Amennyiben feltesszük, hogy a nyelvre mint a lét házára tett utalás valami igazat tartalmaz, úgy a nyelv történeti beszédét a lét mindenkori küldéses sorsa rendezi el és illeszti össze. A nyelv lényege felől elgondolva, ez a következőt mondja: a nyelv beszél, nem az ember. Az ember csak annyiban beszél, amennyiben küldéses sorsában [geschicklich] megfelel a nyelvnek. Ez a megfelelés azonban az a tulajdonképpeni mód, amely szerint az ember a lét tisztásába tartozik. Egy szó jelentéseinek sokfélesége ennél fogva nem csak abból fakad, hogy mi emberek beszéd és írás közben időnként egy szóval különböző dolgokat gondolunk. A jelentések sokfélesége mindenkor történeti. Ez abból ered, hogy a nyelv beszélésében mi magunk a lét küldéses sorsa szerint mindig másképp vagyunk elgondolva, azaz megszólítva a létező léte által.

Alapfalról, alapszabályról, alaptételről beszélünk. Rövidesen azonban észre fogjuk venni, hogy habár az alap ilyen jelentése közismert számunkra, az mégis absztrakt, vagyis elvonatkoztatott és eloldódott attól a területtől, ahonnan a szó az előbb említett jelentést kezdetibb módon mondja. Az alap [Grund] először is a mélységet, például a tenger fenekét [Meeresgrund], a völgy alját [Talgrund], a völgyben fekvő rétet [Wiesengrund], valamilyen meredélyt, mélyen fekvő vidéket és talajt jelent; tágabb értelemben pedig földet, a föld felszínét. Az alemann-sváb nyelvterületen a *Grund* még ma is eredendőbbet, humuszt jelent. Ez a termőföld, a súlyos, termékeny talaj. Például, ha egy virágágyásban túl kevés a humusz [Grund], akkor a kellő növekedés érdekében még hozzá kell adni belőle. Az alap [Grund] egészében véve a mélyen fekvő és egyúttal hordozó terület. Ebben az értelemben beszélünk a szív mélyéről, alapjáról [Herzensgrund]. Az alapokig hatolni [auf den Grund kommen] már a XVI. században annyit tesz: az igazságot, azt, ami tulajdonképp van, kikutatni. Az alap azt jelenti, amihez lehatolunk, amire visszamegyünk, amennyiben az alap az, amin valami nyugszik, amitől függ, amiből következik valami. A gondolkodás nyelve e szempontok szerint beszél lényegalapról, a keletkezés alapjáról, motivációs alapról, a bizonyítás alapjáról. Az alapnak a lényegre, a keletkezésre, motivációra, bizonyításra való vonatkozása a gondolkodás történetében már igen korán, noha még tulajdonképp szétszórta, napfényre kerül. Az persze kérdés marad, hogyha lényegalapról, keletkezési alapról, motivációs alapról, a bizonyítás alapjáról beszélünk, e különböző szempontok vajon az alapra, vagy a létre vetett tekintetből származnak. De mi van akkor, ha a lét és az alap ugyanaz?

A nyelv belső gondolkodása iránt rendkívül kifinomult hallással rendelkező Hegel az itt nevezett szempontoknak megfelelően, de azokat radikálisabban végiggondolva, szívesen használta a következő fordulatot: tönkremegy, alapjaira esik szét [zum Grunde gehen]. Az,

ami a hegeli, vagyis itt a szószerinti értelemben az alapjaira esik szét, az nem tűnik el egyszerűen, hanem épp így találja meg az alapot, és ebből az alapzatból kel életre. Alapig jutni [zum Grunde gehen] Hegel számára a következőt jelenti: valamely dolog meghatározásainak az összes meghatározást átható egységben történő összetalálkozása.

Mindazonáltal ezekkel a megjegyzésekkel, melyek tovább szaporíthatók, még mindig az elkülönített szóként vizsgált „alap” magyarázatához tapadunk. Még semmit sem pillantunk meg abból a helyből, ahonnan az alap tétele szól, amennyiben azt a második hangsúlyozás szerint halljuk, mely az alap és a lét összetartozását engedi felcsendülni. Ezt a felcsendülő hangot akkor halljuk, ha fontolóra vesszük, hogy az alap tétele, pontosabban annak Leibniz által legfelső alaptételként való felállítása, azt a léttörténeti korszakot készíti elő, amelyben a lét transzcendentálisan kialakított tárgyiséggé kerül napfényre. Amikor megfontoljuk ezt, akkor az alábbiakat vesszük figyelembe:

Amit németül „Grundsatz vom Grunde”-nak [az alap alaptételének] nevezünk, az nem más, mint a *principium reddendae rationis sufficientis* lerövidített fordítása. A Grund [alap] a *ratio* fordítása. Ennek megállapítására immár nem is volt szükség. Ráadásul e megállapítás közhely, méghozzá akkora, hogy nem is töprengünk azon, hogy itt és a hasonló esetekben milyen jelentősége van a fordításnak. Fordítás és fordítás nem azonosak, ha egyszer egy üzleti levélről, másszor egy költeményről van szó. Az előbbi lefordítható, az utóbbi nem. Mára a modern technika, jobban mondva, a gondolkodás és a beszéd vele rokon modern, logisztikus értelmezése már fordítógépeket üzemeltet. A fordítás esetében nemcsak arról van szó, amit éppen fordítunk, hanem arról is, hogy azt melyik nyelvről melyik nyelvre fordítjuk. Ez az észrevétel a fordítás olyan körülményeire vonatkozik, amelyek némi ismerettel és csekélyke odafigyeléssel könnyen átláthatóak. De még ekkor is mindig elkerülheti a figyelmünket egy döntő vonás, mely minden lényegi fordításra vonatkozik. Ezzel olyan fordításokra gondolunk, amelyek azokba a korszakokba ültetik át a költés és a gondolkodás művét, amelyek érettnak mutatkoznak erre. A szóban forgó vonás abban áll, hogy a fordítás ezekben az esetekben nemcsak értelmezés, hanem hagyomány is. Hagyományként a fordítás a történelem legbensőbb mozgásához tartozik. A korábbi megjegyzések fényében ez azt jelenti: egy lényegi fordítás a létsors [Seinsgeschick] valamely korszakában mindig annak a módnak felel meg, ahogy a lét küldéses sorsában egy nyelv megszólal. Csak jelzésszerűen utaltunk arra, hogy *A tiszta ész kritikája* hogyan felel meg az elégséges alap tételében rejlő igénynek, s hogy ez a megfelelés hogyan fejeződik ki nyelvileg. Csakhogy az „ész” és az „alap” egyetlen szó, a *ratio* fordításaként szólal meg. Történetileg gondolkodva ez azt jelenti: abból a gondolkodásból, mely az elégséges alap tételének fényében a tiszta ész kritikája, a *ratio* szó a maga kétszeres-egységes mondásában szólal meg, mely az ész és az alapot összetartozóként

nevezi meg. Az ilyen megszólalásban hagyományozódik a *ratio* és a benne elgondolt. Az így értett hagyományozás mozgatja a tulajdonképpeni történelmet. A túlzásba esés látszatát kockáztatva akár azt is mondhatjuk: ha az újkori gondolkodásban a *ratio* nem az ész és az alap kétértelmű fordításában szólalna meg, akkor nem lenne a kanti tiszta ész kritikája mint a tapasztalat tárgya lehetőségfeltételeinek a körülhatárolása sem.

Ilyképp az a megállapítás, hogy az „alap” szó a *ratio* fordítása, bizonyára elveszítette közhelyszerűségét. Csak mellesleg utalunk arra, hogy a *ration*nak alapként és észként történő sorsszerű [geschicklich] hagyományozásába való bepillantáshoz az újkori gondolkodásban Leibniz *Monadológiájának* 29–32. paragrafusai szolgálnak klasszikus forrásként. A *Monadológia* Leibniz utolsó írásainak egyike, mely a filozófia princípiumairól szól. E mű kilencven paragrafusa olyan világosan ismerteti meg a nyugati, különösképp az újkori metafizika felépítésével, hogy annak alig akad párja a Kant előtti korszakban. Leibniznek ez a műve, mely 1714-ben keletkezett, csak 1840-ben látott napvilágot a hannoveri könyvtárban őrzött eredeti francia változatában Hegel egyik tanítványának, Johann Ed. Erdmann-nak a jóvoltából.

A „Grund” a *ratio* fordítása. Az, amit a „Grund” megnevez és amiről az alap tétele beszél, ezzel azt hagyományozza, ami a *ratio* kétszeresen egységes mondásában megtapasztaltatik és elgondoltatik. Ennek kell utánakérdeznünk. Erre itt csak főbb vonalaiban keríthetünk sort. Hogy ne maradjunk egy véletlenszerű szómagyarázatnál, az útirányt tartjuk szem előtt; azt kell ugyanis megpillantanunk, hogy hogyan és miként ugyanaz a lét és az alap. Ez most a következőt jelenti: a valódi emlékezetbe kell fel- és visszaidézni, hogy a lét és az alap ugyanazon volta a léttörténet kezdetén mennyiben jelenti be magát, mégpedig úgy, hogy aztán ez az ugyanazon mivolt hosszú időre meg nem hallott és el nem gondolt maradjon. Ez a meg nem hallott [Ungehörtes] ugyanakkor a soha nem hallott, rendkívüli [Unerhörtes], nevezetesen a léttörténet és kezdetének egyedisége.

A „Grund” szóban a *ratio* szólal meg, méghozzá az ész és az alap kettős értelmében. Alapnak lenni, azt is jelöli, amit oknak, latinul *causának* nevezünk; ezért az alap tételét gyakran így is emlegetik: *nihil est sine causa*. A gondolkodás és a mondás régre visszatekintő hagyománya és megszokása következtében már semmi nyugtalanítót sem találunk abban, hogy a *ratio* egyszerre ész és alapot is jelent. Alapos megfontolás nyomán azonban be kell ismernünk, hogy annak, amit a „Grund” jelent, nevezetesen mélységet és földet, talajt, elsősre semmi köze sincs az észhez és a felfogáshoz. Ugyanakkor vitathatatlan, hogy a *ratio* egyszerre ész és alapot is jelent. Honnan ered a *ratio* kettős értelme?

A latin *ratio* szó eredetileg és tulajdonképpen nem ész vagy alapot jelent, hanem valami mást. Ez a más ugyanakkor nem annyira másféle, hogy megakadályozhatná a *ratio* szó

későbbi „észként” és „alapként” megszólaló kettős jelentését. Ahhoz, hogy a latin *ratio* szót a maga mondásának klasszikus területén keressük fel, Cicero egy passzusát hívjuk segítségül. Ez nyomban fényt vet arra a tárgyi összefüggésre, amit fontolóra szeretnénk venni. Cicero azt mondja (*De Partitione Oratoria*, 110.):

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum.

Hagyományos fordításban ez így szól: Oknak a következés alapját nevezem, a kiindulást, eredménynek pedig a következményt.

Mit akarunk Cicerónak ezzel a kijelentésével? Úgy tűnik, több árnyékot és homályt borít a dologra, mint amennyi fényt vet rá. Persze, és szerencsére csak addig, amíg le nem mondunk arról az elhamarkodottságról, amivel szokás szerint a latin szavakat fordítjuk: a *causát* okkal, a *rationem* alappal, az *efficeret* hatásnak, következésnek, az *effectum* következménynek. Ezek a fordítások mindazonáltal helyesek. Ám épp helyességükben rejlik megtévesztő voltuk; általuk bonyolódunk bele a történetileg későbbi, újkori és még mai is mérvadó képzetekbe. E képzetekbe behálózva többé semmit sem hallunk abból, amit a római szó mond, és ahogyan azt mondja. Ha figyelmet is fordítunk rá, még akkor is kérdéses, hogy elég messzire ér-e vissza a hallásunk.

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum: itt a *rationem* és a *causam* az *efficeret*vel és az *eventum*szal összefüggésben látjuk megnevezve. Meglehet, hogy az *eventus* szó adja meg Cicero kijelentésének a kulcsát, mely ugyanakkor szinte úgy hangzik, mint valami iskolamesteri megállapítás, amelynek világtörténeti jelentőségét nyomokban se látjuk. Az idézett szavak mégis valami ilyesmit rejtenek. Az *eventus* az, ami előjön, ami kijön; az *efficere* az előhozás. Az előhozás és a kijövetel területén a *ratione*ről van szó, s ezt a szót itt többé nem fordíthatjuk „alapnak” és „észnek”; ezzel ugyanis mi magunk torlaszoznánk el az utat tekintetünk irányába, amihez mégiscsak tartanunk kell magunkat. De akkor hogyan kell fordítanunk a *ratio efficiendi*-t? A *ratio* az előhozandóra szolgáló *ratio*, annak az oka, a *causa*. Az *efficeret*re való vonatkozást jellemzi a *ratio* mint *causa*. A *causa* az előhozatal területére tartozik, ahol valami előjön. Mennyiben tartozik a *causa* ide? Amennyiben a *ratio* jellegével rendelkezik. Mit jelent itt a *ratio*? A *ratio* az *efficeret*hez van rendelve vagy egyáltalán arra korlátozódik? Semmiképp sem. Épp a fordítottjáról van szó. Az *efficere* és az *eventus* területe tartozik a *ratione*éhoz. Hogy ez utóbbi szó mit jelent, azt ebből a passzusból nem tudjuk meg, mert mindaz, amit Cicero mond, a *ratione*ra vezetődik vissza. Ugyanakkor Cicero kijelentése nem tanulság nélküli.

A *ratio* a *reor* igéhez tartozik, melynek irányadó jelentése a következő: valamit valaminek tartani; az, amit valaminek tartunk, alárendelődik, szupponálódik. Az ilyen alárendeléskor az, aminek valami alárendelődik, arra irányul, ami alá van neki rendelve.

Valamit valamihez irányítani, ahhoz szabni, ez a német „rechnen” [számít] ige értelme. Valamivel számolni annyit tesz: azt szem előtt tartani és ahhoz igazodni. Valamire számítani azt jelenti: elvárni azt, és közben úgy helyreigazítani, hogy arra építeni lehet. A „számít” eredeti értelme nem szükségképp a számra vonatkozik. Ez érvényes arra is, amit a kalkulus nevez meg. A *calculus* a táblajátéknál alkalmazott kő, amit aztán a számolás során is használtak. A kalkuláció számítás mint mérlegelés [Überlegen]: az egyik dolgot a másikkal összehasonlítva és felbecsülve egymással szembehelyezni [gegenüberlegen]. Ekként a számítás a számokkal végrehajtott művelet értelmében, a számításnak a mennyiség lényegétől meghatározott fajtája. A valamivel számolásban, a valamire számításban az ily módon kiszámolt a képzetalkotás számára lesz előhozva, mégpedig a nyilvánvalóba. Az ilyen számítás révén jön ki valami; az *eventus* és az *efficere* így a *ratio* területére tartozik. A „számít” ige itt röviden megmagyarázott tulajdonképpen, és ezért tág értelme a latin *reor* igében van megnevezve.

A *ratio* számítást jelent. Amikor számítunk, azt állítjuk magunk elé, amivel egy dolog kapcsán számolunk, amire számítunk, azt, amit tekintetünk előtt kell tartanunk. Az így megszámlált és kiszámított számadás [Rechenschaft] arról, hogy mi is a helyzet valamely dologgal, mi az, ami őt meghatározza. A számadásban az kerül napfényre, hogy miben rejlik az, hogy valamely dolog olyan, amilyen. A *ratio* számítást jelent, de kettős értelemben. A számítás egyfelől a számítást mint tevékenységet jelenti; másfelől azt, ami ebből a számításból következett, a kiszámítottat, az elvégzett számítást, a számadást.

Azt mondjuk: számot adni. A rómaiak nyelvén ez így hangzik: *rationem reddere*. Amennyiben a számításban és a számadásban azt mutatjuk be, amivel egy dolog vagy egy cselekedet során számolunk, amire számítunk, úgy a *reddere* szükségképp a *ratio*hoz tartozik. Az, hogy a *principium rationis* voltaképp *principium reddendae rationis*, magának a *ratio*nak a lényegében rejlik. Mint számadás önmagában *reddendum*. Ez nem valahonnan kívülről lesz ráaggatva és rákényszerítve a *ratio*ra. A *reddere* a *ratio* mint számítás lényegében már előre meg van képezve és előre meg van követelve. A valamire való számítás és a valamivel való számolás mérlegelő bemutatás [über-legendes Darbieten].

Gondolkodjunk el egy pillanatra a következő lényegbevágó közbevetésen. Az alap tétele a második hangsúlyozás szerint azt mondja: a lét és az alap ugyanaz. Közben azt is hallottuk: a lét mindig mint létsors [Seinsgeschick] világítja meg magát. Ezzel mint ugyanaz együttjár az alap, a *ratio*, a számítás, a számadás mindenkori történeti megformálódása. Ha mármost a *reddendum* a *ratio* lényegéhez tartozik, akkor a *ratio*val együtt változik a *rationem reddere* fajtája és értelme is. Habár a nyelvi fordulat a régi rómaiaknál és Leibniznél ugyanaz, de éppen ez az ugyanaz változott meg léttörténetileg oly módon, hogy ez vezette be az újkor

kialakulását, és készítette elő azt, ami Kant gondolkodása révén „transzcendentális” néven vált közismertté. Leibniznél a *reddere* a képzetalkotó énrre vonatkozott, s által lett végrehajtva, s ez az én az önmagában bizonyos szubjektumként van meghatározva. Az ember lényegének ilyesfajta értelmezése – s ezzel az, amit a *reddendum*ban bemutatott megkap - a rómaiak számára idegen lett volna, ha nem is olyan döntő módon idegen, mint a görög gondolkodás számára. A leibnizi gondolkodás a *reddendum*ban a küldéses sors szempontjából másik igényt hall. Nála ugyanis a *ratio* a *principium*, mely léteire való tekintettel minden létező számára mérvadó és uralkodó igény. Ez az igény megköveteli azt a számadást, mely egy olyan átszámolás lehetőségét biztosítja, amely mindent, ami van, létezőként vesz számba. A *ratio sufficiens*, a tulajdonképpen és egyedül elégséges alap, a *summa ratio*, az állandó kiszámíthatóságnak, az univerzum kalkulusának legfőbb számadása a *deus*, az Isten. Mit mond Leibniz az Istenről az univerzummal kapcsolatban? 1677-ben (31 éves korában) Leibniz ír egy dialógust a *Lingua rationalis*ről, vagyis arról a kalkulusról, számítási módról, melynek képesnek kell lennie arra, hogy mindannak számára, ami van, a szó, a jel és a dolog közötti viszonyokat számba vegye. Ebben a dialógusban és más tanulmányiban Leibniz kigondolta annak a fundamentumait, amit gondolkodó gépként ma nemcsak hogy használunk, de ami gondolkodásmódunkat is meghatározza. Leibniznek ehhez a dialógushoz készített egyik kézírásos széljegyzete a következőképp szól: *cum Deus calculat fit mundus*. Isten számolásából világ keletkezik.

Elég egy figyelmes pillantást vetnünk atomkorszakunkra, annak meglátásához, hogy, ha Isten meghalt, ahogy Nietzsche mondta, a kiszámított világ még fennmarad és az embert mindenütt bevonja a maga számításába, azáltal, hogy mindent a *principium rationis* számlájára ír.

Tizenharmadik óra

Az alap tétele így hangzik: semmi sincs alap nélkül. *Nihil est sine ratione*. Az alap [Grund] a *ratio* fordítása. Egy fordítás ott, ahol egy történeti nyelv alapszavait egy másikra *ülteti át*² [*übersetzt*], hagyománnyá válik. Ha egy hagyomány megmerevedik, teherré és akadállyá fajulhat. Ez azért történhet meg, mert a hagyomány [Überlieferung] tulajdonképpen, ahogy a neve is mutatja, szállítás, átvitel [Liefiern] a *liberare*, a szabaddá tétel értelmében. A

² Az összkiadásban az egész szó kurziválva van, míg az egyedi kiadásokban így szerepel: *übersetzt* [ülteti át]. – *A ford.*

hagyomány megszabadításként a volt [Gewesenes] rejtett kincseit hozza napfényre, még ha ez a fény esetleg csak egy késlekedő hajnali derengés fénye is. Az, hogy a „Grund” a *ratio* fordítása, azt akarja mondani: a *ratio* a *Grund*ban hagyományozódott, s ez a hagyomány már korai fázisában kétértelműen szólal meg. A *ration*nak az alapon és az észben megtestesülő kétértelmű hagyománya persze csak ott éri el releváns formáját, ahol a lét küldéses sorsa azt a korszakot határozza meg, amit a historikus időszámítás szerint „újkornak” nevezünk. Ha a lét és az alap ugyanaz, akkor az újkori létsorsnak [Seinsgeschick] a *ratio* régi római kétértelműségét is át kell alakítania.

Bármily távol legyen is az alap talajként és földként értett jelentése az ész felfogásként és hallásként vett jelentésétől, e két értelem már a kezdetben együtt volt a *ratio* kettős jelentésében, noha összetartozásuk elgondolására külön nem kerül sor. A dolognak megfelelőbb lenne azt mondanunk: abban, amit a *ratio* megnevez, e kettős jelentés két iránya, az ész és az alap, elő van rajzolva. Mert mit jelent a *ratio*? Erre a szó fordításával válaszolunk. Ez így hangzik: számítás. A számítás itt a *reor* ige értelmében gondolandó, amelyhez a *ratio* főnév tartozik. Számítani annyit tesz: valamit valamihez irányítani, ahhoz szabni, valamit mint valamit elénk állítani, elképzelni. Az, *amiként* mindig valamit magunk elé állítunk, az alárendelt. Ez a tág értelemben elgondolt számítás határozza meg a kalkulus szó értelmét is. Matematikai kalkulusról szoktunk beszélni, de létezik másfajta is. Hölderlin a szophoklészi *Oidipusz király* és az *Antigoné* fordításához készített „Megjegyzései”-ben a kalkulus szót még mélyebb értelemben használta. A *Megjegyzések az Oidipuszhoz*-ban ez áll (Stuttgarter Kiadás V., 196. [magyarul: *Vulgo* 2002/1., 299–304. o., Szabó Csaba fordítása]):

„Más műalkotások is, ha összevetjük őket a görögökkel, híján vannak a megbízhatóságnak; legalábbis mostanáig inkább az általuk tett benyomások szerint ítélték meg őket, semmint a törvényszerű kalkulus és egyéb eljárás mód szerint, ami által a szépet létrehozzák.”

Majd így folytatódik:

„A törvény, a kalkulus, az a mód, ahogyan – egy érzésrendszer – az egész ember mint az elem befolyása alatt álló, kibontakozik, és képzet és érzés és ésszerű meggondolás, különböző szukcessziókban, de mindig egy biztos szabály szerint jönnek elő egymás után, nos, ez a tragikusban inkább egyensúly, mint tiszta egymásrakövetkezés.”

A „Megjegyzések Antigonéhoz” pedig így kezdődik (Stuttg. Kiad. V., 265. o.): „Antigoné szabálya, kalkulábilis törvénye úgy aránylik Oidipuszéhoz, ahogy ↗ aránylik ↘-hoz, úgy, hogy az egyensúly kialakulása inkább a kezdettől a vége felé tart, mint a végétől a kezdet felé.”

Mivelhogy mindkét megjegyzés „egyensúlyról” beszél, úgy tűnik, hogy az itt megnevezett kalkulus is kvantitatív-mechanikus, matematikai módon van elképzelve. Csakhogy a Hölderlin által megnevezett egyensúly a műalkotás, jelen esetben a szomorú-játékban megvalósuló tragikus ábrázolás ellensúlyozásához és kiegyenlítetttségéhez tartozik.

A *ratio* kalkulus, tág és magasrendű és szokásos értelemben vett számítás. A számítás mint valamitől valami felé irányítás mindig elénk tár valamit, és így önmagában valamilyen odaadás, *reddere*. A *ratió*hoz hozzátartozik a *reddendum*. Csakhogy a mindenkori léttörténeti összefüggésnek megfelelően, amelyből a *ratio* – a későbbiek során észként és alapként – megszólal, a *reddendum* más értelemre tesz szert. Újkori értelmében a matematikailag-technikailag kiszámítható alapok megadására vonatkozó feltétlen és folyamatos igény mozzanata, a totális „racionalizálás” rejlik.

Habár a *principium reddendae rationis*-ről szólván Leibniz latin nyelven beszél, mégsem a régi rómaiak nyelvéből szólal meg. Ugyanakkor amit a rómaiak *ratió*nak hívnak, áthagyományozódott annak a képzetében, amit az újkori „ész” és „alap” szavak mondanak.

Mégis hogyan ágazhatott el a régi értelemben vett *ratio* úgy, hogy kétértelműen, mint alap és mint ész szólal meg? Hogy ez miként következhetett be, az a figyelmes hallgató számára mostanra már világos kellene, hogy legyen. Ugyanakkor ez a „miként” még külön magyarázatot igényel, ugyanis a *ratió*nak *ratióra* mint észre, és *ratióra* mint alapra való elágazásáról beszélünk. Az elágazással azt szeretnénk értésre adni, hogy mindkét szó, az „ész” és az „alap”, valamint az, ami bennük kifejeződik, az egymástól való elválásra törekszik, de ugyanakkor egy és ugyanazon törzs tartja őket, ennél fogva elválási törekvésükben is, és leginkább abban, még egymáshoz viszonyulnak. Az elágazó ágra, az elágazó fatörzsre, az egész ilyen növésű fára az ófelnémet a *Zwiesel* [villásnövésű fa] szót használja. Ilyen villáságú fát gyakran találunk a Hochschwarzwald égremeredő, régi fenyői között. A *ratio* mennyiben tekinthető villáságúnak? A *ratio* tág értelemben vett számítást jelent, amelynek megfelelően valami során valamivel valamire számítunk, azt is mondhatjuk: számolunk, anélkül, hogy számokat használnánk. A számításban valamit alárendelünk, de nem önkényesen és nem is úgy, mintha valamilyen gyanút táplálnánk iránta; azt rendeljük alá, amin éppenséggel az múlik [woran es liegt], hogy egy dologgal úgy áll a helyzet, ahogy áll. Az így alárendelt, kiszámított nem más, mint az, amin valami nyugszik [woran es liegt]: az

előttünk fekvő [Vorliegendes], a hordozó, a számítás kiszámítottja; a *ratio* így a bázis, a talaj, vagyis az alap. A számítás az alárendelésben [Unterstellen] valamit mint valamit állít maga elé. Ez a valaminek valamiként való előállítása [Vorstellen] maga-elé-hozatal [Vor-sich-bringen], amely mindig egy előtte fekvőt vesz maga elé és ebben a maga-elé-vételben [Vor-nehmen] veszi észre, hogy is áll azzal, amire számít és amivel számol. A számítás, a *ratio*, mint ilyen észrevevés [Vernehmen], az ész [Vernunft]. A *ratio* mint számítás: alap és ész.

Az alap tételét a lét mondásaként próbáljuk elgondolni. A tétel azt mondja: a lét és az alap ugyanaz. Ennek meggondolásához a következő kérdést tesszük fel: mit mond az alap? A válasz így hangzik: az „alap” szóban magát hagyományozva, a *ratio* szólal meg, s ez a szó egyúttal ész is jelent. Hogy a *ratio* mennyiben elágazó, mennyiben villáságú, azt már megmagyaráztuk. Az arra vonatkozó visszagondoló kérdés, hogy mit mond az alap tétele mint a lét mondása, ezzel megváltozott, és most így hangzik: Mennyiben ugyanaz a *ratio* és a lét? Vajon a villáságú *ratio* szó, amely most helyettesítőleg és egyben kétértelműen az „alap” szószólója, utal-e egyáltalán a léttel való összetartozásra, arra, hogy ugyanaz vele? A *ratio*-ban ebből közvetlenül semmit sem lehet megpillantani. A „számítás”, „számadás” szavak elágazásának sem az egyik, sem a másik hajtása, sem az „alap”, sem az „ész” nem nevezi meg közvetlenül a létet.

A kérdés, melybe az alap tétele állított bennünket, így hangzik: mennyiben ugyanaz a lét és a *ratio*? Mennyiben tartozik össze egyfelől az alap és az ész (*ratio*), másfelől a lét?

[Ha képesek lennénk e kérdést a maga teljes horderejében kihordani, akkor először villanna fel előttünk az, ami a lét küldéses sorsaként megvilágítaná és egyúttal beárnyékolná a nyugati történelmet, azaz mai és megváltozott formájában, a planetáris világtörténelmet.]

Ha azt kérdezzük, hogy a lét és az elágazott *ratio* mennyiben ugyanaz, vagyis összetartozó, akkor úgy tűnik, hogy a kérdéses dolog egyedül abban áll, hogy egyfelől a létet, másfelől az elágazott *ratio*-t a bejelentett összetartozásban elhelyezzük. Egy ilyen vállalkozás számára akkor a szóban forgó összetartozás valami harmadikként jelenik meg, úgy mint egyfajta tető, boltozat, amely mintegy már készen áll az elhelyezésre. Ezt téves lenne így gondolni. Az összetartozást sokkal inkább épp abból kell felvillantani, aminek az összetartozásban van a lakhelye és ami aztán magától is már megszólal: a lét szól hozzánk, igaz különböző módokon, mint φύσις, magától-felnyílás, mint οὐσία, jelenlét, mint tárgyiasság. Ilyesmit mond a *ratio* alapként és észként. Az, ami tulajdonképpen homályos és kérdéses, az épp az összetartozás. Ennek az összetartozásnak abból kell napfényre kerülnie, ami önmagától az összebe [in das

Zusammen] tartozik, föltéve, hogy itt az össze többet és mást jelent mint két, egyébként különálló rész egymáshoz hegesztése. Eszerint a létnek mint létnek a *ratio*hoz kell tartoznia és fordítva is: maga az elágazott *ratio* beszél, ha odafigyelünk a mondására, a léthez való odatartozásáról. De ha eltűnődünk azon, amit a *ratio* jelent, nevezetesen számítást, akkor ebben semmi olyant sem találunk, ami a léthez való odatartozásról szólna. Hogy lehet az, hogy a *ratio* szó nem felel nekünk, amikor azt kérdezzük: mennyiben tartalmazza a benne megnevezett a léthez való tartozást? A válasz elmaradása egyrészt abból fakad, hogy most az a veszély fenyeget bennünket, hogy a *ratio* szót önmagáért véve, mondásától mintegy elválasztva vesszük, mely mondás mindig történeti jellegű. Másrészt azért tapogatózunk homályban a *ratio* léthez tartozását illetően, mert túlságosan könnyen feledkezünk meg arról, hogy a „lét” szó is mindig csak történeti módon szólal meg. Mindebből egy döntő útmutatás következik számunkra. A kérdés, hogy mennyiben tartozik össze lét és *ratio*, csak a lét küldéses sorsának figyelembevételével kérdezhető, és csak a lét küldéses sorsába visszagondolva válaszolható meg. Csakhogy a lét küldéses sorsát mindenekelőtt csak a nyugati gondolkodás történetén végigmenve tapasztaljuk meg. Ez a görög gondolkodással indul el. A lét küldéses sorsának kezdete az Anaximandrosztól Arisztotelészig tartó görögség gondolkodásában találja meg illő [schicklich] megfelelését és megőrzését. A lét és a *ratio* összetartozásának kérdését csak akkor kérdezzük a lét küldéses sorsának megfelelően és kezdeti módon, ha a kérdést és a benne kérdezettét *görögül* gondoljuk el.

Kérdésünk útját az alap tételének a meghallása rajzolja elő. Ezért megyünk vissza az alaptól a *ratio*hoz. Csakhogy a *ratio* latin-római, s nem görög nyelven beszél, tehát nem úgy, hogy e szó meghallásában már képesek lennénk kérdésünket léttörténeti-kezdeti módon kérdezni. Vagy a *ratio* római szónak egyúttal mégis görögül kellene beszélnie? Valóban ez a helyzet, mivel a *ratio* a gondolkodás történetén belül átültető [übersetzendes], azaz hagyományozó szó. Ahogy az újkori gondolkodás két alapszavába, az észbe és az alapba, az elágazott *ratio* szó hagyományozta magát, úgy visszhangzik a római *ratio*ban egy görög szó, a λόγος. Eszerint az alap tételét a második hangsúlyozásban csak akkor halljuk léttörténetileg, s ugyanakkor kezdeti módon, ha a tétel témáját görögül mondjuk: τὸ αὐτό (ἐστίν) εἶναι τε καὶ λόγος: ugyanakként (van) az εἶναι és a λόγος. Habár a görög gondolkodóknál ilyen mondat szó szerint sehol sem fordul elő, mégis ez a mondat a görög gondolkodás léttörténeti vonását nevezi meg, méghozzá oly módon, hogy az a léttörténet későbbi korszakaira mutat előre.

Az előbb pontosabban körülhatárolt kérdésre való tekintettel most a következőt kell megfontolnunk: a görög λόγος szóban mennyiben szólal meg a szóban megnevezettnak a léthez, az εἶναι-hoz való odatartozása? Ez utóbbi görög szó, csakúgy mint a latin *esse* és a mi

„sein” [„lenni”] segédigénk, azt jelenti: jelen-lenni [an-wesen]. Görög értelmében a „lét” annyit tesz: az elrejtetlenbe elő-tűnni [ins Unverborgene herein- und herbei-scheinen], s így tündököelve eltartani és elidőzni.

Mennyiben tartozik össze az így elgondolt lét az alappal és a *ratio*val? Amíg a kérdést továbbra is ebben a formában tartjuk meg, összekuszált marad és megtagad minden olyan útmutatást, amely a válaszhoz vezet. Ami összekuszálódott tisztázódik, ha így kérdezünk: mennyiben tartozik össze a görögül „jelen lenniként” [„anwesen”] elgondolandó „lenni” a λόγος-szal? Másként fogalmazva: mennyiben szólal meg abban, amit a λόγος nevez meg, a görögül elgondolt léttel való összetartozás? Mennyiben „van” a λόγος és a „jelen lenni” ugyanakként? Mit jelent a λόγος?

Ennek a döntő, de messze is vezető kérdésnek a gondos megtárgyalásához már az sokat tesz hozzá, ha többé nem veszítjük a szemünk elől azt, ami az előadás útján eddig kiderült. Mi is ez? Egy egészen egyszerű belátás, amit, minthogy egyszerű, hajlamosak vagyunk túl könnyedén venni. Mit mutat ez a számunkra? A következőt adja tudtunkra: az alap és az ész az elágazott *ratio* fordításai, ami itt azt jelenti, hogy történeti hagyományai. A *ratio* a λόγος fordítása, azaz annak a történeti hagyománya. Minthogy ez így van, ezért nem szabad a λόγος-t sem a mi olyan későbbi képzeink felől, mint az „alap” és az „ész”, sem a római *ratio* értelmében elgondolnunk. De hogyan másképp lehetne? A válasz így szól: görög módon, a görög gondolkodás és mondás értelme szerint. Gyengécske magyarázatnak tűnik ez, olyannak, ami nem is magyarázat, mert mit is jelent az, hogy görögül gondolni és mondani? Azt jelenti: az itt jelzett gondolkodás és mondás görög jellege épp a λόγος-on keresztül és λόγος-ként határozódik meg. Ezért nem szabad elhítenünk magunkkal, hogy könnyű a görög λόγος szót és annak mondottját görögül, és ez most annyit tesz, a számunkra megszokott képzetalkotás mellőzésével, végiggondolni.

Ám amilyen nehéznek tűnik ez a feladat, olyan elkerülhetetlen a teljesítése, feltéve ugyanis, hogy időközben szükségesnek találjuk azt meghallani, amit az alap tétele tulajdonképpen, vagyis a második hangsúlyozással mond. Időközben ugyanis megtapasztaltuk, hogy az alap tétele azzal az igénnyel szól hozzánk, amely korszakunkat világtörténetileg meghatározza. Mit jelent a λόγος görögül elgondolva? A válasz elkerülhetetlen módon elnagyolt lesz. Olyan utalásokra korlátozódik, melyek hozzásegítenek bennünket annak a léttörténeti elgondolásához, amit az alap tételének második hangsúlyozása mond: a lét és az alap ugyanaz. A görög λόγος főnév a λέγειν igéhez tartozik. Ez a következőt jelenti: gyűjteni, egyiket a másikhoz tenni. Ennek során megtörténhet, hogy az egyiket úgy tesszük a másikhoz, hogy az egyik a másikhoz igazodik [richtet sich]. Az ilyen irányítás [Richten] az a számítás [Rechnen], amit a latin *reor* és *ratio* idéz fel bennünk, s

ennélfogva a római *ratio* alkalmas arra, hogy a görög λόγος szót a római gondolkodásba átültesse. A λόγος a görögben is jelentheti azt, hogy számítás, az egyiket a másikhoz irányítani, s ez az irányítás az, amit még általánosabban valaminek valamire való vonatkozásának nevezünk. A λόγος azonos jelentésű lehet a latin *relatió*val: reláció, vonatkozás. De miért jelentheti ezt a λόγος? Mert a λόγος és a λέγειν lényegesebb dolgot nevez meg a fent nevezett gyűjtésnél és számításnál; a λέγειν ige ugyanis a „mondanira” használt egyik szó, a λόγος pedig kijelentést, mondást jelent. Erről minden szótár felvilágosítással szolgál. Magától értetődőnek tekintik, hogy a görögök számára a „mondani” [„sagen”] annyi, mint λέγειν. Végso soron a két különböző szó által elgondolt az, ami magától értetődik. De már itt lenne az ideje annak, hogy megkérdezzük: min nyugszik a görögök számára a mondás lényege?

Mondani, görögül elgondolva azt jelenti: napfényre hozni, valamit hagyni megjelenni a maga kinézetében, megmutatni abban, ahogy az ránk tekint, aminek köszönhetően képet alkotunk róla. De a görögök számára a mondás miért λέγειν, λόγος? Azért, mert a λέγειν azt jelenti: gyűjteni, egymáshoz-tenni [zueinander-legen]. Az ilyesfajta odatétel, lefektetés [Legen] azonban mint összegyűjtő, felemelő, megtartó és megőrző lefektetés nem más, mint olyan előttünk fekvő hagyás [Vorliegenlassen], mely napfényre hoz: mégpedig az előttünk fekvőt. Az előttünk-fekvő azonban a magától-jelenlévő; a λέγειν és a λόγος a jelenlévőnek a maga jelenlétében való előttünk fekvő hagyása. A λόγος mint λεγόμενον egyúttal a mondottat jelenti, azaz a megmutatottat, az előttünk fekvőt mint olyant, a jelenlövet a maga jelenlétében. Azt mondjuk: a létezőt a maga létében. A λόγος a létet nevezi meg. Azonban a λόγος mint az előttünk fekvő, mint előttünk elterülő egyben az, amin valami más fekszik és nyugszik. Azt mondjuk erre: az alap. A λόγος az alapot nevezi meg. A λόγος egyszerre jelenlét és alap. A lét és az alap összetartoznak a λόγος-ban. A λόγος a lét és az alap ezen összetartozását nevezi meg. Megnevezi őket, amennyiben egyben [in Einem] egyszerre azt mondja: az előttünk fekvő hagyás mint felnyílni hagyás, önmagától-felnyílás: φύσις, lét; és: előttünk fekvő hagyás mint elénkfektetés [Vorlegen], a talaj kialakítása, alapítás: alap. A λόγος egyszerre egyben nevezi meg a létet és az alapot.

Csakhog y ezzel az elnevezéssel rejtve marad a létben és az alapban rejlő különbségtétel, s ezzel a különbséggel elrejtőzik kettejük összetartozása.

Csak egyetlen léttörténetileg kimagasló, és meglehet legmagasabbrendű pillanatban jut a lét és az alap összetartozása szóhoz a λόγος-ban. A korai görög gondolkodás történetében az említett értelemben Hérakleitosz mondja ki. A λόγος szó ugyanakkor elrejtő szó is. Nem hagyja az alap és a lét összetartozását *mint olyant* napfényre kerülni. Ezek alapján mármost

azt lehetne várni, hogy a gondolkodás története folyamán a lét és az alap összetartozása újra és újra napfényre jut. De ennek épp az ellenkezője történik. Előbb nyilvánvalóvá válik a lét és az alap különbsége, de nem mint olyan különbség, amely a lét és az alap közötti viszonyként egyfajta összetartozásra utalna. A lét és az alap csak az elválasztott és különálló értelmében vett különbözőként mutatkozik meg. Minthogy a rejtettségben a lét és az alap összetartozása mégis működik, a különállók nem hullanak szét a vonatkozás nélkülibe. Az alap inkább valami másként lesz elképzelve, nem létként, mégis arra vonatkoztatottan, amit a lét magától meghatároz, jelesül a létezőre. Ily módon a rejtettben a lét és az alap összetartozása működik. Ez az összetartozás sem a lét és annak sorsszerű [geschicklich] alakzatai felől, sem az alap és annak formái felől nem válik láthatóvá, illetve nem ölti fogalmi gondolkodás formáját. Ehelyett valami magátólértetődő terpeszkedik el a gondolkodás történetében, nevezetesen az, amit már az első előadás kezdetén említettünk: minden létezőnek van alapja. A képzetalkotás számára ez közismert dolog. Mennyiben? Annyiban, amennyiben a képzetalkotás [Vorstellen] a létezőnek arra való tekintettel történő elképzeléseként [Vorstellen], hogy az van, és így és így van, a létet a látásban birtokolja, és ezzel – habár ennek tudása nélkül – olyasmit is birtokol, mint az alap. Ezért természetes a képzetalkotás számára az alapokra kérdezni, és visszamenni a princípiumokhoz.

Amikor később felállítják az alap tételét, akkor az elsőre semmi mást nem fejez ki, mint ezt a magától értetődő dolgot. De maga a tétel, mely ezt a magától értetődőséget mintegy szankcionálja, önmaga számára is igénybe veszi azt. Így aztán az alap tétele a gondolkodás közvetlenül belátható törvényének számít. Miből fakad ez? Abból, hogy a lét és az alap ugyanaz, összetartozásuk mégis elfelejtett, görögül értve, elrejtett marad. Csakhogy ezt nem tudjuk elgondolni addig, amíg a λόγος-t a *ratio* és az ész felől értjük. Ebben az esetben arról sem veszünk tudomást, hogy a római *rationem reddere* nem azonos azzal, amit a görög λόγον διδόναι mond. Ezt a görög fordulatot helyesen fordíthatjuk így: számot adni, megadni az alapot, de ekkor tulajdonképp mégsem gondolkodunk görögül. A λόγον διδόναι görögül elgondolva azt jelenti: valamilyen jelenlévőt a maga ilyen és ilyen jelenlétében és előttünk fekvő voltában felajánlani, átnyújtani, nevezetesen az összegyűjtő felfogás számára. Amennyiben minden létezőt a lét, azaz az alapozás határoz meg, a létező maga mindenkor megalapozott és megalapított, és pedig különböző módokon, melyek sokféleségét és eredetét itt nem tárgyalhatjuk.

[Pusztán két szempontot szem előtt tartva az alábbiakban röviden megmutatjuk, hogy a gondolkodás történetében a lét és az alap már annak korai fázisában együttjár, méghozzá úgy, hogy összetartozásuk és az összetartozás eredete rejtve marad. Az

együttjárás most széttartás. Persze mihelyst ezt a furcsa összetartozást egyszer megpillantottuk, könnyű - mint ilyen esetekben mindig - mindenütt tetten érni és bebizonyítani.

A „lét” a nyugati gondolkodás hajnalán egyéb elnevezések mellett azt jelenti: λόγος. Ugyanaz a gondolkodó, aki ezt mondta, Hérakleitosz, a létet φύσις-nek is nevezi.

A lét mint összegyűjtő-megóvó felnyílmi-hagyás az első, amiből a létező [Jegliches] először mint az összegyűjtöttjének mindenkorija [Jeweiliges] felnyílik, amiből a felnyílt-elrejtetlenbe előjön. Mint λόγος a lét az első, amelyből a jelenlévő jelen van – görögül³ τὸ πρῶτον ὄνεν. „Az első amiből” az, ahonnan a létező, ami van, a kezdetét veszi, és ahonnan elkezdettként uralva van; elkezdeni görögül annyit tesz: ἄρχειν. A λόγος így fejlődik πρῶτον ὄνεν-né, vagyis ἀρχή-vá, latin-római módon szólva *principium*má. A lét λόγος-ként és φύσις-ként értett lényegéből következik, hogy minden igyekezet és törekvés, mindenféle magatartás elképzelő módon a princípiumok után kutat, és azokhoz tartja magát. Itt a lét és a princípium valamint a *ratio* összetartozása a léttől és az alaptól mint ésszerű alaptól van megalapítva [gestiftet]. Mindez persze semmiképp sem magától értetődő, hanem egy egyedülálló küldéses sors egyedüli titka.

A λόγος értelmében vett lét az egybegyűjtő előttünk-feküdni-hagyás [Vorliegenlassen]. Ebben kerül napfényre az előttünk fekvő, éspedig mint az a valami, amin mindenkor az múlik, hogy más dolgok épp így állnak, s nem másképp. Amin az múlik, hogy valami van, mégpedig így és nem másként, úgy mutatkozik meg, mint ami az imént megnevezett előidézője. Azt, amin mint már előttünk fekvőn valami múlik, ami előidézője valaminek, görögül αἴτιον-nak nevezik. A rómaiak ezt *causával* fordítják, mi azt mondjuk *Ursache* [ok]. Az okok és a princípiumok egyaránt az alapozás jellegével rendelkeznek, s minthogy az alap lényegéből származóak, ezzel a léthez tartoznak. Ekképp a princípiumok és okok ettől kezdve meghatározzák a létezőt, és a létezőről való összes képzetalkotást az irányításuk alá vonják. A princípiumok és okok igénye és uralma hamarosan oly természetessé és határozottá válik, hogy úgy néz ki, mintha mindenekelőtt és egyedül – nem tudni miért és honnan – ezek határoznák meg a létezőt annak létében.

Amikor újkori módon a létet transzcendentálisan mint tárgyiságot, ezt pedig a tárgy lehetőségfeltételeként határozzák meg, akkor mintegy eltűnik a lét annak

³ vagyis Arisztotelésznél

kedvéért, amit a lehetőség feltétele jelent, s ami a racionális alap és alapozás jellegével rendelkezik.]

Amikor megpróbáltuk világosabban körvonalazni, hogy mit is jelentene a lét történetéről mint a lét küldéses sorsáról [Seinsgeschick] szóló beszéd, utaltunk arra, hogy a lét, amint elküldi magát és világít, egyúttal vissza is húzódik. A visszahúzódásról mondottak homályosak és néhány fül számára misztikusan, a dologtól idegen állításnak hangzanak. Most világosabban hallhatjuk a lét visszahúzódásáról mondottat. A mondás így szól: A lét mint lét elrejtőzik, nevezetesen az alappal mint λόγος-szal való kezdeti sorsszerű [geschicklich] összetartozásában.⁴ A visszahúzódás azonban nem merül ki ebben az elrejtőzésben. A lét, azáltal, hogy lényegét elrejt, valami mást enged előtérbe kerülni, nevezetesen az alapot az ἀρχαί, az αἰτίαι, a rationes, a causae, a princípiumok, okok és az ész alapjainak formájában. A visszahúzódásban a lét az alap ezen formáit hagyja hátra, melyek ugyanakkor eredetüket tekintve ismeretlenek maradnak. Ez az ismeretlen nem tapasztaltatik meg mint olyan; az ugyanis mindenki előtt ismert, hogy minden létezőnek van alapja. Ebben pedig semmi szokatlant sem találunk.

Így aztán a lét a visszahúzódásban az embernek oly módon küldi oda magát, hogy lényegi eredetét a racionálisan értett alap, az okok, és azok formáinak sűrű fátyla mögé rejti el.

Ha az alap tételét a második hangsúlyozás szerint halljuk, ezt mondja: lét és alap: ugyanaz. Az itt mondott mindjárt érthetőbben szól, ha a lét küldéses sorsát szem előtt tartva [seinsgeschicklich] visszagondolunk és meghalljuk, hogyan beszél a λόγος mint Hérakleitosz kulcsszava. A második hangsúlyozás szerint az alap tétele nem metafizikailag, hanem a lét küldéses sorsa szerint [seinsgeschicklich] gondolt tétel. Ennek pontosabb változata ezért így kell, hogy hangozzék: sorsszerűen kezdeti módon [geschicklich anfänglich] a lét λόγος-ként, ami annyit tesz: az alap lényegében mondja ki magát. A lét küldéses sorsa szerint [seinsgeschicklich] kezdetien a lét és az alap ugyanaz, s az is marad, de olyasfajta összetartozásban, amely történetileg [geschichtlich] eltérő változatokra oszlik szét.

Azáltal, hogy a második hangsúlyozást követjük, a létet többé nem a létező felől gondoljuk el, hanem azt mint létet, azaz mint alapot gondoljuk, vagyis nem *ratió*ként, nem okként, nem az ész alapjaként vagy eszként, hanem összegyűjtő előttünk feküdni hagyásként. A lét és az alap azonban nem valamifajta üres egyformaságban van együtt, hanem annak rejtett gazdagságában, ami elsőként a lét küldéses sorsában mint a nyugati gondolkodás történetében jelenik meg.

⁴ *nem*: elrejtőzik ... -ban, hanem: nevezetesen *amennyiben* a lét összetartozik

Az alap tételének második hangsúlyozására épülő első magyarázatunk esetében ez azt jelentette, hogy a lét és az alap: ugyanaz. De egyben azt is, hogy a lét: az alap-talan [Ab-Grund].

A lét, amint azt a kezdeti neve, a λόγος mondja: sorsszerűen [geschicklich] ugyanakként „van” mint az alap. Amennyiben a lét alapként létezik, önmagának nincs alapja. De nem azért, mert önmagát alapozza meg, hanem mert semmilyen megalapozás sem – az sem, és kivált az, amelyik önmagára vonatkozik – illik a léthez mint alaphoz. Minden megalapozásnak, de már az alapozhatóság bármilyen látszatának is, a létet valami létezővé kellene lefokoznia. A lét mint lét alap nélküli [grund-los] marad. A léttől elmarad az alap, nevezetesen mint azt elsőként megalapozó alap. A lét: az alap-talan.

A most mondott egyszerűen csak a korábban mondott - hogy a lét és az alap ugyanaz - mellett áll? Vagy az egyik kizárja a másikat? Úgy tűnik így áll a helyzet, amennyiben a megszokott logika szabályai szerint gondolkodunk. Ennek megfelelően az, hogy „a lét és az alap ugyanaz” annyit jelent: lét = alap. De akkor hogyan lehet érvényben a másik, miszerint „a lét: az alap-talan”? Persze épp ez mutatkozik most a meggondolandónak, nevezetesen, hogy a lét alap-talanként „van”, amennyiben lét és alap: ugyanaz. Akkor, amikor a lét alapozásként „van”, s csak akkor, a létnek nincs alapja.

Ha ennek utánagondolunk, s nem tágitunk ettől, akkor észrevevessük, hogy elrugaszkodtunk az eddigi gondolkodás területétől, s ugrás közben vagyunk. De ezzel az ugrással vajon nem zuhanunk-e a szakadékba? A válasz: igen is, meg nem is. Igen – amennyiben most a létet többé nem vihetjük vissza a létező értelmében vett talajra, s nem magyarázhatjuk ebből. Nem – amennyiben a létet most először mint létet kell elgondolnunk. Mint így elgondolandó a maga igazságából a mérték-adóvá válik. A gondolkodás módja ehhez a mérték-adáshoz kell, hogy mérje magát. Csakhogy ezt a mértéket és adományát nem tudjuk semmiféle kiszámítással és kiméréssel magunktól magunkhoz ragadni. Felmérhetetlenek maradnak számunkra. Azonban az ugrás olyannyira nem engedi a gondolkodást a teljes üresség értelmében vett szakadékba zuhanni, hogy éppen az engedi a gondolkodást a léttel mint léttel, vagyis a lét igazságával való megfelelésbe jutni.

Ha az alap tételét a második hangsúlyozásban halljuk és a hallottaknak utánagondolunk, akkor ez az utána-gondolás ugrás, méghozzá olyan távolra ugrás [Weitsprung], mely a gondolkodást azzal hozza játékba, amiben [worin] a lét mint lét nyugszik [ruht], tehát nem olyasmivel, amin [worauf] az mint saját alapján alapul [beruht]. A gondolkodás az ugrás révén ama játék távolába, tágasságába [Weite] érkezik, amelyben emberi lényegünk kockára van téve. Az ember csak akkor képes igazán játszani és játékban maradni, ha ebbe a játékba bele van vonva, és e játék során kockára van téve. Miféle játékba?

Ezt a játékot még alig tapasztaltuk meg, és a maga lényegében még nem gondoltuk meg, azaz abban, hogy a játék mit játszik, hogy ki játssza, és hogyan kell itt a játékot elgondolni. Amikor biztosítunk afelől, hogy az itt elgondolt játék, amiben a lét mint lét nyugszik, magasrendű, sőt a legmagasabb rendű játék, mely minden önkénytől mentes, akkor ezzel mindaddig keveset mondunk, amíg ezt a magasrendűt és a benne rejlő legmagasabb rendűt nem a játék titkából gondoljuk el. Ennek elgondolására ugyanakkor az eddigi gondolkodásmód nem képes; mihelyst ugyanis elgondolja a játékot, vagyis megpróbálja a maga módján elképzelni, akként veszi, mint ami van. Egy létező létehez, tehát a játékhoz is, hozzátartozik az alap. A játék lényege eszerint a szabadság és szükségszerűség dialektikájaként mindenütt az alap, a *ratio*, a szabály, a játékszabály, a kalkulus szempontjából határozódik meg. Lehet, hogy a leibnizi tételt: *Cum Deus calculat fit mundus*, megfelelőbb lenne így fordítani: miközben Isten játszik, világ keletkezik.

A kérdés, amelyhez bennünket az alap tételének másik hangsúlyozásába történő ugrás elvezet, így hangzik: a játék lényege meghatározható-e meritumának megfelelően [sachgemäß] a lét mint alap felől, vagy a létet és az alapot, a létet mint alap-talant a játék lényegéből kell elgondolnunk? Mégpedig azon játékból, amelybe mi halandók bele vagyunk bocsátva, s mely halandók mi csak akkor vagyunk, amennyiben a halál közelében lakozunk, mely a jelenvalólét legvégső lehetőségeként a lét és igazsága tisztásának a legmagasabb rendűjére képes. A halál a felmérhetetlen még el nem gondolt mértéke, vagyis ama legmagasabb rendű játéknak, amelybe az ember földi módon bele van helyezve, amiért kockára van téve.

De nem merő játszadozás-e, ha most, az alap tételéről tartott előadás végén a játékról valamint a létnek és az alapnak a játékkal való összetartozásáról szóló gondolatokat szinte erőszakosan előrángatjuk? Könnyen így tűnhet, amíg továbbra is elmulasztjuk a lét küldéses sorsán alapuló [seinsgeschicklich] gondolkodást, ami azt jelenti: emlékezőn [an-denkend] a gondolkodás hagyományába történő eloldozó kötődésre bízunk magunkat.

Az előadás gondolatmenete az alap tételének másik hangsúlyozás szerinti meghallásáig vezetett bennünket. Ez azt követelte tőlünk, hogy a következőképp kérdezzünk: mennyiben „van” a lét és az alap ugyanakként? A válasz a lét küldéses sorsa [Seinsgeschick] kezdetéhez való visszamenetel útján született meg. Az út a hagyományon át vezetett, mely szerint az „alap” és az „ész” szavakban a *ratio* a számítás kettős értelmében szólal meg. A *ratio*-ban azonban a görögül elgondolt λόγος beszél. De csak azután vált világossá, hogy a λόγος egyszerre nevezi meg a létet és az alapot, s mindkettőt az összetartozásukból fakadóan, amikor meggondoltuk, hogy a korai görög gondolkodásban mit jelent a λόγος Hérakleitosz számára. Amit Hérakleitosz λόγος-nak hív, azt gondolkodásának más kulcsszavaiban is

megnevezi: φύσις, a magától-felnyílás, mely egyidejűleg mint elrejtőzés létezik; κόσμος, ami görögül egyszerre jelent rendet, illeszkedést és ékességet, mely ragyogásként és villámlásként világít meg; végül Hérakleitosz azt, ami őt λόγος-ként, lét és alap ugyanazon voltaként megszólítja, αἰών-nak nevezi. Ezt a szót nehéz lefordítani. Azt mondják: világidő. A világ, mely világzik [weltet] és időzik, azáltal, hogy mint κόσμος (30. töredék) a lét illeszkedését felizzó ragyogáshoz juttatja. A mondottak alapján a λόγος, φύσις, κόσμος és αἰών szavakban meghallhatjuk azt a kimondatlant, amit mi a lét küldéses sorsának [Seinsgeschichte] nevezünk.

Mit mond Hérakleitosz az αἰών-ról? Az 52. töredék így szól: αἰών παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη. A lét küldéses sorsa, egy gyermek játssza az ostáblát; egy gyermeké a királyság – azaz az ἀρχή, az alapítván kormányzó alapozás, a lét a létező számára. A lét küldéses sorsa [Seinsgeschichte]: egy gyermek, aki játszik.

Mint tudjuk, vannak nagy gyermekek is. A legnagyobb, játéka szelídsége révén királyi gyermek a játék ama titka, amelybe az ember és életének ideje bele van bocsátva, amiért lényege kockára van téve.

Miért játszik a világjátéknak a Héraklész által az αἰών-ban megpillantott nagy gyermeke? Játsszik, mert játszik.

A „mert” [„Weil”] eltűnik a játékban. A játék „miért” nélkül van. Játsszik, mivel [dieweil] játszik. Csak a játék marad: a legmagasabb rendű és a legmélyebb.

Ám ez a „csak” minden, az egy, az egyetlen.

Semmi *van alap* nélkül. A lét és az alap: ugyanaz. A létnek mint alapozónak nincs alapja, alaptalanként játssza azt a játékot, amely mint küldéses sors a létet és az alapot játssza oda [zuspielt] hozzánk.

Nyitva áll a kérdés, hogy e játék mondatait hallván, vajon vele játszunk-e és beleilleszkedünk-e a játékba, s ha igen, hogyan.

BIBLIOGRÁFIA

(Felhasznált irodalom)

HEIDEGGER MŰVEI

Heidegger művei az összkiadásban

(GA = Gesamtausgabe) a *Klostermann Verlag (Frankfurt am Main)* gondozásában

GA 2: *Sein und Zeit*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977

GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1981

GA 8: *Was heißt Denken?* Hrsg. Paola-Ludovika Coriando. 2002

GA 10: *Der Satz vom Grund*. Hrsg. Petra Jaeger. 1997

GA 11: *Identität und Differenz*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2006

GA 15: *Seminare*. Hrsg. Curt Ochwaldt. 1986

GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Hrsg. Mark Michalski. 2002

GA 19: *Platon: Sophistes*. Hrsg. Ingeborg Schüßler. 1992

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. Petra Jaeger. 1988

GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. Walter Biemel. 1976

GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Hrsg. Franz-Karl Blust. 1993

GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
1989

GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. Klaus Held.
1990

GA 27: *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. Otto Saame und Ina Saame-Speidel. 1996

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg.
Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1983

GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. Hartmut
Tietjen. 1994

GA 33: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hrsg. Heinrich
Hüni. 1991

GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Hrsg. Hermann
Mörchen. 1988

- GA 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Hrsg. Susanne Ziegler. 1989
- GA 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Hrsg. Bernd Heimbüchel. 1985
- GA 50: *Nietzsches Metaphysik. Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*. Hrsg. Petra Jaeger. 1990
- GA 51: *Grundbegriffe*. Hrsg. Petra Jaeger. 1981
- GA 53: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Hrsg. Walter Biemel. 1992
- GA 54: *Parmenides*. Hrsg. Manfred S. Frings. 1992
- GA 55: *Heraklit*. Hrsg. Manfred S. Frings. 1987
- GA 65: *Beiträge zu Philosophie. (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1989
- GA 66: *Besinnung. (1938-1939)* Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1997
- GA 70: *Über den Anfang*. Hrsg. Paola-Ludovika Coriando. 2005
- GA 74: *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*. Hrsg. Thomas Regehly. 2010
- GA 78: *Der Spruch des Anaximander*. Hrsg. Ingeborg Schüßler. 2010
- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. Petra Jaeger. 1994

Heideggernek az összkiadáson kívül hivatkozott művei

- Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann Verlag. Frankfurt am Main. (5. kiadás) 1991
- Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. (3. kiadás) 1988
- Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. (5. kiadás) 1987
- Was heißt Denken?* Max Niemeyer Verlag. Tübingen. (4. kiadás) 1984
- Identität und Differenz*. Günter Neske Verlag. Stuttgart. (10. kiadás) 1996
- Nietzsche I-II*. Günter Neske Verlag. Stuttgart. (6., bővített kiadás) 1998
- Unterwegs zur Sprache*. Günter Neske Verlag. Stuttgart. (8. kiadás) 1986
- Wegmarken*. Klostermann Verlag. Frankfurt am Main. (2. kiadás) 1978
- Holzwege*. Klostermann Verlag. Frankfurt am Main. (8. kiadás) 2003
- Vorträge und Aufsätze*. Günter Neske Verlag. (6. kiadás) 1990
- Denkerfahrungen*. Klostermann Verlag. Frankfurt am Main. 1985
- Zollikoner Seminare*. Klostermann Verlag. Frankfurt am Main. (2. kiadás) 1994
- Die Technik und die Kehre*. Günter Neske Verlag. 1962

Heidegger művei magyarul

- Lét és idő.* Osiris Kiadó. (2. kiadás) 2001. Budapest.. Fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István
- Útjelzők.* Osiris Kiadó. 2003. Budapest. Fordította: Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszký Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály
- A fenomenológia alapproblémái.* Osiris Kiadó. 2001. Budapest. Fordította: Demkó Sándor
- A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány.* Osiris Kiadó. 2004. Budapest.
Fordította: Aradi László, Olay Csaba
- Bevezetés a metafizikába.* Ikon. 1995. Budapest. Fordította: Vajda Mihály
- Rejtektutak.* Osiris Kiadó. 2006. Budapest. Fordította: Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszký Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor
- „... Költőien lakozik az ember ...”. Válogatott írások.* T-Twins Kiadó / Pompeji. 1994.
Budapest, Szeged. Fordította: Bacsó Béla, Hévízi Ottó, Kocziszký Éva, Pongrácz Tibor, Szijj Ferenc, Vajda Mihály
- Magyarázatok Hölderlin költészetéhez.* Latin Betűk. 1998. Debrecen. Fordította: Szabó Csaba
- Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809).* T-Twins Kiadó. 1993. Budapest.
Fordította: Boros Gábor
- Kant és a metafizika problémája.* Osiris Kiadó - Gond. 2000. Budapest. Fordította: Ábrahám Zoltán
- Útban a nyelvhez.* Helikon Kiadó. 1991. Budapest. Fordította: Tillmann József

Folyóiratban megjelent Heidegger-tanulmányok

- Mi a filozófia? In: *Gond.* 1993/4. 86-98.o. Fordította: Tarnóczy Gabriella
- A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése. In: *Athenaeum.* 1991/1. 67-81.o.
Fordította: Szijj Ferenc
- A Sixtuszi Madonnáról. In: *Vulgo.* 2002/1. 107-109.o. Fordította: Szabó Csaba
- Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (a hermeneutikai szituáció jelzésére). In: *Existentia.* (Supplementa vol. II.) 1996-97

Kézikönyvek

Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg: Dieter Thomä. Metzler Verlag.
Stuttgart – Weimar. 2003.

Petkovšek, Robert: *Heidegger-Index (1919-1927)*. Ljubljana. 1998

Inwood, Michael: *A Heidegger Dictionary*. Blackwell. 1999

Feick, Hildegard / Ziegler, Susanne: *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“*. (4., átdolgozott kiadás) Niemeyer Verlag. Tübingen. 1991

Könyvek, tanulmányok

Beierwaltes, Werner: *Heideggers Rückgang zu den Griechen*. Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1995

Brasser, Martin: *Wahrheit und Verborgenheit*. Königshausen und Neumann. Würzburg. 1997

Dahlstrom, Daniel O.: *Das logische Vorurteil*. Passagen Verlag. Wien. 1994

Derrida, Jacques: *A szellemről*. Osiris – Gond. Budapest. 1995. Fordította: Angyalosi Gergely és Babarczy Eszter

Derrida, Jacques: Visszaszolgáltatások – a cipőméretben rejlő igazságról. In: *Enigma*. (V-VI.) 1998/1999. 18-19. szám. 116-132.o.

Derrida, Jacques: Heideggers Hand. In: *Postmoderne und Dekonstruktion*. (Hrsg. Peter Engelmann). Reclam. Stuttgart. 1990. 165-224.o.

Die Frage nach der Wahrheit. (Hrsg. E. Richter). Martin-Heidegger-Gesellschaft
Schriftenreihe (4. kötet). Klostermann. Frankfurt am Main. 1997

„Dimensionen des Hermeneutischen“. (Hrsg. G. Figal és H-H. Gander). Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe. Klostermann. Frankfurt am Main. 2005

Fehér M., István: Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung.
In: *Mesotes* (Supplementband). Wien. 1991

Figal, Günter: Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers. In: *Hermeneutische Positionen*. (Hrsg. H. Birus). Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen. 1982

- Figal, Günter: *Martin Heidegger. Die Phänomenologie der Freiheit*. Hain Verlag. Frankfurt am Main. 1991
- Graeser, Andreas: Das hermeneutische „als“. Heidegger über Verstehen und Auslegung. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. (47) 1993/4
- Grondin, Jean: *Hermeneutische Wahrheit?* Athenäum – Hain – Scriptor – Hanstein. 1982
- Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. (Hrsg. O. Pöggeler). Athenäum Verlag . Ulm. 1984
- Heidegger und die Griechen*. (Hrsg: M. Steinmann). Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe (8. kötet). Klostermann. Frankfurt am Main. 2007
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. Klostermann. Frankfurt am Main. 2002
- Hogrebe, Wolfram: *Ahnung und Erkenntnis*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1996
- Jamme, Christoph: „Dem Dichten Vor-Denken“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. (38) 1984. 191-218.o.
- Kettering, Emil: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Neske Verlag. Pfullingen. 1987
- Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*. (Hrsg. Forum für Philosophie. Bad Homburg.) Suhrkamp. Frankfurt am Main. (második kiadás) 1991
- Marx, Werner: *Gibt es auf Erden ein Maß?* Meiner Verlag. Hamburg. 1983
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. De Gruyter. Berlin. 1960
- Oberthür, Johannes: *Seinsentzug und Zeiterfahrung*. Königshausen und Neumann. 2002
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske Verlag. Pfullingen. 1990 (3. kiadás)
- Pöggeler, Otto: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Alber Verlag. Freiburg / München. 1983
- Pöggeler, Otto: *Heidegger in seiner Zeit*. Fink Verlag. München. 1999
- Riedel, Manfred: *Hören auf die Sprache*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1990
- Rosales, Alberto: Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen. In: *Zur philosophische Aktualität Heideggers*. I. kötet. (Hrsg. D. Papenfuss és O. Pöggeler). Klostermann. Frankfurt am Main. 1991
- Schapiro, Meyer: A csendélet mint személyes tárgy; További észrevételek Heideggerről és van Gogh-ról. In: *Enigma*. 17. szám. 23-36.o.
- Schulte, Joachim: Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus (1921) und Philosophische Untersuchungen (1935). In: *Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert*. Reclam. 2003.

- Schwendtner, Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan Kiadó. Budapest. 2008
- Staiger, Emil: Levélváltás Martin Heideggerrel. In: *Athenaeum*. T-Twins. (III.) 1995/1.
Fordította: Kurdi Imre
- Tengelyi László: *A bűn mint sorseselemény*. Atlantisz. Budapest. 1992
- Thomä, Dieter: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1990
- Tugendhat, Ernst: *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. De Gruyter. Berlin. 1967
- Vajda, Mihály: Physis. In: *Posztmodern Heidegger*. T-Twins. Budapest. 1993. 76-81.o.
- Weimar, Klaus – Jermann, Christoph: „Zwiesprache” oder Literaturwissenschaft? Zur Revision eines faulen Friedens. In: *Neue Hefte für Philosophie*. (23) 1984. 113-157
- Zarader, Marlene: A hármastükör. Egy fejlődés története. In: *Existencia*. (VIII) Szeged – Budapest. 1998

TOVÁBBI IRODALOM

- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2003
- A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Atlantisz. Budapest. (Szerk. Steiger Kornél) 1993
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa. Budapest. 1987. Fordította: Szabó Miklós
- Arisztotelész: *Poétika*. PannonKlett. 1997. Fordította: Ritoók Zsigmond
- Bollnow, Otto: Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat? In: *Deutsche Vierteljahresschrift*. (18) 1940. 2. Heft.
- Braithwaite, Rodric: *Moszkva 1941. Egy város és népe a háborúban*. Cataphilus. Budapest. 2007. Fordította: Béresi Csilla és Béresi Ákos
- Bremer, Jan: *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam. 1969.
- Buchheim, Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Meiner Verlag. Hamburg. 1986
- Derrida, Jacques – Kant, Immanuel: *Minden dolgok vége*. Századvég – Gond. Budapest. 1993
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1997
- Fritz von, Kurt: Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechische Tragödie. In: uő. *Antike und moderne Tragödie*. De Gruyter. Berlin. 1962
- Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. In: *Szöveg és interpretáció*. (Szerk. Bacsó Béla). Cserépfalvi. Budapest. (é.n.) Fordította: Hévízi Ottó

- Gadamer, Hans-Georg: *Neuere Philosophie I.* (GW: 3) Mohr Verlag. Tübingen. 1987
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer.* Osiris. Budapest. 2003
- Grassi, Ernesto: *A szépség ókori elmélete.* Tanulmány Kiadó. Pécs. 1997. Fordította: Pongrácz Tibor
- Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások.* III. Akadémiai Kiadó. Budapest. 1980². Fordította: Szemere Samu
- Hérakleitos műzsái vagy a természetről.* Helikon. 1983. Fordította: Kerényi Károly
- Hermeneutik, Aesthetik, praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer in Gespräch.* (Hrsg. Carsten Dutt). C. Winter. Heidelberg. (3. kiadás). 2000
- Kertész, Imre: *Gályanapló.* Holnap Kiadó. Budapest. 1992
- Kertész, Imre: *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Magvető. Budapest. 1998
- Latacz, Joachim: *Einführung in die griechische Tragödie.* Vandenhoeck és Ruprecht. Göttingen. 1993
- Lesky, Albin: *Die griechische Tragödie.* Kröner. Stuttgart. (ötödik kiadás) 1984
- Lukács, György: Taktika és etika. In: Uő.: *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918-1919.* Magvető Kiadó. 1987
- Platón: *A lakoma – Phaidrosz.* Ikon. 1994. Fordította: Telegdy Zsigmond és Kövendi Dénes. A szöveget gondozta: Steiger Kornél.
- Platón: A nagyobbik Hippiász. In: *Platón Összes Művei. I. köt.* Európa Kiadó. 1984
- Radnóti, Sándor: „Tisztelt közönség, kulcsot te találj...”. Gondolat. Budapest. 1990
- Söffing, Werner: *Deskriptive und normative Bestimmungen in der Poetik des Aristoteles.* Grüner Verlag. Amsterdam. 1981
- Schadewaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen.* Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1995 (hetedik kiadás)
- Szophoklész drámái.* Európa Kiadó. Budapest. 1979
- Tóth, Imre: *Zsidónak lenni Auschwitz után.* Pont Kiadó. Budapest. 2001
- Wörterbuch der antiken Philosophie.* (Hrsg. Ch. Horn / Ch. Rapp). Beck Verlag. München. 2002

Tanulmányok

- Darvak Korinthosz felett. In: *Harmadkor antológia*. 1989
- A nagy tautológia, avagy miért nem írt verset M. Heidegger? In: *Gond*, 1993. 4.
- Morbus Recidivus. (Gadamer hermeneutika fogalmáról). In: *Határ*, 1992. 6.
- Vég és végzet. (Heidegger halál-analíziséről) In: *Majdnem nem lehet másként*. Cserépfalvi, 1995
- Hamartia, palinódia, tragédia. (Platón, Szophoklész, Arisztotelész). In: *Gond* 18–19. (1999)
- Egy történet folytatása. Szkolion az emlékezésről. In: *Diotima. Heller Ágnes 70. születésnapjára*. Osiris, 1999
- Daimoniosz toposz. (Heidegger és az olvasás mértéke) In: *Gond* 27-28. (2001)
- Hisztéria és felelősség. In: *Vulgo* 2006/4.

Fordítások

- Martin Heidegger: Mit jelent gondolkodni? *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, 1991.
- Martin Heidegger: A földút In: „...*Költőien lakozik az ember...*”. Twins, 1994.
- Emil Angehrn: A filozófia szorongása. In: *Athenaeum*, 1995.
- Ernesto Grassi: *A szépség ókori elmélete*. Tanulmány Kiadó, 1998
- Martin Heidegger: Hegel és a görögök. In: Martin Heidegger: *Útjelzők*. Osiris, 2003.
- Martin Heidegger: A lét kérdéséhez. In: Martin Heidegger: *Útjelzők*. Osiris, 2003.
- Martin Heidegger: Az igazság lényege. In: Martin Heidegger: *Útjelzők*. Osiris, 2003.
- Martin Heidegger: *Az alap tétele*. Gond-Cura, 2009.
- Ernst Tugendhat: *Heidegger igazságfogalma* (sajtó alatt).

Kontrollfordítás, szerkesztés

- Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, 2001.
- Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, 2001.
- Martin Heidegger. *Útjelzők*. Osiris, 2003.

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

Martin Heidegger: *Rejtektak*. Osiris, 2006.

Martin Heidegger: *Mit hívunk gondolkodásnak?* Gond-Cura, 2009

C. F. Gethmann: *Heidegger igazságkonceptiója marburgi előadásaiban* (sajtó alatt)

E. Kettering: *Fundamentálonológia és fundamentálalétheológia* (sajtó alatt)

ÖSSZEFOGLALÓ

Dolgozatunk az alap kérdésének leágazását vizsgálja a heideggeri filozófiában, közelebbről a *Lét és idő*-t követő periódusában.

Vizsgálódásunk „módszertana” Wittgenstein rossz idegenvezetőjének példáját tartja szem előtt, aki a város megismertetésekor a főutak bemutatása helyett a mellékutcák, sikátorok világában bolyongva kalauzolja vendégeit. A bennünket érdeklő városrész térképét – egyfajta háttérként – a heideggeri alap fogalmában bekövetkező változás rajzolja ki. Láthatóan vagy láthatatlanul, ebbe illeszkednek az általunk választott útvonalak.

A dolgozat első nagyobb fejezete arra vállalkozik, hogy betekintést nyújtson Heidegger interpretációs praxisába, s e praxis elméleti bázisába. A heideggeri hermeneutika, és e hermeneutika transzformációjának háttéréből próbáljuk az értelmezői gyakorlatot megvilágítani. Az 50-es évek elején Zürichben tartott, az interpretáció hatáiról és igazolhatóságáról vitázó szeminárium szövegelemzésén keresztül a filológiai-tudományos elvek és a heideggeri interpretáció stratégia között kirobbanó konfliktus gyökereit igyekszünk láthatóvá tenni. A hermeneutikai probléma nyomvonalán maradva, innen a kép nyelviségének, logosz-jellegének elemzéséhez, és a „jobban értés” hermeneutikai figurájának problémájához fordulunk. A hermeneutikai részeket a mérték kérdése, és annak „démonikus volta” köti össze.

A második tematikus egység a heideggeri filozófia beszédmódjában bekövetkező változást követi nyomon. A – nem szűk, stilisztikai értelemben vett – stílus vizsgálata a korai fenomenológiai „duktus” arisztotelészi indíttatású modelljének elemzésével indul, s azt igyekszik felderíteni, hogy milyen motívumok hatására fordul Heidegger a „költői gondolkodás” felé. Ebben a keretben először a heideggeri versek és az életmű kapcsolatát tekintjük át, majd a tragédia létfilozófiai interpretációjának háttérét világítjuk. A tragédia, a palinódia és a hamartia fogalmainak segítségével próbálunk a heideggeri sors-felfogás közelébe férközni. A sors kérdését végül a filozófia végéről alkotott heideggeri tézis felől mutatjuk be.

ABSTRACT

The dissertation investigates the question of the ground in the philosophy of Martin Heidegger after the period of *Being and Time*.

Our investigation method follows the example of Wittgenstein's bad guide who, when presenting the town to the visitors, instead of presenting the main-roads, governed the tourists to the smaller side-roads of the city. The only part of the Heideggerian philosophy we are interested in is that which deals with the ground and the changes in the meaning of this concept. The roads of our analysis fit into this field of Heidegger's philosophy.

The first part of this paper presents an overview to the Heideggerian interpretational praxis, and to the theoretical basis of this practice. We try to understand this interpretational practice from the Heideggerian hermeneutics, and the transformation of this hermeneutic practice. We want to show the roots of the conflict, which blasted in the seminars in Zurich in the fifties, about the borders of the interpretation between the philological-scientific principles and the Heideggerian strategy of interpretation. We follow these hermeneutic problems, and from this point we turn to the analysis of the languages of the picture and logos-like characters, and the „better understanding” of this hermeneutic figure. These hermeneutic parts are connected by the question of measure and its „demonic feature”.

In the second part we analyse the turn of the Heideggerian philosophy from the point of view of philosophical utterance. In the first step, we analyse the style not in a narrow sense, with the phenomenological „ductus”, which is motivated by the Aristotelian model. We want to understand the Heideggerian motives for the „poetical thinking”. First, we interpret the connection between the Heideggerian poems and his theoretical works, then we shall see the background of the interpretation of being philosophy of the tragedy. We want to understand the Heideggerian fate-concept with the helping concepts of tragedy, palinodia and hamartia. Finally, we present the fate-question from the point of view of the Heideggerian thesis about the end of philosophy.