

lentsége mellett. A kötetek külső megjelenéséről csak annyit, hogy a betűtípus nagyon szép, a szövegtükör esztétikus, az illusztrációk válogatása és reprodukálásuk minősége nyomdatechnikailag kifogástalan. Mindössze azt sajnálom, hogy a gazdag és szép könyv nem kapott szilárd kötéstáblát, tartós vászonkötést.

Ne bánjuk, végül is így könnyebb olvasni.

Ujvárosi Emese

A KEZDET VÉGE, AVAGY A VÉG KEZDETE

*Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember...”
Válogatta: Pongrácz Tibor
Fordította: Bacsó Béla, Hévizi Ottó, Kocziszky Éva,
Pongrácz Tibor, Szijj Ferenc, Vajda Mihály
T-Twins, Budapest – Pompeji, Szeged, 1994.
288 oldal, 390 Ft*

Saját költője, Hölderlin titokzatosan szép verssora – „...költőien lakozik az ember...” – került annak a Heidegger-kötetnek a borítójára, mellyel nemrég megajándékozott bennünket az Athenaeum-könyvek sorozata. A gyűjteményben található egyik Heidegger-írás idézetcímének élre állítása aligha szerkesztői rutin jele. Ellenkezőleg: érzékenységre vall. Ez a kiemelés így nem külön Hölderlint, a költőt, vagy Heideggert, a szerzőt idézi. Egybeköt. Kettősen utal. Megidézi az egészet. Először is a poiészisz és phüszisz („maga a lét”), a „kölni és gondolkodni” (dichten und denken) fellelt egybetartozását, másodsor pedig azt, amit Gadamer úgy fogalmazott meg, hogy Heidegger a kései Hölderlinben „saját gondolkodói céljának egyedülálló jelképes előfutárát látta, ami abban állt, hogy a lét kérdését megtanulja újrakérdezni”. Idézi továbbá azt, amire a válogatáskor különösen fontos volt ügyelni, hogy „Hölderlin költői művei segítséget nyújthattak azon igyekezetében, hogy »meghaladjon« a metafizikát”.

És ez a könyv valóban erről szól: Heidegger ragaszkodásáról a meghaladáshoz, „esdek-

lő várakozásáról”, reményeinek teológiájáról, létkérdése melletti kirtartásáról.

És ezért kiváló a válogató szerkesztő Pongrácz Tibor munkája. Kivétele, mert kéznél lévő darabok egymás mellé rakása helyett úgy gyűjt egybe, hogy az egyes írások végül az egész egyetlenségét képviselik. Megjelenít. *Re-prezentál*. Követhetne esetleg egészen biztonságos útjelzőket (elő is vette a WEGMARKEN című kötetet), ám inkább magát a heideggeri utat követi. Helyesebben a LÉT ÉS IDŐ utáni kanyar ívén halad, amely – mint írja – „a léttörténeti gondolkodás előtérbe nyomulásától a kései periódusnak a lét gondolásával szemben alázatot sugalló, a filozófia felszámolását szorgalmazó művégig tart”.

Feltűnően szaporodnak nálunk manapság az acsarkodó kritikák, s így a dicsérő szavak különösen elfogult túlzásnak tűnhetnek. Egy kései Heidegger-kötet megjelenítése azonban kétségkívül nem hétköznapi teljesítmény, nem holmi közönséges dolog. *Esemény*. Egyszerre valami eredendően nem létező mű világrajövele, és valami meglévő elsajátítása: létrehozó történés. A SEIN UND ZEIT utáni korszak(ok)ra ugyanis egyaránt igaz a fordulat és a visszafordulat (Umkehr), vagyis azok az „1930 óta mindig újakezdett kísérletek”, amelyek céljáról Heidegger azt állítja (A FILOZÓFIA VÉGE ÉS A GONDOLKODÁS FELADATA), hogy a bevégezhetetlen főmű „kérdésfeltevését illetően továbbhaladjunk a kezdetek felé. Ez pedig azt jelenti: A LÉT ÉS IDŐ kérdéseinek kiindulópontját próbáljuk meg immanens kritikának alávetni”.

K. Löwith már az ötvenes évek elején világosan felismerte, hogy ha a filozófus élete során más és jobb belátásra jut, s korai művéhez új elő- és utószavakat fűz, akkor ez nem mellékes biográfiai ügy, hanem filozófiájának lényegi kérdését érinti. Bizonyos értelemben természetesen lehet a kései Heidegger „főművéről” vagy a hiányzó IDŐ ÉS LÉT pótló létrejöttéről beszélni, de Heidegger nyomán inkább az hangsúlyozandó, hogy a *Kehre* újakezdett kísérlet sor – nem más, mint új úton lenni az ismeretlen felé. Kérés, „a lét igazságára való történeti készenlét”.

A készenlétet esdeklő várakozásként elének tártani akaró vállalkozás (nyilvánvalóan többféle ilyen, egyaránt indokolható lehetőség adódik) messzemenő méltánylást érdemel.

Főleg, ha az adott esetben az első sikeres hazai teljesítményről van szó.

A „válogatott írások” publikálása más vonatkozásban is merőben új történet. Heidegger egyes *műveinek*, de mindenekelőtt a korai főműnek a magyarországi közreadása inkább tett, mint esemény, és inkább nevezhető *prezentációnak*, mint re-prezentációnak. (E fogalmakat itt nem heideggeri értelemben használom.) Eszem ágában sincs persze szembeállítani a létrehozott történetet a *felmutatással*. Mégis fontosnak tartom jelezni a különbséget, mert az összefügg mind a befogadás eltérő módjával, mind történeti idejével.

A SEIN UND ZEIT magyar prezentációjának elsődleges és közvetlen problémája a *fordítás* volt: hogyan lehetséges Heidegger magyarul? Emögött azonban, sok minden más mellett, Heidegger németiségének és magának a heideggeri nyelvnek a dilemmái húzódnak meg. Anélkül, hogy most állást kellene vagy lehetne foglalnom abban, hogy egyáltalán „Mi a német a filozófiában?”, talán éppen itt helyénvaló emlékeztetnem Nietzsche kérdésére: „*A német filozófusok valóban filozófus németek voltak-e?*” Helyénvaló már csak azért is, mert Nietzsche szembeállította a „hegelianusokat” („*mi németek hegelianusok vagyunk?*”) a „latin fajttal”, amennyiben az előbbiek mélyebb értelmet tulajdonítanak a létesülésnek és fejlődésnek, mint annak, ami „van”, vagyis mi – mondja – „*alig hiszünk a »lét« fogalmának jogosultságában.*” A pesszimista Schopenhauer viszont, aki egyáltalán és kivételesen feltette a létkérdést (ami a „tudományos ateizmus” győzelme, „egyetemes európai esemény” volt), azt mint „*jó európai, s nem mint német állította föl.*” Tökéletesen mellékes ezúttal, hogy milyen szerepet játszott Nietzsche kulturális idioszinkráziája – az, hogy önmagát képtelennek tartotta németül gondolkodni és érezni, hogy vidáman kitiltotta az érdemtelen németeket írásainak „előkelő és delikát” világából – abban, hogy nevelőjét kiragadta a „szükségképpen” német önmegismerés, öntapasztalás és önmegragadás nagyjainak sorából. Bőven elég annyi, hogy a német filozófiának semmi köze a filozófus származásához vagy nemzeti hovatartozásához.

Úgy vélem, Heidegger paradox módon nem német filozófus, hanem *filozófus* német,

s ekként választja a létkérdést a hegelianus és nietzschei metafizikával szemben. S míg Nietzsche gondolkodó és költő, nem „poetizáló gondolkodó”, addig az időnként verselő Heidegger kisajátít egy költőt, és nyelvet *választ* magának. Számára ugyan a német mellett a görög a filozófiai nyelv (sőt: „*a görög az egyetlen nyelv, amely az, amit mond.*”), ám ismert kijelentését parafrázálva, másokkal egyetemben állíthatom, hogy saját egyetlen német nyelvet volt gondolkodói létének háza, lényének hajléka.

Nyitható ez a ház vagy önmagára zárt? Vajon ajtaja a boldogságéhoz hasonlóan (Kierkegaard) nem tárul befelé, hogy nekirohanna vagy benyomhatnánk, hanem csak kifelé, és ezért tehetetlenek vagyunk? Szabad-e Heideggernek abból a nyilatkozatából, amely szerint „*ahogy a költészetet, úgy a gondolkodást sem lehet fordítani – legfeljebb: körülírni.*”, R. Rortyval azonos következtetésre jutni: filozófiája azért fordíthatatlan, mert nála – miként a versben – a hangzás számít, „*számára a filozófiai igazság már a fonémákon, a szavak hangzásán múlik.*” (ÉSETLEGESSÉG, IRÓNIA ÉS SZOLIDARITÁS).

Meggyőződésem, hogy Heidegger egészen más jellegű nehézségre utalt. Különösen egyértelműen akkor, amikor fordított, amikor „szükségmegoldásként” lefordította például Arisztotelész HERMENEUTIKÁ-jának (DE INTERPRETATIONE) egyik szövegrészletét. A nehézség lényege, hogy a fordítás (is) út a nyelvhez, ahhoz, „*ami voltaképpen beszél.*”, amely „*egybefon bennünket a beszéléssel.*”; út a beszédhez és az íráshoz. A fordítás – állítja – egyfajta megmutatás, s ezt tartva szem előtt, a megmutatót, az egymáshoz húzót és a hasonlítókat a megjelenni hagyás értelmében fogja föl. Szememben a heideggeri „legfeljebb” inkább figyelmeztetés, mintsem értékmegvonás: mechanikusan hű visszaadás lehetetlen, önkényes-erőszakos elvétel megengedhetetlen, s a megmutató megjeleni hagyáshoz a körülíráson át vezet az út. A „legfeljebb” meglepően közel áll a Hölderlin-fordításokért rajongó fiatal W. Benjaminsnak ahhoz a nézetéhez, hogy „*a fordítás lehetetlenné válna, ha az eredetivel való végső lényegi egyezésre törekedne.*”; hogy a visszaadás nem a szó, hanem az értelem közvetítése, mégpedig az igazság nyelvén, amely „*a költészet és az elmélet között*

helyezkedik el". Benjamin a megjelenni hagyást megragadóan érzékletes képhe sűríti, amikor azt mondja, hogy a fordítás az írástól eltérően „*sosincs mintegy a nyelv hegyi erdőségeinek belsőjében, hanem azon kívül jár, azzal szemközt helyezkedik el, s anélkül, hogy belépne oda, hívja az eredeti művet, hívja a művet arra az egyetlen helyre, ahol saját – fordítói – nyelvében a mű az eredeti nyelv visszhangját verheti*". A fordítás – hívás, a körüljárás útja a nyelvhez.

Tévedésnek tartanám tehát, ha Heidegger kései nyelvelméletének abból a megállapításából, hogy „*a lét háza a nyelv, mert mondként ő a sajátot adó esemény hangzásmódja*”, vagy a költészet és a gondolkodás egybetartozásáról vallott nézetéből a fordítás számára olyan kívülről betörhetetlen ajtót ácsolnának, amelyen át legfeljebb hangok szűrődnek ki. Egyébként az egybetartozást illetően Heidegger azt is vallotta, hogy költészet és gondolkodás csak addig találkozhatnak, „*ameddig megmaradnak lényegük különbözőségében*”.

Áll ez a beszéd és az írás esetére is. A filozófia, különösen a modern – írás; ebben igaz van Derridának. Az, hogy a heideggeri életműben jelentős helyet foglalnak el az egyetemi kurzusok, szemináriumok, nyilvános előadások (a kötetbe szép számmal jutott belőlük), az írásbeliségnek azért sem mond ellent, mert előadásai előre és újraírt szövegek. A Nietzsche-kurzusok kiadásának előszavában külön kitér arra, miért indokolt egybefűzni előadásait és tanulmányait. Egészen más kérdés, és a fentieket nem cáfolja, hogy – miként Nyíri Kristóf írja – Heidegger az új szóbeliség filozófusa s egyben kritikusa, aki a régi szóbeliség koráról álmodik.

Heidegger saját egyetlen német nyelve régóta filológiai kritika tárgya. Ez immár tradíció. A pedáns, nyelvtudományi érveket soroló bírálatok főként az önkényességet róják fel, szóvá teszik etimológiai tévedéseit, kétes nyelvi asszociációit, hogy magyarázataiban esetlegesen utal az elemann-sváb nyelvjárásra, használ ófelnémet, gót szavakat, s oly mértékben aknázza ki szándékosan a német szóképzés kizárólagos lehetőségeit és sajátosságait, hogy az szinte reménytelenné teszi szótárának visszaadását, mondjuk, angolul. Az az eljárás pedig, ahogyan a görög filozófia alapszavainak archaikus értelmét a német nyelv segítségével (gondolkodó fordítóként!)

kiássa az évszázadok óta bevett fordítások, kommentárok kövületei alól – egyetlen komoly klasszika-filológus rokonszenvére sem számíthat. (Az ilyen típusú bírálatok engem mellesleg Ulrich von Wilamowitz lángoló haragjára emlékeztetnek, amellyel egykor a fiatal klasszika-filológus Nietzsche művét, A TRAGÉDIA SZÜLETÉSÉ-t ostorozta a filológián elkövetett erőszak miatt. *Afterphilologie* – válasszolta erre Nietzsche barátja, Erwin Rhode.) Még a kései Heidegger nyelve iránt megszeméndoően toleráns tanítvány, Löwith is ketősségről, kétértelműségről beszél, megjegyezve, hogy a heideggeri lenyűgöző szófejtések inkább rábeszélők, mint meggyőzők: a nyelvi sugallat ellenőrizhetetlen adománya összefonódik nála a nyelvi megformálás technikailag tökéletes művészetével.

A filozófus nyelvének kritikája ritkán ártatlan filológia. Amikor Rorty tiszteleg korának legnagyobb „*teoretikus képzelőtehetsége*” előtt, és szimpátiájáról biztosítva olyan filozófiaprofesszorként olvassa, „*aki túllépett saját feltételeim azáltal, hogy a nagy halott metafizikusok neveit és szavait egy személyes litánia elemeiként használja*”; amikor a teória poézis általi megmentésére tett „*nagyszerű, de reménytelen*” kísérleteinek eredményéről úgy vélekedik, hogy az „*teljesen használhatatlan... olyan emberek számára, akik nem osztják asszociációit*”, mert alapszavai a modern Európában sem mindenkinél keltenek visszhangot, akkor a legkevesebb, hogy feldúlja (dekonstruálja) lényének hajlékát. Éppenséggel a lényeg, a metafizika meghaladásának problémáiban téved el. És mivel ráadásul elválasztja a filozófiaprofesszort a XX. századi közélet filozófusától, politikai elmarasztalása súlytalan szidalmazásként hat.

Rorty kritikája frivol formában ugyan, de mégiscsak folytatja az analitikus tradíciót, legalábbis gyanítható, hogy ezen a téren szintén sokat tanult belőle. Emlékezetes, mennyire élesen támadta Carnap 1931-ben a MI A METAFIZIKA? nyelvhasználatát, amelyben a „Semmi” – ez a köznyelvben negatív egzisztenciális állítást kifejező tagadószó otromba logikai hibák elkövetésével értelmetlenné válik, jelentés nélküli metafizikai látszatállítások megfogalmazását szolgálja. A nyelvanalitikus értelemkritika és a léthermeneutika közötti ellentét, a hagyományos ontológiai metafizi-

ka meghaladásának ez a két szemben álló, egymással engesztelhetetlenül vitázó kísérlete, mint ezt K. O. Apel meggyőzően kimutatta, nem félreértésektől mentes történet. Mindenesetre Apel szerint Heidegger „szokatlan nyelvhasználatának jogossága” messzemenően igazolható, éppen filozófiai előfeltevéseinek, a hermeneutika radikalizálásának fényében. Az persze számomra nyílt kérdés marad, vajon a nyelvanalízis és a hermeneutika, a kései Wittgenstein „kritikai spekulációellenes” filozofálása és Heidegger „ekszztatikus-spekulatív” gondolkodása egyesíthető-e, hogy a „nyelvjáték” és a „világban való lét” párhuzamai hol találkoznak.

Mi szolgálhat mentésemül, hogy Heidegger magyar re-prezentációját dicsérve, németiségének, nyelvhasználatának, fordíthatóságának mégoly súlyos, előzetes dilemmáit soroltam, ahelyett, hogy azonnal a német filozófia és a már régóta filozófiaidegennek tartott magyar gondolkodói alkat ellentétén merengtem volna? Mivel magyarítható, hogy nem arra kerestem először választ, „Mi a magyar a filozófiában?”, hogyan fest a filozófus német magyarul? Miért nem rögtön azt latoltattam, hogy Heidegger honosításával egy időben útra kelt-e végre Magyarországra a világszellem, s feltéve, hogy a nemrég végbement társadalmi fordulattal múltba hanyatlik szellemi elmaradottságunk, nyílik-e valahára esély arra, hogy a filozófia népévé váljunk?

A SEIN UND ZEIT magyar prezentációja 1989-ben – időben jött tett. Amikor a főmű, egyáltalán a művek (például A MŰALKOTÁS EREDETE, 1988) honosító felmutatásának közvetlen problémájaként a fordítást neveztem meg, akkor nem a magyar nyelvű visszaadás filológiai kérdéseire, az egyes fogalmak átültetését kísérő, feltűnően eltérő értelmezésekre, tudós vitairatokra céloztam, hanem inkább a heideggeri gondolat „körülírására”, a mű hívására, elsajátítás és megmutató megjelenési hagyás feszültségeire. Közvetlenül az út kezdetére.

Ám a fordítás már kezdetben közvetettebb, közvetítettebb értelemben is problémaként van jelen, ami összefügg Heidegger honosításának történeti idejével, a magyarországi és európai fordulattal. Az „időben jött” a nem korán és nem megkésve jött tett idejét jelenti. Az idő közvetítette fordítás problémá-

ja a mondás, a beszéd: a filozófiai beszélgetés reménye.

Itt az idő. Kevesen ismerték ezt fel olyan tudatosan és fejezték ki olyan szépszávuán, mint Gadamer, amikor 1989-ben köszöntötte a budapesti Heidegger-szimpoziumot. Eljött az idő, mert „a falak mindenfelől ledőlnek”, mert felébred a megértés, az egyesítő filozófia szükséglete. És nem csupán a filozófia iránt régóta különös szenvedélyt tápláló németekben. (Mintha tényleg történet volna valami azzal a világszellemmel!) Íme, a kezdet ideje. „Az első jelentős lépés, amelyet ma itt teszünk, abban áll, hogy egy újból önmagára eszmélődő Európa önmagával folytatott beszélgetésbe mélyed el. Kis lépés, tudjuk: de merész lépés. Az ilyen első lépések során tapasztaljuk mindkét részről: saját gondolkodásunk kisugárzása s más életvilágok visszasugárzása milyen sokféle módon képes beszélgetésünket átélkesíteni.”

Számos előzménye van annak, ami időben eljött. A tett-hely nem üres, de üresedő tér. Heidegger honi térnyerése helyfoglalás: a magyarországi marxizmus hontalanodása idején megy végbe. Természetesen nem a hivatalos-ideologikus marxizmus-leninizmus helye szabadult fel, mert az már holt tér volt, régóta szabad. Az államszocialista rendszer egypárti uralmának utolsó korszakában lassanként megszabadult saját intézményi hatalmát pusztán tradicionálisan szimbolizáló, átpolitizált filozófiai dogmatikájának még a maradványaitól is. S miközben egészen jól elviselte a „burzsoá filozófia” semlegesebb áramlatait, betiltotta és üldözte a reneszánsz marxizmus revizionista képviselőit. A térvésztes ezért mást jelent. Lukács 1953 és 1968 között, különösen 1956-tól a keleti és nyugati antisztálinista reformhívó értelmiség, a kritikai marxisták vándorlásának ha nem is Mekkája, de Rómája volt. Most az utak kanyart vettek, kivezettek, távolodtak.

Az elfordulás Marxtól és Lukácstól – többek között – Heidegger felé, persze nem kizárólag Magyarországon, a kelet-európai régióban következett be. Marx haldoklása idején Nietzsche és Heidegger áthajóztak Amerikába, ám ott mint a vulgárm marxizmus baloldali lehetősége jelentek meg, és nem Lukács helyett kaptak helyet. Ha hinni lehet A. Bloomnak, akkor az Államokban ma „gyakorlatilag minden nietzscheánus és heideggeriánus

baloldalinak számít. Ezt a folyamatot Lukács György, századunk legkiemelkedőbb marxista gondolkodója indította el". Igaz, Rorty a liberalizmus híveként már a végleges lemondásra buzdít: „fel kell hagynunk azzal, hogy a marxizmus utódját keressük, egy olyan elméletet, mely egyesíti a tisztességet és a fenségességet”, egyesíti az önmegvalósítást a társadalmi felelősséggel, a kontemplációt a forradalmi szenvedéllyel.

Az amerikai diákok legfőképpen csak unták Marxot, de Gramsci és Lukács éppúgy izgatta őket, mint Heidegger. Ám a vén kontinens keleti peremvidékein, ahol a szocialista rendszer totális válságba került, az ilyen-olyan marxizmusok egyaránt az összedűlni készülő építmény tartóoszlopainak tűntek. Heidegger honosítása így válik egyidejűvé a reneszánsz marxizmus, a marxista Lukács megtagadásával (a fiatal „dialektikus” megőrzése mellett), szélsőséges megsemmisítő gesztusként egyenlővé a magyar filozófia létezésének überhaupt kétségbevonásával.

Márpedig, akármennyire bosszantó lehet is a paradoxon, mégis fennáll: magyar filozófiát (egyáltalán filozófiát Magyarországon) kivételes módon a XX. században egyedül Lukács és a marxizmus csillagjegyében álló budapesti iskola kritikai teóriája teremtett, aminek kizárólag az eredetiséghez és a maradandó értékhez van köze, s nem a nemzeti jelleghez. Addig a pontig minden teljesen érthető, hogy a fordulat – elfordulás Lukácstól, ám ezen túl aligha akad elégséges indok valamiféle visszamenőleges önmegsemmisítésre, arra, hogy Lukácsot, aki magyarként volt egyetemes európai, csökkentett értéken – mint erre Vajda Mihály hajlik – szőröstül-bőröstül újra besoroljuk a német filozófiába.

Mindez azonban jottányit sem változtat azon, hogy az új kezdet egyúttal a magyar filozófia vége. S ha Heidegger fordítása valóban egybeesik a filozófiai beszélgetés szűkségével és reményével, vajon mit sugároz vissza elárvult életvilágunk Európa önmagával folytatott dialógusába.

Miért Heidegger? A kétségkívül nagyság érzete hív? Az utód apa kétségbevonhatatlan, abszolút tekintélye vonz? Európai és amerikai áramlatok (hermeneutika, dekonstrukció, posztmodern) csábítanak? – noha ez itt nem Amerika és a filozófiai vizsgálódások sem egy tudományüzem műhelyeiben foly-

nak. Miből ered a készenlét? Véletlenül, az üresedő térből aligha fakad, s nehezen lehetne Kelet alkonyának társadalmi-politikai körülményeivel magyarítani (erre nem is vállalkoznék).

Mással próbálkozom. Egy állapot leírásával, mely állapot sajátos ugyan, de nem azért, mintha éppenséggel posztmodern volna. Egyszerűen ironikus. Az ironikus állapot leírását a megértés szerény kísérletének számom, ami az ironiafoglalom devalválódása idején épp elég kockázatos.

Közel maradván Heideggerhez, a SEIN UND ZEIT fordításának időszakát – hasonlóan ahhoz, amelyben a kései Hölderlin élt – *ínséges* (dürftig) kornak nevezem (Heidegger: HÖLDERLIN UND DAS WESEN DER DICHTUNG). Az elmenekült-elűzött és az eljövendő istenek kora ez, mely kettőzött hiányban szűkölködik. Új, netán más kezdet, a már nem és a még nem töréspontja. Hőse semmiképp sem a költő, a próféta vagy a tragikus szubjektum, hanem az ironikus gondolkodó. Szókratész mai örököse. Kevésbé a hegeli, mint inkább a kierkegaard-i Szókratészé.

A világirónia bizonyos mértékben minden történelmi fordulóponton, a régi és az új közötti átmenetben megjelenő formáció, amikor „*egyrészt napvilágra kell hozni az újat, másrészt ki kell szorítani a helyéből a régüt*”; miközben „*az új valóság megszületik, az elmúltnak is megvan még a respektusa; nem revolúció, hanem evolúció megy végbe*”. *Ínséges* korban az ironia nem egyedi, véletlenszerű jelenség, korántsem „*egy-itt levő [Daseiende] ellen irányul, hanem az egész ittlét vált az ironikus szubjektum számára, s az ironikus szubjektum is az ittlét számára idegenné...*”. Az ironikus valóságfelfogást érvényesítő szubjektum, aki egyébként nem feltétlenül viselkedik ironikusan, a régít csupán azért szorítja ki, hogy teljes tökéletlenségében szemléli, s szemben a prófétával, a jövő előhírnökével, „*kilép saját korának soraiból, és vele szemben foglal állást. Az eljövendő rejte van előtte, a háta mögött van...*”. A létesítéssel, teremttéssel ellentétben – tagad; csak azt tudja, hogy a fennálló, a „*lényegiség egész valósága*” mint egész, egyetlen mozzanatában sem felel meg az eszmének. „*Íme, az ironia mint végtelen abszolút negativitás – írja Kierkegaard. – Negativitás, mert a tagadáson kívül semmit sem tesz; végtelen, mert nem ezt vagy azt a jelenséget*

tagadja; abszolút, mert az, aminek erejével tagad, magasabb valami, ami viszont nincsen.”

Az irónia jogosultságáról egyedül a történelem hivatott ítélni, az nem függ az ironikus szubjektum tudatosságától vagy annak fokától. A szókratészi irónia – a szubjektivitás legelvontabb meghatározása – magától értetődően világtörténelmileg igazolt. Kierkegaard erőteljesen kiemeli, hogy az ironikus ugyan „*békén hagyja a fennállót*”, ám mivel az itt és most érvényét veszített történelmi valóságot nem komolyan hagyja meg, ezáltal a „*biztos pusztulás felé*” sodorja. Kierkegaard óvatosságra int, de lévén maga is ironikus, „*éppen korunkban*” ajánlja az iróniát mint útmutatót. Mesterien felismeri, hogy az ironikus *út-mutatás* iránti szükséglet elengedhetetlen egy olyan korban, amikor a tudomány hatalmas eredményeinek tömkelegében nehéz eligazodni, amikor az ember és az istenség titkait olcsón viszik vásárra. Különbösen is: a tudomány eredményeinek „*semmiféle értéke nincs*”, a feladat elsajátításuk, a személyes életbe való átvitelük. „*Az irónia mint negatív dolog az út – nem a valóság, hanem az út. Bárkinek van is birtokában az eredmény mint olyan, egyáltalán nem birtokolja, ha nem ismeri az utat.*” (A fiatal Kierkegaard itt határozottan a szókratészi utat részesíti előnyben, az út és igazság krisztusi azonosságával szemben.)

Úgy vélem, hogy az inség korának ironikus szubjektivitása történetileg jogosult volt. És nemcsak önmagában. Jogosultan lelt visszhangra Heideggernek abban a felszólításában, hogy mindent félretelva „*fel kell tenni a lét értelmére irányuló kérdést*”, amely a filozófiában feledésbe merült, míg a jelenlegi átlagos, homályos létmegértést hagyományos elméletek és vélekedések hatják át. A már nem és a még nem töréspontján, a régi kiszorításának pillanatában és az új kezdet kezdetén a LÉT ÉS IDŐ prezentációja (a mű maga „*sajátos felmutatásmódot*” ígért) *időben jött ironikus tett*. Az ironikus szubjektum önmagára található abban a gondolatban, hogy a tudományoknak radikális és tudatos revízióra van szükségük, új alapokra; hogy a tudomány színvonalát az határozza meg, „*mennyire képes saját alapfogalmait válságba hozni*”. A végtelen abszolút negativitás állapotának megfelelően minden filozófiának mint létfelelő metafizikának a kritikai analízise, a megkö-

vült tradíció olyan destrukciója, melynek „*szándéka pozitív; negatív funkciója kimondatlan és közvetett*”. Csoda lett volna, ha az ironikus, aki számára az egész ittlét idegenné vált (és fordítva), nem érzi meg önnön állapotát abban, hogy „*a háborzongató othontalanság a világban benne lét – jóllehet a mindennapokban elfedett – alapmódja*”; ha elmegy amellett, hogy a „*jelenvaló léte a gond*”. Mivel a korából kilépő ironikus tulajdonképpen jelentagadó, de rejtve marad előtte az eljövendő, hogyan fogadhatná el az embert a lét trónra emelt uraként, a történelem teremtő szubjektumának, társadalmi-közösségi, szabad és univerzális lénynek. Fellengzős nagyravágyásnak és felettébb veszélyesnek tetszik számára bármiféle emancipatív felfogás, sokkal elfogadhatóbb az, hogy a történetiség a gondban gyökerezik, s a létező nem azért „*időbeli*”, mert a „*történelemben áll*”, hanem megfordítva. Ez az időbeliség – végesség: „*A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét, vagyis az időbeliség végessége a jelenvaló lét történetiségének rejtett alapja*”, és így tesz lehetővé olyasvalamit, mint a halálra nyitott sors, amely a tulajdonképpeni történetiség.

A latin *conditio* sokjelentésű szó, állapot és helyzet mellett éppúgy jelentéséhez tartozik a viszony és a sors, mint a minőség vagy az egyezség-megegyezés (*conditio*). Az irónia – miként Szókratész módszeréből ismert – különös tettetű *beszédmód*, kimondatlanul negatív, destruktív. Vulgáris dolog lenne azt gondolni, hogy az ironikus *conditio* olyan beszéd, amelyben a viszony szavakra, mondatokra, szövegre vonatkozik. Ellenkezőleg, a beszélgetés az értelmet érinti, a dialógus az ironikus igazságot, a hívás az olvasatot. Az irónia negatív útmutatás, azzal szolgál, amivel Szókratész *daimonionja*.

Merem remélni, világosabbá vált, hogy a kései Heidegger re-prezentáló eseményt üdvözölve miért halasztottam a „Heidegger magyarul” kérdését. Talán azért bocsátható meg, mert az, hogy Heidegger megjelent, már sem közvetlenül, sem közvetve *egyáltalán nem a fordítás problémája*. (A szerkesztőnek persze gondot okozott a fordítás, amit meg is oszt velünk. Helyesen oldotta meg például a különböző időben született írások és az eltérő terminológiájú fordítások együtt közlésének gondját, amikor hagyta, hogy a fordí-

tók – jeles kutatók – az eredetit autonóm módon írják-járják körül.)

A falak ledőltek, a kezdetnek vége. Mögöttünk van. Megszűnt az ironikus állapot történelmi létjogosultsága. A „válogatott írások” megjelenése az inséges kor töréspontján túli esemény. Más útmutatás esélye, már pusztán amiatt, hogy a kései Heidegger a léttörténeti gondolkodás felé fordult. A „...KÖLTŐIEN LAKOZIK AZ EMBER...” éppenséggel arra szólít, próbáljuk meg *kritikának alávetni* azt, amiről szól: a metafizika meghaladását, a filozófia felszámolásának kísérletét. Haladjunk tovább a kezdetek felé. A vég kezdete felé.

Némi szorongással emeltem ki a kritikát, mivel ezen a tájon, ahol a tisztogatásról sem a higiénia jut először az ember eszébe, rossz emléket idéz, ráadásul amióta Heidegger magyarul megjelent, már majdnem sikerült feledésbe merülnie. Félreértéseket elkerülendő, ezért fontos megjegyezni, hogy a kritika nem mindig ölti magára a *politikai bírálat* formáját, ám itt arra a rangos hivatásra sem tart igényt, hogy „szükséges megelőzője” legyen „az *alapos metafizikának, mint tudománynak*”. A kritika kanti értelmezéséből azonban annyit szeretnék megtartani, hogy a kritika előkészítője lehet a metafizika sorsáról folytatott beszélgetésnek, gondolkodásmódnak. E „kritika tisztította” úton haladva pozitív haszon attól a kérdéstől remélhető, hogy *hogyan lehetséges* a meghaladás, hogyan igazolható a filozófia vége. Ám a léttörténeti gondolkodásnak most már nem egy politikai törvényszék előtt folyó perben kell jogosságát igazolnia.

Ez bizonyára kisebb mértékben adódik abból, hogy az emberiség a rosszabbtól a kevésbé rossz felé halad, mint inkább abból, hogy a fordulattal Heidegger politikai-szociológiai megítélése, valamint aggasztó esete a nácizmussal a hátunk mögé került. Nem azt állítom, hogy felmentése történt meg, nem azt, hogy politika és filozófia viszonyának dilemmája oldódott meg, és azt sem, hogy a jövőben az ügy más formában ne kerülhetne elénk. A Heidegger-estet (DER FALL HEIDEGGER – mondaná Nietzsche) azonban immár történet, és mint probléma abban az értelemben került *múlt időbe*, hogy szétörték a korábbi ítélkezés keretei.

A legerősebb szavakkal szidható, változatos jelzőkkel illelhető, sőt átokkal sújtható

Lukács mindazért, amit Heideggerrel szemben AZ ÉSZ TRÓNFOSTÁSÁ-ban elkövetett, de megérteni, akár patológiaként, akár vallási fanatizmusként, kizárólag az antifasiszta népfrempolitika, az imperializmus és a szocializmus konfrontációja, a két világrendszer hidegháborújának konceptuális keretei között lehetséges. Ezt mellőzve legfeljebb a filozófus németet amúgy nem kedvelő Adorno nyomán újra meg újra iskolamesteri hangon kérhetjük számon, hogy Lukács a vilmosi idők provinciális iskolamesterének lebecsülő hangnemében nyilatkozott Heideggerről, kijelentvén többek között: a LÉT ÉS IDŐ legerősebb, legnagyobb hatást kiváltó részeiben „egy sor igen érdekes képet ad a háború utáni évek felbomlasztott polgári értelmiségének belső életéről”, a filiszter világnézetéről; ismételten felróhatjuk, hogy botrányság állításával besorolta a prefasiszták, Hitler nevelői közé: „Heidegger úgy viszonylik Hülérhez és Rosenberghhez, mint annak idején Schopenhauer viszonylott Nietzschéhez.”

Az antifasiszmus irodalmában meghonosodott hangnem (engem Schopenhauer és Nietzsche Bildungsphilister-ellenes hangvételeire emlékeztet) E. Bloch műveiben is akkor azonosítható igazán, ha hozzávesszük az „osztálytörténelemből” fakadó „dialektikus remény” perspektíváját. Ebben a keretben válik evidensebbé a „szorongás és a gond professzora” felett hozott szigorú ítélet: egyik egzisztenciakategóriája (szorongás) a kispolgárt, a másik (gond) pedig a nagypolgárt találta telibe. A blochi politikai-szociológiai bírálat eredményének tekinthető összegezés így hangzik: „Heidegger süllyedő rétegek belső architektúráját reflektálta egy állítólagos »általában vett jelenvaló lét analitikájában«, így azonban az irracionális reakciótól is, melyhez tartozik... elvezetett egy csatornányi vért.” A KORUNK ORÓKSÉGÉ-nek Heidegger-olvasata 1935-ben a felháborodást kéri számon, a felháborodást az elkeseredésben, a reményre találást a felháborodásban. A Lukácssal egyszerre vitában és szövetségben álló Bloch szerint Heidegger-nél a halál mint abszolút sors és egyedüli út igenlése a fasizmus, „a mai ellenforradalom számára ugyanaz, ami korábban a jobb túlvilágból merített vigasz volt”; s míg komolysága révén („mely nem is komolyság”) a liberális burzsoáziának ajánlotta magát, addig másodsorban, az

emberi semmisség régi protestáns öröksége révén, a fasisztává vált burzsoáziának.

Szeretnék erősen hinni abban, hogy szintén mögöttünk van a Heidegger-estet elbeszélésének az a változata, melyben a történet a „barna” és a „vörös”, a „náci Heidegger” és a „bolsevik Lukács” összevetésével kerül előadásra, és a kommentátor efféle dramaturgiából merít erőt, akár a barna foltok tisztogatásához, akár bátorságot igazságosztó gesztusokhoz, avagy a filozófiának a hatalommal való bűnbeesésében rejlő figyelmeztető tanulságok levonásához.

A felháborodás kínos hiánya s főleg Heidegger Auschwitz utáni hallgatása minden múltidejűség ellenére komolyabb eset, mint amit Rorty állít róla: *„Ami Heidegger gondolkodásának a náciizmushoz fűződő kapcsolatát illeti, nem hiszem, hogy többet mondhatunk annál, mint hogy a század egyik legeredetibb gondolkodója meglehetősen rossz jellem volt. Az a típus, aki képes elárulni zsidó kollégáit saját ambíciója érdekében, s aztán még képes elfelejteni is, amit tett.”* A XX. századi történelem töréspontján túlmutató komolyság abból következik, hogy Heidegger *„ijesztő, talán megbocsáthatatlan hallgatása”* (Derrida) ránk hagyott örökség. Parancs: *„gondoljunk végig, amit Heidegger maga nem gondolt végig”*. Derrida újraolvasásra hív bennünket, felteszi, hogy a heideggeri örökség a legijesztőbb, de egyben a legértékesebb esélyt nyújtja arra, hogy többet mondjunk annál: *„Auschwitz az abszolút borzalom.”*

A Heidegger-estet megidézésére azért is szükség volt, mert szorosan kapcsolódik a Kehre értelmezéséhez. Habermas számára például *„az a kérdés érdekes, hogyan játszott közre a fasiszmus magának a heideggeri elméletnek a fejlődésében”*. Vizsgálata során arra a következtetésre jut, hogy a kései Heidegger a nemzetiszocialista mozgalommal való időleges azonosulását szublimálva tért át a fenomenológiai ontológiáról a *„temporalizált eredetfilozófiára”*. A megtévedésből, majd csalódásból eredő fordulatnak mint *elfordulásnak* a politikától még számos egyéb értelmezése van forgalomban. Akad köztük olyan, amelyik nem pusztán azt hangsúlyozza, hogy Heidegger *„utolsó gondolkodói korszakában nem akarta már politikai eszközökkel megoldani az életkérdéseket”*, hogy elhatárolta magát minden totális uralmi formától – beleértve a demokráciát –, amely

„a legadekvátábban testesíti meg nyugati kultúránknak a metafizikai beállítódásban benne rejlő alaptendenciáját, az akaratra törő akaratot”, hanem a politikai igazságra törő minden filozófiától, egyáltalán a filozófia társadalmi küldetésétől, hiszen már egy Istenre várt (Vajda Mihály). Felfoghatjuk az elfordulást a fordulatban sajátos *hallgatásként* is, olyképpen, hogy a filozófia, mely magát a „tanítást”, a lényegi dolgokat úgy mondja, hogy „kimondatlanul hagyja”, beszédesen hallgat a politikáról, mivel azt többé nem tekinti az igazság lényegéhez tartozónak. Bárhogy értelmezzük azonban az elforduló hallgatást – egyenesen a metafizikáról folytatott beszélgetéshez jutunk vissza, a LÉT ÉS IDŐ immans kritikájának újra és újra megnyíló lehetőségéhez.

A filozófus igazi otthona a gondolkodás – vélekedett H. Arendt, amikor kifejtette, hogy Heidegger tíz hónapos tévelygése után a politikai arénából visszatérve kunyhója magányába, csupán tulajdonképpeni feladatához tért meg. O. Pöggeler szerint ez a jellemzés félreérti Heidegger útját. Már a LÉT ÉS IDŐ sem egzisztenciálfilozófia, hanem a filozófia olyan logikáját keresi, mely lehetővé teszi a különböző létmódokra való vonatkozást. Arendt *„lebecsüli a fordulat [Kehre] tulajdonképpeni kezdetét, mely kivezet a LÉT ÉS IDŐ köréből, s mely az ontológiaképzést a történelemben helyezi vissza. Félreismeri, hogy Heidegger 1933-as új nietscheanizmusa magamagától kereste az utat a politikába. Ez a jellemzés egyáltalában nem kérdezi, vajon a magányos gondolkodás, mint az egy eredet keresése, nem marad-e közel a kritizált totalitarizmushoz azáltal, hogy nem ismeri el az élet megszüntethetetlen differenciálódását”*. Amit Arendt nem kérdez, az éppenséggel egyik előzetes kérdése lehet a metafizikáról, mint léttörténetről való gondolkodásnak. Pöggeler attól tart, hogy ha a metafizikai tradíció a világ feletti technikai uralommal ér véget, ha a modern kor lehetőségei negatívak, akkor rejtve marad antik és modern döntő különbsége (az emberek között kialakuló új társadalmi kapcsolatok, a természethez és saját belső természetükhöz fűződő megváltozott viszonyaik), Hegel „polgári társadalmának” minden specifikuma, a történelem nyitottsága. A kései Heidegger *„az egységes történelmi folyamattal szembeni különféle opciókat (mint mondjuk*

a liberalizmus, a konzervativizmus, a szocializmus opcióját) teljesen egy szintre nivellálja. Csak egyetlen nagy dráma marad, egyik oldalon a totális technikává lett totális politika, a másikon Isten, aki még egyedül megmenthet bennünket, és alkalomadtán egy kultikus művészet műveiben és jeladásaiban szól hozzánk”. A heideggeri léttörténet elmondásának ezek szerint elengedhetetlen feltétele az élet, a történelem, a politika differenciáltságának, a specifikációnak a hiánya, a nivellálás. Talán túlzás, hogy e totalizáló-homogenizáló szemléletből kikerekedett egyetlen nagy dráma a totalitarizmus veszélyét rejti magában, de elhárítható-e az a sejtés, hogy ott bujkál benne egy nagy, sőt *szuper narratíva* kísérlete.

Ha megengedhető lenne itt némi frivolitás, azt mondanám, hogy Isten e szuper narratíva szupersztárja, miként az elidegenedés nagy elbeszélésének csillaga a proletariátus. Beérem azonban annyival, hogy a metafizika (filozófia) végén és a gondolkodás kezdetén szükségszerűen áll ott Heidegger Istene. A „megmentő” Isten a heideggeri remény teológiájának a priorija. Előfeltétel, hiszen – mint Tatár György megjegyzi – „Isten nélkül a metafizika nem meghaladható”. Megmentő, de nem megváltó vagy csodatevő, kit az ember hív a bajban. („Csodát várni mindig a krízis jele. Amíg nincsen baj, addig az ember hívni tudja a csodát. Akkor meg is jön az! A várt csoda mindig a lehetetlenség” – jegyezte fel NAPLÓ-jában a fiatal Lukács.) Ki van zárva, hogy ez az Isten azonos volna a keresztény világgal, akiről Nietzsche egyszer már végérvényesen kinyilatkoztatta: halott. Ebben az esetben viszont legjobb, ha önként bevallom: a megmentőről éppúgy semmi sem jut eszembe, mint Kierkegaard-nak a kezdet kezdetén Ádámot és Évát megkísértő kígyóval kapcsolatban. A kísértő kígyóval ugyanis baj van, „*mégpedig az, hogy kívülről jön*”.

Tartok tőle, a bajt csak tetézi, hogy ha az Istennek nevezett transzcendens megmentővel véget ér a „*racionalizálás feltartóztathatatlanság*”, s lehetőség nyílik áttérni a józannabb gondolkodásra, akkor vajon ez utóbbi betöltheti-e feladatát, a megfelelő viszony kialakítását a technika és kibernetika világához, érvényes marad-e a másik kezdetre amaz épületes – értsd: a világ felett győzelmet arató, örömteli – gondolat, hogy „*Istennel szemben*

soha nincs igazunk”. Elkerülhető-e az abszolút vég, biztosítható-e, hogy a „*csak most kezdődő világcivilizáció egyszer majd meghaladja technikai-tudományos-ipari meghatározottságát, mint az ember világban tartózkodásának egyedül mértékadó formáját, jöllehet nem önmagából és önmaga által, hanem azáltal, hogy az ember készen áll egy rendeltetésre [Bestimmung], amely – akár halljuk, akár nem – bármikor beleszól az ember még el nem döntött küldetésének sorsába*”. Heidegger a remény papja volna, kinek lábához hívök szektája gyülekezik?

Lehet, hogy minden baj elhárítható akkor, ha a vég kezdetéhez fűződő teológiai reményben a hangsúlyt a megmentés helyett inkább a megmenekülésre, a várakozásra helyezzük, vagyis arra, hogy a gondolkodásban és a költésben „*készen legyünk*” Isten megjelenésére avagy távollétére a pusztulásban, noha maga a készenlét még nem teszi méltóvá az embert a megmentésre.

A filozófia végének és a gondolkodás feladatának elbeszélése tehát a „*megmentés*” és „*készenlét*” együttese által igazolható, azzal a feltétellel, hogy a megmentő kívülről bármikor beleszól a készen levő ember eldöntetlen küldetésébe. Legfeljebb ennyi jut eszembe arról, hogy „*már csak egy Isten menthet meg bennünket*”.

Kezdet és vég, vég és másik kezdet feltételezik egymást, és közöttük történetileg-elméletileg immanens vagy transzcendens közvetítésre van szükség. Hegelnél ezt a szerepet a történelem tölti be. A történelem véget ér, s vele együtt ér célhoz a szellem két és fél ezer éves fáradozása, melyből semmi sem felejtődik el. Befejeződik a világ „*intellektualitása*”, mivel a filozófia története „*a világtörténet legbenseje*”. A hegeli jogfilozófiát kritizáló fiatal Marxnál a filozófia vége – megvalósulás, és ezt már a történelmi-társadalmi praxis közvetíti: a filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósulása nélkül. A megvalósulás egyben egy új, másik történelem kezdete.

Heidegger a filozófia végét legitim *beteljesülésként* értelmezi, aminek közepette persze folytatódhat a filozófia módján való gondolkodás. Marx végpont. „*A metafizika megfordításával, melyet már Karl Marx végrehajtott, a fi-*

lozofia elérte legvégső lehetőségét. A filozófia elért a vég stádiumába. Amennyiben még kísérletek történnek a filozófiai gondolkodásra, az csak epigon jellegű reneszánszokat és annak változatait hozza.” Ez utóbbiak felől bizonytalan vagyok, a történelmi tapasztalat azonban arról elég megbízható, hogy ha a filozófia netán valóban elért a vég stádiumába, akkor nem azért, mert a proletariátus által megvalósította magát.

Kevesen lepődhetnek meg azon, hogy a metafizika marxi megfordításában Heidegger azt az immanenciátételt bírálja, miszerint „az ember gyökere maga az ember”. A polgári civilizációban, amely tökéletesen megfelel a metafizikának, az ember önelőállítás az önpusztítás veszélyét idézte elő, s kérdéses, hogy a progresszió- és produktiókényszer uralmát létrehozó ember képes-e azt maga – „önmagából és önmaga által” – valaha is széttörni. A metafizika „Marxszal a legvégső nihilizmus” pozícióját érte el, amennyiben az ember a legmagasabb rendű lény az ember számára, és a „lét mint lét többé semmi (nihil)”.

Nem itt a helye megvitatni a metafizika lehetséges visszafordítását (a kései Heidegger számára az ember mint ember többé semmi), mivel pozitív haszon most attól a kérdéstől várható, mi közvetít vég és kezdet között Heideggernél. Az a benyomásom, hogy az apokaliptikus hangnemű eszkatológia. Ezt erősíti figyelemre méltón Derrida észrevétele: „És ha Heidegger a metafizika vagy ontoteológia Überwindungját úgy gondolja el, mint a tőle elválaszthatatlan eszkatológiát is egyúttal, ezt egy másik eszkatológia nevében teszi. Több ízben elmondja, hogy a gondolkodás, mely itt különbözik a filozófiától, lényege szerint eszkatologikus.”

A kritika tisztította úton haladva számomra – mint eddig – ezúttal sem önmagában az eszkatológia érdekes, nem is az apokalipszis demisztifikálásának szenvedélye fűt, vagy az a célkitűzés vezet, hogy „dekonstruáljuk magát az apokaliptikus diskurzust”, hanem kizárólag a Derridánál is fellelhető szándék, a rákérdés. „Kezddődik a vég, jelenti az apokaliptikus hangnem. De milyen célból jelenti? Kút hív? Kihez szólnak, amikor ennek vagy annak a végét hirdetik, az ember végét vagy a szubjektumét, a tudatét, a történelemét, a Nyugatét vagy az irodalomét, és a legújabb hírek szerint magának a haladásnak a végét is, amelynek eszméje sohasem állt ilyen csehül jobb- és baloldalon egyaránt.” Kit szólít meg a „filo-

zofia vége” Heideggere, ki előtt magaslik fel a gondolkodás feladata?

Az, hogy az apokaliptikus műfaj konzervatív, éppoly kézenfekvő, mint hogy a kommunizmus a messianisztikus műfajhoz tartozik. Vitathatatlan az is, hogy a modern apokalipszissal az atomkorban együtt jár a tudománnyal szembeni út keresése és az a gondolat, hogy a filozófia vége: szétbomlás egyes tudományokra. Ezzel szemben a gondolkodás (bölcselet) a metafizikán túl tudomány sem lehet. A metafizika eltérő ihletettségu gyászjelentéseinek hangneme szinte kivétel nélkül, Kant szavával élve, *mizologikus*, a filozófiának mint tudományos diskurzusnak a végét jelenti. A század elején már a kierkegaard-i ironikus útmutatás mellé is kérdőjel került: a tudomány eredményeit lehetetlen átvinni az életproblémák megoldására, mivel a tudománytól az élethez egyszerűen nem vezet út. Az apokaliptikus hangnem *mizologikus* szólama együtt zeng a konzervatív dallammal a kései Wittgenstein jegyzeteiben: „A világ apokaliptikus szemlélete tulajdonképpen az, hogy a dolgok nem ismétlődnek. Például nem értelmetlen azt gondolni, hogy a tudományos és technikai korszak az emberiség végének kezdete; hogy a nagy haladás eszméje illúzió, mint ahogyan a végre megismert igazsága is; hogy a tudományos megismerésben semmi jó vagy kívánatos sincs, s hogy az emberiség, amely erre a megismerésre törekszik, csapdába rohan.”

Márkus György jogosan állapítja meg, hogy az ontoteológia, a humanizmus, a metafizika végének gondolata csupán a modern világhoz fűződő olyan viszonyként lehetséges, melyben az jut kifejezésre, hogy az egész nyugati kultúra fejlődése egy apokaliptikus veszélyekkel fenyegető hanyatlástörténet vége. Ezért egyedüli az a lehetőség, hogy felkészüljünk, várjunk a nagy fordulatra. „Én félek ennek a jelent abszolúte elvető, de a jövőről semmiféle képet kirajzolni nem akaró és nem képes attentativizmusnak az álláspontjától, mert szerintem ez foljogósít mindennek – bárminek – a vállalására, ami azt hirdeti, hogy radikálisan más.”

A radikálisan mást hozó fordulatra várás dilemmájából két következtetés vonható le. Az egyik az esély. Ha végiggondoljuk az attentativizmus veszélyét, esélyünk lehet, hogy többet mondjunk annál: „Auschwitz az abszolút borzalom.” A másik a félelem. Én attól félek,

hogy az attentatív álláspontban könnyen felismerhető a végtelen abszolút negativitás. Az apokaliptikus vég-szó az ironikus állapotot hívja.

A megmentőre váró ironikus ember ké-szenléte a remény egyik, bár elmosódott, teo-lógiai arculata. A gondolkodásnak azonban megvan a maga feladata. *Mit jelent gondolkod-ni?* – kérdezi Heidegger. A vég kezdetén ál-lunk – a még nem idejében. „*A létező lényegere-dete elgondolatlan. A tulajdonképpeni elgondolandó visszatartott marad. Még nem vált számunkra gondolkodásra méltóvá.*” A még nem a lét törté-neti igazságára való időbeli készenlét állapo-ta, melyben „*egy dolog marad számunkra, amíg az elgondolandó megszólít minket*”: várakozni. Természetesen a várakozás nem passzív álla-pot, nem elodázás, hanem *keresés*, nem más, mint úton lenni az elgondolandóhoz. Ám ez még nem tulajdonképpeni gondolkodás.

A kései Heidegger akkor jelent meg Ma-gyarországon, amikor igazolhatóan már nem maradhatunk meg az ironikus állapotban. A várakozásra szólító hívást ezért kell elháríta-nunk. A fordulat a hátunk mögött van. *Az el-gondolandó ránk tört.* Megszólított minket – akár halljuk, akár nem. De pontosan a veszé-lyes attentativizmus elutasításához elenged-hetetlen a heideggeri „*esdeklő várakozás*” ránk hagyott öröksége, mert – Philippe Lacoue-Labarthe szavait idézve – „*Heidegger olvasása, nem ortodox és nem filológiai, hanem bizonyos fo-kig aktív olvasása segíthet minket abban, hogy kö-zelebb jussunk ahhoz, amit elítélünk*”. Nem egye-dül Auschwitzra áll, hogy gondoljuk végig, amit Heidegger nem gondolt végig; egyrészt, mert saját nyelvén nem gondolhatja végig, másrészt, mert a ránk tört elgondolandó raj-ta túl van. A keresés útján keresztúthoz ér-tünk. Újra tájékozódnunk kell a négyezett-ben (das Geviert), Föld és Ég, Ember és Isten égtájai szerint. Újra tájékozódnunk kell gon-dolatok között – ez a filozófia feladata. A törté-nelem nem ért véget és nem kezdődött el, éppen „csak” megtört.

A „...KÖLTŐIEN LAKOZIK AZ EMBER...” meg-jelenése komoly lehetőséget nyújt, hogy tájé-kozódjunk most készülő gondolatokról, a fi-lozófiáról szóló beszélgetésben. Üdvözlést, köszönetet érdemlő esemény.

A vég várhat.

Sziklai László

ÁSATÁSOK AZ UTÓPIA ROMJAI KÖRÜL

Ilya Kabakov: „C'est ici que nous vivons”

Centre Georges Pompidou, Párizs,

1995. május–szeptember

*La cuisine communautaire (Musée Maillot,
Párizs)*

Itt élünk mi, mondja Kabakov, mint annak idején József Attila, és a kijelentés nyilvánva-lóan több, mint tárgyilagos állítás. Az itt he-lyett inkább az *így* vádját önti formába: *így* élünk mi, a ragyogó jövő mauzóleumának árnyékában, egy barakkvilág lefosztott disz-letei között.

Ilya Kabakov, a jelenleg New Yorkban élő szovjet-orosz festő Centre Georges Pompi-dou-beli kiállítása hatalmas installáció, pon-tosabban installációk sora, összesen tizenki-lenc „egység”, melyek, mint az orosz matr-joskababák, egymásba épülnek, és mind-egyiknek megvan a maga külön története és kompozíciója. Az ITT ÉLÜNK MI két szint mélységében helyezkedik el, a szó szoros ér-telmében mélységről beszélnek, mert a föld-színti térség után valóban *lefelé* kell men-nünk, az alagsorba, a föld alatti pincébe, hogy az épület teljes életét átlássuk. Óriási ipari konstrukcióba érkezünk, melyet kívül-ről körös-körül deszkapalánk vesz körül, egyetlen kicsiny rést hagyva csupán valamely ideiglenes bejárat számára. Belül a nagy épít-kezések ismerős képe tárul elénk: fapallók és cementzsákok, épülő oszlopok felállványoz-va, középen a tervet bemutató színes *pan-neau*, mely a készülő palotát ábrázolja. Pom-pázatos, monumentális műnek ígérkezik, tornyokkal és kupolával, a futurista cífrázat minden dekórumával felszerelve. Körötte barakkok sokasága sorakozik, szabályosan, de szabálytalanul is, vagonok, ahogy Kaba-kov nevezi, ezek szolgáltak?, szolgálhattak?, fognak szolgálni? a munkások szállásául. Sza-bad bejárás nyílik a barakkokba, melyek a rengeteg változat ellenére döbbenetesen egy-forma képet mutatnak: egy-egy durva pok-róccal letakart ágy, két-három össze nem illő szék, asztal, esetleg kis összetákolts szekrény, láda, és a „szoba” másik részében mindig, kö-telezően: szerszámok, vödörök, huzalok és te-