



Kulcsár-Szabó Zoltán

SZINONÍMIÁK

Közeledések Heideggerhez

Kulcsár-Szabó Zoltán

SZINONÍMIÁK

Közeledések Heideggerhez

Kulcsár-Szabó Zoltán

SZINONÍMIÁK

Közeledések Heideggerhez

Ráció Kiadó
Budapest, 2016

A kiadvány



a Magyar Tudományos Akadémia



és a Nemzeti Kulturális Alap
támogatásával készült.

© Kulcsár-Szabó Zoltán, 2016

© Ráció Kiadó, 2016

TARTALOM

Előszó	7
Figurativitás és történetiség <i>A műalkotás eredetében</i>	9
Fel nem robbant bombák, őrzöngő ráció, józan készenlét Heidegger és a technika	41
Szinonímiák 1. Heidegger és George	92
Szinonímiák 2. Heidegger és a fordítás	115
A Lét turistája <i>Állomások</i>	154
Névmutató	187

ELŐSZÓ

Előbb-utóbb mindenki ír egy könyvet Martin Heideggerről. Bár ez a kijelentés referenciálisan nézve szerencsére hatalmas túlzás, az, amire céloz, legalább két irányban meghatározza az olyan vállalkozások önértelmezését, mint amilyenre ez a könyv tesz kísérletet. A bibliográfiák tanúsága szerint jobb években, csak a nagyobb nyelveket és csak önálló köteteket tekintetbe véve, száz fölött van az olyan kiadványok száma, amelyek a freiburgi filozófus életművének valamely szeletét vagy különböző összefüggéseit tárgyalják, messze nem csupán filozófiatörténeti kontextusban. Vagyis: egy bizonyos, igaz, meglehetősen földhözragadt értelemben, aligha akad bárki is, aki felelősséggel elmondhatja magáról, hogy igazán átfogó képpel rendelkezik „a kutatás állásáról” vagy az életmű hatástörténetének trendjeiről. Ebben az értelemben nehéz, szinte lehetetlen feladat volna meggyőző bevezető orientációt nyújtani arról, hogy melyek azok az igazán újszerű, különösen égető vagy kiaknázatlanságuk okán leginkább ígéretes kérdéskörök a recepcióban, amelyek útmutatásként szolgálhatnak a Heidegger-életműhöz való *közelítések* számára. Természetesen léteznek olyan fejleményei az életmű feldolgozásának, amelyek éppen ezekben a – Heideggerrel való foglalatalkodás számára nem a legkedvezőbb – években állítják módfelett sürgető és rendkívül kényes kihívás elé az erre vállalkozókat, leginkább az ún. „fekete füzetek” kiadásának megindulása, ami talán minden korábbinál élesebb megvilágításba helyezte a heideggeri filozófia (sőt akár a Heidegger-értelmezés) etikai és politikai vonatkozásainak problémakörét. A kiadás nyomán megindult vitában egyenesen az a vélekedés is megfogalmazódott, amely szerint immár nem létezik semmiféle legitimáció a heideggeri filozófia örökségéhez való odafordulás számára.

Ez a legkevésbé sem monolit, sőt inkább hihetetlenül sokrétegű örökség azonban túlságosan gyakran bukkan fel a kortárs kultúratudományok centrális problémái mögött (akár úgy is, mint ezen problémák egyike) ahhoz, hogy az ilyesfajta szakítás egyáltalán, akár elvi értelemben végrehajtható legyen. A jelen kötetben közreadott tanulmányok, amelyek egyébként nemcsak gyakorlati okokból nem foglalnak állást az említett vitában, hanem olyasfajta elméleti kényszerbe sem ütköztek, amely ezt megkövetelte volna, végső soron nem egy Heidegger-

kutatással kapcsolatos terv megvalósulásai. Sokkal inkább *közeledések*, ha nem is mindenütt kritikátlan közeledések Heideggerhez abban az értelemben, hogy olyan irodalom- és kultúratudományos, illetve – ha van itt értelme ilyesfajta határvonalakat húzni – filozófiai kérdések végiggondolásának az eredményei, amelyek megfontolása során Heideggernél tárultak fel a legradikálisabb támpontok: legyen szó akár az újabb kultúraelméletek olyan fogalom- vagy problémaköréről, mint a műalkotás materialitása, a modern technika vagy a történeti, kulturális vagy nyelvi idegenség, akár a fordítás mibenlétének vagy a nyelv „költői tapasztalatának” inkább nyelvelméleti dilemmáiról. A Heidegger-olvasás persze rendre arra emlékeztet (és talán ebben rejlik az egyik legkomolyabb kihívása a nyelvfogalom végiggondolásának nélkülözhetetlenségéről olykor megfélekedezni hajlamos kurrens kultúraelméleti diskurzus számára), hogy az ilyen felosztás nem, illetve csakis valamiféle metafizikaként valósítható meg. Mindenütt a nyelvről van szó. És pontosan ez az oka annak, hogy – éppen amikor róla van szó – nehéz, sőt talán reménytelen vállalkozás volna a nyelvet tárgyasítani (akár tehát valamiféle tudományos reflexió tárgyává tenni). Megmondani, hogy mi a nyelv – ehhez vagy kívül kellene kerülni a nyelven, vagy – mint az rendre meg is történik – a nyelvet valami mással kellene azonosítani. Azonban – amint arra Heidegger egy helyen figyelmeztet – „a nyelv egyáltalában nem ez vagy az, nevezetesen még valami más is, mint ő maga. A nyelv nyelv.” A kötet tanulmányai arra tesznek kísérletet, hogy ennek a mély értelmű tautológiának néhány, adott esetben látszólag nem közvetlenül nyelvi aspektusát vagy következményét kidolgozzák.

FIGURATIVITÁS ÉS TÖRTÉNETISÉG A MŰALKOTÁS EREDETÉBEN

Kant és Schiller című kései előadását Paul de Man olyan – aszimmetrikus – ellentétpárok felvázolásával vezeti be, amelyek nemcsak de Man gondolkodástörténeti vízióját tárják fel, hanem munkásságához közvetlenül visszacsatlakoztatható problémákat is felvetnek. Ezek a filozófiatörténeti párok olyan recepciós mintázatokat világítanak meg, amelyekben vagy az (esztétikai) totalizáció gondolatalkzata hatástalanítja a gondolkodás materiális eseményét (ilyen volna Schiller nagy hatású Kant-recepciója), vagy – ellenkező útvonalat bejárva – az ilyen totalítások lepleződnek le valamely kritikai munka révén (ez utóbbira példa Nietzsche Schopenhauer-, vagy Derrida Heidegger-recepciója).¹ A dolog tétjét nagyban növeli, hogy amikor de Man az előadás későbbi pontján² a történetiség egy nem az időbeliségre, hanem az eseményszerűségre alapított fogalmát kifejti, lényegében ugyanez a kettős mintázat ismétlődik meg, amely a kognitív totalizáció oldalára a recepciót, a performatív esemény oldalára a történelmet rendezi. De Man pályáját tekintve nem teljesen magától értetődő, vagy legalábbis további mérlegelést igényel az a némiképp meglepő határozottság, amellyel Heideggert az esztétikai totalizáció oldalán helyezi el (Derridához viszonyítva Heidegger „Schiller szerepét játszaná”). Az előadást követő vitában a neves Heidegger-kutató, Christopher Fynsk rá is kérdez erre a polarításra:³ elismervén, hogy *A műalkotás eredetében* valóban megfigyelhetők „schillerei tendenciák” (amit a műalkotás autonómiájának és egységének tétele igazolna), arra hívja fel az előadó figyelmét, hogy a megjelenés [Erscheinung] heideggeri elképzelésében nagyon is benne rejlik ama „materialitás” effektusa, amelyet de Man Kantnál (illetve, negatív úton, Kant Schiller általi félreolvasásában) azonosított. De Man válaszában Heidegger és Emil Staiger híres, 1950–1951-es levélváltására hivatkozik, melynek középpontjában az *Auf eine Lampe* című Mörike-vers és a „Scheinen” (’elővagy feltűnés’, ’tündöklés’, ’látszás’) mibenlétének problémája állt és amely azt bizonyítaná, hogy a fenomenalitás Heidegger felfogásában, Husserltől idegen

¹ Vö. Paul de Man, *Kant és Schiller* = Uő., *Esztétikai ideológia*, ford. KATONA Gábor, Janus–Osiris, Budapest, 2000, 133.

² Uő., 136–138.

³ Uő., 173.

módon, olyannyira kiterjed, hogy tulajdonképpen „ontologizálja a fenomenalitás fogalmát”. Ez „rendkívül megkapó”, fűzi hozzá de Man, amit, s ez sem minden jelentőség nélküli, saját példáján illusztrál („engem hosszú éveken át bűvkörében tartott – ezt csak azért jegyzem meg, hogy ízelítőt adjak a szöveg hatalmából”), ezzel együtt is azonban, némi hezitálás közepette, ismét a materialitás elhárításának schilleri tradíciójába utalja Heidegger művészetfelfogását.⁴

Ez az ítélet egyszerre érthető is, meg nem is. A kutatás jó ideje konszenzusra jutott azt a kérdést illetően, hogy de Man formáló éveiben – ellentétben a Frank Lentricchia által elterjesztett nézettel⁵ – kevésbé az egzisztencializmus sartri-változata, mint inkább a *Lét és idő* Heideggere volt döntő hatással⁶ (melyhez képest a kései Heideggert az irodalmárok azóta is szinte reflexszerűen értékelik le),⁷ még ha elsősorban az 1940-es évek francia Heidegger-recepciója, Alphonse de Waelhens Heidegger-könyve,⁸ illetve Blanchot, Bataille vagy Michel Leiris közvetítésével is. Egy Wlad Godzichhoz írt levelében⁹ de Man élete végén is egyetérteni látszik avval a tézissel, amely a történetiség számára rejtett utakon, de mindig a leglényegesebbek között megjelenő problémáját Heideggerre, a „tulajdonképpeni történetiség” *Lét és idő*-beli fogalmához vezet vissza,¹⁰ sőt, állítólag, az ötvenes években nemcsak Heidegger Hölderlin-olvasatai, hanem *A műalkotás eredete* is nagy hatással volt rá,¹¹ ugyanakkor – és ez több, mint meglepő – még

⁴ Uo., 173–174. Hasonló álláspontot fejt ki Terry EAGLETON, *Ästhetik*, ford. Klaus LAERMANN, Metzler, Stuttgart–Weimar, 1994, 302. Eagleton azon ideológiai kritikai erőfeszítése, hogy könyvének Heidegger-fejezetében ebből kiindulva a „Dasein” és a lét „esztétizálását” bizonyítsa rá a filozófusra, meglehetősen ideologikus.

⁵ Vö. Frank LENTRICCHIA, *After the New Criticism*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, 285–289.

⁶ Lásd elsősorban Allan STOECKL, *De Man and the Dialectic of Being*, Diacritics 1985/3., 38–42. Stoeklrel vitatkozó álláspontként a szakirodalomban lásd Jan ROSIEK, *Figures of Failure*, Aarhus UP, Aarhus, 1992, 65.

⁷ Sejthetőleg maga de Man is. Vö. ehhez Jan ROSIEK, *Source, Writing, (Dis)figuration = (Dis)continuities*, szerk. Luc HERMAN – Kris HUMBEECK – Geert LERNOUT, Rodopi, Amsterdam–Antwerpen, 1989, 89–90. Lásd még de Man egy érdekes 1967-es megjegyzését: Paul DE MAN, *Idő és történelem Wordsworth-nél = Uő., Olvasás és történelem*, ford. NEMES Péter, Osiris, Budapest, 2002, 208.

⁸ Alphonse DE WÆLHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942.

⁹ Ahol egyébként szintén kitér a „Schein” heideggeri fogalmának problémájára és a Staigerrel folytatott vitára. Vö. Lindsay WATERS, *Introduction = Paul de Man, Critical Writings 1953–1978*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, lxxiii.

¹⁰ Wlad GODZICH, *Foreword = Paul de Man, The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 1986, xvii–xviii. A *Lét és idő* perspektívájától és retorikájától való túlzott függést egy tanítványa még élete vége felé is szemére hányja de Mannak: vö. Stanley CORNGOLD, *Error in Paul de Man*, *Critical Inquiry* 1982/3., 496.

¹¹ WATERS, *I. m.*, xlv.

Az olvasás allegóriáiban is a történetiség genetikus felfogásának hagyományába utalja ezt a művet.¹² Ez a hatás dokumentálható is, elsősorban a *Tentation de la permanence* című 1955-ös esszéjével.¹³ Itt de Man, a „világ” és a „föld” közötti „vita” [Streit] nevezetes alakzatára hivatkozva, a létet átjáró szeparáció (számára ekkor döntő jelentőségű) gondolatát fedezi fel. Az a „törésvonal” [Riß], amely a Heidegger-mű logikája szerint föld és világ vitáját hordozza, de Man értelmezésében viszont nem vezethető át a „Grundriß”, „Aufriß” és „Umriß” (vagyis: ’alaprajz’, ’felvázolás’ és ’körvonal’) paradigmáján keresztül „a vitában egymásnak feszülők összetartozóságának bensőségére”,¹⁴ hanem – valódi dialektikaként – kizárja ezt az egységet. De Man kritikája szerint az, hogy Heidegger később – amit a költői „lakozás” [wohnen] központi metaforája bizonyítana – a „lét” helyett egyre inkább a „föld” oldalán találja magát, az ehhez a lehetetlen egységhez (tulajdonképpen: a lét egységének bizonyos fokú helyreállításához) való ragaszkodásából következik. Stoekl meggyőzően érvel amellet, hogy itt de Man a heideggeri alakzatot átjáró törést (az „ontológiai differencia” egy változatát) írja vissza Heidegger diskurzusába, amivel a lét közvetlen feltárulkozásának s így időtlen jelenlétének (a létezővel való egybeesésének) kritikáját egyfelől a történelem fogalmából (az idő éppen a törés vagy a „vita” örökös ismétlődése, a történelem pedig a közvetlenség megszűnéséből vagy hiányából fakad), másfelől a nyelv szükségszerű közvettségének felismeréséből indítja ki. Stoekl feltevése szerint ez a kritikai perspektíva Blanchot-tól származik (aki „egy olyan heideggeriánus, aki elkerüli azokat a csapdákat, amelyekbe Heidegger beleesett”, s aki mintegy „out-Heideggers Heidegger”),¹⁵ amely de Man jóval későbbi (1966-ban publikált) Blanchot-tanulmánya segítségével pontosítható. De Man számára ugyanis Blanchot nyelvfelfogása – ellentétben a kései (azaz akkor: kortárs) Heideggerével – elvitatja a költői szótól azt a lehetőséget, hogy az pozitív értelemben valamiféle ontológiai belátáshoz juttasson: a költői nyelv sokkal inkább újra és újra megismétli azt a felejtést (lényegében a „létfeledést”) vagy eltávolodást, ami a lét elrejttségére vagy megvonságára mutat vissza (hiszen „a központ mindig rejtve marad”):

¹² Paul DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, ford. FOGARASI György, Ictus–JATE, Szeged, 1999, 114.

¹³ Lásd Paul DE MAN, *The Temptation of Permanence = Uő., Critical Writings*, elsősorban 34–36. Erről részletesen lásd ROSIEK, *Figures of Failure*, 71–72., illetve Ortwin DE GRAEF, *Serenity in Crisis*, University of Nebraska Press, Lincoln–London, 1993, 115–118.

¹⁴ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Rejtektak*, Osiris, Budapest, 2006, 49.; Uő., *Der Ursprung des Kunstwerkes = Uő., Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 51. (*GA 5.*) A további hivatkozásokat erre a fordításra, valamint – szükség esetén – az összkiadásban közölt eredetire lásd a szövegben.

¹⁵ STOECKL, *I. m.*, 42.

éppen ezt az ismételt eltávolodást vagy hanyatlást nevezi de Man Blanchot nyomán időnek.¹⁶

Mindez de Man (explicit vagy implicit módon mindig egyben Heideggerre is reagáló) Hölderlin-olvasataiban, egészen pontosan, a tudat (valamint – szemben Heideggerrel, ami nagyon fontos különbséget jelenít meg – a tudat oldalán felsorakoztatott nyelv) és az érzékelésben megnyilvánuló közvetlenség közötti szeparációként jelenik meg, méghozzá oly módon, hogy ez a szétválás – amint azt Rousseau, és az ő nyomán Hölderlin felismerte – a tudat ontológiai elsőbbségét reflektálja. Ez, noha a heideggeri „Dasein” ontológiai prioritásával való párhuzamba állítása nem igazán indokolt, eleve valamiféle távolságot tételez a „lét” közvetlenségétől. Mint egy 1965-ös tanulmányában de Man kifejti,¹⁷ az érzékelt realitásnak tulajdonított elsőbbség az oka annak, hogy a nyugati gondolkodás elszakadt, ha nem is a „léttől”, de valamiféle „eredettől”: de Man azt igyekszik itt bebizonyítani, hogy a „föld” instanciája, amelyet Heidegger Hölderlintől kölcsönzött, ebben az összefüggésben nem pusztán valamely hamis idill megnyilvánulásaként értendő (ahogyan, egy elterjedt értelmezési minta szerint, Heideggernél), hanem az ontológiailag eredendőbb tudatot nevezné meg (az evvel szembeállított „ég” vonatkozna de Mannál a „létre”¹⁸ – a hölderlini fogalompár sajátosságáról Heidegger mint az ún. „Geviert”-ben egymást feltételezőkről írt,¹⁹ ez azonban számára sem pusztá egységet jelent, hanem – az ontológiai differencia összefüggésében – legalább ugyanolyan mértékben elválasztottságot is).²⁰

Ezek az összefüggések együtt hatnak de Man nevezetes, 1955-ös Heidegger-tanulmányában, amely Heidegger Hölderlin-olvasataival vitatkozik, s amelyhez kisebb könyvtárnyi kommentár született már, éppen ezért elég csak e kritika itt lényegesnek látszó irányvonalát rekonstruálni. Miközben de Man megvédi Heideggert az annak „módszertani” következetlenségeire, erőszakos olvasás-

¹⁶ Paul DE MAN, *Impersonality in the Criticism of Maurice Blanchot* = Uő., *Blindness and Insight*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 1983², 76–77.

¹⁷ Vö. Paul DE MAN, *The Image of Rousseau in the Poetry of Hölderlin* = Uő., *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia UP, New York, 1984, 36–40. Lásd ehhez ROSIEK, *Source, Writing, (Dis)figuration*, 87–88.

¹⁸ A „föld” fogalmát a fiatal de Man sejtetőleg részben félreérti, vö. ROSIEK, *Figures of Failure*, 99–100. De Graef, egy másik helyre hivatkozva (Paul DE MAN, *A romantikus kép intencionális szerkezete* = Uő., *Olvadás és történelem*, 134–135.), az „egyet” vonatkoztatja a költői tudat oldalára de Man szótárában, amivel azonban legfeljebb de Man szóhasználatának következetlenségére sikerül rávilágítania: DE GRAEF, *I. m.*, 177–178. Vö. még Paul DE MAN, *Heaven and Earth in Wordsworth and Hölderlin* = Uő., *Romanticism and Contemporary Criticism*, Johns Hopkins UP, Baltimore, 1993.

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *A hölderlini föld és ég* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, ford. SZABÓ Csaba, Latin Betűk, Debrecen, 1998, 178–179.

²⁰ Vö. evvel kapcsolatban Christopher FYNK, *Heidegger*, Cornell UP, Ithaca–London, 1986, 183.

módjára vonatkozó bírálatoktól, sőt, bizonyos értelemben, kiemelt jelentőségűnek láttatja Hölderlin értelmezéstörténetében, ezekben az írásokban is a lét eredendő szeparációjának vagy megvonságának visszafordítását ismeri fel. Ez, Heidegger számára, a költői nyelv sajátos teljesítménye volna, pontosabban Hölderlin költői nyelvée: a lét feltárulkozásának sémája Heideggernél arra alapul, hogy a lét eltűnik, pontosabban visszahúzódik abban, ami nem ő, ezért nem nevezhető meg, legalábbis a kifejezés referáló értelmében (Heidegger a Hölderlin-könyv számos pontján, visszatérően olyan megnevezésként írja le a költői szót, amely alapítja s nem utólagosan reprezentálja azt, amit megnevez),²¹ viszont, erre (noha szinte egyedüli)²² példa Hölderlin költészete, mégis kimondatik a költői szóban, ily módon megvalósítva a parúsiát, a lét abszolút jelenlétét. De Man ebben a tanulmányban éppen ezt a struktúrát – a lét sajátos bennefoglaltságát vagy feltárulkozását a költői szóban – bontja meg, arra hivatkozva, hogy a szó, amely a lét és a lét tudata között közvetíthet, éppen ezért szükségszerűen mediatív természetű, sőt mintegy maga vezeti be az elválasztottságot a létbe.²³ Ez az argumentáció, mint látható, lényegében kétségbe vonja a költői szó vagy megnevezés fent jelzett második, a parúsiához vezető megvalósulási módját. Figyelemre méltó, hogy a de Man által részletesebben kommentált szövegpélda, a „*Wie wenn am Feiertage...*” kezdetű költemény szerinte ott leplezi le Heidegger olvasatának önkényét, ahol a lét alapító vagy megőrző kimondását Heidegger csak egy optatív modalitású sorral („Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.”) tudja illusztrálni: „nem azt mondja, hogy das Heilige *ist* mein Wort”, s ez következetes is, amennyiben „nem azért, mert látta, képes a költő megnevezni a létet; beszéde imádság a parúsiáért, nem annak megalapozása”.²⁴ Heidegger ugyanakkor éppen a létige performativitásának másik vetületére hivatkozik a hely értelmezésénél, méghozzá a *sei* teremtő használatára.²⁵ „De a hívás olyant

²¹ Vö. például Martin HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 45.

²² Ugyanis Hölderlin az egyedüli, aki – noha „*pontosan az ellenkezőjét mondja annak, amit Heidegger mondat vele*” – ugyanarról beszél, mint a lét problémáját kutató Heidegger (Paul DE MAN, *Heidegger's Exegeses of Hölderlin* = Uő., *Blindness and Insight*, 254–255.; lásd még az eredeti változatot: Uő., *Les exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger*, Critique 1955 szept.–okt., 809.). Hölderlinnek, „a költő költőjének” egyedi pozíciójáról Heidegger számára vö. HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 36.; illetve Uő., *A költemény* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 191–192.

²³ Lásd DE MAN, *Heidegger's Exegeses of Hölderlin*, elsősorban 258–262.

²⁴ Uő., 258.

²⁵ Ez aligha nevezhető esetlegesnek, amennyiben hasonló olvasat figyelhető meg Heidegger George-értelmezésében is: vö. Martin HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, 167.; Uő., *Das Wort* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, 223–224.

hív, ami jön [der Ruf ruft ja ein Kommendes]”, írja Heidegger, ami az adott összefüggésben arra vonatkozik, hogy a megnevezés mint hívás sajátosan autoformatív költői aktusa hívja létre azt, amit „szentnek” nevez (Heidegger értelmezésében a természet lényegi létét [Wesen]). Ezt a sor közvetlen kontextusa is megerősíti: a „Jezt aber tagts!” felkiáltás deixise a megelőző sorban nemigen vonatkoztatható másra, mint a költői beszédre magára, annak az eseménynek a „mostjára”, amely a szó által bekövetkezik.²⁶

A költői szó sajátos, Heideggernél leggyakrabban a megnevezés és az „alapítás” [Stiften] fogalmaiban körülírt performativitásának eltérő értelmezéseiről volna szó tehát: de Man Heidegger-kritikája az abszolút performativitás lehetetlenségét sejtje meg, azt a veszélyt, amely a (költői) szó által alapított parúzia heideggeri képletében szükségszerűen ott ólálkodik. Maga Heidegger azonban nagyon is tudatában van ennek a veszélynek, amit egy másik (angolul többek közt de Man 1959-es fordításában olvasható)²⁷ Hölderlin-tanulmányban a nyelv talán túlbecsülhetetlen „veszélye(ssége)ként” [Gefahr] fejt ki: minthogy az ember egyedül a nyelv révén juthat el a létező nyitottságának közelébe, a nyelv egyrészt azzal fenyeget, hogy – s ez Heidegger számára per definitionem a veszély maga – a létező elfedi vagy elfoglalja a létet (ami az ontológiai differencia eltörlését implikálja), másrészt pedig a szó sosem kínál önmagában biztosítékot annak eldöntésére, hogy, mint szó, lényegi [wesentliches] vagy nem-lényegi [unwesentliches] szó-e, mely utóbbi esetben a referálás és egyáltalán a megjelenés tartományába tartozna.²⁸ A különbségtétel némiképp emlékeztet a mondó-teremtő, illetve az utólag megnevező vagy tárgyként jelölő szó különbségének struktúrájára. „Ekképpen kényszerül a nyelv arra, hogy magát állandóan egy maganemzette látszatba [Schein] állítsa és ezzel legsajátabbját – az igazi mondást – veszélyeztesse”.²⁹ Heidegger ezen megállapítása a veszélyt, az ontológiai differencia naiv eltörlésének veszélye mellett, tehát voltaképpen a lényegi és nem-lényegi szó közötti különbség eltörlésének fenyegetéseként is leírja, az idézett mondat

²⁶ Heidegger értelmezését lásd Martin HEIDEGGER, „Mint ha ünnepnappal...” = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 63.; Uő., „Wie wenn am Feiertage...” = Uő., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981, 76. (GA 4.) De Man hosszas vitáját Heidegger kommentárjaival lásd Paul DE MAN, *Az időbeliség mintái Hölderlin* *Wie wenn am Feiertage... című versében* = Uő., *Olvásás és történelem*, 153–178.

²⁷ Martin HEIDEGGER, *Hölderlin and the Essence of Poetry*, ford. Paul DE MAN, *Quarterly Review of Literature* 1959/1–2., 79–94.

²⁸ HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 38–40.; Uő., *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* = Uő., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 35–38. Vö. ehhez még Andrzej WARMINSKI, *Heidegger Reading Hölderlin* = Uő., *Readings in Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, 58–60.

²⁹ HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 40.; Uő., *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 37.

ugyanakkor – miközben érinti a „Scheinen” problematikáját – egyben a nyelv eredendő figurativitását is megnevezi: az olyan szót, amely szükségszerűen önmagát eltorzítva jut érzéki léthez, amely viszont csak „Schein”, s így önnön lényegi kimondódását veszélyezteti, nem túlságosan veszélyes lépés figuratív szóként azonosítani.

A nyelv mindenesetre a létezőt őrzi (a nyitottban), s csakis ezáltal áll elő nem-lényegi vagy inautentikus használatának lehetősége, innen nézve tehát – noha Heidegger diskurzusa nem mondható egészen következetesnek a lét, a létező és a nyitottság összefüggésében (ez talán nem is lehetséges) – van némi jogosultsága annak a de Man illető kritikának, amely arra hivatkozik, hogy Heidegger sehol sem mondja azt, hogy a lét mint olyan tárja fel magát a nyelvben, sőt a lét aligha lehet tartalmazott bármiféle feltárulkozásban.³⁰ Valójában a létező léte az, ami feltáruul abban a nyitottságban, amelyet Heidegger szerint a költői szó alapít.³¹ De Man tehát itt mintha maga válna a nyelv említett „veszélyének” áldozatává, amennyiben nem képes következetesen megőrizni az ontológiai differencia struktúráját az argumentációjában.³² Persze kérdés, hogy nem arról van-e szó inkább, hogy lehetetlenség ezt a differenciát fenntartani, amennyiben – minthogy a lét önnön visszahúzódásában ad hírt önmagáról – a létező valóban mindig eltakarhatja vagy hozzáférhetetlenné teheti azt, amit Heidegger létnek nevez. Ha ez a differencia végeredményben olvashatatlanak bizonyul, akkor viszont, másfelől, újra kell gondolni azt is, amit de Man a nyelv szükségszerűen mediálközvetítő természetéről, lényegében e differencia létrejöttének okáról ír. A fentiek értelmében ugyanis a nyelv mintha egy kettős mozgást hajtana végre: létrehozza és el is fedti ezt a differenciát, és – függetlenül attól, hogy de Man leegyszerűsíti, sőt bizonyos értelemben el is torzítja a nyelv felfogását Heidegger Hölderlin-tanulmányaiban – ez, mint az látható volt, a nyelvi közvetítettség problémáját mint a figurativitás s ezzel együtt a nyelvi materialitás problémáját teszi megközelíthetővé, már csak azért is, mert Heidegger a „*Wie wenn am Feiertage...*” értelmezésében Hölderlin egy Pindarosz-kommentárjára hivatkozva maga is a közvetettség elkerülhetetlenségéről beszél: olyan értelemben azonban, hogy a közvetíthetőséget [Mittelbarkeit] éppen az a közvetlenség [das Unmittelbare]

³⁰ Gerald L. BRUNS, *Heidegger's Estrangements*, Yale UP, New Haven – London, 1989, 115.

³¹ A fogalom itt a szó Hölderlin-, és nem Rilke-féle használatára mutat vissza, lásd Martin HEIDEGGER, *Visszagondolás* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 127.; Uő., *Költők – mi végre?*, ford. SCHEIN GÁBOR = Uő., *Rejtektutak*, 246–249.

³² Mi több, bebizonyítható, hogy a *Hölderlin és a költészet lényege* említett fordításában de Man szintén eltörli ezt a különbséget: vö. Novica MILIC, *Paul de Man and Alphonse de Waelhens = (Dis)continuities*, 81.

teszi lehetővé, amely maga viszont – s ez a lét visszahúzódásának egy variánsaként érthető – nem közvetíthető.³³

Az „ontológiai differencia” lexikája könnyen a rendkívül bonyolult és körülményes, sőt talán egyben kétes metafizikai spekulációk síkjára terelheti a válaszadás kísérletét, ugyanakkor léteznek ennél gazdaságosabb és ellenőrizhetőbb utak is a probléma megközelítéséhez. Noha de Man, említett előadása végén, a Kant-könyvet ajánlja (amelyet Hans Robert Jauß a maga oldalán sorakoztatott fel a vele folytatott vitában, ahol egyébként éppen a *Rejtekutakat* nevezi meg mint a de Man számára lényeges Heidegger-művet),³⁴ a „föld” és a „világ” kölcsönviszonya *A műalkotás eredetében* mintha éppen a lét elrejtőzködésének vagy visszahúzódásának kínálna egy nem pusztán negatív kategóriákban megragadható képletét, s innen közelítve nyílik legalábbis egy lehetőség figurativitás, materialitás és történetiség (performativitás) összefüggéseinek feltárására Heideggernél.

Stratégiai okokból célszerűnek tűnik a figuralitás kérdésével kezdeni. Már csak azért is, mert korántsem magától értetődő, hogy lehet-e ilyesmiről beszélni Heidegger művészetfelfogásában (s ez talán csak a kisebb nehézség), sőt (ez a nagyobb) egyáltalán a műben mint olyanban, amint azt Heidegger leírja. Közismert, hogy a figurativitás vagy a metaforikusság (minthogy megjelenés és lényeg dualizmusát reprodukálja) Heidegger számára a metafizika körébe tartozik, és ezzel csak látszólagos ellentétben áll az, hogy *A műalkotás eredete* elején Heidegger a művet gyors egymásutánban allegóriaként, majd szimbólumként is (árulkodó a retorikai terminológia iránti érdektelenség!) meghatározza. A meghatározásokból³⁵ kiderül, hogy ez pusztán a műalkotás dologként való meghatározásának elégtelenségére világít rá, illetve az is, hogy az ilyen definíciók, másfelől, szükség-szerűen benne maradnak a mű dologszerűségére vonatkozó kérdés útvesztőiben.³⁶

³³ „A közvetlen mindenüttjelenválóság minden közvetített számára, azaz minden közvetett számára a közvetítő. Maga a közvetlen soha nem valami közvetett, ellenben – szigorúan véve – bizonyos a közvetlen a közvetítés, azaz a közvetett közvetettsége, mert a közvetítés teszi lehetővé a közvetítet a maga mivoltában.” HEIDEGGER, *Mint ha ünnepnappal...*, 68. Lásd inkább az eredetit: „Die unmittelbare Allgegenwart ist die Mittlerin für alles Vermittelte und das heißt für das Mittelbare. Das Unmittelbare ist selbst nie ein Mittelbares, wohl dagegen ist das Unmittelbare, streng genommen, die Vermittlung, d. h. die Mittelbarkeit des Mittelbaren, weil sie dieses in seinem Wesen ermöglicht.” Uő., *Wie wenn am Feiertage...*, 62.

³⁴ Hans Robert JAUSS, *Level Paul de Manhez*, ford. MOLNÁR Gábor Tamás = Uő., *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris, Budapest, 1999², 400.

³⁵ „A műalkotás, jóllehet elkészített dolog, de valami mást is jelent még, mint magát a pusztá dolog [das bloße Ding] ἄλλο ἄγορεύει. A mű nyilvánosan megismertet valami mással is, megnyilvánít valami mást; allegória. A műalkotásban az elkészített dologgal még valami más is összevonódik. Összevonás görögül συμβάλλειν. A mű szimbólum.” (11/4)

³⁶ A dolog „dologszerűsége” [das Dinghafte des Dinges], amely az előadás vége felé a mű felől tűnik megragadhatónak, először – mint azt Heidegger viszonylag hosszasan fejtegeti – megvonja

A mű, amelyet Heidegger az önmagában-állás vagy -nyugvás és a különféle (külső) vonatkozásoktól való függetlenség attribútumai mentén ír le (pontosabban: a mű csak az általa felállított világ vonatkozásaiban áll), valójában nem allegorizálható.³⁷ Ezt Heidegger diskurzusa tulajdonképpen szemlélteti is, amennyiben értekező nyelvének különféle (pszeudo)etimológiai játéka, amelyeket, a nyelv és a megnevezés kitétetett figurációira gondolva, aligha lehet túlbecsülni, éppen arra emlékeztetnek, hogy a szó nem osztható fel például a figurális és szó szerinti jelentés dimenzióira, sőt – éppen ezért – a szó alighanem mindig több vagy más, mint pusztán jelentés. Vagyis, máshonnan közelítve, mélyebb értelemben mégiscsak figurálisnak nevezhető, csak hogy ez nem a megjelenés vagy az érzéki látszás figurációira, mint inkább ezek alapvetőbb feltételeire világít rá, a figuralitás olyan felfogására, amely valamilyen módon eredendőbb, mint az, amit a retorikai terminológia megragadni képes és aminek sejthetőleg az „Ursprung” itt többszörösen kifejtett fogalmához van köze. Ez az „eredet” azonban csak egy sajátosan proleptikus megfordításban ismerhető fel akként, ami: a nyelv eredendő figuralitása (ami nem egészen ugyanaz, mint a nyelvnek Heidegger által a költészetre, a „Dichtung”-ra visszavonatkoztatott eredete: 56–59)³⁸ éppen azáltal mutatkozik meg, hogy széthasad a jelentés különböző figurális szintjein. Karlheinz Stierle a nyelv ezen „eredetét” helyezi párhuzamba az eredendő „törésvonallal” [Riß] szoros összefüggésben álló „Ur-sprung”-gal, (amúgy eléggé problematikus megfogalmazásban) azt feltételezve, hogy éppen a nyelv jelölő-ábrázoló működésében, azaz a jelölő és a jelölt közötti törésben jön elő a nyelv lényege, azaz a nyelv mint (itt Stierle szerint) jel.³⁹

Ennek a sémának (az eredet utólagos megmutatkozása abban a törésben, amelyben előzőleg megtörténik), mindenesetre, elég jelentősnek mondható a szerepe *A műalkotás eredetében*: az „eredetnek” (a „lényeg” [Wesen] származásának [Herkunft]) az előadást nyitó tematizációját strukturálisan éppúgy meg-

magát önnön adódó meghatározásaiból (összefoglalólag vö. 21–22). Ez a problematika nem befolyásolja közvetlenül a szöveg központi összefüggésrendszerét, az előadás első, 1989-ben publikált változatából (Martin HEIDEGGER, *Vom Ursprung des Kunstwerks*, Heidegger Studies 5 [1989]) még javarészt hiányzik is (*A műalkotás eredete* keletkezés- és kiadástörténetéről lásd Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994², 7.; illetve Otto PÖGgeler, *Heidegger und die Kunst = Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, szerk. Christophe JAMME – Karsten HARRIES, Fink, München, 1992, 75–76.) és sejthetőleg elsősorban az ugyanebben az időben tartott Kant-előadásokra (Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. [GA 41.] utal.

³⁷ Lásd még BRUNS hasonló véleményét: BRUNS, *I. m.*, 42–44.

³⁸ Vö. még HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 43–45.

³⁹ Vö. Karlheinz STIERLE, *Ein Auge zu wenig = Martin Heidegger*, 95–96.

határozza (a „mű” eredete a „művész” tevékenysége, ez azonban csak a „mű” által bizonyul eredetnek; a mű csak a művészet által mű, mint ahogy az alkotó és a befogadó is csak a művészet által azok, amik, a „művészetet” viszont a műben kell keresni stb.), mint a „vitának” a kölcsönös „törés” által lehetővé tett, kettős önaffirmációként jellemezhető figurációit (például a görög templom leírásában: az épület, amelyben megnyílik egy „történeti nép világa”, csak azáltal van jelen, hogy a sziklán áll, tehát arra vagy még inkább abban alapul, amit Heidegger „földnek” nevez, miközben a szikla – amely a világot láthatóvá teszi – csak az épület által tűnik fel akként, ami [30–31/28]).⁴⁰ Ugyanígy felismerhető a dologgal való egyezésre alapuló igazságfogalomnak az „alétheiára” való visszavezetésében⁴¹ vagy az alkotásnak mint „technének” a kézműves-technétől való elhatárolásában is („Jöllehet a mű csak az alkotás során válik valóságossá [erst im Vollzug des Schaffens wirklich wird], és így valóságában függ az alkotástól, az alkotás lényegét a mű lényege határozza meg” [46–47/47]). Sőt még a van Gogh-i cipők leírásában (23–24/18–20) is ez a struktúra köszön vissza, különösen elgondolkodtató módon: Heidegger azt mutatja itt be, hogy az eszköz eszközlését („Zeugsein”, tehát egyben az eszköz „Wesen”-jét) csak a mű képes előhozni vagy feltárni, az a mű, amely elvileg ábrázolja és kiszakítja valóságos összefüggéseiből (és először úgy látszik, „eszközléséből” – „alkalmasságából”, illetve „megbízhatóságából” – is). A Heidegger által (talán tévesen) parasztcipökként azonosított lábbeliket megjelenítő festmény ezzel azonban – Derrida találó megfogalmazásában – „azt mutatja be, ami valamely dologból hiányzik ahhoz, hogy művé váljon, azaz – mint cipők – önnön hiányosságukat, majdhogynem azt lehetne mondani, saját/tulajdonképpen hiányosságukat teszik láthatóvá”.⁴² Vagyis a mű azt jeleníti meg, ami nem mű (nem műként), éppen ezáltal juttatva el azt önnön lényegi létéhez, miközben persze aligha tagadható, hogy a festmény valamilyen módon, ha nem is ábrázolja azt, utólagos is egyben a cipőhöz mint a parasztasszony által használt eszközhöz képest. A figuralitás problémája szempontjából itt, természetesen, a mimézis alakzata érdemel figyelmet. Heidegger többszörösen is, követ-

⁴⁰ A „világ” [Welt] kifejezés szerepének módosulásáról a *Lét és időhöz képest* lásd például DE WAELHENS, I. m., 289–290.; OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990³, 211–214.

⁴¹ „Az igazság ma és már régóta a megismerésnek a dologgal való megegyezését jelenti. Ahhoz azonban, hogy a megismerés és a megismerést kialakító és kimondó mondat [Satz] a dologhoz mérhető legyen, s ahhoz, hogy azt megelőzően a dolog kényszerítő erejű lehessen a mondat számára, a dolognak magának mint olyannak mégiscsak meg kell mutatkoznia. De hogyan mutatkozhatna meg, ha nem léphet ki rejtettségéből, ha nem az el-nem-rejtettben áll?” (39/38)

⁴² Jacques DERRIDA, *Restitutions* = Uő., *Die Wahrheit in der Malerei*, ford. Michael WETZEL, Passagen, Wien, 1992, 349.

keztesen elutasítja a művészet ábrázoláselvű felfogását, mint ahogy – éppen az imént szemléltetett struktúra alapján szintén következetesen – diskurzusa nem tesz éles különbséget a parasztasszony és van Gogh festett cipői között sem (mint azt Derrida bemutatta, ez az oka annak, hogy a művészettörténész elmarasztalhatja Heideggert a cipők hovatarozásának helytelen meghatározása miatt, mint ahogyan annak is, hogy ez az elmarasztalás – másfelől – pontatlan olvasás eredménye, még hozzá mimetikus vezéreltségű olvasásé).⁴³ Ugyanakkor mégis felmerül a kérdés, hogy miként torzul el (vagy, máshonnan nézve, éppen hogy lép elő) az, amit mimézisnek szokás nevezni a műalkotás azon „lényegében”, amelyet Heidegger visszatérően az igazság, a létező igazságának működésbe lépéseként [Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden] jellemez.

A cipők ábrázolása a képen mint mimézis lépteti át az egyszerű eszközt a „műbe” s általa „el-nem-rejtettségének” igazságába, ezzel azonban, hiszen így egyben ennek az igazságnak az ábrázolása is volna, éppen ezt az igazságot nem reprodukálja. Az igazság feltűnik, megtörténik a műben vagy a mű által, de ő maga – minthogy nem lehet a mű produktuma⁴⁴ – mégsem képezheti a részét a (mimetikus) ábrázolásnak. Éppen ezért húzódik vissza vagy vonja vissza magát (ennek a mozgásnak az instanciája a „föld”), s éppen ez a visszahúzóds nyilvánul meg a mimézis figuralitásban (alakzat-mivoltában), amivel egyben az is nyilvánvalóvá válik, hogy ez az alakzat (sőt ebben az értelemben minden alakzat) szükségszerűen, eleve torzító alakzat,⁴⁵ amely mindig már megfosztja vagy megvonja az abszolút jelenléttől azt, aminek az igazsága általa történik meg. Elmondható tehát, hogy a mű *A műalkotás eredetében* rendelkezik bizonyos mérvű figurativitással, ám ezek a (mint azt Heidegger Klee iránti érdeklődése tanúsíthatja majd az 1960-as években, nem szükségszerűen mimetikus jellegű) figurák nem az igazság figurái, sőt – bizonyos értelemben – egyedül önmagukat jelenítik meg és torzítják el, mintegy a figuralitás figuráiként.⁴⁶ A mű a világ felállításával – mint

⁴³ Lásd Meyer SCHAPIRO, *A csendélet mint személyes tárgy*, ford. HÁZAS Nikoletta, Enigma 17 (1998), különösen 25–28. (Következtetése szerint van Gogh, maga városi ember lévén, egy saját tulajdonú, bár parasztcipőt festett meg az ebben a tanulmányban beazonosított képen.) Illetve DERRIDA, I. m., elsősorban 364. A cipő többször előkerülő példájáról Heideggernél, valamint *A műalkotás eredete* vonatkozó helyéhez lásd PÖGGELER, *Heidegger und die Kunst*, 64–65., 74. (Pöggeler szerint a parasztcipők ábrázolása provokatív gesztusként fogható fel van Gogh városi környezete felé.)

⁴⁴ BRUNS, I. m., 41.

⁴⁵ A mimézis hasonló problémájáról *A műalkotás eredetében* és más Heidegger-szövegekben, tágabb – elsősorban Heidegger Platón-képét, illetve az „Auf-stellen” metaforáját érintő – összefüggésben, hosszasan ír Philippe LACOEUE-LABARTHE, *Typography* = Uő., *Typography*, ford. Christopher FYNISK, Harvard UP, London–Cambridge, 1989, különösen 79–87., 118–119.

⁴⁶ Vö. evvel FYNISK, I. m., 150–152.

azt Heidegger a görög templom példáján bemutatja – csak ebben az értelemben jeleníti meg a dolgokat: a folyamat sajátos prozopopeiaként megy végbe („Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen *erst* ihr *Gesicht* und den Menschen *erst* die *Aussicht* auf sich selbst”⁴⁷ [kiemelés – K.-Sz. Z.]), amely – minthogy először, illetve kizárólag ebben az ott-állásban juttatja archoz (fenomenális megjelenéshez) a dolgokat, illetve teszi (arccal rendelkező) emberként identifikálhatóvá az embert – egyazon aktusban hozza létre a dolgok egybeesését önnön „Wesen”-jükkel, illetve torzítja el, privatív módon, őket, ami viszont éppen a kiküszöbölhetetlen ontológiai differencia helyreállítását is jelenti. Mint azt Heidegger a Hölderlin-olvasatokban több összefüggésben is bemutatja, ez a kettősség (identitás és differencia kettőssége?) nemcsak az arc ad(ományoz)ásában, hanem a névben, a költői megnevezésben vagy névadásban is ott működik: „A név ismertté tesz [macht bekannt]. Akinek neve van, az messze ismert. A megnevezés mondás, azaz mutató, ami azt nyitja meg, amiként és ahogyan valami a maga jelenlétében megtapasztalható és megtartandó. A megnevezés felfed, kiemeli az elrejtettségből. A megnevezés a megtapasztalni-engedő mutató. Ha azonban ennek a megnevezésnek úgy kell történnie, hogy a megnevezendőnek a közelségből eltávolodik [s ez, mint látható, szükségszerűen bekövetkezik – talán éppen a folyamat ezen aspektusát azonosítja a szó elkerülhetetlen, mediáló közbejöttében de Man Heidegger-kritikája – K.-Sz. Z.], akkor a távolinak efféle mondása, a távolba tartó mondásként [Sagen in die Ferne], hívássá válik. De ha a hívandó túl közel van, akkor – hogy a hívott a maga távolába őrzött maradjon [in seine Ferne gewahrt bleibt] – mint nevének megnevezettje »sötét« kell hogy legyen. A névnek el kell fednie. A megnevezés mint elrejtettségből kiemelő hívás [entbergendes Rufen], ugyanakkor elrejtés [Verbergen].”⁴⁸

Nem abban az értelemben van szó tehát parúziáról, ahogyan azt de Man feltételezte, mint magának a létnek az abszolút jelenlétéről.⁴⁹ Ahogyan *A műalkotás eredete* vonatkozó konklúziója fogalmaz, „az igazság önnön lényegében nem-igazság [Un-Wahrheit]” (42, vö. még 47), ami úgy értendő, hogy „az el-nem-rejtettség lényegét áthatja az ellenszegülés [wird von einer Verweigerung durchwaltet]”, amennyiben – s erre az összefüggésre Gadamer is külön felhívja a figyelmet⁵⁰ – az igazság, ha valóban az, nem képes megszabadulni az elrejtett-

ségtől.⁵¹ Éppen ezt az elrejtettséget implikálja a „földnek” a „világgal” szembe-helyezett kategóriája, amely – a köztük zajló „vita” logikája szerint – pontosan ezt a szükségszerű elrejtettséget tárja fel vagy világítja meg. Heidegger a létező elrejtettségének aspektusát két fogalommal ragadja meg: egyrészt az elakadás vagy kudarc értelmében vett megvonásként [Versagen], a létező egyfajta önmegtagadásaként („amikor a létezőről már csak azt mondhatjuk, hogy van”), amely mint a nyitottban való megvilágítás sajátos pereme jelenik meg (mint annak „kezdeté”), másrészt pedig – immár azon belül, amit Heidegger itt a „Lichtung” (‘tisztás’ és ‘világlás’) által „megvilágítottnak” [das Gelichtete] nevez – a torzító értelmű elváltoztatásként [Verstellung], mely utóbbi abban áll, hogy a létező elleplezheti vagy eltakarhatja a másik létezőt, azaz azon – tropológiai természetű – lehetőségben, hogy a létező látszatként, „Schein”-ként jelenhet meg (ezért, teszi hozzá Heidegger, ez mindenfajta csalatkozás feltétele – 41/40).⁵² Innen érthető meg, hogy miért nevezi Heidegger a létezőhöz való közelséget valójában – megint csak Hölderlintől átvett kifejezéssel – „un-geheuer”-nek, „rend-kívülinek” (42/41).

Minthogy *A műalkotás eredete* alapfeltevése szerint a mű egy kitüntetett színtere vagy lehetősége az igazság (meg)történéseinek, ami az igazság „műbe való bevonódását” is jelenti (*Zug zum Werk*, vagyis egyben: az igazság a – mintegy őt magához vonó vagy -vonzó – mű felé irányul, nyomul, illetve az igazság egyik vonása-arculata a mű felé fordul – 48/50), aligha véletlen, hogy az igazság működésbe lépésében [Sich-ins-Werk-setzen] egyben a műbe való belépése, a műben való felállása vagy – a Hölderlin-könyv gyakori kifejezése – „maradása” [Bleiben]⁵³ is odaértendő, amit aztán Heidegger az igazságnak a műbe való be-lerendeződéseként, a műben való sajátos elrendezkedéseként [Einrichten, Sicheinrichten] fejt ki. Ennek következtében a mű maga is létezőként jelenik meg vagy jut el önnön lényegi létébe, méghozzá úgy, hogy az igazság maga is, ahogyan Heidegger fogalmaz, „a létező közepette is létezzék [inmitten des Seienden selbst seiend zu sein]”. Ily módon viszont, mint az könnyen belátható, maga a mű is részesül az el-nem-rejtettség és az elrejtettség, a megnyílás és világlás, illetve a visszahúzódás, megvonás kettős mozgásából, „világ” és „föld” vitájából.

⁴⁷ A fordítás itt némiképp félrevezető: „Ott-állásban a templom ad először a dolgoknak arculatot, és segíti az embereket önmagukra találni.” (32/29)

⁴⁸ HEIDEGGER, *A költemény*, 198.; Uő., *Das Gedicht = Uő., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 188.

⁴⁹ DE MAN, *Heidegger's Exegesis of Hölderlin*, 250. („A költészet lényege a parúzia, a Lét abszolút jelenlétének kimondása.”)

⁵⁰ Hans-Georg GADAMER, *Bevezetés*, ford. BACSÓ Béla = Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, Európa, Budapest, 1988, 25–27.

⁵¹ „Ez az ellenszegülés azonban mégsem fogyatékos vagy hiba, mintha az igazság tiszta [cite!] el-nem-rejtettség lenne, amely minden elrejtettől megszabadult. Ha képes lenne erre, többé nem lenne ő maga.” (42/41) Vö. ehhez még Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, 171–176. (GA 6.2.)

⁵² Erről a fogalompárról részletesebben lásd Herrmann alapvető kommentárjának vonatkozó megállapításait: HERRMANN, *I. m.*, 243–245.

⁵³ Elsősorban HEIDEGGER, *Visszagondolás*, 103., illetve 152–155.

Ez továbbá azt is implikálhatja, hogy az igazság (amely nagyon közel áll ahhoz, amit Heidegger létnek nevez), ha nem is tárgyasul (a mű nem tárgy), de valamilyen módon maga is létezőként jelenik meg (s ezzel az ontológiai differencia eltörlését valósítaná meg, amely veszélyre Heidegger maga is reflektált *A műalkotás eredete* 1960-as Reclam-kiadásában publikált *Kiegészítésben* [67]).

Mindazonáltal az elrejtettség szükségszerű hátra- vagy megmaradása az igazság megtörténeése közepette részben legalábbis elhárítani látszik ezt a veszélyt: az igazság elrendeződése a műben ugyanis, Heidegger nevezetes leírása szerint (50/51), a „törésvonalban” [Riß] valósul meg, amely ugyan – amint azt de Man 1955-ben rosszállólag szóvá tette – egyben „Grundriß”, „Aufriß”, „Durchriß” (‘szétszakítás’), sőt végül „Umriß”, ám szükségszerűen visszaáll a földbe, éppen így nyitva meg a mű „világát”. Az igazság ily módon nem tárgyként, hanem mint tulajdonképpen maga a „vita” rögzül, oly módon, hogy ez a rögzítettség egyben állandó mozgás is: az igazság ezen rögzítése az *alak*, a *Gestalt*, vagyis az összeillesztett törésvonal (Gefüge, amely egyben „az igazság ragyogásának fűgája [Fuge des Scheinen der Wahrheit]”). Noha Heidegger ezen szövege nélkülözi a „lét” és a „semmi” polaritásai körül kirajzolódó jellegzetes metafizikai szókészletet, a „Riß” össze- vagy helyreilleszthetősége, vagyis potenciális eltüntetése itt valóban legalábbis közel hozza *A műalkotás eredetét* valamiféle esztétikai ideológiához. Minthogy azonban, elrejtve, a földbe visszaállva, a „törésvonal” valamilyen módon mégis jelen van a létezőben, ezen a ponton korántsem könyvelhető el a materialitás kiiktatódása Heidegger művészetfelfogásából. Mivel maga a „törésvonal”, másfelől, nem jeleníthető meg vagy nem ábrázolható,⁵⁴ legalábbis felvetődik annak kérdése, hogy a mű fentiekben felvázolt sajátos figurativitásában – helyreállíthatósága, a fugák mégoly tökéletes eldolgozása ellenére is – vajon nem maga ez a törésvonal, maga a vita volna az a nem-fenomenális instancia, amelyet a mű privatív módon, a megjelenítés által eltakar.

Az „anyag” vagy az anyagszerűség azonban javarészt oly módon jelenik meg *A műalkotás eredete* diskurzusában, amely nem közvetíthető problémátlanul egy nem-érzéki materialitás képzetéhez. Mi több, a problémát Heidegger az előadás több pontján is a dologiság naiv (az észleléssel összefüggésbe hozott) elképzeléseihez utalja vissza, az „anyag” olyan, a mindennapostól nem idegen felfogását alkalmazva, amelynek aztán a műben, az igazság történéseinek szférájában már nincs helye. Mint az már szóba került, Heidegger a mű tárgyként való azonosításának kritikájából, a mű „dologszerűségének” elégtelen képzetéből indul ki

⁵⁴ Vö. erről FYNŠK, *I. m.*, 145.

(éppen ezen a ponton érintve a mű mint allegória és mint szimbólum figurativitásának kérdését), amelyről elmondható, hogy az „esztétikai élmény” fogalmának lehetőségét alapozza meg s ezzel a műalkotásról való gondolkodás azon hagyományában áll, amely szükségszerűen elzárta az igazsághoz mint a műben megtörténeő vagy „működésbe lépő” eseményhez vezető utat (10–11; jól felismerhetően erre a kritikára mutat vissza később Gadamer *Igazság és módszerének* kiindulása, az „esztétikai megkülönböztetés” elutasításával és az „igazságra vonatkozó kérdés visszanyerésével” a mű első részében). Az anyag, mint „Stoff”, inkább az eszköz eszközlétének kibontakoztatásánál jut szerephez. A „dolog” egyik lehetséges (és az esztétikai hagyományban sokrétűen kiaknázott) megközelítése az „anyag” és „forma” kölcsönviszonyára épül (amit Heidegger a görög ὕλη és μορφή fogalompárjáig vezet vissza), ami a – dolog és mű közötti köztes helyet elfoglalni látszó – eszköz, közelebről az eszköz „alkalmasságának” [Dienlichkeit] kérdésére mutat, hiszen, miután a mű „dologszerűségének” az ebben az értelemben vett anyaggal való azonosítását Heidegger elveti, a forma és az anyag összekapcsolódása, vagyis összefonódása [Verflechtung] az „alkalmasságon alapul” (18–19/12–13). A „puszta dolog” innen nézve az a maradék, amely az eszközlététől, alkalmasságától megfosztott eszközben még megmarad (21), a megformált anyag az eszköz „Wesen”-jéből származik (27–28/23). Persze, a van Gogh-példa értelmezéséből pontosan tudható, hogy az eszköz „Wesen”-je, eszközléte maga is ered valahonnan, amennyiben a használat során nem, hanem csakis a műben lép elő vagy adja tudtul magát. Az eszköz használatát Heidegger egyenesen az eszközlét elsivárlásával azonosítja, amint az az eszköz puszta eszközzé kopásában, *e*/használdóságában (és egyben magának a használatnak az elhasználódásában!) megnyilvánul (25 – a párhuzam nagyon fontos, mivel ez az elkopás még egy másik fontos helyen is előkerül *A műalkotás eredetében*, erről később). Mindebből tehát arra lehetne következtetni (s lényegében itt zárul a szöveg első része), hogy a megformált anyag (az eszköz eszközléte) a műben tárul fel, amely – ellentétben az eszközzel és talán a parasztasszonynak tulajdonított partikuláris cipővel – valamely nem kopó anyagisággal rendelkezik, miközben persze több, mint kétséges, hogy valóban anyagiságról van-e még itt szó. Heidegger szóhasználatát végiggondolva annak lehetősége sejlik fel itt egy pillanatra, hogy az a többlet, ami a műt művé teszi (tehát amit – emlékeztetőn Derrida megfigyelésére – a mű szükségszerűen nem tud ábrázolni, illetve csak hiányként jelenít meg) valamiféle kopásgátló bevonat volna, olyan máz, amelynek ragyogásában a létező képes megvilágítani önmagát. Csakhogy, a helyzet ettől gyökeresen eltér: „De a mű nem olyan eszköz, amely ezenfelül még hozzátapadó

esztétikai értékkel is fel van ruházva (mit einem ästhetischen Wert ausgestattet ist, der daran haftet).” (28/24)

Egyfelől maga a mű is lehet tárgyszerű: Heidegger az előadás több pontján is beszél a művet kisajátító, azt (mű)tárgyként (azaz, a befogadás lényegi módjaként kitüntetett megőrzéstől [Bewahrung] eltérő módon) őrző és ápoló kulturális iparról (például a múzeumokról vagy akár a könyvkiadásról), amelyekben a mű kényszerűen sínylődik vagy – minden hozzáértő (hagyomány)ápolás ellenére – kopik, amennyiben meg van fosztva „világától”, sőt – s itt Heidegger, némi hegelianizmus segítségével, tovább emeli a tétet – a művek ettől függetlenül is, szükségszerűen múltbeliként, önnön világukhoz tartozásuknak mementóiként vannak jelen (30/26–27). „Műlétük” [Werksein] mindazonáltal nem ebben a hátra- vagy megmaradásban ragadható meg. Az igazság csak akkor vagy olyan módon lép működésbe, a mű pusztta és félrevezető dologszerűsége akkor és úgy adja át a helyet a mű „világa” lényegiségének, amikor vagy ahogyan a mű „önmagában-állása” megvalósul. A műalkotás megőrző befogadása, amit Heidegger aztán a műben megnyíló nyitottságban való benneállásként fejt ki (52–53/54), ezt az önmagában állást teszi lehetővé vagy viszi végbe: a mű ily módon megszabadul minden olyan vonatkozásától [Bezug], amelyekben kisajátításának lehetősége (szoros kapcsolatban a mű múltbeliségével) rejlik vagy amelyekre a mű kisajátítása alapul. A valódi, lényegi megőrzés egyfajta lemondás (lemondás akár például a legközvetlenebbül személyes „Bezug”-ról), azaz – Heidegger szavával – valamiféle visszafogott tartózkodás („Verweilen” és „Verhaltenheit”), a mű műként való lenni hagyása.

A mű egyetlen lényegi vonatkozása (önnön megnyíló világa, amelyben benne áll) tehát, másfelől, éppen a mű tárgyszerűségét tagadja meg vagy múlja felül. Heidegger már az előadás elején (a *Lét és idő* fenomenológiai észleléskritikájára emlékeztető módon) megállapítja, hogy a dolgok megjelenése éppen az érzetek érzetként való, nem intencionális megragadását teszi lehetetlenné: „Ahhoz – írja például –, hogy tiszta zajt halljunk, ki kell iktatnunk hallásunkból a dolgokat, be kell dugnunk a fülünket [von den Dingen weghören, unser Ohr davon abziehen], azaz absztrakt módon kell hallanunk” (17/11). A műalkotásban, éppen ellenkezőleg, a dolog maga lép elő a dologszerűségében, ami azonban nem az anyag (mint „Stoff”) negációját, hanem pontosan annak lényegi előjövését implikálja: ellentétben az eszköz alkalmasságával, a műben – megint csak – nem tűnik, használdik, azaz kopik el az az anyag, amelyből előállították, hanem oly mértékben előlép, amennyire az eszközben sosem,⁵⁵ és éppen így csillog vagy cseng,

⁵⁵ Lásd Heidegger visszautalását a görög templomra: „A követ például az eszköz – mondjuk a fejsze – elkészítése során fel- és elhasználják. A kő az alkalmasságban eltűnik. Az anyag annál jobb

lényegében tehát fénylik abban a nyitottságban, amelyet a mű mint mű állít elő és amelybe a mű egyszersmind visszaáll [sich zurückstellt].

A visszaállítás ezen mozzanata kulcsfontosságú, hiszen ezáltal kapcsolódik be az argumentációba a „föld” fogalma: a mű ugyanis ebben a visszaállásban egyszersmind az általa megnyíló nyitottságba helyezi az önmagát elrejtő vagy megvonó földet, amely éppen ezáltal jut el önnön létébe, éppen ezáltal lesz az, ami („A mű magát a földet a világ nyíltságába kényszeríti és ott megtartja. *A mű a földet földként engedi létezni.*” [35]). A föld azonban így is ellenáll minden behatolásnak (kisajátításnak), megmarad – éppen így feltároló – elrejtettségében. Heidegger találó példája szerint a szikla szétverése esetén sem nyilatkozik meg annak belsője, mivel a kő „nyomban visszahúzódik darabjai nehézkességének és tömegszerűségének jellemző érzéketlenségébe”. Akárcsak a rezgésszámaira felbontani kívánt szín, „csak akkor mutatkozik meg, ha nem fedjük fel és nem magyarázzuk”.⁵⁶

Ugyanez a helyzet a – költői – szóval: ez valóban – méghozzá először vagy csakis a költészetben – „szóva lesz és az is marad [so, dass das Wort erst wahrhaft ein Wort wird und bleibt]” (36/34), vagyis nem használódik el a beszéd mindennapos referáló-kommunikáló működésében. Annak a különbségtételnek egy változata ismerhető fel itt, amelyet a *Hölderlin és a költészet lényege* a megnevező és a pusztán jelölő szó szembenállásként fejtett ki. A költői nyelv ezen felfogása egyáltalán nem egyedi a két háború között: Valéry poetológiájával való rokonítása, noha csak jelentős megszorításokkal, valóban végrehajtható volna.⁵⁷ Mégis itt (s ez sem minden jelentőség nélküli), a költői nyelv példájánál fogalmazza meg Heidegger az első pillantásra inkonzekvens következtetést, melynek értelmében „a műben már semmi sem létezik a műhöz szükséges anyagból [Werkstoff]”.

és alkalmatosabb, minél ellenállásmentesebben tűnik el az eszköz eszközlétében. A templom-mű ezzel szemben, midőn egy világot felállít, az anyagot nem engedi eltűnni, hanem a mű világának nyíltságába emeli azt: a szikla támaszt és nyugalmat kölcsönöz, s éppen ezáltal lesz szikla; a fémek megcsillannak, a festékek felfénylenek [die Farben [kommen] zum Leuchten], a hang megcsendül, a szó kimondatik. Mindez azáltal tűnik elő, hogy a mű visszaállítja magát a kő tömörségébe és súlyába, a fa szilárdságába és hajlékonyságába, az érc keménységébe és fényébe, a festék ragyogásába és sötétjébe, a hang megcsendülésébe, a szó megnevező erejébe.” (34–35/32)

⁵⁶ Éppen ezért lényegi közelséget kell feltételezni a „föld” és a lemondó, lenni hagyó megőrzés között. Érdekes, bár esetleges összefüggésként lehetne itt utalni de Man Benjamin-tanulmányára, ahol egy Michel Serres-től származó és a cseréptörésre vonatkozó példát (miszerint a szét-tört cserépdarabok mutatják meg a cserép lényegét, amennyiben ezek már nem törhetőek tovább) hasonló szellemben utasít el: vö. Paul de MAN, *Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról*, ford. KIRÁLY Edit = *Kettős megvilágítás*, szerk. JÓZAN Ildikó – JENEY Éva – HAJDU Péter, Balassi, Budapest, 2007, 264.

⁵⁷ Vö. BRUNS, I. m., 40.

(36/34) A föld, tehát, mintha maga nyelné el vagy vonná vissza a műalkotásban felfokozottan megnyilvánuló érzéki anyagszerűséget, pontosabban, mintha a világ és föld közötti vita, a „Riß”, maga hasítaná ketté a művészet matériáját: egyfelől megszüntetve vagy – még inkább – a földben elrejtve azt, másfelől felragyogtatva azt a sajátosan testetlen fényt, amelyet csakis a műben sugároz ki az anyag, és amely a műben a létező történet igazságát (s ezzel együtt a föld elrejtettségét) megvilágítja. Innen nézve nyilvánvaló (vö. 50), hogy – a szakirodalomban létrejött konszenzust követve – különbséget kell tenni a „föld” és a mű anyagszerűsége között (bármi legyen is ez utóbbi).⁵⁸ A dolog dologszerűségét, amelynek rejtélyesen „magánvaló”, valamely értelemben materiális karaktere az esztétikai gondolkodást mint olyat egyáltalán szükségszerűvé tette⁵⁹, Heidegger az előadás vége felé a dolog azon lényegi vonásában találja meg, hogy az a földhöz tartozik (persze, ez csak a világgal folytatott „vita” által lehetséges), sőt az, ami a mű felől nézve (a műben) dolognak tűnik, az valójában maga a föld volna, amennyiben ebben, mint a lehető „legnagyobb ellenállásban” rögzül az „alak”, a „Gestalt” (54).

Persze, a föld és az anyag közötti viszony felvázolásának nem ez az egyetlen módja, pontosabban nem ez az egyetlen aspektusa. Mint látható volt, azzal, hogy a „vita” vagy a „törésvonal” megkettőzte a műként és a műben előállított anyagot, egyben különbséget tett az érzéki anyagság (amelyet elnyel a föld) és a fénylés (mint „Lichtung” és egyben mint „Scheinen”) sajátosan érzéki, ám anyag-talan ragyogása között. A probléma összetettségét jól mutatja, hogy *A műalkotás eredete* első változatában, amely kompozicionálisan is teljesen máshogy helyezi el a „Stoff” témáját (ami nem független attól, hogy a „dologra” vonatkozó kérdés itt még eléggé hangsúlytalan), Heidegger az „anyag” téves felfogását arra vezeti vissza, hogy az anyagot mint formálandó anyagot tételező műalkotás-fogalom szükségszerűen az *érezékivel* [Sinnliche] azonosítja azt!⁶⁰ Vagyis léteznie kell az anyag olyan dimenziójának (sőt, minthogy az anyag érzéki mivoltának megállapításából Heidegger szerint semmi nem derül ki az anyagról, ez volna talán az anyag lényege), amely maga nem érzéki. Az 1935-ös változat itt visszakapcsolódik a föld fogalmához, megjegyezve, hogy az „amennyire érzéki, olyannyira nem érzéki”.

⁵⁸ Lásd – sokak közt – Gadamer (GADAMER, *Bevezetés*, 21.) vagy Fynsk (FYNSK, *I. m.*, 141.) vélekedését.

⁵⁹ Lásd erről, a kanti „Ding an sich” vonatkozásában EAGLETON, *I. m.*, 8–82. *A műalkotás eredetében* Heidegger a „magánvaló dologot” mint önmagában nem megjelenőt említi, Kantra hivatkozva (12).

⁶⁰ HEIDEGGER, *Vom Ursprung des Kunstwerks*, 13.

Ha van a műalkotásban helye egy ilyen immateriális vagy nem-érzéki materialitásnak (ami Heideggernél korántsem magától értetődő), akkor az az igazság azon testetlen fénylésében azonosítható, amely föld és világ vitájában a nyitottat beragyogja. Minthogy ez a fény, amelyet egy alkalommal Heidegger a „semmivel” is kapcsolatba hoz (40),⁶¹ nem valaminek (tehát például nem a műalkotás földbe visszahúzódó anyagának) a fénye, illetve, amennyiben *A műalkotás eredetében* a mű igazsága nem az ábrázolásban (hiszen a földben) alapul, nem is valami mást világít meg, azt lehetne mondani, hogy egy sajátosan önmagát megragyogtató, önmagát önmagára sugárzó fénylésről van szó.⁶² Ez a nehezen elgondolható fénylés (amint azt egyébként az *Igazság és módszer* 3. részében Gadamer mutatja meg a legpontosabban⁶³) a szépség fénye: a szépség ugyanis Heidegger számára nem valamely objektíválható tulajdonság (nem valamely tetszés tárgya), hanem „*annak módja* [eine Weise], *ahogy az igazság el-nem-rejtettségeként létezik* [west]” (43/43), „a megjelenés [Erscheinen], mint az igazságnak a műben és műként való léte” (64/69).

Kétségtelen, persze, hogy Heidegger, végső soron legalábbis, nem hagyja ezt a fénylést – mint ez az utóbbi citátumból egyértelműen kiderül – elszakadni a megjelenéstől (lehet, hogy emiatt beszél de Man a fenomenalitás ontologizált fogalmáról Heideggernél), ami fundamentális bizonytalanságot, sőt olvashatatlanságot állít elő *A műalkotás eredete* diskurzusában. Innen nézve ugyanis láthatóvá válik, hogy ez a diskurzus nem tartja következetesen külön a „Lichtung” és az „(Er)scheinen” képzetet s talán éppen ezért nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen megválaszolni a materialitás jelen- és mibenlétére vonatkozó kérdést Heideggernél.

Ebből a szempontból valóban tanulságosnak nevezhető a Staigerrel folytatott vita, amely – Staiger tudósítása alapján – abból az eltérésből indult ki, hogy míg Staiger a Mörike-vers lámpájának fényét mint valamely eltávolodott szépség megnyilvánulását a 'videtur' értelmében használja (amiről sikerül meggyőznie

⁶¹ Éppen ezért lesz, mintegy a semmibe, a semmi fényébe kiteve, „rend-kívüli” a megszokott. A mindig egyben el is rejtő „Lichtung” és a *Mi a metafizika?* Semmi-fogalmának összevetéséhez lásd FYNCK, *I. m.*, 136.

⁶² Figyelemre méltó, hogy amikor ezt a fénylést Heidegger kifejti, rendre cirkuláris struktúrákban ragadja meg, például: „Az egészében vett létező közepette létezik [west] egy nyitott hely. Egy tisztás [Eine Lichtung ist]. A létező felől elgondolva e tisztás létezőbb, mint a létező. Ezért e nyílt közepet nem a létező fogja körül, hanem a fénylő közép övezi az összes létezőt, mint az alig ismert semmi” (40/40); „A létrehozás olyanformán állítja a nyíltságba ezt a létezőt, hogy a meghozandó először megvilágítja a nyíltság nyitottságát, amely nyíltságba majd a létrehozandó belép [hervorkommt].” (49/50)

⁶³ Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 333–337.

Hugo Friedrichet is), Heidegger (Herman Meyer ellenvetéséhez csatlakozva) arra az álláspontra helyezkedik, hogy a „scheinen”-t ’lucet’ értelemben kell fel-fogni.⁶⁴ Heidegger olvasata Hegel nevezetes szépségmeghatározására hivatkozik, az eszme [Idee] érzéki látszására, amit – mint „világító önmegmutatást”, „leuchtendes Sichzeigen”-t – hasonló értelemben fog fel, mint amely – minden (mint mindjárt látható lesz, itt is meglévő) ambivalenciájával együtt – *A műalkotás eredete* szépségfogalmában is megfigyelhető volt. Heidegger az olvasatok különbségét az olvasás – grammatikai – szintjén is kimutatja: míg Staiger a „selig” szót (pontosabban a boldognak „látszást”) predikatív értelemben veszi, ő maga a határozói funkciójához ragaszkodik (ezáltal a „selig”-et mint a fénylés/látszás „alapvonását” megfejtve). Az „in ihm selbst” így Heidegger értelmezésében a „scheint”-ra vonatkozik, nem a „selig”-re (ez csak ez utóbbinak, ennek az önmagában látszásnak a módja) sőt, ezt a döntést a sor nem teljesen helyes (ám később erőteljesen megérvelt) ritmikai jellemzésével is alátámaszthatónak véli: a fő hangsúly a „scheint” mellett (természetesen) az „ist”-re esne (míg Staigernél a „schön”, a „selig” és „selbst” szavakra).⁶⁵

A vitának van egy filológiai síkja is, amelynek hozadéka szintén nem mellékes: Heidegger Friedrich Theodor Vischerre, Mörike barátjára hivatkozik, mint a szép hegeli fogalmának közvetítőjére, akinek esztétikájából (*Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*) Staiger viszont éppen a „Scheinen”-nek az egész vitát generáló kétértelműségét mutatja ki („puszta tünemény”, „bloßer Schein”, illetve „tartalmas tünemény vagy elő-tűnés”, „inhaltvoller Schein oder Erscheinung”).⁶⁶ A két álláspont egyezését éppen ez a kétértelműség mutatja meg, amennyiben Staiger és Heidegger egyetértenek abban, hogy ez a kettősség a hegeli meghatározásban is jelen van. Heidegger, második levelében, a „scheinen” és „Schein” rétegzett szemantikumának (amely az „Erscheinung”-tól a „nur Schein”-ig terjed) teljes, részint tehát ambivalens jelenlétét Hegelnél is elismeri, ugyanakkor továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy a fogalom ebben a jelentésgazdagságában is „lucet”-ként, és nem „videtur”-ként értendő. Az ezt megvilágító példa, egyszerű formában, *A műalkotás eredetéből* ismerős sémára épül: „A tünemény [Schein] azonban, hogy tudniillik például egy műalkotásként csupán festett fa nem valódi fa, fának tűnő mivoltában mégis magának a fának a valóját mutatja meg, szükség-

⁶⁴ Emil STAIGER, *Levelváltás Martin Heideggerrel*, ford. KURDI Imre, Athenaeum 1995/1., 110–111.; Martin HEIDEGGER, *Zu einem Vers von Mörike* = Uő., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 94–96. (GA 13.); ugyanezt lásd még mint Emil STAIGER, *Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger* = Uő., *Kunst der Interpretation*, Atlantis, Zürich, 1955.

⁶⁵ STAIGER, *Levelváltás Martin Heideggerrel*, 111.

⁶⁶ Uő., 113.

képp hozzátartozik minden műalkotás lényegéhez [Wesen], mégpedig annak voltaképpeni tündökléséhez [Scheinen], mely nem más, mint magát-önmagán-felmutatni (Sich-an-ihm-selbst-zeigen). Hegel és Vischer is erről beszél, a valóságként fel-tűnőnek (inkább: a látszólag/szemmel láthatólag valóságosnak [des anscheinend Wirklichen – K.-Sz. Z.] erről a tulajdonképpeni tündökléséhez tartozó tüneményéről [Schein], mely elő-tűnni-engedi a valóságot [zum eigentlichen Scheinen gehörigen Schein des anscheinend Wirklichen, der Wirklichkeit erscheinen lässt].⁶⁷ Ez a látszás, tehát, nem pusztá „Anschein”, azaz nem „videtur”. Ezzel Heidegger egyben hazai pályára terelte a verszárlat értelmezését: figyelembe véve, hogy az utolsó sor a „Wer achtet sein?” kérdésre válaszol, az önmagában álló vagy fénylő, hiszen minden vonatkozástól független szépségről volna szó itt (a szépség nem valamely tetszés tárgya!), s éppen ezért van a hangsúly az „ist”-en.⁶⁸ A kopula itt Heidegger olvasatában annyit jelent, hogy a „west” jelentése szerint (lényegszerűen) „létezik” [was in der Weise des Schönen west...], míg Staigert éppen a „Scheinen” „videtur”-ként való értelmezése vezeti implicit módon a szépség ’szépként való elképzelés’ („csupán képzeszerűen szépként odaállított”) értelmében vett fogalmának indirekt érvényesítéséhez. Ezt a vers melankolikus hangvételének ellentétes magyarázatai alá is támasztják: míg Staiger ezt a szépség magárahagyatottságára, észrevétlenül maradására vezeti vissza, Heidegger lényegében a mű sajátos múltbeliségének hegeli eredetű képzetét látja visszaigazolódnival.⁶⁹ Ez persze, közvetett módon, a két ellentétes olvasat létrejöttének lehetőségéhez juttathat közelebb, amennyiben a mű múltkarakterre, amelyet Heidegger itt a szépség egy mélyebb értelemben vett magárahagyatottságaként vagy önmagában állásaként interpretál, talán eleve nem teszi lehetővé a lényegi „Scheinen” és a pusztá „Anschein” közötti tiszta különbségtételt, s ez a probléma még akkor is felmerül, ha Heidegger – amint azt a hegeli szépségmeghatározásban megmutathatónak véli – ez utóbbit a tulajdonképpeni, lényegi látszás egy momentumaként, voltaképpen egy funkciójaként rendeli az előbbi alá.

Az az ambivalencia köszön itt nyilvánvalóan vissza, melyet Heidegger, a Hölderlin-könyv idézett helyén, a nyelv veszélyeként fogalmazott meg: az nevezetesen, hogy a szó, minthogy megjelenik, szükségszerűen olyan „Schein”-nal veszi körül magát, amely talán végleg ellehetetleníti a névadás vagy jelölés aktusának materialitására visszamutató megnevező szó⁷⁰ és a jelentés vagy jelölés

⁶⁷ Uő., 116.; HEIDEGGER, *Zu einem Vers von Mörike*, 102.

⁶⁸ STAIGER, *Levelváltás Martin Heideggerrel*, 119.

⁶⁹ Vö. Uő., 120.

⁷⁰ Erről *A műalkotás eredete* és de Man vonatkozásában lásd Dirk DE SCHUTTER, *Words like Stones = (Dis)continuities*, 103–104.

fenomenális gazdagságát kinyilvánító nem-tulajdonképpen, referáló szó közötti megkülönböztetést. Ez, persze, lehet, hogy megint csak látszat, amelyet a szó performativitásának helyes megragadása talán segíthet eloszlatni. Érdemesnek tűnik tehát szemügyre venni a költői szó „alapító” hatalmát, visszakanyarodva *A műalkotás eredetéhez*.

A szóról mint költői, művészi szóról eddig az derült ki, hogy – ellentétben a használati, referáló vagy köznap értelemben kommunikáló nyelvvel – nem használódik el, nem kopik meg, akárcsak az anyag a képzőművészeti alkotásban, ellentétben az eszközzel. Ebből azonban, mint látható volt, nem az következik, hogy a szó anyagiséga ragyogná át a költészetet, hiszen „a műben már semmi sem létezik a műhöz szükséges anyagból”. S ez valóban így kell, hogy legyen, amennyiben, mint az elsősorban a szöveg harmadik, *Az igazság és a művészet* címet viselő részéből kiderül, a költői mű nem valamely már meglévőből bontakozik ki és nem arra utal vissza. A mű (s így a költői szó) performatív: alapít, azaz – a „stiften” szó jelentésgazdagságát felidézve – létesít, felajánlás útján adományoz, illetve – mint „anstiften” – léthez segít, el- vagy beindít, okoz (sőt akár: felbújt). A Hölderlin-könyvben szintén ebben az alapító aktusban rejlik a költészet „lényege”: az *Andenken* nevezetes zárlatára („Was bleibet aber, stiften die Dichter.”) utalva Heidegger a szóban és a szó általi alapításként ragadja meg azt, ami elsősorban a létező jelenléthez segítségben vagy juttatásában (s ez egyben azt is jelenti: a lét megnyitásában) valósulna meg, olyan megnevezésként [Nennung], amely – mint az már szóba került – nem utólag referál, azaz nem visszaal valamely már létezőre, hanem azt a megnevezés aktusában nevezi ki azzá, ami, amiként az van („e megnevezés által a létező először neveztetik ki [ernannt] azzá, ami”).⁷¹ Az, ami „marad”, éppen ezért nem valamely megelőző múltra mutat vissza, hiszen maradandóságát éppen e lényegi megnevezésnek köszönheti. A költészet tehát, itteni meghatározása szerint, „a lét szó általi/szószerű [de nem szószerinti] alapítása [worthafte Stiftung des Seins]”.⁷²

Éppen ezért – ismét *A műalkotás eredetében* már – a költészethez (és „minden művészet – mely megtörténni engedi, hogy a létező igazsága mint olyan előjöjjön – a lényegét tekintve költészet [im Wesen Dichtung]” [56/59]) nem lehet valamely kéznéllevőből kiindulva eljutni, hiszen az igazság „megalapítása” a költészetben (mint adományozás [Schenken], megalapozás [Gründen] és kezdés [Anfangen])

⁷¹ HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 43.; Uő., *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 41.

⁷² Uő. Éppen ezért mondható el, hogy az a „közvetlen tapasztalat”, amelyet Heidegger minden teoretikus vagy kritikus megismerés elé helyez, a mű „közvetlen tapasztalatából” ered, vö. HERRMANN, *I. m.*, 111.

a már ismert módon a bizonytalanhoz vezet: „előtárja a rendkívülit [stösst das Un-geheure auf] a mű előtolja vagy beleütközik abba, ami réműletes, kísérteties vagy rendkívüli, és ami éppen ezáltal bukkan fel – K.-Sz. Z.], ugyanakkor érvényteleníti [hiszen felborítja: stößt um] a biztosnak tűnőt és azt, amit annak tartanak. A műben felnyíló igazságot az addigi sohasem támasztja alá és az belőle sohasem vezethető le. A mű megdönti az eddigi kizárólagos valóságát. Ezért amit a művészet megalapít, azzal sohasem ér fel a kéznéllevő és a rendelkezésre álló.” És éppen ezért nevezhető ez az „alapítás” egyben adományozásnak is: „Az alapítás bőség [Überfluß], adomány [Schenkung]” (59/63).

A nyelv lényege szerint költészet, amennyiben az igazság története, a létező feltárulkozása saját létében, szükségszerűen a nyelvben következik be (ebből nyer értelmet az, hogy bár, mélyebb értelemben, minden művészetet „Dichtung”-nak tekint, Heidegger mégis kitüntetett jelentőséget tulajdonít a nyelv művészetének). A költői nyelv azonban – Heidegger nem romantikus – ettől még nem nevezhető „óspoézisnek”, nem az emberiség anyanyelve. A költészet „Wesen”-je nem egészen hozható összhangba az önmagában álló vagy izolált szó felfokozott prezenciájának a modern poetológiákban csúcsra járatott eszméjével sem. A nyelv kitüntetett pozíciója ugyanis abból ered, hogy – ellentétben az anyaggal – a „Dichtung” benne munkál: egyedül a nyelv az, ami „megóvja a költészet eredendő lényegét” (58), ezért terjeszti ki Heidegger a nyelvi műalkotás modelljét általában a művészetekre (miközben *A műalkotás eredete* elsősorban nem irodalmi példákkal él). A dolog fordítva már nem egészen áll, hiszen a költészet nem (sem) képes feltétlenül megragadni vagy kimondani a nyelv „lényegét”: Heidegger későbbi irodalmi tárgyú írásaiban az itteninél jóval fontosabb szerepet juttat az önmagát lényegében vagy létében megvonó „nyelvről” való sajátos lemondásnak,⁷³ például az *Unterwegs zur Sprache* George-olvasatai említhetők itt, különösen a *Das Wort* zárlatában szereplő „verzicht” („So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht.”) értelmezésére tett kísérlet⁷⁴. A költői nyelv, másfelől, mint Heidegger már ezt megelőzően leszögezi, nem is fikció, mert nem a képzeletből ered:⁷⁵ mivel mintegy a létehez vezet a létezőt, ameny-

⁷³ Hasonló vélekedést lásd BRUNS, *I. m.*, 39.

⁷⁴ Vö. különösen HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, 175–176., 187–202.; *Das Wort*, 226–227.

⁷⁵ „De a költészet nem valami tetszőleges dolog kósza kiagyálása, és nem is a pusztá elképzelés és fantázia szárnyalása [Verschweben] a nem-valóságosba. Amit a költészet világló kivetülésként az el-nem-rejtettségen feltár [auseinanderfaltet] és az alak törésvonalába előrevet [in den Riß der Gestalt vorauswirft], az a nyíltság, amelyet megtörténni enged, mégpedig úgy, hogy a létező közepette a nyíltság most először ragyogtatja fel és csendíti meg a létezőt. Ha rápillantunk a mű lényegére és arra a vonatkozására, amely a létező igazságának megtörténéséhez fűzi, kérdésessé válik, hogy vajon a költészet lényege – és ami ugyanazt jelenti: a kivetülés lényege – az imaginációból és a képzelőerőből kiindulva megfelelően elgondolható-e.” (57/60)

nyiben megnyitja annak „világát”, éppen ezt a nyíltságot „alapítja”, amelyben maga a létező lesz az (s nem valamely, mégoly zseniális elmeszülemény), ami a maga lényegi létében előjön, „mégpedig úgy, hogy a létező közepette a nyíltság most először ragyogtatja fel és csendíti meg a létezőt”. A mű létrehozása, mint „Schaffen”, éppen ezért csak a képzelőerőnek a szubjektivizmus általi előtérbe helyezése révén tekinthető valamely semmiből eredő teremtésnek: az alkotás, sokkal inkább merítés valamiből („Schaffen” mint „Schöpfen”). Heidegger a következő, nagyon pontos distinkcióval él: „A költői kivetítés [Entwurf] a semmiből jön elő, abban az értelemben, hogy ajándékát sohasem a megszokottból és az eddigiből veszi. De mégsem a semmiből bukkan fel, amennyiben az, amit odavet [das durch ihn Zugeworfene], csak magának a történeti jelenvalólétnek [des geschichtlichen Daseins] titkos [vorenthaltene] meghatározottsága” (60/63–64).⁷⁶ Amiből pedig – s itt ismét feltárul *A műalkotás eredete* argumentációjának proleptikus, vagy még inkább cirkuláris struktúrája – „egy történeti nép” mint elrejtettből, amely azonban önnön alapját jelenti, merít, aligha lehet más, mint a föld.⁷⁷

Ez, egyrészt, nyilvánvalóvá teheti, hogy a „Zugeworfene”, a „Dasein” belevetettsége, egyszerre követi és előzi a lét költői „alapításának” aktusát, ami a jelzett összefüggés miatt a „föld” instanciájáról is elmondható. Az alapító aktus tehát, némiképp pontatlan megfogalmazással ugyan, ismétlésnek bizonyul, maga is valamely előzetesség inskripciója (függetlenül attól, hogy a föld rendelkezik valamilyen mértékű materialitással, avagy sem), pontosabban struktúráját szükségszerűen meghatározza az az előzetesség, amelyet csak ő maga tárhat fel, méghozzá a föld elrejtettségének feltárásaként. Az a törés, a „Riß”, amely ebben az aktusban a földbe „áll” (vissza), megvonja magát a megjelenéstől, és ezzel valamiféle differenciaként (az „ontológiai differenciaként”?)⁷⁸ artikulálódik, sőt úgy is lehetne fogalmazni, hogy az „alapító aktus” maga ezt a differenciát alapítja, illetve ismétli. Godzich a korábban említett helyen, igencsak találóan, ezt az aktust, a „nyitott” feltárulkozását állítja összefüggésbe az „inscription” de Man-i fogalmával, ami egyben magának az inskripciónak (vagy a „Riß”-nek) a földbe való visszazárulását, azaz a „nyitottban” való eltorzulását is implikálja, például azáltal, hogy – a „Versagen” egy mozzanataként – szükségszerűen „Schein”-ként,

⁷⁶ Ehhez lásd még PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 215.

⁷⁷ „Az igazán költői kivetítés annak megnyitása, amibe a jelenvalólét mint történeti már eleve belevetett. Ez a föld, és egy történeti nép számára saját földje [*Erde*, vagyis nem például *Land*, *Boden* vagy *Grund!* – K.-Sz. Z.] az az elzárkózó alap, melyre a nép legsajátabb módon támaszkodni képes, de ami előtte még elrejtettnek látszik.” (59/63)

⁷⁸ Vö. WARMINSKI, *Heidegger Reading Hölderlin*, 46.; FYNISK, *I. m.*, 183.

valamiféle trópus által jelenik meg.⁷⁹ A „Riß” kifejezés – amint azt épp a Grund-, Auf- és Umriß paradigmikus sora megsejtetheti – maga sem nélkülözi az írásosság jelentésmozzanatát, például a karcolásra vagy metszésre [ritzen] visszamutatva (*A műalkotás eredete* egy pontján Heidegger Dürerre hivatkozva a következőképpen fogalmaz: „Reißen heißt hier Herausholen des Risses und den Riß reißen mit der Reißfeder auf dem Reißbrett”),⁸⁰ sőt szoros etimológiai kapcsolatban áll az angol „to write” igével.⁸¹ Az eddigi habozás után, tehát, a „föld” helyett pontosan itt, a „Riß”-ben lehetne (ha ez nem volna összeférhetetlen a lényegével) azonosítani a de Man által hiányolt nem-érzéki, nem anyagszerű materialitást Heideggernél. Továbbra is kérdéses marad azonban, hogy nem nyomja-e el (például „az igazság ragyogásának fűgájában”) *A műalkotás eredete* diskurzusa ezt a materialitást, amelynek lehetőségét ugyan magában hordozza, de amelyet éppen az a fény, az a kétértelmű „Schein” veszélyeztet, amelyben elrejtettsége feltárul.

Utolsó lépésként a performativitás kérdése szorul tisztázásra. Az igazság megtörténéseinek vagy bekövetkezésének aktusszerűsége (az, hogy miben áll ez az „aktus”, további megfontolást igényel), mint arra Heidegger több helyen felhívja a figyelmet, éppen abban táru fel vagy jön elő mint olyan, hogy a mű semmilyen módon nincs befolyással, nem áll semmiféle kauzális összefüggésben a (már) létezővel (okozati viszonylatok csak a létezőben vannak).⁸² „A mű hatása nem okozatiság [Die Wirkung des Werkes besteht nicht in einem Wirken]” (57/60). Az igazság, lényege szerint – ezt *A műalkotás eredete* számtalan összefüggésben és számtalan helyen kifejti – történés,⁸³ és, amennyiben valóban ez, nem

⁷⁹ A heideggeri „Riß”-ről mint egyfajta semmiről vagy pozitív fogalmakban megragadhatatlan, hiszen általuk szükségszerűen eltorzuló differenciáról lásd még Jacques DERRIDA, *Der Entzug der Metapher*, ford. Alexander G. DÜTTMANN – Iris RADISCH = *Die paradoxe Metapher*, szerk. Anselm HAVERKAMP, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, 226–233.

⁸⁰ Vö. a magyar fordítással: „Kiragadni [Reißen] itt a vázlat [Riß] előhozását jelenti és a vázlat megrajzolását rajztollal a rajztáblán.” (55/58)

⁸¹ Bővebben lásd Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, XIV., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 754.; illetve Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1989, 591.

⁸² Vö. HERRMANN, *I. m.*, 358.

⁸³ De Man egy Hölderlinhez való kései visszafordulása alkalmával a *Mnemosyne* nevezetes zárlatából („Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre”) kiindulva az igazság, azaz ahelyett, ami a „Wesen”-je annak, ami igaz, az „igaz” megtörténéseinek-bekövetkezésének, empirikus és betűkkel kifejezett [literal] eseményéről [event] beszél, amelyet éppen önnön bekövetkezése minősít igaznak. Továbbgondolva ezt a Heidegger-parafrázist, az „igazság” – mint az igaz megtörténése – éppen a megtörténésben, bekövetkezésben [occurrence] azonosítható, vö. Paul DE MAN, *Előszó Carol Jacobs The Dissimulating Harmony című kötetéhez*, ford. GYURIS Norbert = *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla – SZAMOSI

is vezethető le valami megelőzőből vagy fennállóból. Innen nézve teljesen következetes módon, ez a történet *A műalkotás eredetében* rendre performatív folyamatként jelenik meg.

Az igazság „alétheia”-ként való újradefiniálására, illetve a „techné” és a mű viszonyának problémájára visszautalva Heidegger megállapítja, hogy az igazság megtörténe azért van rászorulva az először benne feltárulkozó létezőre, mert az igazság így „rendezkedik be” az általa megnyitott nyíltságban, amely a létező által állandósul, pontosabban, áll fel („ihren Stand und ihre Ständigkeits nimmt”). Ez a felállítás és fenntartás (mint emlékezetes, a „világ” is ilyen módon lép elő a műben: a mű, amennyiben feláll, fel-állítja a világot), egyben a nyitott létesítéseként vagy tételezéseként [Setzen], illetve – a berendezkedés értelmében vett – „betöltéseként”, elfoglalásaként fogalmazódik meg („Besetzen”, ami azonban nem azonos, sőt éppen ellentétes az „Überfall”-al, a letámadással-lerohanással – 16/10), amivel Heidegger a „theszisz” görög értelmét véli aktualizálni: ez nem más, mint az alétheiában, az „el-nem-rejtettben” való „felállítás”, „Aufstellen” (47/48). A „theszisz” ebben az értelemben nem aktus, illetve nem valaki vagy valamely instancia által véghezvitt létesítő művelet: mint Rodolphe Gasché, de Manra is kitekintve, felhívja rá a figyelmet, Heidegger meghatározásában a „theszisz” nem a tételezésre mint az ember vagy a tudat tevékenységére céloz vissza, mint a szubjektivistá metafizikában, sőt nem is valamely, akció vagy aktivitás értelemben vett cselekvésre mutat.⁸⁴ A „theszisz” inkább lenni, azaz megtörténni hagyás, és – mint azt Heidegger a szöveg egy korábbi pontján, a parasztcipők példájánál, illetve majd a *Kiegészítés*-ben kifejti – a felállítás (mint rögzítés és mint valaminek a megállapítása: Fest-stellen) ezért nem valamely objektum (fenn)állását, hanem a létezőnek saját léte, az igazság megjelenő fényében [Scheinen], e tartós ragyogás állandóságában [das Ständige seines Scheinens] való benneállását jelenti (az, amit a Hölderlin-könyv „Bleiben”-nek nevez, éppen ezért maga is a „theszisz” által felállított).⁸⁵ A „Fest-stellen”, ebből következőleg, nem „rögzítés”, hanem a mű körvonalai, vázlatába, az „Umriß”-be való beleállítás, s ennyiben nem független a „Riß”-tól (vö. 26/21, 65/70–71). A „theszisz” ugyanis, az igazság természetéből fakadóan, egyben az elrejtettség felállítását (a föld előjöttét) is implikálja.

Gertrud – SÁRI László, Osiris, Budapest, 2002, 296.; Uő., *Foreword to Carol Jacobs, The Dissimulating Harmony* = Uő., *Critical Writings*, 221–222. Lásd még Uő., *Kant és Schiller*, 135., ahol ez a történet lesz a nyelv kognitív működéséből a performatívhoz vezető (nem-kauzális) átmenet, azaz annak „modellje”, amit de Man itt „történelemként” meghatároz.

⁸⁴ Vö. Rodolphe GASCHÉ, *The Wild Card of Reading*, Yale UP, Cambridge–London, 1988, 40–43.

⁸⁵ Vö. FYNŠK, *I. m.*, 217.

A „felállítás”, az „Aufstellung” eminensen, ám a fenti értelemben performatív: a mű, például a görög templom ilyen értelemben vett felállítását Heidegger a fel- vagy megszentelés aktusával állítja párhuzamba (32–33/29–30).⁸⁶ Ugyanez a performatív struktúra ismerhető fel abban, amit Heidegger az igazság alapításaként vagy megalapításaként fejt ki, a „Stiften” fogalmában, illetve egyáltalán a mű megalkotottságában, pontosabban „alkotott-létében” [Geschaffensein]. Heidegger ezt az „esemény” [Ereignis] számára később különösen központi fogalmával írja le, arra utalva, hogy a mű megalkotásának, megalkotottságának eseménye nem csupán a művet megelőző folyamatként azonosítandó, hanem azt a mű saját lényegi vonásaként tárja fel, illetve „veti” maga elé (51). A mű műként való létezése az esemény karakterével bír, sőt a jóval később elkészült *Kiegészítés*, illetve a Reclam-kiadás példányában szereplő jegyzetek arról tanúskodnak, hogy Heidegger később az egész műalkotás-problematikát az „esemény” fogalma alá vonja. Jelen munkának nem lehet feladata e fogalom akárcsak részleges értelmezése, annyit azonban érdemes rögzíteni, hogy – egyebek mellett – valamilyen módon azt is magában foglalja, ami *A műalkotás eredete* szótárában adományozásként-adódásként, illetve „küldésként” vagy sorsként („Geschick” – erről hamarosan) van jelen.⁸⁷ Ez az eseményszerűség látszólag kettős irányultságú, amennyiben kiterjed arra a felvázoló-kivetítő, projektív mozgásra, amely a műalkotásban mint az igazság megtörténeésében, azaz a nyelvben végbemegy, de minthogy ugyanakkor ez a kivetítés [Entwurf] egyben a föld elrejtettségét is feltárja, ezzel együtt azokat az előzetes lehetőségeket is implikálja, amelyek egy történeti nép – „belevetettként” [Zuwurf] értett – meghatározottságaiból származnak.⁸⁸

A performatív esemény (vagy a történelem megjelenésének sajátos temporális struktúrával rendelkező pillanata, amelyet a Hölderlin-könyv a „jezt”-ként azonosít), mint az a kivetítő költői kimondás tárgyalásakor látható volt, ugyan nem valamely fennállóra való vonatkoztatásból ered (ez esetben aligha volna esemény), de nem is a semmiből, hiszen az alkotás mint „merítés” [Schaffen/Schöpfen] azt tárja fel, ami, eredendő rejtettségében ugyan, de eleve adott. Nincs tehát, ebben a logikában, abszolút performatívum, hanem sokkal inkább az a sajátos, cirkuláris struktúra köszön itt vissza, amelynek *A műalkotás eredete* számos proleptikus, projektív vagy más változatát felsorakoztatja, de amely a *Lét és időnek*

⁸⁶ A magyar fordítás itt, némiképp félrevezetően, „kiállításnak” fordítja az „Aufstellen”-t. Heidegger éppen a múzeumi kiállítástól [Ausstellung] határozza el a „világ” megszenteléshez hasonlított felállítását, és egy kiállítás maga éppen abban valósul meg, hogy benne felállítanak (itt Heideggernél is „Aufstellen”) bizonyos műveket.

⁸⁷ Vö. FEHÉR M. István, *Martin Heidegger*, Göncöl, Budapest, 1992², 323–325.

⁸⁸ Vö. ehhez HERRMANN, *I. m.*, 10–11., illetve 208–209.

is domináns alakzata, amint azt például a korai főműnek a megértés és értelmezés viszonyára (ahol a potencialitás karakterével rendelkező megértés a rákövetkező értelmezésben lép elő vagy jut önmagához), vagy – áttételesebben – az „autentikus időbeliségre” vonatkozó fejtegetései elárulhatják. Amikor tehát *A műalkotás eredete* arról beszél, hogy „mindig amikor művészet történik – azaz ha jelen van a kezdet [wenn ein Anfang ist] –, lökés támad a történelemben”, tehát „a történelem először vagy éppen újra kezdődik [fängt Geschichte erst oder wieder an]” (61/65), akkor ez úgy értendő, hogy a történelemnek ez a megszakíttottsága, a minden megelőzőt vagy már fennállót (a „létezőt”) egyfajta előtörténetté degradáló vagy akként megjelenítő új kezdetek diszkontinuus struktúrája mégis mindig egyben egy sajátos léptékű megelőzöttséget, a tulajdonképpen a „Dasein” lehetőségeit kivetítő belevetettséget is implikál. A mű történeti karaktere (az igazság története, „működésbe lépése” a műben) ebben az értelemben nevezhető történetinek, s a történetiség ezen fogalma – amint arra Heidegger emlékeztet – meghaladja az egymásra következő események kronologikus struktúráját, noha – bizonyos értelemben – feltétele annak. A művészet, mint „Dichtung”, az adományozás, a megalapozás és a új kezdetek hármasságában ugyanis magát a történelmet alapozza meg, s ennyiben – mivel ez kiterjed az „alkotókra” és a „megőrzőkre” is, akiknek szintén a művészet az „eredete” – „egy nép történeti jelenvalóletének [...] eredetét” képezi (61).

Ez az eredet [Ursprung] egyben ugrás [Sprung] is, amennyiben túlhalad minden adottan vagy előzetesen létezőn, ugyanakkor mégsem valamiféle ugrás a semmibe, amennyiben valamely eleve adottnak a kibontakozásában vagy feltárulkozásában történik meg. A történelem ezzel az eredettől, az eredetből való, de még pontosabban az eredetben megvalósuló el-ugrásként történik meg, amely egyben az abba való behatolást implikálja, ami a saját eredetben eleve adott („Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes”),⁸⁹ olyan önmagára visszamutató kiterjedés, amelyet másutt, de később *A műalkotás eredetére* is visszavonakoztatva⁹⁰ Heidegger a „küldés”, „sors” és „történet” jelentésmozzanatait egybekapcsoló „Geschick” formulában fejez ki. Ma, amikor a „másik” vagy a „mátság” fogalmi konstrukciói vagy tapasztalatai rendre gyanús megvilágításban láttatják a „saját” bármilyen formációját, nem könnyű pontosan megérteni az ebben a történelem-

⁸⁹ „A történelem egy nép kimozdítása a számára feladott terén, a számára együtt-adottba való beillesztéseként.” (61/65)

⁹⁰ A Reclam-kiadás egyik, a magyar fordításban nem közölt széljegyzetében: HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 61.

felfogásban rejlő kihívást, amelyet a „saját” el-sajátításának sajátosan cirkuláris temporalitásaként lehetne jellemezni, és amely, bizonyos szemszögből, talán meghaladja a „saját” és a „másik” dichotomikus szembenállását. Noha a struktúra kimutatható *A műalkotás eredetéből*, a Hölderlin-könyvben körvonalazódik világosabban: mint ahogyan azt elsősorban – a „Bleiben” költői megalapításának lényegi értelmét kutatva – az *Andenken* értelmezése kifejti,⁹¹ az „eredet” alakzatát itt – mivel nyilvánvalóan csakis afelől nézve eredet, aminek az eredete – egyfajta önmehtagadás és az önmagához való visszatérés cirkularitása jellemzi. Az eredet, azáltal, hogy lenni engedi azt, aminek az eredete, meghaladja/felülmúlja önmagát („az eredet [Ursprung] felülmúlja magát az eredni-hagyásban [Entspringenlassen]”),⁹² így a történeti értelemben vett kezdet szükségszerűen ebben az el-ugrásban, az eredettől való eltávolodásban valósul meg. Ez azonban csak az egyik aspektusa: ahogyan a forrás is csak a tőle való eltávolodás révén tapasztalható meg forrásként, az eredet is csak az ilyen eltávolodásban válik lényegi értelmében megalapíthatóvá, illetve tárulkozik fel önnön lényegében a „Stiften”, a költői megnevezés által, amelyet éppen ez az eltávolodás tesz szükségessé. Az eredet tehát csak a visszatérésben, egy sajátos megisméltlődésben lesz lényegi értelemben az, ami, s így az, ami saját, azáltal lesz valóban sajátta, hogy ebben az ismétlésben elnyeri a maradandóság tartósságát („Bleiben”). Ebben rejlik tehát a saját el-sajátításának, a „sajátban való otthonivá-válásnak” [Heimischwerden im Eigenen]⁹³ a cirkularitása: a saját nem a kezdetben, a „forrásnál”, hanem a visszatérés, a megisméltlés történeti mozgásában lesz otthonos, ugyanakkor ez az ismétlő mozgás abból a forrásból ered (hiszen belőle merít), amelyet – mint önnön eredetét – maga alapít meg vagy léptet működésbe.⁹⁴

Az alapítás sajátosan ismétlő performativitása, másfelől, valóban kapcsolatba hozható az autentikus, „tulajdonképpeni” történetiség *Lét és időben* kidolgozott fogalmával, amennyiben ez, az autentikus időbeliség előrefutó irányultságára alapulva, Heidegger felfogásában lényegében a jövőből származik vagy onnan nyeri el tulajdonképpeniségét, mivel önnön kivetített lehetőségei határozzák meg. Ezek azonban – némiképp emlékeztetvén „Entwurf” és „Zuwurf” összjátékára

⁹¹ Lásd különösen HEIDEGGER, *Visszagondolás*, 95–102., 153–156.

⁹² *Uo.*, 153.; Martin HEIDEGGER, „*Andenken*” = Uő., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 146.

⁹³ HEIDEGGER, *Visszagondolás*, 95.; Uő., „*Andenken*”, 96.

⁹⁴ Ezt az összefüggést tematizálja *A műalkotás eredete* zárolata, ahol az ittlétnek az eredethez való történeti közelségére vonatkozó kérdését („Vajon jelenvalóletünkben történetien vagyunk az eredetnél?”) az alábbi Hölderlin-idézet válaszolja meg: „Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.” (Tandori Dezső fordításában: „Mert nehezen / költözik az, ki a források közelében / lakhat.”) (62/66)

az „eseményben” – valamiféleképpen áthagyományozottként, öröklöttként, a történeti ittlét [Dasein] belevetettségeként nyilvánulnak meg.⁹⁵ Ez a történetiség tehát, bár egyben „lökés” és „ugrás” is, strukturálisan az ismétlésre alapul.⁹⁶ *A műalkotás eredetében*, mint látható volt, ez az ismétlés egyben alapítás is, olyan alapítás, amely megnyitja vagy feltárja az ittlét történeti belevettségét, s ez a rejtőzködő alap, amelyhez az ismétlő alapítás visszatér és amely éppen ezáltal mutatkozik meg alapként, a föld instanciájával azonos. Ez rendkívül zavarba ejtő módon bonyolítja meg a történetiség szóban forgó problematikáját. Mind-egyeddig ugyanis – bár, mint az az imént szóba került, nem egyszerűen egy már adott identitás megerősítéseként – eléggé egyértelmű volt, noha háttérben maradt, hogy az alapító aktus ismétlése karaktere azt feltételezte, hogy az, ami, utólag, a saját eredetként megalapozódik, lényegében mégis egyfajta identitás, méghozzá a történeti sorsközösség identitása. *A műalkotás eredete* több ponton is kétségbe-ejtő közelségben láttatja a művészet igazságának alapító történését a történelem lökészerű működésbe lépésének némiképp politikai jellegű allegóriáival: így például föld és világ vitájának az lesz az egyik sajátossága, hogy „döntés” elé állítja az „emberiséget” („Azáltal, hogy egy világ nyilatkozik így meg, a vita valamely emberi közösséget a történelem adott pontján [inem geschichtlichen Menschentum] a győzelem és a bukás, az áldás és az átok, az uralom és a szolgaság feletti döntés elé állít. A kibomló világ napvilágra hozza a még el nem döntöttet, a mérték nélkülít, és így felnyitja a mérték és döntés rejtett szükségszerűségét.” [49/50]), egy másik helyen pedig Heidegger egészen nyilvánvaló párhuzamot állít fel az igazságnak a műben való működésbe-lépése és az „államalapító tett” mint az igazság „Wesen”-jének két módja között (48). Emlékezetbe idézve de Man Kantról és Schillerről tartott előadásának zárlatát, ahol az „esztétikai állam” schilleri koncepcióját (Kant „félreolvasását”) eltorzított formában Goebbel regényében látja visszaköszönni,⁹⁷ talán világossá válik az összefüggés e félreolvasás-sorozat és de Man azon meggyőződése között, hogy Heidegger művészetfel-fogásában nincs helye a materialitásnak. Karlheinz Stierle már idézett, eléggé rosszízű írása, amely Heidegger „amatőrszerű” művészetelméletét „kevésé kompetensnek” ítéli,⁹⁸ éppen az ilyen párhuzamban rejlő veszélyekre figyelmeztve

⁹⁵ A tulajdonképpeni értelemben a történelem a valós időbeliség végességére és előrefutó vagy kivetítő karakterére alapul, s ennyiben „a jövőben vannak a gyökerei”: vö. Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. Bacsó Béla és mások, Gondolat, Budapest, 1989, 619. Az „autentikus történetiség” *Lét és idő*-beli fogalmának pontos összefoglalását lásd FEHÉR, *I. m.*, 185-189.

⁹⁶ De Waelhens például éppen az ismétlés princípiumára futtatja ki az ittlét „történetiségének” elemzését: vö. DE WAELHENS, *I. m.*, 231-237.

⁹⁷ DE MAN, *Kant és Schiller*, 165.

⁹⁸ STIERLE, *I. m.*, 103.

a műalkotásnak a „Riß”-ből származó és arra visszamutató eredetét sem tartja összegeyztethetőnek a „történelemmel”, amelyet szerinte így a totális törések hamis logikája szervezne. Stierle szerint⁹⁹ Heideggert Hölderlin téves (harmónizáló, sőt klasszicizáló) olvasata vezeti ehhez a hamis párhuzamhoz, amennyiben Heidegger nem venné észre a „Riß” tragikus természetét Hölderlinnél s így azt, hogy ez a tapasztalat (Stierle szerint: a szubjektum és a társadalom közötti szakadás) nem a görögségre, hanem Rousseau-ra mutat vissza, amit Stierle – akárcsak 1965-ben de Man¹⁰⁰ (!) – az *Ötödik sétára* hivatkozva vél alátámaszthatni.

Kérdés, persze, hogy *A műalkotás eredete* fenti olvasata alapján valóban fenntartható-e ez a nem túl hízelgő diagnózis. Az ismétlésben megvalósuló alapítás alakzata, mint látható volt, itt a „földben” azonosítja azt az elrejtett belevetettséget, amelyet az igazság költői „alapítása” tár fel, ám mint elrejtettet. Látható volt az is, hogy a „föld”, pontosabban a vita által a földbe állított „Riß” maga is szükségszerűen ismétlése strukturájú, amennyiben inskripcionális természetű. Bebizonyítható továbbá, hogy a föld instanciája *A műalkotás eredete* egyetlen pontján sem válik oly módon hozzáférhetővé, ahogyan a létező feltáru az igazság fényében. A „Scheinen”, bár kétértelműsége Heidegger diskurzusában nemigen oldható fel, a földre vonatkoztatva aligha tekinthető fenomenális látszásnak. Ha van a földnek materialitása, akkor az valóban az inskripció történeti materialitása kell hogy legyen, hiszen szükségszerűen a mű történésének történetiségében tárja fel ismétlése természetét. Talán éppen ezért mondhatja Heidegger a *Hölderlin és a költészet lényegében*, hogy az ittlét történetisége az embernek a földhöz való hozzátartozásáról tanúskodik, sőt, az ittlét éppen önnön alapításának utólagosságában a „föld” örököse.¹⁰¹ Egyedül a föld [Erde] mint örökség [Erbe] lehetne tehát az az átöröklött és az ittlét mint örökös [Erbe] számára kivetülő, illetve sajátként ismételtető, sorsszerű adottság, amelyre az identitás – meghaladva a „Riß” differenciáját – megalapítható. A föld, azonban, maga a differencia, maga az inskripcionális, nem-fenomenális jel, amelyet éppen a „Riß”, azaz az igazság története ves be, mintegy utólag, önnön eredetibe, s ennyiben nem rendelkezik identitással. Az másfelől igaz, hogy Heideggernél ez az instancia nemcsak a betű szintjén áll közel egy történeti sorsközösséget formáló örökség és önazonosság képzetéhez, hiszen szövegei számtalan alkalmat teremtenek a földhöz

⁹⁹ *Uo.*, 99-100.

¹⁰⁰ DE MAN, *The Image of Rousseau in the Poetry of Hölderlin*, 37-38.

¹⁰¹ „De mi az, amit az ember tanúsít [soll bezeugen]? Odatartozása a földhöz. Ez az odatartozás abban áll, hogy az ember minden dologban az öröklő és a tanuló.” HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 38. Az örökség szerepéről a „tulajdonképpeni történetiség” vonatkozásában lásd *Uo.*, *Lét és idő*, 615-616.

való odatartozásnak a paraszti otthon helyenként komikus agrikulturális allegóriában való, torzító megjelenítésére. Az ilyen allegóriák azonban valóban torzítanak, hiszen nem képesek pontosan megragadni már a vidékies idillnek, az otthon szeretetnek és a korlátokat nem ismerő gondolkodásnak azon sajátos vegyületét sem, amely olyannyira meghatározza azt a sváb-alemann kultúrát, amelyet Heidegger a sajátjának tudott.¹⁰² Noha ezek allegóriák viszonylag könnyűszerrel hatástalaníthatók, ez továbbra sem bizonyítja egyértelműen a materialitás jelenlétét Heideggernél. Hogy egy nem-érzéki materialitás képze felbukkan, illetve – a föld, de még inkább a „Riß” fogalmában – kényszerítő erővel jelentkezik, az, a fentiek alapján, biztosra vehető, továbbra is kérdéses marad azonban, hogy ez a materialitás nem oldódik-e fel az eredet ismétlődő alapításának cirkuláris mozgásában¹⁰³, a sajátban való utólagos otthonra lelés zárt struktúrájában, s ha igen, akkor miként volna ez a gondolatalkzat kikerülhető és meghaladható.

¹⁰² „Némely kritikus – írta ezzel kapcsolatban Carl Friedrich von Weizsäcker – Heidegger szövegeiben [...] egyfajta konzervatív vér- és földlírát vélt találni. E jellemzés valamelyest kétségkívül találó a kis, sötét felsősváb parasztpolgár fiú, Martin Heidegger életérzésére vonatkozóan, akinek papnak kellett volna lennie, és nagyfilozófus lett belőle. Gondolatilag azonban radikálisabb, mint valamennyi kritikusa, és mindenki, aki rá hivatkozik.” (Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Heisenberg és Heidegger a szépről és a művészetről* = Uő., *A német titanizmus*, ford. MOLNÁR Anna, Európa, Budapest, 1989, 129.)

¹⁰³ De Man a problémát a Heidegger Hölderlin-értelmezéseiben fellelni vélt „egyszerű, körkörös megerősítés” elégtelen alakzatában azonosította: DE MAN, *Az időbeliség mintái...*, 174. Elképzelhető, hogy de Man éppen az vezette a nyelvről alkotott felfogásának retorikai szemszögű újragondolásához (a „temporalitás retorikájához”), hogy a fenti okoknál fogva kénytelen volt lemondani az inautentikus és autentikus időbeliség közötti heideggeri különbségtétel lehetőségéről. A kérdéshez vö. Andrzej WARMINSKI, *Discontinuous Shifts = Legacies of Paul de Man*, szerk. Marc REDFIELD, Fordham UP, New York, 2007, 62–76.

FEL NEM ROBBANT BOMBÁK, ŐRJÖNGŐ RÁCIÓ, JÓZAN KÉSZENLÉT

Heidegger és a technika

A technika nem azonos a technika lényegével [Wesen]. A technika lényege sem valami technikai.¹ A 20. század derekán így hangzik az a legmélyebb belátás, amelyet a kor nagyon élénk technika- és civilizációkritikai irodalma meg tudott fogalmazni, és amelyről talán még a technika jóval későbbi fejlődése és a vonatkozó újabb keletű tapasztalatok nyomán sem jelenthető ki könnyed bizonyossággal sem az, hogy sikerült volna meghaladni, sem az, hogy teljes körűen eloszlott volna a kijelentést övező rejtély vagy homály. Martin Heidegger 1953-ban, a Bajor Szépművészeti Akadémiának a művészet „technikai korszakban” betöltött szerepét tárgyalni hivatott konferenciáján,² nagy tömeg előtt, illusztris előadótársak (többek közt Werner Heisenberg és Friedrich Georg Jünger) és hallgatóság (például Ernst Jünger és José Ortega y Gasset) jelenlétében tartott előadása, amellyel a filozófus háború utáni pályájának talán „legnagyobb sikerét”³ aratta, ekkor persze már nem egy rezonancia nélküli térben és nem is teljesen előzmények nélkül tette közzé kiinduló tézisét és az azt kifejtő, végül pedig a kérdés hermeneutikai gesztusának a „gondolkodás hitelességeként” (inkább: jámborságaként [Frömmigkeiten] [133/40]) való meghatározásába torkolló gondolatmenetet. Heideggert már az 1920-as–1930-as évek fordulójától foglalkoztatta a technika problémája,⁴ ami nem is nevezhető különösebben meglepőnek a nevezett időszak filozófiai atmoszféráját erősen meghatározó kultúr- és civilizációkritikai akcentusra gondolva, amely jól kivehető többek között Oswald Spengler vagy – a technika-előadás fentebb említett hallgatóságából válogatva – Ortega és Ernst Jünger ekkoriban készült írásaiból. Jünger *Der Arbeiter*ének az ember technikához való új, önnön

¹ Martin HEIDEGGER, *Kérdés a technika nyomán*, ford. GERÉBY György = *A későújkori józansága*, II., szerk. TILLMANN József Attila, Göncöl, Budapest, 2004, 111.; Uő., *Die Frage nach der Technik* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, 9. A további hivatkozások oldalszámait lásd a szövegben.

² A konferencia anyaga 1954-ben jelent meg az Akadémia kiadásában: *Die Kunst im technischen Zeitalter*, Oldenbourg, München, 1954.

³ Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester*, ford. RÁCZ Péter – SCHEIN Gábor – TATÁR Sándor, Európa, Budapest, 2000, 559.

⁴ Otto PÖGGELER, *Wächst das Rettende auch?* = *Kunst und Technik*, szerk. Walter BIEMEL – Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, 7–8.

alakját, „Gestalt”-ját is átformáló viszonyáról alkotott, Heideggeréhez képest bizonyos értelemben ugyan optimisztikus víziója iránti lekötöttségéről utóbbi több alkalommal számot is adott. Egyebek mellett a *Der Arbeiter*ben lelte fel elhíresült 1953-as tézisének egy előzményét is, amelyből azt olvassa ki, hogy a technika lényegéhez való megfelelő viszonyt nem lehet „technikusként” kialakítani.⁵ Amikor pedig Heidegger előadásának nyitányában arról beszél, hogy a technikához való „szabad viszony” előkészítéséhez mindenekelőtt attól az előfeltevéstől kell búcsút venni, amely szerint a technika mint olyan semleges volna az ember hozzá való viszonyulásának vonatkozásában (legyen szó akár a *freak*ekről, akár a legújabb korok ludditáiról, illetve egyáltalán a technika fel- vagy kihasználásának különféle módozatairól), akkor lényegében Carl Schmitt elsősorban politikaelméleti beágyazású és még ma sem igazán kiaknázott, hasonló irányú tézisét ismétli. „Mindenhon szolgálai a technikához maradunk láncolva – írja Heidegger –, akár szenvedélyesen igeneljük, akár nemet mondunk rá. A legsúlyosabban mégis akkor vagyunk a technikának kiszolgáltatva, ha mint valami semlegeset szemléljük.” (111)⁶ Schmitt 1932-ben: „A technika mindig csak eszköz és fegyver, és éppen mert mindenkit szolgál, nem semleges.”⁷ Schmitt is szükségét látja annak, hogy e kijelentését megvilágítandó éles különbséget tegyen a (szerinte alapvetően mechanikus-gépies) technika és a technicitás „vallása”, illetve a technika „szelleme” között („A technika szelleme talán valami iszonytató, de magában mint szellemben nincs semmi technikai és gépies.”)⁸

Azt is érdemes itt talán megemlíteni, hogy Heidegger, aki technikafilozófiai írásaiban Schmitt kettős meghatározásából (*eszköz* vagy *fegyver*) jóval nagyobb figyelmet szentelt az előbbi fogalomnak (noha, mint az még látható lesz, a másodikat sem hanyagolta el teljesen), a negyvenes–ötvenes években olyan témához nyúlhatott vissza, amely kardinális jelentőséggel bírt számára a fentebb felvillantott korábbi időszakban is. Elég itt akár az eszköz (vagy, olykor, *holmi?* – „Zeug”) kategóriájának a *Lét és idő* „világ világóságának” szentelt analízisében játszott központi – és közelesen említésre is kerülő – funkciójára vagy éppen *A műalkotás eredetére* gondolni, ahol nemcsak az „eszköz” fogalmának elemzése bizonyul

⁵ Martin HEIDEGGER, *A lét kérdéséhez*, ford. PONGRÁCZ Tíbor = Uő., *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 363–364. Vö. még *Uo.*, 356. Heideggerhez és Ernst Jüngerhez ebben az összefüggésben lásd bővebben Michael E. ZIMMERMANN, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana UP, Bloomington, 1990, 66–95.

⁶ Az idézetet egyébként Rousseau-allúzióknak tekinti Babette BABICH, *O, Superman!*, Divinatio 2012–2013 ősztél, 80.

⁷ Carl SCHMITT, *A politikai fogalma* = Uő., *A politikai fogalma*, ford. Cs. Kiss Lajos, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, 64.

⁸ *Uo.*, 66.

ismételten nélkülözhetetlenek, ezúttal a „mű” és a „dolog” mibenlétének tisztázásához, hanem a technikatanulmány központi fogalma, a szöveg magyar változatában „állványnak” fordított, talán szemléletesebb módon „állítványként”, illetve – az (itt) félrevezető nyelvtani konnotációt elkerülendő – még inkább *állítványként* magyarítható „Ge-Stell” is felbukkan⁹ és amelyet (egészen szembeötlő módon egyébként az 1956-ban, vagyis a technikai tárgyú írások nagy részének megszületését követően írott *Kiegészítésben*) sűrűn átszó a *stellen* ige kiterjedt grammatikai-szintaktikai spektruma.

Mégis, amikor a (modern és premodern) technika problémája – legközvetlenebbül amúgy talán a *Beiträge zur Philosophia* visszamatató formában¹⁰ – a negyvenes évek végén Heidegger figyelmének fókuszába kerül, már részint megváltozott diszkurzív környezetben kell kifejtene az álláspontját, olyan időszakban ráadásul, amelyben a német filozófia szinte példátlanul aktívnak mutatkozik a Heideggeréhez hasonló kérdések kidolgozásában. Csak néhány címet felsorolva ezekben az években nyer újabb megfogalmazásokat a filozófiai antropológia technikafelfogása (az ifjú Hans Blumenberg *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem* című 1951-es vagy Arnold Gehlen *Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie* című 1953-as írásában), 1953-ban adja ki újra, kibővített formában a másik Jünger fivér, Georg Friedrich a *Die Perfektion der Technik* című, még a háború alatt írott esszéjét, Friedrich Dessauer már Heidegger pozíciójára is reagáló *Die Streit um die Technik* című nagyhatású könyve éppúgy 1956-ban lát napvilágot, mint Günther Anders híres tanulmánygyűjteményének, a *Die Antiquiertheit des Menschen*nek az első kötete, és e hullám bizonyos értelemben vett végpontjaként szintén említést érdemel Herbert Marcuse óriási visszhangot kiváltó 1964-es munkája *Az egydimenziós emberről*, aki szintén fontosnak tartotta például azt, hogy alkalmat találjon arra, hogy – Heideggerhez is kapcsolódva – cáfolja a technikának tulajdonított semlegesség ideáját.¹¹

Marcusét már csak azért sem érdemes kihagyni ebből a sorból, mert azt bizonyíthatja, hogy Heidegger technikatanulmányának hatása annak ellenére gyorsan (és – mint azt Friedrich Kittler Michel Foucault kapcsán feltételezi¹² – tartósan,

⁹ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Rejtektak*, Osiris, Budapest, 2006, 50.

¹⁰ Lásd ehhez Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Technika, politika és művészet a Beiträgen zur Philosophie-ban*, ford. EGYEDI András = *Utak és tévutak*, szerk. FEHÉR M. István, Atlantisz, Budapest, 1991, 48–50.

¹¹ Herbert MARCUSE, *Az egydimenziós ember*, ford. JÓZSA Péter, Kossuth, Budapest, 1990, 18., 175–176. Heidegger és Marcuse technikakritikájának összefüggéseiről lásd bővebben Andrew FEENBERG, *Heidegger and Marcuse*, Routledge, New York – London, 2005, 1–20.

¹² Friedrich KITTLER, *Heidegger und die Medien- und Technikgeschichte = Heidegger-Handbuch*, szerk. Dieter THOMÄ, Metzler, Stuttgart–Weimar, 2003, 500–501.

habár némiképp rejtetten) hatott a technikáról való kritikai gondolkodás azon koordinátáira is, amelyek már kevésbé osztoztak az imént illusztrált időszakot (és így sejtetően Heidegger írásának létrejöttét) is befolyásoló diszpozíciókban, hogy Heidegger technikához intézett kérdései nagy mértékben hozzájárultak annak az – ebben az értelemben tehát a technika *nyomán* kibontakozó – kései nyelvhasználatnak a kialakulásához, amely talán a legtöbb gondot okozhatja a Heidegger racionális olvasása mellett elszántan kitartó kommentátorok és értelmezők táborának. Hogy melyek lehettek az említett diszpozíciók, erre a kérdésre viszonylag könnyen lehet válaszolni. Elsőként nyilvánvalóan a II. világháború tapasztalatát lehetne említeni, amely a negyvenes években bőséges információval szolgált a pusztító és talán nemcsak a pusztító technika legújabb teljesítményeiről, továbbá egy olyan, korábban ismeretlen mértékű gépesítésnek az emberi lét legalapvetőbb koordinátáit is újrarajzolni képes lehetőségeiről, amely akár a „Dasein” autentikus önmegértésének opcióit is veszélybe sodorhatta. Aligha mondható véletlennek, hogy azt a híres (hírhedt?) megjegyzését, amelyben Heidegger egyetlen alkalommal közel került ahhoz, hogy megtegye az oly sokak által várt állásfoglalását a nemzetiszocialista rasszizmus bűneivel és áldozataival kapcsolatban, éppen az 1949-es „brémai előadásainak” egyik, a technikat tanulmány előzményeként számon tartott (amúgy e státuszánál jóval érdekesebb) darabjában írta le, ahol párhuzamot vont a „gépesített élelmiszeriparrá” vált földművelés és a „gázkamrákban és megsemmisítő táborokban legyártott hullák” üzemszerű előállítás között, amely végső soron magától a meghalástól, a saját haláltól fosztja meg a táborokba összegyűjtött ittléteket.¹³ Nyilvánvalóan az említett diszpozíciók közé tartozik az atom- és hidrogénbombák hidegháborús fenyegetése is: az az – ötvenes évek nyugati szellemi klímáját majdhogynem általános meghatározó és Heidegger által is többször fontolóra vett – eshetőség, hogy az ember a technika segítségével (vagy – Heidegger szemszögéből talán adekvátábban – a technika az ember felhasználásával) elpusztíthatja magát az embert és az ember világát (Heidegger ekkor gyakran maga is él az „atomkorszak” kifejezéssel).¹⁴ Harmadrészt pedig kézenfekvő itt említeni a technikai (és tudományos – a kettő kapcsolatának Heideggernél némiképp bonyolult kérdése szóba kerül még majd) fejlődés azon, többé-kevésbé kurrens vívmányait, amelyek egyrészt szintén az ember világban

¹³ Martin HEIDEGGER, *Das Ge-Stell = Uő., Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, 27. (GA 79.); ill. Uő., *Die Gefabr = Bremer und Freiburger Vorträge*, 56. Vö. Uő., *Kérdés a technika nyomán*, 118.

¹⁴ Vö. például Martin HEIDEGGER, *Ráhagyatkozás* (1955), ford. SZENT-IVÁNYI István, Filozófiai Figyelő 1981/1–2., 86.; Uő., *Identität und Differenz* (1957) = Uő., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, 42. (GA 11.)

elfoglalt helyének vagy a világhoz és a környezetéhez, akár a „dolgokhoz” való viszonyának módosulásait tették mérlegelendővé, másrészt pedig annak megfontolását elkerülhetetlenné, hogy a technika, a gép képes az ember helyett vagy mellett cselekedni, sőt – mint azt Alan Turing híres kérdése 1950-ben felteszi – egyenesen gondolkodni, kicsavarva az ember kezéből akár a technikáról való gondolkodás adekvát eszközeit is (nyilván nem utolsósorban erre a veszélyre reagál a technika és a technika lényege közötti különbségtétel). Az előbbi kihívás jelenlétéről például az 1962-ben fellőtt Telstar műholdra tett hivatkozás tanúskodik Heidegger egy 1962-es előadásában¹⁵ (ennyit arról, hogy – egy gyakran elisméltelt vád szerint – Heidegger technikafilozófiájának egyik korlátja abban állna, hogy elavult tényállásokra alapozta a technikáról alkotott képét),¹⁶ az utóbbiéről pedig a negyvenes évek végén Norbert Wiener által megalapozott kibernetika tudományának, „az atomkorszak metafizikájának”, „az új alaptudománynak”¹⁷ a gyakori emlegetése.

Akárhogy is, annyi sejtető, hogy Heidegger technikat tanulmányának időtállósága éppen ebben az összefüggésben tesztelhető. Azon a kérdésen keresztül tehát, hogy vajon akkor, amikor az emberi élet vagy az „ittlét” alapkoordinátáit, a tudomány, sőt bizonyos értelemben a gondolkodás vagy a nyelv működés módját a technika szabja meg az ember számára, akkor mennyiben tekinthető adekvátnak az az önmagában teljességgel konzekvensen hangzó feltételezés, hogy a technika lényegére irányuló vizsgálódás csak a technikán kívül található megfelelő támpontokra. Nem lehetséges-e, hogy – mint azt egy helyen Jacques Derrida is pedzegeti¹⁸ – Heidegger túlságosan merev, mondhatni metafizikai karakterű purifikációval él akkor, amikor a két területet (a technikát és a technika „lényegét”) elhatárolja egymástól, nem lehetséges-e tehát, hogy a technika lényegét valamilyen módon mégis, már eleve szennyezi a technika, vagy akár az is, hogy a technika lényege valójában mégsem idegen a technikától?

A kérdés megbízhatóbb vizsgálatának útja természetesen magának a technikat tanulmánynak az argumentációján keresztül vezet, noha ennek mindenre

¹⁵ Martin HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, St. Gallen, 1989, 13.

¹⁶ Lásd ehhez például Don IHDE, *Heidegger's Technologies*, Fordham UP, New York, 2010, 109–119. Az érv egyébként már a kortárs recepcióban is megjelenik, lásd például Friedrich DESSAUER, *Streit um die Technik*, Knecht, Frankfurt am Main, 1954, 360.

¹⁷ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 60–61.; Uő., *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 25–26.; Uő., *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*, ford. VAJDA Mihály = Uő., „...Költőien lakozik az ember...”, T-Twins–Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 258–259.; Uő., *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, ford. SZIJJ Ferenc, Athenaeum 1991/1., 72.

¹⁸ Jacques DERRIDA, *Mémoires*, ford. SIMON Vanda, Józsoveg, Budapest, 1998, 123–125., 158. Vö. még Jacques DERRIDA – Bernard STIEGLER, *Echographies of Television = Uő., Echographies of Television*, ford. Jennifer BAJOREK, Polity, London, 2002, 124–125.

kiterjedő rekapitulációjára itt nem lesz mód. Heidegger főbb lépései persze viszonylag könnyen azonosíthatók a szövegben. Elsőként, és ez igencsak körültekintő döntésnek nevezhető a nyitányban leszögezett alaptétel szempontjából, Heidegger kizárja a technika felfogásának, illetve „meghatározásának” két alapvető formáját, az „instrumentálisat” és az „antropológiát”. A kettő persze, lehetne rögtön hozzátenni, valójában egy és ugyanaz, hiszen az előbbi egy nagyon is antropológiai előfeltevésen alapul, azon, hogy „az ember úrrá akar lenni [man will sie meistern]” a technikán. Ez határozza meg a hozzá való viszonyát, amely innen nézve kézenfekvően hajlik a technika instrumentalizálására. (112/11) Az instrumentális meghatározás kritikája, amely alapvetően a négy ok arisztotelési tanának itt nem rekonstruálható interpretációjaként, valamint a kézműves tevékenységnek a poiészisz tágabb kategóriája alá rendeléseként megy végbe, vezeti el Heideggert ahhoz a döntő felismeréséhez, mely szerint a technika valójában az – elrejttség el-nem rejttségbe hozásának értelmében vett – feltárásnak [Entbergen] egy módja s mint ilyen, nem lehet pusztán eszköz (fontos, hogy ebben a tanulmányban Heidegger rendre tágabb értelemben vett eszközről, „Mittel”-ről beszél, sosem „Zeug”-ról). Ez a következtetés önmagában persze a legkevésbé sem hangzik újdonságként a negyvenes–ötvenes évek fordulóján, hiszen például már Spengler is eljutott annak megállapításához, hogy „a technika nem érthető meg a *szerszám* fogalmából”, sőt valamiféle szerszám nélküli technikának a korban amúgy (elég például Marcel Mauss „test-technikáira” gondolni) szintén nem ismeretlen elképzeléséhez.¹⁹

Spengler ebből a belátásból persze pusztán az előállítás és a felhasználás közötti – Heidegger felől nézve akár kicsit tautologikusnak is mondható – különbségtételhez jut, míg Heidegger számára e kettő egyaránt arról tanúskodik, hogy az eszköz lényege, „Wesen”-je, akárcsak a technikáé, nem önmagában, vagyis ez esetben nem az eszközben, hanem éppen olyasvalamiben áll, ami bizonyos értelemben hozzáférhetetlenné teszi az eszközt magát. Erről tanúskodik már a *Lét és idő* híres elemzése kézhezállóság és kéznéllevőség párosáról, amelynek gazdag érvanyagából itt elsősorban az *utalás* [Verweisung – egyben „valamire-valóság”]²⁰

¹⁹ Oswald SPENGLER, *Az ember és a technika* = Uő., *Válságok árnyékában*, ford. CSEJTEI Dezső – JUHÁSZ Anikó, Noran Libro, Budapest, 2013, 111. Érdekes lehet ebben az összefüggésben, hogy jóval később Marcuse majd, ráadásul éppen Heideggerre hivatkozva, amellel érvel viszont, hogy a természet eszközként való felfogása megelőzi „mindennemű különös technikai szervezet kifejlődését”, vagyis az eszköz- vagy géphasználat önmagában még nem technika. (MARCUSE, *I. m.*, 175–176.) Ez az érv is arra figyelmeztet persze a maga módján, hogy a technika instrumentális felfogása elégtelen.

²⁰ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Gondolat, Budapest, 1989, 177.; Uő., *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 92. (GA 2.)

és a *feltűnés* szerkezetére vonatkozó észrevételeket érdemes kiemelni.²¹ Előbbi egyebek mellett azt hivatott demonstrálni, hogy az, amit a *Lét és idő* kézhezállóságnak nevez, voltaképpen az eszköz más eszközökre, illetve meghatározott használati módokra való ráutaltságában engedi lokalizálni az eszköz voltaképpeni „létmódját”. Heidegger elemzése azonban hamarosan majdhogynem, illetve legalábbis implicit módon cáfolja, vagy – talán pontosabb fogalmazva – inkább módosítja ezt, különösen ott, ahol a „feltűnés” (ami bizonyos értelemben minden jelszerű utalás sajátja kell, hogy legyen),²² valamint a mellé rendelt „tolakodás” és „makrancosság” különös modalitásain lényegében azt próbálja meg szemléltetni, hogy a „nem-kézhezálló” jelentkezéseinek ezen formáiban ugyan megmutatkozik az ellenpólus, a „kéznéllevőség”, „de csak azért, hogy azután újból visszahúzódjék”. Igazából ugyanis éppen az „*utalás zavara*” (és valójában éppen ebben *fejeződik ki* az utalás), másként fogalmazva az eszköz defektje teszi lehetővé azt, hogy eszköz voltaképpeni utalásszerkezete, „valamire-valósága” és tulajdonképpeni „kézhezállósága” feltárulkozzon. Vagyis: mindaddig, amíg az eszköz betölti a funkcióját, addig éppen ez a funkciója marad rejtve, illetve megfordítva, éppen a defekt az, ami tanúságot tehet (már ekkor is a „feltárulkozás” [Erschlossenheit] módján) az eszköz „utalásösszefüggéseiről”, éppen a defektben „jelentkezik a világ”.²³ Tanulságosnak mondható, hogy a *Lét és idő* „a világ világiságáról” nyújtott elemzésnek éppen ez az az aspektusa, amely – mint az például Terry Winogradnál megfigyelhető²⁴ – még az 1980-as években is inspirációként szolgált az olyan technika-filozófiai számára is, melyek alapvetően már az informatikából kiindulva, vagyis a Heidegger tanulmányában sejtetően szem előtt tartott eszköz–nyersanyag–relációétól meglehetősen eltérő koordináták mentén gondolkodtak a technika önfeltárásáról.

Akárhogy is, úgy tűnik, az eszköz ott és akkor teszi hozzáférhetővé önmibenlétét, ahol és amikor voltaképpen tagadja azt. Mindezt a technikára vonatkoztatva persze meg lehetne kockáztatni azt az észrevételt, hogy az ily módon megközelített technika talán éppen ebben az inverz formában tesz mégis pon-

²¹ A továbbiakhoz lásd különösen HEIDEGGER, *Lét és idő*, 183–186.; Uő., *Sein und Zeit*, 98–101.

²² Vö. ehhez Friedrich KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, Fink, München, 2001², 233.

²³ Ha nagyon más módon is, de ugyanez vagy legalábbis egy hasonló gondolatalakzat határozza meg még *A műalkotás eredetében* felvonultatott eszközfogalmat is, amelynek „eszközléte” itt az „alkalmasság”, illetve még inkább a „megbízhatóság” kategóriáiban gyökerezik, melyekről az derül ki – itt immár a bevett eszközfogalmak cáfolataként –, hogy éppen az eszköz elhasználódása révén válnak hozzáférhetővé. Vö. HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 24–25.

²⁴ Vö. például Terry WINOGRAD – Fernando FLORES, *Understanding Computers and Cognition*, Ablex, Norwood, 1986, 72–75.

tosan (negatív) tanúbizonyságot önnön eszközszerűségéről, ám ez az ellenvetés beleütközne a technikat tanulmány egy kitételébe, hiszen a technika instrumentális ott abban a már említett antropológiai összefüggésben kerül Heidegger elemzésének látókörébe, amely a technika eszközszerűségét az ember általi uralhatóságából eredezteti. Ezen a ponton ugyan kissé előkészítetlenül, de talán mégis megkockáztatható az a következtetés, hogy az, amit a *Lét és idő* az eszköz utalásstruktúrájának nevezett, a technikat tanulmányban az „állomány” [Bestand] kategóriájában nyer újrafogalmazást. Erről tanúskodhat például az utasszállító repülőgép példája, amelyről Heidegger azt írja, hogy pusztá tárgyként [Gegenstand] valójában „elrejtőzik abban, ahogy és amint van”, hiszen csakis állományként „áll feltárult [entborgen] a kifutópályán, amennyiben az a dolga, hogy a szállítás rendelkezésére álljon.” (119/20)²⁵ Az így – vagyis a feltár(ulkoz)ás egy módjaként – értett „állomány” nem engedi eszközként szemügyre venni az eszközt, pontosabban nyilván csak az olyan (vész)helyzetekben vagy balesetekben, amikor az nem tölti be a rendeltetését, például a repülőgép nincs megfelelően előkészítve a szállításra. Az eszközt az teszi mint eszközt *feltűnővé*, ha nem áll rendelkezésre, az ilyen esetekben (és itt lehet visszautalni Schmitt kettős meghatározásának – „eszköz és fegyver” – második tagjára) szinte kivétel nélkül pusztító fenyegetést jelentenek mind az ember, mind voltaképpen az „állomány” számára.

Ez a fenyegetés ráadásul nemcsak fizikai-materiális értelemben vett fenyegetés, hiszen éppen a technika lényegének hozzáférhetetlensége révén válik azzá. Aligha véletlen, hogy Heidegger még a technikai tárgyú írásaiban is több esetben kitér az ilyen típusú balesetek vagy üzemzavarok lehetséges tanulságaira. A *Das Ge-Stell* egyik, a technikat tanulmányból kimaradt pontján²⁶ található egy önmagában is nagyon érdekes különbségtétel „rész” és „darab” között, amely azt az érvet készíti elő, mely szerint az ember nem is annyira részként, valamiféle alkotóelemként („Bestandteil”-ként?), hanem voltaképpen leltári egységként, állomány-darabként [Bestandstück] tartozik hozzá vagy van beállítva az „állományba”. Az ezt illusztráló példák egyike a rádió (nyilván egyszerre technikai, politikai és szociális) intézménye, maga is „állomány”. A filozófus, aki később, fontosabb futballmeccsek idején szívesen élt a tévével rendelkező szomszédjai vendégszeretetével, 1949-ben azt próbálja e példával érzékletessé tenni, hogy milyen mértékben avatkozott be a rádió mint „állomány” az ember „lényegébe”.

²⁵ A példa részletes elemzését lásd Jakob MEIER, *Synthetisches Zeug*, V&R unipress, Göttingen, 2012, 464–471.

²⁶ HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*, 36–39.

Ez a mérték pedig egyszerűen az üzemzavar kivételes esetéről olvasható le. (Az ilyen „leolvasás” irodalmi-színpadai megvalósulásért a magyar olvasó leginkább talán Szakonyi Károly egykor igen népszerű *Adásbibá* című 1970-es darabjához fordulhatna. A médiumok mai használói számára – akiket innen nézve persze lehet, hogy inkább használtaknak kellene nevezni – persze inkább talán az internet kimaradása által kiváltott megvonási tünetek vagy, enyhébb esetben, szárnyaszegettség adhatná az igazán találó példát.) „Tegyünk fel – írja Heidegger – ismét egy, ráadásul még kevésbé valószínű esetet, azt, hogy hirtelen a Földön mindenütt, minden szobából eltűnnének a rádióvevő-készülékek – ki tudná elképzelni azt a tanácstalanságot, unalmat és ürességet, amely egy csapásra az emberekre törne és a mindennapjaikat gyökeresen összezavarná?” Az „állomány” hibája itt persze végképp nem a technika eszközszerűségéről tanúskodna elsősorban, hanem sokkal inkább arról, hogy az ember, lényegét, „Wesen”-jét tekintve, nemcsak hogy nem ura, sőt nem is csak kiszolgáltatottja vagy akár kiszolgálója, hanem mindenekelőtt egyszerűen része (darabja?) a technikának. A technika fenyegető ismeretlensége vagy kiszámíthatatlansága akkor mutatkozik meg ilyenként, amikor a technika csődöt mond, amikor tehát képtelen arra, hogy kifejtse (és ezáltal feltárja vagy megmutassa) azt az adott esetben még oly fenyegető vagy pusztító tevékenységet, amely mintegy végbemenetele révén tanúskodhatna a technika instrumentalizálhatóságáról. Innen nézve válnak megérthetővé Heidegger néhány évvel később tett, ám már a technikat tanulmányban is megelőlegezett („Az ember fenyegetettségét nem a technika hellyel-közzel halált hozó gépei és készülékei hozták meg.” [127]), megdöbbentő vagy (első olvasatra legalábbis) zavarba ejtő kijelentései arról, hogy az atomenergia békés felhasználása még veszélyesebb az emberre (az ember lényegére, „Wesen”-jére) nézve, mint a háborús, vagy hogy egy potenciálisan az emberiség teljes kipusztítását eredményező harmadik világháború igazán attól válik fenyegetővé, hogy egyelőre nem tört ki, illetve hogy éppen a fel nem robbanó hidrogénbombák okozzák a legvégzetesebb változásokat az atomkorszakban.²⁷

²⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Hebel – der Hausfreund* = Uő., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 164–165. (*GA 13.*); Uő., *Rábagyatkozás*, 88., 91. Mindez persze felveti azt a némiképp etikai színezetű kérdést, hogy – mint az legújabbban a hírhedt „fekete füzetek” kiadásának megindulását követő vitákban is felvetődött itt-ott – vajon Heidegger nem tesz-e túl éles (talán egyenesen *metafizikai*?) különbséget az ember „lényege” (vagy, Heideggertől idegen formulát alkalmazva: fogalma) és a valóságos ember, illetve még inkább *emberek* között. Találhatók mindenesetre az imént hivatkozottakon túl is olyan szöveghelyek, amelyek mintha arról tennének tanúbizonyságot, hogy Heidegger jóval kevésbé hajlamos gyászolni az elpusztított ember(ek)e t, mint az ember különféle metafizikai vagy léttörténeti változások által veszélybe sodort „lényegét”. Vagyis: mintha jóval nagyobb aggodalommal fordulna az – itt persze hangsúlyosan (lét)igeci funkciójában is veendő – „Wesen”, mint a pusztá élet vagy akár az egyes ittlétek sorsa felé.

Ami a technika antropológiai meghatározását illeti, a fentiek alapján nem mondható különösebben meglepőnek, hogy Heidegger ezt arra hivatkozva ítéli elégtelennek, hogy az állvány vagy állítvány, a „Ge-Stell” elragadja az „állományba” kényszerített vagy állított embertől annak hatalmát, hogy önfeltárulkozásának ágense lehessen: „Az ember ugyan elképzeltet, alakíthat és működtethet ezt vagy azt, így vagy úgy, de az elnemrejttség fölött [Unverborgenheit], amelyben mindig a valóság mutatkozik meg, vagy rejlik el, nem rendelkezik az ember.” Másként megfogalmazva ez azt jelenti, hogy az elnemrejttség maga „sohasem emberi potencia [Gemächte], éppoly kevésbé, mint az a terület, amin az ember minden alkalommal átment már, amikor mint szubjektum önmagát egy objektumra vonatkoztatja”. Az ember, fogalmaz Heidegger itt más szövegeinek részint talán ellentmondva, mindig már az elnemrejttségben találja magát, és ez követeli [herausfordert] tőle vagy hívja [hívja ki vagy elő – hervorruff] őt arra, hogy „a maga módja szerint [miközben persze ez a maga módja már eleve eldöntött – K.-Sz. Z.] feltárja a meglevőt”. Az, ahogyan a modern technika elvégzi, illetve elvégzetteti ezt a feltárást, „nem pusztán emberi cselekedet”. (119–120/21–22)²⁸ Talán e néhány citátum alapján is belátható, hogy minden tematikus, sőt olykor ideológiai párhuzam ellenére Heidegger itt nem követheti, illetve nem is igazán érintkezik a kortárs antropológiai (vagy legalábbis antropológiai színezetű) technikakritika legfőbb előfeltevéseivel. Ezek, nem túl meglepő módon, valamiképpen az emberi természetet meghatározó „Mangel”-ből, vagyis hiányból, hiányosságból, illetve az ember ilyesfajta hiányként elgondolt tökéletlenségéből indulnak ki, ami önmagában Heidegger diskurzusában sem értelmetlen (egy helyen szót is ejt „a hiány megszervezéséről” mint a technika sajátos metafizikai funkciójáról, amelynek háttérében a „lét üressége” rejlik),²⁹ ám – mint látható volt – semmiképpen sem fogható fel az ember „természetének” valamifajta sajátos jegyeként vagy meghatározó tulajdonságaként. Gehlen már említett 1953-as, bizonyos, elsősorban szociológiai tekintetben konzervatív színezetűnek nevezhető tanulmánya például a technika fogalmának megragadásához az emberből, az emberi testből indul ki, sőt úgy is lehetne fogalmazni, hogy az emberi testről vesz mértéket a technika számára. A technika mibenlétét ebben a megközelítésben a filozófiai antropológia minden területen bevetett tehermentesítési [Entlastung] tézise fogja kijelölni, hiszen funkciója (amelyet többek közt a vallás és a mágia

²⁸ Ennek biopolitikai vonatkozásaihoz lásd Timothy C. CAMPBELL, *Improper Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 2011, 15.

²⁹ Martin HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, 91. (A tanulmány magyar részfordításában lásd: Uő., *A metafizika meghaladása*, ford. TILLMANN József Attila = *A későújkori józansága*, II., 173.)

korábban ezt a szerepet betöltő területei örökítenek rá) az emberi szervek helyettesítéséből, feladatok alól való felszabadításából vagy akár teljesítményük tökéletesítéséből vezethető le.³⁰

Némi leegyszerűsítéssel úgy lehetne fogalmazni, hogy voltaképpen ennek a relációnak a tükrös ellentéte, vagyis a technikai perfekcióról önmaga számára mintát vevő ember határozza meg a Heideggerrel kortárs technikafilozófia egy másik erőteljes szolamát. Friedrich Georg Jünger például ebből a törekvésből vezette le azokat az illúziókat, amelyek a modern embert kiszolgáltatottá tették a technikának, de szintén idevonható Anders tézise is az ember által előállított technikai eszközök tevékenységei és az ember abbéli képtelensége közötti diszkrepanciáról, hogy ezek következményeit elképzelje. Ez a diszkrepancia okozza, hogy az ember voltaképpen nem tudja, hogy mit tesz, amikor saját technikai találmányait működteti, és noha Heidegger sem állítja ennek ellenkezőjét, ám nyilvánvalóan másként szituálja, hiszen a technika lényegét, a „Ge-Stell”-t nem az ember által előállítottként kezeli.³¹ Maga a technika, illetve jóval inkább ez a „Ge-Stell” az, ami azt követeli az ily módon mintegy követelve-kihívott [herausgefordert] embertől, hogy valamilyen, illetve inkább egy meghatározott relációba lépjen a környezetével, azzal, ami nem ő. Ez a kihívás pedig a „természet energiáinak kikövetelésére [herauszufördern – 120/21]”³² vonatkozik, a természetre irányuló kihívó-(ki)követelő-kiaknázó-kitermelő, és ebben a rétegzett értelemben a „(heraus)fordern”-t és a „fördern”-t egyaránt magában foglaló viszony kialakítására, amelynek helyes megértéséhez érdemes már most megemlíteni azt a később még tárgyalandó szemantikai körülményt, hogy a „természet” itt nem feltétlenül azonos vagy nem feltétlenül korlátozható a szó ma bevett jelentésére.

Ezen keretek között könnyen belátható, hogy a technika fogalma nem vezethető vissza pusztán az elkészítés, előállítás, létrehozás (szükségszerűen instrumentális relációkat játékba hozó) műveleteire. A τέχνη fogalomtörténetének antik hagyományához fordulva Heidegger elsősorban Arisztotelész, a *Nikomakhoszi Etika* idevonatkozó passzusai nyomán helyezi arra a hangsúlyt, hogy a technika valójában a „alétheuein” értelmével megfeleltetett „feltárás” egy módja, amely „olyasmit tár fel, ami nem önmagát hozza létre [her-vor-bringt – vagyis inkább: elő?] és még nincs meg; és ami ennél fogva hol így, hol úgy vehet fel külsőt, majd

³⁰ Arnold GEHLEN, *Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie* = Uő., *Anthropologische Forschung*, Rowohlt, Reinbek, 1961, 93–103.

³¹ Heidegger és Friedrich Georg Jünger technikafelfogásának összevetéséhez lásd Andreas GROSSMANN, *Heidegger-Lektüren*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005, 59–77.; Heideggerről és Andersről lásd BABICH, *I. m.*, kül. 74–83.

³² Vö. még HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 19–20.

ilyenre, majd olyanra sikeredhet. [...] A τέχνη döntő vonása tehát semmi esetre sem a csinálásban és a tevés-vevésben, vagy pedig az eszközfelhasználásban [Verwenden von Mitteln], hanem az előbb említett feltárásban van. Mint ez és nem mint elkészítés [Verfertigen] lesz a τέχνη létrehozás [Her-vor-bringen – 116-117/17].” Ez – mint azt nem sokkal később Heidegger nyomatékosítja – egyben azt is jelenti, hogy a „feltárás” egy módjaként értett modern technika lényege nem írható le „poiészis”-ként, még akkor sem, ha e kategóriát a tanulmány nem sokkal korábban (115), szintén görög indíttatásra, hangsúlyosan tágabb, vagyis a kézműves létrehozás és a művészi-költői megalkotás jelentésköréit meghaladó, hiszen egyben a „phüszisz”-t („a magától kibomló és megalkotó létrehozást”) is magában foglaló értelemben veszi. Heidegger itt, kissé tulajdonképpen önmagának ellentmondva, a „poiészis” mellé vagy fölé helyez egy másik, azzal – a modern technika esetében legalábbis – majdhogynem szembeállított kategóriát, a „kihívás[ét], amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltatson, amit mint olyat el lehet vinni és fel lehet halmozni”. (117) Úgy tűnik, az így megvalósuló szembeállítás a „poiészis” értelmében vett feltárás és a természeti energia felhalmozásának értelmében vett feltárás között az, ami a modern technika megkülönböztető jegye, vagyis ami csak a modern τέχνη-re vonatkozik. A kézenfekvő következtetést azonban nem lehet levonni: a különbség nem a gépesítés műve, hiszen Heidegger sokfelé leszögezi, hogy a gépet levezetett, másodlagos kategóriának tekinti a technikához képest. Valami másfajta (léttörténeti?) változásról van szó, amelynek mibenlétét tehát nem az eszköz-értelemben vett technika fejlődéséből, hanem sokkal inkább az ember „phüszisz”-hez való viszonyának megváltozásából kiindulva lehet megérteni. Ez a változás a negyvenes-ötvenes években nemcsak Heidegger számára jelentett megkerülhetetlen problémát. Blumenberg már említett tanulmánya például olyan fejlődési sor utolsó elemeként ragadta meg, amely a természet pusztá „használatától” (nyilván valami ilyesmire céloz Heidegger ellenpéldája, „a régi szélmalom” is) a természet energia- és nyersanyagforrásként való fokozatos „kizsákmányolásán” át a természetnek „mint az emberi hatalomgyakorlás *materia primájának* radikális és totális átalakításának” igényéhez vezet³³ (Heideggernél, már amennyiben okfejtése beilleszthető Blumenberg kategóriái közé, a második és a harmadik fok mintha egybecsúszna és nyilvánvalóan a másodikra kerül nagyobb hangsúly.)

Noha az ember „sohasem válik pusztá állománnyá”, hiszen miközben „a technikával dolgozik [betreibt], a feladatra állításban [Bestellen], mint a feltárás egy

³³ HANS BLUMENBERG, *Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem* = Uő., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 253–254.

módjában vesz részt”, mégis úgy tűnik, hogy maga is alkotóeleme, méghozzá alávetett eleme a feltárás azon, itt kimutatott modern modalitásának, annak a kihívásnak vagy „kikövetelő igénynek, amely az embert arra gyűjti be, hogy a magát feltárót állományként állítsa be [als Bestand zu bestellen – 120–121/22–24]”. Ezt nevezi Heidegger „Ge-stell”-nek. Az ’állvány’, ’keret’, ’váz’ jelentésű szót, amelynek eme „szokásos jelentéskörét” Heidegger a könyvvállványra és a csontvázra, illetve az eszközre/szerkezetre [Gerät] tett utalással illusztrálja (és amely először Ernst Kapp 1877-es, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* című könyvében ölt magára a „technikára” vonatkozó jelentést),³⁴ a grammatika tagolást, illetve a szóképzést kiemelő kötőjeles írásmód hivatott ettől a jelentéskörtől elhatárolni, amúgy nemcsak a magyar fordítási kísérleteket állítva majdhogynem lehetetlen feladat elé. (Az ismertebb fordítási megoldások közül az angol „enframing” talán túlságosan tapad az említett „szokásos” jelentéshez, a francia „dispositif” mellett szólnak grammatikai és etimológiai érvek, továbbá valóban kapcsolatba hozható az „apparatus” fogalomkörével, de éppen emiatt mintha túlságosan egy irányban konkretizálná Heidegger szavát, akár csak, más módon, az „arraisonnement”).³⁵ A kötőjelre persze szükség van, hiszen a filozófusnak ezúttal is, mint oly sokszor, ahhoz az – itt egy Platon-példával legitimált – „önkényhez”, nyelvi „vakmerőséghez [Zumutung] és félreérthetőséghez” kell folyamodnia, „amivel így a már megérett nyelv szavain erőszakot teszünk [mißhandelt werden].” Csak ez az erőszak (amelyet Heidegger az 1930-as években még egyenesen a techné mint olyan fontos attribútumaként említett)³⁶ tárja fel (követeli ki?) az ’állít’ jelentéskörét a „Gestell”-ben.³⁷ Ráadásul, Lacoue-Labarthe felvetése nyomán, az sem zárható ki, hogy Heidegger itt részint „görögül” is szegmentálja a szót, amelyben így a – ’(fel)állít’ jelentéskörét megerősítő – „stele” mellett a „stellein”, vagyis a ’felszerel’, ’(útra) előkészít’, ’küld’ elsősorban (akár csak az „arraisonnement”-nál) hajózási vonatkozású szemantikai tartománya is

³⁴ Vö. DESSAUER, *I. m.*, 352.

³⁵ A „dispositif”-ről lásd Bernard STIEGLER, *La technique et le temps*, I., Galilée, Paris, 1994, 37.; Giorgio AGAMBEN, *What Is an Apparatus?* = Uő., *What Is an Apparatus?*, ford. David KISHIK – Stefan PEDATELLA, Stanford UP, Stanford, 2009, 12. Az „arraisonnement” melletti érvekhez lásd Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *Typography* = Uő., *Typography*, ford. Christopher FYNISK, Stanford UP, Stanford, 1998, 68. Az „emplacement”-tel való angol fordítás meggyőző javaslatát lásd Samuel WEBER, *Upsetting the Setup* = Uő., *Mass Mediauras*, Stanford UP, Stanford, 1996, 71. A német szó grammatikai kontextusának részletes tárgyalását lásd Günter SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Alber, Freiburg–München, 1986, 111–118.

³⁶ Martin HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, ford. VAJDA Mihály, Ikon, h. n., 1995, 81.

³⁷ A „stellen” és „stehen” (’áll’) igék etimológiai eredete különböző. Vö. Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, XVIII., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 2195, ill. 17, 1396.

feltáru. Ennek abban áll a jelentősége, hogy mintegy nyelvi motivációt kölcsönöz a tanulmány azon – később tárgyalandó – lépésének, amely a „Ge-Stell”-ben jelentkező veszélyt a küldetéses-küldő sors, a „végzet” [*Geschick!*] kategóriájával írja le!³⁸ A „Ge-Stell” mintegy lényegéből fakadóan lesz tehát végzet.

Aligha ismerhető mindenesetre félre, hogy a Heidegger által megcélzott jelentés elsődlegesen a „stellen” (’állít’, ’helyez’) ige gazdag képzési paradigmájának kontextusát mozgósítja, hiszen – mint az az eddig hozott citátumokból is látható lehetett – ez bőségesen megjelenik a technikat tanulmány szövegében. Mielőtt magát a kategóriát bevezeti, Heidegger grammatikai-szemantikai párhuzamok, a „hegység” [*Gebirge*] és az „érzület” [*Gemüt*] szavak segítségével igyekszik világosabb körvonalakat szabva megadni, hogy a kiterjedt funkcionalitású „ge-” képző miféle jelentésmódosító szerepkörét érdemes a „Ge-Stell”-ben szem előtt tartani, bár fontos különbség lehet, hogy e párhuzamoktól eltérően a „Ge-Stell” deverbális, és nem denominális képzés, ami a tagolás révén nagyobb hangsúlyt helyez a folyamat- vagy eseményszerűsége (ebben az összefüggésben ez a képzés persze leginkább nyilván azt hivatott szemléletessé tenni, hogy az „állítás”, a „stellen” nem emberi tevékenykedési formák összefoglalása). Másfelől a képző kötőjeles leválasztása talán éppen a „ge-” egybegyűjtő funkcióját emeli ki, azt, hogy voltaképpen ez fogja össze a „stellen” különböző igekötők révén kifejtett jelentésspektrumát. Ez az egybegyűjtés a kötőjeles szegmentálás másik jelentése. „Ami a hegyeket kezdetben hegyvonulatokká bontotta ki, és ami ezeket széttagolt együttesükben áthatotta [in ihrem gefaltetet Beisammen durchzieht], az az egybegyűjtő, amit egységnek nevezünk.” Illetve: „Úgy nevezük azt az eredeti egybegyűjtőt, amelyből mindazok a módok kibomlanak, amik szerint így és így érzünk, hogy érzület.” Nem egyszerűen valamiféle gyűjtőfogalom vagy valamiféle fölérendelt, elvont kategória képzésére céloz tehát az, amit Heidegger itt „egybegyűjtőnek” nevez, hanem – és itt különösen a hegység példája lehet szemléletes – olyasvalamire, ami nélkül nem bontakozik ki az a tagolt vagy széttagolt mintázat, amelyről az érzékek a hegyek vonulataként adnak számot (vagyis, szólhatna egy lehetséges párhuzam, ami nélkül nem bontakozik a technikának az az apparátusa, amely a természet nyersanyagként való feltárásának és feldolgozásának rendszerét működteti), de amely maga nem mutatkozik meg ebben a mintázatban. A „Ge-Stell” innen nézve olyasvalami, ami egybegyűjti, még-

³⁸ LACQUE-LABARTHE, *I. m.*, 66. A „stello” etimológiai rokonítása a „Gestell” és a „stellen” szavakkal mindazonáltal nem támasztható alá teljes körűen, vö. Hjalmar FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, II., Winter, Heidelberg, 1970, 787.; Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, IV/1., Klincksieck, Paris, 1977, 1051.

hozza állítva, felállítva, feladatra beállítva gyűjti egybe, ezzel persze annak hozzáférisi módjait is meghatározva, „azt, ami van” [*Einblick in das, was ist*, ’bepillantás abba, ami van’ – ez volt a „brémai előadások” gyűjtőcíme]. És tulajdonképpen ez a technika nem-technikai *lényege*. Heidegger megfogalmazásában: „Állvány annyit tesz, mint egybegyűjtő abban a feladatban [Stellens], amely az embert arra rendeli [stellt], azaz hívja ki, hogy a valót a feladatra rendelés [Bestellen] módján, mint állományt rejtse ki [entbergen]. Az állvány annyi, mint a feltárás módja, amely a modern technika lényegében munkál, s amely magában véve korántsem technikai.” (121/24)

Nem sokkal később pedig az is kiderül, hogy a szóban látványosan kiemelt állás („stellen”, a magyar fordításban „áll-ság”) magában őrzi még egy másik „»állítás« felhangját” is, méghozzá – s itt Heidegger mintegy magyarázatot ad a fentebb jelzett (látszólagos) ellentmondásra – a „poiészisz” értelmében vett ábrázoló vagy létrehozó elő-állítását [Her- und Darstellen]. A „Ge-Stell” és a „poiészisz” ugyanis „jóllehet alapvetően különböznek, mégis lényegüket tekintve rokonok maradnak”. (122/24) Mindez részint magyarázattal szolgál arra, hogy a szöveg vége felé Heidegger miért a művészetben azonosítja a modern technikának alávetett ember számára kínáló lehetséges „menedéket” (erről később), jelenleg azonban ennél fontosabb, hogy az „állítás” szemantikai-grammatikai paradigmájára bízott központi funkció megértéséhez mégis szem előtt tartandó az a tanúságtétel, amelyet erről a művészi értelemben vett „poiészisz” (és „alétheia”) nyújthat. Legkézenfekvőbben *A műalkotás eredete* teremthet kontextust ezen összefüggés számára. Itt a mű (plasztikus színezetű, de persze nemcsak szobrokra vonatkozó – ahogyan a „Ge-Stell” érvénye sem csupán tárgyak előállítására terjed ki) „önmagában állásának” [Insichstehen] megértésére tett kísérlet során esik szó a műtárgyaknak a kultúrpar intézményeiből ismert „kiállítására”³⁹ és a mű azon – önnön műlétét végső soron definiáló – teljesítménye közötti ellentétről, hogy az „felállít” egy világot. Heidegger a *Kiegészítés*ben tér vissza az ez utóbbi értelemben vett állítás jelentéséhez,⁴⁰ amelyet „a θεσις felől kell elgondolnunk”, vagyis valamiféle létesítésként: „az el-nem-rejtettbe *ki* és a jelenlévőbe *elő*-hozni, azaz *bagyni, ahogy van [vorliegenlassen]*” (kiemelés – K.-Sz. Z.).

³⁹ „Egy művet egy gyűjteményben vagy egy kiállításon [Ausstellung] elhelyezni nem más, mint a művet kiállítani [ausgestellt]. De ez a kiállítás [Aufstellen] a lényegét illetően különbözik egy épület megépítése [Erstellung], egy szobor megalkotása [Errichtung] vagy egy tragédia ünnep alkalmából történő színpadra állítása [Darstellen] értelmében vett felállítástól [Aufstellung]. Az ilyen felállítás a felszentelés és dicsőítés értelmében vett (művet) emelés [Errichten]. A felállítás ebben az esetben már nem pusztán odavitel.” HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 32–33.; ÜÖ., *Der Ursprung des Kunstwerkes* = ÜÖ., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 29–30. (GA 5.)

⁴⁰ Vö. HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 65–67.; ÜÖ., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 71–73.

Az így definiált $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ -t Heidegger itt, aligha véletlenül, hosszasan magyarázza (végül is a 'felállítás' és az 'engedés', 'hagyás' első pillantásra valóban nem teljesen kézenfekvő egységről kell meggyőznie olvasóját), és ezen magyarázat során tér vissza – a technikatanulmányra is utalva – a (magyar változatban ezúttal „keretként” fordított) „Ge-Stell” kategóriájához. Ezt ismét elhatárolja a (könyvtartó vagy épület-) állványzatoktól, sőt kiiktatja a „Stellen” és a „Ge-Stell” egész „újkori értelmét”, és mintegy ezzel nyit utat ahhoz, hogy a szót „az előttünk levés engedése, a $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ görög tapasztalatából, a görög $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ -ből és $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ -ből” származtassa! Minthogy ez lényegében nem más, mint *A műalkotás eredete* egyik központi tézisének újraolvasása vagy újraszituálása a technikatanulmány felől, nem nevezhető jogosulatlanul az a lépés sem, amely ezt a belátást olvassa *vissza* ez utóbbi fogalomhasználatára – még akkor sem, ha esetleg csupán arról van szó, hogy Heidegger olyannyira megkedvelte ezt az új szavát, hogy utólag beillesztette *A műalkotás eredete* fogalmiságába is. Úgy tűnik, legalábbis innen nézve, hogy ez a kontextus közelebb juttathat a *modern* technika mibenlétének heideggeri el- és körülhatárolásához is, hiszen a fentiek alapján a „Ge-Stell” (a „görög tapasztalatának” megfelelő, még a „törésvonal”, a „Riß” kategóriájával is harmonizáló értelme szerint: „létrehozás, az előjönni-engedés egybegyűlése a törésvonalba mint körvonalba”) eredetileg $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ és $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ egységét volt hivatott reprezentálni, a modern technika lényegeként azonban (amely viszont már „alapvetően különbözik” a poiésiszstől) mintha éppen ennek az egységnek a megbomlásáról tanúskodna. A modern technika lényegét tekintve egy költőietlen állítvány.

Komoly kihívást jelentene annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy ez a feltételezett különbségtétel szükségessé tesz-e, s ha igen, vajon miféle különbségtételt a technika és a „természet” közötti viszony „görög” és „modern” megvalósulásai között is. Sokan mások mellett Heidegger (de akár Blumenberg) fentebb idézett megállapításai is azt sugallják, hogy ez a viszony maga is történeti, és hogy – éppen *A műalkotás eredete* szolgálhat alátámasztással – nemcsak a technika, hanem a műalkotás, a művészet mibenlétéről alkotott elképzeléseket is döntő mértékben határozza meg. Ami a (modern) technikát illeti, Heideggert könnyen érheti (mint ahogyan elég gyakran éri is) az a vád, hogy azzal, hogy ennek „feltáró” alapmodalitását a természet valamiféle nyersanyagkészletként való felfogásának közreműködésével írja le, nem feltétlenül nyújt releváns leírást a technika, különösen a modern technika valóságos működéséről. Heidegger természetfogalmának rekonstrukciója olyan, komoly nehézségeket támasztó feladat volna, amelyre ezen a helyen lehetetlen vállalkozni, annyi azonban nyilvánvaló, hogy ez nem feleltethető meg a mai (újkori) bevett jelentéskörrel. Sőt az is sejthető,

hogy Heidegger megvilágításában a tágabban és másként (hiszen elsősorban az el-nem-rejtettségben való kibomlás módja szerint elgondolandó feltárulkozásként) értendő és nem feltétlenül organikus létezőkre korlátozott görög „*physis*”-t éppen a modern technika torzította a modern (természet)tudományok fogalmisága és módszerei által definiált „természetté”.⁴¹ Ebben az összefüggésben valóban helytállónak mondható Kittler azon kijelentése, mely szerint Heidegger gondolkodásának igazi radikalitása a kultúratudományok számára abban mutatkozhat meg, hogy a természet alapfogalmait voltaképpen a kultúráiból vezette le, és nem fordítva.⁴² A $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ és a $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ eredendő rokonsága vagy közelsége, amelyről Heidegger a technikatanulmány közvetlen környezetében, a brémai előadások egyik darabjában is elhelyez egy eszmefuttatást,⁴³ például aligha áll fenn akkor, amikor a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -t immár a „természet” helyettesíti. Csak „görögül” elgondolva látható be az, hogy maga a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ is rendelkezik egyfajta $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ -karakterrel, mi több az is, hogy – ebben a léttörténeti környezetben – a „Ge-Stell”-t a „Gewächs”, vagyis a növény, a növényi kifejlődés-kibomlás mintájára, az organikus növes „egybegyűléseként” a legcélszerűbb elgondolni. Persze – amint azt Heidegger itt egy példán, a *kő(zet)*, „*Gestein*” és a *kőlépcső* viszonyán keresztül is szemlélteti – a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ és a $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ módján előállított vagy feltárt létezők között marad egy nem elhanyagolható, hiszen voltaképpen egy irreverzibilis előfeltételes viszonyon alapuló különbség: „csak akkor lehetséges és szükséges a $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, amikor a $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ uralkodik [waltet].” A technikatanulmány később még tárgyalandó, híres példája a vízierőműbe épített folyóról azt tanúsíthatja, hogy a modern technika körülményei között ez a viszony nem irreverzibilis többé.⁴⁴

Ennek következményei akár már a *Lét és idő*ből is kiolvashatóak, amihez ismét elsősorban a „világ világiságáról” és persze a kézhezállóság/kéznellevőség fogalmi kettősről nyújtott elemzést érdemes konzultálni, ahol a „*környező-világi természet*” [Umweltnatur] felfedésének struktúrája szolgál a kézhezállóság létmódjának voltaképpeni paradigmájaként.⁴⁵ Még az eszközhasználat felől, amely

⁴¹ Tétéles formában lásd például: „A lét »természetre« való leszűkülésében a lét mint $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ kései és zavaros utócsengése jelentkezik.” HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, 73. Korábbi változatként lásd Uő., *Bevezetés a metafizikába*, 9–10. Ehhez az összefüggéshez lásd VAJDA Mihály, *A posztmodern Heidegger*, T-Twins, Budapest, 1993, 72–87.

⁴² KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 227.

⁴³ HEIDEGGER, *Die Gefahr*, 63–64.

⁴⁴ Ahogyan Heidegger kicsit korábban, némiképp eltérő összefüggésben kifejti, „a Föld feltűnésmentes törvényét” (azt, hogy a létezők – a nyír, a méhek – sohasem hágják át a számukra lehetséges határait), azt a törvényt tehát, „amelyet minden(ki) követ és amelyet mégsem ismer senki/semmi”, a technika hívja ki azáltal, hogy a Földet a lehetetlen körébe kényszeríti. Lásd HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, 94.

⁴⁵ HEIDEGGER, *Lét és idő*, 180–181.; Uő., *Sein und Zeit*, 95–96.

voltaképpen a természet „felfedezésének” módja, sem szabad, érvel itt Heidegger, a természetet sem *természeti erő*ként, sem, legalábbis egyből, kéznéllevőként érteni. A felfedett „környező-világban” a természet a gondoskodáson, a „Sorgén” keresztül tárulkozik fel, „utakon, utcákon, hidakon, épületeken”: „A fedett vasúti peron számításba veszi a rossz időt, az utcai világítóberendezés a sötétséget, azaz a napvilág jelen- és távollétének specifikus váltakozását, a »Nap állását«. Minden egyes óra egy meghatározott konstellációt vesz számításba a világrendszerben. [...] A közvetlenül és feltűnés nélkül kézhezálló óraeszköz használatában a környezővilági természet is kézhez áll.” Ennek megfelelően a kézhezállóság struktúrájában a természet nem lehet pusztán *erő*, hanem – bár a *Lét és időben* ennek inkább csak kimondatlanul jut szerep – *nyersanyag* vagy *erőforrás*: „Az erdő erdész, a hegy kőbánya, a folyó vízierő, a szél a »vitorlásban« szél.” A felfedett természet voltaképpen nem is természet, hanem – hiszen vele vagy általa voltaképpen a „környező-világ”, az „Umwelt” tárul fel – környezet, márpedig a környezet, itt legalábbis, nem más, mint maga a kézhezállóság, a kézhezállóság az ember környezete. Heidegger egy megjegyzés erejéig azonban végső soron elhelyez egy ezzel ellentétes természetfogalmat is az elemzésben, hiszen – egy formális paradoxon keretei között – azt is megállapítja, hogy a természet kézhezálló létmódjától emiatt voltaképpen mégiscsak el kell tekinteni, hiszen éppen ez, a környezetként feltáruló természet fedi el – magát a természetet. A természet ugyanis – és ez már egy másik irányú „felfedés” – „felfedhető és meghatározható pusztán [lediglich] a maga tiszta kéznéllevőségében. Az ilyen természetfelfedés számára azonban rejtve marad az a természet is, amely »él és mozog«, rajtuk üt, mint táj rabul ejt. A botanikus növényei nem árokparti virágok, egy folyó földrajzilag rögzített »eredete« [bár ezt Heidegger később fogja még másként is gondolni – K.-Sz. Z.] nem »földből előtörő forrás«.” Két, vagy legalábbis kétféleképpen feltárulkozó, ám e kétféleségben valójában önmagát egyként megvonó természet van. Az egyik önmagát voltaképpen elrejtve (hiszen „környezetként” és nem természetként) tárja fel, a másik pedig önmagát (mint kéznéllevőt) felfedve rejti el (teszi például geográfiailag hozzáférhetlenné) magát.

Könnyen belátható, hogy a technikának nincs nehéz dolga akkor, amikor ebben, vagyis a természet eme kettős, nem utolsósorban éppen a technika révén megvalósuló, önmagát felfedve-elrejtésében alapozza meg magát. Ez persze másfelől azt is jelenti, hogy elsősorban éppen a technika lesz az, amitől a természet, miközben óhatatlanul alárendeli magát, megvonja önnön lényegét és talán ezért is képes a technika arra, hogy a maga részéről valamiféle „második termé-

szetként⁴⁶ fejtsse ki a ténykedését. A *Humanizmus-leveél* idevonatkozó kijelentése, mely szerint „még az is lehetséges, hogy a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejtje lényegét”,⁴⁷ voltaképpen meghatározza a technikatanulmány tudománykritikai jellegű fejtegetéseinek természetfogalmát is. Itt ugyanis Heidegger mindenekelőtt azt igyekszik – valójában egy a technika és a természettudományok relációjára vonatkozó, közelesen tárgyalandó kérdésfeltevés keretei között – megindokolni, hogy a modern technika és tudományok számára a természet alapvetően nem lehet más, mint „az energia-állomány fő tározója”, „kiszámítható erőösszefüggés”, „megrendelhető [bestellbar] információk rendszere”, amely „valamilyen számítással megragadható [feststellbaren] módon” jelentkezik. Ez alól, utal Heidegger a müncheni konferencia másik illusztris vendége, Heisenberg előadására, a legmodernebb fizika sem lehet kivétel. (122–123/25–27)⁴⁸ A technika, illetve az „állomány” feltárására berendezkedő „Ge-Stell” számára tehát a természet energia- vagy információtároló, egyfajta raktár. Talán még az is elmondható ugyanakkor, hogy Heidegger itt legalábbis számot vet azzal a kihívással, hogy – a 20. század közepének modern körülményei között – ezt a konstellációt nehéz pusztán a „nyersanyag” képze felől megragadni. Az „állomány” részét képezi egyebek mellett maga a „Ge-Stell”-ben tevékenykedő ember is – innen nézve például az ember és a technika hálózatszerű vagy más jellegű, permanens összekapcsolódását hirdető és az ember és a gép közötti ontológiai különbséget kétségbevonó újabb keletű „posztumán” ideológiáknak sem igen volna mit Heidegger szemére vetni. Ez az összefüggés a technikatanulmányhoz képest jóval határozottabban jelenik meg például *A metafizika meghaladásában* („Mivel az ember a legfőbb nyersanyag, számolni lehet azzal, hogy a mai kémiai kutatásokra alapozva egyszer majd gyárat építenek az emberanyag mesterséges megtermékenyítésére” – amely ráadásul a „fegyverkezésszerű szabályozás” igényeit fogja követni!)⁴⁹ vagy a brémai szövegelményben, amely az embert a feladatra rendelés olyan, univerzális parancsának, egy „Bestellungsgefehl” alávettjeként látta, melynek nyomán az emberek egymáshoz

⁴⁶ Vö. BLUMENBERG, *I. m.*, 264–265.

⁴⁷ Martin HEIDEGGER, *Leveél a „humanizmusról”*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Útjelzők*, 302.

⁴⁸ Vö. még HEIDEGGER, *Identitát und Differenz*, 49. A modern tudományok paradigmája Heidegger számára egyfajta matematizált fizika, amely megszabja a természet újkori, metafizikai „alaprajzát” [Grundriß, illetve Entwurf]. Vö. Uő., *A világkép kora*, ford. PÁLFALUSI Zsolt = Uő., *Rejtektutak*, 73.; Uő., *Die Zeit des Weltbildes* = Uő., *Holzwege*, 79.

⁴⁹ HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, 91.; Uő., *A metafizika meghaladása*, 172. Lásd ehhez még Uő., *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, 73.

való viszonya is a „(Be-)Stellen” alá esik, illetve maga a munka is egyfajta „munkaszolgálatba” [Arbeitsdienst] rendelésként nyer adekvát leírást.⁵⁰ (Vajon emlékezett-e Heidegger itt arra, hogy ezt a szót, „Arbeitsdienst”, 1933-ban más kontextusban – és bár eltérő előjellel, de valóban egészen másra célozva? – használta a hírhedt rektorátusi beszédében?)⁵¹

Persze itt (ezúttal) talán nem is az ember státusza jelenti a legfőbb problémát, hanem maga a „nyersanyag”, amelyet Heidegger a technika–természet-reláció meghatározó tényezőjének tekint. Míg Dessauer például amiatt róttá meg a technikatanulmányt, hogy az az imént idézett helyen a természetről csak mint az „energia-állomány fő tározójáról” beszél (tehát mintha azt sejtetné, hogy lehetne másféle tározó is),⁵² ma úgy tűnhet, hogy éppen ez a megfogalmazás nyithatja meg Heidegger érvelését az olyan kihívások felé, amelyek azt a dilemmát vetik fel, hogy egy olyan korszakban, ahol az anyagságnak a technika szempontjából meghatározó létmódja már nem az energia (és nem is az emberi munkáé – amely szintén tekinthető valamiféle energiának), hanem például az információ,⁵³ mennyiben tekinthető még helytállónak a nyersanyagkitermelés, -tárolás és -feldolgozás dominanciája. Bár ebbe a kérdésbe itt nincs mód közelebbről belemenni, pro és kontra érvek is felsorakoztathatók amellelt, hogy az információ materialitása ebből a szempontból új helyzet elé állítja a (poszt) modernkori „Ge-Stell”-t. Bizonyos szempontból lehetne például amellelt érvelni, hogy az információ – a heideggeri értelemben legalábbis – nem feltétlenül használható *el* (hiszen rekurzív újrafelhasználásának lehetősége nélkül nemigen létezhetne kibernetika), más szempontból ugyanakkor a megismételt (vagyis tárolt) információ aligha tekinthető már információnak,⁵⁴ Kittler viszont, ismét más összefüggésben, arra figyelmeztette olvasóit, hogy az információtechnológia sem gondolható *el* „hardver” nélkül.⁵⁵ Heidegger felől közelítve ez a probléma nyitva marad: Bernard Stiegler, aki a maga technikaelméletét lényegében

⁵⁰ HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*, 26–27.

⁵¹ MARTIN HEIDEGGER, *A német egyetem önmegnyilatkozása* = Uő., *Bevezetés a metafizikába*, 43.; Uő., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* = Uő., *Reden und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 113. (*GA 16.*)

⁵² DESSAUER, *I. m.*, 361.

⁵³ Vö. KARL BARCK, *Materialität, Materialismus, performance = Materialität der Kommunikation*, szerk. HANS ULRICH GUMBRECHT – K. LUDWIG PFEIFFER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 121–140.

⁵⁴ A kételyekhez lásd NIKLAS LUHMANN, *Bevezetés a rendszerelméletbe*, Budapest, 2006, 120–121. Az információ „mindig esemény, tehát éppen nem olyasvalami, ami állandóan rendelkezésre áll”. Továbbá: „Az információ szelekció a lehetőségek területéről; ha megismételjük a szelekciót, akkor többé már nem tartalmaz információt.”

⁵⁵ Lásd KITTLER, *Nincs szoftver*, ford. SMID RÓBERT, Prae 2014/4., kül. 98–101.

a *Lét és idő* Husserl időfelfogása felett gyakorolt kritikájának továbbvezetésére és Heideggerre való alkalmazására alapozta, amellelt érvel, hogy a tárolás heideggeri elképzelését – az ittlét „retencionális végessége” okán – a „világgal” való rendelkezés minden összetevőjére ki kell terjeszteni, hiszen magáról a végességről vagy az időbeliségről való tudás már eleve külső memorizációt vesz igénybe.⁵⁶

Heideggernél azonban, úgy tűnik, egy másik különbségtétel a fontos, amely első pillantásra (a modern és a premodern technikából vett példák szembeállítására révén) *történetinek* mutatkozik, valójában azonban inkább a technika (és ezzel együtt persze a természethez) való viszony (akár szinkron) modalitásai közötti elhatárolást szolgálja. Ezt az egyszerre történeti és nem-történeti különbségtételt hivatott illusztrálni a Rajnába beépített (pontosabban: beállított, „gestellt”) vízierőmű sokat idézett példája, amely az áramtermelés céljából „kiköveteli a Rajna víznyomását [stellt ihn auf seinen Wasserdruck]” és amelyről valójában helyesebb azt mondani, hogy tulajdonképpen a folyó áramlása van „beleépítve” [verbaut – vagyis mintegy rosszul, eltorlaszolva beépítve!] az erőműbe, mint – ami első pillantásra kézenfekvőbb volna – fordítva. (118/19–20) A példa, mint egy fentebbi idézet tanúskodhat róla, már a *Lét és idő*ben is előkerül (1914-ben épült az első rajnai vízierőmű), de megtalálható Spenglernél is, akinek megfogalmazása („Nem tudunk a vízesés mellett elmenni úgy, hogy azt gondolatban át ne alakítsuk elektromos erővé.”)⁵⁷ Heideggernél inkább a „szabadidő-ipar” által elő-állított, szolgálta rendelt vagy éppen kikényszerített Rajnára tett hivatkozásban köszön vissza: „De a Rajna mégiscsak megmarad – vethetné ellen valaki – folyamnak a tájban. Meglehet, de hogyan? Nem másképp, mint megtekintésre szolgáló tárgyként [bestellbares Objekt der Besichtigung], amire az utazási irodán keresztül róttá ki követelését a szabadidő-ipar [Urlaubsindustrie].” Mindezt persze igazából Heidegger ellenpéldái, Hölderlin *Der Rhein* című himnusza és még inkább a már említett „régiszelmalom”, valamint a folyó partjait évszázadok óta összekötő „öreg fahíd” teszik igazán tanulságossá. Bár bizonyos értelemben ugyan talán a szélmalomról is elmondható volna, hogy legalább annyira bele van építve a szél(energia), mint amennyire ő bele van állítva a szélbe, de Heidegger ragaszkodik ahhoz a különbséghez, hogy a rajnai erőművel szemben a malom nem *tárolja* az energiát („Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy felhalmozza őket” – 117).⁵⁸ Ez az egyik fontos különbség. A másikat pedig

⁵⁶ BERNARD STIEGLER, *La technique et le temps*, II., Galilée, Paris, 1996, 206.

⁵⁷ SPENGLER, *I. m.*, 148.

⁵⁸ Lásd ehhez FEHÉR M. ISTVÁN, *Martin Heidegger*, Göncöl, Budapest, 1992², 307–309.

a híd Heidegger technikai tárgyú vagy technikakritikai írásaiban rendre komplex összefüggésben visszaköszönő, egy későbbi ponton még más szempontból is tárgyalandó példája világítja meg. A hídról szintén elmondható, hogy bele van építve a tájba, ám az már kevésbé, hogy a táj vagy a folyó volna beépítve a hídba. A híd, miközben persze maga sem nélkülöz minden *technét* (például, amint annak Heidegger más összefüggésben rendre nagy jelentőséget tulajdonít,⁵⁹ a híd révén lesz *hely* a folyópartokból), nem torlaszolja el, nem állítja magába a folyó áramlását, hanem hagyja azt továbbra is akként lenni, ami! A híd tehát egy másfajta viszonyt jelképez a természethez (és a technikához), olyan viszonyt, amelyben az ember akképpen lesz úrrá a természeten, hogy nem állítja azt a maga szolgálatába és nem törekszik lényegének megváltoztatására. Feltehető, hogy ez egy különösen lényegi pont Heidegger diskurzusában, amelyről ráadásul még az is elmondható, hogy nincs esszenciálisan hozzákötve a modern technika valamiféle archaikus állapotba visszamenekülő elutasításának ábrándjához: noha „természetesen egy fűrészmalom a Fekete-erdő valamely eldugott völgyében egyszerű eszköz a Rajnába épített vízierőműhöz képest” (112), a fahíd ez utóbbihoz képest megállapított előnyei ugyanúgy leolvashatók az autópálya-felüljárókról is.⁶⁰

Fogas kérdés, persze, hogy rendelkezésre állnak-e, s ha igen, melyek azok a lehetőségek a gondolkodás számára, amelyek a híd és kevésbé a vízierőmű (pontosabban a vízierőmű szolgálatába állított munkás) paradigmája szerint engedik megragadni vagy újraformálni az embernek a technikához, a „Ge-Stell”-hez való viszonyát. A tudomány (vagy a tudományként elképzelt filozófia) sejtetően nem kínál ehhez igazán ideális kiindulópontokat. A technikatudomány azon, már idézett fejtegetései (122–123/25–26), amelyek a természet természettudomány által meghatározott fogalmát kárhoztatták, egyben azt a kérdést is megpróbálják körüljárni, hogy miként írható le helyesen a (modern) tudomány és a (modern) technika közötti viszony. Egyenrangú, kölcsönös vagy éppen származtatott, illetve következményes reláció van-e közöttük, s ha ez utóbbiról van szó, vajon melyik tekintendő elsődlegesnek a másikhoz képest? Heidegger itt – mint azt már tulajdonképpen a *Lét és idő* is előrevetíti⁶¹ – viszonylag határozottan amellet foglal állást, hogy a modern természettudományt kell a „Ge-Stell” lényegéből származtatni: a modern fizika azért olyan, amilyen és azért alkalmazza

a már tárgyalt, redukált természetfogalmat, mert valójában a modern technika szolgálatában áll, annak egy meghatározó alkotóeleme. „Az újkori fizika nem azért kísérleti fizika, mert a természet faggatásához készülékeket állít fel, hanem megfordítva: mivel a fizika, és pedig már mint tiszta teória, a természetet arra a feladatra rendeli [daraufhin stellt], hogy erők előre kiszámítható összefüggésének mutatkozzék, ezért állítja be [bestellt] a kísérletet, tudniillik azt kifürkészni, hogy vajon s hogyan jelentkezik az erre rendelt természet.” Mint azt már a „stellen” paradigmájának itt is nyomatékos jelenléte sugallhatja, az a természetfogalom (vagyis: a természet feladatra „rendelésének” azon módja), amely a modern tudományt meghatározza, nem más, mint a technika műve.⁶² Azt a kézenfekvő ellenvetést, miszerint „a matematikai természettudomány mégis majdnem kétszáz évvel a modern technika előtt keletkezett” és ez utóbbi csak „akkor lépett színre, amikor már az egzakt természettudományokra támaszkodhatott”, Heidegger pszeudotörténeti álparadoxonként utasítja el. Bár „történetileg” [historisch] valóban így áll a helyzet, „történelmileg [geschichtlich] gondolva nem felel meg az igazságnak.”

Ebben rejlik a válasz Heideggernek a technika történetiségével kapcsolatos, fentebb már érintett látszólagos bizonytalanságára. A modern technika, a „Ge-Stell” kihívása ott munkál a kronológiai nézve korábban létrejött modern tudományokban is („a modern fizika az állványnak még ismeretlen származású előhírnöke”), csak ez rejtve marad („nem válik benne nyilván-valóvá”), amin aligha lehet csodálkozni az „elektrotechnika” és az „atomtechnika” korában, hiszen a technika lényege még itt is megvonja magát és különben is „mindenütt a lényeg [alles Wesende] marad legtovább rejtve”. A technika (bár ezt a különbségtételt és azonosítást innen nézve csak a lényegibb, „történelmi” gondolkodás és a kronológiai értelemben vett „történeti” perspektíva nehezen elkerülhető kontaminációja teszi szükségessé) – modern technika. A (modern) technika történeti útja innen nézve körkörös vagy proleptikus: „Munkálkodását [Walten] tekintve [...] mindent megelőz, ő a legkorábbi.” Heidegger itt nagyon súlyos történetelméleti következtetést levonva arra jut, hogy „az ember számára csak a végén mutatkozik meg a korai kezdet”. A modern technika (amely tehát „a benne

⁵⁹ Martin HEIDEGGER, *Építés, lak(oz)ás, gondolkodás*, ford. SCHNELLER István = SCHNELLER István, *Az építészeti tér minőségi dimenziói*, Librarius, h. n., 2002, 262–265.

⁶⁰ *Uo.*, 263.

⁶¹ Lásd ehhez IHDE, *I. m.*, 35.

⁶² Vö. még: „Az újkori lényegi megjelenésmódjai közé tartozik az újkori tudomány. Rangjában hasonló fontosságú jelenség a gépi technika, amelyet nem szabad az újkori matematikai természettudomány pusztán gyakorlati alkalmazásaként félreérteni. Maga a gépi technika a gyakorlat egyedülálló átalakulása, s először ez követeli meg a matematikai természettudomány alkalmazását. A gépi technika mindmostanáig az újkori technika lényegének legláthatóbb folyománya, mely azonos az újkori metafizika lényegével.” HEIDEGGER, *A világkép kora*, 70. Olyan hely is található azonban Heideggernél, ahol a technikának a modern tudományok fölé rendelése sem tárja még fel a „Ge-Stell” lényegét, vö. *Uő.*, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 18.

munkáló lényeket tekintve történelmileg korábban van”, mint a történetileg korábbi modern természettudományok, amelyekre támaszkodik és amelyeken keresztül ezt a lényeket – vagyis a „feltárás” egy módját – kifejti) mintegy önmagát előzi ebben a folyamatban, tehát mégsem kell igazán fundamentális különbséget tenni a technika kezdetlegesebb és legújabb megnyilvánulásai között, illetve – talán pontosabban – ez a különbség maga *nem lényegi*.⁶³ Mindez azt is bizonyítja (és a technikatanulmányoknak voltaképpen ez a történetfilozófiai mondanivalója), hogy a modern technika bírálata nem valósítható meg semmiféle konzervativizmus vagy – a Heideggernél kétségkívül gyakran keletkező látszat ellenére – valamiféle archaikus kézművesség iránti nosztalgia, még kevésbé a luddita radikalizmusok keretei között. A technika nem győzhető le a gépek elpusztítása vagy mellőzése útján. A technikához való megfelelő viszony történetelméleti kereteinek pontosabb leírása így hangzik: „Ezért a gondolkodás területén az a törekvés, hogy az eredendőnek gondoltat [das anfänglich Gedachte; a kezdetben/kezdetlegesen gondoltat?] még eredendőbben gondolják végig, nem az a fonák akarat, amely az elmúltat próbálja feltámasztani [erneuern], hanem *józan készenlét* elámulni [erstauen] az eljövendőt megelőző [vor dem Kommenden der Frühe; vagyis inkább: az eljövő-eljövendő korai/kezdeti] dolgokon.”⁶⁴

Az így értett *józan készenlét* számára nem sok támpontot kínál a technikához képest származtatott státuszba száműzött tudomány. A technika „tudománya” nem lehet több, mint – az „élőről alkotott elképzelést” rendszerező „biológia” vagy a „történelmit” [Geschichtliche] tárgyiasító „história” (124/28) mintájára – „technológia”, azaz „a technika lényege által uralt létező ábrázolása és kialakítása [Ausformung]”, az „atomkorszak metafizikája”. Az a lépés, amely (ebből) a metafizikából a metafizika lényegéhez vezetne, egyben az így felfogott „technológiából” való kilépést követeli meg, hiszen a modern technika még el nem gondolt lényege nem férhető hozzá a technológia, vagyis a technikának szentelt (nem gondolkodó) tudomány keretei között.⁶⁵ A technika kritikája a kései Heideggernél, ebben az értelemben legalábbis, valóban nem azonos a tudománykritikával.⁶⁶ Ez persze nem jelenti azt, hogy a modern tudomány ne jelentene maga is valamiféle fenyegetést. Az atomkorszak tudománya ugyanis egyfajta „roppant

nagyságot” [das Riesige] hoz közel (például az atomfizika felfoghatatlanul nagy vagy megközelíthetetlenül kicsi számadataiban), illetve tesz, látszólag legalábbis, hozzáférhetővé, eredményei ezért – mint az a távközlési és közlekedéstechnika fejlődésén megfigyelhető – megszüntetik a közelség és távolság koordinátáit (ez a negyvenes-ötvenes években rendre visszatérő, sőt talán a leggyakoribb motívum lesz Heidegger civilizációkritikai látleteiben). Ennek következményeként – fogalmaz Heidegger *A világkép kora* zárlatában – a mennyiségből lesz minőség, így az, hogy mit tekinthető „nagy”, a tudományos kalkuláció és mérés kompetenciájává válik. Azzal, hogy a tudományokra bízva a „nagyság” történetileg változó képzetének modern – a mérhetőség és a kalkulálhatóság alá rendelt – változatát, a „Ge-Stell” éppen hogy kiszámíthatatlanná teszi a kiszámíthatót: „Ám mihelyt a tervezés és a számítás, az intézményesülés és a biztosítás roppant nagysága a mennyiségből átcsap saját minőségbe, a nagyság és a látszólag teljességgel és mindenkor kiszámítható éppen ezáltal válik kiszámíthatatlanná.”⁶⁷ Ennek a fenyegetésnek az egyik megvalósulása voltaképpen nem más, mint az, hogy a tudomány (és a tudománnyal kontaminált vagy tudománnyá válni kényszerített vagy kényszerülő filozófia) egyre kevésbé tud válaszolni a „technika kérdésére”. Amilyen mértékben a technika meghatározza annak módját, ahogyan az ember az őt körülvevő világhoz viszonyul (és az egyik ilyen mód – mi más? – lenne a filozófia is), olyan mértékben válik kétségessé az, hogy az ember közel tud kerülni a technika lényegéhez.⁶⁸ Vagy, radikálisabban, ha a technika termeli ki vagy állítja elő azt, ami van, akkor talán egyenesen lehetetlen a technikával szemben gondolkodni. Ezért talán ebben az összefüggésben igaz a leginkább, hogy a gondolkodásnak voltaképpen *önmagával szemben kell gondolkodnia*.⁶⁹

Egyebek mellett ez a körülmény teheti érthetővé azt, hogy Heidegger reflexiója a technikára egy kérdés formáját ölti vagy legalábbis a kérdezés, meghozzá a technikára irányuló, de egyben – a magyar fordítás címében nem indokolatlan kétértelműséget kibontva – a technika nyomán, sőt akár egyenesen a technika után, a technikát követően megvalósuló kérdezés lehetőségeivel is igyekszik számot vetni. Nem teljesen érdektelen tehát röviden számba venni azt, hogy milyennek láttatja a technikatanulmány a kérdés, a kérdező gondolkodás lehetőségeit a technika *nyomán*. A tanulmány rögtön azzal indít, hogy a kérdést, kérdezést a „gondolkodás útjának” eredőpontjaként határozza meg (111/9): a kérdés építi

⁶³ Hasonló következtetésként lásd WEBER, I. m., 69.

⁶⁴ Az elámulásról/csodálkozásról mint a tapasztalat (itt: a nyelv megtapasztalásának) egy modalitásáról lásd Martin HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, 193–195.

⁶⁵ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 60–61.

⁶⁶ Vö. Rainer A. BAST, *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt, 1986, 208.

⁶⁷ HEIDEGGER, *A világkép kora*, 86–87.; Uő., *Die Zeit des Weltbildes*, 86–87.

⁶⁸ Vö. ehhez Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN, *Politik der Technik*, Passagen, Wien, 1992, 95.

⁶⁹ „Die böse und darum schärfste Gefahr ist das / Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, / was es nur selten vermag.” Martin HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947) = Uő., *Aus der Erfahrung des Denkens*, 80.

fel ezt az utat, amely – az „állítások” és „címek” nyilván limitált hozadékait kikerülve – két termékenyebbnek ígérkező tartományt nyit meg. Egyfelől a nyelvet (hiszen „minden gondolati út különös módon a nyelven át vezet”), másfelől pedig a technikához való „szabad” viszonyulását – ezt készíti elő a kérdés, pontosabban – és talán ez tűnik lényegesebbnek – maga a kérdés nem más, mint a szabad viszony előkészítése.⁷⁰ Ha igaz az a kijelentés, miszerint „amire kérdezzünk: a technika, és ezáltal szabad viszonyt szeretnénk előkészíteni hozzá”, akkor kézenfekvőnek tűnik az a következtetés, hogy a „szabad viszony” egyáltalán nem is nélkülözheti a kérdés attitűdjét vagy modalitását. Csak az lehet szabad, aki kérdez. A technika vonatkozásában ez a szabad viszonyulás pedig annyit tesz, hogy „emberi létezésünket megnyitja a technika lényege előtt”.

A kérdés ezt követően elsőként eltakarítja a gondolkodás útjából (vagy legalábbis kikerüli) a kérdés által látszólag szükségszerűen implikált első válaszokat, a már tárgyalt instrumentális, illetve antropológiai magyarázatokat, amelyek éppen azért zárják el a „Dasein”-t a technika lényege elől, mert ez utóbbit összekeverik magával a technikával. Az ilyen válaszok ugyan „helyesek”, mondja nem sokkal később Heidegger, de nem „igazak”, a különbség pedig a feltárásban-feltárulkozásban rejlik, hiszen ez utóbbi nem nélkülözhetetlen a „helyes” megállapítások megtételéhez, az igaz „elölépéséhez” azonban igen. (112–113/11) „Ami helyes, az mindig valamiféle találó dolgot állapít meg a fennállóról. Mégis, a megállapításnak [Feststellung], ahhoz, hogy helyes legyen, semmiképpen sem kell a fennállót a maga lényegében feltárnia.” Az így értett helyes válasz nem nyílik meg a lényeg számára, mondhatni maga is beépül a fennállóba (talán egyenesen nem más, mint a „Ge-Stell” leírása a „Ge-Stell” eszközeivel), és így adja értésre, hogy nem ér fel a kiinduló kérdéshez. Ezt világossá teszi az érvelés közvetlen, az obligát Hölderlin-allúziót itt sem nélkülöző folytatása: „De csak ott lép elő az igaz [ereignet sich das Wahre], ahol ez a feltárás megtörténik. Ezért ami csupán helyes, az még nem az igaz. Csak az igaz által kerülhetünk *szabad viszonyba* azzal, ami bármely dolog lényegéből minket illet.” (Kiemelés – K.-Sz. Z.) A lényeg, illetve a lényeg feltárulkozása, vagyis az igazság tehát voltaképpen szükségszerű feltétele a szabad viszonynak és így a kérdésnek, a megfelelő kérdés tehát egyszerre „nyílik meg” a technika lényege számára és – amennyiben a technika lényege valami nem-technikai – fordít háttal a technikának. Az, hogy ezt követően ez a lényeg maga nevet, ráadásul az elidegenítő jelentésében felvonultatott „Ge-Stell” nevet fogja kapni, méghozzá a már említett önkényes, vakmerő és

⁷⁰ Lásd ehhez még WEBER, I. m., 62.

félreérthető módon, úgy tehát, hogy „a már megérett nyelv szavain erőszakot teszünk”, talán nem másról tanúskodik, mint arról, ahogyan a gondolkodás útja, *különös módon*, keresztülvezet a nyelven.

A kérdés imígyen felvázolt feltételrendszeréhez Heidegger aztán a szöveg egy jóval későbbi pontján kapcsolódik vissza (124/27–28), ahol a technikára irányuló kérdés értelmét ismét abban jelöli meg, hogy a technika „lényegéhez fűződő kapcsolatunkat napvilágra hozzuk”, és itt már tudható, hogy ennek a megmutatkozásnak az eredménye a „Ge-Stell”. Ez azonban még mindig nem válasz, legalábbis „ha válaszolni annyit jelent, mint megfelelni [entsprechen], tudniillik lényege szerint annak, amire kérdésünk irányul.” A kérdező gondolkodás útja itt már a „Ge-Stell”-be ütközik, ami azzal a nehézséggel szembesít, hogy mivel erről az derült ki, hogy maga az ember is „az állvány területén tartózkodik [steht]”, nem fog tudni *utólag* kapcsolatba-viszonyba [Beziehung] – szabad viszonyba? – kerülni vele. Ez a belátás kisiklatja a kérdés több, lényeges komponensét. Egyfelől ugyanis meg kell állapítani, hogy a kérdés már mindig túl későn jön. Ami még időben van, az az ember önmagára irányuló kérdése: „De sohasem jön későn az a kérdés, hogy mi magunkat vajon olyannak tapasztaljuk-e, mint akiket életük módjában [Tun und Lassen] hol nyilván [offenkundig], hol rejtetten az állvány hív ki. Főként pedig sohasem jön későn az a kérdés, hogy vajon és miként bocsátkozunk mi magunk abba, amiben az állvány lényege maga érvényesül.” Itt vezet be Heidegger a „végzet” [Geschick] sok más szövegből is ismert kategóriáját, amelyet majd a – brémai előadásokban külön tárgyalásban részesített – „veszélylyel” azonosít (125/29–30), „területeként” pedig éppen a *szabadságot* jelöli ki, alkalmat teremtve arra is, hogy a szabadságfogalmat az önkény és törvények kettős koordináta-rendszeréből kiszabadítva mint minden feltárás voltaképpeni forrását, sőt akár titkos (hiszen épp a feltárulkozás mögé visszahúzódva rejtekező) feltételét határozza meg (és az „igazsággal” állítsa szomszédságba).⁷¹

Noha ez a fejtegetés azon túl is számos tanulsággal szolgálhat, hogy ismét visszaigazolja a kérdés, a szabadság és az igazság szoros összetartozását Heidegger logikájában, ezen a ponton célszerű visszakapcsolódnunk a kérdező gondolkodás útjához, amelyről Heidegger azt állapította meg, hogy az egyetlen komponense,

⁷¹ „A szabadság a szabadon levőt kormányozza [verwaltet] a megvilágított, vagyis a feltárt értelmében. A feltárás eseménye, vagyis az igazság az, amivel a szabadság a legközelebbi és legbensőbb rokonságban áll. Minden feltárás egy rejtéshez és elrejtéshez tartozik. Elrejtve és mindig elrejtve tartja magát a szabadító, a titok. *Minden feltárás a szabadból jön, a szabadba jut s a szabadba visz.* A szabad szabadsága nem áll sem az önkény kötetlenségében, sem pusztá törvények kötöttségében. A szabadság megvilágítva rejlik, amelynek világában az a fátyol lebeg, amely elleplezi minden szabadság lényegét, és a fátylat mint elleplezőt jeleníti meg. A szabadság a végzet területe, amely mindig egy feltárást juttat útjára.” (125/28–29 [kiemelés – K.-Sz. Z.]

amely nem jön eleve későn, az emberre (a „Ge-Stell” területére beállított emberre) vonatkozik. A „Ge-Stell” azonban lehetetlenné teszi a választ (ami annyiban, lehetne hozzáfűzni, következetes is, hogy az ilyen válasz szükségszerűen antropológiai magyarázat, vagyis helyes, de nem igaz válasz lenne). Éppen ez az a másik összefüggés, ahol a technikat tanulmány vitába száll Heisenberggel, akinek azt az implicit nézetet tulajdonítja, hogy „mintha az ember már mindenütt csak önmagával találkozna”. Heidegger válasza (amelyben amúgy egy kritikus figyelemmel követett kortársa két évvel korábban tartott, szintén nagy hatású előadásának egy kijelentése visszhangzik)⁷² így szól: „Csakhogy a mai ember valójában éppen hogy sehol sem találkozik már önmagával, azaz önnön lényegével. Az ember olyan szilárdan áll az állvány kihívásának következményében [Gefolge], hogy ő ezt már nem is tekinti igénynek: ezért önmagában észre sem veszi már az igénybevételt, így aztán egyetlen módját sem hallja meg annak, amiben [inwiefern] lényegénél fogva egy megszólításban ek-szisztál és ezért sohasem lehetséges, hogy csak önmagával találkozzék.” (126/31)⁷³ A gondolkodó kérdezés útja itt üresbe fut, és aligha meglepő, hogy szerepét innentől kezdve a holderlini mintára a „veszélyben” felmagasodó „menedéket” kínáló művészet veszi át. A tanulmány zárata, ahol Heidegger talán nem csak retorikai követelményeknek engedelmessé fordul vissza a kiinduló kérdéshez (a kérdés kérdéséhez?), a művészetet nevezi ki annak a területnek, amely „nem zárkózik el az igazság ama konstellációja elől, amire kérdésünk irányult”. (132–133) A zárómondatokból persze az fog kiderülni, hogy 1. a művészet persze, lényegét tekintve, maga is kérdez, maga is kérdéses („Minél kérdezőbben elmélkedünk a technika lényegéről, annál titokzatosabb lesz a művészet lényege.”), továbbá hogy 2. a veszélyben feltáruló „menedék” maga a kérdezés, amely itt, miután egyszer már üresbe futott, úgy látszik, visszatér önmagához („Minél jobban közelítünk a veszélyhez, annál világosabban kezdenek világítani a menedékhez vezető utak, és annál kérdezőbbek leszünk mi.”), végül pedig 3. az, hogy a kérdezés ezért a gondolkodás legहितesebb gesztusa, a gondolkodás „jámorsága”.

Annak megítéléséhez, hogy az így szituált kérdezésnek van-e még bármiféle érintkezése a „Ge-Stell”-l, aligha állnak rendelkezésre így megfelelően szilárd támpontok, noha a válasznak nem csekély tétje volna. Ha ugyanis a lényegre vonatkozó kérdezés számára a veszélyben fellelhető, sőt éppen a veszélyben fel-

⁷² „Az önmagunkkal való találkozásainkból él az egész emberiség. De ugyan ki találkozik még önmagával? Bizony, csak kevesen, és akkor is egyedül.” Gottfried BENN, *Líraproblémák*, ford. KURDI Imre = Uő., *Esszék, előadások*, Kijárat, Budapest, 2011, 220.

⁷³ Lásd ehhez Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Heisenberg és Heidegger a szépről és a művészetéről* = Uő., *A német titanizmus*, ford. MOLNÁR Anna, Európa, Budapest, 1989, 131–132.

tárulkozó „menedék” kínál mintát (márpedig „a menedék ott gyökerezik, és pedig a legmélyebben, és abból gyarapszik, ami a legnagyobb veszély” [127–128]), akkor valamiképpen a kérdezésnek is a „Ge-Stell”-ből kellene származnia, valóban a technika *nyomán* kellene megfogalmazást nyernie. Az ilyen kérdés azonban, mint látható volt, a „lényegét” tekintve mindig már túl későn jön. A technika lényegét a technikától magától elhatároló tételmondat, ebben az összefüggésben, talán éppen azt hivatott lehetővé tenni, hogy a technikától elhatárolt vagy a technikának hátat fordító kérdezésnek mégis maradjon valami, amiben (éppenséggel a technika „lényegében”) oly módon alapozhatja meg magát, hogy közben nem kell kontaminálnia a technikával. Heidegger alaptétele innen nézve csakugyan – mint Derrida fogalmaz – „a kérdező gondolkodás lehetőségének fenntartására szolgál, amely mindig a lényeg elgondolásával egyenértékű, s mint ilyen eredendően és lényege szerint védett a technika fertőzésétől.”⁷⁴ Az a józan készenlét azonban, amivel Heidegger tulajdonképpen a technikához kialakítandó szabad viszony egy változatát nevezi meg, éppen ezért nem feltétlenül teheti magáévá a megkésett kérdezés jámborságát. Aligha pusztán véletlen, hogy amikor, pár évvel később, a Stefan George *Das Wort* című költeményének szentelt előadásaiban Heidegger végül is eljut odáig, hogy elvitassa a kérdezéstől „a gondolkodás tulajdonképpeni gesztusának” kitüntetett státuszát, akkor mintegy visszatekintően éppen a technikat tanulmányban fedezi fel ennek a belátásnak ott még ki nem fejtett, önmagáról azonban a gondolkodás „jámorságára” vonatkozó kijelentésben valamiképpen mégis hírt adó előzményét („a nevezett előadás ugyanis, amelynek zárlatát ez a mondat alkotja, már azon tényállás körében mozog, hogy a gondolkodás tulajdonképpeni gesztusa nem lehet a kérdezés”).⁷⁵

Heidegger, amint azt a technikat tanulmány és az annak elsődleges környezetét alkotó egyéb írásai sugallják, láthatólag tisztában van azzal is, hogy az ilyesfajta kérdezés nélkülözhetetlen és tulajdonképpeni közegei, a nyelv és a művészet, maguk is ki vannak téve a „Ge-Stell” azon követelésének, hogy valamiféle „állományként” tárja fel őket. A nyelv és a nyelv technicizálhatóságának problémája ebben az összefüggésben is kardinális jelentőségű. Amint az a brémai előadásokban is szóba kerül, az olyan, tulajdonképpeni válasz, amely nem véti el, hanem az „Entsprechen” értelmében meg-felel a kérdezett „lényegének”, kizárólag a nyelv közegében valósulhat meg, legyen szó akár nem-nyelvi válaszokról, például cselekvésről. A nyelv ebben az értelemben inkább „dimenzió”, mint pusztán „a gon-

⁷⁴ Jacques DERRIDA, *A szellemről*, ford. ANGYALOSI Gergely – BABARCZY Eszter, Osiris, Budapest, 1995, 18–19.

⁷⁵ HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, 176.

dolkodás, érzés s akarás kifejezése”⁷⁶ – és ennyiben természetesen eszköznek sem tekinthető. Éppen emiatt azonban mindenfajta reflexió a nyelvről azt a veszélyt hordozza magában, hogy tárgyiasítja és így instrumentalizálja ezt a dimenziót, aminek szélsőséges esetét Heidegger egyik közismert hasonlata a „metanyelvben” (és így a nyelvészetben mint „metanyelvészetben”) azonosítja, ráadásul oly módon, hogy a hasonlat azt teszi világossá, hogy a nyelv ilyenfajta tárgyiasításában eleve a technika munkálkodik, sőt eleve technika. „A nyelvek tudományos és filozófiai kutatása – mondja Heidegger 1957–1958-ban – újabban egyre határozottabban annak előállítására törekszik, amit »metanyelvnek« neveznek. Az a tudományos filozófia, amelynek egy nyelv fölötti nyelv [Übersprache] előállítása a célja, önmagát értelemszerűen metanyelvészetként érti. Ez úgy hangzik, mint a metafizika, nem csak úgy hangzik, az is; mert a metanyelvészet nem más, mint az a metafizika, mely a mögött a technicizálás mögött rejlik, amelyik minden nyelvet az egyedül funkcionáló interplanetáris információs eszközzé alakít. A metanyelv és a szputnyik, a metanyelvészet és a rakéatechnika egy és ugyanaz.”⁷⁷

Hogy miben tárulkoznak fel a nyelvről való gondolkodásnak a „technikai nyelvvel” szembeállított koordinátái, azt Heidegger egyebek mellett a már többször idézett, 1962-es előadásában igyekezett megvizsgálni, ahol a „technikai nyelv” ellenfogalmaként a „hagyományos/hagyományozott nyelvet” vetette be, amelyet – idézőjelek között – a „természetes” nyelvvel azonosít: „A hagyomány(ozás) nem pusztán továbbadás, hanem a kezdeti megőrzése [Bewahrung], a már beszélt nyelv új lehetőségeinek őrző gondbavétele [Verwahrung]”⁷⁸ Annak megállapításához, hogy ez pontosan mit is jelent, a „technikai nyelv” mibenlétének tisztázásán keresztül vezet az út, amit Heidegger a τέχνη fogalommagyarázatának azon, másutt is gyakran érintett és leginkább talán Platónra visszamutató aspektusából indít, hogy ez, „görög értelmét” tekintve, voltaképpen ugyanazt jelenti, mint az ἐπιστήμη: annak módját, ahogyan az ember (azt éppen ezáltal megértve) kiismeri magát egy dologban annak előállítása, illetve – a fontos az, hogy itt nincs ellentét – megismerése, tudása révén. Az előállítás természetesen itt sem elkészítést, hanem a nyitottba/nyilvánvalóba való állítást jelenti: „a τέχνη nem a csinálás, hanem a tudás fogalma.”⁷⁹ Heidegger itt is elmondja azokat a változásokat, amelyeket a technika és a modern tudományok okoztak a természet-fogalomban, ezek vezettek közvetve a „nyelv technikai értelmezéséhez”, a nyelvnek

⁷⁶ Martin HEIDEGGER, *Die Kehre* = ÜÖ., *Bremer und Freiburger Vorträge*, 71.

⁷⁷ HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache*, 160.

⁷⁸ HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 27.

⁷⁹ *Uo.*, 14–15.

„a közlés és a híradás eszközeként”, pusztán „információként” való felfogásához. Az igazi kérdés az, hogy mennyiben rejlik benne magában „a nyelv lényegében” az a lehetőség (és „támadási felület”), amely a nyelv információként való technicizálásához vezetett.⁸⁰ Azt a nagy horderejű kérdést kell tehát megválaszolni, hogy vajon az információvá való instrumentalizáció valóban a nyelvben magában adott lehetőség-e,⁸¹ vagyis – élesebben fogalmazva – a technika hozzátartozik-e a nyelv lényegéhez avagy csupán kívülről támad-e rá arra.

A válaszadáshoz Heidegger önmagától kap támpontokat, hiszen a három évvel korábban keletkezett nagy nyelvfilozófiai esszé, az *Útban a nyelvhez* fogalom-párját, a mondását és a (meg)mutatását hívja segítségül (ahol egyébként szintén alkalmat talált a „természetes nyelv” és az információra „beállított” nyelv szembeállítására).⁸² A technikára irányuló kérdés környezetében, úgy tűnik, a „mutatás” kétértelmősége vagy kétarcúsága okozza a bizonytalanságot. „Tulajdonképpen(i módon) mondani” valamit, ez annyit tesz, megmutatni (sőt megmutatkozni hagyni), a mutatásként felfogott mondás másfelől azonban egyszerű jelhasználatot, jeladást is jelenthet. A jel itt úgy értendő, mint híradás valamiről, ami maga nem mutatkozik meg, ez pedig – éppen azért, mert nem önmegmutatáson alapul – szükségszerűen konvenciót, a jel jelvöltárol való megállapodást vesz igénybe. A megállapodás teszi a jelet jellé, másként fogalmazva a jelet, legyen az hang, fény vagy betű, a konvenció állítja elő és rendeli feladatra [hergestellt und bestellt],⁸³ a jel tehát – hangozhatna következtetés – nem más, mint a „Ge-Stell”-be állított, illetve még inkább a „Ge-Stell”-ben feltárt vagy kitermelt nyelv. A nyelvben, következésképpen, a jelszerűség, illetve emögött a mutatás kettős arculatú képessége az, ami implicit módon lehetővé teszi az információként való technicizálását, ahol a nyelvnek már csak egyetlen tulajdonsága/vonása [Charakter!] marad még meg, „az írás absztrakt formája”, amely átírható valamiféle logikai kalkulus formuláiba⁸⁴ (külön tanulmányt érdemelne annak végiggondolása, hogy ezzel Heidegger az írásban jelölte ki a nyelv azon régióját, ahol a tulajdonképpeni megmutatkozás és a technicizálódó jelszerűség érintkeznek!). Az ezt megvilágító példák (a „morzejelek”, ahol „egyetlen jel mindig csak két alak, pont vagy vessző, valamelyikét öltheti”, az „igen–nem–döntések”, az „áramfolyamok” és „áramlökések” váltakozása) világossá teszik, hogy Heidegger az információ

⁸⁰ *Uo.*, 22.

⁸¹ Vö. ehhez STIEGLER, *La technique et le temps*, II., 213.

⁸² Martin HEIDEGGER, *Útban a nyelvhez* = ÜÖ., „... Költőien lakozik az ember...”, 247–248.

⁸³ HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 23.

⁸⁴ *Uo.*, 24. Heidegger információfogalmához lásd még Rafael CAPURRO, *Heidegger über Sprache und Information*, *Philosophisches Jahrbuch* (88) 1981, 333–343.

fogalmát technikai feltételekhez, valamint a jelnek a „biztos és gyors közlés” lehetőségét szavatoló (és bizonyos értelemben valóban a nyelv, a megjelenés és a világ, illetve a jelölő és a jelölt dimenzióinak egybemosásával fenyegető)⁸⁵ egyértelműségéhez köti.

A számítógépek („a formális jeladás, amely a folyamatos igen–nem-döntések sorozatát a lehető legnagyobb sebességgel hajtja végre”), illetve egyáltalán a „vizszacsatolás technikai folyamata”, vagyis az itt Wienertől vett citátumokkal reprezentált kibernetika (amely „a nyelvet a hírek cseréjévé alakítja át”, a művészeteket pedig „az információ irányított-irányító eszközeivé” teszi) arról tanúskodik, hogy az így működő vagy így megtapasztalt nyelvet voltaképpen a gépi technika előírásai és igényei határozzák meg. A gép fogja előírni, mitől és meddig nyelv egy nyelv.⁸⁶ A nyelv kiszolgáltatódik a nyelvgépnek (egy másik helyen ezt a – számítógép vagy a gépi fordítás példázta – „Sprachmaschine”-t Heidegger el is határolja a hangfelvevő és -továbbító „Sprechmaschine”-től: ez, előbbivel ellentétben „még nem avatkozik be a nyelv beszélésébe”),⁸⁷ sőt talán általánosabb értelemben maga is nyelvgép lesz. És bár fontos még egyszer megemlíteni, hogy ezt – önnön technicizálódását – a fentiek értelmében a nyelv „lényegéből” fakadó lehetőségként ábrázolja, a fejleményt („a technikai nyelv támadását a tulajdonképpeniségre a nyelvben”, ami egyben „az ember leginkább tulajdonképpeni lényegét fenyegeti”) Heidegger végső soron mégis visszafordíthatónak vagy legalábbis elháríthatónak ítéli, nyilván amiatt, hogy a nyelvnek ez a technicizálódás bár inherens, de *nem* az egyetlen inherens lehetősége. Mivel – Heidegger Weizsäckerre hivatkozik – a jel formalizáció révén megvalósított egyértelműsítése, azaz a technikai nyelv szükségszerűen elő kell hogy feltételezzen egy természetes nyelvet, létez-

⁸⁵ Jakob MEIER, *Technische Sprache bei Heidegger*, Zeitschrift für Kulturphilosophie 2013/2., 344–345.

⁸⁶ HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 24–26.; Uő., *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*, 258.

⁸⁷ HEIDEGGER, *Hebel – der Hausfreund*, 148–149. A nemzetköziesedő tudományos nyelv „technikai-terminológiai nyelvtípusa” természetesen szintén a nyelv egyfajta gépesítéséről tanúskodik, s ezáltal az ilyen nyelvek lényegi talajtalanágáról. Fontos ugyanakkor, hogy az ellenpólust nem a nyelv „nemzeti” karaktere szolgáltatja (a nyelvet nem „nemzeti” karaktere teszi „otthonossá”), hanem a lét(él) „lényege”: „Visszhangnak lenni, még hozzá a lét megszólító igényét [Anspruch] visszhangozni olyasfajta gondosságot követel meg a nyelvtől, amelyről a tudományok technikai-terminológiai nyelvtípusa persze mit sem tudhat. A tudományos nyelv nemzetközisége nyújtja a legerőteljesebb bizonyítékot annak talaj- és otthontalanságáról, ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy a nyelv földön járó tösgyökerességét és otthonosságát [Bodenständigkeit und das Heimische] a pusztán nemzeti révén a legcsekélyebb mértékben is biztosítani, meghatározni vagy akár megalapítani lehetne. Egy magasrendű [hohe] nyelv otthonossága csak a létel lényegének [Wesen des Seyns] lényegszerű csendjéből érkező kísérteties/idegen megszólítás/igény [unheimlichen Anspruchs] területén gyarapodik.” Uő., *Die Gefahr*, 66.

niük kell olyan tulajdonságoknak, amelyekkel a nyelv általában rendelkezik, de amelyek a technikai nyelvből hiányoznak. A legfontosabb megkülönböztető jegy a többértelműség („egy költemény alapvetően nem programozható” – Raymond Queneau-nak biztosan lenne ehhez egy-két szava), illetve – ettől nem teljesen függetlenül – a Heideggernél oly sokszor ilyen döntő pozícióban felléptetett „kimondatlan”.⁸⁸ Ez az instancia szabja meg a természetes nyelv hagyományos/hagyományozott nyelvként való, fentebb már idézett meghatározását (ez maga „tartalmazza és adományozza a kimondatlant” – úgy látszik, a technikai nyelv erre nem képes), úgy azonban, hogy azt, amint ezt már a korábbi utalás a költészet programozhatatlanságára előrevetíti, „a költők” kompetenciájának körébe utalja. Vagyis: a természetes nyelv fogalma is másodlagos, hiszen az a többlet, ami hiányzik a nyelv technikai-szemiotikai gépezetéből, a szó köznapi (*technikai*) értelmében *nem*, igaz, *poiészisz* és *techné* szomszédosságára gondolva talán nagyon is természetes. A költői vagy általában művészi *techné* a természet(es nyelv) forrása. Ezért (is) kézenfekvő a „Ge-Stell” előli menedéket a nyelv mellett vagy a nyelven túl a művészetben keresni.

Persze a művészetre irányuló diskurzus ugyanazokkal a rizikókkal fenyeget, mint amelyeket Heidegger a metanyelv fogalmában vélt észlelni. A művészetről beszélni – ez, bizonyos értelemben, már eleve esztétika, az esztétika pedig – a technológia, biológia vagy a história analógiájára – könnyen beilleszthető azon instrumentáriumok sorába, amelyeken keresztül a „Ge-Stell” ad hírt magáról. A művészet kikényszerítő „feltárása” és feladatra „rendelése” – ez az esztétika a technika megvilágításában, minden más, mint hiteles „menedék” a technikához való szabad viszonyulását kialakítani igyekvő ember számára. Nem véletlen tehát, hogy a technikatanulmány végén, ahol a művészet voltaképpen a techné egy, a „Ge-Stell” által elfedett aspektusát hivatott emlékezetbe idézni és tanúsítani (azt, hogy „egykor τέχνη-nek hívták az igaz előhozását a szépbe. A szépművészetek ποιησις-e [poiészisz] is τέχνη volt.” [131]),⁸⁹ Heidegger nem spórolhatja meg az így – „elő- és létrehozó feltárásként” – felfogott techné elhatárolását a művészet ipari, esztétikai stb. feldolgozási technikáitól: „A művészetek nem az artisztikumból nőttek ki. A művészetek nem voltak az esztétikai fogyasztás tárgyai. A művészet nem a kultúratermelés egyik szektora volt.” Valamint, a technika és az esztétika közötti nyílt párhuzammal feltárt „vészhelyzet” felől nézve: „a technika lényegét a merő technika miatt [vor lauter Technik] még nem tapaszt-

⁸⁸ HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, 27.

⁸⁹ Vö. ehhez még HEIDEGGER, *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, 68–69. (Itt a „techné” és a művészet összetartozása kibővül a „phüszisz”-szel is.)

taljuk meg; [...] a művészet lényegét a merő esztétika miatt [vor lauter Ästhetik] már nem oltalmaz meg.” (132/39–40 [A fordítás módosítva.]

Ez az érv, persze, nem ismeretlen, hiszen a technikatanulmány művészet-fogalmát amúgy is alapvetően meghatározó⁹⁰ korábbi írás, *A műalkotás eredete* is fontos szerepet juttatott egy hasonló különbségtételnek, éppen abban a fentebb már itt is tárgyalt összefüggésben, amely a mű és a világ viszonyát a „(fel)állítás” képzelet felől igyekezett megragadni. Itt a művek „önmagukban állásának” hamis megvalósulását illusztrálta a tág értelemben vett „művészeti ipar”, amelybe az esztétika, a műkritika, a műkereskedelem vagy a történeti-kritikai szöveggondozás is beletartoznak.⁹¹ Az ilyen intézmények „szertelen nyüzsgésében” lehetetlen a művel magával „találkozni” – legyenek ezek, *technikai* értelemben, mégoly fejlettek. A műveket kiállító vagy egyszerűen megóvó múzeumok, kritikai kiadások és más intézmények, a kultusz, az értő műkincs-kereskedelem, a művészetek történeti tanulmányozására épülő tudományok, de a kritika, sőt még az „értelmezés” sem tehet semmit az ellen, hogy a művek kiszakadnak „saját lényegterükből”, sőt mintha a kultúripar éppen ezt a kiszakítást hajtaná végre – talán egyenesen önnön lényegénél, „Wesen”-jénél fogva? – újra meg újra akkor, amikor különféle gyűjteményeket állít elő, amelyek a művészetről hivatottak tanúságot tenni. Az ilyesfajta foglalatosság a művekkel, így Heidegger közvetlen konklúziója, azok „tárgylétét” képes csak megragadni, ami nem azonos azzal a „műléttel”, amely a mű „világának” megnyílásában (és persze, negatív úton, az abból való, nehezen feltartóztatható kiszakadásban) ad hírt magáról. A mű „kizárólag ahhoz a területhez tartozik, melyet önmaga nyit meg”, ez a terület pedig szükségszerűen húzódik vissza vagy tűnik el a mű esztétikai vagy tudományos feldolgozásakor.

Ez lehet a háttere a technikatanulmány azon kérdésének, amely annak bizonytalanságára (vagy akár eldöntetlenségére?) céloz, hogy a művészet képes-e egyáltalán valamilyen módon megőrizni önnön lényegterületét ott, ahol a feltárlkozás domináns módozatait a „Ge-Stell” határozza meg. Fontos a kérdésből levont következtetések képezte kontextus is: „Azt, hogy vajon a művészet a maga lényegének erre a legfelsőbb lehetőségére a legnagyobb kockázat [Gefahr] közepette is fenn van-e tartva, senki sem tudhatja. Mégis elborzadhatunk [erstaunen – itt is inkább, a szó korábbi előfordulásánál adott fordítás értelmében, a „józan készenlét” álmélgódásáról-csodálkozásáról van szó, kevésbé valamiféle borza-

⁹⁰ Lásd erről Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont = Kunst und Technik*, 38–39.

⁹¹ HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 30.

dályról!]. Mitől? Ama másik lehetőségtől, hogy a technika dühöngése mindenütt berendezkedik, egy szép napon az összes technikaiság által [durch alles Technische hindurch] a technika lényege lényegzik [west] az igazság színrelépésében. Mivel a technika lényege nem technikai, ezért lényegi megfontolásának és a vele való döntő vitának olyan területen kell lefolynia, amely egyik oldalon a technika lényegével rokon, másrészt viszont attól alapvetően különbözik. Ilyen terület a művészet.” (132/39) Legalább három momentum érdemelhet itt figyelmet. 1. Nem eldöntött tény, hiszen *majd* éppen a művészet „területén” kell eldőlnie, hogy a művészet alkalmas-e még lényegének legfelsőbb lehetőségére, vagyis képes-e még feltárni önnön területét! Azaz a művészet területének feltárása bizonyos értelemben eldönti a kérdést: ha van ilyen terület, amelyen eldönthető a vita, akkor a vita el is dől, hiszen fő tétje éppen e terület megőrzésének lehetőségére. 2. Ez a terület rokon a technikáéval. Olyan is és más is, mint a technika, valamiféle *szinonim* vagy *szomszédsági viszony* van közöttük (hiszen mindkettőt jelentheti például a techné), olyan minta szerint, amely Heideggernél nem egyedi, például „költészet” és „gondolkodás” relációját is rendre ilyesfajta, sem azonosságra, sem különbözősége nem redukálható szomszédságként írja le. A szigorú elhatárolás, a *puszta* különbségtétel inkább a másik oldal, a technika gesztusa volna, hiszen a művészet és a technika szigorú szétválasztása maga sejtetően *technikai*. Innen nézve persze megint csak inkább el nem döntöttnek mutatkozik a művészet területének önállósága. 3. Érdekes módon ebben a kontextusban Heidegger logikája mintha egy pillanatra megbicsaklana. Az egész tanulmány alaptétele a technika és a technika nem technikai lényege közötti lényegi különbségről (amelyet itt, majd két mondattal később újra meg is ismételt) ugyanis mintha megrendülne abban a sejtelenben (vagy veszélyben), miszerint a technika lényege adott esetben éppen a „technikaiságok” által (és nem például a művészeteken keresztül) fog *lényegzeni!* Ha ez a veszély fennáll, akkor egyáltalán nem vehető bizonyosra, hogy a technika lényegével éppen azon a területen lehet majd eredményesen megküzdeni, amely a technikától (részint legalábbis) idegen.

Úgy tűnik tehát, hogy Heidegger a művészettel (illetve, a fentebb tárgyalt összefüggésekben, a gondolkodással, a kérdezéssel és a nyelvvel) olyan területre bízta a technika lényege felőli döntést, amely mentes vagy idegen a technikától, ám azok a konstellációk, amelyeket az elemzése felvázol, olykor mintha e területek technikával való kontaminációjáról tanúskodnának, annak – például a már citált Derrida által megfogalmazott – gyanújáról, hogy a technika talán mégsem teljesen független a technika lényegétől. Lehetséges azonban, hogy Heidegger technikafilozófiai reflexióinak nem is abban áll az igazi teljesítménye (vagy

a legmesszebb hangzó üzenete), hogy megpróbált valamiféle különbséget felállítani e kettő (a technika és a technika lényege között), hanem talán inkább abban, hogy végiggondolt vagy legalábbis felvetett olyan lehetőségeket, amelyek a technikához való „szabad viszony” kidolgozásához vagy a „józan készenlét” fenntartásához járulhatnak hozzá. Az itt amúgy is aligha megvalósítható rendszerzés igénye nélkül a továbbiakban ezek vagy ezek közül néhány megnevezésére vagy elhatárolására van még mód kísérletet tenni, a következő hat tényezőre összpontosítva: a „Ge-Stell”-ben előállított embert fenyegető valódi *veszély* helyes azonosítására, a technika *gyengeségének* felmérésére, a *ráhagyatkozás* attitűdjére, a Heideggernek olykor tulajdonított *zöld* környezetfelfogásra, a technika dolgaihoz való (a fentiek alapján meglehetősen kockázattal ugyan, de) *esztétikainak* nevezhető viszonyulásra, végül pedig a *dolog* fogalmának heideggeri értelmezésére.

1. Mivel a korábban már tárgyalt helyen Heidegger a „feltárás eseményeként” definiált igazsággal hozta kapcsolatba a(z éppen ebben a feltárásban viszont elrejtekező) szabadság helyes értelmezését, kézenfekvőnek mondható, hogy a technikával kiépítendő szabad viszonyoknak az lesz a talán legfontosabb feltétele, hogy a technikának az ember felé mutatott arculata, a „veszély” helyesen tárulkozzon fel. A veszély, vagyis az „a végzet, ami a beállításban végződik [in das Bestellen schickt – vagyis a beállításba küld!]” (127/31), márpedig *nem* a technika maga az, aminek nincsen „démona”, hanem a technika lényege. Ennek „titka” abban áll – legalábbis mint *veszély* abban áll –, hogy benne valósul meg a feltárás „végzete”. A veszély valójában az, hogy a „Ge-Stell”, pontosan azáltal, hogy a feltárás domináns módjává vált, elrejtí az azon romboló lényegét, hogy megtagadta az embertől azt a lehetőséget, hogy visszatérjen egy „eredendőbb feltárásba”. Ezen a ponton talán inkább a veszély struktúrája lehet érdekes, mint az, hogy valójában mi is volna ez az „eredendőbb feltárás”. A veszély nem más, mint az, hogy „az ember félrenézi és így félremagyarázza az elnemrejtettséget” (és, amint a Heidegger által itt alkalmazott visszaható szerkezet – „sich am Unverborgenem versieht und es mißdeutet” – felvillantja: önmagát is – 125/30). Éppen ez vezet aztán ahhoz a már idézett diagnózishoz, miszerint az ember már nem találkozik önmagával, mármint legalábbis önnön lényegével, hiszen éppen a veszély (az, hogy „már őt magát is állományszámba lehet csak venni” [126]) juttatja annak téves (ön)tudatába, hogy uralkodhat a Földön: „Másfelől éppen az ily módon fenyegetett ember terpeszkedik el a földön annak uraként.” Amíg az ember képtelen arra, hogy „megnyissa” magát a technika lényege számára, addig foglya marad vagy annak a „homályos kényszernek, hogy a technikát vaktában üzemeltessük, vagy ami ugyanezt jelenti: ellene tehetetlenül lázadjunk, és mint az

ördög művét elátkozunk”. (125) Ez akkor vagy ott változik meg, amikor vagy ahol az ember számára a technikán, a technika lényegén keresztül tárul fel önnön lényege is (a „feltáráshoz használt hozzátartozóság”, „die gebrauchte Zugehörigkeit zum Entbergen” [125/30], vagyis – másként fogalmazva – a veszély mint veszély).

A veszély helyes azonosítása (vagy – heideggeresebben fogalmazva – lényegi feltárása), azaz a veszély veszélyként való megtapasztalása ebben a struktúrában maga a *menedék*, hiszen – mint az fentebb már látható volt – a menedék pontosan a veszélyben gyökerezik, illetve – Heidegger Hölderlintől kölcsönvett szavaival – magaslik föl, nő nagyra. A veszélyelhárítás (az ember lényegének megértése a „Ge-Stell”, azaz a feltárás domináns módjának vonatkozásában) azonos a veszély lényegének feltárásával (ez végső soron nem más, mint az ember önfelreértése a „Ge-Stell”-ben elfoglalt helyét illetően). „A veszély, ha mint veszély létezik, maga a menedék.”⁹² A brémai előadásokban, ahol külön alkalmat szentelt a „veszély” kategóriájának, de másutt is Heidegger a „Verwinden” szóval, vagyis egyfajta – a fájdalom feldolgozásához hasonlított – kiheverésként, kiheverő felülkerekedésként írta le annak módját, ahogyan az ember rálel erre a menedékre.⁹³ Ennek a kiheverésnek több alkalommal is az ember lényegét a lét lényegéhez eljuttató „Er-eignis”-ban, egyfajta „kezdeti eseményben” jelöli ki az instanciáját, amelynek a „Ge-Stell” csupán valamiféle „előjátékává” fokozódik le. Mivel a veszély mint veszély nem önmagában a technika, éppen azáltal lehet kiheverni, ha az ember felismeri, hogy talán nem is annyira a technikát, mint inkább önmagát kell a technika vonatkozásában megértenie és ezzel együtt lemondania mind az öntudatlan üzemeltetés, mind a démonizálás opcióiról.

2. A technika másfelől maga is elárul bizonyosfajta *gyengeséget*, elsősorban ott, ahol önmagát kellene megértenie vagy feldolgoznia. Ez könnyen belátható, hiszen a technika „veszélyének” egyik komponense talán egyenesen abban rejlik, hogy amennyiben helytálló az a belátás, hogy a megértés (vagy a „feltárás”) módozatait maga a technika szabja meg, akkor a technika maga viszont elzárkózik a megértő hozzáférés elől. Ez persze – mint arra Derrida figyelmeztet⁹⁴ – még nem feltétlenül jelenti azt, hogy a technikát irracionálisnak kellene nevezni, azt a gyanút azonban megfogalmaztathatja, hogy a technika nem rendelkezik magától értetődő eszközökkel vagy lehetőségekkel arra, hogy megértse vagy „feltárja” önmagát. Érdekes, illetve éppen ebben az összefüggésben különösen tanulságos,

⁹² HEIDEGGER, *Die Gefahr*, 72.

⁹³ Például *Uo.*, 69–70.; *Uő.*, *Identität und Differenz*, 42–46.

⁹⁴ DERRIDA–STIEGLER, *I. m.*, 108–109.

hogyan Heidegger többször pontosan az irracionalitás egyfajta gyanúját szegezi neki a technikának. A technikat tanulmány egy helyén „a rendelkezésre állítás tébolyában” [das Rasende des Bestellens – 130/37] jelöli ki a „Ge-Stell” kihívását, majd a szöveg vége felé magának a technikának a „dühöngésére” [das Rasende der Technik – 132/39] utal, 1964-ben pedig a kibernetika kapcsán asszociál a „racionalizálás feltartóztathatatlan őrzőjére”, illetve a nevezett tudomány „magával-ragadó” mivoltában felsejlő irracionalitásra. „Talán van olyan gondolkodás, amely józanabb, mint a racionalizálás feltartóztathatatlan őrzőjére [Rasen] és a kibernetika magával-ragadó [Fortreißendes] volta. Valószínűleg éppen ez az elragadás fölöttébb irracionális.”⁹⁵

A technika (és az általa kondicionált tudományok) ezen őrzőjő irracionálisában (és racionalitásában) – legalábbis Heidegger felől nézve, hiszen lehet, hogy a gépek másként gondolják ezt – talán éppen az a kétségbeesés fejeződik ki, hogy nem férnek hozzá önnön lényegükhöz, továbbá akár az a sejtés is, hogy ez a lényeg valamiféle ellenállás lehetőségét (a „menedékét”) is implikálja a technika uralmával vagy működésével szemben. Itt nyerheti el Heidegger kiinduló különbségtétele a technika és a technika lényege között a maga stratégiai értelmét: mivel a technika nem-technikai lényegét nem lehet technikailag elgondolni, a technika éppen önnön technicitásában (abbéli képtelenségében, hogy lehetővé tegyen egy nem-technikai gondolkodást), saját maga fog rávilágítani önnön instrumentális különbözőségére saját lényegétől, egyszerűbben fogalmazva éppen abban fogja feltárni saját gyengeségét, hogy ez utóbbihoz nem lesz módja hozzáférni.⁹⁶ Ez az oka annak is, hogy maguk a gépek (a gőzturbina, a rádióadó, a ciklotron) önmagukban nem lehetnek azonosak a „Ge-Stell”-l – „a gépek és berendezések éppúgy nem esetei és fajtái az állványnak, mint az ember a műszerrel előtt, vagy a mérnök a tervezőirodában” (128) –, sőt, úgy tűnik, nem szolgáltatnak róla (nem róla szolgáltatnak) adatokat. A technika bizonyos értelemben önnön működése során szembesít és szembesül egyszerre saját gyengeségével, vagyis, ahogyan Kittler fogalmaz Heidegger nyomán, „a technikai beavatkozások a természetbe önmaguk éppoly radikális, mint amilyen pusztító önkritikáját nyújtják”.⁹⁷ Ez pedig, Heidegger felől nézve, nem csupán, sőt talán nem is elsősorban egy „zöld” értelmezési keretben nyeri el az igazi jelentőségét, hanem abban, hogy megvilágíthatja a technika furiosus, száguldó-őrzőjő ténykedé-

⁹⁵ HEIDEGGER, *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*, 275–276.; Uő., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* = Uő., *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, 79. (GA 14) (Kiemelés – K.-Sz. Z.)

⁹⁶ Ehhez az értelmezési lehetőséghez lásd még SCHÖNHERR-MANN, *I. m.*, 116–123.

⁹⁷ KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 242.

sének egy újabb aspektusát, azt nevezetesen, hogy a technika és a tudományok voltaképpen önmagukat kergetik kétségbeesésbe azzal, hogy maguk állítja fel önszemléletük számára a racionális és irracionális bináris (és a *ratio* fogalomtörténetének heideggeri interpretációja szerint éppen a *λόγος*-t „számítássá” torzító)⁹⁸ kódját, amelynek azután nem tudnak megfelelni. Fontos lehet, hogy Heidegger, ahogyan azt *A filozófia vége és a gondolkodás feladatából* származó iménti idézet megmutathatja, itt is a „józanág” ellenszerét kínálja fel. „Talán van gondolkodás – folytatódik ugyanis a citátum – a racionális és irracionális megkülönböztetésén kívül is, józanabb a tudományos technikánál, józanabb és ezért félreáll, nincsen hatása, s mégis rendelkezik a maga szükségyszerűségével”. Józan készenlét – ez az az attitűd, amely a technika irracionálisát és gyengeségét észlelve mégsem annak legyűrésére vagy elpusztítására törekszik. Félreáll, és mintha nemcsak az embert, hanem a technikát magát is igyekezne megóvni önnön gyengesége elől. Az ilyen csendes józanág pedig annak a gondolkodásnak a szenvedélye, amely attól szenved, hogy nézetek vagy álláspontok képviselője helyett a lét igényét/ szolítását [Anspruch] kell visszhangoznia csupán.⁹⁹

3. Heidegger a technikat tanulmány elején leszögezte, hogy „mindenhol szolgálai [unfrei!] a technikához maradunk láncolva, akár szenvedélyesen igeneljük, akár nemet mondunk rá” (111/9), hozzáfűzve, hogy a technikának tulajdonított semlegesség sem megoldás, hiszen ez csupán csak elmélyíti ezt a kiszolgáltatottságot. Más helyeken ugyanakkor a technikához való viszonyulás egyszerre igenlő és tagadó modalitása mellett foglal állást, sőt 1955-ben éppen ebben az egyidejű *igenben* és *nemben* azonosítja azt, amit „Gelassenheit”-nak, ráhagyatkozásnak (vagy akár – bár ezek sem feltétlenül jobb fordítások – higgadságnak, lazaságnak) nevez.¹⁰⁰ Nem igazán meglepő, hogy ezt a kategóriát is a technikához való viszony értelmezésére tett kísérlet dolgozza ki, hiszen akár várhatóan is nevezhető, hogy Heidegger, aki a technikai nyelv korlátait a „kimondatlan” felől vélte láthatóvá tenni, a technikának való alávettség alternatíváját is inkább egyfajta passzivitásban, nem-cselekvésben, mint a cselekvés vagy beavatkozás valamilyen formájában fogja megpillantani. Tulajdonképpen már *A műalkotás eredete* is megelőlegezi ezt az alternatívát: emlékeztetéseket lehetnek például a „dolog” hagyományos meghatározásait tárgyaló elemzésnek a dolgot a fogalom által „lerohanó” vagy a dologra „rátámadó” értelmezéseket kárhóztató kritikai következtetései.¹⁰¹ Még beszédesebb lehet talán az a híres magyarázat, amelyet *A mű-*

⁹⁸ Martin HEIDEGGER, *Az alap tétele*, ford. PONGRÁCZ Tibor, Gond-Cura, Budapest, 2009, 182–185.

⁹⁹ HEIDEGGER, *Die Gefähr*, 66.

¹⁰⁰ Például HEIDEGGER, *Die Kehre*, 69.; Uő., *Ráhagyatkozás*, 90.

¹⁰¹ HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 16., 20.

alkotás eredete – a „föld” különös, hiszen inkább visszahúzódásában, ellenállásában tetten érhető instanciáját megvilágítandó – „a természet tudományos-technikai eltárgyiasításáról” mint az „erőszakos behatolás” olyan megvalósulásáról adott, mely minél eltökéltebben akar hozzáférni a természet lényegéhez, annál távolabb kerül tőle (Kittler imént idézett kijelentése a destruktív önkritikába forduló technikai beavatkozásokról közvetlenül erre a szövegrészre támaszkodott). „A kő nehézkedik – írja itt Heidegger –, és kinyilvánítja súlyát. De míg ellenáll, egyben megtagad minden behatolást. Ha mégis megpróbálunk beléhatolni, megkísérelve szétverni a sziklát, attól még darabjaiban sohasem mutatkozik meg bensője és nyitottja. A kő nyomban visszahúzódik darabjai nehézkességének és tömegszerűségének homályába. Ha mérlegre helyezve, más úton kíséreljük meg súlyosságát megragadni, akkor ezt pusztá súlyszámítássá alakítjuk át. A kőnek ez a, meglehet, igen pontos meghatározása csak egy szám marad, de a nehézség kisiklik a kezünk közül. A szín felragyog, és csak fényleni akar. Ha hozzáértőn rezgésszámokra bontjuk, máris elillan. Csak akkor mutatkozik meg, *ha nem fedjük fel és nem magyarázzuk*. A föld így áll ellen minden behatolásnak [Die Erde läßt so jedes Eindringen in sie an ihr zerschellen]. Minden számítgató erőszaktételt [Zudringlichkeit] rombolásba fordít.”¹⁰² Az akarat eme „tehetetlenségével” (és egyben egyfajta irracionális öntudatlanságával? [Ohnmacht des Wollens]) szemben rajzolódik ki a „mű” autoritása, amelynek megjelenítéséből itt elsősorban a megengedő-hagyó modalitás érdemel figyelmet („*A mű a földet földként engedi lenni.*”), hiszen, úgy tűnik, a mű éppen ebben, a lenni-engedés, a ráhagy(atkoz)ás passzivitásában tanúsítja a technikával-tudománnyal szembeni fölényét, ami a természet (illetve, mélyebb értelemben, a „föld”) lényegéhez való hozzáférést illeti.

Majdhogynem ironikusnak mondható, hogy ugyanezt a ráhagyatkozást propagálja Heidegger a fordított viszonylatban, tehát immár nem a természet, hanem a technika feltárásának vonatkozásában is. Az ember a saját alkotásainak rögzítettségét [Bodenständigkeit] veszélyeztető atomkorszakban is rá van utalva a technika tárgyaira és ezek önmaguk által megkövetelt folyamatos fejlesztésére, emiatt – ismétli meg Heidegger a már ismert érvt – nincs értelme szembefordulni a technika világával és lemondani annak használatáról.¹⁰³ Lehetséges azonban valamiféle nem-technikai utat találni ezekhez a tárgyakhoz, még ha csak annyiban is, hogy az ember időnként nyugton hagyja őket, hiszen mintha éppen ez (a technika időnkénti elengedése) volna a velük kialakítandó szabad viszony feltétele. „Azonban mást is tehetünk. Jóllehet képesek vagyunk a tech-

nikai eszközök használatára, ugyanakkor mégis minden rendeltetésszerű használat mellett olyannyira távol is maradni tőlük, hogy ezekről bármikor lemondhatunk [loslassen]. Képesek vagyunk a technikai tárgyakat oly módon használatba venni, ahogyan ezeket használni kell. De ezeket a tárgyakat egyúttal el is hagyhatjuk [auf sich beruhen lassen], mint olyasvalamiket, amelyek minket nem a legbensőbbekben és a tulajdonképpeniben érintenek. »Igent« mondhatunk a technikai tárgyak elkerülhetetlen használatára, és ugyanakkor »nemet« mondhatunk, amennyiben ezzel megakadályozzuk, hogy minket kizárólagosan igénybe vegyenek és hogy lényegünket eltérítsék, megzavarják és mégis sivárrá tegyék.”¹⁰⁴ Ez az egyidejű igen és nem ráadásul még csak törést sem okoz az embernek a technikai világhoz fűződő viszonyában, amely éppen így lesz „csodálatosan egyszerű és megnyugtató”, aminek, úgy tűnik, az egyik feltétele tehát az, hogy a technikai tárgyakat olykor pusztá „dolgokként” kell önmagukban nyugodni hagyni. Aligha félreismerhető itt a közelség az „önmagában álló” műnek *A műalkotás eredetében* nyújtott leírásához, noha fontos különbség marad természetesen, hogy a technikai tárgyakról éppen ebben az önmagában állásban derül ki, hogy „nem abszolútak, hanem magasabbra utaltak maradnak”. Ami azonban talán még fontosabb, az az, hogy ez a ráhagyatkozó magatartás egy már nem (csupán) technikai rálátást kínál a dolgokra! A technikai világ „titkára való nyitottsággal” párosítva ez a fajta ráhagyatkozás vagy itt inkább valamiféle higgadt, lemondó (akár a „miért?” kérdésről is lemondó)¹⁰⁵ lenni hagyás juttatna tehát közelebb a technikához való nem-technikai viszony kialakításához. *Csak lazán* – mintha Heidegger (itt) ezt tanácsolná.

Az ilyen lenni hagyás valamivel aktívabb értelme Heidegger kedvenc, vizsaterő technikai példájáról, a hídról olvasható le, például az *Építés, lak(oz)ás, gondolkodás* című esszében, ahol – miután az „épít”, „lakik” és „megóv” igék lényegi szemantikai összetartozását bebizonyítva előkészítette az építésnek „a lakozás lehetővé tételekén” [Wohnenlassen – akár egyben: lakni hagyásként] való definícióját¹⁰⁶ – a hidat az „épített dolog” mibenlétének megértése céljából vonultatja fel. Itt – a híd egyéb, még tárgyalandó lényeges funkciói (például *összegyűjtő* képessége) mellett – az kerül az előtérbe, hogy a híd engedi (hagyja) a partokat mint ilyeneket egymással szemben állni, továbbá az, hogy olyan technikai beavatkozás (illetve voltaképpen be-nem-avatkozás) a természetbe,

¹⁰² Uő., 35.; HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 33. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)

¹⁰³ HEIDEGGER, *Ráhagyatkozás*, 89–90.; Uő., *Gelassenheit* = Uő., *Reden und andere Zeugnisse*, 526.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, *Ráhagyatkozás*, 90. (a fordítás módosítva); Uő., *Gelassenheit*, 526–527.

¹⁰⁵ Vö. SEUBOLD, *I. m.*, 311–313.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, *Építés, lak(oz)ás, gondolkodás*, 258–261., ill. 268.; Uő., *Bauen Wohnen Denken* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, 154.

amely „folyni hagyja a folyót és egyúttal lehetővé tesz a halandók útját, hogy országról országra menjenek és utazzanak”.¹⁰⁷ Vagyis: nemcsak az ember képes a természetet és/vagy a technikát a behatoló erőszak vagy az alárendelt kiszolgálás helyett valamiféle ráhagyatkozás vagy lenni-hagyás útján megközelíteni, hanem a technika is képes valami ilyesmire. Arra, hogy, ellentétben a követ hiábavalóan szétverő vagy a színt ugyancsak hiábavalóan rezgésszámaira bontó beavatkozással, illetve a folyót magába építő vízierőművel, lenni hagyja, illetve ráhagyatkozon arra a környezetre, amelyben ténykedik vagy amelynek részévé válik.

4. Időről-időre megfogalmazódik, noha általában alaposabb megfontolásokat nélkülözve, hogy Heidegger technikakritikája voltaképpen a „zöld” környezetvédelmi mozgalmak eszmekörét előlegezné meg¹⁰⁸ – és (ellentétben a romantikus természetideológiával vagy különösen a „ludditizmussal” való rokonításával)¹⁰⁹ tulajdonképpen komoly érveket szólnak is emellett. A híd már többször emlegetett példaszerűsége, amely abban áll, hogy a technika olyan beavatkozását reprezentálja a természetbe, amely – bár ezt egy környezetszociológus nyilván differenciáltabban látná – voltaképpen nem tesz erőszakot annak folyamatain, legalábbis lehetővé tehet egy olyasfajta következtetést, amely arra célozna, hogy a technikához való szabad viszonyulás egyik előfeltétele a környezet és a technika olyasfajta koegzisztenciájának a megvalósítása, amelyben egyik sem kényszeríti a másikat arra, hogy változtasson önnön működés- vagy létezmódján. Az, hogy Heidegger nemcsak a régi kőhidról, hanem az autópálya-felüljáróról is leolvashatóan véli ezt a példaszerűséget, azt sugallja, hogy ennek az előfeltételnek modern technikai körülmények között is eleget lehet tenni. Megkockáztatható, hogy különös tetszését lelte volna például azokban a manapság igen elterjedt, megfelelő növényzettel beültetett hidakban vagy alagutakban (vagyis az épített környezetet áthidaló természet előállításában!), amelyeket az állatok útvonalait keresztező autópályák fölé vagy alá építenek, amelyek tehát valójában úgy tartják fenn a környező állatvilág közlekedési hálózatát, hogy közben érvényre juttatják a motorizált közlekedés hálózatának érdekeit is. Ugyanez elmondható akár a különféle passzív- és talán még inkább a természetes környezetet mondhatni megszüntetve-megőrző bioházakról is. Heidegger vonatkozó szövegei legalábbis nem zárkoznak el a zöld környezetfelfogás későbbi értékté-

¹⁰⁷ HEIDEGGER, *Építés, lak(oz)ás, gondolkodás*, 262–263.

¹⁰⁸ Például Oliver JAHRAUS, *Martin Heidegger*, Reclam, Stuttgart, 2004, 204.

¹⁰⁹ Hubert L. DREYFUS, *Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology = Technology and the Politics of Knowledge*, Andrew FEENBERG – Alastair HANNAY, Indiana UP, Bloomington, 1995, 97–98., 101.

telezéseitől. A kapcsolatot ugyanakkor két körülmény is korlátozza. Egyfelől a (legalábbis a Greenpeace-stílusú) környezetvédelem („talpig fegyverben a béke” – hangozhatna egy lehetséges, Szabó Lőrinctől kölcsönzött leírás), Heidegger felől közelítve, ugyanúgy foglya marad, bár nyilvánvalóan ellentétes előjellel, a természet „nyersanyagként” való felfogásának, mint a Heidegger által kárhozott modern technikai szemlélet, azaz ugyanúgy alkotóeleme lesz (még ha valamiféle belső ellenzékként is) a „Ge-Stell”-nek, mint a vízierőmű a Rajnában. Másfelől nyilvánvalóan nem lehet megfelelni arról, hogy Heidegger számára a természet mai, modern fogalma meglehetősen távol áll a „phüszisz”-étől, amely voltaképpen éppen abban a természetfogalomban torzult el, amelyben – mindenféle különbségeik ellenére – mind a romantikusok, mind a ludditák, mind a zöld mozgalmak (sőt esetenként talán a fekete-erdei idillbe belefeledkezni olykor hajlamos Heidegger is) osztoznak. Emiatt pedig még csak azt sem lehetne igazán Heidegger szemére hányni, hogy túlságosan merev (és így naiv) elhatárolással élne természet és technika között, hiszen ez az elkülönítés, amely kétségkívül jelen van a vonatkozó gondolatmeneteiben, nem az organikus és az anorganikus közötti (modern) törésvonalat követi. A „természet természetessége” [die Natürlichkeit der Natur] ugyanis sokkal ősbibb, mint az újkori természettudományok által kialakított természetfogalom, ráadásul éppen nem a természetben („az állítólagos való világban”), hanem a(z) egyebek mellett az ember „lakozását” is magában foglaló „phüszisz”-ben gyökerezik.¹¹⁰ Azt a területet pedig, ahol „az ember a földön és az ég alatt a világ házáat lakja be”, a *nyelv* tartja nyitva.¹¹¹ Nem könnyű ebből, persze, akcióterveket kovácsolni, annyi azonban mégis elmondható, hogy Heideggernek van mondanivalója a mai zöldek számára is, az méghozzá, hogy elsődleges feladatukat a természetfogalmuk revíziójában vagy legalábbis megfontolásában kellene megtalálniuk.

5. Noha a technika *esztétikai* aspektusáról beszélni a korábban jelzett okoknál fogva bizonyos értelemben félrevezető, sőt talán egyenesen tautológia, mégis érdemes – kicsit lazítva az „esztétikai” kategórián – figyelmet szentelni neki, két okból is. Egyrészt a technikatanulmány mégiscsak a művészetben (bár természetesen az esztétikától elhatárolt művészetben) jelölte ki a „menedékhez” vezető utakat, másrészt, mindenki tudja ezt, a technika elsősorban – talán még a teljesítményadatoknál is mérvadóbb módon – esztétikai arculata révén képes igájába hajtani a használók tömegeit – közismert, hogy sokszor az esztétikai benyomás dönt egy újonnan bevezetett telefon- vagy autómódelről. Az ilyen érvelés

¹¹⁰ Vö. HEIDEGGER, *Hebel – der Hausfreund*, 146–148.

¹¹¹ *Uo.*, 150.

persze továbbra is a felszínen mozog, már csak azért is, mert a jelzett esztétikai aspektus – erről tanúskodhat az okostelefon-, jármű- vagy *photoshoppolt* önportré-tulajdonosok karcolásfóbiája – éppen ezt a dimenziót, a felszín tünteti ki. Érdekes azonban egy másik irányból is megvizsgálni ezt az összefüggést, méghozzá *A műalkotás eredete* nyomán abból kiindulva, hogy a „mű” igazán lényegi teljesítménye a szép felszín előállítása helyett egy „világ” megnyitásában azonosítható. Heidegger egyik igen bonyolult kategóriájáról lévén szó, nem célszerű itt a „világ” lehetséges definícióinak kérdésébe belebocsátkozni, annyi azonban különösebb kockázat nélkül is megállapítható, hogy ennek valamilyen módon a dolgokra, tárgyakra, eszközökre vagy művekre irányuló vonatkozások teljességéhez van köze.

Ezt leginkább ismét a *Lét és időben* „a világ világiságáról” nyújtott elemzése segíthet megvilágítani. Azon a korábban már idézett helyen, ahol Heidegger az „*utalás zavarában*” lokalizálta az utalás „kifejezetté” válását, ezt a defektes vagy hiányzó eszköz vagy eszközszerűség példáján szemléltette. A „kézhezálló” hiánya az, ami „*törést* jelent a körültekintésben [Umsicht] felfedett utalásösszefüggésekben”, és éppen ez a hiány lesz az, ami beláthatóvá teszi a körültekintés számára, „hogy a hiányzó mi célból és mivel együtt volt kézhezálló. *Újból jelentkezik a világ.*” (Kiemelés – K.-Sz. Z.) A világ eme jelentkezése (Heidegger itt érdekes módon felváltva beszél „Welt”-ről és „Umwelt”-ről) az „eszközösszefüggés” mint *egész* jelentkezéseként értendő: nem a kézhezálló és nem a kéznélévő önmagában, hanem e kettő valamiféle összjátéka, hiszen „amikor a gondoskodás [Besorgens] interpretált móduszaiban felvillan a világ, akkor ezzel együttjár a kézhezálló saját világától való megfosztása úgy, hogy napvilágra kerül rajta a csak-kéznélét.”¹¹² Ami ebből jelen szempontból igazán fontos lehet, az az, hogy itt nem is annyira a világról önmagáról van szó, amelynek mibenlétét amúgy a „rendeltetés” [Bewandtnis] és a „jelentésesség” szabják meg, hanem a világ jelentkezéséről, ami bizonyos értelemben pontosan a rendeltetés megakadása révén következik be, hiszen éppen így tárul fel az „utalásösszefüggés” mint egész vagy mint valamiféle gazdagság. A *Lét és idő* ismert, a „körültekintő szerszámhasználat” területéről vett példája „a kalapács nehéz” kijelentés kétértelműségéről¹¹³ voltaképpen ebben az összefüggésben is szemléletes lehet: a kéznéllevőség vagy a rendeltetészerű használat törése más jellegű kijelentések, akár tehát másfajta használatok számára nyitja meg az utat – és bizonyos értelemben éppen ebben, az utalásösszefüggések sokaságában ad hírt magáról a világ.

¹¹² HEIDEGGER, *Lét és idő*, 186.; Uő., *Sein und Zeit*, 100–101.

¹¹³ HEIDEGGER, *Lét és idő*, 297–301., 587–589.

Talán alkalmazható ez a belátás a modern technika vonatkozásában is. A modern technika olykor meglehetősen funkcióspecifikus dolgai sem zárják ki sohasem azon, elvileg nem rendeltetészerű használatok lehetőségét, melyek révén az utalás- vagy vonatkozás-összefüggések olyan, sűrű szövedéke, olyan *világ* állhat elő, amely zárójelbe teheti ezen eszközök technikai értelemben megfelelő alkalmazását. Az okostelefonokat lehet zseblámpaként is alkalmazni, világítani velük tüntetésekben, de talán (mint állítólag hozzáértők kezében minden tárgy) palackok felnyitására is használhatók és bizonyára rendeztek már telefonhajító versenyeket is. És persze mint azt Bruno Latour egy párizsi tömegközlekedési projektnek szentelt könyve (*Aramis*, 1992), de akár a mindennapos eszközhasználat számtalan formája is sugallja, a technológiába (egy technológiába) bele is lehet szeretni. Az okostelefonok egyik ravaszsága innen nézve egyenesen abban rejlik, hogy kikényszerítik azt, hogy felhasználójuk simogassa vagy csiklandozza őket – a manuális örömszerzés gesztusai nélkül lényegében lehetetlen működtetni ezeket a készülékeket. A „Ge-Stell” ezért persze nyilván akkor igazán hatékony, amikor a használati, cselekvési vagy vonatkozás-összefüggések, a „világ” minél nagyobb szeletét képes egy adott eszköz vagy technológia, illetve akár az „állomány” köré koncentrálni és így annak ellenőrzése alá vonni (ennek felismerése tehetett például egy Steve Jobsot hovatovább korszakos gondolkodóvá a köztudatban).

6. Heidegger számára persze az ilyesfajta, használatokat, vonatkozásokat vagy gyakorlatokat koncentrááló instanciák paradigmája nem az eszköz, hanem a *dolog*. A dolog, amelynek tárgyalására talán egyenesen azért van szükség például *A műalkotás eredetében*, mert bizonyos értelemben a dolog az, ami mintegy mintát szab „világ” és „föld” kettősének elgondolása számára is. A dolog ugyanis – Heidegger nyomán gondolkodva¹¹⁴ – nemcsak „világot” gyűjt maga köré, hanem voltaképpen ő teheti szemléletessé a „föld” önmagát megvonó instanciáját is. A dolog földből való részesülését talán semmi más nem fejezheti ki jobban, mint a funkcióját vesztett vagy a funkciójától független arculatát felmutató (vagyis bizonyos értelemben a tárgymivoltból visszavonuló, ám éppen ebben a visszavonulásban önmagát tanúsító, tárgy-előtti) tárgy. Mivel, mint arról a leglátványosabb nyelvhasználat is tanúskodik, a funkcionalitásával együtt a dolog gyakran a megfelelő nevet is nélkülözi, a dolog maga a megnevez(het)etlen tárgy, „dingsda”, *izé*, amely éppen a helyes megnevezésnek való ellenállásában gyűjti

¹¹⁴ „[A]mi a tárgyként [Gegenstand] vett művön a szokásos dologfogalom értelmében felfogott dologszerűségnek néz ki, a mű felől tapasztalva nem más, mint a mű földszerűsége.” HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 54.; Uő., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 56.

maga köré a nyelvet vagy – hiszen bizonyos értelemben valóban megelőzi azt¹¹⁵ – a nyelv lehetőségét. A földben a dolog önmagát megvonva tárja fel, és talán éppen ez teszi képessé arra, hogy vonatkozás-összefüggéseket gyűjtsön össze és mutasson meg maga körül.

A dolog, amely filozófiai problémaként az 1930-as években került (a Kant-előadásokban¹¹⁶ vagy *A műalkotás eredetében*) igazán Heidegger látókörébe, a technikatudomány környezetét alkotó negyvenes–ötvenes években készült írásokban voltaképpen azt a szerepet tölti be, hogy róla olvasható le a technikának az emberi világra gyakorolt hatása, akár kártétele. Így például, amint arról Heidegger visszatérően megemlékezik, a modern technika azon képessége, hogy közelségbe hozzon korábban elérhetetlennek tűnő dolgokat, és ezzel valójában lerombolja a közelség és távolság koordinátáit,¹¹⁷ elsősorban a(z) egyszerű dolgokhoz való viszony alakulásán lesz felismerhető. A brémai előadásokban a „Ge-Stell” (veszélyes) lényegében végbemenő „esemény” a „dolog mit dolog elhanyagolásaként/elhanyagoltságaként” [Verwahrlosung] nyer meghatározást, amit egy kissé esetlenül szegmentáló fordítás segítségével a dolog *elvalótlanodásaként* lehetne talán pontosabban megragadni – erre tulajdonképpen maga Heidegger bátorít, amikor „szó szerint” veszi, „szaván fogja” [beim Wort genommen] a kifejezést, és arra jut, hogy az itt nem „az ápolatlanságba való lecsúszást, a rendetlenségbe való hanyatlást” jelent.¹¹⁸ Mivel a dolog maga az, ami a világ „elidőzését”, maradótartózkodását szavatolja (Heidegger itt tárgyias grammatikai szerkezetet kényszerítve a szóra azt írja: „das Ding [...] verweilt Welt”, a dolog világot *tartózkodtat*, őriz), a dolog elhanyagolása vagy elvalótlanodása egy másik „eseményt” is implikál: a világ (ön)megtágadását vagy (ön)megvonását [Verweigerung von Welt], ami voltaképpen azzal a következménnyel jár, hogy elidegenít a világ „világlásától”.¹¹⁹ Az ebből a veszélyből egyfajta menedék felé irányító „fordulat” [Kehre] magyarázata egy etimológiailag ezúttal nem igazán támogatott szójáték révén arra teremtett alkalmat Heideggernek, hogy a „bepillantást [Einblick] abba, ami van” a lét(el) „igazságának bevilanásaként” [Einblitz] tegye hatékonyabbá. Ez a felfénylő bevilanás pedig (maga is „esemény”) nem más, mint éppen a „világ” felfénylése, amely egyben megvilágítja (előhívja?) a „Ge-Stell” lényegét és így –

¹¹⁵ A dolog nyelv-előtti genezisének egy aspektusához lásd Michel SERRES, *Statues*, Bourin, Paris, 1987, 151–153.

¹¹⁶ Martin HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. (GA 41.)

¹¹⁷ Vö. például Martin HEIDEGGER, *A dolog*, ford. KORCSOG Balázs, Világosság 2000/2., 59–60.; Uő., *Die Gefahr*, 46.; Uő., *Ráhagyatkozás*, 85.

¹¹⁸ HEIDEGGER, *Die Gefahr*, 47.

¹¹⁹ Vö. Uő., 47–51.

hiszen ez nem más, mint „a világ dologban közelítő közelségének” eltorlaszolása vagy eltorzítása – a dolgot is.¹²⁰ *Das Ding dingt Welt*. („A dolog fogja dologba a világot.”) Heidegger nemcsak nomen-, hanem verbunképzés útján is képes a fordíthatóság határaival szembesíteni. Persze lehetne itt a „dingen” igére vagy annak legalábbis néhány történeti jelentésrétegére (’szegődtet’, ’öszönöz’, ’igényt tart’) is hivatkozni,¹²¹ de legalább ugyanannyi szemantikai támpontot nyújtana a „bedingen” (’meghatároz’, ’feltételez’, ’kiköt’, ’okoz’) igekötő alóli felszabadításából kiinduló szómagyarázat. A dolog dologiasulása, dologgá válása mindenesetre azt jelenti, hogy ebben – a dolog dologként való létezésében – valamiképpen a világ is meg fog nyílani. Akárhogy legyen is, a dolog dologként való visszanyerése, illetve a dolog meggondolása (ami persze, mint az még szóba kerül majd, nem fedi le visszanyerésének minden feltételét) kardinális jelentőséggel bír a technikához való szabad viszony kialakításában.

A dologról írott tanulmány (amelynek első változata a brémai előadások nyitódarabját alkotta), bár kétségtlenül Heidegger legnehezebben hozzáférhető szövegei közé tartozik, ad néhány többé-kevésbé konkrét támpontot e visszanyerés stratégiáit illetően. Idetartozik például a dolog [Ding] és a szembe-álló tárgy [Gegenstand] közötti különbség felismerése és újrabevetése a dolog fogalmába, amely különbséget Heidegger ismét az „önmagában állás” képzete felől ragadja meg. Ez a függetlenség, azaz nem szembe-, hanem tulajdonképpen önmagától, önmagán nyugvó állás [Insichstehen és Selbststand] az egyik olyan vonás, amely specifikusan a dolog és nem a tárgy sajátja, a másik pedig az előállítottság [Hergestelltheit].¹²² Bár itt Heidegger szeme előtt nyilvánvalóan kézműves, sőt majd-hogynem organikus munkafolyamat lebeg (példája, a korszó azért képes a földön állni, mert maga is földből készült), *A dolog* szövege semmiféle utalást nem tartalmaz, amely – mint azt egy helyen Latour sugallja¹²³ – kizárná azt, hogy egy (gépi úton előállított) kólás doboz is lehessen ebben az értelemben „Ding”. A dolgot ráadásul végső soron mégsem (csupán) ezek a feltételek, hanem az teszi dologgá, hogy képes betölteni a hivatását, a korszó esetében azt, hogy „valamit egybegyűjtve összefogjon [versammelt zu fassen]”.¹²⁴ A korszó például választása nyilvánvalóan nem esetleges döntés Heidegger részéről, hiszen „hivatása” (amit azáltal tölt be, hogy „teszi a dolgát”, vagyis azáltal, hogy „das Ding dingt”)¹²⁵ középpontjában

¹²⁰ HEIDEGGER, *Die Kehre*, 74–75.; ill. Uő., *A dolog*, 69–70.; Uő., *Das Ding* = Uő., *Bremer und Freiburger Vorträge*, 20.

¹²¹ GRIMM–GRIMM, *I. m.*, II., 1169–1173.

¹²² HEIDEGGER, *A dolog*, 60.; Uő., *Das Ding*, 5.

¹²³ BRUNO LATOUR, *Why Has Critique Run out of Steam?*, Critical Inquiry 2004/tél, 233.

¹²⁴ HEIDEGGER, *A dolog*, 61.; Uő., *Das Ding*, 7.

¹²⁵ HEIDEGGER, *A dolog*, 65.

az „összegyűjtés” áll. Mint azt Heidegger részletesen kifejti,¹²⁶ ez teszi lehetővé azokat a műveleteket – a magába fogadást és megtartást [Fassen], az ajándékozót öntést [Schenken, Geschenk des Gusses], továbbá a szomjoltást, az ünneplést vagy az áldozatbemutató különböző modalitásait –, amelyek a lényegét tekintve bizonyos értelemben *üres* korsót voltaképpen dologgá teszik, méghozzá éppen azért, hogy benne nem jelennek meg.¹²⁷ A korsó (a dolog) ugyanis elsősorban talán éppen ezt teszi: nem megjelenít, hanem összegyűjt, maga köré gyűjt olyan használatokat, műveleteket, gyakorlatokat, utalásokat, vonatkozásokat, amelyek szövedékében – felvillan a *világ*.

Heidegger itt természetesen nem hagyja ki az etimológia kínálta megerősítést sem, és a „régiből”, a *thing*-ből, illetve a részben idevont, homonim angol kifejezésből kiemeli a valami megvitására szolgáló ’egybegyűlés’, ’összejövetel’ jelentését (az egyetlen, mely valamelyest közel kerül a dolog, a korsó „lényegéhez”), amelyről a skandináv nyelvekben amúgy a törvényhozás intézményeinek mai elnevezései is tanúskodnak (például a világ legrégebbi, most is működő parlamentjeként számon tartott izlandi Althingra vagy a dán Folketingre lehetne gondolni), de amely jogi-politikai jelentéskör a latin „res”-ben vagy éppen – a „causa”-n keresztül – az olasz „cosa”-ban és a francia „chose”-ban is visszhangzik.¹²⁸ Ez az „egybegyűjtés”, amely, mint látható volt, persze a „Ge-Stell” meghatározásából sem hiányzik, lesz tehát a dolog lényege (amit Heidegger a „Geviert” – különféle magyar fordítások szerint: „négy”, négyesség”, „négyezet”, „négyrétű egység” – egybegyűlésére futtat ki). Nyilván ez nyitja meg az utat Heidegger olyan értelmezése felé, amely a világhoz való technikai hozzáállást meghatározó eszközök vagy akár „állomány” alternatívájára az ún. „fokális dolgokban” és ezek köré koncentrált magatartás- vagy cselekvésformákban lel rá, amelyek révén mintegy maga a dolog töltődik fel.¹²⁹ Ilyen egybegyűjtő (vagy fokális) *thing* a híd (akár az autópályahíd) is, ami – a már említett módon – abban mutatkozik meg, hogy a folyópart pusztá helyszíneiből [Stelle] általa lesz lényegi értelemben „hely” [Ort], sőt „tér” [Raum].¹³⁰ Csak az ilyen értelemben dologságukat őrző dolgok hagynak „lakni”.

¹²⁶ *Uo.*, 63–65.

¹²⁷ Lásd ehhez Roberto ESPOSITO, *Communitas*, Stanford UP, Stanford, 2010, 144–145.; ill. LŐRINCZ Csongor, *Kulturalitás, technika, irodalom* = *Uő.*, *Az olvasás ismétlése*, Kijárát, Budapest, 2010, 392–401.

¹²⁸ HEIDEGGER, *A dolog*, 65–66. Lásd ehhez még SERRES, *I. m.*, 294., 307–308. A német etimológiához GRIMM–GRIMM, *I. m.*, 1152–1153., 1165.

¹²⁹ ALBERT BORGMANN, *Technology and the Character of Contemporary Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, 197–200.

¹³⁰ HEIDEGGER, *Építés, lak(oz)ás, gondolkodás*, 264–265.; *Uő.*, *Bauen Wohnen Denken*, 148–149.

Nagyobb terjedelmet igénylő probléma ugyan, de talán mégis érdemes a felvetésre korlátozott formában is érinteni azt a kérdést, hogy az így értett dolog kategóriája vajon csak egy újabb láncszem-e Heidegger „purifikációs” javaslatainak sorában. Vajon változtatna-e *A dologban* kifejtetteken, ha valaki kiterjesztené Heidegger érveit a dolgokat, személyeket és fogalmakat összekapcsoló Latour- (és Serres-)féle „kvázitárgyra” is (amely „objekt”, nem „chose”!) vagy alkalmazható volna-e az, amit Heidegger egybegyűjtésnek nevezett, a „dolgok parlamentjének” (itt viszont choses!) eszméjére.¹³¹ Latour maga, akinek Heidegger-képe persze nem mindenütt kellően differenciált,¹³² ami megnehezíti a válaszadást, inkább a különbségre látszik hangsúlyt helyezni, leginkább arra hivatkozva, hogy Heideggernek szüksége van dolog és tárgy, „Ding” és „Gegenstand” szigorú kettéválasztására, méghozzá éppen annak érdekében, hogy fenntarthassa az elhatárolást a technika (és a tudomány) tartományai és a gondolkodás (és költészet) kézműves régiói között.¹³³ A kérdés tehát az lehet, hogy az összegyűjtés azon formája, amelyet Heidegger a dologban vagy a dolog lényegeként feltárt, valóban olyasvalami-e, ami szükségszerűen nem-technikai, amire a technika és az eszközhasználat szükségszerűen képtelen, illetve – még inkább – az, hogy a technika engedi-e magát olyan dologként megközelíteni, amely megnyílik a nem-technikai (vagy legalábbis nem az adott helyzetben előírt technikai) viszonyulás számára.

¹³¹ „Az egyvelegeknek és a hálózatoknak eddig nem volt helyük – most minden hely az övék. Őket kell képviselni; körük gyúlik mostantól fogva a dolgok parlamentje [Parlement des choses].” BRUNO LATOUR, *Sobasem voltunk modernnek*, ford. GECSEK Ottó, Osiris, Budapest, 1999, 244.; *Uő.*, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1997, 197.

¹³² Nem egészen világos például, hogy miként érti Latour, akinek, bizonyos összefüggésekben, valóban van némi alapja a „purifikáció” gyakorlatát Heidegger szemére vetni, a filozófus centrális kategóriáit. Lásd például az alábbi Heidegger-kommentárt: „Ki feledkezett meg a Létről? Senki, soha senki, máskülönben a természet valóban tiszta »raktárkészletként« állnak rendelkezésünkre. Nézzünk körül: a tudományos tárgyak egyszerre szubjektumként, tárgyként és diskurzusként cirkulálnak. A hálózatok tele vannak Léttel. Ami a gépeket illeti, szubjektumokkal és kollektivitásokkal vannak teletömve. Hogyan veszíthetné el egy létező a különbözőségét, hiányos voltát, a Lét rajta hagyott nyomát, jelét? [...] Van-e mindemellett valaki, aki valóban megfeledezett a Létről? Igen: mindenki, aki azt gondolja, hogy a Létet valóban elfelejtették. Ahogy Lévi-Strauss mondja: »mindenekelőtt az a barbár, aki hisz a barbarizmusban.«” LATOUR, *Sobasem voltunk modernnek*, 116–117. Bár nem teljesen egyértelmű, mi ellen irányul ez a polémia, de mintha azt előfeltételeznék, hogy Heidegger számára maga a lét egyfajta dologtól, gépektől, szubjektumoktól megtisztított tartományt jelentene. Ez nem így van. A lét nem valamiféle más- vagy túlvilág – éppen azért lehet róla megfeledezni, mert eltakarhatják azok a dolgok, gépek, szubjektumok (*létezők*), amelyeknek a *léte*. Heideggert elsősorban nem az aggasztja, hogy a technika elfedi a létet, hanem hogy a feltárás kizárólagos módjává vált. Ugyanígy meg lehetőséget kínál, hogy mennyire találó Heideggert a „modernisták” soraiban felvonultatni. További megfontolandó kritikai érvekért Latour Heidegger-képének vonatkozásában lásd JEFF KOCHAN, *Latour's Heidegger*, *Social Studies of Science* 2010/4., 579–598.

¹³³ Vö. LATOUR, *Why Has Critique Run out of Steam?*, 232–236.

Az egyik olyan nyilvános „dolog”, amely ma valószínűleg a leghatékonyabban gyűjt maga köré „szubjektumokat” (és gépeket, információkat, hálózatokat), illetve nyit „helyet”, feltehetőleg a „free wifi” feliratú tábla. Noha kétségtelen, hogy az előfizetés terhe alól ideiglenesen felszabadított egybegyűltek számára egy ilyen „hely” bizonyos nem-technikai cselekvési vagy viszonyulási formákat is megnyit, legyen az például a kávézás vagy a heverészás egy parkban, ez kevéssé változtat azon, hogy az a „dolog”, amely körül ezek összegyűlnek, alapvetően mégis a használatra birt eszközök technikailag megszabott alkalmazását erősíti meg. Bajos volna tagadni, hogy akár egy üzemképes okostelefon (dolog, eszköz, távközlési és gazdasági hálózat egyben) is lehet „fokális dolog”, hiszen például nagyban növelheti az ahhoz a helyhez vagy dologhoz való viszonyulási lehetőségeket a tulajdonosa számára, ahol éppen tartózkodik. Információkra, akár „dolgokra” hívhatja fel a figyelmét, ahogy mondani szokás, „tartalmakkal” töltheti fel, bizonyos értelemben a hídhöz hasonlóan helyé alakíthatja a helyszínt, lehetővé teszi az eszmecsereét arról, hogy mi várható például egy közelben kínálkozó étteremtől, ahova akár találkozókat (összegyűléseket!) lehet kezdeményezni másokkal stb. Másfelől persze az is nyilvánvaló, hogy mindezt az adott technológia megszabta formában hajtja végre: a (nem feltétlenül fizikai) dolgok körüli össze- vagy akár egybegyűlést a *közösségi* oldalak struktúrája szabja meg, az étteremről vagy akár a „helyről” leginkább pontszámok és listák adnak hírt, nem utolsósorban maga a felhasználó is leggyakrabban képpé rögzítve lesz (Heideggerrel szólva: egyfajta „állományként” feltárva) valóban ott a „helyen” (a filozófust már 1962-ben is megdöbbenetette görögországi útítársainak fényképezési mániája).¹³⁴ Ha ez így van, akkor – gyengébb változatban – „egyedül a technikát szolgáló ember alkalmas valóban arra, hogy használja is azt”,¹³⁵ sőt – erősebb változatban – talán egyenesen lehetetlen „helyesen” használni bármiféle technológiát.¹³⁶ De nem mondható-e el, persze, ugyanez (mármint az, hogy *technikailag* szabja meg a körülötte egybegyűjtött használatok vagy vonatkoztatások mibenlétét) a korsóról is? Heidegger, egy „ifjú hallgató” kérdésére írott, *A dolog* szövegéhez utószó formájában csatolt levelében nem ad olyan „igazolást [...]”, amelynek segítségével az általa[m] mondottakat mint a »valósággal« összhangban állót bármikor könnyedén igazolni lehetne”.¹³⁷ Válasza ettől függetlenül sem teljesen egyértelmű,

¹³⁴ Martin HEIDEGGER, *Állomások. Görögországi útinaapló IV.*, ford. SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1994/1., 69.

¹³⁵ Jacques ELLUL, *Az ember a technika rendszerében*, ford. VARGA Kornélia = *A későújkori józan-sága*, II., 21.

¹³⁶ AGAMBEN, *I. m.*, 21.

¹³⁷ HEIDEGGER, *A dolog*, 72.

ami magyarázatot nyújthat arra is, hogy miért nem könnyű állást foglalni abban a kérdésben sem, hogy végső soron valójában gyengítette-e¹³⁸ vagy inkább megerősítette¹³⁹ az ember technikának való kiszolgáltatottságáról forgalomban lévő téziseket.

¹³⁸ Vö. például BORGMANN, *I. m.*, 40.

¹³⁹ Vö. például Bruno LATOUR, *A Collective of Humans and Nonhumans* = Uó., *Pandora's Hope*, Harvard UP, Cambridge–London, 1999, 176.

SZINONÍMIÁK 1.

Heidegger és George

Amint arról az 1959-ben publikált *Unterwegs zur Sprache* című kötet tanúskodhat, a Heidegger kései nyelvfelfogását talán legkoncentráltabb formában kifejtő írás, *Az út a nyelvhez* környezetét, talán nem is meglepő módon, mindenekelőtt a filozófusnak a 20. századi német költészetet tárgyaló versértelmezései alkotják, elsősorban a Stefan George *Das Wort* című költeményének szentelt freiburgi előadássorozat. Heidegger ekkor nem először fordul George 1919-es verséhez, amely akárcsak az 1939-ben Herdernek a nyelv eredetéről írott értekezésével foglalkozó szemináriumon,¹ közel húsz évvel később is annak okán kínál kitüntetett alkalmat a nyelv lényegéhez (s egyben: létezéséhez), „Wesen”-jéhez való hozzáférés lehetőségének végiggondolására, hogy benne a nyelv költői tapasztalatának történő-változó karaktere mutatkozik meg. Mint ismeretes, Heidegger elsősorban a vers utolsó szakaszában kinyilvánított lemondást („Verzicht”, illetve Georgénál természetesen kisbetűkkel „verzicht”), és persze a lírikus ebből következő felismerését feszíti „öninkvizíciójának kínpadjára”,² amelyről „csalhatatlan olvasásművészete”³ hamar azt is kideríti, hogy grammatikailag nemcsak függőidéző, hanem elrendelő-performatív funkciót is betölthet.⁴ „So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht.” – ebben összegződne tehát az a tapasztalat, amelyet a költő a nyelvvel vagy a nyelvről szerez és ennek szegődik nyomába vagy ezt gondolja (mint „nachdenken”) végig a gondolkodó tapasztalata.

Az értelmezés több kört is fut, amíg teljesen átvilágítja e lemondás mibenlétét. Először a zárósr azon implicit előfeltevésére tesz figyelmessé, amely szerint „mindennek, ami van, a szóban lakozik a léte” (166), hiszen csak így mondható, hogy nincs (vagy: ne legyen) semmi ott, ahol a szó hiányzik. Ezt követően tisztázza a lemondás valódi módusát (ez jelzője ellenére nem csak veszteségre utal,

¹ Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen der Sprache*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, 71–72. (GA 85.) Vö. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Die zarte, aber belle Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, 5. A szemináriumról lásd BACSÓ Béla, *A szó = Uő., Irni és felejteni*, Kijárat, Budapest, 2001.

² Hans-Georg GADAMER, *Martin Heidegger 75 Jahre = Uő., Gesammelte Werke*, III., Mohr, Tübingen, 1987, 193.

³ Friedrich KITTLER, *Aufschreibesysteme 1800/1900*, Fink, München, 2003⁴, 322.

⁴ Vö. Martin HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache = Uő., Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, 168. A további hivatkozásokat lásd a szövegben.

hiszen éppen a szó lényegi tapasztalatához jut el [169]), majd megállapítja, hogy valójában a szó maga az a viszony [Verhältnis], amelyben egy dolog lenni tud (170), vagyis a létező és a nyelv viszonya, amely a napnyugati hagyományban a „logosz” szóban jelenti ki magát (184–185). Heidegger ezeket a megállapításokat követően is többször visszafordul az utolsó strófa lemondásának értelmezéséhez (és „újrírásához”, vö. például: „Wir schreiben den letzten Vers wieder [...] um” [191]): az a kis kincs vagy ékszer [kleinod], amelyhez George költője – szemben a korábban, a *Das Jahr der Seelē*-ben megverselt látnokkal, aki „erfand [...] für die dinge eigne namen” (*Des sebers wort is wenigen gemeinsam*) – megannyi sikeres hasonló akció után nem találja a megfelelő szót, talán nem más, mint maga a szó imént összefoglalt lényege, tehát a lemondás valójában „a szó szavára” [das Wort für das Wort] irányul mintegy kényszerűen, kényszerűen még hozzá azért, mert a szó, ahogyan egyébként az „ist” sem, nem dolog. A léteget itt az adódás, adományozás jelentésmozzanatát hordozó „es gibt” formula váltja, még hozzá úgy, hogy az „es” helyére maga a szó lép mint *adó*, adományozó szó, amely maga nem létező, hanem a létet adja [különösen 192–194] – és éppen mint ilyen vonja meg magát, ami azonban nem azt jelenti, hogy a szó szava, a kincsek kincse „haszontalan semmivé” esik szét, hanem azt, hogy visszahúzódik abba a titokzatos, bámulatba ejtő tapasztalatba [Erstaunende], amely a költő tapasztalatát a nyelvvel [rendre: Erfahrung mit der Sprache] meghatározza. A végeredmény tehát a szó vagy nyelv visszahúzódása, önmegvonása, sőt az utolsó előadás végén „szét-törése” [Zerbrechen {216}], ami azonban mégis lényegi tapasztalat marad, hiszen Heidegger a zárósrhoz való folyamatos visszatérések közepette egyben egyre közelebb vél kerülni a nyelv lényegéhez, ami pedig – a szintén számtalanszor megismételt és itt is majdhogynem bomlasztó grammatikai polifunkcionalitásában kifejtett kiasztikus formula értelmében („Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens” [200–201])⁵ – nem más, mint a lényegi értelemben vett létezés (levés?) nyelve.

A parancsba forduló felismerés tehát – s lényegében ez a mindent eldöntő különbségtétel Heidegger részéről – a nyelv lényegének megvontságát a költő olyan tapasztalataként állítja elő, amely ugyan „a sötétbe vezet” (184), ám mégis valódi tapasztalat abban az értelemben, hogy felülvizsgálja a nyelvről szerzett köznapi tapasztalatot, amely itt pusztán a kimondás közönséges képtelenségében, egy „plattes Unvermögen des Sagens”-ben azonosítható (194). Úgy is lehetne fogalmazni, hogy – az előadások másik fő témáját, költés és gondolkodás,

⁵ Heidegger persze előrebocsátja, hogy az ilyesféle grammatikai elemzés a „logikai és metafizikai képzetalkotás” körén belül marad.

„Dichten” és „Denken” Heidegger által szomszédságként megragadott viszonyát előrevetítve – éppen a költő sötétbe futó nyelvtapasztalata teszi szükség-szerűvé a nyelvvel szerzett gondolkodói tapasztalat útját. A mozgásra, útra célzó megfogalmazások éppoly kevésbé véletlenek, mint a tapasztalat negativitására helyezett hangsúly. Ahogyan azt a Hegel tapasztalatfogalmához fűzött kommentárok is láthatóvá tehetik, Heidegger számára a tapasztalat lényegi eleme a mozgékonyosság: a tapasztalat mindig valamiféle megfordulás vagy fordulat, amely többek közt abból fakad, hogy a tapasztalatban keletkező tárgy egyben egy megelőző semmissé tétele (ahogyan Heidegger hermeneutikus tanítványa fogalmazott, „a tapasztalat mindig a semmisség tapasztalata”), mi több, a tapasztalat „megy”, illetve „maga-előtt-megy”.⁶ Éppen ez a mozgásszerűség áll az előtérben a George-olvasatokban is, amit az „Erfahrung” szó etimológiája könnyűszerrel aktivál is, s ennek a jelentésszösszefüggésnek a tárgyalt versben is megvan a maga szerepe. Heidegger – a tipográfiailag a három pontos szakaszvégződésekkel sugallt felosztást követve (170) – oly módon tagolja George versét (nem is nagyon lehetne másként), hogy az első három szakaszt („Wunder von ferne oder traum / Bracht ich an meines landes saum / Und harrte bis die graue norn / Den namen fand in ihrem born – / Drauf konnt ichs greifen dicht und stark / Nun blüht und glänzt es durch die mark...”) mint a költő később semmissé vált nyelvtapasztalatát állítja szembe a második hárommal („Einst langt ich an nach guter fahrt / mit einem kleinod reich und zart / Sie suchte lang und gab mir kund: / »So schläft hier nichts auf tiefem grund« / Worauf es meiner hand entrann / Und nie mein land den schatz gewann...”), amelyek lényegében az első megisméltlésének kudarcáról számolnak be, és éppen ez a fordulat vezet a lemondáshoz a verset záró, már idézett hetedik szakaszban. A költő tehát mindkét esetben mint egyfajta útról ad számot a szóval szerzett eltérő tapasztalatairól (az „Erfahrung”-hoz egyenesen „Fahrt” vezet), és mintha ez képződne le Heidegger gondolatmenetében is,⁷ nemcsak abban, hogy a nyelv lényegéhez való közelítést a tapasztalat (költői, illetve gondolkodói) útjaként írja le, hanem abban is, hogy ez az út fordulatokon keresztül vezet, amelyekben a tapasztalat mindig már megelőző tapasztalatokat érvénytelenít (vagy, ami ugyanaz: megelőző tapasztalatok érvénytelenségének tapasztalata).

⁶ Ehhez vö. Martin HEIDEGGER, *Hegel tapasztalatfogalma*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán = Uő., *Rejtek-utak*, Osiris, Budapest, 2006, különösen 160–164.; idézet 168.; ill. Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 249. A „tapasztalatnak” a George-tanulmányban használt fogalmához lásd még HERRMANN, *I. m.*, 51–53.

⁷ Lásd ehhez Heidegger értelmezésének rövidebb, egy bécsi előadáson alapuló változatát: Martin HEIDEGGER, *Das Wort* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, 224.

A nyelvvel szerzett tapasztalat elsőként a nyelvet tárgygyá tevő tudományos megismerés, a „metanyelvészet” alternatívájaként jelenik meg,⁸ mely utóbbi abba az akadályba kell, hogy ütközzön, hogy a nyelvvel vagy a nyelvben élő ember viszonya magához a nyelvhez „meghatározatlan, homályos, majdhogynem szótlán/nyelvtelen [sprachlos]”. (160) A tapasztalatban nem metanyelv, hanem maga a nyelv jut szóhoz [zur Sprache kommt – 161],⁹ ám a nyelv nyelvként való megtapasztalását Heidegger a mindennapokban legfeljebb a szótlanságban, az elakadásban, a helyes szó nem-találásában véli felfedezhetőnek: abban, ahogyan a mondani szándékolt kimondatlan marad, a nyelv lényege csupán távolról és futólag érinti meg vagy súrolja az embert („Wir lassen das, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat”) – mintha csak valamiféle szárnycsapásról, szellőről vagy kísértetről volna szó. Ezt az érintettséget váltja fel a nyelv költői (és gondolkodói) tapasztalata: a fordulat nyilvánvalóan abban áll, hogy a tapasztalat itt szóhoz, nyelvhez jut, hiszen George képes volt arra, hogy költeményben adjon róla számot. A lemondás, amelyet – végtelenen szó szerint véve – a lírikus meg kell hogy tanuljon, maga a tapasztalat, illetve annak következménye, hogy tapasztalatot szerzett a nyelvről, ami – mint az imént már szóba került – abban áll, hogy sokadik útján érvénytelené vált az a tapasztalata, hogy a távolból hozott kincseit az északi sorsistennő nevekkel fogja ellátni. A tapasztalat út, összegez a „gelangen”, „erlangen” és „belangen” grammatikai paradigmájával eljátszva Heidegger, amely a tapasztalót ahhoz juttatja el, ami valóban – fordítás helyett parafrázis következik – őt magát érinti, illeti, igényli, igénybe veszi és magához hasonítja („uns zu sich verwandelt”).¹⁰ Ezen a ponton, úgy tűnik, a gondolkodó tapasztalata váltja fel a költőét, akinek útját, minthogy a sötétbe vezet, nem lehet tovább követni, de Heidegger nyilvánvalóvá teszi, hogy a kétféle tapasztalat (a lét nyelvként való megtapasztalásának, illetve magának a mondásnak, a „Sagen”-nek két kitüntetett módja

⁸ Lásd erről Gadamer is, a már idézett helyen: „Mert maga a tapasztalat sohasem lehet tudomány. Megszüntethetetlen ellentétben áll a tudással és azzal az ismerettel, amely az elméleti vagy a technikai általános tudásból ered.” GADAMER, *Igazság és módszer*, 249.

⁹ A nyelvhez vezető út „formulája” nem lehet más, mint „a nyelvet mint nyelvet szóba hozni” [*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*], vö. Martin HEIDEGGER, *Az út a nyelvhez*, ford. HÉVIZI Ottó = Uő., „...költőien lakozik az ember...”, T-Twins–Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 246.; Uő., *Der Weg zur Sprache* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, 261.

¹⁰ „Valamiről/valamivel tapasztalatot szerezni annyit tesz, hogy az, ahova az út során eljutunk [gelangen] azért, hogy hozzájussunk [erlangen], minket magunkat illet [belangt], minket érint és igényel, amennyiben magához hasonít”. (177) A „belangen” bővebb értelmezését lásd majd a harmadik előadás elején: 197.

[186]) közötti viszony nem az egymásrakövetkezésé, hanem a szomszédságé [Nachbarschaft]. Érdekes azonban előbb egy pillanatra kitekinteni egy másik szomszédságra is, amelynek problematikáját ugyan itt nem lesz mód túl megszire követni, de amely sejtetően a heideggeri filozófia egyik legzavarbaejtőbb és legtöbb kihívást jelentő különbségtételére nyújt rálátást.

Arról van szó, hogy a nyelvvel szerzett (gondolkodói) tapasztalat útját keresve Heidegger alkalmatlannak nyilvánítja a kérdezést, ami némiképp meglepő (bár voltaképpen nem inkonzekvens) attól a gondolkodótól, aki korai főművét a létkérdés „formális struktúrájának” alapos elemzésével indította. Igaz, éppen ennek az elemzésnek a nem teljesen megnyugtató eredménye (a „megkérdezett”, „Gefragte”, a „rákérdezett”, „Erfragte” és a „kikérdezett”, „Befragte” ellentmondásos grammatikai paradigmájával) tükröződik vissza a George-elemzésben ott, ahol a nyelv *nél* való és a nyelv felőli kérdezősködést, „Anfragen” és „Nachfragen” kombinációját mintegy másodlagosnak vagy származtatottnak ítéli a nyelv általi előzetes megszólítottasághoz, a nyelv önadományozásához vagy hozzájáruló önodaígéréséhez [Zuspruch] képest. (175–176) Parafrazis: a nyelvre való rákérdezés a nyelv *nél*, amelyben vagy amelyből a kérdező ugyanakkor eleve beszél és így kérdez, a meg- vagy rákérdezett (megint csak: a nyelv) megelőző, megszólító hozzájárulását feltételezi. Ebből magyarázható az a nem csekély horderejű megállapítás, miszerint „nem a kérdés a gondolkodás tulajdonképpeni gesztusa”. Ezt a gesztust Heidegger a megkérdezett „Zusage”-jára, hozzájárulására és egyben ígéretére, sőt valamiféle önodaígérésére való előzetes odahallgatásnak tulajdonítja, egyszerre továbbgondolva és felülbíráva a kérdezésről mint a „gondolkodás hitelességéről”, tulajdonképpen jámborságáról [Frömmigkeit] néhány évvel korábban kifejtetteket.¹¹ A kérdés eme trónfosztását Heidegger az előadásban, amelyben szokatlanul sokat foglalkozik nemcsak a grammatika, hanem a tipográfia viszonylataival is, lényegében színre is viszi, amennyiben az első előadás végén hozzáteszi, majd a második elején ismét törli a cím mögül a kérdőjelet. (176, 180)

A gondolkodás tapasztalata tehát a „Hören der Zusage” gesztusában valósul meg, amely azonban a nyelv „Wesen”-je esetében azzal a nehézséggel szembesít, amelyet a cím értelmezésének kiasztikus formulája is közvetít, vagyis hogy itt a nyelvnek saját lényegét kellene odaígérnie, miközben lényegileg ezen önoda-

¹¹ Uő. Martin HEIDEGGER, *Kérdés a technika nyomán*, ford. GERÉBY György = *A későújkori józansága*, II., szerk. TILLMANN József Attila, Göncöl, Budapest, 2004, 133.; Uő., *Die Frage nach der Technik* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, 38–40. A beszédről mint előzetes hallgatásról lásd még Uő., *Az út a nyelvhez*, 237–238.

ígérés formájában létezik. („Die Sprache west als dieser Zuspruch.” [180]) Már csak ezért sem lehetséges meta- vagy akár egyszerűen nyelvi önreflexivitás.

A formális paradoxont éppen a tapasztalat útként vagy mozgásként való elgondolása hárítja el: ez itt egy Heideggernél nem ritka, így például az egész Hölderlin-könyvet átjáró (pszeudo)circuláris alakzattá rendeződik, amely a gondolkodó (vagy a tapasztalat) útját annak oda való visszatéréseként jeleníti meg, ahol az már mindig is tartózkodott. Amikor például Heidegger arról beszél, hogy a költő lemondásának – akármilyen is ez a parafrázismódor – ráhallgató meg-gondolása már eleve gondolkodás és költészet „szomszédságában” megy végbe, hozzáfűzi, hogy ez az ott-tartózkodás még nem tapasztalat, hiszen – ebben állna a fordulat – csak akkor lesz azzá, amikor a gondolkodó már úton van felé (azaz afelé, ahol van), vagyis: a szomszédságot valóban mint szomszédságot tapasztalja meg. „Wir müssen erst da-hin zurückkehren, wo wir uns eigentlich schon aufhalten”. (190)¹² A konkrét összefüggéstől távolodva, némi absztrakció révén úgy lehetne fogalmazni tehát, hogy a nyelvtapasztalat mint út oly módon megy végbe, hogy miután megsemmisít minden olyan tapasztalatot, amely a nyelvet nem mint nyelvet tapasztalja (itt: szólaltatja) meg (mint például a nyelv kísérteties szárnyuhogását az, aki elakad a beszédben), útját bejárva immár valóban mint a nyelv tapasztalata tér vissza oda (a nyelvbe), ahol már mindig is volt. Ez a tapasztalat, persze, megváltoztat, hiszen magához hasonlít, ennél azonban itt fontosabb, hogy – Heidegger regionális és/vagy agrikulturális metaforikáját követve – megnyitja azt a tájat (tájékot, környéket, vidéket), ahova körkörös útja eljuttat: ez a táj, „Gegend”, ahova a nyelv költői és/vagy gondolkodói tapasztalatának útja vezet, egyben ugyanazon vidék, ahol ez a tapasztalat egyedül lehetséges, s Heidegger többször is megnyugtató olvasóját, hogy éppen ezért nem kell oda először mintegy kívülről eljutnia. Egy helyen egyenesen a nyelv, pontosabban a „mondás” [Sagen] „eleméről” vagy „közegéről” [Element] is beszél hasonló összefüggésben (189), általában azonban tájékról van szó, amelyhez és egyben amelyben a tapasztalat útja vezet. Miért van azonban szükség két szomszédos tapasztalatra?

A megelőlegezett válasz így hangozhatna: azért, mert a táj megragadhatóságához, amelyben a gondolkodás vagy a költészet tapasztalata tartózkodik, szükség lesz e táj valamiféle benépesítéséhez vagy – még rosszabb szóval – tagolásához. A „Gegend”-et (amit bizonyos esetekben akár éppen ’szomszédság’-nak is lehetne fordítani) csak úgy lehet elgondolni (mint valaminek a környékét,

¹² Vö. még 199, ill. 208. A nyelvhez vezető út hasonló leírását lásd például Uő., *Az út a nyelvhez*, 224.

környezetét, tájékát), ha az valamilyen módon összekapcsolja azokat, akiknek vagy amiknek a szomszédságaként vagy éppen környékeként megtapasztalható, ugyanúgy, ahogy a szomszédság is mindig (legalább) két különböző valaminek (szomszédnak) a szomszédsága. Persze Heidegger nagy súlyt fektet arra, hogy lényegi elgondolása, például viszonyként (itt „Beziehung”) való leírása nem a szomszédokból, hanem magából a szomszédságból, illetve magából a viszonyból kell hogy kiinduljon.¹³ Maga a szomszédság áll a középpontban tehát, nem a szomszédok. Mit jelent ez „költés” és „gondolkodás” viszonyára nézve? Már az első előadásban kiderül, hogy a kétféle nyelvtapasztalat nem oly módon kapcsolódik egymáshoz, hogy például egyik alátámasztásként, bizonyítékként szolgálna a másik számára (166): a gondolkodó tapasztalat inkább belebocsátkozik, ráhagyatkozik a költőire, mégpedig éppen eredendő szomszédságuk miatt (ez különbségüket nem törli el, ám Heidegger – mint általában – élesen elhatárolja az olyan, a modern tudományosságban megalapozott megkülönböztetéstől, amely a gondolkodást a megismerés *ratiójának*, illetve, a George-előadások szóhasználatára szerint, valamiféle számításnak tekinti s éppen ezért hajlamos a költészetet a pusztá képzelőerő birodalmába utalni: „A gondolkodás nem eszköz a megismerés számára” [173]).¹⁴ A szomszédság formája nagyon hasonlatos ahhoz a cirkuláris mintához, amely a tapasztalat meghatározásában volt felderíthető: nem arról van szó, magyarázza Heidegger, hogy két különálló entitás kölcsönös szomszédságba vonja egymást (vagy például egymás szomszédságába költöznek), hiszen már eleve egymáshoz tartoznak, mielőtt még eljutnának a „Gegen-einander-über”-ként (vagyis egyszerre kétféle szembenállásként: „gegeneinander”-ként és „gegenüber”-ként, egymás ellen és egymással szemközt kerülésként) leírt szomszédságba.¹⁵

Mint az már kiderült, a gondolkodás alapformája vagy -gesztusa a hallgatás, a ráhagyatkozás a nyelv „Zusage”-jára vagy „Zuspruch”-jára, a költői tapasztalat pedig nem más, mint amit George verse megnevezett, vagyis maga a lemondás. Ha a gondolkodás ezt meggondolja, így Heidegger, azzal máris „a gondolkodás szomszédosságába/szomszédiasságába [in das Nachbarliche] hívta át a költőit”. Egyik sem juttatja azonban „a nyelvet a maga lényegi létezésében [Wesen] szóhoz

¹³ „Nem vagyunk, és ha mégis, akkor is csupán ritkán és közben alig, képesek arra, hogy egy két létező/lényeg [Wesen] között fennálló viszonyt tisztán ebből a viszonyból magából kiindulva tapasztaljunk meg. Egyből abból kiindulva képzeljük el ezt a viszonyt, ami a mindenkori viszonyban áll. Kevés fogalmunk van arról, miként, mi által és honnan adódik maga ez a viszony és – mint viszony – milyen.” (188)

¹⁴ Vö. ehhez HERRMANN, *I. m.*, 190–200.

¹⁵ „Mert a kettő már azelőtt összetartozik, mielőtt még felkerekednének, hogy egymás-ellenében egymással-szembe kerüljenek.” (189)

[zur Sprache]”. (185) A gondolkodó tapasztalata – a szomszédság vagy a viszony felől nézve – George költői tapasztalatának – ismét nehéz elkerülni a parafrázis-modort – utólagos (pontosabban: követő, ráhagyatkozó, mintegy *utána-gondoló*) meggondolása, amit az előadásokban legtöbbször a „nachdenken” és a „bedenken” fejez ki. A gondolkodás éppen emiatt kénytelen a tapasztalat sötétjébe követni a lírikust, sőt mintegy imitálni annak útját: a költői tapasztalat megragadása olyasfajta kudarcba (inkább: lemondásba) torkollik, mint a nyelv kincsét megtartani képtelen költőé.¹⁶ Ez persze ebben az esetben sem csak veszteség: a költő tapasztalatának útját követő, *utángondoló* tapasztalat mintegy végigcsinálja ugyanazokat a fordulatokat, amelyek a költőt a nyelv lényegének (még ha lemondó) megtapasztalásához juttatták közelebb. Bár a kétféle tapasztalat produktuma némiképp eltér – a költő a szót mint bámulatba ejtőt, elálmétkodtatót vagy elcsodálkozttatót [Erstaunende], a gondolkodó a szó „ist”-hez való viszonyát (mint az már korábban kiderült, ez maga a szó) mint elgondolkodtatót vagy emlékezetet [Denkwürdiges] tapasztalja meg (193) –, az elemzés menete során végig érzékelhető egyfajta erőltettség Heidegger azon igyekezetén, hogy különartsa a kettőt. Nagyon gyakran például (kis túlzással itt is) lényegében szinonimákat halmoz, olyan kifejezésekkel él tehát, amelyek nyelvi értelemben is – *szomszédságban* vannak. Amikor a második előadás végén (196) eljut odáig, hogy valamilyen módon rögzítse a két szomszédos tapasztalat viszonyát, ragaszkodik a köztük tételezendő „zarte, aber helle Differenz”-hez, törekeny (finom, gyengéd), ám világos különbséghez, s végül az egymást (csak) a végtelenben metsző párhuzamosok geometriai hasonlatához folyamodik. Ismét úgy azonban, hogy a legszorosabb közelséget (a két vonal metszését) nem valamiféle kétoldalú közeledés eredményének tekinti („Ott egy olyan metszetben keresztezik egymást, amelyet nem maguk hoznak létre”), hiszen magát a metszést az – egyebek mellett *A műalkotás eredetéből* már jól ismert – „Riß”, „Aufriß” stb. paradigmájába utalja.¹⁷ A törés vagy metszés az, ami mintegy maga vázolja fel (egyben feltépve vagy -szakítva) költészet és gondolkodás szomszédságát: Heidegger ezt az előadásokban végig – etimológiailag itt, mint ebben az írásában általában, helyesen¹⁸ – a „közelség” (Nähe, később

¹⁶ „Már az első odahallgatáskor érteni véljük a költőt; de alighogy mintegy elgondolkodva megérintettük, a sötétségbe hanyatlik az, amit mond.” (192)

¹⁷ A (magyarra „vázlatnak” és „feltörésnek” fordított) „Aufriß”-ről mint a „nyelvi létezés” [Sprachwesen] „egységéről” és „rajzolatáról” lásd HEIDEGGER, *Az út a nyelvhez*, 234–236.; Uő., *Der Weg zur Sprache*, 251–253.

¹⁸ A szomszéd, „Nachbar”, nem más, mint az, aki a közelben épít, illetve lakik: a „bauen” etimológiája, amint erről Heidegger más helyen értekezik (vö. Martin HEIDEGGER, *Építés, lak[oz]ás, gondolkodás*, ford. SCHNELLER István = SCHNELLER István, *Az építészeti tér minőségi dimenziói*, Librarius, h. n., 2002, különösen 258–260.), mindkét jelentést (sőt az első és második személyű

majd egyenesen „Nahnis”¹⁹ sajátos létrejöttével („költés és gondolkodás egymáshoz vonzódnak/költöznek [ziehen] a közelségbe, [...], amely maga ezáltal keletkezik”) és egyben akciójával (lényegében „eseményével”: a közelség eseményként adódik, „a közelség, amely közelít, maga az esemény”) hozza kapcsolatba.

Itt (elsősorban a harmadik előadásban tehát) nyílik meg, ha lehet így fogalmazni, az út a nyelvhez, vagyis rajzolódik ki az a nyelvelméleti alapszám, amelyet majd *Az út a nyelvhez* fog a legátfogóbban kifejteni egy évvel később. Ennek összefüggésrendszerét jelen keretek között nemigen lehet rekonstruálni, pusztán néhány pont, meglehetősen talán menthetetlen absztrakcióra kényszerítő kiemelése van mód, azokéra, amelyek az itt kibontakozó kérdésfelvetés szempontjából nélkülözhetetlenek. 1. A „Nähe”, a közelség, amelyről kiderült, hogy „maga az esemény”, mely mind a gondolkodást, mind a költést lényegi létezésük legsajátabb régióiba („in das Eigene ihres Wesens”) irányítja, ezt a Heidegger által „Sagé”-nak (szó szerint: ’monda’) nevezett instancia révén viszi véghez, amely – etimológiai eredete szerint (*sagan*) – mutatást, megjelenést-megmutatkozást is jelent (200).²⁰ A „Sagé”-ban a nyelv végre odaigéri a maga eddig mindenütt megvont lényegét/létezését. Itt volna tehát a keresett tapasztalat, amely eddig mind a költőt, mind a gondolkodót a sötétbe vitte. 2. A nyelv, illetve a közelség mibenlétének szentelt eszmefuttatás eredményeképpen az válik megsejtethetővé, hogy „Nähe” és „Sage”, a nyelv és a közelség „Wesen”-je lényegében egy és ugyanaz, még ha az ilyen közelség megértéséhez tér és idő olyan elgondolására van is szükség, amely azokat – ellentétben a modern tudományokkal – nem paramétereknek, a közelséget tehát nem a távolság korrelátumának („Ha a közelségre gondolunk, jelentkezik a távolság.” [209]) vagy mérhető minimumának tekinti. A közelség eseményében a „Sage” mintegy egybe- vagy összegyűjti a „világtájakat” (208), és itt adományozódik az „ist” (215). 3. Ezzel együtt a tapasztalat

létezését is: „bin”, „bist”) magában foglalja. Az etimológiát lásd Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, XIII., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 22–23.; Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, De Gruyter, Berlin – New York 1989²², 496.

¹⁹ A „Nahnis” szóalkotmány a közelségbe juttató mozgást (ami valójában „Be-wägung” – erről később) nevezi meg. (211) A közelség fogalmához Heideggernél lásd még LŐRINCZ Csongor, *A »Sage« mint szövegfogalom Heideggernél*, Filológiai Közlemények 2008/1–2., 82.

²⁰ Valójában itt egy egész szöveghálózat teljesezik ki a „Verzicht”-től (’lemondás’) a „ziehen”-en (többek között: ’von’, ’költözik’), „zeichnen”-en (’rajzol’, ’felvázol’), „zeigen”-en (’mutat’) keresztül a „sagen”-ig (’mond’), sőt a „logoszig”, amelyet Heidegger lexikai és etimológiai ekvivalenciák egymást keresztező rendszerében hoz felszínre, vö. erről Stephan GROTZ, *Vom Umgang mit Tautologien*, Meiner, Hamburg, 2000, 139–143. Az esemény fogalmának szerepét a fenti összefüggésben Heidegger *Az út a nyelvhez*-ben bővebben kifejti, vö. HEIDEGGER, *Az út a nyelvhez*, 243–245. „Sage” és „Aufriß” összefüggéséhez lásd LŐRINCZ, *I. m.*, 63–65., ami a „Sagé”-nak a Heideggernél feltételezett „szövegfogalomként” való megragadását is megalapozhatja, vö. *Uo.*, 68–69.

útjának is új aspektusa bontakozik ki. Az önmagához visszatérő út mintázata helyére a „Be-wägung” (*Az út a nyelvhez* magyar fordításában „út-nyitás”) lép, amit Heidegger egy régies sváb-alemann szóhasználatra hivatkozva (valójában ezúttal is a grammatikai elfojtott sokértelműségének bomlasztó hatalmát kiaknázva,²¹ itt szinonimák helyett inkább homonímiás szóképzéssel élve) nem „mozgásként”, hanem a táj(ék) úttal-utakkal való ellátásaként, utak bevéséseként, a magyar nyelvben kínáló párhuzamot keresve talán leginkább úgy lehetne fogalmazni, be-ut-azásaként értelmez. (198) A közelséget mind szomszédságot éppen ez a „Be-wägung” hozza létre, illetve ekként létezik (itt mint „Nahnis”). Másfelől Heidegger a nyelvet mint „Sagé”-t is „Be-wägung”-nak nevezi, amennyiben ez – mint „a viszonyok viszonya” [Verhältnis der Verhältnisse] – nemcsak magában tartja, hanem mintha maga fogja össze a közelségben előálló szomszédságokat.²² 4. Az előadások végkövetkeztetése – az előző pontok alapján ez nem is lehetne másként konzekvens – a nyelv lényegi létezésének „definíciója”,²³ amelyet a következő módon lehetne parafrázisszerűen visszaadni: a „Sage”, amely a világviszonylatokat – hangtalan összegyűjtésként – be-ut-azza, egyben a csend „megcsendítése” vagy „kong(at)ása”, „Geläut der Stille”, ami a maga részéről nem más, mint a „Wesen” nyelve. A későbbiek szempontjából (is) fontos, hogy Heidegger olyan kifejezéssel él itt [läuten], amely alapvetően a harangok zúgására, pontosabban megkongatására (vagy egyszerűbben: megszólaltatására) vonatkozik: a bécsi előadásban például úgy írja le George lemondását, mint amelyben a beszéd „egy kimondhatatlan monda rejtetten morajló, dalszerű visszacsendülésévé/visszhangjává [Widerklang]”²⁴ változik át. Ez a szóhasználat az

²¹ Ami talán konzekvens is egy olyan gondolkodótól, aki köztudottan – itt is (vö. 5. jegyzet!) – a grammatikában azonosította a gondolkodás metafizikába való bebörtönözöttségének okát. Lásd a humanizmus-level egyik megfogalmazását: „A nyelvet kiszabadítani a grammatikából és utat nyitni neki egy eredendőbb lényegszerkezet [Wesensgefüge] felé: ez a gondolkodásra és a költésre vár.” (Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, ford. VAJDA Mihály = Uő., *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 294.; Uő., *Brief über den „Humanismus”* = Uő., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, 314. [GA 9.] Vö. ehhez GROTZ, *I. m.*, 92–93.

²² A nyelv eredendő viszonszerűségéről Heideggernél lásd Walter BIEMEL, *Poetry and Language in Heidegger = On Heidegger and Language*, szerk. Joseph J. KOCKELMANS, Northwestern UP, Evanston, 1972, 90–91.

²³ „A hangtalanul hívó egybegyűjtést, amelyként a monda a világ-viszonylatot [Welt-verhältnis] be-ut-azza, a csend megcsendítésének nevezzük. Ez: a lényeg/létezés nyelve.” (215)

²⁴ HEIDEGGER, *Das Wort*, 231. Nem teljesen érdektelen, hogy a később még idézendő Hölderlin-könyv második kiadásához írott előszóban Heidegger a költeményeket olyan, az időjárás költőietlen viszontagságainak kitett harangokhoz hasonlítja, amelyeket a magyarázatok a harangra hulló hóesés módjára *hangolnak el*: „A költemények olyanok a »költőietlen nyelvek lárájában«, akár egy harang, mely a szabadban függ, úgy, hogy egy könnyű hóesés is elhangolja [verstimmt]. [...] Talán e költemények minden egyes magyarázata [Erläuterung] hóesés a harangra. Bármire is képes vagy képtelen a magyarázat, rá nézve mindig ez érvényes: ahhoz, hogy az, ami a köl-

olvasatot arra készíthetné, hogy – tévesen – itt pusztán Heidegger rusztikus-idillikus képzetvilágának szokásos előtérbe türemkedésének egyikét regisztrálja. Valójában a harangzúgásnak egy bizonyos funkcióján van a hangsúly (még ha ez, amint az talán majd látható lesz, nem hatástalanítja teljesen egyéb konnotációit), azon, hogy ez valamiféle hívás, például összehívó vagy -gyűjtő szólítás is lehet: Heidegger magyarázata szerint ugyanis a csend harangozása egy némán vagy hangtalanul szólító összegyűlés vagy -gyűjtés („das lautlos rufende Versammeln”), amit elsődlegesen a szomszédságok, világtájak egybe-hívásaként kell érteni.²⁵

Hogy a létezés nyelve hangtalan, következetesnek mondható, hiszen éppen a téridő koordinátáin túl kell „adódnia”, mindez pedig talán világossá teheti a Georgénál olvasott lemondás („kein ding sei wo das wort gebricht”) utolsó megfejtését, ahol Heidegger a következő – ismét egy grammatikai paradigma által előállított szinonímián alapuló – átírással él: „Egy »van« ott adódik, ahol a szó széttörik [zerbricht]” (216). Mint azt amúgy már az olvasat kezdőpontján is megállapította („Wo etwas gebricht, ist ein Bruch, ein Abbruch eingetreten.” [163]),²⁶ a szó hiánya lényegében ugyanaz, mint a szó meg- vagy széttörése. Ez a tapasztalat az értelmezés végére lényegében azzal a mozzanattal gazdagodik, hogy ebben a törésben vagy hiányban a szónak a nyelv hangtalan „Wesen”-jébe való visszahúzódása lesz felismerhető, ami persze továbbra is csak annyit mond, hogy a nyelvvel szerzett lényegi tapasztalat, legyen az költői vagy gondolkodói, nem, illetve csak ebben a visszahúzódásban tehető nyelvvé vagy szóvá. Visszatekintve költészet és gondolkodás, kérdés és tapasztalat, és más hasonló szomszédpárok elhatárolásának nehézségeire, pontosabban arra a kérdésre, hogy mi tette szükség-szerűvé az ilyen törekeny, mégis világos megkülönböztetéseket, két megjegyzést

teményben tisztán költött, valamivel világosabban álljon itt, a magyarázó beszédnek önmagát és azt, amit megkísérel, minden egyes alkalommal *össze kell törnie* [zerbrechen].” (Uő., *Előszó a második kiadáshoz* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, ford. SZABÓ Csaba, Latin Betűk, Debrecen, 1998, 7–8.; Uő., *Vorwort zur zweiten Auflage* = Uő., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981, 7–8. [GA 4.] Kiemelés – K.-Sz. Z.) Kittler, amikor a harangokat azon eszközök között sorolja fel, melyekben a zaj a legnagyobb részarányul bír, és amelyek éppen ezért „fatikusán, a templomhoz vagy tűzvészhez szólító hívásként, és nem poétikusan” működnek, látenszen mintha Heidegger könnyen elhangoló harangjaira, sőt talán egyenesen a nyelv lényegének konduló csendjére is célozna: Friedrich KITTLER, *Jel és zaj távolossága*, ford. LŐRINCZ Csongor = *Intézményesség és kulturális közvetítés*, szerk. BÓNUS Tibor – KELEMEN Pál – MOLNÁR Gábor Tamás, Ráció, Budapest, 2005, 465.

²⁵ A kifejezéshez lásd még HERRMANN, *I. m.*, 284–286. Vö. továbbá a Herder-szeminárium megfogalmazásával: „stimmende »Stimme« der stillenden Stille” (HEIDEGGER, *Vom Wesen der Sprache*, 72.; „a lecsendesítő/csilapító csend hangzó/egybehangzó/hangoló/hanggal ellátó hangja.”) A monda „néma hangjáról” lásd Uő., *Az út a nyelvhez*, 238.

²⁶ A széttörés értelmezéséhez lásd HERRMANN, *I. m.*, 288–290.

érdemes a lényegi szó visszahúzódásának grandiózus víziójához hozzáfűzni. Egyrészt arra lehetne hivatkozni, hogy bármennyire el is határolódik Heidegger a közelség vagy a nyelv köznapi vagy akár tudományos fogalmaitól, azzal, hogy a közelséget eseményként kell meghatározni, amelyet a nyelv mint „Sage” és mint „Be-wegung” visz véghez, voltaképpen mégsem mondhat le teljesen a közelség tájkának valamiféle tagolásáról: ha az esemény költés és gondolkodás közelségének tapasztalatát eredményezi, ami mindkét oldalon önnön lényegi sajátosságuknak megtapasztalása is, vagyis ha sajátosságuk éppen szomszédságuk felismerésében áll, akkor legalább egy belső különbözőségnek meg kell maradnia az azonos-ságukon belül.²⁷ Ha nem így lenne, minden további nélkül elhangozhatna a nyelv lényegének szava, ami viszont éppen azt a fajta önreflexivitást implikálná (a nyelven mint „Zusage”-n belül megragadható, szóvá vagy – még rosszabb – tárgyvá tehető volna a „Zusage” mint a nyelv lényege), ami Heideggernél kizárt. Ott, ameddig a gondolkodás vagy a költő eljuthat, sosem létezhet teljesen tagolatlan közelség.

Másrészt az is szembeötlő, hogy az eseményt – mint az természetesen Jacques Derrida figyelmét sem kerülte el²⁸ – Heidegger minden esetben úgy beszéli el, mint nagyon is materiális tagolást vagy felosztást, amelynek nyoma (mint „Riß”, „Schnitt”, „Zeichnung”) maga ugyan talán visszahúzódik (ahogyan költészet és gondolkodás párhuzamosai is, melyek közelségét metszéspontjuk hozza létre, csak a végtelenben találkoznak) vagy éppen közelséget termel (mint a közelség tájkát be-ut-azó barázdák vagy vésetek), ebben a visszahúzódásban azonban geológiai és fogalmi szomszédpárokat hagy hátra. A „Sage” szava, miközben visszahúzódik (és/vagy széttörik), felosztottságot vagy legalábbis belső különbözőséget, törekeny, mégis világos differenciákat hív létre (ezekben vagy *ezekké* török szét), sőt visszahúzódása talán mintegy éppen ebben állna. A George lemondásáról nyújtott utolsó átirat pedig (formálisan legalábbis) azt is implikálja, hogy ez a széttörés vagy megsokszorozódás nem más, mint az „ist”, a lét „adódása”. Persze, egy olyanfajta emanációs mintában, amely e leírás mögül felsajlik, aligha volna megragadható annak lényege, amiről Heidegger beszél, már csak azért sem, mert az utolsó előadás végén világossá teszi, hogy a nyelv hallgató „Wesen”-je éppen a különböző tájékok és szomszédságok „összegyűjtésében” áll. Inkább arról lehetne szó tehát, hogy az, amit az „ist” – „ez az apró kis szó”

²⁷ Vö. ehhez Uő., 190. A probléma részletes kifejtését lásd LŐRINCZ, *I. m.*, 84–93.

²⁸ Vö. Jacques DERRIDA, *Der Entzug der Metapher*, ford. Alexander G. DÜTTMANN – Iris RADISCH = *Die paradoxe Metapher*, szerk. Anselm HAVERKAMP, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, különösen 225–229.

(215) – megnevez, valójában éppen ebben a visszahúzódásban adódik, ami nyilván azt is jelenti, hogy minden, ami valóban elhangzik, szükségszerűen egyben el is takarja.²⁹ A Georgét olvasó Heidegger „gondolkodói tapasztalatának” utolsó megfogalmazása ekkor viszont csak azt jelentheti, hogy a lét adódásának lényegi megtapasztalásához a szónak szét kell törnie a csendben. Ezért nem pusztá veszteség a költő lemondása a szóról. Mi lehet azonban ez a csend, amelynek hangoztatása vagy harangozása, kongása meg- vagy széttöri a világ (vagy éppen a költő) hangjait?

A probléma megvilágításához nem teljesen érdektelen visszafordulni George költői nyelvtapasztalatához, és – ami, bár ez így általánosítva nyilván igazságtalanul hangzik, a Heidegger-értelmezésekben sokszor elmarad – kicsit részletesebben szemügyre venni magát a tárgyalt verset. Heidegger ugyanis, a vers szerkezetére és a költő tapasztalati útjára vonatkozó minden megfigyelése ellenére is, lényegében szinte kizárólag a lemondást kimondó zárósorra vagy legfeljebb a zárószakaszra koncentrálnak, ami persze nem igazán lephet meg, hiszen – mint azt néhány évvel korábban született s szintén költés és gondolkodás „Zwiesprache”-jén elmélkedő Trakl-tanulmányában kifejti – a szövegmagyarázat [Erörterung] elsődleges feladata annak a helynek („Ort”, „eredetileg” a lándzsa hegye, ahol minden összefut) a beazonosítása (ez tulajdonképpen megíratlan vers, valójában „sűrítmény”, „Gedicht”), amely az egész költeményt vagy éppen egy egész költői életművet megszólaltat.³⁰ Az itt következő megfontolásokról ugyanakkor annyi már itt megelőlegezhető, hogy lényegében nem érvénytelenítik vagy cáfolják Heidegger olvasatát, ez azonban talán nem teszi teljesen feleslegessé őket.

Mindenekelőtt azonban érdemes röviden azt a kérdést megvizsgálni, hogy George költői tapasztalata vajon mennyire azonosítható Heideggernek általában a költészettel szerzett gondolkodói tapasztalatával. Felvethető ugyanis, hogy Heidegger másutt, korábban talán kevésbé szkeptikus a költészet azon alkalmasságát illetően, hogy az képes valamilyen módon a nyelv lényegét megragadni vagy

²⁹ A séma előzményeként lásd például Martin HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 39–40. („A szó mint szó [...] közvetlenül soha nem nyújt biztosítékot arra, hogy lényegi szó-e vagy szemfényvesztés. Ellenkezőleg – egy lényegi szó a maga egyszerűségében gyakran úgy fest, mint valami lényegtelen. És másfelől, ami díszében a lényeg látszatát ölti magára, csupán valami épp fel- és utánamondott. Ekképpen kényszerül a nyelv arra, hogy magát állandóan egy maganemzette látszatba állítsa és ezzel legsajátabbját – az igazi mondást – veszélyeztesse.”)

³⁰ Vö. Martin HEIDEGGER, *Die Sprache im Gedicht* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, 37–39. Lásd ehhez még Karsten HARRIES, *Language and Silence = Martin Heidegger and the Question of Literature*, szerk. William V. SPANOS, Indiana UP, Bloomington, 1979, 160–161.

kimondani, ellentétben Georgéval, akinek lemondása vagy hallgatása e lényegét csak szükségszerű megvontságában, visszahúzódásában azonosítja.³¹ A kérdést igazán perdöntően az itt tárgyalt George-olvasat és a *Hölderlin és a költészet lényege* című több mint húsz évvel korábbi előadás alapos összehasonlító vizsgálata tudná megválaszolni, amelyet Heidegger egyébként a Hölderlin 20. századi újralfedezését kezdeményező és a kései versek 1916-os kiadását elkészítő Norbert von Hellingrathnak ajánlott, akinek Hölderlin-képe egyáltalán nem volt független George és a George-kör költészeteszményétől.³² Ez a vizsgálat külön tanulmányt igényelne, annyi azonban enélkül is gyanítható, hogy a Hölderlin-előadás azon híres megállapítása, miszerint „Hölderlin a költészet lényegét költi”, melynek igazi súlyát az a korábban tett felismerés adja, hogy „a nyelv lényegét kell megértenünk a költészet lényegéből”, aligha lenne igazán meggyőző párhuzamra a George lemondásának értelmezésére tett kísérletek sorozatában.³³ Mi több, Hölderlin a George-előadásokban is feltűnik (többek közt mint egy kortárs poéta, Gottfried Benn félreértésen alapuló kritikájának célpontja), sőt a *Brod und Wein* híres sorát („Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen entstehen.”) Heidegger itt a monda, a „Sage”, vagyis a „nyelv lényegének” bejelentéseként ajánlja hallgatói figyelmébe, melynek helyes megértése a szónak a „Läuten”-ből vagy a „Sage”-ből való – „földszerű” – eredetét teszi beláthatóvá. (206–209) Hölderlin tehát mintha közelebb állna vagy messzebb jutott volna a nyelv lényegének megtapasztalásában, mint George,³⁴ miközben persze az sem zárható ki, hogy e lényeg megvontságának előtérbe kerülése a kései Heideggernél éppen ezért szorul egy modern költő nyelvvel szerzett tapasztalatára (legalábbis a szakirodalomban gyakran felbukkan az a feltételezés, amely a kései Heidegger nyelvfelfogását a modern költészetével állítja párhuzamba).³⁵

Másfelől, persze, aligha ismerhető félre Hölderlin erőteljes jelenléte nemcsak Heidegger George-olvasatában, hanem a George-vers éppen Heidegger értelmezésében kulcsfontosságú szavai mögött. Talán az imént citált példáról, a virág-

³¹ Vö. például Gerald L. BRUNS, *Heidegger's Estrangements*, Yale UP, New Haven – London, 1989, 39.

³² George és Hölderlin viszonyáról, amelyre – Hölderlin kései himnuszainak Georgéra gyakorolt hatására kitérve – az előadások egy pontján Heidegger is utal (182–183), lásd Hans-Georg GADAMER, *Hölderlin und George* = Uő., *Gesammelte Werke*, IX., Mohr, Tübingen, 1993, 229–244.

³³ Vö. HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 50., ill. 45. Lásd azonban azt a megjegyzést is, amelyet Heidegger az 1939-es szemináriumon a George-vers zárósorához fűz: „Csak a szó engedi a létezőt először létezőnek lenni (vö. Hölderlin)”. Uő., *Vom Wesen der Sprache*, 72.

³⁴ Vö. HERRMANN, *I. m.*, 303–305.

³⁵ Csak egyetlen példaként, a George-olvasat vonatkozásában lásd Alvin H. ROSENFELD, „*The Being of Language and the Language of Being*” = *Martin Heidegger and the Question of Literature*, 195–214.

ként vagy termésként születő szóról a *Brod und Weinban* is elmondható, hogy a *Das Wort* szövege vonta be Heidegger értelmezésébe, ahol a költő korábbi, sikeres kalandozásai során szerzett kincseknek a megfelelő szó által biztosított létét éppen ez a képzet jeleníti meg („Nun *blüht* und glänzt es durch die mark...”). Ennél fontosabb azonban, hogy George feltehetőleg 1914 körül Hölderlinről írott, Gadamer által „próza-himnusz” titulált „Lobredé”-jében³⁶ a nagy előd a nyelv forrásához vagy forrásáig alámerülő bűvarként jelenik meg („der zur quell der sprache hinabtauchte”), aki felhozta az „életadó szót” [das lebengebende wort]: ezt a sejtetőleg Hölderlin *Andenkenjét* visszhangzó („[...] Mancher / Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn”) megfogalmazást a *Das Wortban* a szavak (lényegében a lét) kútja³⁷ fölött örökdő norna alakja idézheti fel, akitől a hazatérő költő a kincsek nevét követeli (talán nem teljesen érdektelen, hogy mind a beszéd, mind a vers a *Blätter für die Kunst* 1919-ben kiadott utolsó, XI/XII. számában jelent meg először). George beszédében egyébként Hölderlin újrafelfedezése is ebbe a képi összefüggésbe illeszkedik (mint újonnan fellelt Szibilla-könyv, amellyel a titok és a kinyilatkoztatás ismeretlen világa kerül felszínre), mely eseményt George – ismét a *Das Wortban* is kulcsfontosságú szavakkal élve – immár megragadható csodának nevez [*greifbares wunder*], ami a Hölderlinről addig élő hamis képet (miszerint a költő pusztán egy „zarter *erträumer* von vergangenheiten”, múltak törékeny/gyengéd megálmodója volna) is eloszlatja. A beszéd elé George egy különféle Hölderlin-himnuszokból összeállított montázst helyezett, melynek végén az [*An die Madonna*] címen számon tartott töredék utolsó része található, amelyben ismét olyan kifejezések és képzetek vonulnak fel (fénylő „csoda”, „megragadott” adományok, egy felsőbb, nőnemű hatalom közbenjárása), amelyek meghatározó szerepet játszanak a *Das Wort* költői tapasztalatainak leírásában: „[...] Heilig sind sie, / Die *Glänzenden*, wenn aber alltäglich /

³⁶ Stefan GEORGE, *Hölderlin = Uő., Tage und Taten*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1998, 58–60. (*Sämtliche Werke*, 17.) Vö. még – a beszéd téves datálásával – HERRMANN, *I. m.*, 97–100., ill. GADAMER, *Hölderlin und George*, 231.

³⁷ Ez a képi összefüggés Heideggernél másutt is megjelenik, például 1951/1952-es előadásában, méghozzá a nyelv kétféle tapasztalatának, a szótári szavak [Wörter] és a lényegibb „szók” [Worte] szembeállítását illusztrálva: „A szavak olyanok, mint a vödörök és hordók, amelyekből az értelmet meríthetjük.” Ezzel szemben: „A szók nem szavak, nem olyanok, mint a vödörök és a hordók, amelyekből egy már meglévő tartalmat merítünk. A szók kutak vagy források [Brunnen], amelyeket a mondás továbbás, források, amelyeket minden egyes esetben újra meg kell találnunk és ki kell ásunk, habár könnyen betemetődnek, de ugyanakkor néha észrevétlenül fel is buzognak. A forráshoz való állandóan megújuló odavándorlás nélkül a vödörök és a hordók üresek maradnak, illetve tartalmuk elposhad.” (Martin HEIDEGGER, *Mit bívunk gondolkodásnak?*, ford. VAJDA Mihály, Palatinus-Gond-Cura, Budapest, 2009, 168., 170.; Uő., *Was heißt Denken?*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, 133., 135. [GA 8.]

Die Himmlischen und gemein / Das *Wunder* scheinen will, wenn nämlich / Wie Raub Titanenfürsten *die Gaben* / Der Mutter *greifen*, hilft ein Höherer ihr.” A kincseket hazahordó költő útja és az azt követő névadás („Wunder von ferne oder traum / Bracht ich an meines landes saum / Und harrte bis die graue norn / Den namen fand in ihrem born –”) továbbá akár az egyébként Heidegger Hölderlin-könyvében is elemzett *Heimkunft* vonatkozó részletével is szembeállítható volna („Freilich wohl! Das Geburtsland ist’s, der Boden der Heimat, / Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon. / Und umsonst nicht steht, wie ein Sohn, am wellenumrauschen / Tor und siehet und *sucht liebende Namen für dich*, / Mit Gesang, ein wandernder Mann, glückseliges Lindau! / Eine der gastlichen Pforten des Landes ist dies, / Reizend hinauszugehn in die vielversprechende *Ferne*, / Dort, wo die *Wunder* sind [...]”), különös tekintettel arra, hogy a Hölderlin-vers egy későbbi pontján lényegében a George-féle lemondás egy sajátos prefigurációja is megtalálható („Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen, / Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?”). Ezt az összefüggést sem lehet itt most továbbkövetni, annyi azonban talán így is megállapítható, hogy nem vehető a priori bizonyosnak, hogy a George-féle lemondás tapasztalata egyszerűen valamiféle visszahátrálás a „nyelv lényegének” azon feltárulkozásától, amelyet Heidegger a „költő költőjénél”³⁸ tapasztalt meg. A „nyelv lényegének” visszahúzó-dása és költői megalapítása közötti viszony talán szintén szinonímia, talán éppoly kevésbé írható le azonosság és különbözőség kategóriáival, mint a költészet és a gondolkodás szomszédsága.

Az, ahogyan George versében a nyelv költői tapasztalata kifejezésre jut, mindenesetre nemcsak tárgyát tekintve határozza meg Heidegger gondolkodói tapasztalatát, hanem az előadások szóhasználatán is rajta hagyja a nyomát. Amint az éppen az imént szóba került, a vers hősének tapasztalata nemcsak Heidegger parafrázisában, hanem szó szerint is út: a lemondást előkészítő két ellentétes tapasztalat egyaránt valamiféle portyaként jelenik meg, amelyben a költő különféle tájakat bejárva (be-*ut-azva?*) távoli kincsekkel tér meg „országába” (mindkét esetben „mein land”). Ez a geográfiai mintázat, egyfajta „mapping” tehát, úgy tűnik, előírja Heidegger gondolkodói útját is, legalábbis értelmezésének a táj, szomszédság, utak (sőt akár a megérkezés, „anlangen”, és a tapasztalat, „Erfahrung”: „Einst *langt* ich *an* nach guter *fahrt*”) képzetére alapuló regionális metaforikája ezt tanúsítja. Persze Heidegger hatalmas energiákat mozgósítva módosítja ezek kézenfekvő jelentéseit, amelyek feltehetőleg George versének képalkotását

³⁸ HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege*, 36.

is megalapozták. George költői útjai éppenséggel feltételezik távolság és a közelség paramétereit (költője „távoli” csodákat hoz saját országába), mint ahogy a szomszédság képzete is leginkább a szomszédos országok geográfiai mintájában adódik, amelyeket határok, határvidékek – „saum”, „mark” – választanak el. Ezek ugyanakkor – különösen a „mark” esetében – már nem teljesen idegenek attól a véset- vagy metszetszerűségtől, amelyet Heidegger gondolkodás és költészet párhuzamosainak eredetként írt le (171),³⁹ sőt az éppen ezen a határvidéken lakozó sorsistennő adománya, a név, pontosan a határvidéket magát ragyogja (inkább: ragyogtatja) be („Nun blüht und glänzt es durch die mark...”), ami persze azt is jelentheti, hogy láthatatlanná teszi magát a vonást, a határvonást, amely mint ilyen – visszahúzódik. A határ, amely, Heidegger parafrázisában, „a költői mondás” és a „nyelv sorsszerű forrása” között húzódik, maga is egy „titokzatos táj”, a szó vagy a nyelv tartománya. Túloldalán, ezek szerint, magának a nyelvnek a túloldalát kellene tételezni, azt, ami nem nyelv, és ahova – a költő második, sikertelen útja után – az ékszer vagy kincs (Heidegger értelmezésében: a nyelv lényegének szava) vissza kell, hogy hulljon, miután nem nyer bebocsáttatást a szavak forrásánál. A költői lemondás, „kein ding sei wo das wort gebricht”, itt erre vonatkozik.

Csakhogy a vers nem (vagy nem egészen) azt csinálja, amit mond. A vers legszembetűnőbb formaelve ugyanis nem a hiányé, hanem a bőségé, a feleslegé. Mindenből kettő (vagy: több mint egy) van. Megfigyelhető ez a már tárgyalt strukturális felosztásán is (két ellentétes eredményű „út” áll szemben egymással), a kétsoros versszakokon, a tiszta párrímeken, továbbá bizonyos szintaktikai sajátságokon, például azon, hogy George rendszeresen két azonos mondatrészt rendel egymás mellé (két birtokost: „wunder von ferne oder traum”; két hátravetett módhatározót vagy jelzőt: „dicht und stark”, „reich und zart”; két állítmányt: „blüht und glänzt”). Az ilyen mellérendelések egy része lényegében szinonimiákat hoz létre vagy legalábbis közelíti egymáshoz a mellérendelt elemek aktuális jelentését, de döntő helyeken ténylegesen is szinonimákkal, ráadásul a legkevésbé sem köznyelvi, vagyis némiképp elidegenítő, olykor kissé archaikus hatású jelentés-szomszédságokkal él: a költő országának határa először „saum”, majd „mark”, az utolsó úton szerzett, de megőrizni nem tudott kincset először „kleinod”-nak (a szó néhány éve első helyezést „ért el” a veszélyeztetett német szavak listáján), másodsor egyszerűen „schatz”-nak nevezi. A vers tehát éppenséggel nincs híján a szavaknak. Mi több, éppen Heidegger mutatta meg, az

³⁹ Lásd erről még DERRIDA, *I. m.*, 227.

utolsó sor performatív olvasatával, hogy szavaival még cselekedni is képes. Vajon mennyire meggyőző, ebben az összefüggésben, a verset lezáró lemondás, hogyan tűnhet el az a kincs, amelyre a vers nem egy, de két szót is ad a megelőző szakaszokban? Vagy éppen arról volna szó, hogy a kettő, vagyis mindig egynél több szó szomszédsága éppen *magát a szót* takarja el, bőségükben arról tanúskodnak, hogy a szó (a nyelv lényegét mondó szó) szavak sokaságában törik szét, tűnik el? „Mindenütt szavak és sehol egyetlen szó” – mondja Heidegger lakonikusan a szótárról mint a nyelv megragadhatóságának egy kézenfekvő instanciájáról a második előadás vége felé. (192)

Módosít-e mindez a megszólaltatott (harangként konduló) csend lényegi tapasztalatán, amelyhez Heidegger körkörös gondolkodói útján eljutott? Arról van-e szó George lemondásának költői tapasztalatában, hogy ez a csend nemcsak el van takarva, hanem egyben meg is töri a szavak bőségének hangzavarát? A továbbiakban már nincs mód másra, mint röviden felvázolni néhány (négy) válaszlehetőséget erre a kérdésre és – negatív úton – megvizsgálni, milyen előfeltevésekre derítenek fényt Heidegger olvasata mögött.

Elsőként egy olyan olvasat kínálkozik, amely a szó hiányát lényegében ekvivalenciahiányként ragadja meg. A költői képzelőerő olyan produktumai, mint a csoda, az álom és az ezek birodalmában tett portyákról hazahordott kincsek nem felelnek meg a szavak rendjének, George lemondó tapasztalata ebben, pontosabban, egy reflektáltabb szinten, annak belátásában állna, hogy újra kell gondolnia a költői képzeletről alkotott vélekedését: a tárgyak a költészetben nem az imaginációból, hanem a nyelvből nyerik a létüket.⁴⁰ Mindez, mint azt von Herrmann bemutatja, Heidegger költészet és gondolkodás, kép és fogalom viszonyára (szomszédságára, törekeny, mégis világos különbségére) vonatkozó elképzeléseivel is párhuzamba állítható,⁴¹ a mai médiaelmélet számára – mint Friedrich Kittlernek a *Das Wort*-ról nyújtott rövid magyarázatában – pedig elsősorban a médiumok között fordítás (vagy transzpozíció) határait példázhatja, egyfajta médiumkonkurenciát tehát: ami képként tárolható (itt az álom vagy a képzelet közegében), annak ekvivalense nem feltétlenül található meg a norna (a nyelv) kútjában.⁴² A lényegi szó csendje (kongása vagy – médiaelméleti nyelven szólva – morajlása) maga a törés, maga a törekeny, ám mégoly világos differencia. Egy ilyen típusú olvasat persze komoly ellenállásba ütközne Heidegger nyelvhasználatában, valamint mégis láthatóvá tehet. A nyelv lényegi szava talán azért nem tudja kimondani

⁴⁰ Vö. HERRMANN, *I. m.*, 100–101.

⁴¹ Vö. *Uo.*, különösen 303–313.

⁴² Vö. KITTLER, *Aufschreibesysteme*, 322–323.

magát, mert az, aminek létet ad (s ami adott esetben nem csak nyelvként férhető hozzá), ezt a törést vagy differenciát (például a fordítás vagy transzpozíció lehetlenségét) beleírja magába a szóba.

A második, s talán a legkézenfekvőbb, egyszersmind George költészetfelfogásához leginkább illeszkedő olvasat úgy értelmezhetné a vers zárósorát, mint annak felismerését, hogy a költészetben a kifejezésen múlik minden. Ez egyrészt azt implikálja, hogy ami nem jut szóhoz, nem ölt költői formát, az nincs, másrészt (a norna szerepkörének egy értelmezését nyújtva) azt is, hogy a kifejezés felett a költőnek nincs hatalma, hiszen nem adja, hanem kéri, kitarató állhatatossággal várja („Und harrrte bis die graue norn”) a megfelelő szót. Gadamer, aki öt írásában is foglalkozott George életművével, Heidegger előadásainak ismeretében is lényegében ezt az olvasatot tette magáévá: a költő „tudja – és ez a tudás kölcsönzi Stefan Georgének, a tanítónak [aki éppen azáltal tanít, hogy *tanul*: „So lernt ich traurig den verzicht” – K.-Sz. Z.] a végső szavahihetőséget –, hogy csak az van igazán [da ist], amit a szóhoz láncoltak [ins Wort Gebannte], csak az, amit látott és ami mindenki számára látható és hogy a pusztá szándék/vélekedés nem számít [bloßes Gemeintes nicht gilt].⁴³ A lét adománya ebben az olvasatban is a nyelv adománya, amely felett a létezőnek (a beszélőnek), bár benne létezik, nincs hatalma. Amint az korábban megállapítást nyert, a beszélő nyelvről szerzett tapasztalatának vagy a nyelvhez való viszonyának lényegi formája Heidegger szerint az adományra való ráhallgatás, és nem az ebből pusztán levezetett kérdezés. A versben két ponton tematizálódik a beszélő nyelvi viszonya a nyelv adományát vagy épp önmegvonását megtestesítő nornához (a harmadik szakaszban csak várakozik). Az ötödik szakaszban kénytelen *meghallani* a norna idézőjelek közé helyezett híradását, „Kundgabé”-jét („Sie suchte lang und gab mir kund: / »So schläft hier nichts auf tiefem grund«”), ami azonban feltehetőleg egy – szükségszerűen *kérdő* – odafordulást vagy implicit megszólítást követ, az utolsó szakaszban azonban már valóban nem kérdez: itt a függő beszéd formájú idézet (az idézőjelek itt konzekvens módon hiányoznak) fordul át performatívumvá (amely, mint minden performatív megnyilatkozás, szükségszerűen idézet). A lemondás (kijelentése vagy – performatív értelemben – *elrendelése*) tehát maga is adomány, lehetne következtetni, vagyis ebben az olvasatban voltaképpen kimondásra kerül az önmagát megvonó (és éppen adományként létező) lényegi szó, tehát: nincs igazán különbség a nyelv lényegének kimondódása és visszahúzódása között.

⁴³ Hans-Georg GADAMER, *Der Dichter Stefan George* = Uő., *Gesammelte Werke*, IX., 228. Vö. még Uő., *Hölderlin und George*, 243–244. A lemondás „megtanulásának” heideggeri értelmezését lásd 169.

A harmadik lehetőség – bár sehol sem kerül elő a vonatkozó irodalomban – a vers képvilágából és nyelvi sajátosságaiból egészen kézenfekvően adódik. Az, aki a szó keresését és/vagy megtalálását 1. egy jelölten geológiai értelemben vett térben, méghozzá kétszer is hangsúlyozottan a saját földjére, országába vezető, azaz országok közötti határlépként beszél el, 2. eközben szinonimákat sorakoztat és vet el, amelyek között régies, idegen hatású, már-már ismeretlen kifejezések is feltűnnek, arról bizonyos valószínűséggel elmondható, hogy – *fordításról* beszél.⁴⁴ Itt is, bár egy másfajta, ekvivalenciarendszerről volna szó tehát: a keresett kincs lehet akár a megfelelő szó vagy még inkább maga az ekvivalencia, aminek megvonásával a költő végül kényszerűen szembesül. Az, hogy a szinonímia meghatározza a vers nyelvi karakterét, innen nézve kétszeresen is konzekvensnek bizonyul: a szinonímia valamiféle részleges megfelelést (azonosságot és törekeny, ám világos különbséget) feltételez, másfelől elmondható róla, hogy leginkább a fordítás tapasztalatában ismerszik fel, ahogyan például jelen munka során is végig kétségbeesetten lényegi képtelenségnek tűnt Heidegger kifejezéseit egyetlen magyar szóval visszaadni. Sőt a szinonímiára bizonyos értelemben éppen a fordítás, a nyelvek közötti viszony enged igazi rálátást, ahogyan két szó jelentésbeli szomszédságát sokszor éppen az világítja meg leginkább, hogy többé-kevésbé egyenértékű fordításként kínálóznak egy másik nyelv valamely kifejezése számára. Az előadásokban Heidegger ritkán érinti a fordítás kérdését, de lényeges helyeken. A „logosz” jelentéséről beszélve éppen a lét és a mondás szinonímiájára világít rá („Ez a szó egyszerre szól [spricht] a lét és a mondás [Sagen] nevéként” [185]), később pedig, ahol az „út” [Weg] helyes értelmezéséről beszél, kijelenti, hogy a *Laozi* „költő(i) gondolkodásában” [dichtenden Denken] a Tao [dao] „tulajdonképpen” utat jelent. (198) Az „eigentlich” itt ténylegesen idézőjelben áll, hiszen Heidegger többek között éppen a George-előadásokban tanúsítja (azon a sokat idézett helyen, ahol a virágzó szavak hölderlini metaforájáról kijelenti, hogy csak a metafizika beszélhet itt metaforáról [207]), hogy nem igazán hisz a „tulajdonképpeni jelentés” nyelvészeti feltevésében.⁴⁵ A *dao* „útként” való fordítása, így Heidegger, rendre elégtelennek találtott, és csak szavak sokaságával sikerült visszaadni [Vernunft, Geist, Raison, Sinn,

⁴⁴ Fordításelméleti összefüggésben idézi a verset egyébként George STEINER, *Bábel után*, II., ford. BART István, Corvina, Budapest, 2009, 77–78.

⁴⁵ A kérdésről részletesen vö. FEHÉR M. István, *Létezik-e szó szerinti jelentés?*, Világosság 2006/8–10., 185–196. („A szó szerinti jelentés voltaképpen »szótlan«.” [Uő., 196.] A Hölderlin-hasonlat ebben az összefüggésben is releváns értelmezéséhez lásd Paul DE MAN, *A romantikus kép intencionális szerkezete* = Uő., *Olvasás és történelem*, ford. NEMES Péter, Osiris, Budapest, 2002, 118–124.

Logos], ami itt két összefüggés miatt lesz különösen érdekes. Egyrészt a logosz, amelyet Heidegger két szó szinonímiáját feltételezve magyarázott, itt maga is egy szinonimasor tagjaként jelenik meg (azaz már nem lehet maga az ekvivalencia, már nem lehet *egyetlen* szó), másfelől viszont Heidegger mégis egyesíti ezeket a jelentéseket (emlékeztetőül: a „Geläut der Stille” egyben összegyűjtő hívást is jelentett), amikor megállapítja, hogy a *dao* (és a jelentését kifejező szavak sokasága) lehetne egyszerűen a mindent „be-ut-azó” út [alles be-wegende Weg]. Érdemes itt felidézni *A műalkotás eredete* sokat idézett helyét, ahol Heidegger kifejti, hogy „a nyugati gondolkodás talajtalansága” a görög szavak latin átvételével kezdődött, ezt ugyanis azzal magyarázza, hogy bár „a római gondolkodás átveszi a görög szavakat” (többes számban), ezt „a jelentésüknek megfelelő, azonos eredetű tapasztalat nélkül, a görög szó nélkül” (itt egyes számban) teszi meg.⁴⁶ A szó tehát, egyes számban, tapasztalat, jelentés és nyelv egysége, s mint ilyen talán egyenesen lefordíthatatlan, többes számban a szavak pusztá ekvivalenciák. Aligha véletlen, hogy egy 1942/1943-es előadásban, ahol Heidegger a fordítást a saját nyelven *belüli* folyamatként szituálja, e folyamat lényegi értelmét a(z) nyelvnek ezen egyes számú szóhoz, a „Wort”-hoz való eljuttatásában jelöli ki.⁴⁷ A *dao* magyarázata kapcsán persze, innen nézve konzekvensen, egyrészt megint csak nem jön ki a szavak megkettőzése (ezúttal a „Weg” homonímiás megsokszorozása), azaz egy törékeny, de világos belső különbözőség nélkül, és végül úgy őrzi meg az út és a *dao* egységét, hogy – mint „a gondolkodó mondás minden titkainak titkát” – visszatereli a szót (itt: a nevet) annak saját „kimondatlanságába”. A fordítás fogalmából kiinduló olvasat arra irányíthatja a figyelmet, hogy a szó saját kimondhatatlanságának csendje akár a nyelv és nyelv közötti törés vagy morajlás csendje is lehet, ahonnan egyáltalán nem biztos, hogy vezet út a szavaktól maga a szó felé. A csend talán egyszerűen a tulajdonképpeni jelentés (megvontságának) csendje.

A – sajnos szükségszerűen vulgáris irányba forduló – negyedik olvasat éppen a fordítás költői tapasztalatának egy eddig nem tárgyalt sajátosságából nyerhet támpontokat. Abból, hogy az, amit Heidegger az előadások kezdetén a nyelv első, kézenfekvő, még nem lényegi tapasztalataként, a nyelv lényegének kísérte-

⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete* = Uő., *Rejtekutak*, 14. Heidegger fordításfelfogásának ezen összefüggéséhez vö. Hans-Dieter GONDEK, *Logos und Übersetzung = Übersetzung und Dekonstruktion*, szerk. Alfred HIRSCH, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, 269–270.; ill. GROTZ, *I. m.*, 123–153.

⁴⁷ Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, 17–18. (*GA 54.*) „Az, hogy a nyelv – a nyelvek – mindig többes számban van, úgy tűnik, számára nem tartozik hozzá a nyelv létezéséhez/lényegéhez [*Wesen*]”. GONDEK, *I. m.*, 275–276.

ties, távolból érkező, futólagos érintéseként írt le, vagyis amikor a beszélő egyszerűen nem találja a megfelelő szót, nemcsak a nyelv idegenségének, de eminens módon az idegen nyelvnek is a tapasztalata. Ez a tapasztalat most azonban nem a fordítás, hanem a Heidegger megjelölte összefüggésben lehet érdekes, különösen a George-vers zárósora tekintetében: „kein ding sei wo das wort gebricht”. Ahol a beszéd elakad, ahol a megfelelő szó hiányzik, ott az ember köztudottan gyakran, szinte reflexszerűen jelentésükben meghatározatlan körvonalú, sokszor deiktikus funkciót is betöltő kifejezésekkel segít magán (*izé* és hasonló), például egyszerűen valamely *dologra*, azaz *Dingre* tett hivatkozás formájában! A „Ding” (vagy olyan továbbképzései, mint a „dings” vagy a „Dingsda”, amelyről egyébként már a Grimm-szótár is tud,⁴⁸ és amelyet utóbb egy olyan tévéműsor címe tett híressé, ahol gyerekeknek kellett bizonyos körülírások után fogalmakat kitalálni, továbbá akár az alprőbb „Dingsbums”) éppen akkor adódik, amikor a szó voltaképpen hiányzik. Ein ding sei wo das wort gebricht. Vagy, Heidegger gondolkodói tapasztalatát átírva: Ein „ding” ergibt sich (gerade dort), wo das Wort zerbricht. Igaz, hogy a szó – ahogyan Heidegger figyelmeztetett rá – nem dolog, nem lehet „Ding” (hiszen akkor nem is, illetve csak egy nagyon prózai értelemben hiányozhatna), de a „Ding” nagyon is lehet szó, még ha esetenként éppen annak a kérdésnek a határait is feszegeti, hogy meddig szó egy szó. Mit jelenthet mindez? Elsősorban azt, hogy a hiányzó, a megvont szó nem feltétlenül csak a nyelv lényegének csendjébe húzódhat vissza, hanem akár olyasfajta artikulációba is, amely a nyelv határait („saum”-jait és „mark”-jait) a jelentésség margóiként teszi láthatóvá. Pontosabban inkább azt, hogy talán sohasem lehet eldönteni, hogy akkor, amikor a norma megvonja a megfelelő szót, valóban a lét adódásának csendje vagy éppen a nyelv mindenféle értelemben plurális elégtelensége, csúszkálása lesz-e a lemondás tapasztalata, másként fogalmazva: akkor, amikor a hiányzó szó a nyelv létet adó lényegébe húzódik vissza, nem akad-e fenn és (ahogyan éppen Heidegger fogalmaz) *törik-e szét* a nyelv, a szavak („Wörter”, nem például „Worte”) morajlásában. Lehetséges-e különbséget tenni a szó visszahúzódo hiánya és széttörése, „gebricht” és „zerbricht”, a nyelv lényegének felületes és futólagos, illetve gondolkodói és/vagy költői megtapasztalása, azaz: a nyelv lényegét, csendjét megkondító harang összegyűjtő *hívása* és pusztá *ding*-dongja között? Nem valószínű persze, hogy ezek a kérdések már dekonstruáltak is Heidegger gondolkodói nyelvtapasztalatát, különösen, hogy (többek közt a „zarte, aber helle Differenz” fogalmában) éppen ő maga adja meg

⁴⁸ GRIMM–GRIMM, *I. m.*, II., 1117.

az egyik lehetséges kulcsot pontosabb artikulálásukhoz, de talán szükségszerűvé tehetnek néhány további – tulajdonképpeni vagy nem tulajdonképpeni – lépést (visszalépést?) a gondolkodás útján.⁴⁹

SZINONÍMIÁK 2.

Heidegger és a fordítás

A fordítás – ezt az e kategória alá foglalt gyakorlatok kulturális sokfélesége minden további magyarázat nélkül bizonyíthatja – történeti jelenség: van története. Sőt az a kijelentés sem igen válthatna ki különösebb ellenkezést, amely a fordítást a történelem valamiféle médiumának nyilvánítaná. A nyugati kultúrtörténet egyik leghírhedtebb fordítója, Martin Heidegger azonban e téren is jóval meszebb megy, amikor – sokszor saját fordítói gyakorlatát megalapozandó-igazolandó – a fordítást a történelemmel, olykor magával a *léttörténettel* azonosítja.¹ Az ebben a vonatkozásban egyik leggyakrabban idézett (s egyik legkorábbi) megnyilatkozása *A műalkotás eredete* elején olvasható, ahol „a dolog dologiságát” meghatározó értelmezési hagyományokat felderítendő Heidegger „a létező létének a jelenlét értelmében vett görög alaptapasztalatához” próbál visszafordulni, melyről azt kell megállapítania, hogy az egy fordításon keresztül határozta meg a „létező létének nyugati értelmezését”: „Ez a görög szavaknak a római-latin gondolkodásba való átvételével kezdődik. A ὑποκειμενον subiectum-má vált; a ὑπόστασις substantiá-vá; a συμβεβηκός accidens-sé. A görög neveknek ez a latin nyelvű fordítása [Übersetzung], a közhiedelemmel ellentétben, semmiképp sem következmények nélküli folyamat. A látszólag szó szerinti és hűséges [bewahrenden] fordítás mögött a görög tapasztalatnak egy más gondolkodásba való átültetése [Übersetzen] rejtezik. *A római gondolkodás átveszi a görög szavakat [Wörter], de a jelentésüknek megfelelő, azonos eredetű tapasztalat nélkül, a görög szó [Wort] nélkül.* A nyugati gondolkodás talajtalansága ezzel az átültetéssel kezdődik.”² Az idézetből jól látható, hogy ez a fordításeseemény Heidegger számára a (lényegi) *szó(k)* és a puszta *szavak*, *Wort(e)* és *Wörter* közötti, később számtalan

⁴⁹ Vö. Heidegger zárlatával: „Dieses Zerbrechen des Wortes ist der eigentliche Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.” (216)

¹ Lásd erről Eliane ESCOUBAS, *Ontology of Language and Ontology of Translation in Heidegger = Reading Heidegger*, szerk. John SALLIS, Indiana UP, Bloomington, 1993, 341.; Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, 318–324.; Donatella Ester Di CESARE, *Utopia of Understanding*, ford. Niall KEANE, State University of New York Press, Albany, 2012, 58.

² Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Rejtekutak*, Osiris, Budapest, 2006, 14.; Uő., *Der Ursprung des Kunstwerkes* = Uő., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 8. (GA 5.)

összefüggésben alkalmazott éles különbségtételen keresztül modellálható.³ A fordításban (legalábbis ebben a fordításban) a szó (itt: tapasztalat és jelentés egysége) annak ellenére esik szét a pusztá, Heideggernél rendre a szótárral szemléltetett „szavak” sokaságába, hogy szó szerinti értelemben (de mit jelent ez itt?) hű fordítás valósult meg, legalábbis a tekintetben, hogy a jelentések ekvivalens rendszere nem sérült. A görög szó helyett görög szavakat ültetett át a fordítás a római-nyugati gondolkodásba, formálisan nézve tehát az, amit Heidegger *szó*-nak nevez, fordíthatatlannak bizonyult: nem illeszkedik az ekvivalenciák rendszerébe, annak ellenére nem adható vissza az e rendszert felépítő *szavak* által, hogy maga nem testetlen, hiszen valamilyen módon megnyilvánul a lefordított görög szavakban.

Nem egészen lényegtelen, hogy az idézet itt – a *szók* szinonimájaként – „görög nevekről”, vagyis a nevek, tulajdonnevek fordításának specifikus (bizonyos szempontból talán egyenesen lehetetlen) vállalkozásáról beszél, hiszen ez – megint csak *szó szerinti* értelemben – a szó és a szavak létmódjának lényegi különbségéről tanúskodik. Talán éppen a kettő közötti váltás vagy törés formalizálhatja azt a „döntő fordulatot” a lét „sorsszerűségében”, amelyről Heidegger később hasonló összefüggésben, Anaximandrosz „mondásának” megfelelő fordítását keresve (és saját javaslatát a túlságosan „rövidlato” „tudományos” fordításokkal szembeállítva) is beszélt, egyebek mellett azt alátámasztandó, hogy legyen bár a „történeti nyelvek valóságos sorsszerű találkozása” mégoly „csendes esemény”, mégis ebben jut szóhoz „a lét sorsa”: „Időközben azonban elérkezik a létnek egy korszaka, amelyben az ἐπέγεια-t actualitas-nak fordítják. Betemetik azt, ami görög, és mára már csak római veretben jelenik meg. Az actualitas valósággá válik. A valóság pedig objektivitássá. De még ez utóbbinak is szüksége van a jelenlét módjára ahhoz, hogy megmaradhasson saját lényegében, a tárgyiasságban. Ez az elképzelés reprezentációjának a prezenciája. A lét sorsszerűségében a döntő fordulatot az ἐπέγεια actualitas-szá változása okozza.”⁴ Kockázatos volna itt bármiféle filozófiatörténeti beágyazási kísérlettel előállni, annyi azonban talán erről lemondva is megállapítható, hogy a váltás a jelenlét „módjában” érhető

³ Lásd például Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, 21. (GA 54.); Uő., *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, 44. (GA 55.) Vö. még FEHÉR M. István, *Létezik-e szó szerinti jelentés?*, Világosság 2006/6–10., 192. A „Wörter”-rel szembeállított „Wort”-nak, a lényegi szónak az „ige”-ként való magyar visszaadása általi megkülönböztetése szemantikailag és lexikailag ugyan nem volna teljesen lehetetlen, ám olyan keresztény teológiai vonatkozásokat állítana elő, amelyek Heideggernél itt félrevezetőek volnának. Többek közt (de nem csupán) azért, mert, mint látható és fentebb még szóba kerül majd, a „szó” alapvetően a nyelv „görög” tapasztalatával áll kapcsolatban.

⁴ Martin HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, ford. KOCZISZKY Éva = Uő., *Rejtektak*, 324–325.

tetten, abban tehát, hogy a görögök utáni léttörténeti korszakban ez – minthogy lényegévé a „tárgyiasság” válik – immár reprezentációként, a reprezentáció prezenciájaként gondolandó el; voltaképpen nagyon hasonlóan ahhoz, ahogyan – szemben a görög „szóval” – a mindennapi, instrumentális értelemben vett nyelv (a „szavak” világa) biztosít jelenlétet a valóság számára. De miként lehetne (és persze: miért kellene) visszafordulni a görög szóhoz? A kérdés pontosabb artikulálása nyilvánvalóan nem nélkülözheti annak vizsgálatát, hogy milyen további aspektusai tárhatók fel annak, amit Heidegger *szónak* nevez.

Tulajdonképpen már a *Lét és idő* is szolgál néhány (később még szóba kerülő) támponttal, különösen természetesen a nyelv problémájának szentelt 34. §, amely a „grammatika” „logikától” való megszabadításának programját egyebek mellett annak kiemelésével támogatja meg, hogy a görögök nem is rendelkeztek a nyelv absztrakt fogalmával. „A görögöknek nincs szavuk a nyelvre, e fenomént »mindenekelőtt« mint beszédet értették”, ami jelen szempontból különösen azért fontos, mert a beszélés itt „a világ és a jelenvaló lét felfedésének [Entdeckens] módjaként” nyer meghatározást,⁵ s ez sejtetően nem lehet pusztá reprezentáció. Heidegger később, a negyvenes–ötvenes években, vagyis abban az időszakban, amikor a fordítás egyszerre elméleti és gyakorlati problémája rendre nyíltan előkerül a különböző filozófia- (vagy inkább: lét)történeti tárgyú előadásáiban, a nyelvet magát már nem is annyira a beszélésből levezetett absztrakcióként kezeli, hanem egyenesen a *szóból* származtatja. Egy sokáig kiadatlanul maradt, feltehetően a negyvenes évek közepén keletkezett írásában a *szó*, elsősorban a létet magát „mondó” létige kitüntetett pozícióját az határozza meg, hogy az megnevezi (vagyis: nem pusztán jelöli) magát a létet (pontosabban az annak folyamat- vagy eseményszerűségét kiemelő „Seyn”-t, vagyis – a talán legelterjedtebb magyar fordítási próbálkozást követve – a „lételt”). A „Seyn”, a „létel” lesz a jelentés forrása, a „Be-deutende”, tehát az, ami jelentést, pontosabban a jelentés képességét adományozza a szavaknak, kissé heideggerizáló parafrázissal élve talán úgy lehetne fogalmazni, ami *meg-jelenti* a szavakat. Ez itt arra világíthat rá, hogy a *Lét és idő* említett helyén „beszélő létezőként” meghatározott ember nyelve éppen ebből, a „létel mondásából” [Sage des Seyns] származik. Ez a szó (a nyelv forrása) azonban – noha ez nem érzéki értelemben veendő, hiszen, mint az még szóba kerül majd, itt nem áll rendelkezésre a Heideggernél mindig metafizikagyanús érzéki/nem-érezéki felosztás – hallgatag.⁶

⁵ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Gondolat, Budapest, 1989, 312.; Uő., *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, 1977, 220. (GA 2.)

⁶ Martin HEIDEGGER, *Das Wort. Die Bedeutung der Wörter = Zur philosophischen Aktualität Heideggers* III., szerk. Dietrich PAPPENFUSS – Otto PÖGGELER, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, 15–16.

A *szók*, továbbá, a gondolkodás és a költés birodalmát képviselik: ezek nem „használják” a nyelvet (vagyis a *szavakat*), hanem „mondják” a szót vagy szokat, amit Heidegger több alkalommal is úgy magyaráz,⁷ hogy míg a mindennapos használatban a nyelv a kifejezés eszközzrendszereként szolgál, addig itt valójában „a nyelv beszél az emberen keresztül”. A szó éppen ezért – a kifejezés köznapi jelentésében – nem fordítható, pontosabban nem fordítható abban az instrumentális-szótári értelemben, amely a *szavak* birodalmát határozza meg. Másként fogalmazva: a *szók* nem fordíthatók le *szavak*ba vagy különböző nyelvekre (és nem is foghatók fel, elméletileg legalábbis, egy adott vagy éppen az összes nyelv valamiféle közös lényegeként), és nem izolálhatók grammatikai vagy lexikai egységekké sem, amelyek aztán valamiféle fordítás célpontjává vagy „forrásává” tárgyasulhatnak (hiszen ez a „mondástól” fosztaná meg őket), sőt ilyenként valójában nem is „mondanának” semmit.⁸ Egy okfejtésében, amely sokat vitatott etimológiai vagy áletimológiai szómagyarázataihoz fűzött implicit önkomentárként is olvasható, Heidegger azt is elismeri, hogy még „az elfeledett nyelvi anyagra [Sprachgut]” való emlékeztetés sem juttat közelebb a „szó” lényegi értelméhez: „a nyelv kincseit nem tudjuk mesterségesen egy valamiképpen felfrissített használat számára forgalomba hozni”. Ebben az esetben ugyanis „a nyelvet mégiscsak eszköznek is kellett volna tekintenünk, mellyel hol így, hol úgy dolgozunk. De a nyelv nem szerszám. A nyelv egyáltalában nem ez vagy az, nevezetesen még valami más is, mint ő maga. A nyelv nyelv.”⁹ Az instrumentális nyelvfelfogás ezen kritikája három fontos összefüggésre is kiterjeszthető. Egyrészt egyenesen „a nyelv titkának” mibenlétét világíthatja meg, amely többek között éppen abban a közismert jelenségben ad hírt magáról, hogy „egy szó jelentése nagyon sokfelé ágazik”, ennél azonban fontosabb, hogy lényegében a nyelv két ellentétes, sőt egymástól idegen lehetőségét tükrözteti egymásban (a „megszokott beszélés” a kettő között „ingadozik”): a nyelv egyfelől megengedi, hogy „egy pusztá, mindenki által egyformán használható jelrendszerre redukálódjék, amely aztán kötelező érvényű lesz”, másfelől azonban azt is, hogy „egy nagy pillanatban

⁷ Például Martin HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, ford. VAJDA Mihály, Palatinus-Gond-Cura, Budapest, 2009, 167.

⁸ Vö. ehhez részletesebben Hans-Dieter GONDEK, *Logos und Übersetzung = Übersetzung und Dekonstruktion*, szerk. Alfred HIRSCH, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, 272.; Stephan GROTZ, *Vom Umgang mit Tautologien*, Meiner, Hamburg, 2000, 136–137.; Frank SCHALOW, *A Conversation with Parvis Emad on the Question of Translation in Heidegger = Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*, szerk. Frank SCHALOW, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York, 2011, 177.

⁹ HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, 197–198.; Uő., *Was heißt Denken?*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, 156–157. (GA 8.)

egyetlenegyszer valami egyedülállót mondjon, amely kimeríthetetlen, mert állandóan kezdeti”.¹⁰ A második észrevétel arra célozhatna, hogy a nyelv eme folyamatosan ismétlődő kezdetszerűségéhez nyilvánvalóan nem vezet (vissza)út a nyelv olyan, Heidegger szemszögéből metafizikai tapasztalatától (inkább: nem-tapasztalatától), amely azt az érzéki és a nem-érezéki dimenziói szerint osztja fel. „Az, ami tulajdonképpen értelemben valamikor is nyelvivé lesz [zur Sprache kommt]”, több, mint az (és éppen ezért „elnemul” abban), ami hangalakká válva hallható, illetve ami írásos formában látható. A „görögül” elgondolt „megmutatkozás”, „megjelenés” vagy „önfeltárás” meg kell, hogy előzze, „az érzéki és nem-érezéki minden megkülönböztetését”.¹¹ Mindez – harmadrészt – valóban a tautologikus meghatározás vagy önmegnyilvánítás („A nyelv nyelv.”) Heideggernél sokat bíralt,¹² ám, úgy tűnik, lényegi okokból nehezen elkerülhető struktúrájának jelentőségére irányítja a figyelmet. Akárcsak a tulajdonnév¹³ vagy az etimológia,¹⁴ a tautológia is annak lehetőségével kecsegtet, hogy kiküszöbölje a nyelvet jelrendszerre redukáló instrumentalizációt.

Az instrumentális nyelvvel szemben felkínált alternatívák e három megtestesülése többek között abban a tekintetben hozható közös nevezőre, hogy – erősen eltérő utakon ugyan, de – egyaránt a fordíthatóság (legalábbis a szemantikai ekvivalenciák feltételezésén alapuló fordíthatóság) határait teszik láthatóvá. A nyelvek közötti fordításban gyakran reprodukálhatatlan etimológiai jelentésrétegek, a jelentéssel nem szükségszerűen rendelkező név és a szinonimákról, illetve nyelvek közötti megfeleltetésekről lemondó tautológia jelentősége arról tanúskodik, hogy a nyelv lényegi tapasztalata és a lényegi „szók” csak a fordításnak a bevettől lényegileg eltérő felfogása szerint tehetők sajátta.

A nyelv eszközszerű használatát és tapasztalatát tehát valamilyen módon ki kell cselezni. Következésképpen a nyelv tapasztalatának olyan formájához kellene közel kerülni, amely másként viszonyul a nyelvhez, a nyelv titkához, mint a görög *szók* latin fordításával metafizikai pályákra terelt nyugati gondolkodás.

¹⁰ HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, 246.

¹¹ Uő., 264., 328.

¹² Lásd például Theodor W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit = Uő., Gesammelte Schriften*, VI., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 490.

¹³ A névről, megnevezésről lásd például: „A megnevezés mondás, azaz mutató, ami azt nyitja meg, amiként és ahogyan valami a maga jelenlétében megtapasztalandó és megtartandó.” Martin HEIDEGGER, *A költemény = Uő., Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, ford. SZABÓ Csaba, Latin Betűk, Debrecen 1998, 198. A névről mint „a nyelviség egy másik dimenziójáról” Heideggernél lásd GROTZ, *I. m.*, 114.

¹⁴ Ennek összefüggéséről a tautologikus gesztusokkal lásd Rainer MARTEN, *Heidegger lesen*, Fink, München, 1991, 177–178., 186.

Éppen ezt az alternatívát kínálják a görögök, akik – mint azt az e téren szinte mindig félreértett, az ilyen félreértésekre persze számtalan alkalmat felkínáló Heidegger nemegyszer elmagyarázza – *nem* önmagukért lesznek érdekesek,¹⁵ nem azért, mert a görög valamiféle felsőbbrendű nyelvként kínálja magát a gondolkodás számára, hanem azért, mert éppen a nyelvhez való viszonyulásnak egy másfajta megvalósulását képviselik,¹⁶ amit – talán kissé felületesen megfogalmazva – egészen egyszerűen a nyelv belülről (a nyelvben) való tapasztalataként lehetne megragadni. Ez a tapasztalat (a szó lényegi tapasztalata, a szó lényegéről való tudás) az, amelynek hiányáról többek között az a tény tudósít, hogy a nyelvvel mint az emberi képességek egyikével immár jó ideje egy külön tudomány, a „nyelvfilozófia” kényszerül foglalkozni,¹⁷ és amelyet Heidegger a görögöknél viszont még felfedezni vél – ami persze nem küszöböli ki a fordítás problémáját, mivel, így Heidegger, maguk a görögök nem gondolták meg azt a nyelvtapasztalatot, amelyben léteztek. A Hérakleitosz 50. töredékének szentelt, a „logosz” (vagyis a nyelv lényegi értelemben vett létezését, „Wesen”-jét megnevező) szó lényegi fordítására vállalkozó (persze ez a lényegi fordítás német) 1951-es előadásában Heidegger így írja le ezt a szituációt: „Valóban: a görögök a nyelv ezen lényegében [Wesen] *lakoztak*. Csakhogy a nyelv eme lényegét sohasem *gondolták meg*, Hérakleitosz sem. Így tehát a görögök megtapasztalják ugyan a mondást. De sohasem, Hérakleitosz sem gondolta el külön a nyelv lényegét mint λόγος-t, mint kiterítő-olvasó egybegyűjtést [lesende Lege]. Mi történhetett volna, ha Hérakleitosz – és az őt követő görögök – a nyelv lényegét mint λόγος-t, mint kiterítő-olvasó egybegyűjtést külön elgondolták volna! Nem kisebb esemény lett volna ez, mint: a görögök a nyelv lényegét a lét lényegéből, mi több, mint ezt magát gondolták volna meg. A ó λόγος ugyanis a létező létének a neve. Mindez

¹⁵ „Ha makacsul ragaszkodunk ahhoz, hogy a görögök gondolkodását görögül gondoljuk el, ezzel nem kívánjuk a görögségről mint elmúlt emberiségről nyert historikus képet adekvátabbá tenni. A görögöt nem a görögök miatt kutatjuk, és nem is a tudomány megjobbítása céljából. Sőt még csak nem is egy érthetőbb párbeszéd végett kutatunk, hanem kizárólag arra való tekintettel, aminek szóba kellene jönnie egy ilyen párbeszédben, ha egyáltalán önmagától szóba jön. Ez az ugyanaz, ami a görögöket és minket különböző módon sorsszerűen foglalkoztat. Ez az, amit a gondolkodás hajnala [Frühe] a Nap-Nyugatinak [Abend-Ländisch] a sorsszerűségébe hoz be. E sorsszerűség révén válnak csak a görögök görögökké a szó valódi történeti értelmében. A »görög« jelző nem népre, nemzetre, kulturális vagy antropológiai sajátságokra vonatkozik. Görögnek nevezünk a sorsszerűség hajnalát, mely magát a létet a létezőben világítja meg, és az embernek azt a lényegét szólítja meg, melynek mint sorsszerűnek abban áll a történeti folyamata, ahogyan az ember lényege a »létben« megörződik, és ahogyan abból elbocsáttatik, de attól soha el nem válik.” HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 292. Vö. még Uő., *Heraklit*, 298.

¹⁶ Vö. ehhez Françoise DASTUR, *Language and Ereignis = Reading Heidegger*, 363.

¹⁷ Melynek számára a szó már elvesztette a létvonatkozását, már nem több, mint nyelvi képződés egy dolog. Vö. HEIDEGGER, *Parmenides*, 101–102.

azonban nem történt meg. Sehol nem találjuk nyomát annak, hogy a görögök a nyelv lényegét közvetlenül a lét lényegéből gondolták el. A nyelvet ehelyett – méghozzá elsőként a görögök – a hangzó közlés [Verlautbarung] felől mint φωνή-t képzeltek el, mint hangzót [Laut] és hangot [Stimme], fonetikailag.¹⁸

Noha, egyetlenegyszer a nyugati gondolkodás történetében (Hérakleitosznál) a nyelv lényege egy pillanatra „felvillant” a lét megvilágításában,¹⁹ a nyelv görög tapasztalata tehát alapvetően a görögök számára is elgondolatlan maradt, illetve elgondolása olyasfajta fordításként ment végbe, amely a *szót* az érzéki-anyagi, instrumentális *szavak*, a kifejezésként, ráadásul alapvetően *írás*ként²⁰ felfogott nyelv tartományába ülteti át. Az tehát, amit *A műalkotás eredete* a görög *szó* latin fordításában kárhoztatott, itt voltaképpen egyazon nyelven (a görögön) belüli fordításként jelenik meg.²¹ Ez a fordítás, az idézett sorok alapján, tulajdonképpen nem más, mint a gondolkodás, a lényegi gondolkodás ki- vagy elmaradása: a gondolkodás feladata így egy másfajta fordítás, voltaképpen egyfajta *visszafordítás* lehet csak, amely, mintegy kívülről visszahelyezkedve a görög tapasztalatba, meggondolhatja azt, ami ott (mivel saját volt, mivel nem volt szükség az e tapasztalatba való visszahelyezkedésre, ebben az értelemben tehát *fordításra*), meggondolatlan maradt. Ez a Hölderlintől tanult minta (a sajátban mint otthon-talanban, „un-heimlich”-ban való berendezkedés, otthonossá válás, „Heimischwerden im Eigenen” feladata) Heideggernél az 1930-as évek közepétől kezdve számtalan formában és összefüggésben előkerül: akár a fordításról való gondolkodás keretei között is.²² A gondolkodás – és így a filozófia – feladatát 1955-ben, egy Cerisy-la-Salle-ban tartott előadásában (melynek címe éppen fordításelméleti szempontból igen beszédes, hiszen francia szintaxist alkalmaz a német kérdésben: *Was ist das – die Philosophie?*) a következőképpen ragadja meg: „A görögök számára a nyelv lényege a λόγος-ként nyilvánul meg. De mit jelent a λόγος és a λέγειν? Csak ma kezdjük lassan, a λόγος különféle értelmezéseinek keresztül, megpillantani annak

¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Logos = Uő., Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, 220.

¹⁹ Uő., 221.

²⁰ Vö. Uő., *Bevezetés a metafizikába*, ford. VAJDA Mihály, Ikon, h. n., 1995, 32–33.

²¹ Vö. ehhez GROTZ, *I. m.*, 125.

²² A sajátban való otthonossá válásról mint Hölderlin költészetének „egyetlen gondjáról” lásd Martin HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, 60. Vö. még itt továbbá: „Egy történeti nép nem lelhet otthonra a saját nyelvében önmagától, vagyis anélkül, hogy saját maga hozzá ne tenne valamit. [...] Egy történeti nép csak nyelvének az idegen nyelvekkel folytatott párbeszédéből [Zwiesprache] *létezik*.” Uő., 80. Lásd a fentiekhez még Richard ACZEL, *Heidegger, fordítás, gondolkodás*, ford. NEMES Péter, *Literatura* 2001/1., 22–25. és Julia A. IRELAND, *Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation = Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*, 260–262.

kezdeti, görög lényegét. Mindazonáltal soha többé nem fogunk tudni sem visszatérni a nyelv ezen lényegéhez, sem átvenni azt. Viszont nagyon is párbeszédbe kell lépniük a nyelv mint λόγος görög tapasztalatával.”²³ A gondolkodásnak itt értelemszerűen olyan irányba kell elmozdulnia, ahol – hasonlóan, mint az etimológia, a tulajdonnév és a tautológia esetében – a nyelv másfajta tapasztalatával kerül kapcsolatba: Heidegger ekkor (mint az 1950-es években oly sok esetben) a gondolkodás szomszédjában lakozó „költésben” [Dichten] ismeri fel a legigéretebb beszédpartnert. A nyelv azon tapasztalatai, amelyek alternatívát kínálnak a nyelv instrumentális felfogása számára, azzal kecsegtetnek, hogy megnyitják az utat a görögök által sem elgondolt görög nyelvtapasztalattal folytatandó lehetetlen párbeszéd felé.

Ez a párbeszéd alapvetően fordítás, hiszen arra hivatott, hogy elősegítse a (nyugati) gondolkodás áthelyezkedését egy idegen (csak a fenti megszorításokkal görögnek nevezhető) tartományba. Az ilyen áthelyezkedést félreértés volna a saját tapasztalat valamiféle expanziójaként, illetve az idegen tapasztalat egyszerű átsajátításaként felfogni. Sokkal inkább arról van szó, hogy a saját (ugyancsak elgondolatlan, illetve a metafizikus-vulgáris nyelvhasználat sémáira ráhagyatkozó) nyelvtapasztalat éppen az idegenen keresztül, abba áthelyeződve válik elgondolhatóvá vagy – elsajátíthatóvá. Heidegger filozófiai alapszavai (vagy *-szói*) ebben az értelemben nem annyira idegen nyelvi elemekként működnek a német szintaktikai és grammatikai keretei között, mint azt egy korai adornoianus disszertáció feltételezte:²⁴ a lényegi fordítás feladata akkor már sokkal inkább az, hogy a nyelv jel- vagy eszközszerű használatát (hiszen voltaképpen ez az, ami a nyelvtől, legalábbis a nyelv lényegétől, lényegi létezésétől *idegen*)²⁵ ültesse át egy ennél eredendőbbnek tétélezett nyelvtapasztalatba.

A filozófia feladata innen nézve a meggondolatlanul hagyott szavak végig gondolása, márpedig ezekre éppen a saját nyelv, az anyanyelv alapszavai szolgálnak a legkézenfekvőbb példákkal (például a létige, amely esetében „nem világos, és nem is megalapozott, hogy mi magunk mit gondolunk” rajta keresztül). Ez a ráhagyatkozás az el nem gondolt sajátira veszélyezteti a leginkább a fordítást is: „Az őv és az εἶναι szavaknak többnyire meggondolatlanul olyasmit tulajdonítunk – fogalmaz az Anaximandrosz-tanulmány –, amit mi magunk a saját anyanyelvünk megfelelő szavain elgondolatlanul hagyunk: a létezőt és a létet. Pontosabban

²³ Martin HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?* = Uő., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, 25. (GA 11.)

²⁴ Hermann SCHWEPPEHÄUSER, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, text + kritik, München 1988, 89–90.

²⁵ Vö. ESCOUBAS, *I. m.*, 347.

fogalmazva, egyáltalán semmiféle jelentést nem tulajdonítunk ezeknek a görög szavaknak. Közvetlenül átvesszük őket abból a körülbelül érthetőből, amit a saját anyanyelvünk közérthetősége kölcsönzött nekik.”²⁶ Az ilyen fordítás mint lényegében üres fordítás tanúskodik a szótári ekvivalencia elvének törekénységéről, miközben ráadásul – legalábbis Heidegger iménti megfogalmazása erre emlékeztethet – az ilyen fordításban a „saját” (az alig vagy meg sem értett saját) jelentése rohanja le a fordítandót. Valami ilyesmit nevez, az ἀλήθεια „igazság”-ként való fordításának problémáját tárgyalva, a *Lét és idő* „gátlástalan szómisztikának” (egy olyan vád, amellyel éppen magának Heideggernek kellett később oly gyakran szembenéznie!). A filozófia feladata ezzel szemben „mégiscsak az, hogy a *legelemibb szavak erejét*, amelyekkel a jelenvalólét kifejezi magát, megvédje attól, hogy a közönséges értelem az érthetlenségig nivellálja azokat.”²⁷ A „közönséges” értelem tehát értelmetlenséget termel (vagy konzervál), és Heidegger számos összefüggésben emlékeztetett arra, hogy ez valóban éppen a *legelemibb szavakat* (szókat) fenyegeti. A szó önmagában sosem képes tanúskodni arról, hogy lényegi értelemben áll-e avagy sem. „A szó mint szó – olvasható a *Hölderlin és a költészet lényegében* – [...] közvetlenül soha nem nyújt biztosítékot arra, hogy lényegi szó-e vagy szemfényvesztés. Ellenkezőleg – egy lényegi szó a maga egyszerűségében gyakran úgy fest, mint valami lényegtelen. És másfelől, ami díszében a lényeg látszatát ölti magára, csupán valami épp fel- és utánamondott. Ekképpen kényszerül a nyelv arra, hogy magát állandóan egy maganemzette látszatba állítsa és ezzel legsajátabbját – az igazi mondást – veszélyeztesse.”²⁸ Különösen így van ez a talán leglényegibb, leginkább *mondó* szóval, a létigével, hiszen ez, mivel nem mond mást, „csak” a létet, már pusztán grammatikai okokból is ki van téve annak, hogy elgondolatlanul maradjon. A probléma a Nietzsche-könyv egy helyén a következő megfogalmazást nyeri: „A lét a leginkább mondott [das Gesagteste]; nemcsak azért, mert talán a »van«-t és az ige különféle ragozott alakjait mondják ki a leggyakrabban, hanem mert *minden* igében, akkor is, ha ragozásaiban nem használja a »lét« nevét, mintegy a lét mondódik, hiszen nem csak az összes ige, hanem az összes fő- és melléknév és minden szó és szóösszetétel a létet mondja. Ez a leginkább mondott egyben a leghallgatagabb is abban a hangsúlyos értelemben, hogy elhallgatja a lényegét [Wesen] és talán maga sem más, mint elhallgatás. Bármilyen hangosan és gyakran mondjuk is azt, hogy »van« és nevezük is meg a »létet«, az ilyen mondás és ez a név talán csak látszólag tulajdonneve

²⁶ HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 290–291.

²⁷ HEIDEGGER, *Lét és idő*, 387.

²⁸ HEIDEGGER, *Hölderlin és a költészet lényege* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 39–40.

a megnevezendőnek és a mondandónak, mert minden szó mint szó »a« lét szava, méghozzá nemcsak annyiban »a« lét szava, amennyiben a lét »felől« és a lét-»ről« esik szó, hanem »a« lét szava abban az értelemben is, hogy a lét minden egyes szóban kimondja magát és éppen így hallgatja el a lényegét.”²⁹ Hogyan lehet tehát különbséget tenni lényegi és nem-lényegi szó (vagy mondás) között, ha az, ami a leginkább lényegi, „csak” egy szó? A fordításnak – a Heidegger által megszabott „lényegi” értelmét tekintve – tulajdonképpen az a feladata, hogy vissza- vagy beleírja ezt a különbséget magába a szóba, hiszen a *szavak* helyett a *szót* kell megszólaltatnia ahhoz, hogy vissza-fordíthassa a saját nyelv meggondolatlanul hagyott vagy elfeledett alapszóit a nyelv eredendőbb tapasztalatába.

Ez a feladat magyarázza Heidegger „fordításelméletének” azon, talán legközpontibb, ám minden bizonnyal leginkább megütköztető előfeltevését, mely szerint a fordítás nem csupán nyelvek között, hanem – ráadásul éppen elsődleges értelmét tekintve – mindenekelőtt egyazon nyelven belül végbemenő folyamat, intralingvális fordítás. Annak vizsgálatához, hogy mit jelent ez közelebbről Heidegger nyelvfelfogása, valamint fordításértelmezései és fordítási kísérletei számára, érdemes azonban emlékeztetbe idézni további két „fordításelméleti” alaptételét, hiszen elsődlegesen ezek felől tehető világossá az intralingvális fordítás kitüntetésének szükségszerűsége. Az első alaptétel arra a – mai olvasó számára különösebb megrázkódtatást aligha okozó – felismerésre vonatkozik, hogy a fordítás egyben értelmezés is, méghozzá nem pusztán abban az értelemben, hogy az első lépést jelenti valamely szöveghely interpretációjában, hanem az értelmezés voltaképpeni eredményének tekintendő. A fordításra leselkedő „veszély” itt mindenekelőtt abban rejlik, hogy a saját nyelv azon, fentebb már említett kockázatnak teszi ki az eredetit, hogy a fordításban a szokványos, elgondolatlanul hagyott vagy megértetlenül maradt jelentések jutnak érvényre, miközben „minden fordító szó annak egészéből fogadja a tartalmát, amit a gondolkodó elgondol.”³⁰ Az értelmezéstől elszigetelt fordítás valójában nem fordítás, mert – minden szótári helyessége ellenére – megértetlenül hagyja az eredetit.

Minthogy a fordításnak éppen ezért át kell helyezkednie az eredeti, méghozzá a *szavak* helyett a *szó* (jelentés és tapasztalat egységének) tartományába, a fordítás szükségszerűen kettős mozgásként gondolandó el. Ezt a második alaptételt Heidegger rendre az „Übersetzen” szó morfológiai tagolásával és kétféle hangsúlyozásával szemlélteti. A fordítás egyfelől „Über-setzen”, vagyis áthelyezés,

²⁹ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, II., Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, 252. (GA 6.2.) Vö. ehhez GROTZ, I. m., 102–104.

³⁰ HEIDEGGER, *Parmenides*, 13. Vö. még Uő., *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, 74.; Uő., *Heraklit*, 63.

átültetés, a szavak felcserélése más szavakkal, vagy még inkább: a fordítás szavainak (legyenek ezek idegenek vagy sajátok) elhelyezése, lefektetése. Ez az aspektus azonban csupán származtatott, hiszen ahhoz, hogy az ebben az értelemben vett átültetés végbemehessen, *át* kell helyezkedni az eredeti vagy fordítandó mondás vagy *szó* körébe. Az ilyen *Über*-setzen áthelyezkedés, sőt – a szó másik alapvető, ma is használatos jelentését aktiválva – *átszállítás*, *átkelés*, voltaképpen egyfajta átkompolás valamiféle túlpartra. Az ilyen áthelyezkedés akár oly módon is végbemehet, mondja Heidegger, hogy maga a nyelvi kifejezés nem is változik. A költés vagy a gondolkodás lényegi szavai ugyanis egyediek, egyszerűek vagy kezdetiek, és mint ilyenek arra kényszerítik a megértést, hogy újra és újra elsőként hallja őket, újra és újra áthelyezkedjen egy másik partra.³¹ Ez persze éppenséggel nem csökkenti a fordítás kockázatát, hiszen mindenekelőtt az ismeretlenbe való áthelyezkedés vagy átkelés teszi kiküszöbölhetetlenné az értelmezés feladatát (ez csak az általános érthetőség redukált feltételeit érvényre juttató eszközszerű kommunikáció esetében spórolható meg, például üzleti levelek és hasonló fordításánál). A lényegi fordítás tartományaiban „minden fordítás vagy nagyon rossz, vagy kevésbé rossz; de mindig rossz. [...] A költészet és a gondolkodás magasrendű tartományaiban a fordítások mindig értelmezésre szorulnak, mert ők maguk is értelmezések. Az ilyen fordítások bevezethetik vagy éppen véglegesíthetik/kiteljesíthetik [vollenden] az értelmezést. De éppen Hérakleitosz szóinak véglegesítő/kiteljesítő fordítása szükségszerűen olyan homályos kell, hogy maradjon, mint az eredeti szó.”³²

Az a part, ahova a fordítás áthelyezi magát, azért nevezhető a fordítandó szöveg elsődleges, lényegi tartományának, mert csak ott lelhető fel „a mondás által mondott”, hiszen a fordítandó szó „azt nevezi meg, amiről a mondás beszél [spricht], és nemcsak azt, amit kimond [ausspricht]”. Csak a fordítás túlpartján beszél az is, ami a fordítandó szóban közvetlenül kimondatlan marad, de amiről (vagy amit vagy – még inkább – *amiből*) az mégiscsak beszél, és ami adott esetben nem más, mint „a görög nyelv mondottja”, ami „benne volt a hétköznapi és emelkedettebb nyelvhasználatban egyaránt”.³³ De miként lehet mégis többkevesebb sikerre átkelni a másik partra? Az Anaximandrosz-tanulmány arra figyelmeztet, hogy ehhez el kell hagyni a fordítandó szöveg közvetlen területét – csak ez juttathat közel annak „görög” elgondolásához (ahhoz, ami „már a kimondása előtt is a görög nyelv mondottja volt”), illetve a mondás „szószerintiségének”

³¹ HEIDEGGER, *Parmenides*, 17–18.; Uő., *Anaximandrosz mondása*, 300.

³² HEIDEGGER, *Heraklit*, 45.

³³ HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 295.; Uő., *Der Spruch des Anaximanders* = Uő., *Holzwege*, 339.

behatárolásához. Heidegger ebben a tanulmányban is szolgál gyakorlati példával. Arra a kérdésre, hogy „mi jut szóhoz abban, amikor a görögök τὰ ὄντα-t mondanak”, a fordítandó Anaximandrosz-„mondáson” kívül kell olyasfajta útmutatást találni, amely kompként szolgálhat a fordítás számára, ezt az útmutatást ráadásul „a filozófián kívül” kell felkutatni, ott, ahol a kimondott szó még nem vált a gondolkodás „alapszavává”.³⁴ A megoldást itt egy Homérosz-szöveghely kínálja (melyben a fordítandó kifejezések „nem pusztán lexikai értelemben”, hanem „átgondolva” fordulnak elő – „más szöveghelyek üres felsorolásáról” éppen ezért le is lehet mondani), amelyet aztán Heidegger kimerítő grammatikai-nyelvtörténeti vállatásnak vet alá,³⁵ itt azonban maga a – ha lehet így fogalmazni (heideggeri értelemben nyilván nem) – módszertani utasítás az érdekes. Az, hogy 1. a fordítandó szóba való áthelyezkedés ki kell hogy lépjen az adott szöveghelyből annak kimondatlanja felé (vagyis le kell mondania annak izolálásáról és így a szótári fordításról), továbbá 2. meg kell találnia azokat az összefüggéseket, ahol annak jelentése az eredeti nyelven belül volt *elgondolva* (vagyis az eredeti nyelven *belül* kell fordítania). Heidegger saját megfogalmazásában a feladat így összegezhető: ahhoz, „hogya a görögül mondottat a német nyelvbe ültessük át, [...] az szükséges, hogya a fordítást megelőzően a gondolkodás lefordítsa azt, ami itt görögül mondva van. A gondolkodó fordítás mint egy árkon át odaugrik ahhoz, ami *a mondásban nyelvvé válik*.” (Kiemelés – K.-Sz. Z.) A gondolkodó fordítás ezért sem lehet „csereüzlet”: „Ha halljuk a mondást, ha az bennünket kérdésre kell ösztönözzön, nem elég, ha a görög szavakat más nyelvek mégoly ismert más szavaira cseréljük is ki. Hagynunk kell, hogya a görög szók mondják meg nekünk, amit *ők* megneveznek. Hallásunkat a görög nyelv mondásterületére kell áthelyeznünk.”³⁶

Az ilyesfajta fordítás kivitelezésének egy az Anaximandrosz-helynél talán könnyebben szemléltethető példáját a Parmenidész-előadások kínálják, ahol Heidegger, egyebek mellett, az ἀλήθεια jelentését igyekszik tisztázni oly módon, hogya a megfelelő ekvivalencia (az el-nem-rejtettség, Un-verborgenheit) rögzítésén túl rekonstruálja az *át*-ültetés azon folyamatát, amely a szó útmutatásai, „Weisung”-jai mentén nem áll meg egy pusztán „nyelvi megjelölésnél”, hanem a gondolkodás alapjait hatoló „lényegösszefüggést” tár fel, melytől nem kevesebb remélhető, mint az „igazság görögül elgondolt kezdeti lényegének” megtapasztalása.³⁷ A szó mondottjához, vagyis az ahhoz vezető úton, ami benne közvetlenül

³⁴ *Uo.*, 298.

³⁵ Lásd *Uo.*, 298–305.

³⁶ *Uo.*, 286.; ill. HEIDEGGER, *Mit bfvunk gondolkodásnak?*, 293.

³⁷ HEIDEGGER, *Parmenides*, 38.

kimondatlan marad, a legfontosabb kezdő lépés az ἀλήθεια ellentétének, „ellen-szavának” azonosítása, ez pedig a ψεῦδος, amelyről azonban először be kell bizonyítani, hogya valóban az „elrejtettség” a fordítása – mégpedig azért, mert a bevett fordítás, a „hamis” [das Falsche], elfedi a kiinduló ellentétet ἀληθές és ψεῦδος között.³⁸ Heidegger már ezen a ponton áttér a német „falsch” szó fordításának, illetve részint etimológiai, intralingvális megfejthetőségének kérdésére, amely a Grimm-szótár alapján a latin „falsum” felé irányít (Grimmek szócikéből az is kiderül, hogya ez a „nem német szó” korábban nem volt ekvivalense a ψεῦδος-nak),³⁹ melynek tövét („falló”-n keresztül „fall”) a görög σφάλω-val rokonítva a ’le- vagy kidöntés’, ’megrendítés’ jelentésével, a „Zu-Fall-bringen”-nel hozza kapcsolatba.⁴⁰ Figyelemreméltó, hogya a „falsch” és a „Fall” közötti homonímiás egybecsengés így, a görög és latin fordításon keresztül nyeri el azt az etimológiai alátámasztást vagy motivációt, amellyel a németen belül nem rendelkezik, vagyis a fordítás valóban egyszerre inter- és intralingvális – ez a közvetlen nyoma annak az *át*-ültetésnek vagy *át*-helyezkedésnek, amelynek eredményeképpen a fordító nyelv a fordítandó nyelv tapasztalatában részesül.

Heidegger lélegzetelállító szófejtése azonban csak ezután fordul igazán váratlan irányba. Miután megállapítja, hogya a ’ledöntés’, a ’Zu-Fall-bringen’ csak származtatott, nem lényegi jelentés lehet az ’el-nem-rejtettség’/’elrejtettség’ szemantikai mezőjéhez (lényegterületéhez, „Wesensbereich”-jához) képest („A félrevezetés értelmében vett *ledöntés/elbuktatás* csak az elé-állítás [Davor-stellen], az eltorzítás/eltorlaszolás [Verstellen] és elrejtés [Verbergen] nyomán lehetséges”), felteszi azt a kérdést, vajon miként vált a római fordításban a „falsum”-ban lényegivé.⁴¹ A választ az „imperium” új lényegtartománya adja meg (vagyis: magának Rómának a lényege, ha lehet így fogalmazni). A latin–német fordítással megkapott „Befehl”-ről, „parancsról” ugyanis hamarosan kiderül, hogya az „eredetileg” (az egy betűcserével előálló „befelh” alakban) éppen „bergen”-t, vagyis egyfajta oltalmazó elrejtést jelentett: például a Luthernél megfigyelt ’valakinek az oltalmába ajánlani’, azaz ’commendare’ értelemben, és itt megint egy latin közbeavatkozás, a francia nyelv juttatja el a szót a ’parancs’ elsődleges jelentéséhez („commandieren”) – vagyis tulajdonképpen vissza az „imperium”-ba.⁴² A „parancs” és a „ledöntés” jelentésköreinek összetartozása innen aztán már könnyen belátható,

³⁸ *Uo.*, 51–52.

³⁹ Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, III., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 1291.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Parmenides*, 57.

⁴¹ *Uo.*, 58.

⁴² *Uo.*, 59.

és így annak a következtetésnek sem áll semmi az útjába, amely az elrejtettség momentumát nélkülöző „falsum”-ban végső soron egyenesen a $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ ellentétét ismeri fel.⁴³ Heidegger itt, majdhogynem valamiféle kontrasztív nyelvész szerepkörét magára öltve, azt állapíthatja meg, hogy az $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma/\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ oppozíció nem felel meg a verum/falsum-nak. Ezt a következtetést ismét a latinitás közbeavatkozásának felderítése igazolja. A híres evangéliumi hely latin fordítását („ $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \acute{\eta}\ \acute{\omicron}\acute{\delta}\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\ \zeta\omega\acute{\eta}$ ” – „Ego sum via, et veritas, et vita.” – Jn 14,6) az könnyítette meg, hogy „ebben a szóban már csak a szóalak görög”⁴⁴, és az $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ezen latin fordítása határozza meg aztán az igazság német szavát, a „wahr”-t is, amely – ehhez ezúttal Grimméktől is szerezhető némi támogatás⁴⁵ – nyelvtörténeti kapcsolatban áll a „verum”-mal, ráadásul nem kizárható, hogy közben a „wehren” (védekezik) igével és így az el- vagy lezárás jelentésmomentumaival is rokonítható.⁴⁶ Heidegger természetesen a „ver” töben rá is lel arra a közös nevezőre, amely így szabaddá teszi az utat a latin „verum” „eredeti” jelentésének a német „wehren” igén keresztüli feltárásához: a „verum” elzárkózást, elfedést jelent (azt tehát, amit a „rómaiul értett $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ ”-nak kellene, ez viszont „rómaiul” éppen „falsum”), s ennyiben kapcsolódik ugyan az „ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ” jelentésköréhez, ám pontosan annak ellentétéként! A római igazság éppen az ellenkezőjét mondja, mint a görög – ez lesz tehát az $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ gondolkodó fordításának járulékos, valójában persze egyáltalán nem járulékos és ráadásul *történeti*⁴⁷ (talán egyenesen léttörténeti) eredménye. A görög nyelven „belüli” fordítás azt tárja fel, hogy az igazság görög szava, az ellenszó, a $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ felől közelítve valójában nem „veritas”, hanem el-nem-rejtettség (vagyis maga a feltárulkozás tárulkozik fel – lehetne hozzáfűzni). Ennek megértése pedig nem utolsósorban a görög szó lényegi tartományába át-helyezkedő *német* fordítás teljesítménye, amely így persze maga is keresztülmegy egy nyelven belüli fordításon, hiszen megérti, hogy az ő szava az igazságra a görög szó latin eltorzításának nyomait hordozza, és azt is, hogy éppen az ilyen, lényegi fordításban helyezkedhet maga is át (fordíthatja át magát) az igazság immár görög tapasztalatába.

Minden (lényegi) fordítás tehát – egyben, sőt talán a nyelvek közöttit is megelőzően⁴⁸ – a nyelven (legalábbis a „történeti” nyelveken) belüli fordítás is. Sőt

⁴³ Uo., 62.

⁴⁴ Uo., 68.

⁴⁵ GRIMM–GRIMM, *I. m.*, XXVII., 690–691.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Parmenides*, 69–71.

⁴⁷ Vö. ehhez FRANK SCHALOW, *Attunement and Translation = Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*, 296.

⁴⁸ Vö. PARVIS EMAD, *Thinking More Deeply Into the Question of Translation = Reading Heidegger*, 326–327.; IRELAND, *I. m.*, 257.

Heidegger egyenesen odáig megy, hogy a nyelvköziséget nem is tartja a fordítás fogalma lényegi elemének: „Az tehát, hogy a fordítás során leggyakrabban két különböző nyelv kerül párbeszédbe, nem tartozik a fordítás lényegéhez.”⁴⁹ Ugyanez bővebb megfogalmazásban: „Nem ismerjük azonban fel, hogy folyton már a saját nyelvünket, az anyanyelvet is annak saját szavába fordítjuk át. A beszéd és a mondás önmagában is fordítás, amelynek lényege semmiképpen nem merülhet ki abban, hogy a fordító és a lefordított szó különböző nyelvekhez tartozik. Minden beszédben és az önmagunkkal folytatott párbeszédben is eredendő fordítás zajlik. Itt nem csupán arra a folyamatra gondolunk, hogy egy szófordulatot ugyanazon nyelv egy másik szófordulatával helyettesítjük és »átíráshoz« folyamodunk. A szóválasztás megváltoztatása már eleve annak következménye, hogy a mondandó számunkra *át*helyezkedett egy másik igazságba vagy világosságba vagy akár kérdésességbe.” Mindez persze nem újdonság a fordításról való gondolkodás történetében és a mai fordításelméletek számára sem. Friedrich Schleiermacher nevezetes értekezését éppen a saját nyelven belül zajló fordítás jelenségének rövid tárgyalásával indította,⁵⁰ de például másfélszáz évvel később Roman Jakobson máig sokat idézett tanulmánya is elkülönítette az intralingvális fordítás kategóriáját, igaz, Jakobson ezt az „átfogalmazásra” és a szinonímiára alapozza,⁵¹ vagyis szűkebb értelemben veszi, mint Heidegger ímént citált okfejtése. Nem árt mindazonáltal emlékeztetni arra, hogy az ilyesfajta egynyelvűség Heideggernél (is) bizonyos értelemben fikció. Nemcsak a Parmenidész-előadások ímént tárgyalt példája teheti indokolttá ezt az ellenvetést, ahol helyenként szinte lehetetlennek tűnik szétszálazni a szótári ekvivalenciákat, etimológiai szómagyarázatokat és a homonímiás szójátékokat, és ahol a görög *szó* lényegi jelentésének meggondolásához a német, latin és francia is hozzá kellett, hogy tegye a magáét – az ilyesfajta többnyelvűséget csak egy teljességgel nem-nyelvnek feltételezett jelentésfogalom segítségével lehetne kiküszöbölni, ám erről Heidegger esetében nemigen volna értelme beszélni. A nyelven belüli fordításnak, az ilyen értelemben vett belső fordításnak azonban talán általánosabb értelemben is azt kell feltételeznie, hogy létezik valami a nyelvben, létezik olyan aspektusa a nyelvnek, amely vagy amely felől tekintve az nem azonos

⁴⁹ HEIDEGGER, *Heraklit*, 63. Vö. még Uő., *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, 75., 79.; Uő., *Parmenides*, 17–18.

⁵⁰ Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *A fordítás különféle módszereiről*, ford. DÖMÖTÖR Edit = *Kettős megvilágítás*, szerk. JÓZAN Ildikó – JENEY Éva – HAJDU Péter, Balassi, Budapest, 2007, 119–120.

⁵¹ Roman JAKOBSON, *Fordítás és nyelvészet*, = Uő., *Hang – jel – vers*, ford. BARCZÁN Endre és mások, Budapest, 1972², 425–426.

önmagával. Van valami nem-azonos a nyelvben, ahogyan például a *szó* annak ellenére nem azonos azokkal a *szavakkal*, amelyekben önmagát elveszejtí, hogy a nyelvi alak tekintetében nem lehet különbséget tenni e két állapota között. Az intralingvális fordítás, amely – heideggeri értelemben – szüntelenül zajlik minden nyelvben, innen nézve talán nem más, mint – Jacques Derrida szavait kölcsönözve – „fordítás egy még nem létező és soha nem leendő nyelvről”.⁵²

Ez voltaképpen nem is lenne teljesen irreleváns leírása Heidegger azon, fentebb már tárgyalt fordítói önrétegzésének, amely a német fordításnak a görög *szó* lényegi tartományába való *át*-helyezkedését irányító valódi érdeklődést nem a másik, vagyis a görög nyelvben, hanem a görögnek tulajdonított nyelvtapasztalatban jelöli ki – a saját nyelv egy csakis ezen az úton megvalósítható megtapasztalásában. Az így felfogott nyelven belüli, lényegi fordítás ideája persze nem nélkülöz bizonyos kockázatokat, hiszen, minthogy végbemenéséhez mégiscsak igénybe kell vennie egy másik nyelvet,⁵³ azzal a potenciális következménnyel járhat, hogy a *saját* nyelv ilyenfajta elsőbbsége vagy dominanciája kiterjedhet az idegen nyelvre, egyszerűbben fogalmazva: a német eluralkodhat a fordítani kívánt görögön. Nem kísért-e tehát Heidegger fordításfelfogásában a saját nyelv olyasfajta *imperializmus*, amelyet a görög *szók* latinizálásában oly vehemensen kárhóztatott? Nemigen vitatható, hogy Heidegger számára a fordítás olyan jelenség, amely ugyan nem teszi nélkülözhetővé az eredetét,⁵⁴ valójában azonban a saját nyelv lényegi *elsajátításában* jut el voltaképpen lényegi teljesítményéhez. A már többször idézett 1942-es Hölderlin-előadásokban a fordítás kérdését tárgyalva ebből a szempontból igen beszédes kitérőt tesz az idegen nyelvek *elsajátításának* problémája felé.⁵⁵ Rögtön az után a fentebb már idézett kijelentés után, amely a „történeti népek” létét az idegen nyelvekkel folytatott párbeszédre vezeti vissza, a nyelvismeretek hasznát és „lényegi veszélyét” teszi mérlegre, az idegen nyelvekkel kapcsolatos három alapvető attitűdöt (a nem-tanulást, a „technikai-gyakorlati közlekedési célokból” való *elsajátítását* és a görög nyelv „nyelvszemlémebe” való bebocsáttatás érdeke által vezérelt tanulást) elhatárolva. Nem igazán meglepő módon az idegen nyelvekhez való technikai viszonyulás példája az „angol-amerikai” nyelv (azaz ekkor, bár ennek itt talán nincs különösebb jelentősége, az *ellenség* nyelvének) *elsajátítása* lesz: az idegen nyelv ilyen tapasztalata azért veszélyes, mert a saját nyelv használatát is a technikai instrumentalizálás

⁵² Jacques DERRIDA, *A másik egy nyelvűsége*, ford. BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán, Jelenkor, Pécs, 1997, 110.

⁵³ Vö. ehhez EMAD, *I. m.*, 332–333.

⁵⁴ HERRMANN, *I. m.*, 312.

⁵⁵ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, 80–81.

felé tolja. A tulajdonképpeni fordítás ezzel szemben nem közlekedési célokat szolgál (az ógörög ebből a szempontból nem is igen volna tökéletes választás), hanem az idegen nyelvvel való szétválasztó-vitázó-magyarázó szembesülését [Auseinandersetzung], méghozzá „a saját *elsajátítása* céljából”. Itt valójában még a fordítás *át*-ültetesként való értelmezése sem kielégítő: „A »fordítás« egyáltalán nem annyira »átültetés« és átkelés az idegen nyelvbe a saját segítségével. A fordítás sokkal inkább a saját nyelv felébresztése, tisztázása, kibontakoztatása az idegennel való szembesülés segítségével.”

Az idegen nyelvekhez való viszonyulás voltaképpen nem más, mint *döntés* a két lehetőség között, voltaképpen egyenesen döntés a saját nyelvről: az egyik út a technikai instrumentalizáció, a másik a saját nyelv *lét*hez tartozásának, létvonatkozásainak felismerése és ezáltal az ember „lényegének” megőrzése. Ez utóbbihoz, úgy tűnik, a görög tanulmányozás kézenfekvőbb lehetőséget biztosít, mint az angol-amerikai kommunikáció, ám Heidegger gyorsan tisztázza, hogy itt nem valamiféle műveltségi érvről van szó, nem a „humanista gimnázium” tekintélyére támaszkodik. Nem a művelődés céljából, hanem „azért tanuljuk a görög nyelvet, hogy általa saját történeti kezdetünk rejtett lényege számunkra a mi szavunk világosságába kerüljön. [...] Csak akkor szabad a görög nyelvet tanulnunk, ha azt lényegi történeti szükségszerűségből, a saját német nyelvünk kedvéért kell megtanulnunk. Mert ezt is először meg kell tanulnunk; és mivel úgy véljük, ez magától megy, ezt tanuljuk meg a legnehezebben és veszélyeztetjük leginkább a pusztá elhanyagolás által.”

Kétségtelen, hogy a *saját* ilyen mérvű kitüntetése, illetve az idegennel való szembesülésnek a saját *elsajátítása* alá rendelése nem mentes olyan ideologikus felhangoktól, amelyek – akárcsak ez a mintázat maga – Heideggernél messze nem csak a fordítást érintő elméletekben találhatók meg (hanem például a Hölderlin-értelmezésekben is, melyeknek az idegenségtapasztalattal kapcsolatos észrevételei Adorno parafrázisa szerint arról tanúskodnának, hogy a „száműzött Hölderlin” Heideggernél „megbízható külföldi németté [Auslanddeutscher] válik”).⁵⁶ Mégsem volna kielégítő Heidegger *elsajátítás*-diskurzusát pusztán a saját egyszerű reaffirmációjának, a nem-azonos kiiktatásának vagy legyűrésének és más hasonló érdekek imperiális kifejeződéseként leírni. Elsősorban azért nem, mert a *saját* itt maga nem identikus önmagával (különben csak igen prózai értelemben támasztana feladatot az *elsajátítása*) – mint ahogyan az idegen sem.

⁵⁶ Theodor W. ADORNO, *Parataxis*, ford. BÁN Zoltán András = Uő., *A művészet és a művészetek*, Helikon, Budapest, 1998, 84. A problémához lásd Ludger HEIDBRINK, *Das Eigene im Fremden = Übersetzung und Dekonstruktion*, 363–367.

A fordítási folyamat ugyanis, mint azt Heidegger nem győzi hangsúlyozni, olyasvalamit tár fel (a szóban közvetlenül ki nem mondott „mondottat”), ami kimondatlanként, meg nem értettként, soha nem voltként vagy eljövendőként, még pontosabban talán valamiféle eljövendő múltként határozza meg az ellentétes partokat. Ez a körülmény, vagyis az, hogy a fordítás valódi tétje az, ami mind a fordított, mind a fordító szóban kimondatlan (vagy „elrejtett”), határozza meg a görög szóval való foglalatalkodás azon öntelmező megszorítását, miszerint ez nem a görögség iránti történeti-tudományos vagy éppen valamiféle nosztalgikus érdeklődésből fakad. A „rendre hangsúlyozott »görögben« kizárólag azt az elrejtett lényegszerűséget keressük, amely a mi történelmünket és a jövő történelmét hordozza és eldönti.” Ennek során – vagyis a görög „alapszavak átgondolásában” – „folytatólagosan a gondolkodás zavarát tapasztaljuk meg, de nyelvünk még kiaknázatlan kincseinek kegyét is, amely még várat magára.”⁵⁷

De valójában mi az, ami meggondolatlan vagy kimondatlan marad a szóban, ami például nem válik érzéki értelemben hozzáférhetővé a nyelvek közötti fordítás számára? Az egyik lehetséges, ideillő válasszal ismét Heideggernek egy Parmenidész-hely fordítására tett kísérlete szolgálhat, ahol az εὖν ἔμμεναι fordulat megértése a tét.⁵⁸ A nyelvközi fordításról lemondva („De hiszen régen le vannak fordítva már a latin ens és esse, a német »Seiendes« és »Sein« [»létező« és »lenni«] szavakkal. Valóban felesleges az εὖν ἔμμεναι-t latinra és németre lefordítani.”) Heidegger a szavak „görögre fordítását” helyezi kilátásba („Az azonban szükséges a számunkra, hogy ezeket a szavakat egyszer már végre görögre fordítsuk”), a fordítás már ismert kettős mintázatára támaszkodva: „ez a fordítás (át)helyezés, (át)tétel) csak úgy lehetséges, mint (át)helyezés abba, ami ezekből a szavakból beszél”. Az ilyen (át)helyezés a „mondottat” csak „a szavak hangzásán túl” pillanthatja meg, és csak akkor, ha „e tekintés nem kötődik az érzéki szemhez.” Az εὖν mint érzéki szó önmagában nem a mondott, csak megnevezi a mondottat: „Az εὖν nevezi meg Azt, ami a nyelv minden szavában beszél, nemcsak minden szóban, hanem mindenekelőtt minden szóösszetételben és éppen ezért abban, ami a nyelv illesztékeit [Fugen] alkotja, amelyek külön nem lesznek hangzóvá. Az εὖν átbeszéli [durchspricht] a nyelvet, és a mondás lehetőségében tartja.” (Kiemelés – K.-Sz. Z.) Noha nyilvánvaló, hogy itt a lét nevének és a létigének a specifikus nyelvi státuszára is gondolni kell, mégis érdemes egy kicsit tágabb összefüggésben is továbbvezetni ezt a magyarázatot. „Az”, ami a nyelv minden szavában szól, bár önmagában nem hangzik el, nem beszél, de átbeszéli a nyelvet, grammatikai

⁵⁷ HEIDEGGER, *Heraklit*, 298. Vö. ehhez még GONDEK, *I. m.*, 269.

⁵⁸ HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, 297–298.; Uő., *Was heißt Denken?*, 236–237.

(vagy érzéki) értelemben jelölhetetlen, mégis olyasvalami, ami nélkül a nyelv izolált elemei semmilyen kombinációban sem válnának *mondottá*. Egy Heidegertől amúgy mérhetetlenül idegen szemiológiai átfogalmazásban (fordításban?) olyasvalami volna ez, ami túl (vagy innen) van az elszigetelt, differenciált fonémák és nagyobb nyelvi elemek rendszerén, *illesztékek*, amelyek maguk nem jelölnek, de amelyek nélkül nem állhatna fel a szavak rendszere – az artikuláció maga. Lehetne másfelől, nem kevesebb esetlenséggel, a szavakat *áttelekítő* (nyelv)szellem, valamiféle *pneuma* ténykedésére is gondolni, vagy akár – ezúttal a szubjektivizmus irányába torzítva Heidegger „mondottját” – a mondani-szándékozás, a kimondottban csak tökéletlenül jelenlévő „mondandó” képzetében konkretizálni ezeket az illesztékeket. Egyik „fordítás” sem jó természetesen, de a maguk módján arra azért rávilágíthatnak, hogy olyasvalamiről van szó, ami nélkül a nyelv nem lehetne nyelv, valóban a nyelvet átbeszélő nyelvről tehát, amely azonban – nyelvként – nem jelenik meg, legalábbis nem ölt érzéki formát a nyelvben. „A nyelv szétzúzható kéznéllevő szódolgokká” – figyelmeztetett már a *Lét és idő* is.⁵⁹ Ez a mintázat minden akadály nélkül alkalmazható a szó és a szavak Heidegger által leírt relációjára, ami azt árulja el, hogy az, ami a fordítás ezen intralingvális aspektusából kimondatlannak vagy végiggondolatlanak nevezhető, az nem más, mint a szó. A nyelv lényege kimondatlan. Vagy: ami kimondatlan, az a nyelv lényege?

Az, hogy a fordítás egyik tétje a szó ezen kimondatlan dimenziójához való közelebb kerülés, a másik pedig, ettől nyilván nem függetlenül, a sajátához való viszony elmélyítése, a saját *elsajátítása*, egyebek mellett arra a kérdésre irányíthatja a figyelmet, hogy milyen szerep juthat a nyelv anyanyelvként való megtapasztalásának, illetve egyáltalán miben áll ez Heidegger nyelvelméletében. Ezt a kétségkívül kissé földhözragadt kérdésfelvetést nemcsak az a körülmény fogalmaztathatja meg, hogy, mint az fentebb látható volt, Heidegger számára mind az intra-, mind az interlingvális fordítás elsődlegesen a *saját* nyelvhez való viszony tisztázására vagy elmélyítésére kínál alkalmat, hanem az is, hogy a nyelvhez való viszonyulás kitüntetett formáját (a nyelv mintegy belülről való megtapasztalását, a nyelv *nyelvként* való tapasztalatát) viszont egy olyan nyelv privilégiumaként láttatja, amely maga *holt* nyelv, amely tehát – noha ez a következtetés sem nevezhető igazán mélyenszántónak – per definitionem nem lehet anyanyelv, saját nyelv. A szónak (a nyelv nyelvként való megjelenésének) tehát az a nyelv (az ógörög) szab mintát, amelyet abban az értelemben, amelyet Heidegger a nyelvközi

⁵⁹ Uő., *Lét és idő*, 306.

fordítás lehetőségeit tárgyalva megadott, talán nem is lehet *saját*ként elsajátítani. Nincs itt mód (és ezen a ponton talán nem is tűnik igazán nélkülözhetetlennek) a holt nyelvekhez való fordítói, értelmezői, kulturális stb. viszonyulás specifikus meghatározottságait számba venni, annyi azonban különösebb kockázat nélkül megállapítható, hogy ezek bizonyos értelemben kevesebb ellenállást fejtenek ki Heidegger legendás szómagyarázói attitűdjével szemben, mint az olyan nyelvi környezet, ahol nap mint nap szövegek, jelentéssz összefüggések és szóhasználatok keletkezhetnek és avulhatnak el, amelyek más és más kontextust kölcsönöznek időben meglehetősen távoli szövegek megértése számára is, ahol továbbá a nyelvhasználat mindennapos praxisa többé-kevésbé kijelöli a szójelentések még relevánsnak tekinthető (például más beszélők által visszaigazolt) körét – rendre ennek történeti változékonyságával is szembeállítva. Ahol rögzített szövegek többé-kevésbé változatlan korpusza tanúskodik egy szó jelentéstartományáról, ahol tehát ez nem érintkezik az élő (anyanyelvi) nyelvhasználat felszíni mozgásaival, ott – a nagyobb nyelvi egységek, például a szintaxis jelentésszűkítő vagy -konkretizáló funkciójának leértékelődésével párhuzamosan (erről később bővebben) – a jelentések rétegeinek befelé irányuló dinamikája határozza meg a fordítás lehetőségeit. Ezekhez a rétegekhez elsődlegesen maga a (Heidegger által amúgy elméletileg bizalmatlanul kezelt) szótár, valamint a textuális kommentár műfaja juttathat közel, mondhatni a szükségszerűen interlingvális kommentár produkálja a jelentéseket vagy – s ez nemegyszer Heidegger nyelvfilozófiája ellen irányított érvek megalapozására szolgáltatott alkalmat⁶⁰ – lesz akár az értelem forrása.

Mit jelent tehát a német fordításnak a görög nyelvtapasztalatba való áthelyezkedése szempontjából az, hogy itt egyben egy „holt” nyelvbe ültetődik, egy holt nyelvet *beszél át* a fordítás élő anyanyelve? A kézenfekvő válaszkísérleteknek nyilvánvalóan két ellentétes irányt kell végiggondolniuk: egyfelől azt a lehetőséget, hogy a fordítás révén a görög (illetve a görögnek tulajdonított specifikus nyelvtapasztalat) *elevenedik* meg és válik átültethetővé az anyanyelvbe,⁶¹ másfelől viszont azt is, hogy magában az anyanyelvben jutnak érvényre azok a specifikus hozzáférési módok (például fordítási lehetőségek), amelyek igazából a holt nyelv esetében mutatkoznak relevánsnak. Itt persze érdemes emlékeztetni azt is, hogy – amint azt, igaz, a latin esetének példáján,⁶² Giorgio Agamben bemu-

⁶⁰ Lásd például Henri MÉSCHONNIC, *Le langage Heidegger*, PUF, Paris, 1990, 313.

⁶¹ Vö. ehhez GROTZ, *I. m.*, 139–140.

⁶² A latin, legalábbis a kortárs német költő, Durs Grünbein szerint, „ma teljességgel irodalom, a filológiai féltékenység tárgya, legfeljebb patológusok és ókor kutatók instrumentáriumaként

tatta⁶³ – a „holt nyelv” fogalmának keletkezéstörténete a humanizmusban volta-képpen két, merőben ellentétes interlingvális relációt tesz láthatóvá: egy – végül felülkerekedő – történeti-diakronikus (a holt nyelv az élő anyanyelvek nyelvtörténeti genezisének egy meghatározó pontja, valamiféle ősnelv) és egy inkább szinkronikus kétnyelvűség viszonyrendszerét, amelyben a holt és az élő nyelv a nyelv tapasztalatának két, eltérő módját képviselik és ahol a keletkezés és pusztulás biológiai mintázata éppen a holt nyelvre nem alkalmazható, hiszen ezt bizonyos értelemben pontosan a stabilitása és módosíthatatlansága állítja szembe az anyanyelv gyorsan változó életével.⁶⁴ Innen nézve akár az is megkockáztatható, hogy az, amit Heidegger rendre az anyanyelvnek a görög *szó* tapasztalatába (a *szó* görög tapasztalatába) való áthelyezkedéseként ír le, ehhez az utóbbi relációhoz állhat közelebb: a saját nyelv specifikus tapasztalata nem más, mint annak halott (de *nem* történeti vagy biológiai értelemben halott) nyelvként való megtapasztalása. Ez a tapasztalat nyilvánvalóan a gondolkodás, a filológia vagy a költészet tartományaiban lel megfelelő közegre.⁶⁵

Noha sürgető és feltehetőleg ígéretes, talán még nem is teljesen kimerített feladatot jelentene Heidegger fordításfelfogását Walter Benjamin mindmáig kissé rejtélyesnek nevezhető *Műfordító*-esszéje némely elképzelésével (például a heideggeri *szót* Benjamin „tisza nyelvével”)⁶⁶ összevetni, az ilyen összehason-

hasznavehető, halott nyelv halott tárgyak számára. A görögöt ezzel szemben különös módon még mindig el lehet képzelni parlandóként kortársak között. Szapphó mormogása olyan közel és bizalmasan hangzik, mintha az ember épp csak most fejezett volna be egy távbeszélgetést Lesboszal és a telefon még meleg a fülkagylótól.” Durs GRÜNBEIN, *Zwischen Antike und X = Mythen in nachmythischer Zeit*, szerk. Bernd SEIDENSTICKER – Martin VÖHLER, De Gruyter, Berlin – New York 2002, 98.

⁶³ Giorgio AGAMBEN, *The End of the Poem*, Stanford UP, Stanford, 1999, 50–56.

⁶⁴ Sallis hasonló összefüggésben irányítja *Az ítélőerő kritikája* 47. §-ára a figyelmet. Kant itt a művészet „szabályának” kérdését tárgyalja, amelynek mibenléte nem olvasható le a zseni alkotóképességéről, hiszen ez nem osztható meg, illetve nem rendelkezik a tartós változatlanság attribútumával („ezért a halállal el is vész”), ehelyett az utánzáson keresztül jut érvényre: „s még itt is csak azok az alkotások válhatnak klasszikussá, amelyek régi, holt, ma már csak a tanultak által őrzött nyelveken születtek.” Immanuel KANT, *Az ítélőerő kritikája*, ford. PAPP Zoltán, Osiris–Gond-Cura, Budapest, 2003², 225. Vö. John SALLIS, *On Translation*, Indiana UP, Bloomington, 2002, 14–15. Akár emellett is lehetne – például a Bahtyin-kör nyelvelméletét követve – érvelni, hogy a holt nyelv bizonyos értelemben a tudományos vagy filozófiai vizsgálódás perspektívájában megjelenő nyelv prototípusa, lásd például Mihail Mihajlovics BAHTYIN – Valentyin VOLOSINOV, *Marxizmus és nyelvfilozófia*, ford. KÖNCZÖL Csaba – OROSZ István = Mihail Mihajlovics BAHTYIN, *A beszéd és a valóság*, Gondolat, Budapest, 1986, különösen 227–229.

⁶⁵ Ennek lehetséges poetológiai összefüggéseiről lásd AGAMBEN, *I. m.*, 62–75.

⁶⁶ Ezt Benjamin egy helyen „kifejezés nélküli és teremtő Szóként” határozza meg, amely „azonos azzal, amit minden nyelv elgondol” Walter BENJAMIN, *A műfordító feladata*, ford. TANDORI Dezső = *Kettős megvilágítás*, 193. A „kifejezés nélküli” kategóriájához Benjaminsal lásd LŐRINCZ

lítás szisztematikus kivitelezése messze meghaladná az itt rendelkezésre álló erőket. Egyetlen aspektust azonban ennek ellenére is érdemes érinteni, hiszen Benjamin maga az esszé egy amúgy meglehetősen tekervényesen előkészített pontján a fordítás teljesítményét lényegében abban jelöli ki, hogy az az eredetit egy olyan szférába juttatja, amely bizonyos tekintetben nem az *élet* szférája.⁶⁷ Ez a tézis abból a kísérletből indul ki, amely az élet [Leben] és az „élő” [das Lebendige] közötti – Benjaminsnál számos összefüggésben alkalmazott – különbségtétel felől tekint az eredeti és a fordítás viszonyára: „Ahogy az élet megnyilvánulásai a legbensőségesebben összefüggnek az élővel, de semmit nem jelentenek a számára, ekképp jön létre az eredetiből a fordítás. Méghozzá nem is annyira az életből, hanem inkább a »túléléséből«.” Bár a fordítások tehát nem jelentek semmit az eredeti számára, mégis „bennük éri meg az eredeti mű élete mindig megújuló, legújabb és legátfogóbb kibontakozását” – igaz, és ez jelen kontextusban különösen fontos lehet, a túl- és továbbélés [Über-, illetve Fortleben], valamint az utóélet itt sorakoztatott képzeteit Benjamin hangsúlyosan elhatárolja az élet naturalisztikus elgondolásától („az élet körét, végső soron, a történelemből s nem a természetből kiindulva kell meghatározni”).⁶⁸ A mű fordításokban kibontakozó utóéletét (amely „az élet megnyilvánulásaival” kerül párhuzamba) egy specifikus „célszerűség” határozza meg, olyan célszerűség ez, amely nem az „életre” vonatkoztatva, hanem „az élet lényegének kifejezése, jelentésének bemutatása számára” mutatkozik meg. Mint azt az idézett megfogalmazás is kiemeli, egy specifikus, „nyelvi életéről” van szó itt, amelynek lényege a nyelvek rokonságában fejeződik ki (vagyis abban, hogy ezek mindegyike a „tisztá nyelv” felé irányul). Ennek megragadásához viszont figyelemmel kell lenni a nyelvek itt akár biológiai értelemben is elgondolható életének változásaira, arra, hogy (Benjamin „utóérésről”, elkopásról, archaizálódásról beszél) mind az eredeti műnek, mind a fordításnak tulajdonított véglegességet felülírják a nyelv módosulásai. A fordítás (amely persze eleve nem is támaszthat igényt „alkotásainak tartós életére”) ezért nem lehet „két kihalt nyelv közötti süket kiegyenlítés”: ehelyett éppenséggel „az idegen szó utóérésére”, illetve „saját szavának eleven lüktetésére” kell figyelemmel lennie.

Csongor, *A „kifejezés nélküli” hermeneutikája* = Uő., *Az olvasás ismétlése*, Kijárat, Budapest, 2010, 105–154.

⁶⁷ A következőkhöz vö. BENJAMIN, *A műfordító feladata*, 185–189.; Uő., *Gesammelte Schriften*, IV/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 10–15.

⁶⁸ Lásd ehhez még Werner HAMACHER, *Intensive Languages*, *MLN*2012/3., 494–495.; DI CESARE, *I. m.*, 72–73.

Ott azonban, ahol Benjamin eljut a „tisztá nyelv” fogalmának jellemzéséhez, kénytelen végleg elszakadni a biológiai mintázattól és egy alternatív történeti alakzathoz fordulni, amelyet az határoz meg, hogy a művek és nyelvek „örök továbbélése”, „végtelen újjáélédeése”, „szent sarjadása” nem a biológiai-természeti értelemben vett halálban, hanem „történetük messiási végében” (a tisztá nyelv kinyilatkoztatásszerű előlépésében) ütközik saját határaiba. Itt olyan szféra nyílik meg, ahol „mindenfajta nyelvformálás végső, végérvényes és döntő stádiumába” jut, egy immár nem közlő vagy kifejező, hanem a nyelvek által „elgondolttal” egybeeső, a nyelveket egymással kibékítő tisztá nyelv birodalma, amelyhez az eredetit Benjamin szerint a fordítás juttatja közelebb. Figyelemreméltó, hogy ezt a szférát az esszé egyrészt „véglegebb nyelv birodalomnak” [endgültigeren Sprachbereich] nevezi (az eredeti itt tehát megszabadul önnön természeti változékonyságától), másrészt „a nyelv mintegy magaslatibb, tisztább légkörének”, ahol az eredeti „természetesen *nem élhet tartósan*” (kiemelés – K.-Sz. Z.). Az a szféra, amelyben a fordítás révén a tisztá nyelv ad hírt magáról, nem az élet szférája, a tartósság vagy véglegesség (a további fordíthatatlanság) itt nem az *élet* attribútuma. Akár úgy is lehetne fogalmazni, a tisztá nyelv holt nyelv, de nem a szó biológiai-természeti értelmében, hiszen a tisztá nyelv szférája éppen a nyelv életének (és így egyben: halálának) biológiai-természeti fogalmiságát érvényteleníti. Amikor Paul de Man Benjamin-kommentárjában úgy fogalmaz, hogy a fordítások és a velük párhuzamba állított „nyelven belüli tevékenységek” tulajdonképpen „megölik az eredetit, s így leplezik le, hogy az sosem volt egyéb, mint tetem [dead]”,⁶⁹ voltaképpen talán éppen erre céloz. A tisztá nyelv (azaz, ahogy de Man mondja, „a jelentés illúziójától megfosztott nyelv”), ahol, miként a fordításban is, a nyelvnek valóban csak a nyelvvel van dolga, ahol tehát talán valóban elmondható, hogy – Heideggerrel szólva – a nyelv nyelv, és *nem még valami más is, mint ő maga*, az élő nyelv, az anyanyelv, a *saját* nyelv perspektívájából ugyan halott, de ez olyan perspektíva, amelyet a saját nyelv nem mint nyelv határoz meg. Amikor ez a fordításban át-helyezkedik vagy közel kerül a nyelv azon régiójához, amelyet Benjamin a tisztá nyelvben, Heidegger a görög szóban igyekezett megragadni (hogy ezek ugyanazok, az itt persze korántsem bizonyított – sőt talán nem is valószínű), akkor nem egy idegen, holt nyelvvel, hanem – először és egyáltalán – önmagával *mint nyelvvel* fog szembesülni.

⁶⁹ Paul DE MAN, *Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról*, ford. KIRÁLY Edit = *Kettős megvilágítás*, 254.; Uő., *Conclusions* = Uő., *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis–Manchester, 1986, 84.

Innen nézve tehát korántsem pusztán egy filozófia- (vagy lét)történeti alakzat a felelős azért, hogy Heidegger számára a görög az a nyelv, amelyik a *szó* különleges tapasztalata felé nyit utakat, méghozzá olyan utakat, amelyeket az önkényes-erőszakos fordítás hírhedt „ugrásai” tesznek elérhetővé. Heidegger radikális fordítási gyakorlata, amelynek kihívását a filológia olykor a paródia eszközeivel véli elháríthatónak,⁷⁰ azonban nem is filológiai szükségszerűségből ered, hiszen korai, antik filozófiai tárgyú előadásaiban még nincs jelen, sejtethetően az 1930-as évek (Hölderlin – Benjamin híres szavával élve – „monstruózus” fordításaira is kiterjedő) Hölderlin-élményében gyökerezik.⁷¹ Vagyis, ha lehet így fogalmazni, ez a radikális gyakorlat részint intralingvális indíttatású, amit az is alátámaszthat, hogy a „Kehre” utáni Heidegger német etimológiáiban és a rendre ezek által irányított német versértelmezéseiben lényegében ugyanúgy jár el, mint a preszokratikusoknak szentelt előadásokban, ami végül is ugyancsak következetes attól a gondolkodótól, aki a fordítás és az értelmezés eredendő azonosságát a bevett, közhelyes értelemnél alighanem mélyebben végiggondolta.

Nincs itt lehetőség azon gyakorlati sajátosságok módszeres számbavételére, amelyek Heidegger radikális görög fordításait jellemzik, a (Heideggerrel e téren többnyire módfelett kritikus) irodalom azonban javarészt feltárta már az ezek mögött rejlő olyan előfeltevéseket, amelyekből e fordítói „stratégia” körvonalai kibontakoztathatók. Tudható például, hogy az „eredeti” görög jelentés, amelyből Heidegger Anaximandrosz-, Hérakleitosz- vagy Parmenidész-fordításai egyszerre kiindulnak amelyhez hosszas értelmezői megfontolásokat követve immár azt „meggondolva” rendszerint vissza is térnek, sok esetben viszonylag konkrét értelemben a – Wilhelm Pape 19. századi görög–német szótárában megadott – szótári *első* jelentéssel azonosítható.⁷² Az sem igen vonható kétségbe azonban, hogy a szómagyarázatokban az így fellelt *eredeti* jelentés „meggondolását” sok esetben már az ekvivalens német kifejezés szemantikai, lexikai vagy nyelvtörténeti-etimológiai meghatározottságai irányítják, vagyis hogy a német (fordítás) bizonyos értelemben behatol a görög eredetibe (itt nyilván ez volna a fordítás kiiktathatatlanság intralingvális aspektusa), mondhatni a német fordítás révén a görögben elfojtott német tárulkozik fel.⁷³ A fordítás sok esetben egyben (a léttörténet állította feladat-

⁷⁰ Vö. például STEIGER Kornél, *Heidegger Eukleidész-értelmezése*, Holmi 2000/2., 192–193., Lásd még Glenn W. MOST, *Heidegger's Greeks*, Arion 2002/1., 83–98.

⁷¹ Lásd erről GONDEK, I. m., 266–267. A fordítás problémájához a korai Heideggernél lásd LENGYEL Zsuzsanna Mariann, *A „fordítás” mint hermeneutikai feladat = „Szót érteni egymással”, szerk. FEHÉR M. István és mások, L'Harmattan, Budapest, 2013, 152–154.*

⁷² WERNER BEIERWALTES, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, Beck, München, 1995, 21.

⁷³ Vö. ehhez MESCHONNIC, I. m., 311–312.

tal egybehangzóan)⁷⁴ *visszafordítás* is: a német ekvivalens nyelvi összefüggéseinek ilyen értelemben vett *át*-ültetése a görögbe. A leghíresebb, sokat elemzett példát a λόγος megfelelő fordításának szentelt különböző megfontolások nyújtják, ahol Heidegger rendszerint a λέγειν kifejezésnek a német „legen” (‘fektetni’, ‘odatenni’) igével való fordításából indul ki. Itt a(z) egynyelvű Grimm-szótár nem támogatja, ezt a hiányt azonban két másik összefüggés is kiegyenlítheti: egyrészt a homonímia (vagyis az, hogy a német szó bár nem hangzik el, de kvázi „hallható” a görögben: mondhatni *átbeszéli* azt), másrészt akár a Pape-féle (két-nyelvű) szótár is, hiszen annak λέγω szócikke felkínálja lényegében az összes, Heidegger számára releváns német szójelentést az egybegyűjtésétől az elmesélésén és az olvasásán át az előállításáig.⁷⁵ Heidegger: „De hát mondjuk meg végre, mit jelent »mondani«! Gondoljuk meg végre, *miért* és milyen módon nevezik meg a görögök a »mondani«-t a λέγειν szóval! Mert a λέγειν semmiképpen sem jelenti azt, hogy »beszélni«. A λέγειν jelentése nem vonatkozik szükségképpen a nyelvre és annak történéseire. A λέγειν ugyanaz a szó, mint a latin legere és a mi német »legen«-ünk. Ha valaki egy kérvényt nyújt be [vorlegt], ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a papírt az asztalra helyezi, hanem hogy tárgyal a kérvényről. Ha valaki elmesél egy folyamatot, azt kifejti, bemutatja [Darlegen]. Ha kétségeink támadnak egy dolgot illetően, akkor megfontoljuk [überlegen]. Vorlegen, darlegen, überlegen, minden itt és így megnevezett Legen az a bizonyos görög λέγειν. Ez a szó sohasem jelenti – mintha csak a semmiből jönne – a görögöknek azt, hogy »mondani«, hanem megfordítva: a görögök a mondást a Vorlegen, Darlegen, Überlegen felől értik, s *ezért* nevezik ezt a »Legen«-t λέγειν-nek.”⁷⁶ A görögök a német *felől* értik a görögöket. Ez nem minden összefüggésben annyira inkonzekvens, mint ahogyan azt ez a kivonatoló parafrázis sugallja, hiszen Heidegger számtalanszor emlékeztet arra, hogy sokszor csak a fordításban tárulkoznak fel olyan nyelvi viszonylatok, amelyek az eredetit meghatározzák. Persze még ezt is a *legen* igétől lehet tudni: „A fordítás még olyan összefüggéseket is napvilágra képes hozni, amelyek ugyan benne rejlenek [liegen] a fordított nyelvben, de nincsenek kiterítve [herausgelegt]. Ebből ismerjük fel, hogy minden

⁷⁴ Vö. SALLIS, I. m., 5–6.

⁷⁵ Vö. GRIMM–GRIMM, I. m., XII., 519–521.; ill. Wilhelm PAPE, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. II., Vieweg, Braunschweig, 1914³, 21–22.

⁷⁶ HEIDEGGER, *Mit hñvunk gondolkodásnak?*, 253–254. Bővebb kifejtésként lásd Uő., *Logos*, 200–209. Vö. ehhez GONDEK, I. m., 277–284. (Ez a tanulmány részletesen tárgyalja Jacques Lacannak a *Logos*-dolgozatról készített fordítását is, amely amúgy a „legen” francia átültetésében folytatódik a Heideggernél megfigyelt homonimiás technikához: Uő., 288–289.) Továbbá Rodolphe GASCHÉ, *On the Nonadequate Trait* = Uő., *Of Minimal Things*, Stanford UP, Stanford, 1999, 208–212.

fordításnak értelmezésnek [Auslegung] kell lennie.”⁷⁷ Másrészt a fordításról ismerszik fel, hogy miért bír Heidegger számára lényegi jelentőséggel a tautológia. Legen, legen, legen.

Ez persze ismét visszavezet a német nyelvi hegemonia Heideggernél oly gyakran kárhoytatott kérdéséhez. Mégis arról volna tehát szó, hogy a fordítási folyamatok voltaképpen a saját nyelv dominanciáját igazolják ismételten vissza? Kétségkívül találhatóak ebben a vonatkozásban igen éles gesztusai Heideggernek, például a német és a görög nyelv (és velük a „gondolkodás” nyelvének) lényegi rokonságára vonatkozó megállapításai, amelyet a Spiegel-interjúban egyenesen a francia filozófiai nyelv alacsonyabb rendűségéről beszerzett francia tanúságtételek hivatottak visszaigazolni. Heidegger itt – ahogyan az ezen a ponton aligha érthetetlenül felingerelt (és mintegy a francia *esprit* felsőbbrendűségének kliséjével visszavágó) Derrida fogalmaz, „a »mi« nyelvünkön azt mondanám, kicsit szellemtelenül” – arról számol be, hogy a franciák, „ha gondolkodni kezdenek, németül beszélnek; biztosak benne, hogy saját nyelvükkel nem boldogulnának”.⁷⁸ Az idézet szöveggörnyezete azonban elárulja, hogy még itt is inkább a görög gondolkodás latin fordítás általi talajvesztésének léttörténeti mintázatáról van szó (azaz egy különös ismétlődésről, ahol a görög–latin fordítás lehetlensége a német–franciában tükröződik vissza) – ez az, amit a görögök németen keresztüli visszafordítása görögbe (vagyis egy a fenti mintát helyettesítő új reláció: görög–német–görög) hivatott megszakítani.

Az, hogy ez a (vissza)fordítás homonímiás, etimológiai és tautologikus alakzatokban valósul meg, arról tanúskodik, hogy a lényegi (és radikális) fordítás nem alapulhat a szemantikai ekvivalencián. De hát hol is lakozna ez? Amint a fentebb citált helyen Heidegger figyelmeztet, a görögök számára a λέγειν jelentése *nem jöhet a semmiből*. A semmi: az itt tárgyalt összefüggésben ez lehetne az a nemnyelvi hely, ahol „a jelentés” lakozhatna, ha létezne nyelven kívüli (vagy legalább – ami Heideggernél szintén nemigen áll fenn – valamiféle *szó szerinti*) jelentés. Sőt Heidegger felől közelítve a fogalomhoz talán az sem magától értetődő, hogy a jelentés egyáltalán a nyelv lényegéhez tartozik-e,⁷⁹ illetve hogy magának a „jelentésnek” van-e jelentése, hiszen „nem tudunk a jelentések birodalma mögé kerülni

⁷⁷ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, 75.

⁷⁸ Martin HEIDEGGER, *„Már csak egy isten menthet meg bennünket”* = Uő., *Bevezetés a metafizikába*, 14. Vö. Jacques DERRIDA, *A szellemről*, ford. ANGYALOSI Gergely – BABARCY Eszter, Osiris, Budapest, 1995, 98.

⁷⁹ A nyelv „lényegének megfelelően soha nem is gondolható el jel karaktere, s talán még jelentés karaktere felől sem.” Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”* ford. BACSÓ Béla = Uő., *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2006, 303.

avagy magunkat fölébe helyezni, hogy kívülről vagy fölülről, egyfajta jelentésüres térből rápillantva, megmondjuk: mi a jelentés”.⁸⁰ Az ilyen nyelven kívüli ekvivalencia álombirodalmától eltekintve (ezt olykor az „elme”, az „intenció”, a „használat” és más meggyőző csengésű kategóriák nevezik meg) valójában sehonnan máshonnan nem jöhetne a λέγειν jelentése, mint egy másik nyelvből, legyen ez a másik nyelv a görög mint önmaga másíkja vagy egy ténylegesen idegen nyelv. Babel igazi csodája nem az, hogy az egyes nyelvek közötti fordíthatóságnak vannak határai, hanem sokkal inkább az a jobban belegondolva igencsak valószínűtlen eshetőség, hogy a szavak képesek egymás ekvivalenseként viselkedni. Heidegger, akinek már 1916-os habilitációs munkája középpontjában is a „jelentés” kérdése állt (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), a *Lét és idő* többször idézett paragrafusában arra is emlékeztet, hogy a jelentés „a jelenvaló lét ontológiájában” gyökerezik és ezért „nem adódik önmagában a lehető legkülönfélebb és legtávolabbi nyelvek átfogó összehasonlításából”.⁸¹ A *szók* ugyanis *hozzánőnek* a jelentésekhez („A jelentések szavakban öltenek testet [Den Bedeutungen wachsen Worte zu]. Nem pedig a szódolgokat látjuk el jelentéssel.”).⁸² A fordítás tehát nem tekintheti alapjának a nyelven kívüli (nyelvek közötti) jelentésekvivalenciát, illetve – talán pontosabban – a fordításnak nem lehet mércéje, nem szabhat mértéket az így felfogott ekvivalencia.

A megfelelő fordításról sokkal inkább maga a *dolog* („Ám egy szó szerinti fordítás nem feltétlenül hű is. Csak akkor hű, ha a szavai olyan szavak, amelyek a *dolog* nyelvéből szólnak.”), illetve az önnön léttörténeti meghatározottságát megmondoló „gondolkodás” képes (amúgy akár a kiszemelt *német* szó jelentésrétegeinek áttekintése nyomán) megfelelő döntést hozni. Ez írja elő például a τὸ χρεών „Brauch”-ként való fordítását Anaximandrosz „mondásában”: „A τὸ χρεών törődésként történő fordítása nem etimológiai, lexikai megfontolásból született. A »Brauch«, »törődés« szóra egy előzetes gondolkodói átültetés során esett a választásunk, mely kísérletet tesz arra, hogy elgondolja a lét lényegében azt a különbséget, amely a létfeledés sorsszerű kezdete. A »Brauch« szót mintegy diktálta a gondolkodás a létfeledés tapasztalatán belül.”⁸³ Amikor – „egy japánal” folytatott híres beszélgetésében – Heidegger az ekkorra már elvetett „hermeneutika” kategóriát tárgyalja, „nem [...] önkényes” szóhasználatát az etimológiára és a „hermeneuein” szó „ős eredeti értelmére” hivatkozva magyarázza el és köti

⁸⁰ FEHÉR, *I. m.*, 196.

⁸¹ HEIDEGGER, *Lét és idő*, 313.

⁸² Uő., 306.; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 214.

⁸³ HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 280., ill. 322.

Hermész isten nevéhez („nem elsősorban az értelmezést, hanem már előtte, a hír és az üzenet hozását jelenti”): ez az összekapcsolás egy „gondolati játék” eredménye, amely „a tudományos szigorúnál is kötelezőbb” érvényű.⁸⁴ Ugyanez vonatkozik a német szavak intralingvális „fordítására” is. A Stefan George *Das Wort* című költeményéről nyújtott értelmezés egy pontján⁸⁵ például a „belangen” ige (kb. ’illet’, ’érint’) kap „magasabb értelmet” a gondolkodástól, formálisan nézve oly módon, hogy a kifejezést azoknak a grammatikai paradigmáknak a szemantikai erőterébe helyezi, amelyeket egyfelől a „be-” igekötő bizonyos jelentésárnyalatai („be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten”), másfelől az ige szegmentálás révén feltárt törzsének különféle igekötős alakjai („auslangen”, „gelangen”, „verlangen” és a versben szereplő „anlangen”) alkotnak. „Az a látszat nyomul előtérbe – magyarázza itt Heidegger –, mintha tehát, a „Be-langen”-t meggondolva, önkényesen járnánk el a nyelvvel. Ez valóban önkény akkor, ha a „Be-langen” itt megnevezett értelmét ahhoz mérjük, ahogyan szokásosan értik ezt a szót. De a megfontolt nyelvhasználat számára nem az lehet irányadó, amire általában szokás gondolni, hanem az, amit a nyelv rejtett gazdagsága tart készenlétben ahhoz, hogy ebből a nyelv mondanása által tegyen minket érintetté [um uns daraus zu be-langen für das Sagen der Sprache].” A szokatlan jelentés (például a „heißen” ’hív’ jelentésének aktivizálása a „Was heißt Denken?” – „mit jelent/mi hív gondolkodni?” – filozófiai kérdésében) „nem azért szokatlan, mert nyelvünk beszéde még sohasem volt benne otthonos, hanem azért, mert *mi* nem vagyunk már ebben a mondasban otthonosak, mert azt már nem tulajdonképpeni módon lakjuk be.”⁸⁶ Fontos ugyanakkor, hogy a nyelv eme tulajdonképpeni tapasztalata vagy „belakása” nem azonos a tulajdonképpeni *jelentéssel*, hiszen ez utóbbi valamiképpen már a nyelv eszközszerű használatának egy koordinátáját képezi.

Az etimológiai, áletimológiai és más módokon önkényes szómagyarázatok ugyanebben az értelemben nem tekinthetők sem „önkénynek”, sem „játszadózásnak”:⁸⁷ mindkét modalitás ugyanis azt az instrumentális viszonyt előfeltételezné a nyelvhez, amelytől Heidegger elhatárolódik (aki szokatlan jelentést *ad* egy szónak vagy *játszik* a szavak lehetséges jelentéseivel, az lehet ugyan mégoly bra-

⁸⁴ HEIDEGGER, *Útban a nyelvhez*, ford. TILLMANN József Attila, Helikon, Budapest, 1991, 27–28.

⁸⁵ HEIDEGGER, *Das Wesen der Sprache* = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, 197.

⁸⁶ HEIDEGGER, *Mit hűvünk gondolkodásnak?*, 154.

⁸⁷ A szótárra hagyatkozó „etimológiai játszadózás önkényének” vádjáról Heidegger így nyilatkozik: „arról azonban csak keveset mondanak a szótárok, hogy a szavak meggondoltan kimondva mit is mondanak. Valójában azért itt és egyéb esetekben sem az a helyzet, hogy gondolkodásunk az etimológiából él, hanem az, hogy az etimológia marad ráutalva arra, hogy előbb végiggondolja annak létviszonyait [Wesensverhalte], amit a szavak mint szavak [Wörter als Worte] kibontatlanul is megneveznek.” Martin HEIDEGGER, *A dolog*, ford. KORCSOG Balázs, Világosság 2000/2., 65.

vúros ezermestere a szavaknak, mégis nyilvánvalóan be van zárva a nyelv eszközszerű használatának nem-lényegi dimenziójába). Akkor már sokkal inkább úgy áll a dolog, magyarázza Heidegger az imént idézett okfejtését folytatva, hogy „nem mi játszunk a szavakkal, hanem a nyelv lényege játszik velünk, nemcsak az adott esetben, nemcsak ma, hanem régóta és állandóan. A nyelv ugyanis úgy játszik a beszédünkkel, hogy a legszívesebben hagyja, hogy a beszéd a szók leginkább előtérben álló jelentése felé mozduljon el. Olyan ez, mintha az embernek erőfeszítésébe kerülne, hogy tulajdonképpeni módon lakja be a nyelvet. Olyan, mintha éppen a lakozás lenne a leginkább kiteve a megszokott veszélyének.”⁸⁸ A nyelv játéka abban áll tehát, hogy kitesz „a megszokott veszélyének” és ez a veszély aligha lehet más, mint az, amit Heidegger *A műalkotás eredetében* és másutt a görög szavak latin fordításának példáján a léttörténeti historizáció síkjára kivetítve ábrázolt.

Érdemes tovább követni az idézetet: „A tulajdonképpen belakott [bewohnt] nyelv és annak lakályos [gewohnt] szavai [Worte] helyére benyomakodnak a szokványos [gewöhnlich] szavak [Wörter]. Ez a szokványos beszéd lesz ismerős. Mindenütt rátalálunk, és mint a mindenki számára közöset, ezt tekintjük egyedül mértékadónak. Amikor aztán kilép ebből a szokványosból, hogy a nyelv korábban lakályos tulajdonképpeni beszédében lakozzék, akkor ez támadásnak számít a mértékadó ellen. Önkényként és játszadózásként bélyegzik meg.” Maga a megértetés vagy az értelmezés valójában azonban nem is lehet más, mint kilépés a szokványos régióiból: „megérthetővé tenni azt jelenti, felkelteni a megértést az iránt, hogy ahhoz, hogy egy mű igazsága feltáruljon, meg kell törni és el kell hagyni a szokványos vélekedés vak öntörvényűségét.”⁸⁹

A „szokványosban való botorkálás” és a nyelv játékára való „odahallgatás” így kiépülő ellentéte persze nem jelenti azt, hogy le kell mondani a „bevett” jelentésről, még ott sem, ahol a felismert „tulajdonképpeni jelentés” (a „heißen” mint ’hívás’, ’felhívás’, ’utasítás’) mozdít ki a szokványosból, hiszen „a ma szokványos jelentés ebben a kezdeti és mértékadó jelentésben gyökerezik”.⁹⁰ Sokkal inkább a kettő viszonya az, ami megvilágíthatja a nyelv játékanak lényegét, és itt a „heißen” esete alighanem messze túlmutat az egyszerű példa státuszán. Heidegger ugyanis a „megnevezést” (azaz a bevett jelentést) a név és a megnevezett közötti tárgyiasító-objektíváló viszonyként írja le („A név és a dolog közötti viszonyt két tárgy egymáshoz rendeléseként képzeljük el.”), olyasvalamiként,

⁸⁸ HEIDEGGER, *Mit hűvünk gondolkodásnak?*, 155.; Uő., *Was heißt Denken?*, 122–123.

⁸⁹ HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, 76.

⁹⁰ HEIDEGGER, *Mit hűvünk gondolkodásnak?*, 156.

ami aligha juttathat közelebb a nyelv tulajdonképpeni tapasztalatához. Éppen ezen változtat a „heißen” másik, vagyis valójában „tulajdonképpeni” jelentésköre, a hívásé/szólításé: ez mintegy megkerüli vagy feloldja a tárgyiasító viszonyt név és megnevezett között, hiszen a szólításban a szólított vagy előszólított immár jelenlévőként lép elő, jelenlévőként találja meg a helyét – magában a szóban (itt érdemes felidézni, hogy *A műalkotás eredete* kiindulásképpen idézett helyén a görög szónak megfelelő tapasztalat „a létező létének a *jelenlét* értelmében vett görög alaptapasztalata” [kiemelés – K.-Sz. Z.]). Heidegger: „Valamit megnevezni – annyit tesz: nevéen szólítani [beim Namen rufen]. A megnevezés még eredendőbben: a szóba előszólítani [ins Wort rufen]. Az így szólított ezután e szó segítségével szólítható. A szólított mint a jelenlévő jelenik meg, amely a szólító szóban otthonra talál, általa van odarendelve, általa van felhívva.”⁹¹ Ezen a ponton már világos a különbség: míg a megnevezés (a bevett, itt megszokott jelentésben) tárgyiasít, illetve hozzárendelést hajt végre, addig a szólítás (a tulajdonképpeni, ám itt szokatlan jelentésben) a szóba hívja, a szóban teszi jelenlévővé és otthonossá a szólítottat. A „heißen” szó példája azt mutatta meg, hogy az adott összefüggésben mégoly szokatlannak vagy legalábbis másodlagosnak érzékelt jelentés nyitja meg az utat a nyelv lényegibb tapasztalata felé, valamint – megfordítva – azt is, hogy az, ami miatt mind az intra-, mind az interlingvális fordításban érdemes elmozdulni vagy elrugaszkodni a bevett nyelvhasználat partjaitól, az az, hogy ezeket gyakran nem valamiféle tulajdonképpeni vagy szó szerinti jelentés autoritása teszi bevetté, hanem a nyelvnek az a „szokványos”, instrumentális tapasztalata, amelyet ez a bevett jelentés voltaképpen meg is nevez. Amit Adorno, nem kevés rosszindulattal, a mindennapos nyelv aurával való felruházásának gyanús stratégiájaként azonosított Heideggernél,⁹² voltaképpen nem más, mint az ilyesfajta intralingvális fordítás keltette effektus.

A „tulajdonképpeni” jelentés tehát Heideggernél, ha használható kifejezés egyáltalán, nem szolgáltat olyasfajta alapot, amely felől aztán megállapítható a különféle jelentésmodalitások, például a szó szerinti és átvitt értelem helyi értéke („Metaforikus csak a metafizikán belül adódik.”)⁹³ Inkább olyasfajta tapasztalata a szónak (vagy tapasztalat a szóban), amelyhez mindig valamiféle visszafordítás, inter- vagy intralingvális *átültetés* juttat közelebb, anélkül, hogy ezzel voltaképpen szótári értelemben vett módosítás történne a szó jelentésében.

⁹¹ *Uo.*, 157.

⁹² ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, 421.

⁹³ MARTIN HEIDEGGER, *Az alap tétele*, ford. PONGRÁCZ Tibor, Gond-Cura, Budapest, 2009, 94. Vö. még Uő., *Das Wesen der Sprache*, 207.

A tulajdonképpeni jelentés talán nem is jelentés, hiszen Heidegger rendre a nem-értés vagy a kimondatlan attribútumait társítja az így értett tulajdonképpeniséghez, különösen akkor, amikor a gondolkodás „alapszavainak” fordíthatósága a tét. A τὰ ἐόντα Anaximandrosz mondásában „azt jelöli, ami még kimondatlanul a gondolkodásban kimondatlanul is minden gondolkodás számára elhangzik”.⁹⁴ A Hérakleitosz szavait kiteljesítő vagy véglegesítő fordítás „szükségszerűen olyan homályos kell, hogy maradjon, mint az eredeti szó”.⁹⁵ Ott, ahol valamiféle eredeti jelentés feltárásáról van szó, amikor tehát valamely alapvető tapasztalatot a történelemben először mondanak ki, a lexikálisan helyes fordítás éppen ezért egyenesen hibás is lehet: már tudottnak veszi azt, ami kimondásra kerül. A szótár úgy tesz, mintha tudná, pontosan mit értett Parmenidész akkor, amikor λέγειν-t és νοεῖν-t használt abban a mondásban, amely először adja meg annak értelmét, mit jelent mondani és gondolkodni. Éppen ezért a mondás voltaképpeni mondottjának beillesztése a mondásban feltűnő szavak jelentéskörébe voltaképpen olyasfajta proleptikus jelentéstorzítás, amely mindig már elvétí a szó tulajdonképpeni tapasztalatát. „Egyáltalán nem vesszük észre – írja erről Heidegger –, hogy a szokásos fordítás által, *éppen mert lexikailag helyes*, erőszakosan és durván mindent a feje tetejére állítunk, és zűrzavarossá teszünk. Egyáltalán nem engedjük, hogy feltűnjék nekünk: a végén, jobban mondva itt a napnyugati gondolkodás elindulásakor Parmenidész mondása először közli velünk, mit jelent gondolkodni. Ezért elrontjuk [verfehlen] a dolgot, ha a fordításban a gondolkodni szót használjuk. Mert ezzel azt a látszatot keltjük, mintha a görög szöveg a gondolkodásról már mint valami tisztán elintézett dologról beszélne, holott épp csak hogy a gondolkodás lényege felé vezette.”⁹⁶ A tulajdonképpeni vagy eredeti értelem tehát, a fentebb citált paradox megfogalmazással élve, *kimondatlanul hangzik el* a szóban, vagyis ez a tulajdonképpeniség vagy eredetiség szemantikai értelemben nem tekinthető alapnak.⁹⁷ Tulajdonképpeni vagy eredeti jelentés nincs, hiszen az, ami tulajdonképpeni vagy eredeti, valójában *csak egy/a* szó.

Azt, amit Heidegger lényegi [wesentliche] fordításnak nevez, éppen ezért csakis *történeti*, vagyis például hagyományteremtő teljesítménye teszi ilyenné. Olyan fordítások ezek, „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

⁹⁴ HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 305.

⁹⁵ Lásd a 32. jegyzetet!

⁹⁶ HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, 251.; Uő., *Was heißt Denken?*, 199. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)

⁹⁷ Vö. ehhez HEIDBRINK, *I. m.*, 357–358.

is. Hagyományként a fordítás a történelem legbensőbb mozgásához tartozik.⁹⁸ A lényegi fordítás annak felel meg – abba fordít, abba helyezkedik *át* –, ahogyan „a lét küldetéses sorsában [Geschick] egy nyelv megszólal”. Heidegger fogalomtörténeti illusztrációja itt a *ratio* újkori, kanti fordítására hivatkozik (az „ész” és az „alap” „kétszeres-egyszeres mondására”),⁹⁹ majd innen indul el *visszafelé*. A latin, Cicero segítségével és a „számadás” [Rechenschaft] latin megfelelőjének közreműködésével („rationem reddere”), azt tárja fel, hogy a *ratio* itt alapvetően „számítást” jelent.¹⁰⁰ A *ratio* a maga részéről csak úgy tud számot adni az újkori fordítás szemantikai elágazásáról („ész” és „alap”), ha feltárul, hogy ő maga a „hagyományozó szó” értelmében vett fordító szó, méghozzá természetesen a λόγος-é: az újkori gondolkodás alaptételét (az „alap tételét”) „csak akkor halljuk léttörténeti *s ugyanakkor kezdeti* módon, ha e tétel témáját görögül mondjuk”. (Kiemelés – K.-Sz. Z.) És ami a legkülönösebb: ez olyan mondat lesz, amely maga sohasem hangzott el, csakis a lényegi fordításeményekből következtethető, illetve *hallható* mégis ki: „Habár a görög gondolkodónál ilyen mondat szó szerint sehol sem fordul elő [maga Heidegger fabrikálja az ezt megelőző mondatban – K.-Sz. Z.], mégis ez a mondat a görög gondolkodás léttörténeti vonását nevezi meg, méghozzá oly módon, hogy az a léttörténet későbbi korszakaira mutat előre.”¹⁰¹ A lényegi fordítás bírja szóra tehát ebben az alapvetően cirkuláris mintában azt a kimondatlan eredetit, amely azonban mégis, sőt éppen ezért *eredetije* az ilyen fordításnak. Mindez azt is jelenti persze, hogy a lényegi fordítás teremtette hagyomány nem a szó gyakran bevettnek mutakozó, statikus értelmében vett hagyomány, hiszen a hagyomány valójában nem más, mint a fordítás eseménye, maga is valamiféle átvitel, vagyis – megint hangsúlyos az *über-*, az *át-* – *Überlieferung*, átszállítás. A hagyomány nem más, mint a fordítás szinonimája, sőt talán egyenesen – *fordítása*. Heidegger: „a hagyomány [Überlieferung] tulajdonképpen, ahogy a neve is mutatja, átküldés, átvitel [Liefen] a liberare, a megszabadítás értelmében. A hagyomány megszabadításként a volt [Gewesenes] rejtett kincseit hozza napfényre, még ha ez a fény esetleg csak egy késlekedő hajnali derengés fénye is.”¹⁰² Az átültető, átszállító fordítás megszabadít: Heideggernek itt a Grimm-szótár által is megerősített¹⁰³ – és egyébként az angol bevonásával

⁹⁸ HEIDEGGER, *Az alap tétele*, 179.; Uő., *Der Satz vom Grund*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, 145. (GA 10.)

⁹⁹ HEIDEGGER, *Az alap tétele*, 180.

¹⁰⁰ Uő., 182–185.

¹⁰¹ Uő., 194. Vö. még HEIDEGGER, *Parmenides*, 101.

¹⁰² HEIDEGGER, *Az alap tétele*, 187.

¹⁰³ GRIMM–GRIMM, XII., 996.

még plasztikusabbá tehető (kézenfekvő példaként akár a *Miatyánk* szövege is kínálkozhat: „Sed libera nos a Malo” – „but deliver us from evil”) – szómagyarázata azt sugallja, hogy a fordítás, legalábbis lényegi megvalósulását tekintve, maga söpörheti el a szó lényegi vagy tulajdonképpeni tapasztalata előtt tornyosuló akadályokat.

Mint az a fentiek során nyilvánvalóvá válhatott, ezek az akadályok jelentős mértékben a „szokványosnak” nevezett nyelvhasználatban, illetve a kimondott és a kimondatlan között azonosított határvonal alakjában ragadhatók meg. Ezek kényszerítő ereje az első esetben a lexikai helyességben, illetve a nyelv instrumentális használatában, a másodikban pedig egyszerűen a leírt és többé-kevésbé végleges szövegalakban ismerhető fel, melyek ellenállása nyilvánvalóan túl komoly ahhoz, hogy a fordítás lehetőségeit érintetlenül hagyja. A lényegi fordítás nem következik be automatikusan, mintegy magától vagy éppen valamiféle szótári, grammatikai vagy filológiai mechanizmus közreműködésével, másként fogalmazva: nem járhatja a „szokványos” nyelvhasználat útját. Nyilvánvalóan ebben rejlik az egyik oka annak, hogy Heidegger – akárcsak egyébként az ebből szempontból ugyanígy viselkedő értelmezés vonatkozásában – jó néhány alkalommal sort kerít az *erőszak* (fordítói vagy értelmezői erőszak) apológiájára, amelyet ugyanakkor mindig élesen szembeállít az önkény fogalmával. Az egyik sokat idézett, vonatkozó hely az 1929-es Kant-könyvben található, ahol Heidegger arra figyelmeztet, hogy az olyan interpretáció, amely „csak azt adja vissza, amit Kant kifejezetten mondott, [...] eleve nem értelmezés, amennyiben még mindig előtte marad a föladat, hogy külön láthatóvá tegye azt, mit hozott napfényre Kant az alapvetésében azon túl, amit kifejezetten megfogalmazott. Ám ezt Kant maga nem tudta már elmondani; s általában is: nem annak kell a döntőnek lenni egy filozófiai ismeret esetében, amit kimondott mondatokban állít, hanem annak, amit az még mint nem mondottat [ilyen lehet például az „alap tételének” a fordításokból feltárt görög „eredetije” – K.-Sz. Z.] a mondotton keresztül szemünk elé tár.” Ahhoz pedig, hogy „abból, amit a szavak mondanak, kicsikarja azt, amit mondani akarnak, minden interpretációnak szükségképpen erőszakhoz kell folyamodnia. Ez az erőszak [Gewalt] azonban nem lehet kóbor önkény [Willkür].”¹⁰⁴ „Fordításméleti” összefüggésben ez az erőszak nem mással, mint azzal a „kötöttséggel” szemben kell, hogy kifejtse a hatását, amely a nyelvhez (a forrás- és célnyelvhez egyaránt), illetve egyáltalán a „nyelv lényegének” meg-

¹⁰⁴ Martin HEIDEGGER, *Kant és a metafizika problémája*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán – MENYES Csaba, Osiris, Budapest, 2000, 248–249.; Uő., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, 202. (GA 3.) Vö. ehhez SCHALOW, *Attunement and Translation*, 308–309.

tapasztalásához fűzi az értelmezést: „Ez a kötöttség messzebb nyúlik és szigorúbb, ám egyszersmind láthatatlanabb is a filológiai és történeti tények mércéjénél, melyek a tényszerűséget csupán ettől a kötődéstől kapják hűbérül. Amíg nem tapasztaltuk meg ezt a köteléket, a mondás mindegyik fordítása csak önkénynek mutatkozhat. De még ha köt is minket a mondás által mondott, akkor is megtartja nemcsak a fordítás maga, hanem a kötődés is az erőszakosságnak látszatát. Mintha szükségképpen erőszakot telt kellene szenvednie annak, amit itt meg kell hallani és ki kell mondani.”¹⁰⁵

Négy momentumot érdemes itt kiemelni. Egyfelől bár úgy tűnik, ahhoz, hogy a kimondatlan átbeszélhesse a nyelvet, a kimondottat a nyelvhez fűző kötelékek szétszakítására van szükség, mégis éppen ezek a kötelékek legitimálják az értelmezést vagy a fordítást (megtapasztalásuk – a nyelv egy aspektusának megtapasztalása – nélkül az erőszak önkényé silányul). Másfelől ez a kötelék (vagyis az a mód, ahogyan az eredeti, illetve a fordítás bele van kötve a forrás- és célnyelv grammatikai és egyéb rendszereibe), innen nézve maga is erőszakosnak nevezhető – arra a mindennapos tapasztalatra lehetne például gondolni, amikor a grammatika nem enged mondani vagy kimondani valamit, illetve eltorzítja a szándékolt mondást. Harmadrészt Heidegger, a Kant-könyv idején legalábbis, úgy tűnik, sokkal megengedőbb a szerzőt önmagánál is jobban érteni hivatott interpretáció schleiermacheri ideájával¹⁰⁶ szemben, mint később az ezt romantikus beleérzéstanként elutasító tanítvány, Hans-Georg Gadamer, és ugyanilyen mértékben mintha szkeptikusabb lenne viszont a „tökéletesség előlegezésének” az *Igazság és módszerben* kifejtett hermeneutikai maximáját¹⁰⁷ illetően. Ezzel Heideggernél persze éppen nem a nagy elődökkel szembeni gyanú jut kifejezésre („Mert csakis az eredeti [ursprüngliche] gondolkodás rejti magában azt a kincset, amely örökre kigondolatlan/kimeríthetetlen [unausdenkbar] és minden esetben »jobban«, vagyis másként érthető marad, mint amit a szöveg közvetlenül mondani vélt.”),¹⁰⁸ hanem egyszerűen az a belátás érvényesül, hogy a fordításnak és az értelmezésnek sohasem valami rögzítettel van dolga. Éppen ezért mondható, hogy a fordítás vagy az értelmezés a hagyományozódás „megszabadító” modalitása. Végül megállapítandó, hogy az értelmezés és a fordítás azon erőszakos

¹⁰⁵ HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 285.

¹⁰⁶ Lásd például Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetésével és Ast tankönyvével összefüggésben = Filozófiai hermeneutika*, szerk. CSIKÓS Ella – LAKATOS László, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest, 1990, 42.

¹⁰⁷ Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor, Gondolat, Budapest, 1984, 209–210.

¹⁰⁸ Vö. HEIDEGGER, *Heraklit*, 63–64., idézet 64.

praxisa, amelyet Heidegger nemcsak elméletben, hanem gyakorlatban is képvisel, valójában nem más, mint a „destrukció” *Lét és időben* meghirdetett programjának egy megvalósulása.¹⁰⁹

Hogy melyek az ily módon destrukcióként felfogott fordítást érő legalapvetőbb kihívások, e kérdés megválaszolásához Heidegger fordítói „stratégiájának” fentebb már érintett problémájához kell visszafordulni. Nem túl meglepő módon maga a grammatika lesz az az instancia, amely bizonyos értelemben felelős azért, hogy a lefordítandó görög (vagy akár német) „mondások” voltaképpen lényege kimondatlan marad. A logikát („a λόγος-ról szóló tanítást”) tárgyalva Heidegger egy helyen voltaképpen arra hoz igen egyszerű példát, hogy a kijelentés grammatikai-logikai alapszerkezete lehetővé tesz olyan mondatokat, amelyek valójában „nem mondhatók”, ilyen lenne például az, hogy „a háromszög nevet”. Pontosabban – hiszen ezt „a szavak egymás utáni pusztá kiejtése értelmében persze lehet mondani” – a grammatika a beszéd olyan megvalósulásának biztosít közeget, amelyben nem lehet különbséget tenni tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni mondás között (hiszen az idézett példamondat „tulajdonképpeni módon, a saját mondottja felől tekintve nem mondható”).¹¹⁰ A grammatika a gondolkodás metafizikába zártságának egyik legfőbb eredője (és talán tünete is), és Heidegger meglehetősen licenciákat juttat érvényre, sőt olykor felül is bírálja a görög grammatikát akkor, amikor a preszókratikusok „kimondatlanjához” igyekszik közel kerülni.¹¹¹ A célnyelv grammatikája sem jár persze jobban: egy Hölderlin-példához fűzött kommentárban Heidegger azt veti fel, hogy – a Mnémoszüné istennő nevét fordító – „das Gedächtnis” (emlékezet’) kifejezésben „anélkül, hogy erőszakot tennénk a nyelven”, meg lehetne cserélni a főnév grammatikai nemét (semlegesről nőnemre: „die Gedächtnis”), hiszen a -nis végződésű főnevek amúgy sem minden esetben semlegesneműek.¹¹²

¹⁰⁹ „Ha a létkérdés megoldásához annak tulajdon történetét kell áttekinthetővé tennünk, akkor a megkövült tradíció fellazítására és az általa előidézett elfedések megszüntetésére van szükség. Ezt a feladatot olyan destrukcióként fogjuk fel, mely a létkérdés vezérfonalát követve, az antik ontológia átöröklött állományát azokra az eredendő tapasztalatokra bontja le, melyekben a lét első és a továbbiakban mindent irányító meghatározásait nyerjük. [...] Tagadólag a destrukció nem a múlthoz viszonyul, kritikája a »mát« és az ontológiatörténet uralkodó kezelésmódját veszi célba, legyen az doxografikus, szellemtörténeti vagy problémátörténeti indíttatású. A destrukció azonban nem akarja a múltat a semmiségbe temetni. Szándéka pozitív: negatív funkciója kimondatlan és közvetett.” HEIDEGGER, *Lét és idő*, 114–115. Vö. ehhez Günter FIGAL, *Seinserfahrung und Übersetzung = Erfahrung und Urteilskraft*, szerk. Rainer ENSKAT, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, 80.

¹¹⁰ HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, 200.

¹¹¹ BEIERWALTES, *I. m.*, 21.

¹¹² HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak?*, 23.

Heideggertől független fordításelméleti összefüggésben is könnyen belátható persze, hogy a grammatika és különösen a szintaxis a nyelv azon rétege, amely nemcsak, hogy adott esetben a legnagyobb kihívás elé állítja a fordítókat, hanem egyben az is, amely a célnyelvi változatban a legerőteljesebben kitakarja vagy elhárítja az eredetit, azaz – Heideggerrel szólva – megakadályozza az *át*-helyezkedést annak nyelvi tartományába. Hasonlóan gondolta ezt Benjamin is, aki idézett írásában ezt az összefüggést a célnyelvi szintaxis érdekei vezérelte és a szó szerinti fordítás alapvető ellentétéként ragadta meg: „a mondat: fal az eredeti mű nyelve előtt, a szó szerintiiség: árkad”.¹¹³ A szó szerinti fordítás nagyobb eséllyel őriz meg valamit az eredeti nyelvből, mint az, amelyik mondattanilag szabatos. Érdekes irodalmi példaként Weöres Sándor Schiller *Der Handschuh* című balladájáról készített szellemes „nyersfordítására” (*A kézcipő*) lehetne hivatkozni, amely a fordítói tévesztések széles spektrumában lel humorforrásra (a félreértéstől a jelentésszintek téves felcserélésén át az egyszerű félreolvasásig). Ennek a szövegnek talán az a legelgondolkodtatóbb sajátossága, hogy valójában sem az eredeti ismeretére, sem azon információra, hogy fordításról, illetve nyersfordításról van szó, nincs szükség annak megfigyeléséhez, hogy a magyar szöveg mögött egy német változatot kell feltételezni, mi több: a magyar szöveget lényegében *németül* kell olvasni (a legegységesebb utasításokat erre a cím mellett a visszaható igék szó szerinti fordítása hordozza: „és nézi [magát] némán / köröskörül”, „Megfordítja magát Kunigund kisasszony” stb.). Weöres fordítása bizonyos értelemben (bár elsősorban parodisztikus intencióval) olyasvalamire világít rá, amiről az interlingválissal párhuzamosan zajló intralingvális fordításra utaló Heidegger beszél, noha az természetesen vita tárgya lehet, hogy a Weöres-fordítás esetében hol kellene a nyelv lényegi vagy megváltozott tapasztalatát felkutatni. A vers mintha inkább arra szolgáltana példát, amit Heidegger a nyelvhez való „kötődésben” rejlő erőszaknak nevezett, és talán kevesebb útmutatással szolgál az éppen ezzel az erőszakkal szembe forduló fordítói erőszak jelentőségét illetően.

Heideggernél ez utóbbi gyakran éppen a grammatikai-szintaktikai „kötődés” formáira irányul. Erről tanúskodik fordítási javaslatainak azon sajátossága, hogy ezekben eleve kisebb, a tágabb szövegösszefüggésekből kiemelt (vagyis olykor mondattani beágyazottságuk egy részétől megfosztott), szintaktikailag amúgy is eleve hiányosan jelölt citátumokra összpontosít,¹¹⁴ és persze eleve az a körülmény, hogy nagy hangsúlyt helyez *töredékek* fordítására, olyan töredékekre, ame-

¹¹³ BENJAMIN, *A műfordító feladata*, 193.

¹¹⁴ Hans-Georg GADAMER, *Die Griechen* = Uő., *Gesammelte Werke*, III., Mohr, Tübingen, 1987, 289.; GROTZ, *I. m.*, 124.; MOST, *I. m.*, 88–89.

lyek szöveghagyománya – mint arra maga is utal – gyakran azt sem engedi teljes biztonsággal eldönteni, hogy hol jelölhető ki a lefordítani kívánt szövegnek az adott kijelentés értelemegészét megszabó határai. Az ilyen szövegek értelmezésében kézenfekvő megoldásnak kínálkozna a klasszikus értelemben vett kommentár (melynek egyes eszközeit Heidegger sem veti el), amely – formálisan nézve – a töredékek kiegészítését, a „kimondatlan” vagy akár valamiféle értelemegész rekonstrukcióját tűzhetné ki feladatául. Heidegger azonban más megoldást választ: a fordítás nyelve is töredékes, sőt ennek kell igazán töredékesnek, valamiféle töredezett nyelvnek maradnia ahhoz, hogy ne kényszerítse rá az eredetire egy attól idegen (és éppen önnön metafizikai defektusai, illetve grammatikai kiszolgáltatottsága okán az eredetibe való *át*kelésre vállalkozó), könnyen instrumentalizálódó (anya)nyelv tapasztalatát. A harmincas–negyvenes évektől kezdve Heidegger számára a filozófiai fordítás lényegében nem más, mint kísérlet egy ilyesfajta töredékes nyelvnek a kialakítására, amely elsősorban éppen azt a tapasztalatot igyekszik valamilyen módon szóhoz juttatni, amely ellenszegülést fejt ki a nyelvi artikulációval szemben.¹¹⁵

Amikor Heidegger a leginkább közel kerül ahhoz, hogy fordítói eljárásáról a hozzájuk mellékelte hermeneutikai-filozófiai magyarázatokon túl valamiféle technikai leírást is nyújtson (ezt ritkán teszi meg), akkor a *parataktikus* fordítás fogalmát ajánlja fel. Olyan kategóriát tehát, amelyet egyébként Adorno később éppen azon Hölderlin-előadásának tett meg (sok tekintetben Benjamin korai Hölderlin-tanulmánya nyomán) vezérfonalául, melyben Heidegger Hölderlin-értelmezéseiről nyújtott nagy visszhangot kiváltó, éles bírálókat.¹¹⁶ Heidegger akkor beszél a legkifejtettebben a parataxis alakzatáról,¹¹⁷ amikor, a *Mit hívunk gondolkodásnak?* előadásaiban, egy Parmenidész-„mondás” (újra)fordítására vállalkozik, pontosabban még csak készülődik, hiszen mielőtt eljutna saját változatához, lényegében nem tesz mást, mint feltárja és szétbontja a „megszokott” fordítás grammatikai-szintaktikai szerkezetét, egyrészt kettőspontos tagolással látva el az eredetit, másrészt ezzel helyettesítve a bevett német változat központosítását is („Szükséges: ahogy mondani, úgy gondolni is: létező: lenni”). „A belehelyezett kettőspontok – magyarázza Heidegger – először kívülről tekintve arra mutat-

¹¹⁵ Vö. ehhez FIGAL, *I. m.*, 75–76.

¹¹⁶ Vö. ADORNO, *Parataxis*, különösen 97–104.; Walter BENJAMIN, *Friedrich Hölderlin két költeménye* = Uő., „*A szirének hallgatása*”, ford. SZABÓ Csaba, Osiris, Budapest, 2001, a mellérendelő sorozatok szerepéről Hölderlinnél itt 40. Adorno fogalmáról fordításelméleti összefüggésben lásd Eric DAYRE, *Parataxe = Transfer and Translation*, szerk. IMRE Zoltán és mások, Books in Print, Budapest, 2002, 71–78.

¹¹⁷ A továbbiakhoz vö. HEIDEGGER, *Mit hívunk gondolkodásnak*, 132–134.

nak rá, hogy miképpen vannak a mondás pusztá szavai egymáshoz rendelve. Rend és elhelyezés görögül annyit tesz: τάξις. A mondásban a szavak egymáshoz nem kötötte követik egymást [semlegesítődik tehát a „kötődés” erőszakának egy aspektusa! – K.-Sz. Z.]. Egymás mellé vannak sorolva; »mellett«, »mellé« görögül annyit tesz παρά. A mondás szórendje *parataktikus*, nem úgy, ahogy azt a szokásos fordítás mutatja: »Szükséges *azt* mondani, *hogy*...«.” Ez utóbbi megoldás *szintaktikus*, vagyis a parataktikus – noha lexikálisan egyeznek – ennek kínál alternatívát (megjegyzendő, hogy ezen a ponton mindkettő távol van még a majdani új fordítástól). Noha Heidegger rögtön ezután a „primitív népek” és a gyerekek nyelvéhez hasonlítja a parataxist („a gyerek azt mondja például a felugráló kutya láttán: »vau-vau, rossz, harapni«”), mégsem célszerű a parataxis eme „glosszolóadás dadogását” (amelyben tagadhatatlanul fontos, hogy nem tartozik sem kizárólagosan a forrás-, sem a célnyelvhez) pusztán valamiféle eredendő értelemnélküliség visszaadásának tekinteni.¹¹⁸

Nem sokkal később ugyanis visszavonja a fenti hasonlatokat: a parataxis nem csupán a „még-nem-szintaktikus”.¹¹⁹ Mi több, valójában a mondás parataktikusként való jellemzésében is inkább pusztán valamiféle „zavarodottság” fejeződik ki. „A mondás ugyanis ott *beszél* – korrigálja magát Heidegger –, ahol nem állnak szavak, a közöttük lévő köztes mezőben, melyet a kettőspontok jelölnek.” Ez a köztes mező nyilván olyasfajta funkcióval kell, hogy bírjon, mint amelyet Heidegger kevéssel ezután a nyelvet átbeszélő éóv-nak tulajdonít. Itt is az lehet az első, legkézenfekvőbb következtetés, hogy nem a szavak beszélnek, amit persze a parataktikus fordítás ideája pontosít is: a szavak (vagy inkább: a szók) nem a grammatikai-szintaktikai elrendezettségükben beszélnek, sőt talán egyenesen a grammatika és a szintaxis az, ami elnémítja őket, nyilván éppen azért, hogy beilleszti őket a nyelv instrumentálható rendszerszerűségének metafizikagyanús kötelékébe. Heidegger azon kitétele, miszerint a nyelv leginkább a szavak között megnyíló mezőben szólal meg, arra is figyelmeztet ugyanakkor, hogy még a parataktikus elrendezés révén felszabaduló (mondhatni a grammatikától izolált) szavak (szók) is némák maradnak. Ez is egyfajta rögzítés ugyanis: a szavak a maguk szótári elszigeteltségében ugyan megszabadulnak grammatikai „kötöttségeiktől”, másfelől azonban – mint annak csupán absztrakció útján önidentikussá tett egységei – kizárulnak magából a beszédből is. Innen nézve van igazán jelentősége a kettőspontoknak, azaz egy olyan grafikus, ám (itt) nem szemantizálható és a fonemizációnak ellenálló dimenzió jelölésének, amely ehelyütt kevésbé

¹¹⁸ HEIDBRINK, *I. m.*, 354–355.; DI CESARE, *I. m.*, 57.

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Mit hívünk gondolkodásnak?*, 137.

valamiféle íráskritika megalapozására kínál alkalmat, mint inkább egyszerűen annak érzékeltetésére, hogy a beszéd maga jelöletlen marad a nyelv absztrakt, diszkrét vagy (para)szemiotikus leírásának vagy (ön)megjelenítésének színterén.

A *Lét és idő* fentebb már idézett figyelmeztetése, miszerint a görögöknek nincs külön szavuk a nyelvre, hiszen azt elsődlegesen *beszéd*ként értették, a parataktikus fordítás példáján igazolódik vissza: a *beszéd* elnémul ott, ahol ebben az értelemben – a grammatikai konkretizáció, az alfabetikus lejegyzés vagy egyáltalán a szavakra, izolált szótári egységekre való tagolás révén – *nyelvbe* (vagy nyelvvé válni) kényszerítik – vagyis ahol, ismét Heidegger egy már idézett megfogalmazásával élve, kéznéllevő szódolgokká zúzzák szét. A beszéd „az érthetőség artikulációja” s mint ilyen, eredendőbb a jelentések dimenziójánál, hiszen az artikulációban tagolt lesz az, ami majd „jelentésekben oldódhat fel”.¹²⁰ A fordítás innen nézve talán leglényegibb feladata kettős: meg kell valósítania az át-helyezkedést a „beszéd” eredendőbb dimenziójába, amit ugyanakkor kényszerűen úgy kell végrehajtania, hogy ezt magát a szavak és a jelentés világában juttassa szóhoz, amelyet soha nem hagyhat el teljesen. A parataktikus fordítás példája ennek a szorongatottságnak a kikerülhetetlenségére figyelmeztet. Ezt ráadásul rendkívül szemléletes formában teszi, hiszen az, amit – a *szavak* szintjén – előállít, vagyis agrammatikusan egymás mellé helyezett absztrakt szótári egységek sorozata, valójában talán nem is más, mint éppen a kéznéllevő *szódolgok* a priori közege vagy halmaza! Úgy is lehetne tehát fogalmazni, hogy maga a fordítás az, ahol a nyelv nem-tulajdonképpen és tulajdonképpen tapasztalatainak szembeállítás, vagyis ahol a két pólus, a két part különműsége a legélesebb megvilágításba kerül (emlékeztetőül: a „megszokott beszélés” Heidegger szerint leggyakrabban a kettő között ingadozik). Miközben a fordítás szakadatlanul közvetíteni igyekszik, ideoda kompol a kettő között, talán egyenesen maga teremti meg az áthidalandó távolságot, illetve állítja elő azt a tartományt (a *szavak*, a *szódolgok* nem-tulajdonképpen régióját), amelynek hátrahagyását ígéri. Ez persze nem teszi okafogyott vállalkozássá: a fordítás beleír egy jelölhetetlen különbséget a nyelvbe, és ezzel a nyelv olyan tapasztalata számára nyit utat, amely szükségszerűen áthágja a tárgyiasító (grammatikai, szintaktikai, szemantikai) leírás kereteit.

¹²⁰ HEIDEGGER, *Lét és idő*, 306.

A LÉT TURISTÁJA

Állomások

Dél van. Dél van az Én fölött vagy nyár, gyümölcsök csendje, máknak csendje minden domb fölött. Dél van, mindig, örökre – a nagy Pán órája. A fény mozduatlanná csiszolja, (az ígét teljes tranzitív erejében véve) *megcsillantja* és egyben magukba burkolja a köveket. A görög fény. Titka az el-nem-rejtettségekben van. Valami érzékelhetetlen jelenlét. Odalent – itt-ott még főszezonban is nyílik zavar-talan kilátás – az ugyanebbe a fénybe takarózó tenger rejtélyes módon *megáll*, és mintha valami más, talán a táj lüktetne, nem az elmulás. De ez nem marad így, a fény, nem kevésbé megkapó módon, nemsokára akcióba lendül, ezer darabba törve és sokszorozva önmagát és a vízfelszínt. Meg más egyéb is: vissza kell jutni a hűtőpultok közelébe, türelmetlen buszok sürgetnek, vár a voltaképpeni „világ”, all inclusive. *You can't live there.*

A fenti (John Ashberytől, Gottfried Benntől, Paul de Mantól, József Attilától, Kosztolányitól, Nemes Nagytól, Nietzscheától és nem utolsósorban Martin Heideggertől kölcsönvett idézetek felhasználásával összeeszkábált, de ettől függetlenül sem különösebben eredeti) turisztikai impresszió elégtelenségéről Heideggernek először 1962-ben nyílt volna lehetősége megalapozottan nyilatkozni. Noha a Görögországba való látogatásának ötlete már 1953 körül felmerült, ezt majdnem tíz év hezitálás követte, ami még Heideggertől is szokatlan, akit persze nemigen lehetne a világirodalom nagy utazói közé sorolni. Az út megvalósítására leginkább az az Erhart Kästner bátorította, aki a Görögországot megjárta Gerhart Hauptmann egykori titkáráként az 1940-es évek óta maga is tapasztalt Görögország-utazó volt (először a „baráti” német hadsereg önkéntesként szerzett megbízást egy útbeszámoló megírására) és aki szívesen ajánlotta magát Heidegger, illetve a Heidegger házaspár útítársául. A Kästnertől az idő folyamán kissé elhidegülő filozófus többszöri visszalépést követően, olykor már megrendelt jegyeket lemondva, végül csak 1962-ben, felesége társaságában szánta rá magát egy társas körutazásra a Velence kikötőjéből kifutó Jugoszlavija hajó illusztris vendégeként. Az utat Elfriedétől kapta ajándékba és egy év múlva egyfajta hetvenedik születésnap ajándék, egyben tehát valamiféle viszontajándék („a megajándékozott jelzése”) gyanánt neki („az anyának”) dedikálta az utazás-

ról készített kéziratos feljegyzéseket.¹ Ezt az első utazást, mintha csak átszakadt volna valami gát, az 1960-as években további utak követik (az utolsó 1967-ben az Égei-tenger szigetvilágába vezet, erről az ekkor nyolcvankét éves filozófus szintén készített egy – befejezetlenül maradt – útinaplót, amellyel immár a hetvenötödik születésnapja alkalmából köszöntötte „az anyát”).²

Bár az ilyesfajta görögországi utazás ekkorra már gazdag hagyománnyal rendelkezik a német kultúrtörténetben (illetve általában az európai filozófiában: többek közt R. G. Collingwoodra lehetne hivatkozni, aki – mint arról a *The First Mate's Log* című útinaplója beszámol – oxfordi hallgatók társaságában, útközben technikai feladatokat is ellátva hajózott Görögországba alig néhány héttel a II. világháború kitörése előtt), nem szorul különösebb magyarázatra, hogy Heideggert inkább az ellenpéldák, az igazán híres görögországi nem-utazók egész sora erősítette meg az utazást illető kételyeiben Johann Joachim Winckelmanntól Nietzscheig,³ közülük is mindenekelőtt nyilván Hölderlin, aki igazából Heidegger voltaképpeni útítársa lesz majd a hajóutakon, és aki maga kortárs útleírásokból szerezte a Görögországgal kapcsolatos ismereteit.⁴ *A műalkotás eredetében*, vagyis majdnem harminc évvel az első görögországi út előtt Heidegger közismerten szuggesztív leírást tudott nyújtani egy – amúgy az ugyanott elemzett van Gogh-képhez hasonlóan nem teljesen beazonosítható – görög templomról és az azt körülölelő „szakadékos sziklavölgyről”,⁵ és különben is: „A görögöt

¹ Vö. Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester*, ford. RÁCZ Péter – SCHEIN Gábor – TATÁR Sándor, Európa, Budapest, 2000, 568–569.; Peter GEIMER, *Frühjahr 1962 = Verwindungen*, szerk. Wolfgang ULLRICH, Fischer, Frankfurt am Main, 2003, 49.; Christopher MEID, *Griechenland-Imaginationen*, De Gruyter, Berlin–Boston, 2012, 376–377. A szöveg 1989-ben jelent meg először, ez a kiadás (Martin HEIDEGGER, *Aufenthalte*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.) a kézirat faksimiléjét, valamint Elfriede Heidegger néhány Görögországban készített rajzát is tartalmazza. A magyar fordítás, amelyből hiányzik a dedikáció, négy részletben jelent meg a Pannonhalmi Szemleiben: Uő., *Állomások. Görögországi útinapló I–IV*, ford. SZÁNTÓ Tamás, Pannonhalmi Szemle 1993/2–4., 1994/1. A további hivatkozásokat erre a fordításra, valamint – szükség esetén – az összkiadásban közölt eredetire (Uő., *Aufenthalte* = Uő., *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, Klostermann Frankfurt am Main, 2000, ajánlás 213. [GA 75.]) lásd *Á* rövidítéssel a szövegben.

² Martin HEIDEGGER, *Zu den Inszenierungen der Ägäis = Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, 247. A további hivatkozásokat lásd *LÁ* rövidítéssel a szövegben.

³ GEIMER, *I. m.*, 45.

⁴ Az 1967-es utazás alkalmával a Meltemi nevű hajón egy gyakorlati célú, bár irodalmi utalásokban bővelkedő korabeli Görögország-útikönyv szerzője, Eckart Peterich volt Heideggerék egyik útítársa. Peterich, aki a könyvet egyébként Theodor Däubler, a Carl Schmitt által sokat emlegetett, szintén Görögország-utazó költő emlékének ajánlotta, szükségesnek látta tudatni olvasóival, hogy sohasem utazik Görögországba Hölderlin nélkül: Eckart PETERICH – Josef RAST, *Griechenland*, Walter, Olten–Freiburg, 1956, 18.

⁵ Martin HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Rejtekutak*, Osiris, Budapest, 2006, 31. Leginkább az ugyanott emlegetett (*Uo.*, 30.) paestumi templom (pontosabban a paestumi

– írja Heidegger 1946-ban – nem a görögök miatt kutatjuk, és nem is a tudomány megjobbítása céljából. Sőt még csak nem is egy érthetőbb párbeszéd végett kutunk, hanem kizárólag arra való tekintettel, aminek szóba kellene jönnie egy ilyen párbeszédben, ha egyáltalán önmagától szóba jön. Ez az ugyanaz, ami a görögöket és minket különböző módon sorsszerűen foglalkoztat. Ez az, amit a gondolkodás hajnala [Frühe] a Nap-Nyugatinak [Abend-Ländisch] a sorsszerűségébe hoz be. E sorsszerűség révén válnak csak a görögök görögökké a szó valódi történeti értelmében. A »görög« jelző nem népre, nemzetre, kulturális vagy antropológiai sajátságokra vonatkozik. Görögnek nevezünk a sorsszerűség hajnalát, mely magát a létet a létezőben világítja meg, és az embernek azt a lényegét szólítja meg, melynek mint sorsszerűnek abban áll a történeti folyamata, ahogyan az ember lényege a »létben« megőrződik, és ahogyan abból elbocsáttatik, de attól soha el nem válik.⁶

Egyáltalán nem magától értetődő tehát, hogy mi ad értelmet, milyen kérdésre ad választ az út Görögországba, amely nem, legalábbis érzéki jelenlétét vagy hozzáférhetőségét tekintve nem az, nem lehet az a Görögország, amelyről Heidegger álmodik. Heidegger éppen ezekkel a kételyekkel, kérdésekkel nyitja az 1962-es útinaplót: „Mi jelzi a keresett terület hollétét? Mögöttünk van, nem előttünk. [...] Mi azonban csak azt kereshetjük, amit, burkoltan persze, már ismerünk”. (ÁI.48) Másfelől, persze, mit ér az olyan, az „egykori [gewesene] Görögországra” vetett pillantás, amely nem támaszkodhat „a szigetvilág tényleges megtapasztalására”? (ÁI.47/215) A hűséges útitárs viszont, akit tulajdonképpen Heidegger vezet el vagy akár azt is lehetne mondani, visz el Görögországba, ahol – mint majd látható lesz, olykor majdhogynem groteszk módon – folyamatosan mellette van, „nem szorult rá erre a tapasztalatra”. De miért nem? A görög tengerrel ismeretséget kötve Heidegger immár bizonyítékot talál arra, hogy Hölderlinnél, aki a „valóságos tengert” sohasem látta, ez a tenger csodálatos módon – „a költészet és a természet titokzatos összhangjában” – mégis jelen van (LÄ 259), mi több, talán igazibb módon van jelen, mint a szigetvilágot beutazó turista számára. Mi tehát – ez az 1967-es út vezérvkérdése – „az igazi valóság”? Másfelől az is megeshet, hogy egyedül Hölderlin volt az, akinél – miközben

templomok közül valamelyik) és a basszai Apollón-szentély jöhetnének számításba. Előbbiek persze nem a mai Görögország területén találhatóak, utóbbit viszont Heidegger később többször meglátogatta. Vö. Jeff MALPAS, *Heidegger and the Thinking of Place*, MIT, Cambridge, 2012, 336–337., ill. Babette E. BABICH, *From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae*, Culture, Theory and Critique 2003/2.; John SALLIS, *A kő*, ford. MOLNÁR Gábor Tamás, Kijárát, Budapest, 2006, 97–98.

⁶ Martin HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, ford. KOCZISZKY Éva = Uő., *Rejtektutak*, 292.

sohasem látta meg Görögországot – egyetlenegyszer összetalálkozott „a görögöket meghatározó lét (az önmagát feltáró-elrejtő jelenlét) általi érintettség a görög világ jelenségeinek gazdagságában való tartózkodással”. (LÄ 261) Talán mégis inkább Hölderlin vezet az utazó filozófust Görögországba(n)? Ehhez viszont nem kellett volna a valódi Görögországba utazni. 1960-ban a filozófus ezzel az érveléssel rázta le Kästnert: „A dolog alighanem úgy áll, hogy *gondolhatok ezt-azt* »Görögországról« anélkül, hogy *megnézem*. Arra kell most törekednem, hogy azt, ami a belső tekintet előtt megjelenik, a neki megfelelő mondásban ragadjam meg. Az ehhez szükséges összeszedettséget az otthoni/ismerős [heimische] hely biztosítja.”⁷

1962-re Heidegger elég sok mindent összegondolt már Görögországról ahhoz, hogy ne tudja elkerülni a számvetést annak a kettős csalódásnak a fenyegetésével, amelynek akkor tette ki magát, amikor az utazás célját kellett megfogalmaznia: ha az, amit tapasztal, egybeesik azzal, amit gondolt, akkor utólag értelmetlenné válik az út, ha pedig nem, akkor nyilvánvalóan újragondolhat mindent, illetve még inkább elszakíthat az elgondolt Görögországtól. Az oda-utazás végzetes eltávolodássá válhat. Heidegger tisztában van azzal, hogy „a mai Görögország [amelyről alig lesz mondanivalója az útinaplókban – K.-Sz. Z.] megakadályozhatja a régit abban, hogy önmaga mivoltában színre lépjen; a habozás abból a kételyből is fakadt, hogy az, amit az ember annak az országnak tulajdonít, ahonnan elmenekültek az istenek [dem Land der entflohenen Götter Zugedachte], nem csupán képzeletének szülötte [bloß Erdachtes], s a gondolkodás nem bizonyul-e tévútnak.” A hitvesi ajándék ötletétől mindazonáltal mégis *megdobban az erre hajlamos szív*: „a gyanított területet nem lehetett száműzni a tudatból [aus seiner Gegenwart für das Nachdenken]. Az ajándék arra várt, hogy átnyútsák.” (ÁI.48/217) Hiába az évtizedes habozás. Mégsem lehet nem elutazni.

A nehezen meghozott döntés persze nemcsak annak megfontolását teszi sürgetővé, hogy voltaképpen mi is az, amit az utazó Görögországban keres. Ezt – a későbbi utazás felől visszatekintve, amely az első tapasztalatait a Hölderlinnel folytatott párbeszéd, „Zwiesprache” felől teszi mérlegre – abban a kérdésben lehetne megadni, hogy vajon „az A-Λήθεια-ra irányuló kérdés hiteles válasza lel-e a régi, még természetként és műként ténykedő [waltende] világ látványából”. (LÄ 249) Az is megfontolást igényel azonban, hogy miként viszi véghez ezt a keresést, hogyan viselkedik, hogyan jár el mint utazó, mit és hogyan néz,

⁷ Martin HEIDEGGER – Erhart KÄSTNER, *Briefwechsel 1953–1974*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, 43.

nézzen-e, körülnézzen-e egyáltalán a megvalósult álmok színterén. Mit kell tenni ahhoz, hogy az utazó elkerülhesse az utazás csapdáit? Nemcsak maga az utazás kezdődik némi, ezt illető tanácsalansággal, hanem maga az útinapló is, amely a Hölderlin *Brod und Wein*jából mottóba emelt kérdésekhez kapcsolódó, *de profundis* feltörő aggodalmakat is rögzíti („Ez a mélységes elhagyatottságból fájdalmasan felkiáltó »hol?« – mivégre ez a kérdés?” [ÁI.47]), melyeket a filozófus persze hamarosan leküzd. Az első és legfontosabb, önmagához intézett utasítása az *élmények* tiltása: nem élményekért kell Görögországba utazni, sőt még csak nem is a művelődés vagy az ismeretszerzés céljából, noha Heidegger nem vitatja az olyan útitársain megfigyelt attitűd „léttogosultságát és örömet”, akik (Hölderlin helyett?) útikönyvek segítségével készítik fel magukat a látnivalókra. Nem állhat az utazó a középpontban (és vele az utazási irodalom ismert kliséje sem az út által megváltozott, önismeretben részesülő stb. utazóról), ugyanis „nemcsak rólunk és görögországi úti élményeinkről van szó – hanem magáról Görögországról [auf das Griechenland selbst!]”. (ÁI.50/219. Kiemelés – K.-Sz. Z.) A turista ezen (csak bizonyos tekintetben) lemondó attitűdje szolgáltat magyarázatot az útinaplók bizonyos narratív megoldásaira is. Arra például, hogy szerzőjük végig eléggé személytelen hangot üt meg (különösen a második útleírásban grammatikai értelemben is feltűnő a személytelenség túlsúlya), továbbá az idegen hangok és perspektívák, a párbeszéd hiányára, amelyek helyét leggyakrabban irodalmi-kulturális citátumok, valamint olykor a turisztikai ismeretközlés ugyancsak személytelen műfajával való, szabad függő beszéd révén megvalósított, gyakran ironikus színezetű érintkezés foglalja el. Amint azt az *Állomások* több elemzője is felpanaszolta, a szövegből javarészt hiányzik az útitársak leírása vagy szerepeltetése,⁸ de ettől függetlenül is megállapítható, hogy Heidegger sok esetben mintha szándékosan távol tartaná magát a megfigyelő (és önmegfigyelő) szerepkörétől.⁹ Bizonyos szemszögből nézve egyenesen szembemenni látszik a vizualitásnak a turizmust a 19. század óta meghatározó dominanciájával,¹⁰ hiszen sok esetben majdhogynem lemond a látottakról szerzett saját érzéki benyomásainak rögzítéséről és értelmezéséről is (egy jelentős – később még tárgyalandó – kivétel mindazonáltal akad, méghozzá maga a görög fény, mely persze egyszerre feltétele és gátja az érzékelésnek). Noha az utazási irodalomban ez a lemondás

⁸ Például Thorsten FELDBUSCH, *Zwischen Land und Meer*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, 205.; Paul DURO, „A Disturbance of Memory” = *Rhetoric, Remembrance, and Visual Form*, szerk. Anne Teresa DEMO – Bradford VIVIAN, Routledge, New York, 2012, 58.

⁹ Vö. ehhez Marc FROMENT-MEURICE, *That Is to Say*, ford. Jan PLUG, Stanford UP, Stanford, 1998, 226.

¹⁰ Lásd erről Judith ADLER, *Origins of Sightseeing*, *Annals of Tourism Research* 1989/1., 7–29.

(vagy akár a látottak nem-értése) adott esetben az útleírás (vagy egyáltalán az írás) egyik lehetséges motivációjaként is felléphet,¹¹ Heideggernél nem egészen erről van szó, hanem inkább arról, hogy rendre azt keresi, azt akarja meglátni vagy megtapasztalni, ami a jelenlévő turista számára nem vagy legalábbis nem közvetlenül az érzékek útján tárulkozik fel.

Ez nem inkonzekvens. Mint azt még a jó állapotban fennmaradt Parthenón látványa sem feledtetheti el, a „későn születettek”, sőt egyáltalán a „halandók” is fragmentumokra vannak utalva, egy magáról mindig csak távoli sejtésként hírt adó egész helyreállítására. Az Akropolisz csak az ilyen „kiegészítés fényében” ragyog fel, ami persze nem is igazán meglepő az olyan gondolkodás számára, amely jó ideje megbarátkozott „a kiegészítés szükségével” és azt „nem elkerülhetetlen hiányosságként, hanem önmaga legsajátabb képességének kiténtetett állapotaként” tapasztalja meg. (IÁ 254–255) A filozófus ráadásul – mint azt egyébként 1967-ben az athéni Tudományos és Művészeti Akadémián tartott előadásában is kifejti¹² – arra a görög világra kíváncsi, amely – lévén maga a „kezdet” – nincs jelen (noha „nem múlt el”), amelyhez tehát csak oly módon nyílik hozzáférés, hogy a viszonyulás hozzá „rá-gondolva emlékezővé [andenkendes] válik”, ami persze éppen nem úgy értendő, hogy Heidegger – az ilyen lehetőségeket illetően általában szintén szkeptikus Kästner módjára¹³ – Homérosz nyelvét remélné felcsendülni az újjörög tájakon. Az „An-Denken”, vagyis az – amúgy szintén Hölderlintől vett¹⁴ – rá- vagy visszagondoló emlékezésre célzó kifejezés bizonyára nem véletlenül adja az egész útleírás egyik lexikai súlypontját. Erről a súlypontról elmélyültebb szómagyarázat nélkül is elmondható, hogy egyrészt azt nyomatékosítja, hogy az emlékezés eleve lehetetlenné teszi az érzéki benyomások körülhatárolását, másrészt pedig azt, hogy maga a gondolkodás lesz az, aminek révén a filozófus útja különbözni fog „egy olyan utazástól, amelynek célja az üdülés és a művelődés”. (Á III.63) Márpedig ha, mint a csodálatos epidauroszi színháznál, „nem elégszünk meg az utazónak a táj felett érzett örömeivel, sem az ókortudós tudásszomjával” (Á II.83), mindig akad egy Hölderlin-idézet, amely a gondol-

¹¹ Vö. Charles GRIVEL, *Reise-Schreiben = Materialität der Kommunikation*, szerk. Hans Ulrich GUMBRECHT – K. Ludwig PFEIFFER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 622.

¹² „Ez a világ a történettudomány szempontjából ugyan már elmúlt, de történetileg, küldetéses sorsunkként átélve megmaradt és mindig újra jelenné válik.” Martin HEIDEGGER, *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, ford. SZIJ Ferenc, Athenaeum 1991/1., 67.

¹³ Erhart KÄSTNER, *Griechenland*, Kaulbach, Berlin, 1943, 123. Kästner ellenszere az antikvitást kereső utazó csalódására alapvetően az, hogy meg kell ismerni és meg kell tanulni tisztelni a mai görög világot. (Uo., 45.) Ez Heidegger számára persze nem valós opció.

¹⁴ Vö. Martin HEIDEGGER, *Visszagondolás = Uő., Magyarzatok Hölderlin költészetéhez*, ford. SZABÓ Csaba, Latin Betűk, Debrecen, 1998, 85–158.

kodó emlékezés útjára tereli a látogatót. Heidegger mindenesetre sokszor nem arról számol be, amit a szemei látnak. Sőt mindkét hajóút egyik leggyakrabban ismétlődő motívuma az, hogy a filozófus nem száll ki a hajóról és elmulasztja egy-egy aktuális sziget, szentély vagy egyéb látványosság megtekintését. Hol azért, mert – aligha elítélhető módon – „a héraikleioni bazár sem csábított túlzottan” (Á II.84), hol azért, mert – ilyesmi bármelyik turistával megtörténhet – átalussza a korinthoszi csatornán való áthaladást (Á IV.71), hol pedig azért, mert a koncentrációt igénylő gondolkodást részesíti előnyben. Iósz szigetén még Homérosz állítólagos sírjának felkereséséről és ezzel együtt a Trója irányába megnyíló kilátásról is lemond, amelynek „igazi valóságát” amúgy is a költő „alapította meg”. (LÁ 258) Az olümpiai templomok alapfalai romos állapotukban is „teherbírásukról” és „égbe nyúló meredekségükről” [steiles, tragendes Ragen] tesznek tanúbizonyságot (Á I.51/222) – éppen ez „óv meg” a puszta tömegszerűség „látszatától”, vagyis attól, ami voltaképpen látható. Később, az utazás egyik (második) csúcspontján, az Akropolisz felkeresésekor Heidegger arról a benyomásáról számol be, hogy a Parthenón épületéről valójában lehetetlen megalapozott vizuális benyomást szerezni: „A templom épülete előtt és benne csődöt mondott mindenfajta puszta nézelődés távolról és közlelől. Képtelenség volt megfelelő helyet találni, ahonnan kapcsolatba lehetett volna vele kerülni.” Éppen a vizuális érzékelés eme látszólagos kudarca alapozza meg (vagy, *A műalkotás eredete* fentebb említett helyére gondolva, igazolja vissza) a templom jelenlétszerű önmegmutatását: „A templom építészeti elemei *elvesztették anyagszerűségüket*. A mű töredékes jellege eltűnt. A térbeli kiterjedés az arányokkal egyetemben egyetlen pontba sűrűsödött [verdichtet sich in einen einzigen Ort]. Gyűjtőereje hatni kezdett. Az egész építményt felfoghatatlan ragyogás lebegtette és emelte egyszersmind egy szilárdan körülhatárolt, az őt hordozó sziklával rokon jelenléte. Ezt a jelenléte betöltötte a szentély elhagyatottsága. Benne közeledett láthatatlanul az elmenekült istennő távolléte.” (Á IV.68/236. Kiemelés – K.-Sz. Z.)¹⁵

A legmegdöbbentőbb ebből a szempontból talán a naxoszi kikötés 1967-ben. Dionüszosz szigetén a filozófus szintén nem száll partra, helyette ezúttal is a *Brod und Wein*hoz fordul, amely eredetileg közvetlenebbül az istenre célzó címet

¹⁵ *A műalkotás eredetében* persze még jelenlévőként közelít az isten: „A templomban Isten a templom által van jelen. Az Isten jelenléte önmagában a körzet szent körzetként való kiterjesztése és elhatárolása. De a templom és körzete nem szóródik szét a meghatározatlanságban, mert csak a templom rendezheti és gyűjtheti egységbe maga köré ama pályákat és vonatkozásokat, melyekben születés és halál, átok és áldás, győzelem és megaláztatás, kitarás és hanyatlás az emberi lény számára a sors [Geschick] formáját ölti fel.” (Lásd az 5. jegyzetet!) Érdekes egyébként, hogy a Peterich-féle útikönyv is említést tesz a Parthenón „lebegéséről”, vö. PETERICH, *I. m.*, 79.

(*Der Weingott*) viselt. Az itt kibontakozó, a vallás Heideggert az egész út során foglalkoztató kérdései felé vezető elmélkedés azonban elakad, méghozzá azért, mert Naxosz kikötőjében nincs kéznél a stuttgarti Hölderlin-kiadás egyik kötete és vele „egy fontos szöveg”, a *Der Archipelagus* című költemény egy variánsa! (LÁ 263–265) Ezen Naxosz megkapó látványa sem tud segíteni (a keresett részletet Heidegger persze utólag beilleszti az útinaplóba), nem úgy, mint fordítva, hiszen – mint az nem sokkal később, a szintén elmulasztott Kósz szigeténél kiderül – az irodalom, jelen esetben Theokritosz egy költeményének zárata, nagyon is képes arra, „hogy megmutassa a szigetvilág közvetlen látványát, amelynek megtekintéséről lemondunk”. (LÁ 269)

Bár a fenti példa ezt a benyomást keltheti, összességében mégsem arról van szó, hogy a filozófus mintegy a könyvek segítségével helyettesítene a turizmus instrumentáriumát, vagyis azt a szemiozist, amely – Jonathan Culler alapvető tanulmányának elemzése szerint – az általa megszabott vagy kijelölt, jelként megragadott látványosságok révén egyszerre állítja elő és fedi el – bármit is jelentsen itt ez a Heidegger számára a *Lét és idő* óta aligha teljesen semleges kategória – az autentikus tapasztalatot.¹⁶ Ott van, ha nem is megtekint, de bizonyára néz, továbbá persze olvas, szövegeket idéz, főként pedig gondolkodik, és miközben nagyon is tudatában van a turista mivoltát meghatározó paradoxonnak, folyamatosan keresi annak módját, hogy miként vonhatná ki magát annak mechanizmusai alól. Az „élménytől” vagy a „művelődéstől” való elzárkózása valójában persze nem kielégítő megoldás (sőt még azt sem lehetne mondani, hogy ne részesült volna mégis meghatározó görögországi „élményekben”), már csak azért sem, mert önmagában inkább kétségbe vonná az egész vállalkozás értelmét, mintsem hogy igazolná azt (Hölderlint Freiburgban is lehet olvasni, ráadásul ott megvan minden kötet). Márpedig Heidegger, ha olykor nem is száll le a hajóról, odamegy a helyekhez, és bár teljesen nem mond le róla, de nem is korlátozza magát az utazás „imaginárius helyettesítésének” nagy hagyományokkal rendelkező stratégiájára.¹⁷ Mi több, az autentikusnak ígérkező tapasztalástól sem zárkózik el teljesen. Már az 1962-es hajóút legelején elfogja a kétség, hogy „nem lesz-e hiábavaló és hatástalan minden erőfeszítésünk, hogy eljussunk a kez-

¹⁶ Lásd ehhez Jonathan CULLER, *A turizmus szemiotikája = Túl a turistatekinteten*, szerk. BÓDI Jenő – PUSZTAI Bertalan, ford. BARTA Luca és mások, Gondolat–PTE–SZTE, Budapest–Pécs–Szeged, 2012, különösen 30–36. Vö. még GRIVEL, *I. m.*, 618–620. Az autenticitás fogalmának tartományairól a modern turizmusban lásd Ning WANG, *A turisztikai élmény autenticitásának újragondolása = Túl a turistatekinteten*, 90–117.

¹⁷ SZIRÁK Péter, *Az utazás melankóliája = A hermeneutika vonzásában*, szerk. BÓNUS Tibor és mások, Ráció, Budapest, 2010, 417–418.

detekhez, még ha ez valamilyen korlátozott mértékben sikerülne is; kételkedtem abban, nem teszi-e tönkre ez a fajta töprengés a *közvetlen tapasztalatot* az út során. Nem kellene a látottakat inkább egy egyszerű úti beszámolóban [in einem einfach beschreibenden Erzählen] rögzíteni?” (Á I.49–50/219. Kiemelés – K.–Sz. Z.) Ez az idézet persze azt is elárulja, hogy Heidegger eleve az út írásos feldolgozásának tervével, vagyis, némi túlzással élve, talán eleve azért szállt a hajóra, hogy *megírhasssa* a görögországi tartózkodásait.

Akárhogy legyen is, az út (és az útinapló) csaldásfeldolgozási kísérletek sorozatával indul és számos kitérővel halad a majdani csúcspontok (Délosz, Athén, Delphoi) felé – ami éppúgy betudható az utazásszervező, mint a naplóíró „cselekményesítési” stratégiájának. A (közvetlen) tapasztalat elégtelenségének vagy értelmezhetlenségének defektusait a filozófus az utazási irodalom jól ismert eszközrendszerére hagyatkozva igyekszik kompenzálni, például úgy, hogy számára ismert kulturális minták segítségével próbálja megragadni (vagy kiegészíteni) a várakozásoknak ellentmondó vagy azoktól elmaradó benyomásokat. A Hölderlin-hivatkozások ebből a szempontból külön esetet jelentenek, hiszen sok esetben valójában egyáltalán nem olyan könnyű eldönteni, hogy a verssorok teszik-e megragadhatóvá a turista tapasztalatait vagy, éppen fordítva, a görögországi tapasztalatok hivatottak-e Hölderlin pontosabb megértéséhez hozzájárulni – persze e második lehetőség megítéléséhez a tárgyalt Hölderlin-szövegek értelmezésébe kellene bocsátkozni, amire itt sajnos nincs mód sort keríteni. Vagy akár egyenesen arról volna szó, hogy a kettő (Görögország és Hölderlin) megértése igazából egy és ugyanaz a kihívás? Hölderlintől eltekintve minden egyéb esetben inkább csekély hozadékú kulturális asszociációk állnak csak rendelkezésre. A filozófus időnként interkulturális klisékkel él (a görög fővárosban például felfigyel „az élénk délszaki nyüzsgésre” [Á IV.69]), aligha meglepő módon gyakran mozgósítja a mitológiai ismereteit, sőt időnként költői hasonlatokkal is megpróbálkozik (két alkalommal is olyan, láthatatlan lant húrjaira emlékeztetik a magányos antik oszlopok csoportozatait, amelyeken a szél vagy a távoli isten ad elő gyászdalokat, természetesen „halandók számára hallhatatlanul” [Á II.82, IV.69]).¹⁸

A csaldásai is az előzetes (földrajzi és kultúrtörténeti) ismeretek és a látottak összehasonlításából fakadnak. Érdekes mindazonáltal, hogy Heidegger, noha filozófia- és léttörténeti összefüggésben nem áll távol tőle a görög–német rokonság eszméje, egyetlenegyszer sem asszociál hazai tájakra és – Hölderlintől megint csak eltekintve – a német kultúrára is ritkán – annak ellenére, hogy a 20. század

¹⁸ Egy hasonló kép Kästnernél is megtalálható: KÄSTNER, *Griechenland*, 128.

első felének németországi görögsgképét az ilyesfajta párhuzamok erőteljesen meghatározták. Csak egy Heidegger számára nem teljesen irreleváns példát felidézve Kästnerre lehetne hivatkozni, aki a negyvenes évek elején az új Görögország fővárosában könnyűszerrel – ráadásul történelmi és építészettörténeti szempontból nem is teljesen indokolatlanul – ismert rá a „bajor Athénra”, akit Olümpia környéke éppúgy német tájra emlékeztetett, mint az északi hegynek mutakozó Olümposz vagy a Tirolhoz és az alpesi völgyekhez hasonlított szent körzet Delphoinál és aki később, jóval a háború után, Délosz romvárosának látványában a szétbombázott Berlint vélte felismerni.¹⁹ Kästner 1942-es útirajzának az Alfred Rosenberg-féle nordikus Hellász eszményképét visszhangzó végkövetkeztetése²⁰ meglehetősen távol áll a görög és a német filozófiai nyelv rokonságában amúgy ritkán kételkedő Heideggertől. Ő inkább a Görögországról Németországban alkotott képében (vagy az ennek kódja felől hozzáférhetetlen görög tájokban?) kényszerül időről-időre csaldni, ismételten feltéve a kérdést, „vajon ez az általam régóta dédelgetett lényeg, amelyen oly sokszor gondolkodtam, nem önkényes képzelődésből származik-e – s nincs-e híján a valóságos múlt támaszának?” (Á II.83) Az első állomáshoz, a tévesen „az ősi Kephalléniaként” azonosított Korfuhoz, a phaiákok földjéhez közelítve semmit sem tud összefüggésbe hozni az *Odüsszeia* VI. könyvével, illetve a konstanzi gimnáziumi éveiben arról tanultakkal, és amikor Ithakával is így jár, arra a magyarázatra jut (ebben egy pápa és egy kis ortodox templom látványa támogatja meg), hogy Homérosz világa helyett a „Kelettel” találkozott. (Á I.49–50) Mükénéhez már eleve kevés reményt fűz („Valami berzenkedett bennem a görögsg előtti világ megtekintésétől, jöllehet a görögöket épp a vele való küzdelmes szembesülés segítette saját mivoltuk létrehozásában.” [Á II.82]), Krétához ugyanezen okokból még kevesebbet: „A helyről lerí az egyiptomi-keleties jelleg” (Á II.84). A görögsg világa rejtőzködik: „tanácstalanságunk nőttön-nő”. (Á II.83)

Persze nemcsak az archeológiai nyomok fennmaradásának esetlegessége és a különféle földrajzi, történelmi vagy kulturális kölcsönhatások és keveredések gátolják meg Heidegger Görögországot abban, hogy megmutassa önmagát. Az első olyan helyszín, ahol az ilyesfajta feltárulkozásra – rögtön az utazás elején – komoly esély kínálkozik, Olümpia lesz („És most – most kell elérkeznünk

¹⁹ Vö. *Uo.*, 71., 125., 136–137., 269.; ill. Erhart KÄSTNER, *Die Lerchenschule*, Insel, Frankfurt am Main, 1964, 215–216.

²⁰ „A német amúgy is félig Hellászban él, amíg Németországban van; ha eljön Görögországba, mindenütt valami németbe ütözködik”, illetve: „Olyan, mintha közben távoli emlékek elevenednének fel, egy Délre vetődött, boldogságát Délen megtaláló nép emlékei, amely szíve legmélyén mégis ott őrzí az Észak iránti honvágyat”. KÄSTNER, *Griechenland*, 268–269.

oda, ahol hajdan *egész Görögország összegyűlt* a nyári hőségben, hogy részt vegyen a versengés békés ünnepén és legfőbb isteneit ünnepelje.” [Á I.51. Kiemelés – K.-Sz. Z.] Itt valóban megtapasztalható valami abból (a tájból? atmoszférából? világból?), amit a filozófus keres, összességében azonban mégis kettős benyomással kényszerül távozni. Olümpia szobraiból ugyan közvetlenül a görög világ „igazságot tisztázó, kivilágosodó távolságának szelíd vonzása” áradt (fontos lehet, hogy Heidegger láthatólag már itt, az út korai pontján, illetve nyilván már azt megelőzően is abból indul ki, hogy a legtöbb, amiben a görög föld részesítheti, a „távolság”, a nem-jelenlét különös epifániája lehet), ezeket a szobrokat azonban múzeumba zárták. Olümpia ezért „még nem eresztette szabadon az ország görögségét, tengerét és egét”. (Á II.83.) Az egyik leggyakoribb turistadilemma (mit tanúsíthatnak a múzeumban kiállított fragmentumok egy egykorvolt jelenlétből?) többször is visszatér az útleírásokban, Heidegger esetében ráadásul nyilvánvalóan egy filozófiailag komolyan kidolgozott kontextust is aktiválva. Megint csak *A műalkotás eredetére* a legkézenfekvőbb hivatkozni, amely a müncheni gyűjteményben kiállított görög szobrok példájából kiindulva fejti ki azt az emlékezetes tézist, hogy a művek abban az értelemben csak múltbeliként férhetők hozzá, hogy „ki vannak szakítva saját lényegterükből”, világuk „már széthullott” – amin persze (ezt tehát Heidegger jó előre tudta) még az sem igazán segít, ha „elzarándokolunk a paestumi templomhoz”.²¹ Kästner észrevétele, miszerint éppen a görög természet óvhatja meg a romokat a muzealizálódástól,²² Heidegger számára, még ha az Olümpiával kapcsolatos feljegyzései negatív úton valami ilyesmit sugallhatnának is, nem jelentene teljes körű alternatívát. A „művészeti ipar”, a műemlékgondozás különféle, technikailag mégoly tökéletes intézményei megfosztják a műveket attól, hogy megőrizték vonatkozásaikat saját „világukhoz”, és ilyenformán valójában azon tényezők között sorakoznak fel, amelyek inkább gátat jelentenek az autentikus tapasztalat számára, legalábbis ha ez élményként, az érzéki értelemben közvetlen jelenlét megtapasztalásaként értendő, amit Heideggernél persze nem érdemes készpénznek venni.

Az olümpiai múzeumban szerzett élmények, visszatekintve, bizonyos értelemben mégiscsak megerősítik Heideggert, bár nem a Görögországgal, hanem a művészettel kapcsolatos elképzeléseiben. A művészet (amelynek lényege talán éppen abban rejlik, hogy „*visszafogja [zurückzubalten]* önmagát képződményként és alkotásként – annak javára, amit kinyilatkoztat” [kiemelés – K.-Sz. Z.] itt, Olümpiában, a róla alkotott mai fogalmak elégtelenségével szembesít, pontos-

²¹ HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 30.

²² KÄSTNER, *Griechenland*, 163.

sabban azzal a „szakadékkal”, amely a görög szobrok és a modern, esztétikai értelemben felfogott, „a mai, művészet létrehozására irányuló akarat által állított s ugyanakkor alap nélküli műalkotások [vom heutigen Kunstwollen Gestellten und zugleich Standlosen]” között tátong. Ez utóbbiak „önmagukba bonyolódva, kiteve az ipari korszak üzelmeinek, képtelenek arra, hogy akár csak ennek a világnak a sajátosságát megmutassák, hát még, hogy átalakításának utat mutassanak”. (Á II.81/223) A csalódást keltő Velencében, a behajózás előtt Heidegger pedig azt is kénytelen megállapítani, hogy a városnak tulajdonított „historikus-esztétikai varázs” is ennek az iparnak a terméke, amely csak arra gyakorolhat hatást, aki képes megfelekedezni „a modern technikai világ erőszakosságáról”. (Á I.49)

A modern művészetakarás egyszerre önreferens és szorul rá (talán pontosan emiatt) az esztétikai kultúriparra, amely felől nem vezet út a mű saját „világának” *A műalkotás eredetében* követelt feltárulkozása vagy megnyílása felé. Hasonló megítélés alá kerül a régészet, amely minden technikai kifinomultsága ellenére nem tud igazán közelebb juttatni ahhoz, „ami a hajdani épületek, ami annyit tesz: szent helyek [Geweihten] között uralkodott [waltet] és történt” (Á I.51/222), továbbá a „művészettörténeti összehasonlítás”, amely voltaképpen ugyanennek a kultúriparnak a része (Á II.82), az információszükségletet kielégítő turisztikai ismeretterjesztés (LÁ 262), sőt bizonyos értelemben maga a nagy művészet létrejöttéről tanúskodó táj is. 1967-ben a müncheni repülőtér felé vezető vonatút során feltárulkozó „sváb iparvidék” (LÁ 250) legfeljebb egy olyan világ hatalmáról képes tanúskodni, amelyet e táj szülte, Hölderlin ugyan megjósolt a Nyugat küldetéses sorsaként [Geschick], de amely éppen ezért aligha juttat közelebb Hölderlin költészetének lényegéhez. Egészen nyilvánvaló (és aligha túl meglepő), hogy a görögországi út legfontosabb kontextusát tulajdonképpen a modern technika által vezérelt világ képezi, sőt akár az is megkockáztatható, hogy Heidegger, akinek a negyvenes évek végétől éppen ez a központi témája, valójában ebben a kontextusban teszi próbára az antik és persze a jelenkori Görögországot. Az a kérdés, vajon feltár-e a görögországi tartózkodás valamiféle alternatívát a modern technika mindent meghatározó lényege, az áll(it)vány, a „Ge-Stell” működésmódja számára, hiszen ez – amint az Heidegger számos írásából tudható – ugyanúgy meghatározza az embernek a művészethez, a tudáshoz, a nyelvhez, a természethez, sőt magához a tartózkodáshoz és az utazáshoz, illetve egyenesen a demokráciához való viszonyát (ez utóbbi éppen ellentétes a görögökével [LÁ 251]), mint az energiatárolás és -felhasználás domináns formáit. Ezért a fejleményért, érdekes módon, részint maga az antik Görögország is felelős: „Ha azt, amit gondolkodói az istenek elmenekülése kezdetén gondoltak, nem

egy emelkedett [gewachsenen] nyelven mondták volna, ha azt, amit mondtak, utóbb nem egy idegenszerű világtkép eszközzé alakították volna át, akkor most nem uralkodna a mindent eltöltő modern technika sajátosságára nézve még ismeretlen hatalma, tudományával és ipari társadalmával egyetemben. Ha következőképp a modern világ erőszakossága nem állna talányos kapcsolatban az istenek hajdani elmenekülésével, akkor nekünk, akik az ember állítólagos merő önpusztításának végveszélyében menedék [ein Rettendes] után kutatunk, nem kellene az elmenekült istenek oly irdatlan távollétére emlékeznünk, nem kellene elképzelnünk azt a területet [Vordenkens in den Bereich], ahol új alakjukban megjelennek.” (ÁI.48/216) Ezek nagyon fontos mondatok. Egyrészt – elsősorban a „menedék” holderlini motívumában – több ponton kapcsolódnak a *Kérdés a technika nyomán* és a környező írások nyelvezetéhez. Másrészt pedig azt implikálják, hogy az utazás már-már feloldhatatlan paradoxonjai részint abból következnek, hogy az antik Görögország felkutatása során voltaképpen az antik Görögország *ellenében* is kell gondolkodni, hiszen a terület (és vele az elmenekült istenek új alakban való) feltárásának feladata éppen abból ered, hogy maga Görögország sem tudott igazán mit kezdeni az istenek távollétével. Görögország tapasztalata innen nézve nem hagyatkozhat csupán arra, amit a gondolkodói megfogalmaztak – íme egy további érv emellett, hogy miért célszerű mégis odautazni. Nehéz továbbá szabadulni attól a gyanútól, hogy a kezdet kezdetén az elmenekült istenek, egyfajta eredendő távollét vagy távolodás, bizonyos értelemben eredendően és szakadatlanul történő hiány áll – amit éppen ezért kevésbé egy nosztalgiaút formájában, mint inkább a görögországi „tartózkodások” valamiféle performatív alakítása vagy előállítás révén lehet ellensúlyozni. A modern technikai világ („és az általa szabadjára eresztett, szövevényes atommezők sugárövezete”, továbbá a mindenütt a lényegéhez tartozónak nevezett erőszak) voltaképpen az a lepel, amellyel a görögség mintegy önmagát vonta körül – pontosan ezért mondhatja Heidegger, hogy „az emlékező gondolkodás a görögség mivoltáról” éppen ebben a korszakban nem tekinthető „életidegen foglatatosságnak”. (ÁII.85) Miként lehetséges az olyasfajta tartózkodás [Aufenthalt], amely „megálljt [Halt!] parancsolna [...] az emberi lény növekvő eltorzításának [Verunstaltung des Menschenwesens], amely az embernek a géphez való idomulásával megy végbe” és „belehajszolja az embert saját csinálmányaiba [Machenschaften], melyekből képtelen kigabalyodni”? (ÁIII.63/235)

Az a terület, amely ezeket a csinálmányokat a görögországi út során a legkidolgozottabb formában állítja az utazó szemé elé, természetesen a turizmus. Heidegger éppen azokban az években kerít sort az utazásaira (és ez önmagában

is beszédes: éppen azokban az években válnak lehetségessé ezek az utazások), amikor a nagyjából mai értelemben vett tömegturizmus kiterjeszti a hatósugarát Görögországra. Ennek nyilvánvalóan vannak alapvető technikai (közlekedési, infrastrukturális stb.) feltételei, amelyek – amire az újabb kultúratudományok kontextusában nem túl meglepő módon talán eltúlzott hangsúlyt fektettek²³ – nagyon is felkeltik Heidegger figyelmét. Benéz a Jugoszlavija kormányfülkéjébe, a hajó „barátságos személyzetével” elmagyaráztatja magának a különböző készülékek rendeltetését (ÁI.49), feljegyzi a Meltemi bruttóregiszter-tonnaszámát (LÁ249), megismerkedik a hajóablak mechanizmusával (LÁ253), figyeli az útiterv időjárás okozta módosulásait, egy alkalommal pedig – igaz, itt inkább a Marcel Mauss-i értelemben vett „test-technikák” egyikére felfigyelve – elragadottan számol be a hálójukat rendezgető iósi halászok „zajtalan munkájáról és a karok kezek hosszan begyakorolt szép mozdulatairól” (LÁ257).

Magához a turizmus jelenségéhez is hasonló figyelemmel fordul, a legtöbb esetben kétségkívül kritikus hangot megütve, amelynek perspektíváját azonban – amint az ma is megszokott a tömegturizmus feletti elégedetlenség (például a tömeges példányszámban turisták által nem frekvenciált helyeket turistáknak ajánlgató útikönyvekben kifejeződő) domináns szövegeiben – inkább a résztvevő (elszenvedő) megfigyelő pozíciója szabja meg, amelyben – egy gyakran hangoztatott itélettel ellentétben²⁴ – nem a leereszkedés vagy a lenézés attitűdje a meghatározó. Heidegger a maga módján a jellegzetes turistakellékektől sem idegenkedik (leszámítva talán a legjellegzetesebbet: a fényképezőgépet). Egy fennmaradt felvételen a nap ellen viselt fehér sapkában és napszemüvegben, a széltől óvó könnyű sálban, kezében könyvvel (útikönyv vagy Hölderlin?) szemlélődik a romok között. Az útinaplókból az is kiderül, hogy a Heidegger házaspár (inkább Elfriede) a tengeri fürdőzéstől sem zárkózott el. (ÁIV.71, LÁ258, 268) Mindazonáltal a turizmus alapvetően olyasfajta iparnak bizonyul, amely lényege szerint az autentikus tapasztalat ellen dolgozik. Ennek az iparnak a mércéje szerint biztosít „ideális tartózkodást” például Rodosz szigete – mindazok számára, akik lemondtak az emlékező gondolkodás, az „Andenken” „szükségéről és szükségyszerűségéről”. (LÁ268) Olümpia első pillantásra egy „félkész amerikai turista szállodák” által elcsúfított közönséges falu. (ÁI.51) A kivilágított esti Akropolisz „enyhén giccses látványt” nyújt (LÁ255). A programozott buszozások megakaszt-

²³ Lásd például GEIMER, *I. m.*, 53–54.; Friedrich KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, Fink, München, 2001², 220. (Magyar részfordításban: Uő., *A kultúratudomány kultúrtörténete*, ford. DÉVÉNYI Erzsébet, Prae 2014/4., 141.)

²⁴ Lásd például FELDBUSCH, *I. m.*, 209–210.

ják a gondolkodás menetét, a járművekkel telezsúfolt utak arról tanúskodnak, hogy az „utazási láz” birtokba vette a „szent tájakat”, a delphoi tartózkodást a buszozást követő „etetés” [Abfütterung] rekeszti be. (*LÄ* 255, *Ä* IV.73/244)²⁵ Leggyakrabban az ilyen összefüggésekben tudja le a két útinapló a meglátogatott helyszínekről adandó rövid leírásokat is, amelyekben Heidegger gyakran mintha (szabad) függő beszédben idézné vagy utánozná az útikönyvek stílusát, hol implicit, hol – mint a következő, az idézett szöveg ironikus értékelését élesen érzékeltető citátum esetében – explicit módon jelezve az ezt illető kétségeit: „Rhodosz, a rózsák szigete, úgymond, bővelkedik forrásokban, növényzetben és gyümölcsökben; hasonlóképpen változatos sok évszázados története, valamint a róla tanúskodó épületmaradványok gazdagsága. Mindennek megtekintése az utazók számára bizonyára tanulságos és szórakoztató [zerstreudend] volt.” (*Ä* II.85/228)²⁶ Hasonló kommentárt váltanak ki az Akropoliszon hemzseggő turistatársak is: „Ki vitatná vagy becsülné le éppenséggel, hogy ennek a túlon túl nagyszámú tömegnek néhány tagja az Akropolisz templomkörzetében szerzett komoly benyomással gazdagodva folytatta útját.” (*Ä* IV.69)

A legmegdöbbentőbbnek mindazonáltal a már ekkor is mindenütt szembeötlő – Susan Sontag szavával élve – fényképszerző hadműveletet²⁷ találja. A fényképező turisták beledobják emlékezetüket „a technikailag előállított képbe”, mintegy kukába hajtva azt [sie werfen ihr Gedächtnis weg], ami nélkül aligha lehet megfelelő támaszra az emlékező gondolkodás (*Ä* IV.73) – íme, a géphez idomuló ember, akit a turizmus ahelyett, hogy megmentene lényegének további torzulásától, még inkább önnön csinálmányaihoz láncol, éppen ott, ahol látszólag az ezeket felfüggesztő „tartózkodások” lehetőségét kínálja fel. Az első útinapló egyik konklúziója éppen az, hogy „a modern technika és vele a világ tudományos iparosítása feltartóztatatlanságuk révén elkezdik megszüntetni a tartózkodás minden lehetőségét”. (*Ä* IV.74) Mindazonáltal az utazó filozófus tisztában van azzal, hogy ez egyben azt is jelenti, hogy – és itt önmagát, a technikakritikájának első átfogó kifejtését nyújtó 1949-es „brémai előadások” gyűjtőcímét (*Einblick*

²⁵ Kästner ugyanezekben az években az egykori rabszolgapiacra emlékezteti a déloszi turistacsoportok látványát, vö. KÄSTNER, *Die Lerchenschule*, 137–142.

²⁶ A „zerstreudend” kifejezésbe itt nyilvánvalóan beleértendő a ’szétszórta’, dekoncentráltá tétel’ jelentése is. Ez a *Lét és időben* az ittlét inautentikus formáinak leírásában jutott szerephez. Vö. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 229., 491., 515–516. (*GA* 2.); Uő., *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály és mások, Gondolat, Budapest, 1989, 322. („szétszóródás”), 599. („szórakozás”), 625. („szétszórtság”). A későbbiek szempontjából fontos lehet, hogy az elsőként megadott helyen, a „kiváncsiság” jelenségéről nyújtott elemzés során a „Zerstreuung” mellett Heidegger az „Aufenthaltslosigkeit” (’seholtartózkodás’) jellemvonását is felsorolja!

²⁷ Susan SONTAG, *A fényképezésről*, ford. NEMES Anna, Európa, Budapest, 2010, 19.

in das, was ist) idézi – végső soron éppen a modern turizmus teremtette meg a lehetőséget a bepillantásra abba, „ami van”. Emiatt nincs értelme egyszerűen tagadni vagy akár gyakorlati értelemben elfordulni tőle – elvégre a modern tömegturizmus volt az, ami elhozta Heideggert Görögországba. „A kikötőhöz vezető úton tisztázódott az a belátás, hogy a turizmus kíméletlen rohamaival egy idegen hatalom telepszik rá megrendelhető szolgáltatásaival és intézményeivel [mit ihren Bestellbarkeiten und Einrichtungen – itt is célzás a technikatannulmányra] a régi Görögországra, hogy az meg viszont kitérés lenne az elől, ami van [vor dem, was ist], ha figyelmen kívül akarnánk hagyni a válogatás nélküli, iparszerűen szervezett utazásokat, ahelyett, hogy elgondolkoznánk azon a szakadékon, amely az egykor volt és a ma létező között tátong, és elismernék a benne működő sorsot [das darin waltende Geschick].” (*Ä* IV.73–74/244)

És ez a jól szervezett utazásipar egy napon kiteszi Heideggert Délosz szigetére. Ahogy a filozófus egyre feljebb kaptat a szegényes növényzetű, romok borította és – ami aligha teljesen jelentés nélküli – lakatlan szigeten, hirtelen történik valami. „Kisvártatva ugyanis megszólított [a sziget], oly egyedülálló módon, amihez foghatót eddig sehol nem észleltem [ging von ihr ein einzigartiger, bislang nirgends vernommener Anspruch aus]. Mindenből egy hajdanvolt, feltáratlan nagy kezdet [das Verhüllte eines gewesenenen großen Anfangs] szólt.” (*Ä* III.60/231) A szöveget eddig általában meghatározó hangnem, egyfajta kombináció az úti beszámoló és a filozófiai igényű értekezés nyelvéből, itt egy időre át kell hogy adja a helyét valamiféle tanúságtételnek. Olyasvalamihez kell itt nyelvet találni, ami nehezen mutatható meg (Heidegger tudatában is van ennek: „Az istennek és az istennőnek sokrétű és egymásnak megfelelő lénye nehezen írható le, ha ugyan nem áll ellen bármiféle leírásnak” [*Ä* III.61]),²⁸ vagyis arra a nyelvi dilemmára kell valamiféle megoldást találni, amely sehol sem hiányozik a szentségről, a rendkívülről, a csodáról adott tanúságtételek kultúrtörténetében. A tanúságtétel nyelvének, amely Heideggernél mind a vallásos vagy másmilyen elragadottság extatikus momentumait, mind a látomásos allegorézis technikáját nélkülözi, innen nézve mintegy önmagában kell felismernie saját akadályait vagy korlátait, mintegy önmagával szemben kell beszélnie. Ez az oka annak, hogy miután a szöveg eddigre az autentikus tapasztalat és az arról való híradás szám-talan formáját elutasította, szinte szükségszerűen csalódást fog okozni, valamiképpen elégtelennek vagy, ahogyan mondani szokás, soványkának fog bizonyulni ott, ahol ennek létrejöttéről kell mégis valamiképpen számot adnia. Talán ez

²⁸ Az 1967-es szöveg egyébként éppen a Déloszon tett második látogatásánál szakad meg.

magyarázza azt, hogy Heidegger itt sem mond le a filozófiai kommentárról, amelyben ezúttal ismét az „alétheia” oly sokat tárgyalt fogalmáról nyújtandó elemzésnek jut a főszerep. Ez elkezdődik már a helyszín kitüntetett mivoltáról adott magyarázattal, hiszen az, hogy éppen Déloszon következik be az, ami megadja az értelmet a görögországi utazásnak, annak ellenére sem vehető magától értetődőnek, hogy az antik görögség legszentebb szigetéről van szó. Heidegger egy egyszerre szinte kiábrándító és – mint az majd még szóba kerül – nagyon is mély értelmű magyarázattal szolgál, amikor – és ez bizonyos szemszögből nézve talán valóban „majdhogynem vicc”²⁹ – elsőként a sziget nevére hivatkozik: „A sziget neve: Δῆλος: a nyilvánvaló, a sugárzó [die Scheinende], ami mindent nyitottságába gyűjt, sugárzása által mindent egy jelenbe rejt. [...] Δῆλος, a nyilvánvaló, az elrejtetlenül rejtéktáró [die unverborgene Entbergende], de egyúttal elrejtő és rejtéknyújtó [Verbergende und Bergende].”³⁰ Azért következik be a feltárulkozásnak és elrejtésnek az a kettős eseménye, amelyet Heidegger az „alétheia” görög alaptapasztalatának tulajdonít, éppen Déloszon, mert a sziget neve mondhatni maga valósítja meg ezt az eseményt. Jelentése révén feltárja, de talán éppen azért, mert jelentést ad neki, voltaképpen el is rejti a görög értelemben vett jelenlétet. Heidegger ráadásul ezt mintegy előre tudta vagy legalábbis sejtette, hiszen a Kästnerrel folytatott levelezése arról tanúskodik, hogy már az ötvenes évek közepén Déloszt nevezi ki álmai szigetének, amelytől később aztán már csak fizikai értelemben távolodott el („Sokszor ott »vagyok« a szigeten és az egész Görögországot onnan gondolom el”).³¹ Mégis, az *Állomásokat* egy 1995-ös, a titok, tanúságtétel és felelősség fogalmainak szentelt szemináriumán tárgyaló Jacques Derrida nyomán³² akár azt a feltevést is meg lehetne kockáztatni, hogy éppen ez az egybeesés Délosz tapasztalata és Délosz neve között az a titok, amelyről az útibeszámolóknak itt tanúságot kell tennie.

A szigetről (és/vagy a titokról) szerzett benyomások rögzítése persze hamar filozófiai eszmefuttatásba vált át, hiszen a fentebb idézett leírás feltárulkozás és elrejtés kettőséről természetesen hazai pályára (persze, mit is jelent itt ez?) tereli Heidegger azon erőfeszítését, hogy értelmet adjon déloszi tapasztalatainak – ez

²⁹ Norbert WOKART, *Wie die Wahrheit ans Licht kommt*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 2004/4., 375.

³⁰ Az etimológiához lásd Hjalmar FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I., Winter, Heidelberg, 1960, 378–379.; Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I., Klincksieck, Paris, 1968, 272.

³¹ HEIDEGGER-KÄSTNER, *I. m.*, 22., ill. 51–52.

³² Jacques DERRIDA, *Séminaire 94–95 (7)* (Jacques Derrida Papers. Box 21:13. MS-C001. UCI Libraries, Special Collections and Archives, Irvine), 4.

az értelem mondhatni készen is áll az „alétheiáról” már régóta elgondoltakban. Az elrejtés és az elrejtetlenség eme kettőse a „jelenlét lényege”, és a „szent sziget” éppen ebben a kettős konstellációban lesz Görögország „középpontja”: „kinyilvánít, amennyiben elrejt”. A déloszi tartózkodás, továbbá, hozzásegít annak (amúgy szintén nem először) végiggondolásához is, hogy az „alétheia” nem más, mint „terület [Bereich]: az önmagát áldozatul nyújtó, mindent elérő, behatároló és felszabadító nyitottság, amely minden egyes jelenlévőt és távollévőt eljövételben részesít és elidőzésben, eltávozásban és hiányban.” Ezen a területen időzik Heidegger, amely tehát egyben a nyelv és a gondolkodás közege, hiszen az „alétheia” eredetének („a jelenlevő jelenlevőségében, az elrejtés látókörében végbemenő rejtéktárásnak tovább nem gondolt alapvonásához” közelebb juttató) végiggondolásához kínál támpontokat, amúgy különösen Platón és Hérakleitosz közreműködésével. Itt sem szabad megfeledkezni persze arról, hogy az istenek Déloszon, az „elrejtő rejtéktárásnak” köszönhetően megsejtett közelsége továbbra is a távollévő, elmenekült istenek közelsége, vagyis nem valamiféle közvetlenség felfokozott tapasztalata. Mégis egyfajta, az „alétheia” területéből fakadó („formáját és mértékét” innen nyerő) „jelenlétbe” nyújt bepillantást, amire „csak ritkán és hosszadalmas előkészület” során nyílik mód, méghozzá azért, mert a mai fogalmak szerinti „világ” („információk technikai eszköztárának [Apparatur] áttekinthetetlen kuszasága”) többnyire eltakarja ezt a jelenlétet, melyet Heidegger itt a φύσις kategóriájával nevez meg (*Á* III.62), amely a technikakritikai írásainak kontextusában, sőt már korábban is³³ a modern természetfogalom görög ellenpólusaként szolgált. Görögország nem a természet, hanem a „phüszisz” tapasztalatát ígéri tehát. A „phüsziszbe” vezet az út: „egyszerűen az önmagába határolt képződmény és növényzet és hegység felé, a hegy és tenger és fa és templom semmilyen élményre nem szoruló egymáshoz illeszkedése [Zueinander] elé, az önmagából kibomló [aus sich aufgehende] világ elé, amely a saját idejét hozza magával és megtagad minden történeti magyarázaton alapuló besorolást, mert valami mást adományoz: az elmenekült, de el nem pusztított szentséget”. (*Á* 254) Ebben az értelemben Rodoszon például csupán a turisták számára lehet a „táj” a voltaképpeni látnivaló, olyasvalami, amire a görögök „csodálatos” nyelven a filozófus tudomása szerint ráadásul egyáltalán nincs is szó, mint ahogyan a természet újkori „élménye” is ismeretlen volt számukra. (*Á* 260) A görögök számára a „táj” ugyanis nem is mint táj jelenik meg vagy van jelen, hanem mint maga az „isteni”: nem az építmények teszik szentté a területet, ezek inkább adóznak az isteni jelenlétnek, csupán

³³ Például Martin HEIDEGGER, *A φύσις lényegéről és fogalmáról*, ford. VAJDA Károly = Uő., *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 225–282.

annak megőrzésére hivatottak, ami persze csak akkor gondolható el helyesen, ha a természet és az isten viszonyát a római–keresztény természetfogalom helyett a „phüszisz”-ként felfogott természet „eredeti értelme” világítja meg.³⁴ A „phüszisz” pedig nem más, mint az, ami lehetővé teszi, megengedi a jelenlévő kibomlását és jelenlétét [Aufgehen- und Anwesenlassen des Anwesenden]. Nincs itt mód és talán szükség sem ennek a „phüszisz”-kategóriának, illetve a modern vagy újkori természetfogalomhoz való viszonyának a bővebb tárgyalására,³⁵ hiszen dominanciája a görög útleírások szövegében itt mindössze annyit hivatott – mondhatni negatív úton – alátámasztani, hogy Heideggernek filozófiai indítékai (is) vannak arra, hogy Görögországot ne a turisztikai vagy egyéb úton előállított természetélményben keresse, így például ne vizuális benyomásokra hagyatkozzon vagy ezeket hajszolja. Mindeközben viszont mégiscsak a „megmutatás a tulajdonképpeni esemény [Geschehnis] az Ἀλήθεια területén”, ami annyit tesz, „mint láttatni, ami mint olyan egyúttal leplez és megőrzi azt, amit leplez”. (Á IV.70/239) Olyasfajta megmutat(koz)ás tehát, amely elrejtettként mutatja meg (és ezen elrejtés vagy leplezés révén őrzi, óvja) azt, ami feltárulkozik.³⁶

Innen nézve egyáltalán nem véletlen, hogy az egyetlen olyan, igazán érzékinek nevezhető tapasztalat, amelyről Heidegger görögországi útleírásai beszámolnak és amelyről olykor később is megemlékezett, a görög fény különlegességére vonatkozik.³⁷ A fény (legalábbis a görög fény) ugyanis elrejt, beburkol, ragyogásával vagy sugárzásával veszi körül azt, amit megmutat, azt, aminek a fénye. „A görög napfényben – írja, mintegy Heideggert parafrázálva, Sallis – a kő nemcsak azért ragyog olyan fényesen, mert a napfény olyan erős, hanem azért is, mert a kő csakis felszínét kínálja a napnak (minden mást visszatart), így visszaveri azt. S nem engedi átlátszón magába.”³⁸ Heideggernek mindenestre fontos volt ez a fény. Amint arról Hans-Georg Gadamernek beszámolt, először akkor érezte úgy, hogy a létet végre a görögök módjára tudta elgondolni, amikor egy a hajó fedélzetén töltött korai órán megfigyelhette, miként bontakoznak ki egy

³⁴ A templomok helyett vagy mellett a görög természetben fellelt szentség motívuma Kästnernél, sőt a Peterich-féle útikönyvben is megtalálható. Vö. KÄSTNER, *Griechenland*, 87.; PETERICH, *I. m.*, 248.

³⁵ Lásd erről például VAJDA Mihály, *A posztmodern Heidegger*, T-Twins, Budapest, 1993, különösen 72–87.

³⁶ A *Kérdés a technika nyomán* szövegében is fontos szerepet játszó „Entbergen” (’feltárás’) kifejezésben itt talán még erősebben jelen van a „bergen” ige ’megóv’, ’(ki)ment’, ’biztonságba helyez’ jelentésköre is.

³⁷ Vö. SALLIS, *I. m.*, 87. A görög fényről természetesen Kästner is elragadtatottan nyilatkozik, ám inkább mint élményről, az áramlás és a mámor élményéről. Vö. KÄSTNER, *Griechenland*, 13.

³⁸ SALLIS, *I. m.*, 89.

sziget körvonalai a reggeli ködből.³⁹ Az *Állomásokból* is több hely idézhető, ahol Heidegger elgondolkodik e fény mibenlétén. Hérakleion múzeumában kissé idegenkedve figyeli egy görögség előtti kultúra, a minoszi világ öncélú „luxusát” és felteszi a kérdést, hogy „mi az, ami felragyog [erglänzt] a dolgokban és a ragyogásban rejtezik?” Itt nem kap választ. Ebben a felszínes vagy felszíni csillogásban, „Glanz”-ban „talán csak maga a ragyogás jelenik meg, úgy, hogy képtelen bármit is elrejtteni és oltalmazni [verbergen und bergen]?” (Á II.84/227) Ez nyilvánvalóan nem lehet a görög fény. Pireusz kikötőjébe befutva a másik véglelet tapasztalja meg: „Homályos fény akadályozta a kilátást. A modern nagyváros feletti pára mindent eltakart, ami görögség.” (Á III.63) Az aigina Aphaia-templomnál „a derűs nyugalom [...] fátyolként lebegett a szentély körül”, de „a görög ittlét minden világosságához [Lichte] hasonlóan magába rejtette és elrejtette a sors sötéttségét”. (Á IV.71/241) Delphoihoz közelítve „a hely fölé megint a szent ünnepélyesség sejtelmes fénye [ein Schimmer des Weihevollen] vetült. Honnan áradt?” (Á IV.72/242) Voltaképpen ez az igazi kérdés: honnan árad, mi a lényege ennek a különféle módokon megnyilvánuló fénynek?

A kérdés annyira lényegesnek tűnik, hogy a „művészet eredetének” problémáját taglaló athéni előadás fontos pontjain is szóba kerül, még hozzá éppen a „phüszisz” összefüggésében. Heidegger itt is valamiféle egyszerűről, egyediről tanúságot téve jelenti ki, hogy „a φύσις titokzatosságát még ma is megtapasztalhatjuk Hel-lászban – és csak itt, mégpedig akkor, amikor zavarba ejtő és ugyanakkor visszafogott módon [auf eine bestürzende und zugleich *verhaltene* Weise] megjelenik egy hegy, egy sziget, egy tengerpart, egy olajfa. Azt mondják, ezt az egyedülálló fény okozza. Némi joggal mondják, de ez mégis csak a dolgok felszíne. Nem gondolkodnak el azon, honnan származik ez a különös fény, és mint az, ami, hová is tartozik.”⁴⁰ Az előadásban sok mindenről szó esik (többek között „phüszisz” és „techné” kapcsolatáról, a modern tudomány és a filozófia viszonyáról), végül azonban visszakanyarodik a görög fényhez és meg is fejt annak titkát a görög hallgatóság számára: „A görög fény titka az el-nem-rejtettségben van, az azt átható felfedettségben.” Továbbá: „tudjuk, hogy a görög fényben elrejtőző, és a fényt biztosító Ἀ-Λήθεια régibb és kezdetibb és ezért maradandóbb is, mint minden, ember által kitalált és emberkéz-megvalósította mű és képződmény.”

³⁹ Hans-Georg GADAMER, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* = Uő., *Gesammelte Werke*, VIII., Mohr, Tübingen, 1993, 428.

⁴⁰ HEIDEGGER, *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, 69.; Uő., *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* = Uő., *Denkerfabungen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 138. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)

A görög fény egyedi, különleges, összehasonlíthatatlan, ám valamilyen módon mégis másodlagos, hiszen „a fény csak akkor képes a jelenlevőt megvilágítani, ha a jelenlevő már feltűnt valami nyitottban és szabadban, és abban szét tud terjedni. Ezt a nyitottságot ugyan megvilágítja a fény, de nem ő hozza meg, nem ő alakítja ki.”⁴¹ Az „alétheia” az elsődleges, nem a fény. És mivel megmutatkozása még ebben az összefüggésben, vagyis a talán éppen az „alétheia” lehetősége miatt tényleg egyedülálló görög fényre hivatkozva is félreérthető, szinte egyenesen szükségszerű, hogy a nyitottság körzete mindig egyben el is rejtse magát, akár úgy, hogy a fénybe burkolódik. És talán éppen ezért jó az is, hogy az apró Délosz is „feledésbe burkolódik és így védetté válik” annak köszönhetően, hogy közvetlen közelében a jóval nagyobb divatsziget [Modeinsel], a már Heidegger idején is zsúfolt Mükonosz terpeszkedik el. (Á III.62/234) Úgy látszik, adott esetben maga a turizmus is képes arra, hogy kivegye a részét az elrejtő rejtéktárs feladatából.

Az, hogy a Görögország autentikus tapasztalatának megragadására tett kísérleteit rendre a feltárulkozás és az óvó elrejtés kettős alakzata, továbbá a szentség mibenlétére vonatkozó eszmefuttatások uralják, nyilvánvalóvá teszi, hogy Heidegger itt valamiféle kultikus diskurzus elemeit kényszerül felhasználni (például már a Délosz felé vezető úton is „előjelnek” tekinti „a hirtelen ránk törő éjszaka” különös elhagyatottságát, a sötét, mélykék tenger feszült várakozást keltő benyomását, amelyet máskor a „sors” képeként értelmez [Á III.60; I.49]). Ez utazását, tipológiailag nézve, leginkább egyfajta zárandoklatként engedi értelmezni – aminek persze, Hofmannsthal óta, komoly hagyománya van a német utazási irodalom Görögország-képében.⁴² Heidegger szövegei, amelyek bizonyos vonásaik révén olykor vallásos szövegekre is emlékeztethetnek, valóban számos olyan tematikus vonatkozással bírnak, amelyek azt a sejtést alapozhatják meg, mely szerint a görögországi utazások során a filozófus nem utolsósorban a váláshoz, a hithez való viszonyát is megvizsgálja – nyilvánvalóan az antik görögység perspektívájából. Közismert, hogy ez a viszony egyáltalán nem problémátlan. Egy sokat idézett 1921-es levelében a filozófus ugyan „keresztény teológusnak” nevezte magát, továbbá az 1966-os Spiegel-interjú híres címéről („Már csak egy isten menthet meg bennünket”) sem célszerű megfélekedni, általában véve azonban Heidegger nem sokat remél a hit világtól a filozófia számára: „Hitnek [...]

⁴¹ HEIDEGGER, *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, 76–77. (Kiemelés – K.-Sz. Z.) Vö. még Uő., *A filozófia vége és a gondolkodás feladata*, ford. VAJDA Mihály = Uő., „...Költőien lakozik az ember...”, T-Twins–Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 267–271.

⁴² MEID, *I. m.*, 1. Vö. még Susan McWILLIAMS, *Traveling Back*, Oxford UP, Oxford, 2014, 75.

nincs helye a gondolkodásban.”⁴³ A görögországi utak persze egy teljességgel gyakorlati értelemben sem engedik megfélekedni erről a dimenzióról: 1962-ben a húsvéti, 1967-ben pedig a pünkösdi szünetben kerül sor a körutazásokra. Mindkét alkalommal (keresztény) templomlátogatások előzik meg a hajóra szállást. 1962-ben Velencében „még a virágvasárnapi mise is a dómban – ahol pedig az ember a leginkább várná a találkozást az élő hagyománnyal – színjátékként hatott a hanyag liturgiájával”. (Kiemelés – K.-Sz. Z.) Talán ez az élmény is hozzájárul a Velencéről alkotott, összességében csalódást keltő képhez: a filozófus számára „Velence pusztá kikitő, ahol a Görögországba induló hajó vet horgonyt”. (Á I.48–49) 1967-ben pedig az augsburgi dóm környékén mindenütt pusztán „a múlt adott hírt önmagáról”. (LÁ 252) Különösen a velencei kiábrándulásnak van önmagán túlmutató jelentősége, hiszen Heidegger számára a római–olasz világból általában is legfeljebb közlekedési értelemben vezetnek utak Görögországba. Mint azt már *A műalkotás eredete* egy híres helyén is kijelentette,⁴⁴ a létezés görög alaptapasztalata éppen római átvételének-fordításának eseménye során ment veszendőbe a nyugati gondolkodás számára. Nem meglepő tehát, hogy az első állomások csalódásai részint abból fakadnak, hogy Görögország Olaszországnak látszik. Korfun – ez amúgy sem történetileg, sem földrajzilag nem igazán meglepő – „minden inkább olasz tájra emlékeztetett.” Noha egy nagy német utazóelőd „épp Szicíliában tapasztalta meg először a görögség közelségét”, az ott kiöltött tragédiatervét Goethe talán éppen azért nem jegyezte le, mert „ez a terv is még egy római-itáliai Görögország jegyében fogant”.⁴⁵ Heideggernek még Olümpiában is azért nehéz elképzelni, hogy a görögség szent helyén jár, mert első pillantásra ez a táj megint csak „akár Itáliában is lehetne”. (Á I. 51)

Az útbeszámoló előrehaladásával egyre nyilvánvalóbb, hogy Itália domináns jelenléte valójában azért zavaró, mert tulajdonképpen Róma, méghozzá a késő antik és nyugati, a keresztény vallás központjaként értett Róma látszik folyamatosan meggátolni az antik Görögország megmutatkozását azzal, hogy annak minden pontját geográfiailag és topográfiailag is mondhatni felülírja. Ez persze

⁴³ Hartmut TIETJEN, *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith = Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, II., szerk. Dietrich PAPPENFUSS – Otto PÖGGELER, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, 29.; ill. HEIDEGGER, *Anaximandrosz mondása*, 324. Utóbbihoz lásd Derrida kommentárjait: Jacques DERRIDA, *Hit és tudás*, ford. BOROS János – ORBÁN Jolán, Branbauer, Pécs 2006, 92–97.

⁴⁴ HEIDEGGER, *A műalkotás eredete*, 14.

⁴⁵ Vö. Johann Wolfgang GOETHE, *Utazás Itáliában*, ford. GYÖRFFY Miklós – RÓNAY György = Uő., *Önéletrajzi írások*, Európa, Budapest, 1984, 264–265., 287–288. Goethe egyébként, akinek bőven akad mondanivalója Velencéről, sokkal pozitívabb benyomásokkal távozott egy ottani nagymiséről: „Nekem, Észak szökevényének, nagyon tetszett ez a szertartás.” *Uo.*, 119.

gyakran megtörténik a Görögországról szóló utazási irodalomban is, különös, alighanem történelmi okokból magyarázható hangsúllyal például a II. világháború utáni években: Kästner Görögország-könyvének átdolgozott változatában (*Ölberge, Weinberge*, 1953) az egyik újdonság éppen a keresztény vonatkozású helyek megsokasodása, a Peterich-féle útikönyvben pedig Délosz csodájának ábrázolása váratlanul egy a Megváltó megjövendölésével kapcsolatos evangéliumi hely (Mt 2,6) idézésébe torkollik.⁴⁶ Persze akár Hölderlin is bizonyos kihívást jelenthet, ami az antik görögség krisztianizálását illeti: a már említett naxoszi elmélkedés egyik eredménye éppen az lesz, hogy Heidegger meggyőzi magát arról, hogy a költőnél Krisztus még a „régii istenektől” látszólag elforduló himnuszokban sem kerül azokhoz képest kitüntetett pozícióba. (*LÄ* 264) Amikor Heidegger említésre méltó benyomást szerez valamely görög–ortodox helyszínről (például a Kaiszariani kolostorról), az azért van, mert „az apró templom keresztény mivolta még megőrzött valamit a régi görögség utórezgéséből, annak a szellemnek a hatóerejéből [Walten], amely nem fog fejet hajtani a római egyház és teológiája egyházállami-jogászai gondolkodása előtt!” (*Ä* IV.70/240) Vagyis azért, mert ezen a helyen még a keresztény görögség is dacolni látszik – a nyugati világgal. Amire persze leginkább talán azért képes, mert „a kolostortelep helyén egykor egy Artemisznek szentelt »pogány« szentély állott.”

Az utazási irodalom jellegzetes eszköztárára gondolva ezen a ponton majdhogynem kínálkozik az a következtetés, hogy az utazó számára a felkeresett görög világ a maga idegenségében vagy egzotikusságában kerekedik az ismert, a saját fölé – és, amint arra szintén számtalan példa található volna, voltaképpen nem más, mint a (térbeli, időbeli, kulturális) idegenség klisészerű (pogány) különöségeiben újra érvényre jutó (keresztény) saját. De vajon Heidegger számára tényleg az antikvitás az idegen? És a kereszténység valóban egyszerűen az, ami saját? A legmegdöbbentőbb szembesülés ezzel a „sajáttal” voltaképpen a szembesülés elkerülésének az eredménye. Heidegger ugyanis Patmosz szigetén – ahol a furfangosan megtervezett útitervnek köszönhetően éppen egy szent napon köt ki a hajó („húsvét volt”) – szintén nem száll ki. (*Ä* III.59) Kihagyja tehát annak a helynek a megtekintését, amely egy enyhén szólva nem jelentéktelen keresztény tanúságtétel (vagy feltárulkozás) emlékét őrzi és amely már csak Hölderlin okán is felkelthette volna a filozófus érdeklődését, aki azonban ekkor talán már egy másik feltárulkozásra, Déloszra, az antikvitás szent szigetére készülődik – igaz, Délosz „előjelét”, az éjszakai mélykék víz látványát így is Patmosznak

⁴⁶ Vö. MEID, *I. m.*, 363.; ill. PETERICH, *I. m.*, 363.

köszönheti. Elfriedének a patmoszi öblöt megörökítő rajza végül az *Állomások* első kiadásába is bekerült. Öt évvel később aztán Heidegger be is pótolja Patmoszt. Megtekinti a kolostort, itt felsorolja a fontosabb turisztikai tudnivalókat is (*LÄ* 270–271), de a János „jelenéseinek” emléket állító kápolnába, ahol a Peterich házaspár hosszasan imádkozik, nem megy be – helyette a közeli teológiai iskola új épületét nézegeti. A kirándulás viszonylag tanulságmentesen végződik: a vacsora után Peterich tart egy, a „keresztény-katolikus konvertita” szemszögéből felépített előadást a görög vallásról, amellyel Heidegger nem ért egyet, és a következő napokban is tovább vitatkoznak, különösen Hölderlinnek a kereszténységhez való állítólagos visszafordulásáról, ettől a „tarthatatlan tézistől” azonban nem sikerül elmozdítania a Görögország-szakértőt.

Heidegger közelebbről nem ismertett álláspontját ezen a vitán feltehetőleg az a tapasztalat határozta meg (vagy inkább igazolta vissza), amelyet az utazások során maga vélt szerezni a görögök vallásáról, pontosabban a szentséghez, az istenekhez való viszonyulásáról. Ennek a lényege ugyanis éppen az volna, hogy „a görög viszonyulás az isten és az istenek istenségéhez nem volt sem hit, sem pedig vallás a religio római értelmében”. (*Ä* IV.71, vö. még *LÄ* 260)⁴⁷ A szentség, az elmenekült istenek jelenléte, mindaz, ami Déloszon feltárulkozott, csakis ezen kardinális felismerés fényében nyeri el a valódi értelmét, mint olyasvalami, amihez nem a hit vagy a vallás, vagy legfeljebb egyfajta vallás nélküli vallás, egy vallás előtti vallás kínál csak hozzáférést. Az „alétheia” sem vallás vagy hit dolga tehát, mi több, az istenhez való viszonyt (talán az ahhoz az istenhez való viszonyt sem, aki egyedül „megmenthet bennünket”) valójában egyáltalán nem lehet a római fogalmak szerint elgondolni. A „religio”, különösen pedig a római egyház állami-jogi affinitásai⁴⁸ eltakarják vagy megakadályozzák a szentség görög tapasztalatát, amelynek megfelelő elgondolásában itt alighanem az épség, érinthetlenség (a „heil”, a „whole”-l etimológiai rokonságban lévő „holy”⁴⁹ vagy a „sain”) jelentésmomentumaira kerül a nagyobb hangsúly. Derrida, aki a *Hit és tudás* című esszéjében szépen kibontotta Heidegger valláskritikájának több lényeges aspektusát is, valószínűleg helyesen állapítja meg, hogy a vallás általa elkülöníthetőnek vélt két forrása közül Heidegger csak az egyiket, a szentség tapasztalatát fogadja

⁴⁷ Ami elsősorban persze az arra való tekintettel lehet igazán beszédes, hogy, mint Derrida emlékeztet, „tudomást kell vennünk arról, hogy *már latinul beszélünk*. [...] [A] világ ma latinul beszél (leginkább az amerikai angolon keresztül), amikor a *vallás nevére* hivatkozik.” DERRIDA, *Hit és tudás*, 47.

⁴⁸ Vö. Jacques DERRIDA, *Séminaire 94–95 (6)* (Jacques Derrida Papers. Box 21:13.), 12.

⁴⁹ Vö. *The Oxford English Dictionary*, VII., szerk. John A. SIMPSON – Edmund S. C. WEINER, Oxford UP, Oxford, 1989², 318–319.

el, a másikkal, a hívés tapasztalatával szemben ellenállónak mutatkozik.⁵⁰ Talán éppen emiatt nincs voltaképpen igazi szüksége valamiféle vallásos vagy más karakterű tanúságtételre, és ebben az értelemben nincs szüksége a latin–római értelemben vett „vallásra” sem.⁵¹

A nyelv nem az önmaga beteljesedését ígérő és egyben abban hívő tanúságtétel nyelve. Sőt úgy tűnik, sokkal inkább éppen a nyelv mint olyan lesz Heidegger számára az a szentség (a nyelv érintetlen, metafizikától, religiótól vagy technikától el nem torzított állapota), amelyhez a görögországi tartózkodás közel juttat. Görögország autentikus tapasztalata talán nem is más, mint a nyelvben való tartózkodás tapasztalata, amelyről éppen emiatt nehézkes nyelvi formában tanúságot tenni. Csak a nyelv teszi valóban szent helyé a meglátogatott helyeket, hiszen – írja Heidegger már Olümpia kapcsán is – „mik lettek volna ezek [ti. az olimpiai játékok – K.-Sz. Z.], az istenek bennük rejlő [in ihnen aufgehobene] közelségével egyetemben – mi lett volna mindez ama dal nélkül, mely őket ünnepelte, egyáltalán ama szó nélkül, mely szárnyalón szabályos lejtésével kibontja és elrejtja annak a lényegét, ami itt történt? Mi lenne mindez, ha nem szólna a költő nyelve?” (Á I.51/222) Másutt a Hérakleitosznál a „jelenlét mindenségeként” elgondolt κόσμος (Á II.85) kifejezésen tűnődik el, amelyet a német „Zier” (‘dísz’, ‘ékeség’) régi jelentése segít megérteni: ez az, „ami valamit felragyogtat, a fényben megjeleníti a jelenvalót, mindenkori szabott idejében, megkülönböztetett mivoltában behatárolva és így az összetartozót együvé gyűjtve: az így elgondolt szót a jelenvaló egészéről szóló mondatként [Sage] mondva” (Á III.59/229).⁵² A „Sage”, a monda módjára elgondolt szó⁵³ felelhet meg a jelenvaló egészének, mondhatni a jelenvaló csak általa jelenvaló. Persze, ehhez a nyelvet a görögök módjára (vagy még inkább a Hölderlin *Der Archipelagus*-ában emlegetett „Göttersprache”-ként) kell elgondolni vagy megtapasztalni, amely opció korántsem magától értetődően adott. „De miként tudnánk mi, istentelenek eleget tenni ennek? Hogyan halljuk meg ezt a nyelvet, ha a nyelvhez való viszony zavarossá lett, ha

⁵⁰ DERRIDA, *Hit és tudás*, 97.

⁵¹ „Nincs *religio sacramentum* nélkül, az igazságról való igazságban való tanúskodás szövetsége és ígérete [alliance et promesse de témoigner en vérité de la vérité] nélkül, azaz, hogy az igazságot mondjuk: azaz, hogy elkezdjük, nincs vallás azon ígéret megtartására vonatkozó ígéret nélkül, hogy az igazságot mondjuk, megígérve, hogy azt mondjuk, hogy megtartjuk az ígéretet, hogy az igazságot mondjuk – és hogy már mondtuk! – magában az ígéret aktusában. Hogy már mondtuk, a *veritas*-t, latinul, és tehát hogy mondottnak tartjuk. Az eljövendő esemény már megtörtént. Az ígéret megígéri magát, már megígérte magát, íme az esküvel megerősített hit, és tehát a válasz. Itt kezdődne a *religio*.” *Uo.*, 51.; Jacques DERRIDA, *Foi et savoir*, Seuil, Paris, 2000, 48.

⁵² Az etimológiához lásd FRISK, *I. m.*, I., 929. („Schmuck”); CHANTRAINE, *I. m.*, II., 570. („ornement”).

⁵³ Ennek megalapozását lásd Martin HEIDEGGER, *Az út a nyelvhez*, ford. HÉVIZI Ottó = Uő., „... költőien lakozik az ember...”, 223–254.

nem egyenesen összetört, és a nyelv a maguk az istentelenek által az ügyleteik szabályozása céljából előállított eszközzé vált és a halandók már csak azt hallják meg, amit saját maguknak beszélnek be, híján az arról a területről érkező minden útmutatásnak, amelyen semmiféle ügybuzgalom és fejlődés nem lehet úrrá, hiszen minden állítólag mégoly biztonságos tervezés megtörik.” (LÄ 257) A nyelv szentségét csak a költők őrzik (éppen ezért van szüksége Heideggernek Görögországban is a Hölderlinnel folytatott szüntelen párbeszédre), sőt talán még inkább a nyelv számára már-már hozzáférhetetlen szent körzetek: például a Szunion-fok „kopár szirtje”, amely egyetlen mozdulattal „magához inti az isteni láthatatlan közelségét [...] – ki büszkélkedne itt még a szegényes emberi szó képességével?” (Á IV.69) Ugyanakkor az ilyen mozdulatok mégis kizárólag a nyelv által lehetnek jelen, még ha csak egy „nem beszélt” vagy csupán a görögök által beszélt nyelv által is. Heidegger így folytatja a fenti eszmefuttatást: „És mégis, mindez csak egy nem beszélt nyelv megbízhatóan bebocsátást adó elemében van jelen. Beszélt nyelvben viszont a görögök országának az a rendkívüli adomány jutott osztályrészül, hogy viselje a szent bőségét, emennek kegyes-fenyegető voltát”. A nyelv adott útmutatást a görögöknek arra, miként „alapítsanak meg egy világot”. A szentség a nyelvben van, bár ez a nyelv egy nem vagy csak valaha beszélt, régóta holt nyelv lehet csupán, következésképpen nem lehet a tanúságtétel nyelve sem. Déloszt a neve, vagyis a nevével való titokzatos egybeesés, végső soron tehát ez a nyelv teszi szent helyé, ez a nyelv azonban csak kivételes esetekben (például Hölderlinnél) engedi magát a halandók nyelvére fordítani. Ebben a nem beszélt nyelvben, ennél a nyelvnél tartózkodni – ez a legtöbb, amit Heidegger Görögországtól remélhet.

A tartózkodás, „Aufenthalt”, amely az 1962-es szöveg címét is adja, nemcsak gyakori, hanem voltaképpen alapszava Heidegger útleírásának, úgy is lehetne fogalmazni, hogy Heidegger ennek a kategóriának a segítségével hajtja végre az utazási irodalomból számtalan formában ismert különbségtételt a pusztá „turizmus” és az autentikusabbnak ígérkező „utazás” között. Onnantól kezdve, hogy Déloszon (majd később, ha nem is ugyanazzal a magától értetődő szuverenitással, Athénban és Delphoiban) *megnyílt a szigetvilág* (Á IV.70), Heidegger bizonyosságot szerzett arról is, hogy görögországi otlléte végül „tartózkodássá” vált. De mit is jelent itt ez a „tartózkodás”? Erről a legkifejtettebb formában a déloszi élményt követően igyekszik Heidegger a maga számára magyarázatot adni. (Á III.62–63/233) Első feltételét az a – Déloszon szerzett – bizonyosság jelenti, hogy a Görögországról alkotott korábbi elképzelések végül mégis beigazolódtak, illetve, ami itt talán fontosabb, „jelenvalósággal” [Anwesenheit] telítődtek,

rádásul oly módon, hogy ez a jelenvalóság mintegy megnyílt az egykori görög jelenvalóság felé, amely ilyenképpen mondhatni újra átélhetővé vált az utazó számára: „Az, amit látszólag csupán elképzeltem, mégsem a pusztá képzeldés terméke volt, hanem beteljesedett, megtelt jelenvalósággal [Anwesenheit], azzal, ami egykor megtisztultan a görögöket egyáltalán jelenlétben [Anwesen] részésítette.” A tartózkodás már nem szorul rá a képzelőerőre, talán ebben az értelemben mondhatja el róla Heidegger, hogy nem más, mint „megtisztult [gelichteten] elidőzés” az Ἀλήθειανál. Ennek kifejtése tulajdonképpen elhatárolások formáján megy végbe.

A tartózkodás, mindenekelőtt, nem érzéki, érzéki úton vagy az érzékek számára voltaképpen nem is visszaadható tapasztalat, hiszen nem jelent mást, mint az „alétheia” tapasztalatát, közelebből annak „láthatatlanságát valamennyi dologban való láthatatlanságként megpillantani, amely mindenfajta jelenléte egyáltalán megajándékoz a láthatóság és észlelhetőség szabadságával [das jegliches Anwesende erst in die Sichtbarkeit und Vernehmbarkeit freigibt – vagyis inkább szabadabbá tesz a láthatóság és észlelhetőség számára, kevésbé az ezek feletti szubjektív döntésről rendelkezik] és megtart benne, azt a láthatatlant, amely rejtéktáró rejtéknyújtásként *tartózkodik* mindattól, ami felruházná bármi érzéki jelleggel [sich jeder Versinnlichung *enthält!* – kiemelés – K.-Sz. Z.]” A „tartózkodás” szó kettős jelentésének alább még tárgyalandó szerepétől egyelőre eltekintve (ez akár a szószerinti fordítást is indokolttá tehetné volna a magyar változat címében: Heidegger bizonyára kedvét lelte volna a magyar kifejezésnek a németnél tökéletesebb homonímiájában)⁵⁴ talán azt lehetne mindenekelőtt kiemelni ebből a meghatározásból, hogy az „alétheia” kettős mozgása (feltárás és elrejtés) csak akkor ad hírt magáról, ha *minden* dologban (vagy legalábbis egy – éppen emiatt – szent körzetben) megtapasztalható, ám éppen mint valami láthatatlan. Az alétheiát, amint arra Geimer is céloz, többek közt éppen ezért nem lehet lefényképezni.⁵⁵ Nem kínálja fel magát a turisztikai tanúságtétel számára.

Ebből következik a második elhatárolás: maga a tartózkodás olyan, kitüntetett vagy egyedi tapasztalat, amelyről egyáltalán nem olyan könnyű eldönteni, miként és hogyan részesülhet benne az ember. A „formálás és az alkotás [Wirkens] erre képes ott-honos [heimische] erői”, amelyek éppen „az érintetlen láthatatlan tartományból tartalékolódnak” a tartózkodás számára, kiapadhatnak abban a „tech-

⁵⁴ Mint ahogyan a magyar „gond” és „gondolkodás” szavak rokonsága is felkeltette az érdeklődését, vö. Martin HEIDEGGER, *Költemények*, ford. KERESZTURY Dezső, Societas Philosophica Classica, Budapest, 1995, hátsó borító.

⁵⁵ GEIMER, *I. m.*, 59.

nikai-tudományos iparosított világban” (így a turizmus világában is), amely azon illúzióhoz juttatja a modern embert (és így a turistát), hogy „mindenütt otthon [Zuhause] érzi magát.” Lehetséges, hogy ez a látszólagos otthonlét [Zuhause] valójában éppen azáltal számolja fel a „szülőföld” [Heimat] értelmében vett otthonlét iránti igényt, hogy „egy iparszerűen űzött, korlátlan idegenforgalom sivárságához” szoktatja az embert. A tartózkodás az egyetlen lényegi lehetőség, amely gátat szabhat annak a – Heidegger itt nyilvánvaló Nietzsche-allúzióval él – „növekvő sivatagnak”, amely – itt pedig a betűk játékára, illetve valamiféle figura etymologicára érdemes figyelni – „a Föld feltartóztathatatlan, tartózkodástól megfosztó sorsát [unaufhaltsame, aufenthaltversagende Geschick]” hivatott szemléltetni.

Miután Athén felé közeledve Heidegger erre a sivatagra (amely valójában nyilván tenger) vetette pillantását, tesz egy harmadik elhatárolást is. A tartózkodást nem szabad a múlt egyszerű jelenvalóvá tételeként megragadni, nyilván már csak azért sem, mert ez óhatatlanul a képzelőerő közreműködését venné igénybe. A görögség „otthonos [heimischer] tartózkodásának” is csak „a maga ideje volt meg” és „hirtelen megszakadt”. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne köze éppen a mai világhoz. „Visszahozhatatlan [unwiederholbar] maradt. Mindazonáltal nem múlt el. Megmaradt olyan kezdetként, amely sokfajta átalakulást követően meghatározza a jelenkor technikai, tudományos-iparosított világát”. A görögországi út éppen az ezekhez a kezdetekhez való visszatérést szolgálja, ám nyilvánvalóan a „rá-gondoló” emlékezés és nem valamiféle ismétlés csak naivan feltételezhető, nosztalgikus formájában. Ebben az összefüggésben is igaz, hogy a görögországi tartózkodás olyan jelen- vagy ottlét, amelyet mindig egyben keresztesz az emlékező gondolkodás munkája. Az útbeszámoló egyik végkövetkeztetése is éppen ezt erősíti meg: „Ami bekövetkezett és maradandóságának biztosítékát önmagánál hordta, az elmenekült isteneknek az emlékezet [Andenken] előtt megnyíló tartózkodása volt.” (ÁIV.74/245) Ez az emlékező tartózkodás pedig lényegében nem más, mint a tartózkodásra vonatkozó (Hölderlinnel, a *Gesang des Deutschen* illusztrált) kérdés *kitartása* (fenntartó megőrzése és elviselése egyben): „Ama kérdés viselésének tartózkodása [Der Aufenthalt des Aufhaltens der Frage], amely kérdéssel Hölderlin ezt a tartózkodást illette.”

És Heidegger persze nyilván nem feledkezik meg itt arról sem, hogy maga az „Aufenthalt” szó (valamint közvetlen szemantikai-grammatikai környezete) is rendelkezik bizonyos előtörténettel saját filozófiai diskurzusában. Nem túl meglepő, legalábbis innen nézve, hogy amikor 1951-ben a „lakozást” a négyesség,

a „Geviert” valamiféle „megóvásaként” igyekezett lényegi értelemhez juttatni, elsősorban arra hivatkozva, hogy „amit megoltalmazunk, annak elrejtve kell maradnia” (itt a „schonen” és a „Hut”, „hüten” kifejezésekkel él), akkor ennek lehetőségét „a dolgoknál való tartózkodásként” ragadta meg.⁵⁶ Pár évvel korábban, a *Humanizmus-levél* talán még egyértelműbb útmutatással szolgál. Itt, az ember „ek-szisztens” lényegét és az etika mibenlétét tárgyalva, ennek során Hérakleitosz 119. töredékének „görög módon” gondolkodó fordítását bemutatva Heidegger amellet érvel, hogy „az ἦθος tartózkodást, a lakozás helyét jelenti. A szó azt a nyílt körzetet nevezi meg, ahol az ember lakozik. Tartózkodása nyíltan engedi megjelenni azt, ami az ember létezéséhez közelít, így eljőve közelében tartózkodik. Az ember tartózkodása magába foglalja és őrzi annak eljövételét, amihez az ember létezésében tartozik [sich aufhält]. Ez pedig Hérakleitosz mondása szerint a δαίμων, az Isten.”⁵⁷ Ez, mint azt itt Arisztotelész egy Hérakleitoszról szóló anekdotája is szemlélteti, azt jelenti, hogy még a megszokott, otthonos tartózkodást is átjárja a szokatlan vagy félelmetes isteni jelenlét, vagyis – ami persze inkább csak a „lakozás” tapasztalatának meggondolása során tárul fel – az ember számára éppen a megszokottnak, a látszólag ismerősnek a látszólag idegen felé való, félelmetes megnyílása jelöli ki a „tartózkodás” helyét. Az ember akkor tartózkodik, akkor lakozik valóban önnön létezésének közelében, ha e lakozás köze megnyílik a radikálisan más (az istenek) számára, sőt éppen ez, a radikálisan mással való kontaminációja teszi, látszólag paradox módon, otthonossá. Egyedül a lét igazságában való (az iméntiek alapján ténylegesen ek-szisztens, ki-tett, ki-vetett) tartózkodás „biztosítja a megtartható [Haltbaren] tapasztalatát. A lét igazsága adományozza az összes magatartást illetően a tartást [den Halt für alles Verhalten]. A »Halt« [tartás] nyelvünkben azt jelenti – »Hut« [oltalom]. A lét oltalom, amely az embert ek-szisztens létezésében olyanformán óvja meg igazsága vonatkozásában, hogy az ek-szisztenciának hajlékot nyújt a nyelvben.”⁵⁸

⁵⁶ Martin HEIDEGGER, *Építés, lak[oz]ás, gondolkodás*, ford. SCHNELLER István = SCHNELLER István, *Az építészeti tér minőségi dimenziói*, Librarius, h. n., 2002, 262., vö. még 267.; Uő., *Bauen Wohnen Denken* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, 145., 152.

⁵⁷ Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, ford. BACSÓ Béla = Uő., *Útjelzők*, 326.; Uő., *Brief über den „Humanismus”* = Uő., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, 354. (*GA 9*.) A töredékről („ἦθος ἀνθρώπου δαίμων”) Heidegger a következő fordítást adja: „ami a (megszokott-otthonos [geheure]) tartózkodás az ember számára, az nyitott Isten (a szokatlan-félelmes [ungeheure]) jelenléte számára.” Uő., *Levél a „humanizmusról”*, 328.; Uő., *Brief über den Humanismus*, 356.

⁵⁸ HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, 331.; Uő., *Brief über den „Humanismus”*, 361. Vö. még Uő., *A műalkotás eredete*, 43. Az etimológiához lásd Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, X., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 276–278. Lásd ehhez még: DERRIDA, *Séminaire 94–95 (6)*, 12. Derrida itt egy érdekes párhuzamra is felhívja a figyelmet (*Uo.*, 19.),

Nincs mód itt e számos összefüggést mozgósító és a nyelvnek „a lét házaként” való, rögtön a következő mondatban előadott nevezetes meghatározását előkészítő érv részletes kommentálására, a legfontosabb pontok azonban könnyen kiemelhetők. A tartózkodás, úgy tűnik, ebben a kontextusban is szoros, egyszerűsmind etimológiai összefüggésben áll az oltalmazással-óvással. Ez az oltalom pedig, leegyszerűsítve és formalizálva, a nyelv oltalmaként ragadható meg, pontosabban a lét és a nyelv kettősének a teljesítménye, hiszen mindkettő rá van utalva a másikra, egymást világítják meg, amit Heidegger nem sokkal később majd hogyanem tézisszerűen ki is fejt: „A lét magát megvilágítva közeleg a nyelvhez. A lét folyton úton van felé. E közelgő az ek-szisztáló gondolkodást a maga részéről mondásában juttatja szóhoz. Így emelkedik maga a nyelv is a lét világló tisztásába. Csak így *van* a nyelv ama titokzatos és minket mégis folyton átható módján.”⁵⁹ A lét a nyelvhez közelít, a nyelv a létbe emelkedik – csak így, csak ezen (talán pusztán formálisan nézve kettős) feltétel szerint *van* a nyelv. Ez pedig, tehát az, hogy *van* a nyelv, nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az ek-szisztens létező (az ember) a tartózkodás oltalmában részesüljön. Ami azt is jelenti, a görögországi tartózkodások valóban kizárólag a nyelv révén lehetnek valóban azok, amik: tartózkodások a nyelvben.

Nagyon fontos mindeközben, hogy – mint azt a *Humanizmus-levél* fentebb röviden felvillantott kontextusa nyilvánvalóvá tette – ez a fajta oltalom persze nem fogható fel egyszerű bezárkózásként a megszokottba (ez amúgy a görögországi út egész tervét is megkérdőjeleznél: ha így lenne – vagyis úgy, ahogyan a Kästnerhez írott 1960-as levél sugallná⁶⁰ –, nem volna sok értelme éppen az idegenben keresni a tartózkodást). A lét háza a köznapi értelemben nem nevezhető otthonosnak, hiszen éppen azáltal biztosít tartást és oltalmat, hogy megnyílik a szokatlan, félelmes, radikális másság számára. Ebben a házban az ember nem lesz háziúr. Talán éppen emiatt lényeges Heideggernek a tartózkodás kettős értelmű jelentésköre, amely az *Állomások* egy korábban idézett helyén egészen nyíltan, de lényegében az iménti citátumban is tetten érhető, hiszen a „Verhalten” itt nemigen jelenthet pusztán „magatartást”. A „Halt”, a lét adományaként értett

Walter Benjamin *Műfordító-esszéjének* zárlatára, ahol – Hölderlin „monstruózus” Szophoklész-fordításai kapcsán – az értelem azon „szakadékaikról” esik szó, amelyek a szószerinti fordítást fenyegetik. Az egyetlen ellenpéldát, a Szentírás, „ahol a szöveg közvetlenül, közvetítő értelem nélkül, szószerintiségében az igaz nyelv”, ez a mondat vezeti be: „De van kapaszkodó”; „Aber es gibt ein Halten”. Walter BENJAMIN, *A műfordító feladata*, ford. TANDORI Dezső = *Kettős megvilágítás*, szerk. JÓZAN Ildikó – JENEY Éva – HAJDU Péter, Balassi, Budapest, 2007, 195.; Uő., *Gesammelte Schriften*, IV/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 21.

⁵⁹ HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”*, 332.

⁶⁰ Vö. a 7. jegyzettel!

tartás itt egyben valamiféle visszatartást, visszafogást vagy -fojtást, szemérmes, tapintatos visszafogottságot is implikál (ez a jelentéskör nyilvánvalóan a *Beiträge zur Philosophie* egyik fontos szavára, az önmagát megalapozó ittlét egyik „alaphangoltságát” megnevező⁶¹ „Verhaltenheit”-ra utal vissza). Ebben az összefüggésben a „verhalten” egyik szinonimája éppen a „(sich) enthalten”, vagyis az „Aufenthalt” szó tövében is ott lévő ’tartózkodik (valamitől)’, illetve a szintén hasonló jelentésű „vorenthalten” lehet.⁶² Ettől a szemantikai tartománytól, továbbá a „halten” ’megállás’ jelentésétől aligha célszerű eltekinteni a déloszi, athéni, delphoi „tartózkodások” esetében sem. Ezeknek a tartózkodásnak talán éppen az így (visszafogottságként, visszatartásként) értett tartózkodás ad tartást.

A tartózkodás eme kettős jelentése pontosabbá teheti mind az utazó attitűdjének, mind a felkeresett szigetvilág feltárulkozásának megértését. Ami Heideggerrel illeti, nyilvánvalóan ez a fajta visszafogottság nyilvánul meg abban, hogy *tartózkodik* a legmeghatározóbb tapasztalatok érzéki megörökítésének, közvetítésének vagy tanúsításának retorikai technikáitól és a döntő pontokon rendre visszafordul a filozófiai-nyelvi elemzéshez. Továbbá, és ez talán fontosabb, ez ad magyarázatot arra a látszólagos következetlenségre is, hogy miközben egyfelől sorra bírálata alá vonja az autentikus tapasztalat útjába kerülő, azt illúziók előállításával helyettesítő csatornákat és intézményeket az érzéki benyomásoktól a turizmusiparon, a fényképezésen és a kulturális kliséken át a művészettörténetig, vagyis mondhatni eltakarítja az útból mindazt, ami elfedheti a görögség valóságos jelenlétét, végső soron maga is egy újabb elfedés mellett tesz tanúbizonyságot, amikor az „alétheia” önmagát feltárva-elrejtő, önmagába rejtőző modalitását juttatja érvényre. Miközben egyfelől „bizonyosságot” szerez arról, hogy „sok mindent át kell törni, ami elfedi a dolgokat, [...], valamint lemondani megrögzött elképzelésekről, hogy a keresett görögség [...] megjelenjék” (A III.64), az autentikus tapasztalat, másfelől, önmagát rejti el, önmaga elrejtésének tapasztalata: ez teszi indokoltá a tartózkodás tartózkodását. És, megfordítva, maga a görög jelenlét is tartózkodó. Visszatartja magát, hiszen feltárulkozása, a tartózkodást lehetővé tévő körzet megnyílása mindig egyben elzárkózik a közvetlen, élményszerű megtapasztalás elől. A szentség ezzel mintegy ki is követeli a szemérmes, visszahúzó tartózkodást attól, akinek a körzetében tartózkodni megadatott.

⁶¹ Vö. Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, 33–34. (GA 65.)

⁶² Lásd ehhez még DERRIDA, *Séminaire 94–95 (6)*, 2.; továbbá Uő., *Hit és tudás*, 30., 78.

Ennek a tartózkodó tartózkodásnak is Hölderlin szab mintát, aki egyszerűs mind arra is figyelmeztet, hogy pontosan az autentikus nyelvi tapasztalat az, aminek igazán visszafogottnak kell maradnia, olyannyira, hogy – éppen azért, mert megadatott számára a nyelvben való tartózkodás ajándéka – jóformán vissza kell hogy tartsa magát a nyelviesüléstől. „A jelenlévő istenek a költő számára olyan pontosan, olyan szorongatóan jelennek meg, hogy közelségük éppen őt gátolja meg abban, hogy költőként, vagyis őket mondva közeledjen hozzájuk. A költőnek még e közelség elől is olyannyira hátra kell lépnie, hogy az távolsággá válik, amely megóvja őt attól, hogy elhamarkodottan megnevezze a jelenlévőket. [...] A túlon túl közelinek még kimondatlanul kell maradnia. A csendes megnevezés nem valamiféle visszahúzóást jelent egy már biztonságos birtokra, amely egyelőre visszatartja [vorenthält] ezeket a javakat az ember elől, ez a csendes megnevezés sokkal inkább kitartás [Ausharren] az isten hiányában, a még nem mondható, a még mondhatatlan tudásában [...]”. (IA 266) A párbeszéd azzal a költővel, aki a legközelebb került a jelenlévő istenekhez, arra emlékeztet, hogy ez a közelség mintegy maga zárkózik el a nyelviesüléstől. De nemcsak az elhamarkodott megnevezést, hanem magát a vizuális tapasztalatot is célszerű bizonyos értelemben *tartózkodva* kezelni. Ez utóbbi, például az Akropoliszon sürgő-forgó turistatársaknak „a látnivaló megtekintésére irányuló buzgalmában”, azt a fenyegetést hordozza, hogy az, amit a turista – talán a fényképezéstől függetlenül is – itt megtapasztalt, „pusztán a néző számára meglevő tárgyá” fokozódik le, illetve objektiválódik. (A IV.69) Sem a szó, sem a kép nem képes arra, hogy rögzítse, megjelenítse vagy közvetítse az autentikus tapasztalatot, amely ennek következtében ellenállást fejt ki a róla való tanúságtétel minden lehetséges módozatával szemben. Talán nem egészen lényegtelen itt megjegyezni, hogy ez egyébként nem teljesen idegen a modern tömegturizmus sokat kárhoztatott autenticitásdeficitjének egyik aspektusától, amelyet ritkábban szokás emlegetni, legalábbis az arra vonatkozó panaszokhoz képest, hogy a turizmus képtelen autentikus élményekben vagy tapasztalatokban részesíteni. Legalább ugyanennyi törekeny ugyanis az autentikus tanúságtétel lehetősége is. Heidegger minden esetre azért tűnik kissé szkeptikusnak eme lehetőséget illetően, mert a „tartózkodás” kettős formulájában mintha éppen a tapasztalat és a róla való tanúszkodás kerülnének egymást majdhogynem kizáró, valamiképpen azonban mégis feltételes viszonyba – ami nem ismeretlen a modern útleírás diskurzusában (Heidegger itt tárgyalt szövegeihez ebből a szempontból érdemes hozzáolvasni Sigmund Freud beszámolóját az Akropoliszon megtapasztalt „emlékeztetavaráról”,

amely – bár a Heideggernél megfigyelhetőktől jócskán eltérő okokból – többek között az „*amit látok, az nem valóságos*” gyanújában kulminált).⁶³

1962-ben a filozófus mégis elégedetten vesz búcsút Görögországtól, amelynek egésze – az Adria felé távolodva – „egyetlen egy, minden más ismert és ismeretlen világtól elzárt szigetté változott át.” (Á IV.74/244–245) Nincs híd, mely elvezetne ehhez a szigethez, hiszen Görögország maga a kezdet, amely éppen a tőle való eltávolodásban érkezik meg csupán. „A búcsúból tőle az ő megérkezése lett.” Ezt a konklúziót ezúttal indokolatlan volna a hazatérő filozófus görög-német azonossággal kapcsolatos rögeszméi felől, vagyis például úgy értelmezni, mintha az önmagának búcsút intő, utolsó üdvözlését a hajót kísérő delfinekre bízó Görögország végül Freiburgban érkezne meg önmagához.⁶⁴ Itt is inkább a megóvó tartózkodás teljesítményéről van szó, hiszen Görögország éppen önnön szigetváltába rejtőzve (és a gondolkodó emlékezésre hagyatkozva), ezt az elzártságát egyben mint a kezdet történelmi elzártságát tudatosítva tárhatja fel magát az utazó számára. Így, szigetként „bizza magát a Nyugat és a modern kor megszületésének helye, saját sziget mivoltának körébe rejtezten [in sein eigenes Inselwesen geborgen], az ottani tartózkodás emlékezetére.” Heidegger útleírása azt tudatosítja, hogy erről az önmagát önnön lényegébe rejtve óvó szigetvilágról, amely csak a tőle való búcsúzásakor érkezik el, bizonyos értelemben lehetetlen tanúságot tenni – és éppen ezért kellett, kell elmenni Görögországba.

⁶³ Sigmund FREUD, *Levél Romain Rolland-hoz*, ford. SCHULZ Katalin = Uő., *Válogatás az életműből*, Európa, Budapest, 2003, 726.

⁶⁴ Vö. Todd Samuel PRESNER, *Mobile Modernity*, Columbia UP, New York, 2007, 47.

NÉVMUTATÓ

- Aczel, Richard 121
 Adler, Judith 158
 Adorno, Theodor W. 119, 122, 131, 144, 151
 Agamben, Giorgio 53, 90, 134, 135
 Anaximandrosz 116, 120, 122, 123, 125, 126, 138, 141, 145, 148, 156, 175
 Angyalosi Gergely 69, 140
 Arisztotelész 46, 51, 182
 Ashbery, John 154
 Ast, Friedrich 148
- Ábrahám Zoltán 94, 147
- Babarczy Eszter 69, 140
 Babich, Babette 42, 51, 156
 Bacsó Béla 11, 20, 38, 43, 59, 92, 115, 140, 155, 182
 Bahtyin, Mihail Mihajlovics 135
 Bán Zoltán András 131
 Barck, Karl 60
 Barczán Endre 129
 Bart István 111
 Barta Luca 161
 Bast, Rainer A. 64
 Bataille, Georges 10
 Beierwaltes, Werner 138, 149
 Benjamin, Walter 25, 135–138, 150, 151, 183
 Benn, Gottfried 68, 105, 154
 Biemel, Walter 41, 101
 Blanchot, Maurice 10–12
 Blumenberg, Hans 43, 52, 56, 59
 Bódi Jenő 161
- Bókay Antal 33
 Bónus Tibor 102, 161
 Bonyhai Gábor 27, 94, 148
 Borgmann, Albert 88, 91
 Boros János 130, 175
 Bruns, Gerald L. 15, 17, 19, 25, 31, 105
- Campbell, Timothy C. 50
 Capurro, Rafael 71
 Chantraine, Pierre 54, 170, 178
 Cicero, Marcus Tullius 146
 Corngold, Stanley 10
 Culler, Jonathan 161
- Csejtej Dezső 46
 Csikós Ella 148
 Csordás Gábor 130
- Dastur, Françoise 120
 Däubler, Theodor 155
 Dayre, Eric 151
 de Graef, Ortwin 11, 12
 de Man, Paul 9–16, 20, 22, 25, 27, 29, 32–34, 38–40, 111, 137, 154
 De Schutter, Dirk 29
 de Waelhens, Alphonse 10, 15, 18, 38
 Demo, Anne Teresa 158
 Derrida, Jacques 9, 18, 19, 23, 33, 45, 69, 75, 77, 103, 108, 130, 140, 170, 175, 177, 178, 182, 184
 Dessauer, Friedrich 43, 45, 53, 60
 Dévényi Erzsébet 167
 Di Cesare, Donatella Ester 115, 136, 152

- Dömötör Edit 129
 Dreyfus, Hubert L. 82
 Duns Scotus (John Duns) 141
 Duro, Paul 158
 Düttmann, Alexander G. 33, 103
- Eagleton, Terry 10, 26
 Egyedi András 43
 Ellul, Jacques 90
 Emad, Parvis 118, 128, 130
 Enskat, Rainer 149
 Escoubas, Éliane 115, 122
 Esposito, Robert 88
 Eukleidész 138
- Feenberg, Andrew 43, 82
 Fehér M. István 35, 38, 43, 58, 111, 116,
 138, 141
 Feldbusch, Thorsten 158, 167
 Figal, Günter 149, 151
 Flores, Fernando 47
 Fogarasi György 11
 Foucault, Michel 43
 Freud, Sigmund 185, 186
 Friedrich, Hugo 28
 Frisk, Hjalmar 54, 170, 178
 Froment-Meurice, Marc 158
 Fynsk, Christopher 9, 12, 19, 22, 26, 27,
 32, 34, 53
- Gadamer, Hans-Georg 20, 23, 26, 27,
 92, 94, 95, 105, 106, 110, 148, 150,
 172, 173
 Gasché, Rodolphe 34, 139
 Gecser Ottó 89
 Gehlen, Arnold 43, 50, 51
 Geimer, Peter 155, 167, 180
 George, Stefan 5, 13, 31, 69, 92–96, 98,
 99, 101–111, 113, 142
- Geréby György 41, 96
 Godzich, Wlad 10, 32
 Goethe, Johann Wolfgang 175
 Gondek, Hans-Dieter 112, 118, 132,
 138, 139
 Grimm, Jacob 33, 53, 87, 88, 100, 113,
 127, 128, 139, 146, 182
 Grimm, Wilhelm 33, 53, 87, 88, 100,
 113, 127, 128, 139, 146, 182
 Grivel, Charles 159, 161
 Grossmann, Andreas 51
 Grotz, Stephan 100, 101, 112, 118, 119,
 121, 124, 134, 150
 Grünbein, Durs 134, 135
 Gumbrecht, Hans Ulrich 60, 159
- Györfy Miklós 175
 Gyuris Norbert 33
- Hajdu Péter 25, 129, 183
 Hamacher, Werner 136
 Hannay, Alastair 82
 Harries, Karsten 17, 104
 Hauptmann, Gerhart 154
 Haverkamp, Anselm 33, 103
 Házas Nikoletta 19
 Hebel, Johann Peter 49, 72, 83
 Heidbrink, Ludger 131, 145, 152
 Heidegger, Elfriede 154, 155, 167, 177
 Heisenberg, Werner 40, 41, 59, 68
 Hellingrath, Norbert von 105
 Hérakleitosz 116, 120, 121, 124, 125,
 129, 132, 138, 145, 148, 171, 178,
 182
 Herman, Luc 10
 Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 17,
 21, 30, 33, 35, 41, 43, 74, 92, 94, 98,
 102, 105, 106, 109, 115, 131
 Hévízi Ottó 95, 178
 Hirsch, Alfred 112, 118

- Hofmannsthal, Hugo von 174
 Homérosz 126, 159, 160, 163
 Hölderlin, Friedrich 10, 12–15, 17, 20,
 21, 25, 29, 30, 32–35, 37, 39, 40, 41,
 61, 66, 68, 77, 97, 101, 102, 104–107,
 110, 111, 119, 121, 123, 124, 129–
 131, 138, 140, 143, 149, 151, 155–
 159, 161, 162, 165–167, 176–179, 181,
 183, 185
 Humbeeck, Kris 10
- Ihde, Don 45, 62
 Imre Zoltán 151
 Ireland, Julia A. 121, 128
- Jacobs, Carol 33, 34
 Jahraus, Oliver 82
 Jakobson, Roman 129
 Jamme, Christophe 17
 Jauß, Hans Robert 16
 Jeney Éva 25, 129, 183
 Jobs, Steve 85
 Józán Ildikó 25, 129, 183
 Józsa Péter 43
 József Attila 154
 Juhász Anikó 46
 Jünger, Ernst 41–43
 Jünger, Friedrich Georg 41, 43, 51
- Kant, Immanuel 9, 16, 17, 26, 34, 48,
 86, 135, 146–148
 Kapp, Ernst 53
 Kästner, Erhart 154, 157, 159, 162–164,
 168, 170, 172, 176, 183
 Katona Gábor 9
 Keane, Niall 115
 Kelemen Pál 102
 Keresztury Dezső 180
 Király Edit 25, 137
 Kishik, David 53
- Kiss Lajos, Cs. 42
 Kittler, Friedrich 43, 47, 57, 60, 78, 80,
 92, 102, 09, 167
 Klee, Paul 19
 Kluge, Friedrich 33, 100
 Kochan, Jeff 89
 Kockelmans, Joseph J. 101
 Kocziszky Éva 116, 156
 Korcsog Balázs 86, 142
 Kosztolányi Dezső 154
 Könczöl Csaba 135
 Kurdi Imre 28, 68
- Lacan, Jacques 139
 Lacoue-Labarthe, Philippe 19, 53, 54
 Laermann, Klaus 10
 Lakatos László 148
 Latour, Bruno 85, 87, 89, 91
 Leiris, Michel 10
 Lengyel Zsuzsanna Mariann 138
 Lentricchia, Frank 10
 Lernout, Geert 10
 Lőrincz Csongor 88, 100, 102, 103, 135
- Malpas, Jeff 156
 Marcuse, Herbert 43, 46
 Marten, Rainer 119
 Mauss, Marcel 46, 167
 McWilliams, Susan 174
 Meid, Christopher 155, 174, 176
 Meier, Jakob 48, 72
 Menyes Csaba 147
 Meschonnic, Henri 134, 138
 Meyer, Herman 28
 Milić, Novica 15
 Molnár Anna 40, 68
 Molnár Gábor Tamás 16, 102, 156
 Most, Glenn W. 138, 150
 Mörike, Eduard 9, 27–29

- Nemes Anna 168
 Nemes Nagy Ágnes 154
 Nemes Péter 10, 111, 121
 Nietzsche, Friedrich 9, 21, 123, 124, 154, 155, 181
 Orbán Jolán 130, 175
 Orosz István 135
 Ortega y Gasset, José 41
 Pálfalusi Zsolt 59
 Pape, Wilhelm 138, 139
 Papenfuss, Dietrich 117, 175
 Papp Zoltán 135
 Parmenidész 112, 116, 120, 124–129, 132, 138, 145, 146, 151
 Pedatella, Stefan 53
 Peterich, Eckart 155, 160, 172, 176, 177
 Pfeiffer, K. Ludwig 60, 159
 Pindarosz 15
 Platón 19, 53, 70, 171
 Plug, Jan 158
 Pongrácz Tibor 42, 79, 144
 Pöggeler, Otto 17–19, 32, 41, 117, 175
 Presner, Todd Samuel 186
 Pusztai Bertalan 161
 Queneau, Raymond 73
 Rác Péter 41, 155
 Radisch, Iris 33, 103
 Rast, Josef 155
 Redfield, Marc 40
 Rolland, Romain 186
 Rónay György 175
 Rosenberg, Alfred 163
 Rosenfeld, Alvin H. 105
 Rosiek, Jan 10–12
 Rousseau, Jean-Jacques 12, 39, 42
 Safranski, Rüdiger 41, 155
 Sallis, John 115, 135, 139, 156, 172
 Sári László 34
 Schalow, Frank 118, 128, 147
 Schapiro, Meyer 19
 Schein Gábor 15, 41, 155
 Schiller, Friedrich 9, 10, 34, 38, 150
 Schleiermacher, Friedrich D. E. 129, 148
 Schmitt, Carl 42, 48, 155
 Schneller István 62, 99, 182
 Schopenhauer, Arthur 9
 Schönherr-Mann, Hans-Martin 65, 78
 Schulz Katalin 186
 Schweppenhäuser, Hermann 122
 Seidensticker, Bernd 135
 Serres, Michel 25, 86, 88, 89
 Seubold, Günter 53, 81
 Simpson, John A. 177
 Smid Róbert 60
 Sontag, Susan 168
 Spanos, William V. 104
 Spengler, Oswald 41, 46, 61
 Staiger, Emil 9, 10, 27–29
 Steiger Kornél 138
 Steiner, George 111
 Stiegler, Bernard 45, 53, 60, 61, 71, 77
 Stierle, Karlheinz 17, 38, 39
 Stoekl, Alan 10, 11
 Szabó Csaba 12, 102, 119, 151, 159
 Szabó Lőrinc 83
 Szakonyi Károly 49
 Szamosi Gertrud 33
 Szántó Tamás 90, 155
 Szent-Iványi István 44
 Szijj Ferenc 45, 159
 Szirák Péter 161
 Tandori Dezső 37, 135, 183
 Tatár Sándor 41, 155

- Theokritosz 161
 Thomä, Dieter 43
 Tietjen, Hartmut 175
 Tillmann József Attila 41, 50, 96, 142
 Trakl, Georg 104
 Ullrich, Wolfgang 155
 Vajda Károly 171
 Vajda Mihály 45, 46, 53, 57, 101, 106, 117, 118, 121, 168, 172, 174
 van Gogh, Vincent 18, 19, 23, 155, 156
 Vilcsek Béla 33
 Vischer, Friedrich Theodor 28, 29
 Vivian, Bradford 158
 Volosinov, Valentyin 135
 Vöhler, Martin 135
 Warminski, Andrzej 14, 32, 40
 Weber, Samuel 53, 64, 66
 Weiner, Edmund S. C. 177
 Weizsäcker, Carl Friedrich von 40, 68, 72
 Weöres Sándor 150
 Wetzl, Michael 18
 Wiener, Norbert 45, 72
 Winckelmann, Johann Joachim 155
 Winograd, Terry 47
 Wokart, Norbert 170
 Wolf, Friedrich August 148
 Wordsworth, William 10, 12
 Zimmerman, Michael E. 42

Ráció Kiadó
Budapest, 2016
www.racio.hu
ISBN 978-615-5675-01-0
Kiadványszám: 226
Felelős kiadó: Lajtai L. László
Felelős szerkesztő: Bednatics Gábor
Tördelés: Layout Factory Grafikai Stúdió
Nyomdai munkák: *mondAt Kft.*, www.mondat.hu

„Mindenütt a nyelvről van szó. És pontosan ez az oka annak, hogy – éppen amikor róla van szó – nehéz, sőt talán reménytelen vállalkozás volna a nyelvet tárgyasítani (akár tehát valamiféle tudományos reflexió tárgyává tenni). Megmondani, hogy mi a nyelv – ehhez vagy kívül kellene kerülni a nyelven, vagy – mint az rendre meg is történik – a nyelvet valami mással kellene azonosítani. Azonban – amint arra Heidegger egy helyen figyelmeztet – »a nyelv egyáltalában nem ez vagy az, nevezetesen még valami más is, mint ő maga. A nyelv nyelv.« A kötet tanulmányai arra tesznek kísérletet, hogy ennek a mély értelmű tautológiának néhány, adott esetben látszólag nem közvetlenül nyelvi aspektusát vagy következményét kidolgozzák.”

Kulcsár-Szabó Zoltán egyetemi tanár, az ELTE Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszékének vezetője. A Ráció Kiadónál megjelent kötetei: *Tetten érhetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál* (2007); *Tükörszínhátéka agyadnak. Poétikai problémák Szabó Lőrinc költészetében* (2010); *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből* (2014).

2500 Ft

