

BECK TAMÁS

BEAUFRET MÁSODIK KÉRDÉSÉTŐL AZ „AKÁRKI” MEGTESTESÜLÉSÉIG

A Humanizmus-levél egy fontos részének lehetséges interpretációja

■ Martin Heidegger *Levél a „humanizmusról”* című műve közvetlenül a második világháború után, 1947-ben látott napvilágot. A mű keletkezésének apropóját az adta, hogy Jean Beaufret francia filozófus (1907–1982) kérdéseket intézett a náci múltja miatt éppen kényszerű szilenciumát töltő Heideggerhez. Ezek a kérdések leginkább a humanizmus eszméjének korabeli helyzetét firtatják. Heidegger már szóban forgó írásának első részében nyilvánvalóvá teszi, hogy kizárólag a metafizikai értelemben vett humanizmussal szemben foglal állást, metafizikán mindenekelőtt „érféltöttséget” (és persze létfelejtést) értve; tulajdonképpen ez a körülmény indokolja a mű címében a „humanizmus” szó idézőjelbe vételét. Kritikusainak állításaiival szemben filozófiája nem vonja kétségbe a hagyományos értékeket vagy a logika létjogosultságát, nem „ateista” (és nem is teista) irányultságú. A humanizmus eredetileg a középkori istenközpontúsággal fordult szembe; lényegéhez tartozik, hogy mindennek mértéke az ember. Az ember (a jelenvalólét) viszont Heidegger meglátása szerint az egyetlen létező, mely létmegértéssel rendelkezik, ergo az ember legfőbb feladata a lét igazságának elgondolása. A mű megfogalmazása szerint: „Arról van szó, hogy a humanitas – elhagyva a metafizikai értelemben vett humanizmust – a lét igazságának szolgáljon.”¹ A lét igazságának szolgálata viszont óhatatlanul aktuálissá teszi Beaufret Heideggerhez intézett második kérdését, mely a Humanizmus-levél közepe táján kerül megfogalmazásra: „Már hosszú ideje igyekszem pontosan meghatározni, milyen viszony áll fenn az ontológia és egy lehetséges etika között.”² A kérdésre adott válasz Heidegger kommentátorai szerint is mintegy hiánypótlóvá teszi e művet: „Az erre a kérdésre adott bevezető válasz révén a Humanizmus-levél a »heideggeri etikáról« szülő diszkusszió központi referenciaszövegévé vált.”³

Keletkezési idő és a létezők megrendülése

■ Heidegger a kérdésre reflektálva először is felfedi az olvasó előtt, hogy már a *Lét és idő* megjelenését követően arról érdeklődött tőle valaki, mikor fog bele egy saját etika írásába. A német gondolkodó elismeri ugyan egyfajta etika létjogosultságát, mely a lételmélethez szükségszerűen kapcsolódik, hiszen a léthez jutó ember igényli a szabályokat arra vonatkozóan, miként kell „sorsának megfelelően” (*geschicklich*) élnie. Az etikai cselekvés azonban Cousineau szerint sem alapulhat egy az emberre kívülről rákényszerített szabályrendszeren: „De ennek a cselekvésnek a részletezése nem feltétlenül szükséges, ha Heideggerhez hasonlóan a »humanitas« valóságába gondolunk bele, mert akkor az etikai, nem pedig valamilyen külső cselekvés vagy törvény kifejtése lesz a »természetes« (*wesentlich*) eredmény.”⁴ Határozottan megkülönbözteti továbbá Heidegger az ilyen értelemben vett etikát azoktól az útmutatásoktól, melyeket a technika korának tömegem-bere (akit tekinthetünk a gondoskodásban feloldódó akárkinek, *das Mannak* is)

igényel tevékenykedése különböző mozzanatainak egybegyűjtése és összerendezése céljából. A technika kétségtelenül szükségessé teszi az ilyesfajta kötelékek kialakítását, de ez a német gondolkodó szerint nem menti fel az embert legfőbb feladata, a lét gondolása alól. Különösen a Humanizmus-levél megírásának idején, ugyanis Heidegger talányosan utal rá, hogy a lét hosszas elfeledettségét követően éppen hírt ad magáról, a létezők megrendülése révén. Mivel a mű 1945-ben íródott, joggal merülhet fel bennünk: vajon „a létezők megrendülésén” nem az épp befejeződött, iszonyatos pusztítást, felfordulást eredményező második világháborút érti-e a szerző? Ebben az esetben egy filozófián kívüli tapasztalat, a világégés heideggeri megélése jutna szóhoz. A filozófiatörténet-írásnak létezik olyan válfaja, mely komolyan számol az adott történelmi szituáció beszüremelésével egy bölcselő gondolatrendszerébe. Bár Schwendtner Tibor a szóban forgó szöveghegyen elsősorban filozófiatörténeti hatásokra gondol, mégis ide kívánkozik egyik Heidegger-tanulmányának fontos megállapítása: „Minden filozófust hatások sokasága ér, melyeket a maga módján feldolgoz, és a feldolgozott, elsajátított tartalmakat beépíti a saját gondolati világába.”⁵ A heideggeri koncepció integritását véleményem szerint mindenesetre nem sérti, ha a létezők létet megnyilvánító „megrendülését” a Humanizmus-levél születését közvetlenül megelőző világkatasztrófával azonosítjuk.

A primátus kérdése

■ Mielőtt azonban Heidegger gondolatmenetét követve megpróbáljuk rekonstruálni „ontológia” és „etika” eredeti, preszókratikus értelmét, szükségesnek tartok egy kitérőt tenni. Kérdésem ugyanis számomra: valóban egy előzetesen kidolgozott lételmélet veti-e föl egy hozzá kapcsolódó etika szükségességét, vagy éppen ellenkezőleg, egy eredendő etika teszi lehetővé a heideggeri értelemben vett ontológia létezését? A Humanizmus-levélből az derül ki, hogy Heidegger következetesen a lét igazságára vonatkozó kérdés kidolgozásának értelmében vett ontológiát teszi meg oknak, koncepciója szerint az etika csupán okozat. A *Lét és időben* felvázolt fundamentálonológia birtokában érzi ugyanis sürgető szükségét az etikai kérdések feltevésének: „Válaszában Heidegger elismeri mindenekelőtt az etikai kérdésfeltevés sürgősségét, melyet ő olyan kérdésként fog fel, mint ami »kötelező útmutatásokra« vonatkozik, és olyan »szabályokra, melyek megmutatják, hogyan kell [...] az embernek [...] élnie«”⁶ Véleményem szerint azonban az oksági irány ebben az esetben is bizonytalan, viszonylagos. Egy korábbi dolgozatomban valamely elképzelt Isten, illetve az ember (a jelenvalólét) létképességének etikai előfeltételeit neveztem meg. Kifejtettem, hogy egy öröktől fogva és örök időközig létező szellemi lényből szükségszerűen hiányoznia kell a bűnre való képességnek. (Schelling megfogalmazása szerint Istennek csupán „léte alapján” található meg a bűn.) Ezzel szemben az emberi létezés előfeltételeként azonosítottam a bűn elkövetésének képességét: a bűn ugyanis, bár következményei révén csökkenteni létünk értékét, egyúttal megadja a szükséges nyomatókat is létezésünknek. (Ez az észrevétel egyébként összecseng azzal a heideggeri „életideállal”, mely a szorongás bátor vállalásához köti a *Dasein* létezésének tulajdonképpeniségét: „A legsajátabb lenni-tudásra és ezzel a tulajdonképpeniség és a nem-tulajdonképpeniség lehetőségére való szabad lét a szorongásban mutatkozik meg a maga eredendő, elementáris konkrétságában.”⁷)

Az ontológia elsőbbsége az okság dekonstrukciójának tükrében

■ A szóban forgó viszonylagosság azonban akkor is fennmarad, ha magunkévá tesszük Heidegger álláspontját, s az ontológiát fogadjuk el kiindulási alapként az etika felé vezető úton. A lételmélet és a német gondolkodó által keresett erkölcs-tan közötti oksági relációra is alkalmazható tudniillik az az eljárás, amit Friedrich

Nietzsche a kauzalitás dekonstrukciójaként véghez visz. Nietzsche *A hatalom akarása* című művének egy fragmentumában kijelenti: „Állapotok szükségszerű egymásutánosságából még nem következik ezek oksági viszonya [...] *Nincsenek sem okok, sem okozatok/hatások.* [...] In summa: *valamely történést nem idéztek elő, és nem is idéz elő semmit.* [...] *Az oksági interpretáció tévedés...*”⁹⁸ A nietzschei érvelés megértéséhez egy hétköznapi példát használok fel. Ha valaki egyszer csak fizikai fájdalmat érez, s az érintett testrésze közelében megpillant egy tűt, a kettő között rögtön kapcsolatot tételez fel. A következő lépésben pedig az illető az észleleti vagy fenomenális sorrendet (fájdalom – tű) megfordítja, s felállítja az úgynevezett kauzális sorrendet (tű – fájdalom). Ennek a mindennapjainkban észrevétlenül használt eljárásnak, a kronológiai megfordításnak (*chronologische Umkehrung*) az alapja egy metalepszis nevű költészettani művelet, vagyis ok és okozat felcserélése. (Ha pedig a verifikálhatatlan okságot egyszerűen pusztá érintkezésnek, illetve időbeli egymásutániságnak tekintjük, egy másik költői eszközhöz, a metonímiához folyamodunk.) A szóban forgó műveletnek viszont nagy horderejű filozófiai következményei vannak: „Ha az ok az okozat következtében válik okká, akkor az okozatot, s nem az okot kell eredetnek tekinteni. [...] Ha akár az ok, akár az okozat elfoglalhatja az eredet pozícióját, akkor az eredet többé nem eredendő, elveszti metafizikai kiváltságát.”⁹⁹ Következésképpen a Humanizmus-levélben is eldönthetetlen, vajon a teoretikus képzetalkotást jelentő ontológia vagy az életünkben gyakorlati szabályokat felállító etika az eredendőbb diszciplína. Kissé előreszaladván a mű gondolatmenetében, legalábbis részben ezért jelentheti ki Heidegger, hogy a lét igazságát fontolóra vevő gondolkodás „sem nem teoretikus, sem pedig nem gyakorlati. E különbségtevést megelőzően történik meg.”¹⁰⁰ Szintén ebben a szövegrészben citál a gondolkodó az 1936-os előadásából egy Hölderlin-idézetet, mely Hajnal Gábor fordításában így hangzik: „Tele érdelemmel, de költőien lakozik e földön az ember.” Ha meggondoljuk, hogy mindennapi életünkben a fentebb bemutatott költői gyakorlatunk – ok és okozat megfordítása – mennyire észrevétlenné, megszokottá vált, s a léthez hasonlóan feledésbe merült, új értelmet nyernek Heidegger szavai: „A költés a lakozás lényegét építi. [...] »Költőien lakozik az ember.« Mi költőien lakozunk? Feltehetően nagyon költőietlenül lakozunk. Ha ez így van, meghazudtolja ez a költő szavait és igazságát? Nem. Szavainak igazsága a leghátborzongatóbb módon nyer megerősítést. Mert csak akkor lehet a lakozás költőietlen, ha lényege szerint költői. Hogy egy ember vak lehessen, lényege szerint látónak kell maradnia.”¹⁰¹

A gondolkodás hanyatlási folyamata

■ Ahhoz, hogy az „ontológia”, valamint az „etika” közötti viszonyt szemrevételezhesse, Heidegger megkísérli rekonstruálni e fogalmak eredeti értelmét, illetve viszonyukat a lét igazságát elgondolni hivatott „gondolkodáshoz”. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a két szóban forgó diszciplína, több más tudományág mellett, még a platóni iskolában vált ki a heideggeri értelemben vett gondolkodásból, hogy aztán önállósuljanak. A Humanizmus-levél hanyatlási folyamatként írja le a gondolkodás „filozófiává”, majd a filozófia akadémiai értelemben vett tudománnyá (*episztémé*) válását. Heidegger talányos megfogalmazása szerint „(A)z így felfogott filozófiához való átmenetben jön létre a tudomány, s megy veszendőbe a gondolkodás.”¹⁰² Hogy jól értsük e mondat értelmét, azt a tudománycsoportosítást kell elővennünk, mely egy másik Heidegger-műben, a *Fenomenológia és teológiában* található. Mint látható, a szerző ott határozottan megkülönbözteti a létezővel foglalkozó, ontikus tudományokat a léttel foglalkozó, ontologikus tudománytól: a filozófiától.¹⁰³ A most feltárt folyamat szerint tehát a platóni iskolában a léttel foglalkozó gondolkodás létezőre orientált tudománnyá alakul, és részdiszciplínákra tagolódik. Így alakul ki az „etika” mellett a „logika”, valamint a „fizika” is. A létfé-

lejtés tartóssá válásával az ontológia éppúgy talajtalanná válik, ahogyan a fizika sem képes többé kellő mélységben elgondolni a teremtett világ (*phüszisz*) lényegét. A platóni iskolától fogva az „ontológia” kifejezés elveszíti egykori értelmét, torzulása folytán pedig meg kell különböztetni a „veszendőbe ment” gondolkodástól, mely még magába foglalt ontológiát és etikát egyaránt: „Ez a gondolkodás, amely alapvető és eredeti etika, nem olyan ezért, mint az ontológia; mert, ahogy Heidegger kifejti, az ontológia nélkülözi az alapjait, hiszen csupán létezőkre gondol, nem pedig a lét igazságára. Ráadásul a *Sein und Zeit* tapasztalata az volt, hogy maga az ontológia szó tévútra viszi az embereket, annak ellenére, hogy némelyek azt állítják: erőfeszítéseket tesznek a fundamentális és megalapozó gondolatok megszerzésére.”¹⁴

Paradigmaváltások a léttörténetben

■ Az ontikus tudománnyá vált ontológia a későbbiekben osztozik a pozitív diszciplínák sorsában, vagyis újabb és újabb paradigmaváltásokon megy keresztül. Tudományos paradigmán Thomas S. Kuhn definíciója szerint azokat a tudományos eredményeket értjük, melyek két közös vonással rendelkeznek: „Feldolgozásmódjuk eléggé újszerű volt ahhoz, hogy a tudományos tevékenység velük vetélkedő módszereivel szemben tartósan követőkre találjanak, s ugyanakkor eléggé nyitott volt ahhoz, hogy mindenfajta megoldandó problémát hagyjanak hátra az új tudóscsoportnak.”¹⁵ Egy adott paradigma rendszerint olyan modellt jelent, mely egy kutatási terület tudósai számára meghatározza, milyen problémák és módszerek tekinthetők bevettnek. A tudománytörténet során azonban a modellek váltják egymást: így lesz például a ptolemaioszi (földközponitú) csillagászatból kopernikuszi (napközponitú), vagy az arisztotelészi dinamikából newtoni. Az efféle modellváltásokat nevezzük paradigmaváltásnak. A preszókratikusokkal kezdődő ontológiában a létfelejtés egészen Heideggerig kikezdzhetetlen dogma maradt, a paradigmaváltások pedig egybeesnek a léttörténetnek nevezett hanyatlásfolyamat egymás utáni fázisaival: „A lét értelmére irányuló kérdés egyre inkább háttérbe szorul a létezőre, mégpedig a legfelsőbb létezőre irányuló kérdés kutatásának javára, s ezért tekinti Heidegger a léttörténetet fokozódó létfeledésnek. A filozófiai hagyományban Platóntól kezdve a lét értelmezése mindig egy legfelsőbb létező fényében történik: örök idea (Platón), az Egy (Plótinosz), a monász (Leibniz); az abszolútum (Hegel), a hatalom akarása (Nietzsche).”¹⁶ Mások, mint Franco Volpi, Arisztotelész működéséhez kötik e folyamat kezdetét, „és pedig abban az értelemben, hogy az »első filozófia« arisztotelészi meghatározása a létező olyan vizsgálatát implikálja, mely során rákérdez a létezők közös, formális vonásaira [...] s a legfelsőbb létezőre egyaránt”.¹⁷ Otto Pöggeler úgy fogalmaz ezzel kapcsolatban, hogy „ez az »onto-teológiai« karaktere az eddigi, »metafizikai« gondolkodásnak: a lét egy vezető értelmére való irányultság, mely a lét esetében egy reprezentatív létező létére gondol, a »filozófusok istenének« létére”.¹⁸ Egyesek, például Walter Schulz ugyanakkor bizonyos fejlődést is belelátanak a létfelejtéssel jellemzett léttörténetbe: „A nyugati metafizika egy önmagában is értelmes beteljesülési folyamat. Ez az állítás nem valamely spekulatív történeti sematikán nyugszik. Csupán azt mondja ki, hogy a nagy metafizikusok konkrét *interpretációja* egy bizonyos fejlődést képes felmutatni, melyben ezek a gondolkodók egymásra következnek.”¹⁹

Hérakleitosz és a tudattalan

■ A Humanizmus-levéll következő, Hérakleitoszsal argumentáló részében mindenesetre látni fogjuk, hogy az *éthosz* lényegének meghatározásakor Heidegger is a létfelejtéssel karakterizált gondolkodói hagyományt tekinti kiindulási alapnak. A vizsgálandó hérakleitoszi töredéknek (*éthosz anthrópó daimón*) több fordítása is létezik. Amennyiben a közkeletű és Heidegger által „modernnek” és „nem görög

módon gondolkodónak” bélyegzett interpretációt vesszük alapul („az ember jelleme a démona”), akkor a szóban forgó kijelentés tulajdonképpen a szabad akarat melletti argumentációnak tekinthető. Ebben az esetben a vizsgált Hérakleitosz-idézet „annak a – Homérosznál gyakori – nézetnek a tagadása, amely szerint az egyén gyakran nem tehető felelőssé tetteiért. A *daimón* itt egyszerűen az ember személyes sorsát jelenti; ezt saját jelleme determinálja – efölött némi ellenőrzéssel rendelkezik –, nem pedig külső és gyakran szeszélyes erők, amelyek talán egy minden ember számára a véletlen vagy a végzet által kijelölt »szellemen« kereszttül hatnak.”²⁰ Hérakleitosz tehát ennek a fordításmódnak a tükrében a racionális és értékvezérelt cselekvés mellett teszi le a voksát, továbbá szakít azzal az archaikus szemlélettel, mely az embert kizárólag tőle független erők által determinált lénynek tekinti. Ha viszont csatlakozunk Heideggerhez, s a hérakleitoszi töredéknek ezt a fordítását magunk is túlságosan modernnek, valamint a görögségtől idegennek tartjuk, kibontakozhat előttünk egy újabb értelmezési réteg. Az imént idézett cambridge-i kiadvány szerzői ugyan fizikai értelemben véve „külső” erők meghatározó erejére gondolnak, a 19. század óta azonban tudjuk, hogy a személyen belül is létezik egy szféra, mely a külvilághoz hasonlóan determinálhatja tudatos cselekedeteit. Sigmund Freud szavaival: „A tudattalan a tulajdonképpeni lelki valóság, amelynek belső természete számunkra ugyanúgy ismeretlen, mint a külvilág valósága, s a tudat adatai révén ugyanolyan tökéletlenül nyilvánul meg előttünk, mint a külvilág az érzékszervek adatai révén.”²¹ Amennyiben tehát Hérakleitosz tagadja, hogy az emberi cselekedetek indítékát külső erőkben kell keresni, a modernitás embere kijelentheti, hogy a szóban forgó preszókratikus filozófus a tudattalan létezését sem ismeri el. Ebből a szempontból a hérakleitoszi felfogás összhangba hozható lenne akár a fenomenológiai mozgalommal is, hiszen már a Husserlre – és közvetve Heideggerre – óriási hatást gyakorló Brentano tagadja a tudattalan létezését. Ullmann Tamás írja: „Franz Brentano úgy véli, hogy nem beszélhetünk tudattalan tudatról, ez ugyanis fogalmi képtelenség. Ha egy tudati tényből tudattalan pszichikai fenoménekre akarunk következtetni, akkor először magát ezt a tényt kell körültekintően megvizsgálni. Ami a tudathoz tartozik, az szükségképpen tudatos, amit pedig tudattalannak nevezhetünk, az vagy megmagyarázható valamilyen tudati jelenséggel, vagy visszavezethető a testre, vagyis szomatikus jellegű. Brentano álláspontja szerint tudattalanok csak fiziológiai folyamatok lehetnek, pszichikaiak nem. [...] A fenomenológiai hagyomány Brentanót követi.”²² Hozzá kell tennünk azonban, hogy Freud fellépésével a tudattalan felfogása radikálisan megváltozik, a freudi megközelítés ugyanis „a tudattalant nem szomatikus jelenségként, hanem pszichés valóságként fogja fel. A tudattalan tehát már nem a test fogalmához kapcsolódik, de nem is valamilyen irracionális, okkult vagy spirituális minőség.”²³ A tudattalan ilyen értelemben vett fogalmát pedig ma már a fenomenológia is igyekszik önmagába integrálni.

Időfelfogás, létfeljtés, ontoteológia

■ Heidegger viszont, mint már utaltam rá, nem a korábban megszokott módon fordítja le a szóban forgó hérakleitoszi mondást. Felhívja figyelmünket arra a kevésbé ismert tényre, hogy az *éthosz* eredetileg „tartózkodást, a lakozás helyét” jelenti. Nem pusztán tartózkodási helyet jelöl meg azonban. Annak a közelségét is jelenti, amihez, vagy akihez valaki lényegileg tartozik. Ebben az esetben az *éthosz anthrópó daimón* annyit jelent: „az ember, amennyiben ember, Isten közelében lakozik”.²⁴ Joggal tehetjük fel a kérdést ugyanakkor: az Isten közelségére utaló hérakleitoszi kijelentés vajon mennyire és milyen értelemben visz bennünket közelebb etika és lételmélet kapcsolatának mibenlétéhez? Heidegger válasza valószínűleg az lenne, hogy Hérakleitosz minden bizonnyal a lét igazságára mint az ember eredeti közegére gondolna – ha ezt a létigazságot, a metafizikai tradíciónak

megfelelően, nem helyettesítené be egy elképzelt Legfelsőbb Létezővel. Otto Pöggeler röviden így írja le az ide vezető folyamatot: „Így a metafizika a létező létének tana, ontológia. Ez az ontológia a lét alapvonásaként, mint magától értetődő dolgot, feltételezi az állandó jelenlévőséget. Az állandóan jelenlévő s ezért egyúttal rendelkezésre álló létben megalapozást nyerhet a létező. De maga a lét is igényli a megalapozást, ami által állandóan jelenlévő lét lehet. Ezért a metafizika olyan létező után néz, mely az állandó jelenlévőség követelményét különleges módon teljesíti. Ezt a létezőt az önmagában álló isteniben, a *theiónban* találja meg. A metafizika tehát nem csupán a létező megalapozása a létben, ontológia, hanem a lét megalapozása is egy legfelsőbb létezőben, a *theiónban*, tehát teológia. Mivel egyáltalán megalapoz, ez egyfajta -lógia. Így ez az onto-teo-lógia.”²⁵ Az antik ontológia tehát, minthogy a létet kizárólag jelen-létként képes értelmezni, szükségszerűen esik az „ontoteológia” nevével fémjelzett létfelejtés csapdájába. Fundamentál-ontológiájának kidolgozása közben már az antik ontológia destrukciójára törekvő, fiatal Heidegger számára „nyilvánvalóvá válik, hogy a létező létének antik értelmezése a „világ”-ra, illetve a legtágabb értelemben vett „természet”-re orientálódik, s hogy a lét megértését valóban az „idő”-ből nyeri. Ennek külsőleges dokumentuma – s persze *nem több* ennél – a lét értelmének *parúziaként*, illetve *úsziaként* való meghatározása, ami ontológiailag-temporálisan „jelenlétet” jelent. A létezőt a maga léteben mint „jelenlétet” fogják fel, vagyis egy meghatározott időmódusra, a „*jelenre*” való tekintettel értik meg.”²⁶ A lét „jelenlétként” való felfogása összefügg azzal, hogy az időt – melyet Heidegger explicit módon is a létmegértés horizontjának tart majd – már a görögök létvesztésként interpretálták, s inntől kezdve mintegy a rossz szimbólumává vált egészen az újkorig. Miként Lengyel Zsuzsanna Mariann kifejti, „ezen értelmezés keretében a lélek csak akkor lesz az időnek és változásnak alávetett, amikor éppen alacsonyabb erőkkel érintkezik vagy rendelkezik. Így a létet Heidegger szerint az idő érzékelése nélkül úgyszólván „örök jelenlétként” (*nunc stans, ständige Anwesenheit*) gondolják el. Ez az európai időtudatot hosszú ideig meghatározó metafizikai időfelfogás, melyet Derrida a jelenvalóság metafizikájának (*métaphysique de la présence*) nevezett, először az újkorban vált problémává.”²⁷ Hérakleitosz lét felé tartó gondolkodásának tehát mintegy útját állja az „örök jelenlét” megtestesítőjeként aposztrófált Isten. Heidegger a Humanizmus-levélben véleményem szerint semmiképp sem csupán az *éthosz* kifejezés eredeti értelmét („tartózkodás”) kívánja illusztrálni a preszókratikus gondolkodónak ezzel a szentenciájával, hanem számára a hérakleitoszi „Isten” egyúttal az elfeledett, illetve elfedett létet szimbolizálja. Dirk Mende ennek a szövegrésznek az elemzése közben viszont nem vesz tudomást a már Hérakleitosznál megfigyelhető, ontoteológiai jellegű létfelejtésről: „Heidegger az »ethosz lényegének« kifejtésekor visszanyúl a preszókratikus Hérakleitosz Platón előtti s ez által a létfelejtésen kívül álló filozófiájához.”²⁸

Kíváncsiskodók Hérakleitosznál

■ Heidegger, a vizsgált hérakleitoszi mondás interpretációját elősegítendő, rögtön ezután ismertet egy Arisztotelészről származó anekdotát, mely a szóban forgó görög gondolkodóról szól. A rövid történet Bacsó Béla fordításában így hangzik: „Hérakleitoszról mesélik a mondást, melyet azokhoz az idegenekhez intézett, akik elé akartak járulni. Közelítvén meglátták őt, amint egy kemencénél melengette magát. Meglepetten megálltak, mégpedig mindenekelőtt azért, mert a habozókhoz – még bátorítva is őket a bejövételre – az alábbi szavakkal fordult: »Itt is jelen vannak az istenek.«”²⁹ Heidegger kiemel néhány dolgot az anekdotából, s észrevételem szerint mintegy hús észtendővel a *Lét és idő* megjelenése után a Humanizmus-levélnek ebben a részében ismét fiatalkori főművének fogalomkészletét használja. Nyilvánvaló, hogy a Hérakleitosz elé járuló látogatókat a hanyatló jelenvalólétre

jellemző kíváncsiság (*Neugier*) motiválja. A kíváncsiság egzisztenciálonológiai jelensége eredetileg a kézhez állóról való gondoskodásunkból származik. Gondoskodásunk tárgyát ugyanis közelebb kell hoznunk magunkhoz, heideggeri terminussal el-távolítást (*Ent-fernung*) végzünk tehát annak vonatkozásában. Csakhogy amint gondoskodásunk véget ér, vagyis munkálkodásunk elérte célját, a gondoskodásra jellemző körültekintés megmarad bennünk, csak éppen nincs már eszköz-szerű létezőkhöz kötve. A körültekintés szabaddá válása maga után vonja, hogy a jelenvalólét inentől kezdve nem valamely kézhezállót, hanem a funkció nélküli, „messzi és idegen világot” igyekszik közel hozni magához: tehát eltávolítani. A hangsúly azonban ezúttal a látásra és nem a látott megértésére helyeződik. Nem időzik sokáig a látott létezőnél, máris továbbszökken az újabb látnivalóhoz. Ahogy a fiatal Heidegger megállapítja, „a kíváncsiságot a legközelebbinél való sajátosan nem időzés jellemzi. Ezért nem a szemlélő időzés épülését keresi, hanem a nyugtalanságot és izgalmat, amelyet a mindig új, valamint az útjába kerülő váltakozása vált ki. A kíváncsiság nem-időzésében a szórakozás állandó lehetőségéről gondoskodik.”³⁰

A fecsegés mint inadekvát nyelvhasználat

■ Hérakleitosz látogatói sem megérteni kívánják a felkeresett filozófus gondolatait. Azt remélik, a gondolkodónál tett látogatásuk során nem hétköznapi dolgoknak lesznek tanúi. Sztereotípiáiknak megfelelően talán azt képzelik, Hérakleitoszt éppen gondolataiba mélyedve találják, netán érthetetlen rébuszokban fog beszélni hozzájuk. Mindenképpen egzotikus viselkedésmódot várnának a filozófustól. Heidegger megfogalmazása szerint: „A sokaság reméli, hogy a gondolkodónál tett látogatása során oly dolgokban részesül, melyek – legalább egy időre – tápot nyújtanak a szórakoztató fecsegéshez. [...] Kerülve a gondolkodást, a látogatók csupán ezt akarják »megélni«, hogy aztán majd elmondhassák, láttak és hallottak valakit, akiről azt mondják, hogy gondolkodó.”³¹ Ismét felbukkan tehát egy terminus a *Lét és időből*: a fecsegés (*Gerede*). A fecsegés szervesen kapcsolódik az előbb bemutatott kíváncsisághoz, és a hanyatló jelenvalólét ontológiai értelemben inadekvát nyelvhasználatát jelöli. A beszéd már a korai Heidegger koncepciójában különleges szerepet játszik a *Dasein* önmegértésében: „Minden megértés hangolt; a megértés kivetülése számára a belevettség által már mindig is bizonyos lehetőségek adtak, bizonyos lehetőségektől pedig meg van fosztva. Így artikulálódik a belevetett kivetülés tagolt jelentéséggé. Ezt az artikulációt nevezi Heidegger – tekintettel a nyelvre mint az artikuláció kítüntetett módjára – »beszédnek«.”³² Az egymással-létben való feloldódás során azonban már nem azt értjük meg, amiről a beszéd szól; ehelyett azt fogadjuk el gondolkodás nélkül, amit mások [az akárki (*das Man*)] mondanak róla. A beszéd fecsegéssé válásának tendenciája kezdetektől benne rejlik az emberi nyelvben: „A nyelv kétértelmű: egyszerre szóként és fecsegésként, megmutatásként és elfedésként, világossággként és zavarodottsággként van.”³³ A fecsegésben a mondottak helytállóságát a megértés helyett immáron a „mások” tekintélye szavatolja: „Most a beszéd és megértése helyességéért és tárgyyszerűségéért az kezeskedik, hogy megmondtam, amit megmondtam: a diktum, a szentencia. És mivel a beszélés elvesztette –, illetve sohasem nyerte el – elsődleges létvonatkozását arra a létezőre, amely a beszéd tárgya, azért nem e létező eredendő elsajátításának módján közöl a beszéd, hanem csak *továbbad* és *megismétel*. A mondottak egyre szélesebb körben terjednek, és autoritativ jelleget öltenek.”³⁴ Otto Pöggeler megfogalmazása szerint: „A jelenvalólét egyáltalán nem önmagaként él, hanem úgy, ahogy »akárki« él; az Akárki »diktatúrája« által »válik élővé«. [...] A beszéd nem engedi létrejönni a világban-való-lét elhatározottságát, hanem »fecsegéssé« válik”³⁵.

Az „akárki” megtestesülése Hérakleitoszban

■ A Hérakleitoszt látni akaró kíváncsiskodók a gondolkodóban a fecsegés forrását látják; egyfajta autoritást, tekintélyt, az „akárki” ritka megtestesülését. A sajátos apoteózison átesett filozófusnak a gondolatait nem megfontolás, hanem kizárólag a kritikátlan megismétlés és a környezetüknek való továbbadás céljából szeretnék hallani. Az „akárki” effajta megtestesülése cseppet sem szokványos, hiszen Heidegger a *Lét és időben* kijelenti: „Ez az egymással teljesen feloldja a saját jelenvalótlétét »a mások« létmódjában, és pedig úgy, hogy a mások a maguk megkülönböztethetőségében és körvonalazottságában egyre inkább eltűnnek. Ebben a fel-nem-tűnésben és megállapíthatatlanságban fejt ki az akárki a maga tulajdonképpeni diktatúráját. [...] A mindennapiság létmódját az akárki írja elő, aki nem valaki meghatározott, hanem mindenki, habár nem összegként az.”³⁶ Az „akárki” hiposztázisa tehát ismeretlen jelenség a *Lét és idő* szerzője számára; a társadalmi munkamegosztás létrejöttével azonban véleményem szerint automatikusan kijelölődtek azok a személyek is, akikre az uralkodó közfelfogás kialakítójának szerepét osztották. A modern közvélemény-formálóknak ezek az elődei Hérakleitosz korában, legalábbis az ókori Hellász területén, még többnyire filozófusok voltak. Az „akárki” annál is inkább megőrizhette anonimitását, mert a társadalmi munkamegosztás jelentőségét akkoriban kevesen ismerték fel, s tették diszkusszió tárgyává. E kevesek egyike volt Arisztotelész, aki a *Nikomakhoszi etikában* jegyzi meg: „Mert a közösség rendesen nem két orvosból tevődik össze, hanem legalábbis egy orvosból és egy földművesből”.³⁷ Hérakleitosz is „megmondóember” hírében áll, ezért keresik fel anekdotabeli látogatói. Ő viszont ahelyett, hogy egy orákulum papjához hasonlóan körmönfont szellemi útmutatást nyújtana nekik (például köznélne velük: *éthosz anthrópó daimón*), kiábrándítóan profán módon fejezi ki mondanivalóját: „itt is jelen vannak az istenek”.

Az „akárki” történetisége. Középkori példa a hiposztázisra

■ A kemencénél melegedő Hérakleitosz persze még csak alkalmyszerűen adja nevét az anonimitásba húzódó „akárkinek”. Ahhoz azonban, hogy bemutassam, az „akárki” efféle megtestesülése igenis lehetséges, az európai történelem egy lényegesen későbbi korszakához kell előreugranom. Az „akárki” egyik legfőbb ontológiai funkciója érákon átívelően a halál lehetőségének elfedése szemünk előtt. A mindennapi jelenvalótlét a halál elfedés története során ugyanis minden korszakban az „akárki” fecsegésére hagyatkozik. Ennek az „akárkinek” a megjelenésmódja, státusza, egyáltalán megfoghatósága azonban koronként eltérő. Amint a *Lét és időben* olvashatjuk az egzisztenciáléként meghatározott „akárkiról”: „Uralmának nyomatékossága és kifejezettsége történelmileg változhat.”³⁸ Azt Heidegger sem tagadja, hogy az „akárki” mindenkor „nyilvános tekintélyre” vágyakozik.³⁹ A diskurzusok elméletét kidolgozó Michel Foucault-nak a *Collège de France*-on tartott 1970-es székfoglaló beszédéből azonban azt szűrhetjük le, hogy a kereszténységet államvallássá tévő Nagy Theodosius fellépését követően sokkal többről van szó. Az éppen uralkodó beszédmódot a hatalom intézményei a maguk szolgálatába állítják abból a célból, „hogy csökkentsék a diskurzus veszélyeit, uralmukba kerítsék véletlenszerű megjelenését, kiküszöböljék súlyos, fenyegető anyagságát”.⁴⁰ Más szavakkal: a halál elfedésére szolgáló platonikus-keresztény beszédmódot, vagyis az „akárki” fecsegését, amelynek központi eleme a túlvilági életbe vetett hit, az államhatalom az ókor végétől fogva saját legitimitációjára használta fel, amikor „trón és oltár szövetségét” létrehozta. A hatalom pártfogó magatartásának oka, hogy a halál utáni életbe vetett hit egzisztenciális funkcióján túl politikai célokat is szolgált, hiszen a túlvilági jutalom, illetve büntetés képzelet által mintegy orvoslást nyújtott a feudális társadalmi rendszer szociális igazságtalanságaira, ekképpen pedig a köznyugalmat biztosította a korabeli államalakulatokban. (Marx val-

laskritikája *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című művének bevezetőjében éppen e diskurzus politikai célú felhasználását éri.) Krisztus tanainak elterjedését megelőzően, a hellenizmus korában más volt a helyzet. Mind a sztoikusok, mind Epikurosz szabadon kétségbe vonhatták a lélek halál utáni továbbélését, szembenemve a korabeli közfelfogással. „(Epikurosz) azt remélte, ha tagadja, hogy a személyiség a halál után bármilyen formában fennmarad, akkor be tudja bizonyítani, hogy a földi életben elkövetett dolgokért járó jutalmak és büntetések rendszerébe vetett hit nem egyéb, mint merő mitológia.”⁴¹ Ma már nehéz lenne megbecsülni, hogy a túlvilági életbe vetett hiedelmek akkoriban mennyire voltak népszerűek. De Epikurosz „vehemens vágya, hogy aláássa ezeket, már önmagában is bizonyásgul szolgál elterjedtségükre”.⁴² Az epikureizmus megalapítója még szabadon megírhatta Menoikeusznak: „A halál tehát, amitől a bajok közül legjobban rettegnek, egyáltalán nem érdekel bennünket, minthogy ameddig mi létezőnk, a halál nincs jelen, mikor pedig a halál megérkezik, mi nem vagyunk többé.”⁴³ A Foucault által egységes érának tekintett premodern korszak első felében tehát még nem tiltotta semmiféle állami törvény az európai gondolkodók számára a halál utáni élet tagadását. A kereszténység államvallássá tétele után viszont egyházi intéstúciók garmadája gondoskodott arról, hogy a szóban forgó másvilághit kényszerítő eszközök segítségével gyökeret verjen a kora középkori Európa társadalmában. Már a gyermekek szocializációja nem állt másból, mint a halál elől való elfedő kitérés korabeli módozatának a lelkekbe plántálásából a kötelező hitoktatás révén. Az egyház úgyszólván bölcsőtől a koporsóig gondoskodott arról, hogy a hívő az egzisztenciális értelemben vett hanyatlás állapotában maradjon. Fontos megjegyezni, hogy a politikai hatalommal ekképpen összeolvadt és intézményesült „akárki” vélekedését a túlvilágról büntetés terhe mellett tilos volt nyilvánosan kétségbe vonni egészen a felvilágosodásig. Az ókor végétől tehát az intézményesült „akárkinek” a halálról szóló fecsegése kodifikált törvényként érvényesül.

Összegzésképpen: a Humanizmus-levélnek a Jean Beaufret második kérdésére választ kereső része számos interdiszciplináris vonatkozással bír. Zárótézisem pedig az, hogy az „akárki” megtestesülésének, láthatóvá válásának lehetőségét Heidegger nem csupán nyitva hagyja a *Lét és idő*ben, de a középkori Európában a szóban forgó hiposztázis ténylegesen végbe is ment átmenetileg. S alkalomszerűen bár, de ugyancsak az egyébként megfoghatatlan „akárki” testesül meg Hérakleitoszban, amikor a Humanizmus-levélben ismertetett anekdota szerint látogatóival találkozik.

■ JEGYZETEK

1. Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. (Ford. Bacsó Béla.) In: *Uő: Útjelzők*. Szerk. Pongrácz Tibor. Osiris Kiadó, Bp., 2003. 293–334. 324.
2. Uo.
3. Dirk Mende: „Brief über den »Humanismus«”. *Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie*. In: *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Hrsg. Dieter Thomä. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2003. 247–258. 255. (Saját fordításom.)
4. Robert H. Cousineau: *Heidegger, Humanism and Ethics. An Introduction to Heidegger's Letter on Humanism with a critical Bibliography*. Nauwelaerts, Louvain–Paris, 1972. 9. (Saját fordításom.)
5. Schwendtner Tibor: *Filozófiatörténet – politika – életrajz. Heidegger életművének paradigmikus értelmezési módjai*. Erdélyi Múzeum LXXXIII. évf. 2021. 4. sz. 76–89. 78.
6. Dirk Mende: *i. m.* 255. (Saját fordításom.)
7. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat, Bp., 1989. 348. (Kurziválás az eredetiben.)
8. Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002. 241. (Kurziválás az eredetiben.)
9. Jonathan Culler: *Dekonstrukció*. Ford. Módos Magdolna. Osiris Kiadó, Bp., 1997. 121.
10. Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. 329.

11. Martin Heidegger: „... költőien lakozik az ember...”. In: Uő: „... költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. Szerk. Pongrácz Tibor. Ford. Bacsó Béla et al. T-Twins Kiadó/Pompeji, Bp.–Szeged, 1994. 191–209. 207.
12. Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. 325–326.
13. Vö. Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*. In: Uő: *Útjelzők*. 49–78. 52.
14. Robert H. Cousineau: i. m. 58. (Saját fordításom.)
15. Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Osiris Kiadó, Bp., 2002. 24.
16. Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2011. 123.
17. Franco Volpi: *Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage*. In: *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. 26–37. 35. (Saját fordításom.)
18. Otto Pöggeler: *Einleitung: Heidegger heute*. In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. (Hrsg. Otto Pöggeler) Athenäum Verlag GmbH, Königstein/Ts., 1984. 11–53. 41. (Saját fordításom.)
19. Walter Schulz: *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*. In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. 95–139. 97. (Saját fordításom. Kurzíválás az eredetiben.)
20. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998. 315.
21. Sigmund Freud: *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Helikon, Bp., 1985. 424.
22. Ullmann Tamás: *A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok*. Magyar Filozófiai Szemle 2016. 1. sz. 9–30. 9–10.
23. Uo. 10.
24. Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. 326.
25. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen 1963. 135–136. (Saját fordításom.)
26. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 118. (Kurzíválás az eredetiben.)
27. Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma Martin Heidegger gondolkodásában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Bp., 2011. 52.
28. Dirk Mende: i. m. 255–256. (Saját fordításom.)
29. Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. 326.
30. Uő: *Lét és idő*. 322. (Kurzíválás az eredetiben.)
31. Uő: *Levél a „humanizmusról”*. 327. (Kiemelés tölem.)
32. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 56. (Saját fordításom.)
33. Wilhelm Anz: *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*. In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. 305–320. 314. (Saját fordításom.)
34. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 316. (Kurzíválás az eredetiben.)
35. Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 59. (Saját fordításom.)
36. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 259.
37. Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Magyar Helikon, Bp., 1971. 129.
38. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 262.
39. Vö. uo. 462.
40. Michel Foucault: *A diskurzus rendje*. Ford. Török Gábor. Holmi 1991. 7. sz. 868–889. 869.
41. A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Osiris Kiadó, Bp., 1998. 71. 42. Uo.
43. *Epikurosz levele Menoikeuszhoz*. Ford. Sárosi Gyula. In: *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I*. Tankönyvkiadó, Bp., 1966. 149–152. 150.