

## *Heidegger és a kimondatlan*

A hallgatásról időnként (bizonyos értelemben) szószátyár szerzőktől lehet megtudni a legtöbbet. Martin Heidegger filozófiájában pl. nehéz olyat találni az igazán lényeges összefüggések között, amelyek ne implikálnák valamiképpen a hallgatás imperatívuszát, vagy legalábbis ne emlékeztetnének az időnkénti *el*hallgatás nélkülözhetetlenségére vagy akár „módszertani” előnyeire. Persze: szószátyár szerző volt-e Heidegger? Az életmű még mindig nem teljesen lezárt összkiadását szemrevételezve a kérdés nem is annyira értelmetlen, mint ahogyan elsőre hangzik. Az a gondolkodó, aki oly sok vonatkozásban évelt meggyőzően a beszéddel, egyáltalán a kommunikáció kezdeményezésébe vetett reményekkel szemben – példának okért – a nyelv beszédére, „mondájára”, bizonyos értelemben önmagát ígérő, lekötő „adományára”, „Zusage”-jára való odahallgatás elsődlegessége mellett (az '50-es években fokozatosan lemondva a kérdezés hermeneutikai gesztusának elsődlegességéről is<sup>1</sup>), és (korai) főművében oly emlékezetes bírálatait nyújtotta az „ittlét”, a „Dasein” inautentikus megvalósulását jellemző általános (és üres) „fecsegésnek” (Gerede), más tekintetben egyáltalán nem látszott spórolni a szavakkal. Nemcsak a különféle filozófiai kényszerűségekre, mindenekeelőtt a filozófiai nyelv metafizikai béklyóira reagáló szóalkotási kedvére lehetne hivatkozni ez utóbbi vonatkozásban, amelyre a szakma hol külön Heidegger-szótárak létrehozásával, hol viszont éppen a „zsargon” bélyegével<sup>2</sup> reagált, hanem egészen egyszerűen arra is, hogy vannak olyan témák, érvek, tézisek, amelyekhez Heidegger meglehetősen sűrűn visszatér, amelyeket újra és újra előad: az egyik ilyen pl. az egész heideggeri filozófia egyik gravitációs pontja, az igazság görög szavának, az „alétheiá”-nak a megfelelő fordítására tett javaslat, amely – bizonyos korszakokban legalábbis – nagyon ritkán marad kimondatlanul a Heidegger-szövegekben.

Köztudott ugyanakkor, hogy az a (politikai-etikai) összefüggés, amely Heidegger filozófiai örökségét évtizedek óta mondhatni konstansan a legnagyobb kihívással szembeállítja, éppen a hallgatagsággal kapcsolatos. Azzal a nem vagy legalábbis nehezen igazolhatóan, nem egyértelműen kimondott szóval, amelyet többek között Paul Celan híres költeménye, a *Todtnauberg* valamiféle reményteljes sürgetés formájában helyezett kilátásba („einer Hoffnung, heute / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen”): a gondolkodó eljövendő szavának hívásával, amelynek alkalmi kontextusát a költemény Celannak a Heidegger 70. születésnapjára készülõ ünnepi kötetből való távolmaradásában, vagyis egy nyolc évvel korábbi döntésben jelölte ki. Heidegger a költeményre egy levelében válaszolt,<sup>3</sup> amely szintén valamiféle reménykedésnek ad hangot, pontosabban abbéli bizakodásának, hogy kettejük tartós eszmecseréjében, melyet a filozófus voltaképpen egymáshoz intézett hallgatások sorozataként jellemez („seitdem haben wir Vieles einander *zugeschwiegen*” – kiem. KSzZ), valami egyszer majd kiválik, kioldhatóvá válik mindabból, ami el-/ kimondatlanul maradt („Ich denke, dass einiges

noch eines Tages im Gespräch aus dem Ungesprochenen gelöst wird”), abból a megszólaltathatatlanak mutatkozó politikai, morális vagy akár filozófiai szöve-  
 dékből tehát, amely, ezek szerint, mintegy foglyul vagy túsul kellett, hogy ejtse a  
 Celan (és oly sokan mások) által várt gondolkodó szavakat. Jelen írásnak ez nem  
 tárgya, ezért itt különösebb kifejtés nélkül pusztán utalni érdemes arra, hogy Hei-  
 degger számára nagyon is, talán túlságosan is tudatosulhattak azoknak a keretek-  
 nek az ellentmondásai, amelyek közé az eljövendő, bizonyos értelemben viszont  
 elmaradó, az eljövendőben ragadó szó kimondása (a náci Németország büntettei-  
 vel és saját esetleges felelősségével kapcsolatos valamiféle állásfoglalás) terelte  
 volna, ugyanakkor az is bajosan tagadható, hogy – miként azt legpontosabban  
 Werner Hamacher szép elemzése megmutatta<sup>4</sup> – Celan költeményére (amelyik nem  
 akar hallgatni, nem hallgatni akar) a lírikushoz intézett *oda* hallgatásai nemigen  
 nyújtottak adekvát választ, hiszen, Hamacher következtetése szerint, éppen arra  
 nem vállalkoznak, amit a költemény végrehajt: a hallgatást, az elhallgatást, a né-  
 maságot mint ilyeneket szóhoz, nyelvhez juttatni. Ami egyébként, mint az alább  
 majd szóba kerül és tulajdonképpen köztudomású is, egyáltalán nem áll messze  
 Heidegger különféle módokon megfogalmazott filozófiai célkitűzéseitől.

Mindazonáltal Heidegger sokszor valóban többet látszik bízni a hallgatásra, a  
 beszéd abba- vagy elmaradására, mint a megszólalásra – és ehhez kardinális filo-  
 zófiai okokat is talál. A főműben nyújtott egzisztenciális analitika talán egyik leg-  
 népszerűbb (és Magyarországon egyébként szélesebb körben alighanem Németh  
 G. Bélának az „önmegszólító verstípusról” írott 1966-os tanulmánya<sup>5</sup> nyomán is-  
 mertté lett) scenáriója az önmagát a „lelkiismeret” formájában vagy alakjában  
 megszólító „Dasein”-t érő hallgató hívás (vagy másként fogalmazva – hiszen ez,  
 mármint a megszólító és megszólított közötti azonosságtétel, mint az röviden még  
 említésre is kerül majd, vitatott műveletnek számít a szakirodalomban – a „Da-  
 sein”-nak a lelkiismeret általi vagy lelkiismeretként megvalósuló megszólítottágáé  
 egy bizonyos „hívás” révén). A lelkiismeret jelenete voltaképpen egy elnémulésé,  
 ami persze nem meglepő, hiszen az európai kultúrtörténetben talán éppen a  
 csend szolgál annak leggyakoribb feltételeként, hogy egy én önmagára hallgasson,  
 önmagát meghallja. A heideggeri változatban a „Dasein” feltárultságként (Erschlos-  
 senheit) lesz jelen, vagyis *itt* a maga számára, válik tehát önmaga számára is „Da-  
 sein”-ná: ezt a feltárultságot (alapvetően a „belevettség” feltárulkozását) pedig a  
 „hangoltság”, a „hangulat” teszi lehetővé, amelyhez „eredendően hozzátartozik a  
 megértés is”.<sup>6</sup> Két fontos, itt kirajzolódó kitétel határozza meg a lelkiismeret színre-  
 lépésének jelenetét. Az egyik az, hogy a hangulat/hangoltság (Stimmung) heideg-  
 geri kategóriája – a mérvadó szakirodalom szerint ebben állna a szóhasználat fogal-  
 lomtörténeti jelentősége is<sup>7</sup> – nem valamiféle belső (lelki)állapotra és/vagy hatás-  
 mechanizmusra vonatkozik, hanem olyasvalamire utal, ami szüntelen értelmezést  
 igényel és egyben konstitutív a létmegértés számára. A másik pedig az, hogy, ép-  
 pen mivel megértésként megy végbe, a feltárultság bizonyos értelemben nem be-  
 felé, vagyis a(z) ez esetben egyszerűen szubjektumként is félreérthető) „Dasein” ki-  
 fürkészhetetlen és elzárt mélységei felé, hanem kifelé fordulva következik be,  
 „megértő együttlétként (Mitsein)”, amelynek alapformája a *Lét és idő* analízisében a  
 hallásé, mások meghallásáé, mely utóbbi persze – mint azt a *Lét és idő* nek a nyelv-

vet tárgyaltó paragrafus a eddigre már tisztázta is – mondhatni előbbiből levezetett képesség csupán, „a jelenvalólét hall, mivel ért”<sup>8</sup>. Fontos, hogy Heidegger ugyanitt „a beszélés egy másik lényegszerű lehetőségeként” elemzi röviden a hallgatás (Schweigen) jelenségét, a legnagyobb súlyt arra helyezve, hogy kiszakítsa azt a beszéd/hallgatás hamis oppozíciójából.<sup>9</sup> A hallgatás nem azonos a némasággal (aki néma vagy aki sohasem beszél, az képtelen annak bizonyítására, hogy valójában *tud* hallgatni), „csak az igazi (echten) beszélésben lehetséges a tulajdonképpeni (eigentliches) hallgatás”, csak az olyan „Dasein” képes hallgatni, amelynek van *miről* hallgatnia, amely rendelkezik „mondanivalóval”, ami itt azonos „önmaga tulajdonképpeni és gazdag feltárultságával”. Mint látható, a voltaképpeni ellentét nem beszélés és hallgatás, hanem a tulajdonképpeni és az inautentikus beszélés-és-hallgatás között rajzolódik ki. Ezért képes a hallgatás, legalábbis ebben a tulajdonképpeni értelmében, azaz az (igazi) beszélés egyik lényegi módusaként arra, hogy valamit nyilvánvalóvá (offenbar) tegyen (a magyar fordítás itt „megnyilatkozásról” beszél) és arra is, hogy berekessze a „fecsegést”. A hallgatás, ezzel zárul ez a rövid elemzése, egyszerre forrása a hallani-tudásnak és az „áttekinthető egymássallétnek”.

Visszatérve a lelkiismeret analíziséhez, éppen ezért mondhatja Heidegger azt, hogy a megértés, talán a mégoly autentikus és kizárólagos önmegértés sem izolálható teljesen az „egmássallétől”, csak hogy ez utóbbi valójában el is térítheti az ittlét ön maga számára való feltárulkozását annak tulajdonképpeni pályáiról – a „Mitsein” nyilvánossága egyben az „akárki [...] fecsegésében” való önelvesztés lehetőségét is implikálja, az ilyen akárki pedig „*nem hallja meg saját Önmagát!*”<sup>10</sup> Heidegger itt egyébként az „überhören” igét alkalmazza, amely a célját tévesztő meghallás mellett a 'ki- vagy lehallgatás' szemantikáját is mozgósítja, aminek persze ezen a ponton nem érdemes feltétlenül különösebb jelentőséget tulajdonítani, egyvalamire azonban mégis figyelmessé tehet: mintha azt sugallná, hogy a „Dasein” nem így érhető el, akár ön maga számára sem, nem olyasfajta, titkos, rejtett, belső beszéd, amely a külső hangzavar elhárításával vagy kijátszásával válik befoghatóvá. Ennek ellenére természetesen a kifelé irányuló „odahallgatást meg kell szakítani”: ez a feltétele annak, hogy a „Dasein” megtalálja önmagát, és ezt teljesíti a „hívásként” megragadott lelkiismeret, amely szintén rendelkezik „a beszéd módusával”, ám – ez a legfontosabb attribútuma Heidegger elemzésében – maga nem beszél.

A lelkiismeret mindenekelőtt hív, váratlanul, tervezetlenül, „közvetítés nélküli felhívottságként” (im unvermittelt Angerufenwerden), távolból, ismeretlen helyről érkezve. Ez utóbbi vonatkozásban Heidegger itt egyáltalán nem áll távol a többé-kevésbé kortárs modern költészet poetológiájától (különösen Gottfried Bennnél figyelhető meg a távolról érkező hangok önreflexív motivikájának mindenre kiterjedő virulenciája), másfelől a lelkiismeret hívásának heideggeri jellemzésében, mint azt Avital Ronell és mások már részletesen bemutatták,<sup>11</sup> olyannyira feltűnő a telefónia részint még ma is használatos német szókincsének dominanciája, hogy valóban nehéz elvonatkoztatni az olyan, azonosíthatatlan telefonos zaklatás kissé nyomasztó képzetétől, amelynek során a hívó egy árva szót sem szól a készülékbe. A lelkiismeret – ez Heidegger ön maga által is kiemelt tételmondata – „*egyedül és állandóan a hallgatás módusában beszél!*”<sup>12</sup> Ez nem azt jelenti, hogy valamifé-

le „titokzatos hang meghatározatlanságával” rendelkezne, siet tisztázni Heidegger, hanem mindenekelőtt azt, hogy a hívás megfelelő fogadása anélkül valósul meg, hogy bármiféle „közlés” (Mitteilung) előzetes elvárására szorulna. Bár nem sokkal később Heidegger számot vet a hívás téves kapcsolásainak (Sichver-rufen) lehetőségével is, ez azonban magának a „Dasein”-nak a téves attitűdjével magyarázható: akkor következik be, amikor az „akárki-önmaga” (Man-selbst) vél önmagával „tárgyaló párbeszédbe” (verhandelndes Selbstgespräch) bonyolódni, mondhatni valamiképpen önmagával egyezkedni. A hívás hallgatagsága (amelynek „nincs mit elmesélnie”) éppen az ilyen egyezkedésekből szakít ki, megszakítja és éppen ezáltal hívja magához, mondhatni *visszahívja* önmagához az akárki létmódjából az ittlétet,<sup>13</sup> méghozzá, és ez fontos, nem oly módon, hogy a külvilágból valamiféle „belső”, tisztább régióiba „kergetné” vissza, hiszen az az „Önmaga”, amelyet és amelyre a hallgató hívás *felhív*, éppenséggel a világban-benne-létének feltárására szólítatik fel általa. A hívás csendje tehát mindenekelőtt megszakít valamely ténykedést (akár kommunikációt), amelyben az ittlét mondhatni önmagán kívül van – olyasfajta *odahallgatás* ez, amelyet a fentebb már emlegetett 34. §-ban mintegy a beszéd és a hallgatás fenoménjai közötti átmenetként tárgyal a *Lét és idő*, méghozzá a *Horchen* kifejezést alkalmazva, amely valamiféle felneszelést, felfülelést is jelent, ami (nemcsak) etimológiai értelemben vonja maga mellé az abbahagyás, félbeszakítás, *aufhören* (szó szerint szegmentálva: 'fel-hallgatás') szemantikáját.<sup>14</sup> Állatok szokták pl. így félbehagyni a ténykedésüket, amikor felfülelnek valamire, ami az ember számára talán nem is hallható.

A hívás hívója bizonyos értelemben kifürkészhetetlen marad: nemcsak azért, mert egyedül a hallgatásban jelentkezik (bár Heidegger itt nem marad teljesen következetes, hiszen később egy ponton „*idegen* hanghoz” hasonlítja<sup>15</sup>), hanem azért is, mert mindenfajta „ismertségtől” elzárkózik. „Feloldódik a valamire való felszólításban”, vagyis nem más, nem több, mint a hallgató hívás, nemigen lehet különbséget tenni a hívó és maga a hívás között. Heidegger kétségkívül némiképp ambivalens megoldással él ott, ahol a hívó mibenlétét igyekszik konkretizálni: a lelkiismeretben végső soron a „Dasein” saját magát hívja, de ez persze ellentmondana a hívás tervezhetetlenségéről, intencionálküliségéről korábban elmondottaknak, ugyanakkor azt sem lehet állítani, hogy egy bizonyos, meghatározott *másik* hallgat bele felszólító módon az ontológiai telefonba.<sup>16</sup> A „másik” ugyanakkor nem is különbölni lehet ki teljesen, ennek ellentmondana a „Mitsein” kitüntetett és sok értelmezési nehézségért felelős jelentősége a „világban-benne-lét” elemzésében, ahogyan a hallás és a megértés összekapcsolása, valamint az a *Lét és idő* számtalan argumentumát megalapozó cirkuláris mintázat is, amely végső soron az önmagát önmagához visszahívó „Dasein” megjelenítését is meghatározza. A „Dasein”, bizonyos értelemben, illetve persze egyes, meghatározó olvasatok szerint,<sup>17</sup> innen nézve voltaképpen a másokban, valamiféle másokban gyökerezik, és éppen ezért mindig meghaladja, áthágja önnön kereteit, amit Heidegger az itt tárgyalt összefüggésben azzal a megfogalmazással könyvel el, hogy „a hívás *belőlem* jön, de mégis rajtam *tülről*”. Ennek tisztázása megintcsak helytelen vagy megalapozhatatlan konkretizációk elhárításaként megy végbe: nem az ittlétbe „belenyúló idegen hatalomról” van szó, nem is olyasvalamiről, amit egy – itt bővebben nem körvonalazott –

„biológiai” magyarázat révén lehetne feltárni, továbbá nem is valamely „nem-jelenvalólét-szerű létezőről”. Igaz, Heidegger ugyanakkor, és ez fontos lehet, a hívót „Es”-nek („valami”) kereszteli el, és később az „Unheimlichkeit”-ban, vagyis a kísértetiességben (a *Lét és idő* magyar fordításában „hátborzongató otthontalanságban”) leli fel a voltaképpeni közegét: a hívó nem más, mint „a jelenvalólét a maga hátborzongató otthontalanságában”, és maga a hallgatás sem más, mint a beszéd „hátborzongatóan otthontalan módusza”. Talán maga a beszéd is lehet egyfajta hallgatás tehát, talán még akkor is, amikor a válaszadásra készített (vagyis: *felelőssé* tett) hang egy hallgatag telefonkagyló izolációjában megszólalni kényszerül.

Heidegger mindenesetre a pszichoanalízis diskurzusába téved az elemzés során, ami természetesen felveti azt a kérdést, hogy a hallgatag meg- vagy felszólítás jelene vajon összefüggésbe hozható-e az önmagáról különféle módokon hírt adó „tudattalan” freudi koncepciójával, elképzelhető-e valamiféle érintkezés Heidegger kimondatlanja és a tudattalan között. Jelen kereteket természetesen végtelenül meghaladná a két szerző, e két diskurzus különös, *hallgatag* párbeszédének akár csak mégoly vázlatos vizsgálatában rejlő feladat kihívása (két szerző, akik – ahogyan Jacques Derrida fogalmazott – „nem olvashatták egymást – ezért minden idejüket azzal töltötték és minden erejüket arra fordították, hogy ezt tegyék”<sup>18</sup>). Annyit talán érdemes mégis megemlíteni, hogy – többek között erre céloz ugyanebben a Freud-kommentárjában Derrida<sup>19</sup> – a bűnösség/tartozás (Schuld) híres elemzése, amely a *Lét és idő*ben közvetlenül a lelkiismeret hívásjellegének tárgyalásából következik, arról tanúskodik, hogy Heideggernek jó oka van a „tudattalan” kategóriájának ignorálására: mivel a „Dasein”-t éppen önnön megszólíthatóvá válása (és így felelőssé, bűnössé deklarálásának) lehetősége hívja vissza önmagához, teszi „Dasein”-ná, a „Dasein” előzetesebb kategória kell hogy legyen a szubjektumnál, és meg kell előznie pl. a tudat és a tudattalan közötti különbségtételt.

Ákárhogy legyen is, a lelkiismeret hallgatag hívásként való jellemzésének, úgy tűnik, mindenekelőtt valamiféle ellenállás, ellenszegülés a teljesítménye. Egyrészt megakadályozza a hívó bármiféle azonosíthatóságát és prozopopeikus familiarizálását (a lelkiismeret nem léphet fel allegorikus vagy másfajta figuraként, fölérendelt, a „Dasein”-t *kikérdező* vagy annak parancsoló hatalomként, amely előtt ez utóbbi aztán számot kell, hogy adjon önmagáról), másrészt, és ez talán még érdekesebb, meggátolja a „Dasein”-t abbéli igyekezetében, hogy – voltaképpen éppen ezáltal önmagát elveszítve vagy önnön feltárultságát szem előtt tévesztve – *szubjektumként* vagy akár *énként* vegyen fel valamiféle pozíciót a különféle egyeztetéseket lefolytató akárkik nyilvánosságában. A lelkiismeret, innen nézve, nem az én lelkiismerete, hiszen a lelkiismeret hívásában éppen az *én* hallgat el, éppen az *émtől* hívja vissza magát (kísérteties) önmagához a „Dasein”. Jóval később, a *Lét és idő* 64. §-ában, az „Önmagaság” és az „Én-mondás” kantai elgondolásáról nyújtott kritikájának következtetéseit levonva Heidegger egyenesen odáig megy, hogy az *ém* mint olyat az Önmagalét lényegtelen kellékeként bélyegezze meg, éppen a „Dasein” hallgatag tulajdonképpeniségével szembeállítva. „Az »én«-ben az az Önmagam nyilatkozik meg, amely mindenekelőtt és többnyire *nem* tulajdonképpen vagyok”. Ellenben: „A jelenvalólét a hallgatag, magától szorongást elváró (zumutenden) elhatározottság eredendő elszigeteltségében *van tulajdonképpeni önma-*

*gaként*. A tulajdonképpeni Önmagalét *mint néma (als schweigendes!)* éppen hogy nem mondja, hogy »ÉN-ÉN«, hanem a hallgatagságába belevetett létezőként »van«, amilyenként tulajdonképpen lehet. (»ist« in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann, vagyis inkább: a hallgatagságban létezik akként a belevetett létezőként, amelyikként tulajdonképpeni módon létezni tud.)<sup>20</sup>

Innen nézve, úgy tűnik, Heidegger számára a „Dasein” autentikus létezésének lehetőségei éppen az „én”-ként való önazonosításának határain túl tárulkoznak fel, másként – és egyszerűbben – fogalmazva ott, ahol az „én”, vagyis a „Dasein” mint én – elhallgat. A lelkiismeret hallgatólag megszólítása, amely az ittlétet éppen az így előálló csendben vagy csend révén hívja vissza önmagához, inkább megkérdőjelezi, mintsem megerősítené azt a lehetőséget, hogy ez egy önmagát tanúsító, önmagát kimondani képes hanggal azonosuljon (aligha véletlen, hogy a lelkiismeret hívóváskarakteréről nyújtott elemzés egyik implicit következtetéseként Heidegger azt emeli ki, hogy az, ami a „Dasein”-ről – mégpedig a maga „*legsajátabb lenni-tudásában*” – magában a „Dasein”-ban *tanúbizonyosságot* nyújt, az nem más, mint éppen ez a hallgatólag hívás, azaz a lelkiismeret.<sup>21</sup>). A lelkiismeret hívása olyasfajta megszólítás, olyasfajta odafordulás ahhoz a létezőhöz, amely egyszerre forrása és egyszerre valamiféle kiszolgáltatott közege ennek a hívásnak, mely éppen hogy nem megerősíti, posztulálja vagy affirmálja a megszólítottat, hanem kétségbevonja, mondhatni elrabolja tőle az „én”-ként való önkimondásnak, önmaga „én”-ként való tanúsításának lehetőségét. Egy olyan megszólítás tehát, amely mindenekelőtt ellenszegül a megszólított hanggal való felruházásának, beszélő énként való tételzésének – ami, nem melleleg, olyan konstellációra világít rá, amely nincs igazán kihasználva, sőt felmérve sem a megszólítás retorikai eszközrendszeréről alkotott, mégoly szisztematikus áttekintésekben.<sup>22</sup> Ennél azonban jelenleg fontosabb az a kérdés, hogy mit jelent ez a mintázat, vagyis a szólító-megszólító hallgatás bizonyos értelemben identitásromboló teljesítményének felértékelése a megszólalást autorizáló énnel szemben Heidegger számára a praxisban, pl. az interpretáció praxisában.

Nyilvánvaló és a fentiek nyomán következetesnek is mondható, hogy mindez többek között abban csapódik le, hogy Heidegger különleges jelentőséget kell, hogy tulajdonítson annak, ami a szövegekben, legyenek azok költői vagy filozófiai szövegek, kimondatlan marad, vagyis mindannak, ami ellenáll egy gondolkodói vagy költői én hangjához, tudatához, szándékához való hozzárendelésnek. Ez egyfelől az értelmezés, vagy – a filozófus számára kedvesebb kifejezést alkalmazva – a „magyarázat”, „Erörterung” mibenlétére is kihat, hiszen utóbbi, ideális esetben, maga is az elhallgatás, (ebben az értelemben) önmaga felszámolásának imperatívuszával kényszerül szembesülni: igazi hivatását akkor tölti be, sőt akkor és ott teljesedik ki, amikor és ahol valamiképpen fölöslegessé válik, legalábbis amikor és ahol a szavai fölöslegessé válnak. A Hölderlinhez fűzött „magyarázatokat” egybegyűjtő könyvének második, 1951-ben megjelent kiadásához készített előszavában Heidegger a hősés által belepert és így *elhangolt* harang képével jellemzi az interpretáció teljesítményét, amelynek éppen ezért oly módon kell megvalósulnia, hogy egyben vissza is vonuljon, észrevétlenné, fölöslegessé tegye önmagát. Az in-

terpretáció feladatának itt nyújtott (és jóval később még Hans-Georg Gadamer-nél is visszahangzó<sup>23</sup>) leírása szerint „ahhoz, hogy az, ami a költeményben tisztán költött, valamivel világosabban álljon itt, a magyarázó beszédnek önmagát és azt, amit megkísérel, minden egyes alkalommal össze kell törnie. A költemény magyarázatának, éppen a költött miatt, arra kell törekednie, hogy önmagát fölöslegessé tegye. Minden értelmezés utolsó, ám egyben legnehezebb lépése az, hogy magyarázataival eltűnjék a költemény tiszta itt-állása elől.”<sup>24</sup>

Még fontosabbnak tűnik ugyanakkor az az – értelemszerűen kevésbé körülhatárolható – dimenzió, amelyet az értelmezett szövegben ki nem mondottak képeznek. Azon szöveghelyek között, ahol Heidegger valamilyen formában közvetlenül a hallgatás jelenségét tárgyalja,<sup>25</sup> viszonylag frekvencián bukkanak fel a szöveg-értelmezéssel kapcsolatos, helyenként majdhogynem módszertani színezetű eszmefuttatások. Magát a problémát nyilvánvalóan egy nagy hagyományú hermeneutikai vesszőparipa közvetíti Heidegger számára (is), nevezetesen az a kérdéskör, hogy miként kell viszonyulnia a szöveg értelmezőjének a szerző autoritásához: ez, mint köztudott, a hermeneutika 20. századi megújulása során elsősorban a szerzőt önmagánál is jobban érteni hivatott értelmezés schleiermacheri ideájával való szembesülés feladataként öltött új és új formákat, pl. Gadamer sokat vitatott Schleiermacher-kritikájában.<sup>26</sup> Heidegger (aligha teljesen véletlenül) gyakran Nietzsche (tehát egy, az értekező „én” és különféle maszkjainak autoritását különös sokrétűséggel játékba hozó szerző-konstrukció) értelmezésére tett kísérletei során (vagyis főként az 1930-as-’40-es években) látja szükségét az ezzel kapcsolatos reflexiónak, pl. annak a kérdésnek a tisztázására vállalkozva, hogy mennyiben teheti kiindulópontnak az értelmezés (pusztán) azt, amit egy szerző ténylegesen leírt. Egyik Nietzsche-tanulmányának sokat idézett helyén szinte közvetlenül szól hozzá Schleiermacher értelmezésének szóban forgó pontjához: „A magyarázat persze sohasem teheti meg, hogy a dolgot kizárólag a szövegből meríti: ezenkívül észrevétlenül, minden hivatkozás nélkül valami sajátot is hozzá kell adnia a maga tárgyából. Ez az adalék az, amit a laikus a szöveg tartalmának tartottakhoz képest mindig belemagyarázásnak érzékel, és saját jogigénye alapján önkényesként (Willkür) kifogásol. Az igazi magyarázat azonban sohasem jobban, hanem másként érti a szöveget, mint ahogy a szerzője értette. Ennek a másnak azonban olyannak kell lennie, hogy ugyanazt érintse, amin a magyarázott szöveg gondolkodik.”<sup>27</sup> Ebből a figyelmeztetésből itt nyilvánvalóan egyfelől az lehet a fontos, hogy a szöveg maga nem feltétlenül képes végleges autoritást nyújtani az abbéli útmutatásra nézvést, hogy mit kell a szöveg voltaképpeni tartalmának *tartani*, továbbá – ami még fontosabb – hogy nem lehet maradéktalan vagy közvetlen azonosságot feltételezni aközött, ami egy szövegben olvasható és aközött, amin ugyanazon szöveg gondolkodik. Másfelől érdemes kiemelni, hiszen Heidegger számára ez más összefüggésben is fontos (erről hamarosan), a magyarázat önkényességére tett hivatkozást, ez ugyanis – itt negatív megvilágításban – oly módon jelenik meg, mint a kettő, vagyis a szöveg voltaképpeni tartalma és az, amin gondolkodik, közötti közvetítés talán elkerülhetetlen modalitása.

koztatás garanciái révén. A szöveghez való ragaszkodás bekövetkezhet anélkül is, hogy az értelmező valójában végiggondolja azt, amit a szöveg gondol, amin a szöveg gondolkodik.<sup>28</sup> Egy szerző, pl. Nietzsche, nem vagy nem szükségszerűen azt gondolja meg vagy, talán helyesebben, azt rója ki feladatként, meggondolandóként a gondolkodó értelmezés számára, amit a maga nevében, mint Nietzsche („Nietzsche”) mond és esetleg szignál, vagy akár azt, amit mondani tud, amit ki tud mondani. Ez persze nem azt jelenti, hogy – noha a kettő között, már csak az érintett jelenségek kultúrtörténeti sokfélesége okán is, nem árt különbséget tenni<sup>29</sup> – az így értett *kimondatlant* rögtön egyben valamiféle *kimondhatatlanként* kell tételezni, olyasvalamiként, ami – mint pl. valamiféle traumatikus, gátolt, cenzúrázott vagy pusztán a verbalizációnak ellenálló tudás vagy tapasztalat – mintegy negatív módon határozná meg vagy igazolná vissza annak identitását (és/vagy autoritását), aki beszél, noha kétségtelen, hogy Heidegger rendre kitüntetett figyelmet szentel annak, amit egy-egy filozófus elődje úgymond nem tudott kimondani. Olyasmiről volna szó inkább, ami nem feltétlenül elhallgatott, hanem ami artikuláltabb módon nyilvánul meg akkor, ha nem lép be a kimondott szövedékébe, ha bizonyos értelemben ellenszegül annak a nyelvnek (akár a lexikának, akár a predikativitásnak), amely valamilyen módon mégis tanúságot tesz róla. Van, amit a hallgatás, a tételzéstől való tartózkodás vagy a tételzés lehetetlenné válása (egyfajta tételítés, Hamacher azt mondaná, „afformativitás”<sup>30</sup>) tesz el- vagy meggondolhatóvá – és nyilván fontos, bár itt közelebbről nem tárgyalható körülmény, hogy ezt Heidegger rendre a költészettel, pontosabban gondolkodás és költészet közelségével kapcsolatos elképzeléseinek kontextusában fejti ki.

Nietzsche-könyve egy pontján, méghozzá éppen a gondolkodó „mondás” legjelentősebb teljesítményének mibenlétén tűnődve, éles különbséget tesz az elhallgatás (*Verschweigen*) és az olyasfajta megnevezés között, amely a nem-mondásban, nem-mondásként valósul meg, és amelyet – különösen a ’30-as években frekventált, magyarra meggyőzően nem igazán áttehető szóképzéssel – „*Erschweigen*”-nek vagy „*Erschweigung*”-nak keresztel el – talán a kimondásnak való ellenszegülés olyasfajta „teljesítményére” célozva, amely (legalábbis az *er-* igekötő szemantikájáról nyújtott szótári összefoglalások útmutatását követve) valamiféle erőfeszítés nyomán kieszközlő, kinyerő, létre- vagy előhívó, fokozó (de adott esetben akár végérvényesítő) történés vagy bekövetkezés modalitását engedi megmutatkozni a hallgatásban. Mondhatni valamiféle *elő-hallgatásról* vagy *hallgattatásról* van szó, amelyhez azonban mindig hozzá kell gondolni a visszatartás, tartózkodás jelentéskörét is, hiszen az „*Erschweigen*” egyben a hallgatásban való tartóztatást, megőrzést, a beszédbe való bebocsátkoztatástól való megóvást is jelent (?), már ha egy valójában *nem létező* (jelentéskörét és -irányát tekintve maradéktalanul bajosan feltárható) szó szemantikájáról állításokat tenni nem volna eleve kilátástalan vállalkozás (a kategóriát igazán centrális jelentőséggel felruházó „második főmű”, a *Beiträge zur Philosophie* Parvis Emad és Kenneth Maly által készített, sok bírálatban részesített angol fordítása „reticence in silence”-ként, vagyis két szinonim kifejezés kombinációja révén adja vissza, ami nem nyújt igazán sok támpontot, talán azt leszámítva, hogy némi hangsúlyt helyez a tartózkodás, visszatartás mozzanataira<sup>31</sup>). Azon a helyen, ahol Heidegger – egy csak 2010-ben kiadott, valószínűleg az

1930-as/'40-es évek fordulóján készült szövegében<sup>32</sup> – talán a legközelebb kerül az „Erschweigen” valamiféle definíciójához, a kifejezést olyan szintaktikai szerkezetben lépteti fel, amely a műveltető, előidéző vagy -állító értelmét domborítja ki („Das Erschweigen der Stille”, „a csend elő-hallgatása”), és az elhallgatástól (Verschweigen), valamint magától a hallgatástól határolja el. Míg előbbi valami elmondhatónak a nem-mondását, utóbbi pedig a mondás képtelenségét vagy valamely kimondhatatlannak a szóba kényszerítéséről való lemondást jelenti, az „Erschweigen”-nek kevés köze van a beszéd vagy a mondás elégtelenségéhez. Az „Erschweigen” nem más, mint „a kimondatlannak – amely azért kimondatlan, mert minden mondásban lényegi módon előre-, együtt- és utánmondott (weil wesentlich in allem Sagen Vor-, und Mit- und Nachgesagte) – a maga alapjában, kimondatlanságának alapjába/okába (Grund) való megóvó visszatartása (zurückverwahren) annak érdekében, hogy az alapszerűen (gründig) megmaradjon”.

Az ilyesfajta hallgatás a nem-mondásban valamit előhozó vagy kibomlani engedő gondolkodás médiuma. „A legmagasabb rendű gondolkodói mondás – mondja tehát Heidegger – abban áll, hogy a mondásban a tulajdonképpen mondandót nem egyszerűen elhallgatja, hanem úgy mondja, hogy az a nem-mondásban megneveződik: a gondolkodás mondása kibontó elő-hallgatás/hallgattatás. Ez a mondás felel meg a nyelv legmélyebb lényegének/lényegi létezésének (Wesen) is, amelynek a hallgatásban rejlik az eredete. Mint ilyen kibontva elő-hallgató/hallgattató a gondolkodó a maga sajátos módján jut a költő rangjához és mégis örökre elválasztott marad tőle, mint ahogyan fordítva a költő is a gondolkodótól.”<sup>33</sup> Mint látható tehát, az „Erschweigen” olyasfajta története a gondolkodásnak, amelyből egyáltalán nem hiányzik a nyelviség, amelyet Heidegger itt is, bár jócskán eltérő módon, mint a *Lét és idő* fentebb idézett helyén, éppen hogy nem annak ellentétéként állít szinte megbonthatatlan összefüggésbe a hallgatással. Mi több, az „Erschweigen” mintha pontosan erre az összefüggésre emlékeztetne azzal, hogy a gondolkodás ilyen, Heideggernél mindig „lényeginek” kikiáltott gesztusaiban éppen a hallgatásba való belebocsátkozást, a hallgatás valamiféle *visszahívását* viszi véghez.

A nyelv, legalábbis amint az egy szöveg felszínén vagy szöveggé megnyilvánul, mindig már utólagos vagy elválasztott az önnön eredeteként tételezett hallgatástól. Már csak ezért sem lehetséges, legalábbis Heidegger szellemében, a gondolkodó megértésnek abból kiindulnia vagy arra összpontosítania, amit egy szerző kimondott vagy ki tudott mondani. A *Platón tanítása az igazságról* című tanulmánya (1930/1931, 1940) elé Heidegger a következő „módszertani” útmutatót illeszti: „A tudományos ismereteket általában tételekben (Sätzen) fejezik ki, és felhasználásra alkalmas kézzelfogható eredményekként tárják az ember elé. Valamely gondolkodó »tanítása« ellenben az, amit a szava kimondatlanul hagyott (das in seinem Sagen Ungesagte), aminek az ember (der Mensch) úgy van kitéve, hogy rááldozza magát (sich verschwende). Ahhoz, hogy megtapasztalhassuk és az eljövendőben tudhassuk azt, ami valamely gondolkodónál kimondatlan maradt, akármilyen jellegű is ez, mindenekelőtt bele kell gondolnunk abba, amit kimondott.”<sup>34</sup> Heidegger megfogalmazása azt mutatja, hogy ennek a voltaképpeni, és voltaképpeni kimondatlanul maradt „tanításnak” a megértése nem túl gazdaságos, ökonómiaileg nézve aligha megtérülő folyamat: a kimondatlannak kitétt ember az elpazarlás, ön-

maga eltékozlásának értelmében (*verschwendend!*) áldozza fel magát ennek a tanításnak az oltárán. Nyilvánvalóan azért, legalábbis többek között azért, mert maga a feladat, vagyis a kimondott végiggondolásán keresztül eljutni a kimondatlan régióiba, nem olyan jellegű, hogy eleve kijelölt pályákat, vagy éppen valamiféle gazdaságilag ésszerűbb cserefolyamat (a kimondottnak a végül fellelt kimondatlannal való felcserélése és az ezáltal végbemenő verbalizáció) logikáját vehesse igénybe.

Előfordul pl. olyan is, hogy amikor Heidegger a *ratio* újkori eszméje mögött rejlő fogalom- (és persze lét)történeti és fordítási folyamatokat nyomon követve igyekszik az újkori gondolkodás alaptételét visszavezetni az azt tulajdonképpen egyedül megérthetővé tévő görög eredetire, egy olyan mondatot állít elő, amely maga – sohasem hangzott el görögül. „Habár a görög gondolkodóknál ilyen mondat szó szerint sehol sem fordul elő – jegyzi meg ehhez Heidegger –, mégis ez a mondat a görög gondolkodás léttörténeti vonását nevezi meg, még hozzá oly módon, hogy az a léttörténet későbbi korszakaira mutat előre.”<sup>35</sup> A helyes fordítás és így a helyes megértés tehát adott esetben egy kimondatlan eredet(i)ben fog csak feltárulkozni. Az 1929-es Kant-könyvben pedig az alábbi figyelmeztetés olvasható: „Ha mármost egy interpretáció csak azt adja vissza, amit Kant kifejezetten mondott, akkor az 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 a mondotton keresztül szemünk elé tár. [...] Persze ahhoz, hogy abból, amit a szavak mondanak, kicsikarja (abzuringen) azt, amit mondani akarnak (wollen), minden interpretációnak szükségképpen erőszakhoz kell folyamodnia. Ez az erőszak (Gewalt) azonban nem lehet kőbor önkény (Willkür). Egy előzetesen megvilágító eszme erejének (Kraft) kell hajtania és vezetnie az értelmezést. Csakis ennek az eszmének az erejével kockáztathatja meg egy interpretáció azt, ami mindenkor merészségnek számít, hogy tudniillik rábízza magát egy mű belső, rejtett tartalmára (Leidenschaft), hogy ezáltal beleállítassék az el nem mondottba, és kényszeríttessék annak elmondására.”<sup>36</sup> Ez a szövegrész természetesen hosszabb, több helyet is bevonó kommentárt igényelne, amelynek felvázolására itt most nincs mód, néhány megjegyzést azonban így is érdemes hozzáfűzni. Mindekelőtt feltűnő az erőszak, akarat, kényszer szókincsének és képzetkörének dominanciája, ami persze nem igazán meglepő, hiszen ezekben az években Heidegger ritkán boldogul az erőszak mibenlétét és a filozófia számára meghatározó relevanciáját tárgyaló kiegészítő elemzések nélkül.<sup>37</sup> Ha a filozófiai ismeret csakis az olyan interpretáció által válhat valóban azzá, aminek lennie kell, amelyik a szövegben ki nem mondottat igyekszik szóhoz juttatni, akkor nem mondhat le az erőszakról. *Ki kell csikarnia* Kant szövegéből azt, amit az voltaképpen mondani *akart*, de nem tudott, éppen ezért nevezhető a mű belső, rejtett és nyilván lényegi tartalma „Leidenschaft”-nak, vagyis *szenvedélynek*, valami *elszenvedettnek*. A gondolkodás szenvedélye abban a szenvedésben gyökerezik, az akarásnak abból a küzdelmességéből ered, amely folyton beleütközik a kimondott és a kimondásban visszatartott vagy visszavert közötti – mégoly képlékeny – választóvonalba.

Tulajdonképpen ez az erő vagy energia tolja a kimondatlan felé a – legalábbis a helyes irányvétellel felszerelt – értelmezést.

Éppen ezért érezhette szükségesnek Heidegger azt a distinkciót, amely az interpretáció erőszakosságát elhatárolja a pusztá *önkénnytől*: nem az interpretáció önkényes akarata, „Willkür”-je irányítja a folyamatot, hanem mintha az az erő, az az akarat (Wille) helyeződne át, vonná magához, kerítené hatalmába a szöveg magyarázatát, amelyet maga Kant fejtett ki a kimondás és a kimondatlan összeütközése vagy összeütköztetése során. Ezért nem pusztá akarat az értelmezés erőszakja, és aligha téveszthető szem elől, hogy Heidegger leírása ezt az erőszakot – formálisan paradox módon – inkább passzívként, ebben az értelemben is elszenvedőként, vagy valamiképpen irányítottként jellemzi: egy előzetes megvilágító eszme, méghozzá egy bizonyos erő hajtja és vezeti, merészsége tulajdonképpen nem másban mutatkozik meg, mint abban, hogy rábízta magát, ráhagyatkozik a mű szenvedélyére, szenvedésére, amely végül is beleállítja a kimondatlanban, és *rákényszeríti* annak mondására. Továbbá: a kimondatlan eme különös ereje lényegében, bizonyos értelemben destruktív, mivel szét kell feszítenie, az interpretáció során át kell törnie a kimondott határait, hiszen éppen ezért nem indulhat ki egy filozófiailag releváns értelmezés csupán utóbbiból – amely, nevezetesen a kimondott, a maga részéről nyilvánvalóan szintén nem mentes az erőtől vagy erőszaktól, hiszen ez szükségszerűen nyilvánul meg a kimondatlan visszatartásában, abban, hogy ezt valamiképpen ki kell csikarni a kimondott vagy leírt szövegből. Ebben az értelemben elmondható, hogy a „destrukciónak” a *Lét és idő* 6. §-ában emlékeztető módon kifejtett (mint Heidegger ott fogalmaz, szándékát tekintve *pozitív*) programja ebbe az „értelmezéseméleti” összefüggésbe is átsugárzik.<sup>38</sup> Harmadrészt: Heidegger mintha itt is visszautalna a szerzőt önmagánál is jobban megértő interpretáció schleiermacheri ideájához, noha kétségkívül nem valamiféle romantikus beleérzéstan előfeltevéseit követve. Végül, ám talán (az itt nyomon követett szempontból legalábbis) mindenekelőtt: Heidegger önmagának (is) szánt útmutatásai arra is emlékeztetnek, hogy a kimondott és a kimondatlan mindezek ellenére nem tekinthető két különálló tartománynak. Utóbbit az előbbiből kell valamiképpen kinyerni, méghozzá oly módon, hogy a Kant által – *még* – nem mondott a mondotton keresztül táruljon az értelmezői tekintet elé! Vagyis valóban nem egyszerű cseréről van szó. A kimondatlannak a kimondotton kell megmutatkoznia, ami azt is jelenti, hogy a kimondottban (nem tehát szükségszerűen vagy egyszerűen a kimondott mögött, mintegy ez utóbbi által elfedve) kell kimondatlanként hallgatnia. Nem vagy legalábbis nem feltétlenül vagy mindenhol egy ki nem mondott szóról van szó, miként azt Celan gondolta.

Hogy miként képzelem el ezt Heidegger a gyakorlatban, azt „a metafizika kanti alapvetéséről”, *A tiszta ész kritikájáról* nyújtott elemzésnél jóval világosabban vagy tömörebben tárja fel a fentebb idézett Platón-tanulmányban előadott értelmezés a barlanghasonlatról, amelynek részletes rekapitulációjára itt szintén nincs lehetőség és talán szükség sem, hiszen Heidegger a szöveg egy pontján maga is összefoglalja az eredményeit.<sup>39</sup> Azt a folyamatot vélte feltárhatónak, amelynek során az elnem-rejtettség (a voltaképpeni igazság görög, de Platón számára itt megragadhatatlannak bizonyult) tapasztalata – vagyis az, amiről Heidegger talán a legtöbbet

*beszél* – alárendelődik az *idéa*-nak, a létező „kinézetének” – és így az igazság megfelelésként (a megismerés és az észlelt dolog közötti adekvációként) való elgondolásának. Platón „tanítása” ezért szükségszerűen kétértelmű: „Éppen ez a kétértelműsége tanúsítja az igazság lényegének mindeddig kimondatlanul maradt, ámde most kimondandó változását. Ez a kétértelműség a lehető legélesebben abban nyilvánul meg, hogy ugyan az *ἀλήθεια*-ról van szó, és az is van megnevezve, mégis *ὀρθότης*-t kell érteni rajta, és ezt is tételezi a szöveg mérvadóknak, mégpedig mindezt egyetlen gondolatmeneten belül.” A legkülönösebb és – jelen szempontból – legfontosabb az, hogy a Heidegger által el-nem-rejtettségek fordított igazság görög szava, az *ἀλήθεια* tehát egyáltalán nem hiányzik Platón szövegéből! De mégis hiányzik, mert nincs, illetve nem a benne feltáruló értelemként van elgondolva – Platón szövegében ez volna a párhuzam arra, amit Kantról beszélve Heidegger úgy írt le, mint az a voltaképpeni mondandó, amelyet a filozófus akart, de nem tudott kimondani, annak ellenére – lehetne hozzáfűzni –, hogy kimondta: „Az elrejtettség platóni felfogása – összegez Heidegger – be van fogva a megpillantás, észlelés, gondolkodás és kimondás viszonylatába. E viszonylathoz azonban csak az elrejtettség feladásával lehet igazodnia.”<sup>40</sup> Vagyis a kimondott szó egyben elrejt-elfed, az, amit voltaképpen mondana, igazából hallgat. Különösen beszédesnek mondható, hogy ezt az ellentmondásos struktúrát itt éppen az *ἀλήθεια* szó viszi színre, az a kifejezés, amelynek helyes értelmét – az el-nem-rejtettséget – feltárni Heidegger számára lényegében minden filozófia legfőbb feladata. Az el-nem-rejtettség kimondása – adott esetben – nagyon is képes arra, hogy elrejtse, elhallgassa azt, amit a szó valójában mondani akar.

Némi (nem kevés) túlzással úgy lehetne fogalmazni, hogy ez az ellentmondásos struktúra Heidegger számára elsősorban a '30-as években vagy a '30-as évektől, az egész nyelvre mint olyanra kiterjeszhető. A nyelv, metafizikai okokból, nehezen képes megszabadulni attól a tendenciától, hogy elrejtse-elfedje azt, ami benne kimondásra törekszik. Heidegger bizonyos értelemben mindenekelőtt annak megértésére tesz különleges (a szó szűk értelmében is: nyelvi) erőfeszítéseket, hogy éppen ezért lesz a hallgatásnak, az „Erschweigen” értelmében vett előállító és egyben visszatartó hallgattatásnak döntő szerepe a nyelv „eredetének”, el-lentmondásos „alapjainak” az elgondolásában. Ez a fogalmi jellegű különbségtételekben csak nehezen ábrázolható konstelláció a „fordulat” utáni vagy azt megvalósítani hivatott szövegekben – Heidegger legnehezebben hozzáférhető, legnehezebben racionalizálható munkáiban – kerül leginkább előtérbe, szintén az 1930-as-'40-es években. Az „Erschweigen” és „Erschweigung” fentebb már érintett kategóriája a *Beiträge*ben és más vonatkozó szövegekben ezzel a kettősséggel a nyelv olyasfajta szemléletét illusztrálja, amely – erre Heideggernél számtalan egyéb szcenárió is található persze – oly módon vél közelebb kerülni a nyelv „lényegéhez”, hogy visszahúzódik vagy mögékérdez a nyelv szemiotológiai jellegű elgondolásainak. A *Beiträge*ben tágabb értelemben is ez a visszahúzóadás, visszatartás vagy tartózkodás írja le az „Erschweigung” (és az ezen megalapozandó különös „hallgatást”, „szigetika”) gesztusrendszerét, hiszen rendre annak a „Verhaltenheit”-nak, vagyis visszatartott, visszafojtó tartózkodásnak az összefüggésében kerül szóba, amely itt a gondolkodás „új kezdetének” egyik alaphangoltságát (Grundstimmung) hivatott megtestesíteni.<sup>41</sup>

Az „Erschweigen” többek között azért kerülhet közelebb a nyelv lényegéhez, mert ez utóbbi maga – mint azt Heidegger sokféle összefüggésben megállapítja – nem juttatható közvetlenül nyelvhez: a nyelvről beszélni – ez önmagában eltávolít a nyelvtől, hiszen olyasfajta metalingvisztikai tárgyiasítást<sup>42</sup> vesz igénybe, amely csak a nyelv eszközszerű és/vagy szemiológiai felfogásán alapulhat. Az „Erschweigen” éppen ennek, a nyelvről való beszédnek az alternatívája, amely a szó „alapjához” vagy akár eredetéhez azáltal juttat közelebb, hogy azt a maga kimondatlanságában hallgatja *elő*: ez az alap általában az ontológiai differencia utólag metafizikusnak titulált kétosztatúságát felülbíró és a lét eseménykarakterét kifejezni hivatott „Seyn” (az egyik magyar fordításpróbálkozást alkalmazva: a „létel”).<sup>43</sup> Ez utóbbi, éppen mivel a nyelv maga benne gyökerezik, közvetlenül nem mondható ki. Amiként a *Beiträge* egyik helyén olvasható: „A lételet magát, különösen amikor az ugrásban ugrattatik ki/eredeztetik (im Sprung ersprungen wird), sohasem tudjuk közvetlenül kimondani. Ugyanis minden monda/mondás (Sage) a lételetből ered és annak igazságából beszél”.<sup>44</sup> A nyelv lényegének mondása nem lehet kimondás, de – és ez fontos – az „Erschweigen” ebben a vonatkozásban sem pusztán hallgatás. Amikor és ahol ezeket az összefüggéseket igyekszik átvilágítani, Heidegger közismerten nem nagyon akar vagy ritkán képes gyakorlatiasabbnak is vehető célzásokat tenni arra nézvést, hogy mindezt miként kellene elképzelni. Az iménti idézetet nem sokkal megelőzően található azonban olyan kitétel, ahol mégiscsak elhelyez némi instrukciót. Itt többek közt arra emlékeztet (egyben meg is szégyenítve későbbi bírálóinak jelentős hányadát), hogy a „Seyn” számára nem lehet új nyelvet kitalálni, nem ez a gondolkodó elé táruló feladat, hiszen „még ha ez sikerülne is, ráadásul művi szóalkotás nélkül, ez a nyelv akkor sem lenne mondó (sagende) nyelv”.<sup>45</sup> A közhiedelem jelentős tartományaival ellentétben nem ez, amit Heidegger akar vagy amit tesz vagy inkább tenni vél. „A létező nyelvét a lételevélként mondani” – ez az egyetlen valóságos alternatíva, és – vélhetően – ez az, amit az „Erschweigen” végrehajt! Elhallgattatja, illetve visszatéríti kimondatlan lényegébe azt, ami (a létező nyelvében vagy nyelveként) beszél. A nyelv ilyenkor mindenekelőtt elveszíti jelkarakterét, szava nem lehet többé valami másnak a pusztá jele, megnevezéssé kell válnia, illetve csakis így válhat megnevezéssé, annak megnevezésévé, amit mondani szándékozik, amiről szó van – pontosabban az, amit megnevez, arról van szó („Was es nennt, ist gemeint”).<sup>46</sup> Ez a megnevezés persze, a már tárgyalt mintázat alapján, visszafogja vagy visszatartja magát, sőt Heidegger egy helyen egyenesen egy *nem*-mel hozza kapcsolatba, a „Seyn” *nem*-jével, ami nem más, mint a „Seyn” ellenkezése a létező fennálló világába való bebo-csáttatással szemben: ennek a nemnek (ami bizonyos értelemben persze – persze? – majdhogynem egy *igen*) a hangoltsága a hallgatás.<sup>47</sup>

A hallgatás – vajon mit szólt volna Heidegger a magyar homonímiához? – persze *hallgatást* kíván, odahallgatást arra, ami a közvetlen nyelvvé tételnek való el-lenszegülésében mondja ki (vagy inkább hallgatja elő) magát. Egy alkalommal, amikor Heidegger, a '40-es években, visszanyúl a hívásnak, a „Ruf”-nak a *Lét és időben* oly prominens szerepet játszó kategóriájához, ezt mindenekelőtt a hallgatás (Hören) értelmén való elgondolkodásra szólító felhívásnak tekinti. A hallgatás nem jelentheti kizárólag „hangok akusztikus felfogását (Vernehmen)”, hiszen a „fi-

gyelmes/felfigyelő alkalmazkodás (aufmerkendes Sichfügen)” ahhoz, ami mondja magát, csakis a „Schweigen”-ként értett hallgatásként valósulhat meg,<sup>48</sup> hiszen hogyan is lehetne hallgatni és hallani – hallgatás nélkül? A hallgatást (Hören) éppen ezért, mint már a *Lét és időben* is, el kell tehát határolni a fentebb emlegetett felfü-leléstől (Horchen) is. Heidegger a pontosítás érdekében a „stillhalten” igével ope-rál, amelynek szemantikájában a megállás, kitartás, nyugton vagy mozdulatlanul ma-radás jelentésköre (amely még nem áll túl távol a „Horchen”-étől) kombinálódik a beszéd abbahagyásával vagy felfüggesztésével, ám a szó szegmentálása persze azonnal feltárja, hogy egyben a csend fenn- vagy megtartását is jelentheti, „die Stille halten” – és éppen ez az, amit az „Erschweigen” végrehajt vagy aminek feltétele sze-rint végbemehet.<sup>49</sup> A „híváshoz” fűzött, fentebb idézett megjegyzés is erre fut ki, azzal a megszorítással, hogy az így felfogott csendben vagy nyugton maradás nem csupán az akusztikus észlelés vonatkozásában szükségszerű feltétel, azaz nemcsak a meghal-lásnak, hanem az „Erschweigen”-nek is lényegi körülménye. „Sei still”, ezzel a min-dennapos társalgási nyelvből vett frázissal példálózik itt Heidegger. *Fogd be, halt's Maul, shut up* – ez lenne tehát a „Seyn” lényegéből áradó szigetikus imperatívusz?

Bizonyos értelemben talán igen, de mégsem egészen, illetve nem minden meg-szorítás nélkül. Az „Erschweigen”-nek ugyanis, a fentiek alapján, nem volna egé-szen pontos a beszéd egyszerű hátrahagyásaként vagy a beszéd régióiból a be-szédre való lemondás felé vezető (vissza)lépésben meghatározni a lényegi telje-sítményét. A nyelv lényegének csendje nem egy nyelvtől mentes hallgatagság csendje, nem lehet nyelvnélküli csend, amelyről – akárcsak a nyelvvel vagy a be-széd képességével nem rendelkező entitásokról vagy létformákról – nem is lehet megmondani, hogy képes-e egyáltalán hallgatni. A „Seyn” hallgatag beszédét csak a beszédben, a létező nyelvében lehet előhallgatni. A megnevezésről, amely a szó voltaképpen „lényege” vagy lényegi létezése, Heidegger ebben a vonatkozásban a következő, perdöntő állítást teszi: „Ez csak hallgatva [ti. hallgató megnevezés-ként] tudja megtörni a hangban a hallgatást. Így lesz a szó (Wort) szóalakká (Wort-laut) és így keletkeznek a szavak (Wörter), amelyek azonban a szó lényegében azelőtt egybegyűlten és egységesen léteztek. Az ember anélkül beszél, hogy sejt-tené, hogy ezzel megtöri azt a lényegi csendet, amelyet képtelen megismerni.”<sup>50</sup> Valójában meglehetősen ambivalens megfogalmazás ez. Egyfelől arra a scenárió-ra figyelmeztethet, amit Heidegger a nyelv „lényegéről” gondolkodva különféle változatokban nagyon sokszor előad: a szó hallgatag lényege megtörik és hozzá-férhetetlenné válik a *szavak* hangzavarában. Mond ugyanakkor valami némiképp eltérőt is: azt mondja, hogy az „Erschweigen” a hang(ok)ban, a beszédben töri meg a hallgatást! Éppen a beszéd, a létező nyelve az, ami bizonyos – nem akusz-tikai – értelemben hallgatag; hallgatag, mert pontosan a szakadatlan mondásban hallgattatja *el* a „Seyn” lényegibb nyelvét. A kimondás hozza létre a kimondatlant. Ezért hallgatagok a hangok és talán ebben rejlik a magyarázat arra is, hogy miért kellett a lelkiismeretnek a hallgatás móduszában beszélnie, illetve hogy miért an-nak kell egy gondolkodó voltaképpen tanításának lennie, ami a szavában kimon-datlan maradt. Hogy miként alkalmazható ez a belátás Heidegger „szigetikus” ta-naira, talán még messze nem eldöntött kérdés.

## JEGYZETEK

1. A kulcspasszust ehhez l. Martin Heidegger, *Das Wesen der Sprache* (1957/1958) = Uő., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart, 1959, 174–176.
2. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* = Uő., *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
3. Paul Celan – Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondence* 2, Seuil, Párizs 2001, 576.
4. Werner Hamacher, *WASEN = Paul Celan in Vaduz*, szerk. Norbert Haas – Vreni Haas – Hanjörg Quaderer, Eupalinos, Schaan, 2012, kül. 77–78.
5. Első megjelenését l. Németh G. Béla, *Az önmegszólító verstípusról*, ItK, 1966/5–6, 546–571.
6. Heidegger, *Lét és idő*, Osiris, Bp., 2001, 314. (*Sein und Zeit* [GA 2], Frankfurt, 1977, 369–360.)
7. Vö. David E. Wellbery, *Stimmung = Historisches Wörterbuch Ästhetischer Grundbegriffe*, szerk. Karlheinz Barck, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2010, 725.
8. Heidegger, *Lét és idő*, 194.
9. *Uo.*, 195–196. (*Sein und Zeit*, 218–219.)
10. Vö. Uő., *Lét és idő*, 314–315. (*Sein und Zeit*, 360.)
11. Avital Ronell, *Das Telefonbuch*, Brinkmann und Bose, Berlin, 2001, kül. 40–77.
12. Vö. Heidegger, *Lét és idő*, 316–318. (*Sein und Zeit*, 363–364.)
13. Vö. ehhez bővebben pl. Fehér M. István, *Martin Heidegger*, Göncöl, Bp., 1992, 175.
14. Heidegger, *Lét és idő*, 194. (*Sein und Zeit*, 217.). A vonatkozó igék szemantikájához l. Reinhart Herzog, *Vom Aufhören = Das Ende. Figuren einer Denkform*, szerk. Karlheinz Stierle – Reiner Warning, Wilhelm Fink, München, 1996, 327–328.
15. Heidegger, *Lét és idő*, 321.
16. Vö. *uo.*, 318–321. (*Sein und Zeit*, 365–367.)
17. Ma is meghatározó olvasatként l. pl. Christopher Fynsk, *Heidegger*, CUP, Ithaca/London, 1993, kül. 41–49.
18. Jacques Derrida, *Spéculer* = Uő., *La carte postale*, Aubier-Flammarion, Párizs, 1980, 380.
19. *Uo.*, 282.
20. Heidegger, *Lét és idő*, 372–373. (*Sein und Zeit*, 427.)
21. Uő., *Lét és idő*, 324.
22. Vö. pl. Jonathan Culler friss elemzésével *Theory of the Lyric*, HUP, Cambridge/London 2015, 186–243.
23. L. pl. a sokat idézett zárlatát az 1980-as évek elejéről: „Az interpretáló, aki előadta indokait, eltűnik, és a szöveg beszél.” (Hans-Georg Gadamer, *Szöveg és interpretáció = Szöveg és interpretáció*, szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi, Bp. [é. n.], 39.)
24. Heidegger, *Előszó a második kiadásához* = Uő., *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Latin Betűk, Debrecen, 1998, 8.
25. A fontosabbak áttekintéséhez l. pl. Eduard Langwald, *Das ANDERE sagen*, LIT Verlag, Münster 2004, 36–43.
26. Vö. kül. Gadamer, *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp., 1984, 145–148.
27. Heidegger, *Nietzsche mondása: »Isten halott«* = Uő., *Rejtektak*, Osiris, Bp., 2006, 187. („Nietzsches Wort »Gott ist tot«, = Uő., *Holzwege* [GA 5], Frankfurt, 1977, 213.). Vö. *Nietzsche* 2 (GA 6.2), Frankfurt 1977, 262–263.
28. Vö. ehhez még *uo.*, 175.
29. Az ilyen különbségtétel (Heidegger vonatkozásában azonban nem igazán releváns) támpontjaihoz l. pl. Alois Hahn, *Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen = Schweigen*, szerk. Aleida Assmann – Jan Assmann, Wilhelm Fink, München, 2013, 36–37.
30. Hamacher, *Affirmativ, sztrájk*, Vulgo, 2005/3, 3–25.
31. Az „er-” igekötő visszaadására vonatkozó fordítói kommentárokat l. Parvis Emad – Kenneth Maly, *Translators’ Foreword = Heidegger, Contributions to Philosophy*, IUP, Bloomington/Indianapolis 1999, xxxvii–xxxix.
32. Heidegger, *Das Wort – Das Zeichen – Das Gespräch – Die Sprache* = Uő., *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst* (GA 74), Frankfurt, 2010, 152. Ford. KSzZ. Vö. ehhez részletezen Krzysztof Ziarek, *Language after Heidegger*, IUP, Bloomington/Indianapolis, 2013, 142–157.
33. Heidegger, *Nietzsche* 1 (GA 6.1), 423.

34. Uő., „Platón tanítása az igazságról” = Uő., „...Költőien lakozik az ember...”, T-Twins/Pompeji, Bp./Szeged 1994, 65. (Platons Lehre von der Wahrheit = Uő., Wegmarken [GA 9], Frankfurt, 1976, 203.)
35. Uő., *Az alap tétéle*, Gond, Bp., 2009, 194.
36. Uő., *Kant és a metafizika problémája*, Osiris, Bp., 2000, 248–249. (Kant und das Problem der Metaphysik [GA 3], Frankfurt, 1991, 201–202.)
37. Vö. pl. Uő., *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Bp., 1995, 74–78.
38. Uő., *Lét és idő*, 114–115.
39. Uő., *Platón tanítása az igazságról*, 94–95.
40. Uő., 102.
41. Uő., *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), Frankfurt, 1989, 34–36.
42. Vö. Uő., *Das Wesen der Sprache*, 160.
43. Vö. pl. Uő., *Das Wort – Das Zeichen – Das Gespräch – Die Sprache*, 130.
44. Uő., *Beiträge zur Philosophie*, 79. Ford. KSzZ.
45. Uő., 78.
46. Uő., 80.
47. Uő., *Die Sage* = Uő., *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, 18.
48. Uő., *Das Wort. Das Wesen der Sprache* = Uő., *i. m.*, 60. Ford. KSzZ.
49. Uő., *Das Wort – Das Zeichen – Das Gespräch – Die Sprache*, 131.
50. Uő., *Die Sage*, 19.

BALOGH GERGŐ

## *A cenzúra rendje a magyar irodalmi modernségben*

A modern magyar szerző nem képes sem „elillanni”, sem pedig „meghalni”. Erre az írás Roland Barthes-tól származó ontológiai értelmezésével<sup>1</sup> szöges ellentétben álló tényre az irodalmi perek, amelyekbe fogták őket, újra és újra emlékeztették a magyar modernség alkotóit. A 20. század első évtizedeiben tevékenykedő szerző – hiába törli el az írás teljesítménye az eredetet – nem írhatja ki magát a szövegek előállításának jogi, politikai és etikai dimenzióiból, amelyek együttese formát ad beszédének mint az irodalmin folytonosan túlnyúló nyilvános beszédnek.

Az eredet eltörlésének mozzanata a modern irodalomszemlélet lényegéhez tartozik, ugyanakkor a modern irodalmi termelés társadalmi lehetőségfeltételei egy másik szinten, a jog szintjén létesítik újra a szerző és a mű eredendőként felismert összetartozását. A szerző és a mű ezen – romantikus mintán alapuló, egy fiktív összekapcsolás természetes kötelékként való felmutatása által bejelentett – összetartozása teszi lehetővé azt, hogy a szerző és a nemzeti irodalmat gazdagító alkotás kettőse egyszerre tartozzon a 19. század végi és 20. század eleji gazdaság, valamint a nemzeti kultúra termelési rendjéhez, és mint ilyen, kiemelt védelemnek örvendjen. Ennek azonban nemcsak a honatyák érző szíve az oka, amely a 19. század utolsó évtizedeiben, mint arról az 1884. évi szerzői jogi törvény beiktatása tudósít, már a modern szerzőnek mint gazdasági ágensnek a védelmével, vagyis a modern magyar irodalmi tudat egy kitüntetett jelentőségű tényezőjének ügyével,