

Fazakas István

Elgondolni a Semmit

Heidegger és a *khóra* problémája

„... végül harmadik fajta minden egyes esetben: a *χώρα*, maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, öhozzá magához csak az érzékeléstől elvonatkoztatva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk.”¹

I. Előzetes megfontolások

Heidegger filozófiájának központi fogalma a *Semmi*. Nemcsak a *Mi a metafizika* című írásában és a *fordulat* meghatározó szövegeiben, hanem filozófiai útjának kezdetén és a kései, léttörténeti gondolkodásában is. Az életmű kétféleképpen teszi fel a *Semmi*re irányuló kérdést: az egyik út a szorongás-fenomén, és a létezőtől való eltávolodás felől, a másik az ontológiai differencia által megnyitott különbség szakadék jellege felől vezet el a *Semmi*re vonatkozó reflexiókhoz. A két út természetesen szorosan összefügg. Dolgozatomban egy olyan Heidegger értelmezést kísérek meg kidolgozni, mely ezen reflexiók talajáról érti meg a centrális gondolatokat. Teszem ezt egy analógia segítségével, a *Timaiosz* egyik problémafelvetésének a felhasználásával, mely magában hordozza a Heidegger számára is fontos kérdéseket.

A szöveghelyre maga Heidegger is felfigyelt a *Bevezetés a metafizikába* és a *Mit hívunk gondolkodásnak* című munkáiban. A *Timaiosz* helyre való utalást, többek közt az a kitüntetett szerep indokolja, amelyet az utóbbi szövegben kap, ahol Heidegger, a *Timaiosz* 49a–52e részben felvetett problémát a gondolkodás feladataként jelöli meg. Arra figyelve, hogy hogyan használja fel Heidegger a *Timaiosz* szövegét, célszerűnek tűnik tehát a metafizika hajnalán megjelenő kérdésfeltevést összehasonlítani a filozófia végét meghirdető Heidegger gondolataival és ezután elgondolni: közelebb jutottunk-e a kérdés megértéséhez: mi a lét.

1 Ld. *Timaiosz* 52b

A mottóban idézett műben előadott kozmológia – melyet Timaiosz vendégajánlékként mutat be Szókratésznek és áldozatként² az istennőnek³ – egy adott ponton egy apóriába torkollik. A beszéd eredeti vonala megszakad, a logosz szövete felfoszlik és *teret nyit* egy új vizsgálódásnak, melyet maga Timaiosz is az okoskodás fattyúhajtásának⁴ nevez: a $\chi\omega\rho\alpha$ ⁵-ról szóló elmélkedésnek. Az addigi vizsgálódásnak elégséges volt két fajtát megkülönböztetni ahhoz, hogy leírhasa a világ keletkezését és felépítését: a mindig egyformán létező mintaképet és ennek utánzatát, mely keletkező és látható; egy törés következtében azonban szükség van egy harmadik fajta ($\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$) bevezetésére is és „az okoskodás arra kényszerít, hogy egy nehéz, homályos fajtát próbáljunk szóval megvilágítani.”⁶ Ez a nehéz, homályos fajta dacolni látszik mindenféle logikus beszédmóddal, ezért is nevezi Timaiosz egyféle fattyú logosznak a róla szóló elmélkedést; a $\chi\omega\rho\alpha$ sem a felfoghatók (első fajta) sem az érzékelhetők (második fajta) körébe nem tartozik, és mégis „kikutathatatlan módon részesül a gondolati létezőben”,⁷ a látható és érzékelhető világ befogadója, ő maga ellenben láthatatlan és alakatlan, hiszen csak

2 Vendégajándék és áldozat – olyan fogalmak, melyek túlmutatnak a gondolkodás pusztán pozitívista fogalmán. Timaiosz elsősorban nem arra törekszik, hogy leírja a világot és ezzel egy konzisztens elméletet hozzon létre, melyet a későbbiekben további elméletalkotáshoz felhasználhat, hanem egy vendégajándékot és egy áldozatot ad át. A gondolkodás, a filozófia itt ünnep és nem tudomány. John Sallis kommentárja szerint az összejövetel, melyen Szókratészt megvendégelik barátai a logosz ünnepe („a feast of $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ”; ld. Sallis 1990, 35–36., 44–45. o.) A gondolkodás tehát már eleve elsajátított egy alaphangoltságot, amelyből megszólalni képes, úgy ahogyan Heidegger is megpróbál majd felébreszteni egy ilyen hangoltságot (például *A metafizika alapfogalmaiban*). Ennek részletesebb elemzésére a későbbiekben térek rá.

3 Feltehetően Athénéről van szó, és az ünnep melynek idején a dialógus játszódik a Panathénaia. Ez azonban kizárja azt a lehetőséget, miszerint a *Timaiosz* és az *Allam* bármiféle kapcsolatban állna egymással, pedig a *Timaiosz*-ban a szereplők egy olyan beszédre hivatkoznak, mely egy nappal az ott lejátszódó párbeszéd előtt hangzott el és az állam vezetésének a kérdéséről szól, sőt Szókratész összefoglalása is az előző napi beszélgetésről nagyban hasonlít az *Allamban* előadott elméletre. Mindazonáltal a Panathénaia és a Bendideia (az *Allamban* megjelenő ünnep) között több mint kéthónapnyi eltérés van. Ez esetben tehát kizárt, hogy a *Timaiosz*-ban megismételt beszéd azonos legyen az *Allam* fejtegetéseivel. (Ld. Sallis 1990, 22–23 o.)

4 Taylor ebben a megfogalmazásban egy Parmenidész-utalást vél felfedezni. Parmenidész szerint ugyanis a létező, amiről lehet beszélni, a nem-létező, pedig amiről nem. Márpedig a létező a test, a nem-létező pedig az üres tér. Ebben az értelemben, amikor Timaiosz a logosz fattyúhajtásának nevezi a harmadik fajtról szóló beszédet, valójában annyit mond, hogy valami olyasmiről akar beszélni, amiről parmenidiánus alapon nem beszélhetne: a helyről, a térről (ld. Taylor 1928, 344 o.). Timaiosz a parmenidiánus logika szerint a semmit akarja kimondani, a semmiről beszél. A létező és nem-létező logikáján túl kezdődik tehát a kozmológia. A dualitás logikájának meghaladása Derrida egyik fő témája lesz a *Timaiosz* elemzése kapcsán. Timaiosz vállalja a felelősséget azért, hogy elhagyja a logikus beszédmód talaját, hiszen csak így képes feltenni azt a kérdést, melynek tárgyalására még nem áll készen számára a nyelv. A nyelv készenléte egy gondolat befogadására Heidegger számára *A humanizmus levélben* válik fontossá, ahol szerinte a lét és a jelenvaló lét viszonyától függ az, hogy mit képes megfogalmazni egy gondolkodó, más szóval: beszéd és alaphangoltság szorosan összetartozik.

5 Hagymányos fordításban a $\chi\omega\rho\alpha$ azt jelenti: tér, hely. Dolgozatomban azonban egy speciális értelmezést próbálok bemutatni, ezért jobbnak láttam a továbbiakban is a görög szót meghagyni.

6 *Timaiosz* 49a

7 *Timaiosz* 51b

így képes mindent tökéletesen befogadni. A létezőnek pedig, ahhoz, hogy egyáltalán lehessen, bele kell állnia ebbe a harmadik fajtába, hiszen „minden keletkezésnek ő a befogadója, mintegy dajkája.”⁸ A létezés titkára kérdez tehát rá Timaiosz, és ezt próbálja – ha a logosz fattyúhajtása révén is – megvilágítani a hallgatósága számára.

A *Lét és idő* ugyanezzel a kérdéssel indít és Heidegger néhol hasonlóan enigmatikus fogalmazásokba bocsátkozik, mint Timaiosz. Jelen dolgozatnak az a feladata, hogy a filozófia ezen „fattyúhajtását” próbálja meg értelmesként olvasni és egy értelmezését felmutatni. Ez a feladat viszont több nehézségbe is ütközik. A heideggeri gondolatvilág ugyanis Escher rajzaihoz hasonlóan⁹ több kitüntetett ponton is összefoglaló, tartalmazza önmagát és tükrözi az életmű kérdésfeltevésének egészét úgy, hogy közben nem merevedik meg a fogalmak hierarchikus rendje.¹⁰ Ezt figyelembe véve nem gondolom, hogy léteznének éles törések Heidegger filozófiájában, legfennebb a felszínen, esetleg a fogalomhasználatban. Mindazonáltal a kezdeti kérdéshez keresendő utakat egy folyamatként olvasom, melyek ugyanannak a gondolati alaphangoltság – escheri – rendjébe illeszkednek.

Az itt következő dolgozat semmilyen igényt nem tart fenn arra nézvést, hogy a *Timaiosz* egészét átfogó, autentikus Platón értelmezést mutasson fel. Ennek ellenére a gondolatok középpontjában mégis a *Timaiosz* áll. Ez annyit jelent, hogy Heidegger egyes műveinek interpretációját Platón egyik problémafelvetése felől gondolom el, és ezért ha kiolvasható is egy értelmezése a *Timaiosz*nak a szövegből, az csak annyiban releváns, amennyiben egy heideggeri perspektívából történik és csak a $\chi\omega\rho\alpha$ -ra vonatkozó részeket érinti. Helyesen szólva, a *Timaiosz* szövegeit tárgyaló rész inkább Heidegger Platón-értelmezése és nem jelen írás szerzőjéé. Másfelől az utalás a mottóban szereplő szövegrészre – a dolgozat célkitűzései szerint – Heidegger gondolati világához is közelebb visz.¹¹ Mindazonáltal ez a perspektíva nem tart igény semmilyen kitüntetett szerepre, hiszen Heidegger gondolatvilágára számos más szerző is hatott, közülük többen markánsabban. Annyiról van mindössze szó,

8 Ld. *Timaiosz* 49b

9 A találó hasonlat Schwendtner Tibortól származik. (Ld. Schwendtner 2008, 255 o.)

10 Hasonlóan izgalmas a *Timaiosz* narratológiai elemzése, melyet Jacques Derrida és John Sallis dolgoz ki. Derrida azt állítja, hogy a dialógus a *mise en abyme* alakzati rendje szerint épül fel, és hogy a különböző beszélői szövegek közt egy olyan viszony áll fenn, mely szerint ezek a szövegek már magukban hordozzák a központi témát: a $\chi\omega\rho\alpha$ -ról szóló elmélkedést. Sallis szerint a szöveg dramaturgiája is kezdettől fogva rájátszik azokra a centrális fogalmakra, melyek a későbbi diskurzusban jelennek majd meg és melyek Timaiosz beszédében a harmadik fajtájához köthetők. Ez azonban azt jelenti, hogy egy olyan fogalom szervezi meg a dialógust, mely elmenekül a precizitás igényével fellépő nyelv elől (a harmadik fajta), soha nem adja magát a kimondásban, és ha lehántjuk róla a beszéd rétegeit, a kimondhatatlanság Semmi-jellege marad hátra csupán. Ennek részletes elemzéséhez lásd: Sallis 1990, Derrida 2005.

11 További problémát okoz, hogy Heidegger a Platón dialógusok értelmezése során elköveti azt a hibát, hogy Szókratészt azonosítja a szerzővel. (ld. Hyland 2004, 44 o.) Ez a két tárgyal, *Timaioszt* idéző helyre is vonatkozik az életműben. Csakhogy itt a beszélő még csak nem is maga Szókratész, hanem Timaiosz. Mindazonáltal ez az azonosítás nem okoz problémát, ugyanis az értelmezés, amit jelen dolgozat bemutat elsősorban a heideggeri gondolatokra vonatkozik és nem Platón művére. Heidegger értelmezési kísérleteinek töredékeiből Heideggerről tudunk majd meg valamit és nem arról, amit értelmez.

hogy az életműben a $\chi\omega\rho\alpha$ -ra történő utalások olyan gondolati csomópontokon bukkanak fel, melyeket érdemes Platón felől újraolvasni.

Írásom során végig a heideggeri gondolatvilágon belül maradok, egyéb interpretációkat csak lábjegyzetben vagy kitérők során említek, ugyanis a dolgozat elsősorban azt hivatott megvizsgálni, hogy milyen jelentősége van Heideggernél a tárgyalandó problémának. A kontinentális filozófiában ellenben a $\chi\omega\rho\alpha$ problémájának létezik egy élő recepció is: Derrida, Sallis, El-Bizri, Kristeva, Caputo és más szerzők neve alatt. Mindazonáltal ebben a diskurzusban Heidegger igen mellékes helyet tölt be. Jelen dolgozat célja azt megvizsgálni, hogy lehet-e egy koherens és független heideggeri interpretációt felmutatni a témáról.

Azt remélve, hogy az analógia révén ezúttal nem jut tévútra a nyelv mentén járó gondolkodás, legelőször a következő kérdés merül fel: hogyan ragadható meg a jelenvalólét számára a minden létezőtől magát elkülönítő, a *Semmi* által létrejövő szakadék és hogyan konstituálja ez a nem-létező, a Semmi a létezőt mint olyant? Ám ahhoz, hogy erre a kérdésre választ kaphassunk, azt kell előbb megvilágítani, milyen jelentősége van Heidegger filozófiájában a *Semmi* fogalmának és milyen gondolati konstellációban tehető fel helyesen a fenti kérdés. Az alábbi részek olyan perspektívák, melyek ugyanarra a dologra néznek rá, de természetesen más-más hangsúlyokkal és részben más-más fogalmi apparátussal.

II. A Semmi fogalma a létező felől elgondolva: a szorongás

Két évvel a *Lét és idő* megjelenése után Heidegger nevezetes székfoglalójában, a *Mi a metafizikában* fejt ki a leghangsúlyosabban a *Semmi* filozófiai, avagy metafizikai jelentőségéről vallott nézeteit. Ugyanezen év téli szemeszterében előadásokat tart *A metafizika alapfogalmai* címmel, és még 1935-ben is a *Bevezetés a metafizikába* címet választja az egyetemi előadássorozatának. Ezekben az években Heidegger egy új, sajátos metafizika fogalmat próbál meg kidolgozni, mely nem a szemlélődés módján kérdez rá a létezőre, hanem a jelenvalólét hangoltsága révén. A metafizika tehát nem válik el a kérdezőtől, nincsenek pusztán a ráció által megragadható fogalmai, hanem már a metafizika kérdésfeltevései előtt egy hangoltságba áll bele a kérdező, melynek feltárása egyúttal útjára indítja a gondolkodást is. Az így értett metafizikai gondolkodásnak „mintegy bele kell nyúlnia a filozofáló egzisztenciájába, magával kell azt ragadnia.”¹² A hangoltságra való utalás már a *Lét és idő*ben kitüntetett helyet kap. Heidegger hangsúlyozza, hogy a hangoltság (*Befindlichkeit*, a magyar fordításban diszpozíció) a legkevésbé sem valamiféle affektuselmélet, nem valamilyen „lelki állapot föllelése”, hanem egy – a megértés mellett konstitutív – egzisztenciális alapl mód.¹³ A *Lét és idő*ben a félelem és a szorongás kerül

12 Schwendtner 2008, 251 o.

13 Heidegger 2007b, 29.§.

elemzésre,¹⁴ a *Metafizika alapfogalma*iban pedig az unalom három formája.¹⁵ Ahogyan a félelem a szorongás felületes formája, úgy az unalom első két típusa (a valamitől való unottá válás és a valami közben való unatkozás) a harmadik típusú, a mély unalomé. De miben is áll a szorongás és a mély unalom?¹⁶

Mindkét diszpozíció a hátrborzongató otthontalanságával (*Unheimlichkeit*) szembe-síti a jelenvalólétet. Heidegger egy Novalis-fragmentum értelmezésén keresztül mutat rá erre az otthontalanságra. Novalis azt mondja: a „filozófia tulajdonképpen honvágy, szenvedélyes vágyódás aziránt, hogy mindenütt otthon legyünk.”¹⁷ Novalis a filozófiát tehát mint honvágyat határozza meg, de ez a honvágy Heidegger számára egyben azt is jelenti, hogy nem vagyunk otthon, hogy legfeljebb csak úton vagyunk az otthonosság felé. Sőt, mi több, honvágyunkban a világhoz mint egészhez való űzöttség jut felszínre, hiszen nem a világ egyetlen pontján vágyunk otthon lenni, hanem „mindenütt”, a létezők összességében. Az űzöttség ellenben leleplezi azt is, hogy a világba nem tudunk véglegesen beilleszkedni, hiszen a végeesség – létünk alapl módja – folyamatosan visszaránt és beteljesíthetetlenül teszi e törekvést. Ezért a jelenvalólét maga: „útonlét”, „átmenet” a mindenütt és a sehol, a világ és a Semmi között.¹⁸

14 Heidegger 2007b, 30. és 40.§.

15 Heidegger 2004, 19–38§. Az unalom diszpozíciójának elemzéséről lásd Vajda Mihály tanulmányát: Vajda 2010.

16 Nem érdektelen, hogy pont ez a két alaphangoltság jelenik meg annál a két keresztény gondolkodónál, akiket néha szokás az egzisztencializmus előfutárainak tekinteni: Pascalnál és Kierkegaardnál. Heidegger hasonló fontosságot tulajdonít a szorongásnak és az unalomnak az egyén autentikus létmódját illetően, mint Pascal és Kierkegaard, nála azonban nem oldódhat fel a szorongás otthontalansága a hitben. Heidegger szerint ugyanis minden filozófia, amennyiben filozófia, szükségképpen ateista. Ennek értelmében a filozófia „kézvelés istenre”, hiszen tagadnia kell Isten létét ahhoz, hogy a gondolkodás a saját autonóm talaján maradvá filozofálhasson. (Ld. Heidegger 1996–97, 19 o.) Mégis elképzelhető egy olyan érvelés, miszerint – mindenféle ateizmus ellenére – Heidegger a *Lét és időben* egyféle transzcendencia nélküli keresztény etikát dolgoz ki. Ezt az érvelést kísérel meg végigvinni John D. Caputo, aki szerint Heidegger 1919-ben az első fiának megkeresztelésekor végleg szakít a katolikus egyházzal. Ezzel párhuzamosan a gondolkodásában is egy szakítás történik: a katolikus, skolasztikus szerzők helyett olyan gondolkodókkal kezd foglalkozni, mint Pascal, Luther és Kierkegaard. 1923-ban Marburgba került, ahol Rudolf Bultmann társaságában tovább haladt ezen a vonalon, mely egészen a *Lét és idő* megírásáig jelen volt gondolkodásában. Bultmann értelmezése egy keresztény gondolkodás felől próbálja megragadni az autentikus lét elemzését, és arra a következtetésre jut, hogy a *Lét és idő* tulajdonképpen egy keresztény üzenetet közvetít: a saját végeességünkkel és bűnösségünkkel való autentikus szembenézést, mely minden emberi lény feladata. Ennek értelmében a jelenvalólét egzisztenciális elemzése csupán a keresztény faktikus élet tanainak formalizálásává és demitizálásává válik. (Caputo 1993, 272–275 o.) Ha ennek az értelmezésnek van is létjogosultsága, pontosan azt a különbséget mossa el, ami a keresztény gondolatvilág és a heideggeri filozófia között szakadékként tátong. És talán pont ez a szakadék, amiért Heideggernek gyakran szemére vetették, hogy gondolkodása a logika ellen dönt. A keresztény gondolkodók esetében ugyanis a filozofálás háttérében ott áll a „credo quia absurdum est”. Heidegger azonban épp erről az Istenbe való menekülésről mond le, és próbál rákérdezni az emberi egzisztenciára.

17 Idézi Heidegger: Heidegger 2004, 26 o.

18 Heidegger 2004, 27 o.

Az emberen eluralkodó unalomban az otthontalanság úgy jön felszínre, hogy kiátgúl az idő, azaz aránytalanul hosszúvá válik. A jelenvalólét az idő tágasságába állítódik bele mindhárom unalom típusban. Mindazonáltal a mély unalom elemzése során feltárható, hogy ez a tágasság semmi pozitív tartalommal nem bír, hanem pusztán az üresség tágassága; az ürességé, amelyben az válik nyilvánvalóvá, hogy valami megvonja magát a jelenvalóléttől. Az unalom legmélyén ez az üresség a nyomasztó, és ez az üresség tulajdonképpen abban áll, hogy egy lényegi szorongatottság¹⁹ elmarad a jelenvalólét számára. „Jelenvalólétünkől hiányzik a *titok*, s ezzel elmarad az a benső rémület, melyet minden titok magával hoz, s ami megadja a jelenvalólétnek a jelentőségét.”²⁰ Az unalom közönyéből hiányzik a lét titkának jelenléte és ez szorongattató. Hiszen ebben szorongatásban tehetné fel a jelenvalólét a létére vonatkozó kérdést mint létre és létezőre vonatkozó kérdést is egyben. Ez azonban szükségszerűen a végesség kérdése is lenne és a végesség – a fentiek szerint – az otthontalanságba ránt vissza.²¹

A szorongásban másképpen jelenik meg a hátborzongató otthontalanság; azt mondhatnánk, hogy míg az unalomban az időbeliség révén, addig a szorongásban a Semmi hatalma által adódik. A *Mi a metafizikában* Heidegger azt kérdezi: „Hogyan is áll a dolog a Semmivel?”²² Az az alaphangulat pedig, amelyből kiindulva ez a kérdés kérdezhetővé válik a szorongás. A szorongásban ugyanis – a félelemmel ellentétben – nem egy meghatározott dologtól vagy dologért szorongunk, hanem „valamitől” vagy „valamiért”. Ez a valami persze adódik számunkra a szorongásban, de mint meghatározatlan, meghatározatlansága pedig nem pusztán a meghatározás hiányát jelenti, hanem azt, hogy a meghatározás lényegileg lehetetlen. A lényegi meghatározatlanságnak ebben az otthontalanságában az egészében vett létező, sőt maga a jelenvalólét is közömbösségbe süllyed. Az ekként értett közömbösségben ellenben nem feloldódnak vagy eltűnnek a dolgok, hanem épp ellenkezőleg: „elmozdulnak” és ez által „felénk fordulnak”. Ez az elmozdulás megfoszt mindenféle támasztól, és ami marad az pusztán ez a „nincs”. „A szorongás megnyilvánítja a Semmit.”²³

A szorongásnak ez a Semmije mégsem egy negatív hangoltság értelmetlen nihilje, nem egy pesszimista affektuselmélet kidolgozásán fáradozik Heidegger, ugyanis a Semmi elemzésének lehangsúlyosabb mozzanata szerint a jelenvalólét csak a Semmibe való beletartottság révén képes egyáltalán autentikus formában szembesülni a létezővel és csak így tudja egyáltalán feltenni a rá vonatkozó kérdést. Hiszen a Semmi az az „alap-

19 Amit itt a magyar fordítás a „szorongattatás” szóval ad vissza, a német *Bedrängnis* fordítása, tehát magának a szónak semmi köze a későbbiekben tárgyalandó szorongáshoz.

20 Heidegger 2004, 218 o.

21 Pascalra hivatkozva Vajda feleleveníti, hogy a szórakozás az időtöltés egyik inautentikus formája, melyben a jelenvalólét nem néz szembe az unalomban a szorongattatás elmaradásával és saját végességével, hanem éppen ellenkezőleg, minden energiájával azon van, hogy ellepje azt. (Ld. Vajda 2010, 182 o.)

22 Heidegger 2003a, 107 o.

23 Heidegger 2003a, 112 o.

talán alap”, melynek talajáról az elmozdult létezőre rácsodálkozhatunk. Csak a szorongásban megnyilvánuló Semmi működése által léphet túl a jelenvalólét a létezőn és ezert fontos a metafizika alapkérdésének második felére felfigyelni: „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább Semmi?”²⁴

A minden létezőtől magát elkülönítő és mégis egyféle alaptalan *alapként* meghatározott Semmi a heideggeri kontextusban különösen hasonlít ahhoz a nehezen megvilágítható harmadik fajtához, melyet Timaiosz a létező és a keletkező mellett vezet be a kozmosz leírásának érdekében. A *Timaiosz*nak erre a részére maga Heidegger is hivatkozik, a *Bevezetés a metafizikába* szövegében, mint arra a helyre, ahol a létesülő létesülésének lényegére kérdez rá Platón. Heidegger rekonstrukciója szerint Platón a létrejövést vizsgálva három dolgot különböztet meg:

- (1) τὸ γιγνόμενον, a létesülőt; (2) τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, azt, amiben a létesülő létesül, a médiumot, amelybe a létesülő beleképzi magát, amiből azután, miután létesült, kiáll;
- (3) τὸ ὄθεν ἀφομοιούμενον, azt, ahonnan a létesülő a hasonulás mértékét veszi, mert minden létesülő, ami valamivé válik, már előre példaképének veszi azt, amivé válik.²⁵

A felsorolásból a második pont az érdekes, ahol Timaiosz a létesülő helyére kérdez rá. Ez a hely – jegyzi meg Heidegger – a görögöknél még nem az extensio értelmében elképzelendő tér jelentésével bír, hanem egy olyan hely, mely magához a dologhoz a tartozik. A létesülő világát megelőző helynek magának ellenben, hogy mindent képes legyen befogadni, semmilyen kinézete nem kerülhet előtérbe, sőt semmilyen saját lényege nem lehet, ugyanis ha hasonlatos lenne valamilyen beleálló dologhoz (létesülőhöz), képtelen lenne mindent ugyanolyan módon befogadni, és rossz megvalósulását eredményezné a létesülésnek, rányomná saját lényegének bélyegét a létesülőre. Heidegger, egy későbbi betoldás során további gondolatokat fűz az idézett részhez:

A *Timaiosz* helyre való utalás nemcsak azt szeretné megvilágítani, hogy a *παρεμφαίνων* és az *ὄν*, az együtt megjelenés és a lét mint állandóság összetartozik, hanem azt is jelezni akarja, hogy a platóni filozófiától, azaz a létnek *ἰδέα*-ként való értelmezésétől kezdve megtörténnek az előkészületek a hely (*τόπος*) és a *χώρα* alig megragadott lényegének a kiterjedés által meghatározott „tér”-ré való átalakítására. Nem jelenthetné-e a *χώρα* a következőt: a minden különöstől magát elkülönítő, a kiterő amely ily módon éppen valami mást enged meg, valami másnak „csinál helyet” (*Platz*)?²⁶

24 Heidegger 2003a, 121 o.

25 Heidegger 1995, 33 o. és *Timaiosz* 50d.

26 Heidegger 1995, 33 o.

E betoldásból a harmadik fajta egy markánsabb értelmezése olvasható ki.²⁷ Elég lesz egyelőre az utolsó kérdésben a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ meghatározására figyelni: a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ egy olyan – a létezőt megelőző – hely, mely egyben minden különöstől magát elkülönítő és ezáltal valami másnak helyet adó is. A $\chi\acute{o}\rho\alpha$ olyanként jelenik itt meg, mint egy alap, de természetesen egy olyan alaptalan alap, amelyről „alig lehet valami megbízható tudomásunk”, hisz ő maga nem rendelkezhet semmilyen kinézettel (ιδέα-val), lényeggel. Ennek ellenére mégis ott működik a létesülőben, úgy, mint az a hely, melybe ennek bele kell előbb állni, hogy egyáltalán létrejöhessen, hogy létezővé váljon.

Egyértelmű, hogy valami olyasmivel állunk itt szemben, mint az imént elemzett Semmi. Ez a megfogalmazás – „minden különöstől magát elkülönítő” – erőteljesen rímél a Semmi definíciójára is, és a Semmi elemzése során felmerülő jellemzésekre. Főleg a későbbi reflexiókban, a *Mi a metafizikához* írt bevezetésben és utószóban találhatunk erre utalásokat. A bevezetésben például Heidegger azért tartja szükségesnek a hagyományos metafizika destruálását és újragondolását, mert a metafizika a létezőt mindig csak mint létezőt (ὄν) teszi meg vizsgálatának tárgyává, azonban nem figyel fel arra, ami ebben ὄν-ban már elrejtette magát.²⁸ Ezért kell rákérdezni a létezőre egy másik irányból, hiszen valahogyan tematizálni kell ezt a létező alapján levő elrejtettséget. Az utószóban pedig konkrétan kimondja, hogy a Semmi az, ami minden létező számára a létet biztosítja, és hogy ez a Semmi akként lepleződik le, mint ami önmagát minden létezőtől megkülönbözteti (azaz minden különöstől magát elkülöníti), vagyis „amit a létnek nevezünk”.²⁹ De mit jelent ez a hasonlóság a metafizika mélyén meghúzódó Semmi és a Timaiosz által bevezetett harmadik fajta között?

Azt, hogy pusztán a létező felől sohasem lehet kimerítően elgondolni a létet. Hiszen ez a létező nyelvén a szorongató Semmi, a hátborzongató otthontalanság. A létező felől csak negatívan adódhat a lét, a létező transzfenomenális léte. Timaiosz is azért kényszerül a harmadik fajta bevezetésére, mert az idea (a mintakép) és a létesülő (azaz az emberi világban létező) fogalmával képtelen magyarázni a létet, azt, hogy valami a világban számunkra így és így *adódik*, hogy ez a valami *van*. A harmadik fajta azonban a létező és a létezőkről való beszédmód számára a teljes negativitás, ezért sem lehet róla

27 Ebben a szöveghelyben Derrida a filozófia történetéhez való viszonyulás heideggeri lenyomatait látja, egy olyan teleologikus visszatekintést, melytől másutt épp Heidegger inti óva az olvasót. (Ld. Derrida 2005, 117 o.) Az imént idézett szövegrész úgy értelmezi, mely szerint a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ a karteziánus *res extensa*, az üres tér fogalmát készíti elő és ezzel szemben szerinte a görög értelemben vett hely mindig már valaki által elfoglalt, azaz nem üres, nem pusztán geometrikus, hanem betöltött hely, ország, vidék stb. (Ld. Derrida 2005, 133 o.) Részben talán jogos is Derrida kritikája (ami a teleologikus visszatekintés gesztusát illeti), mindazonáltal kétségtelenül figyelmen kívül hagy valamit. Heidegger ugyanis tisztában van a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ „görög értelmével”, sőt ugyanebben a szövegben pár sorral fennebb ő is megjegyzi, hogy nem az extensio felől kell ezt szemlélni és a „tér” szót is – melyet a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ fordításának szán – végig zárójelben használja. „A hely magához a dologhoz tartozik” – olvashatjuk a szövegben. (Heidegger 1995, 33 o.)

28 Ld. Heidegger 2003c, 347 o.

29 Heidegger 2003b, 285–286 o.

a megszokott, logikus keretek között beszélni, hiszen a harmadik fajta nem létezik, sem mint keletkező, sem mint idea. A gondolkodás mégis arra kényszerít, hogy feltegyük a rá vonatkozó kérdést. Heidegger ugyanezt a kérdést eleveníti fel és fogalmazza meg, azt, amit már Platón is észrevett: bizonytalanná váltunk azzal kapcsolatban, hogy mit értünk akkor, amikor azt mondjuk, hogy valami létezik.³⁰

Egy alaptalan alaphoz jutunk tehát, egy Semmihez, mely azonban a Semmi *adódása*-ként mégis jelen van és valamiféle, még kikutathatatlan módon a lét felé mutat. A jelenvalólét számára pedig megadatik, hogy vizsgálat tárgyává tegye önmagát és felfedezze önnön magában is ezt az alaptalan alapot – akár mint szorongást.³¹ A szorongás így a lét küldése.³² Képes lehet-e átugrani a gondolkodás a létező talajáról elrugaszkodva ezt a szakadékot és eljutni a léthez? Képes-e meghozni azt az áldozatot, mely során elhagyja a létező talaját, elbúcsúzik a létezőtől és elindul a lét kegyének igazi őrzése felé?³³ Ahhoz, hogy ezeket a kérdéseket megválaszolhassuk, előbb arra kell valamiféle választ találni, hogy milyen is ez a szakadék, amelyet át kéne ugrani, avagy más néven: az ontológiai differencia.

III. A *Semmi* fogalma az ontológiai differencia felől elgondolva: a szakadék

A *Mi a metafizika?* végső soron nem a létezőre kérdezett rá, és nem is ennek első okára, hanem valami olyanra, ami nem létező. Ezt pedig a Semmi néven tette vizsgálat tárgyává, valami olyanként, ami soha nem adott a létezők között mint fenomén. Heidegger utólagos reflexióiból azonban az is kiderült, hogy ami a létező nyelven Semmi, valami-

30 Platón *Szofista* című dialógusát idézi Heidegger. (Ld. Heidegger 2007b, 15 o.)

31 Jelen rész értelmezési kísérletét teljesen alássa Nader El-Bizri *Timaios*zról szóló cikke. El-Bizri ugyanis azt állítja, hogy mivel a harmadik fajtát nem-létezőként jellemeztük (pontosabban nem jellemeztük létezőként), mivel ez nem egy szubjektum és nincs sem ideája sem formája, ezért nem írható le sem jelenlétként, sem hiányként. „Éppen ezért nem szűkíthető le a heideggeri *Dasein* szorongásának helyévé, ahogyan az a *Lét és időben* megjelenik, és nem is az egzisztencialista fenomenológia semmi fogalmának a köréből való.” (El-Bizri 2001, 490 o.) El-Bizri a *Timaioszt* a dekonstrukció felől olvassa, mely szerint ha komolyan vesszük, hogy a harmadik fajtáról semmit nem állíthatunk definíciószerűen, akkor nem is azonosíthatjuk fogalmakkal. Mivel nincs egy konkrét létező vagy fogalom, amit a harmadik fajta megnevez, a róla való gondolkodás egy jellánrcról való elmélkedéssé válik. (El-Bizri 2001, 479 o.) Csak annyit tehetünk ebben a helyzetben, hogy folytonosan megismételjük a kérdést, és anélkül, hogy egy ördögi kör foglyává válnánk ismét meg ismét megkérdézzük: mi is az a harmadik fajta? Anélkül, hogy azonosítanánk valamivel, nyitva tartjuk a kérdést és ismételjük. (El-Bizri 2001, 490 o.). El-Bizri tehát meditációhoz hasonlatos utat javasol. Körbejárni a titkot és nyitva hagyni a kérdést. Csakhogy korábban El-Bizri azt is megjegyzi, hogy Heidegger gondolataitól inspirálva az ontológiai differenciát illetően, a lét és a létező különbségére vonatkozóan azt mondhatnánk, hogy a harmadik fajta magának a különbség működésének a dimenziójába mutat. (El-Bizri 2001, 477 o.) El-Bizri ellenben nem figyel fel arra, hogy milyen összefüggés van a szorongás, a semmi és az ontológiai differencia között. Ha a következő fejezet értelmezési kísérlete megállja a helyét és a szorongás valóban összefüggésbe hozható, ha nem is azonosítható teljesen az ontológiai differenciával, akkor ez a fejezet is megáll.

32 Heidegger 2003c, 340 o.

33 Heidegger 2003b, 289 o.

lyen más szempontból maga lét. A létezők között sehol nem leljük fel a létet, pedig a létezővel folyamatosan kapcsolatban vagyunk: bármerre megyünk, bármerre fordulunk, létezőt látunk, tapintunk, ízlelünk, hallunk, szaglunk. A közelgő vihar, egy csésze tea, a felszálló köd – ezek létezőként vannak. A lét azonban nem adódik létezőként, hiszen a lét teljesen más „helyen” van. A lét a létező léte, maga a lét ellenben nem létező – ebben áll az ontológiai differencia.³⁴ Az ontológiai differenciára a *Mi a metafizikával* egy időben *Az alap lényegéről* írott értekezés kérdez rá.

Az Alap lényegéről még ugyanolyan kitüntetett szerepet tulajdonít a jelenvalólét elemzésének, mint a korábban tárgyalt szövegek. A jelenvalólét elemzése azért kitüntetett mozzanat, mert ennek során képes a gondolkodás eljutni az ontológiai differencia felismeréséig és ennek értelmében a szöveg így határozza meg lét és létező különbségének alapját: a jelenvalólét transzcendenciája.³⁵ A jelenvalólét ugyanis képes létében viszonyulni saját létehez és képes lét-megértőn viszonyulni a létezőhöz. A lét és létező közti különbségtétel már eleve eldőlt a jelenvalólét alapján. De mit jelent pontosan a jelenvalólét transzcendenciája, azon túl, hogy alapjaiban ott rejlik a lét és a létező megkülönböztetése?

Összefoglalva és leegyszerűsítve Heidegger gondolatmenetét: a transzcendencia az lehetőség, melyben a jelenvalólét számára minden viszonyulás adódik. A transzcendencia azt mutatja meg, hogy a jelenvalólét a távolság lénye, hiszen csak az eredendő távolságokban, melyeket a transzcendenciában minden létezőhöz megképez, nyilvánul meg az a közelség, mely őt a dolgokhoz fűzi.³⁶ Ez a távolság egyben a szabadsággal is felruhazza a jelenvalólétet. Az a tény ugyanis, hogy a jelenvalólét transzcendálóan eltávolodik a létezőtől, a szabadságra mint alpra helyezkedik vissza. A szabadság ellenben „a jelenvalólét *alaptalan alapja (Abgrund)*”, ezért a jelenvalólétnek magát mindenekelőtt szakadékként (*Abgrund*) kell megértenie.³⁷ A jelenvalólét alapján gyökerező ontológiai differenciában tehát szükségszerűen ennek a szakadéknak kell megnyilvánulnia, mely meg is történik a jelenvalólétben, és ez az, amit a jelenvalólét szabadságának nevez Heidegger. A jelenvalólét csak ezt a szabadságát felismerve és elfogadva adhatja fel Énségét, hogy elnyerje tulajdonképpeni Önmagát.³⁸

Szabadság, alap, egzisztencia és alaptalanság fogalmi konstellációjáról mértékadó értelmezést nyújt Schelling a *szabadságtanulmányban*, melyet 1936-ban Heidegger is elemzett egy előadás keretein belül. Schelling itt azt mutatja meg, hogy az emberi szabadság alapja, maga is egy olyan nehezen megvilágítható fajta, mint a Timaiosz által bevezetett *χώρα*. Izgalmas az, ahogy maga Schelling is hivatkozik a *Timaioszra*, amikor a gonosznak mint a szabadság és ezáltal az emberi egzisztencia alapjának a problémáját felveti.³⁹ Ahhoz, hogy

34 Ld. pl. Heidegger 2007b, 19 o.

35 Heidegger 2003d, 133 o.

36 Heidegger 2003d, 172 o.

37 Heidegger 2003d, 171 o.

38 Heidegger 2003d, 172 o.

39 Schelling 2010, 43 o.

a dolgok Istentől elkülönültek lehessenek, nem származhatnak Istenből mint alaptól. Ám mivel Istenen kívül sem létezhet semmi, szükségképpen azt kell gondolni, hogy „a dolgok alapja abban van, ami Istenben nem *Ő maga*, azaz abban, ami Isten egzisztenciájának az alapja.”⁴⁰ Ez az alap tehát minden, ami nem Isten, tehát az ember számára maga a gonosz és egyúttal a szabadság. Heidegger értelmezésében az abszolútum persze ezt az önmagától független alapzatot a magáévá képes tenni, a teremtett létező ellenben „sohasem keríti az alapzatot teljes mértékben a hatalmába”, hanem „megtörik előtte”, „súlya túlterheli” és innen származik a „melankólia” mint az ember egyik lehetséges hangoltsága.⁴¹ Nem lehet-e, hogy Schelling elemzése ugyanazt mondja ki a jelenvalólét szabadságáról, mint ami *Az alap lényegéről* írott értekezés elemzése kapcsán is világossá vált: az emberi szabadság mélyén egy olyan alaptalan alap (*Ungrund*)⁴² vagy szakadék (*Abgrund*)⁴³ tátong, melyben a lét és a létező közötti különbség titka rejlik és melyet csak az abszolútum képes áthidalni, az embernek azonban az a feladata, hogy a gondolkodásban szembenézzon vele?

A kései Heidegger a fentiekkel szemben már kisebb jelentőséget tulajdonít a jelenvalólét elemzésének a létkérdés megértését illetően. A harmincas évek második felében bekövetkezett fordulat (*Kehre*) megváltoztatja Heidegger hozzáállását a metafizikához is, ártértékeli a jelenvalólét szerepét a gondolkodást illetően. A metafizika ellenfogalomává válik, melyet meg kell haladni, a jelenvalólét feladata pedig a megértést célzó erőszakos szubjektivizmus helyett a ráhagyatkozásban áll, mely nem a megértés uralma alá akarja hajtani a létet, hanem sokkal inkább maga próbál beilleszkedni a létbe.⁴⁴

A dolgozatomban tárgyalt probléma azonban továbbra is adott és a kései Heidegger az ontológiai differencia különbségében meghúzódó semmire is rákérdez, mint arra, ami a gondolkodást magához hívja. A kései Heidegger gondolkodásában, pontosan az ontológiai differenciáról elmélkedve jelenik meg az életműben a második utalás a $\chi\omega\rho\alpha$ -ra, a *Mit hívünk gondolkodásnak?* című előadásainak szövegében, itt azonban a szerző nem nevezi meg a *Timaioszt*, hanem mindenféle hivatkozás vagy idézet nélkül beszél Platónról, akinél szerinte a $\chi\omega\rho\alpha$ a lét és a létező között feszülő különbséget alapozza meg. Heidegger itt az előadás címében megfogalmazott kérdés több formáját különbözteti meg⁴⁵ és Parmenidész hatodik töredéke felől próbál közelebb jutni a válaszhoz. Parmenidész mondása a következő: $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau^{\circ}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$

40 Schelling 2010, 23 o.

41 Heidegger 1993, 334 o.

42 Ld. Schelling 2010, 52 o.

43 Ld. Heidegger 2003d, 171 o.

44 Ld. Schwendtner 2008, 251 o.

45 A *Mit hívünk gondolkodásnak?* négy formája a következő: (1) Mit jelent a „gondolkodás” szó? (2) Mit ért az ember az eddigi tanítás szerint gondolkodáson? (3) Mi szükséges ahhoz, hogy a lényeknek megfelelően hajtsuk végre a gondolkodást? (4) Mi az, ami bennünket a gondolkodásba szólít? Ez a négy kérdés azonban mégiscsak egységet alkot és ez az egység a kérdés negyedik formájában konstituálódik. (Ld. Heidegger 2009a, 203–204 o.)

ἔμμενοι.⁴⁶ A töredék elemzése az ἐὼν és az ἔμμενοι értelmezésére fut ki, hiszen az a törekvés, hogy „azt halljuk, ami a görög ἐὼν ἔμμενοι szavakban megszólal, nem kevesebb, mint az a kísérlet, hogy arra figyeljünk, ami bennünket gondolkodni hív.”⁴⁷

Az ἐὼν egy participium, melyet a létigéből lehet képezni; az ἔμμενοι pedig a létige infinitívusza. Heidegger számára itt a participiumok jelentése a fontos, pontosabban az, hogy ezek milyen jelentésekből részesednek (*partizipieren*). A szerző példája a „virágzó” szó, mely valami olyan létezőre utal, ami virágba borul, például a cseresznyefa, a rózsató stb. Ez egy nominális jelentés. Mindazonáltal ha valamire azt mondjuk, hogy „ez virágzó”, az elsősorban nem arra a valamire utal, amiről beszélünk, hanem arra, hogy ez a valami virágzik, virágzásban van, szemben mondjuk a hervadóval. A „virágzó” szót így igei jelentésben használjuk. Ennek értelmében a participiumok egyszerre részesülnek egy nominális és egy verbális jelentésben, mely minden participium kettősségét megalapozza. Ha azonban ez így van, akkor mi a helyzet a „lenni” participiumával, az ἐὼν-nal?

Heidegger válasza szerint az ἐὼν nem csak *egy* participium a többi közül, hanem épp ellenkezőleg, ez az, ami megalapozza az összes többit. Ezt igazolni látszik egyrészt az a morfológiai tény, hogy bármelyik ige participiumát a létige participiumának az eredeti igéhez való csatolásával képezzük. Másfelől – és részben az előzőből következőleg – a participiumok kettőssége pontosan azon a kiténtetett kettősségen nyugszik, amit a létige participiuma fejez ki: vagyis a létige nominális és verbális jelentésének kettősségén. Ez a kettősség viszont a létező és a lét kettőssége: az ἐὼν mint létező és mint ἔμμενοι.⁴⁸ A létező és a lét kettőssége vezeti el Heideggert a χῶρα-hoz is:

A napnyugati gondolkodás számára mértékadó értelmezést ad Platón. Azt mondja, hogy a létező és a lét között fennáll a χωρισμός; ἡ χῶρα a helyet jelenti. Platón azt akarja mondani: a létező és a lét különböző helyeken vannak. A létező és a lét különböző módon van elhelyezve. Amikor Platón így a χωρισμός-t, a létező és a lét különböző elhelyezését gondolja el, akkor a létező helyével szemben a lét egészen más helyére kérdez rá.⁴⁹

A χωρισμός által megalapozott kettősség lenne tehát az, amit az ἐὼν kimondatlanul megnevez, és ez az, ami tulajdonképpen gondolkodnivalót ad, ez hívja magához és tartja meg a gondolkodást. A χῶρα tehát kifejezi azt a Semmit, amely a lét és a létező között

46 Heidegger szövegében az első fordítás a következő: „Szükséges azt mondani és gondolni, hogy a létező van.” (Heidegger 2009a, 216 o.) A *Preszokratikus filozófusok* magyar kiadásában a szövegrész így szerepel: „Ami a kimondás és elgondolás (*számára*) létezik, annak lennie kell.” (Kirk, Raven, Schofield 2002, 364 o.) Mindazonáltal ez az eltérés nem okoz különösebb problémát, Heidegger ugyanis – értelmezése során – egy harmadik megközelítési módot javasol majd a töredék értelmezésére.

47 Heidegger 2009a, 295 o.

48 Ld. Heidegger 2009a, 282–284 o.

49 Heidegger 2009a, 292 o.

tátongó szakadékként mutatkozik meg. Ez azonban – ha emlékszünk még Timaiosz megkülönböztetésére – azt is jelenti, hogy az ontológiai differencia szakadéka lenne az, amibe előbb minden létező beleállítatik, hogy aztán ebből kiállva létrejöhessen, amit az előző részben Semmiként ragadtunk meg.⁵⁰

Az alap lényegéről című értekezéséhez írott 1949-es előszóban maga Heidegger is ugyanannak mondja a szorongásban adódó Semmit, ami a létező Nemje, és az ontológiai differencia Nemjét, ami lét és létező között húzódik meg. „A Semmi ama semmítő Nemje és a differencia e semmítő Nemje nem egyfajta, ám mégis egy és Ugyanaz, éspedig annak az értelmében, ami a létező létének működésében (*im Wesenden des Seins des Seienden*) összetartozik.”⁵¹ Továbbá azt is megjegyzi, hogy ez az Ugyanaz a gondolkodásra méltó.⁵²

Ám hogyan lehet a gondolkodás tárgya valami olyan, amit már kezdetektől fogva azzal jellemeztünk, hogy nem lehet róla megbízható tudomásunk? Nem jelentené ez egyben azt is, hogy lemondunk a logikus és racionális gondolkodásról, feladjuk a tudományosság mércéjét és valami másba bocsátkozunk bele? Kétségkívül valami ilyesmiről van szó, de talán mint „bármely gondolkodói mű minden

50 Mint ahogy Heidegger korábbi *Timaiosz* hivatkozását, Derrida kritikája ezt a passzust sem hagyja figyelmen kívül és azt fogalmazza meg, hogy a heideggeri kérdésfeltevés a lét értelmének horizontjába való behelyezkedés által, olyan előfeltevésekhez vezet, melyek rá akarnak valamit bélyegezni a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ -ra, amit nem lehet; valamilyen formában próbálják láttatni a harmadik fajtát, ami viszont lehetetlen, hiszen ez soha nem vesz fel sajátjaként semmilyen formát és mindig másként mutatkozik. Ezért a lét és a létező közti különbséggént megfogalmazott utalás *Timaioszra* elvétí a horizontot, melyet a vizsgálódás megkövetel. (Derrida 2005, 117 o., 146 o. és Sallis 1990, 111 o.)

A $\chi\acute{o}\rho\alpha$ vizsgálata során minden előfeltevéstől meg kell szabadulnunk, a végsőig dekonstruálni kell a fogalmakat. Erre a feladatra vállalkozik Derrida és egészen odáig megy el, hogy névelő nélkül hivatkozzon a harmadik fajtára. Pusztán $\chi\acute{o}\rho\alpha$ -t mond a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ helyett, hiszen már maga a névelő használata is állásfoglalás lenne egyféle értelmezés mellett. A határozott névelő egy dolog létezését feltételezné, mely az egyik legerősebb előfeltevés lenne; azonban névelő nélkül mondani $\chi\acute{o}\rho\alpha$ -t arra utalna, hogy ez egy tulajdonnév, mondjuk egy nő tulajdonneve, hiszen Timaiosz is egy anyához, dajkához hasonlítja őt, ez esetben viszont az antropomorfizmus által megnyitott horizontot és ennek előfeltevéseit csempézi be a beszédbe. (Derrida 2005, 120–121 o.)

Nem marad más, csak egy név: „ $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ” (tulajdon- vagy közné?) és az, amit a *Timaiosz* közöl róla: mindent befogad, ellenben ő semmilyen formával nem bír, mindig ugyanannak kell őt mondanunk, de ez az ugyanannak mondás nem mint definíció, hanem mint pusztá név jelentkezik számunkra. A $\chi\acute{o}\rho\alpha$ nem szubjektum, sem alap, mely a róla mondottakért áll. „Nem egyéb, mint summája vagy folyamata annak, ami »rá«, róla (*à son sujet*), róla magáról íródik, de nem ő a *szubjektuma* (*sujet*) vagy *jelenlevő alapzata* mind ezeknek az értelmezéseknek, holott ugyanakkor nem is redukálódik rájuk” (Derrida 2005, 123 o.)

Nincs olyan hermeneutika, mely ne önmaga előfeltevéseit találná meg a harmadik fajta értelmezése során, nincs olyan értelmezés melyben ne sikkadna el a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ formátlansága, azért mert ez csak hordozója mindennek, azonban nem szubjektuma. Nem fenyeget-e ez mindig a negatív meghatározások veszélyével? Nem fenyeget-e azzal, hogy sohasem kaphatunk választ a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ -ra vonatkozó kérdésre, csupán negatív állításokat, és nem jelent-e ez egyféle logikátlan miszticizmust? De igen. Kétségkívül. „Egy titok a titokban örökké áthatolhatatlan marad róla szólván.” (Derrida 2005, 142 o.)

51 Heidegger 2003d, 123 o.

52 Uo.

valódi értelmezésekor, most is az érvényes az, hogy a döntő sohasem az a vélemény, amelyhez egy gondolkodó eljut, s nem is a megfogalmazás, amelybe ezt a véleményt öltözteti, hanem a döntő kérdés mozgása, amely egyedül alkalmas arra, hogy az igazságot felszínre hozza.”⁵³ Ezért végezetül az alapra, a létező létesülésének kezdetére, az ὄρχή-ra rákérdezvén nem juthatunk el egy végső válaszig. A következő részben egy olyan fogalom vizsgálatának segítségével törekszem ezt bemutatni, melyet Heidegger a fordulat során vezetett be, és amely különös hasonlóságokat mutat Timaiosz kérdésfeltevésével.

IV. Princípiumok és anarchia: a lét tisztása

Az előző részben tisztázatlan maradt a παρεμφαῖνον és az ὄν kapcsolata, mely fogalmak Heidegger elemzése során jelentek meg a *Bevezetés a metafizikába* kapcsán. Ott elég volt az idézet utolsó részére figyelni. Most azonban kérdéssé válik, mi az együtt megjelenés és a lét kapcsolata?

Az együtt megjelenés a fenomének együtt megjelenése. A fenomén leírását Heidegger a *Lét és idő* 7. §-ban végzi el: e szerint a φαίνόμενον, a fenomén fogalma akárcsak a φαίνεσθαι, a megjelenni ige a φῶς-ra vezethető vissza, mely fényt jelent. A fény, a világosság az „amiben valami megnyilvánulónak, önmagában láthatóvá válhat.”⁵⁴ Mindazonáltal annak mélyrehatóbb leírása, hogy a fény hogyan tesz láthatóvá valamit, csak később – a *Lét és idő* után – történik meg. Ennek megvalósítására Heidegger bevezet egy másik fogalmat is: a tisztás (*Lichtung*) fogalmát.

Ahhoz, hogy jobban láthatóvá váljék ez a kapcsolat, szükséges felülvizsgálni a *Lét és idő*ben leírtakat és mintegy újrakezdeni a diskurzust, hisz maga a szerző is ezt teszi, amikor azt kérdezi: „S akkor vajon a gondolkodás feladatának címe, ahelyett, hogy *Lét és idő* lenne, úgy hangzik: Tisztás és jelenlét?”⁵⁵ Mit jelent a παρεμφαῖνον-ból a φαίνεσθαι és hogyan megy végbe; mi történik amikor valami megjelenik, jelenlevővé válik? Ahhoz, hogy a χώρα a tisztás fogalma felől érthetőbbé váljon, ezekre a kérdésekre kell válaszolni. És ha nem is tud(hat)unk meg semmi újat a harmadik fajtáról, az analógia mégis hasznos tanulságokkal szolgálhat az eddig elmondottakat illetően.

Heidegger egy helyen így ír a megjelenésről: „a fény csak akkor képes a jelenlevőt megvilágítani, ha a jelenlevő már feltűnt valami nyitottban és szabadban, és abban szét tud terjedni. Ezt a nyitottságot ugyan megvilágítja a fény, de nem ő hoz-

53 Heidegger 1993, 225 o.

54 Heidegger 2007b, 45 o.

55 Heidegger 1994, 277 o.

za meg, nem ő alakítja ki.”⁵⁶ Ez a szöveghely kitágítja a korábbi fenoménfelfogást. A megjelenő nem pusztán saját megjelenését mutatja meg, hanem valami olyasmit is *jelez*, mint a nyitottság, mint egyféle tisztás, melybe behatol a fény. Heidegger szerint egy efféle tisztás értelmében vett el-nem-rejtettség az *ἀλήθεια*⁵⁷ is, mely e korszak szövegeiben már nem fordítható igazságnak.⁵⁸ Hogy ez több vagy kevesebb, mint igazság, az a gondolkodás számára még nem dönthető el és talán egy ilyen értékelés nem is volna helyénvaló. Hiszen csak azt tapasztaljuk, amit az el-nem-rejtettség mint tisztás megjelenni hagy, az viszont, hogy maga az el-nem-rejtettség mint olyan micsoda, rejtve marad. Az el-nem-rejtettség maga is az elrejtettséghez tartozik és elrejtí magát.

Ez a mozzanat feltűnően hasonlít ahhoz, amit a *χώρα*-ról tudunk. A harmadik fajta is – akárcsak az el-nem-rejtettség – „önmagát-megvonása révén ráhagyja a dolgokra az elhatárolásból megjelenő elidőzésüket.”⁵⁹ A hasonlóság azonban nem merül ki ennyiben. Ahogyan a *Mit hívunk gondolkodásnak?* kapcsán a *χώρα* mint a gondolkodás legfőbb és végső tárgya jelent meg, ugyanúgy ezen korszak szövegeiben Heidegger a gondolkodás feladataként a tisztás által felvetett kérdéseket jelöli meg.⁶⁰ A filozófiai gondolkodást tehát mindig a rejtett, a rejtőzködő hívja magához, úgy Heideggernél, mint a kritikák során idézett Derridánál is.⁶¹ Egy bizonyos logikus beszédet meghaladó, a filozófiai logoszt megelőző és hordozó kérdezősről van szó.⁶²

Heidegger maga is tisztában van a tisztás fogalmának bevezetésekor az efféle beszédmód mitikusnak, esetleg irracionálisnak tűnő voltával. Mindazonáltal a *ratio* megtagadására vonatkozó kérdéssel egy másik kérdést helyez szembe feleletként: „mit jelent *ratio*, νοῦς, νοεῖν, észlelés (*Vernehmen*)? Mit jelent alap és princípium vagy

56 Heidegger 1991, 77 o.

57 Ld. Heidegger 1994, 273 o.

58 *A Léte és időben az ἀλήθεια* már a dolog nem-rejtettként való láttatását jelenti, azonban ez még mint a λόγος „igazléte” jelenik meg. (Ld. Heidegger 2007b, 45 o.)

59 Heidegger 1991, 77 o.

60 Itt nem kívánok egyféle egységet kimutatni Heidegger gondolkodásában és nem is törekszem egy filozófiatörténeti nézőpont szerint bemutatni, hogy bizonyos kérdések hogyan maradnak kontinuusak a teljes heideggeri filozófiában. Pusztán – a teljesség igénye nélkül – azt próbálom meg jelezni, hogy a *Kebre* során felmerülő gondolatok már csírájában tartalmaznak egy bizonyos irányt, mely a kései gondolkodó szövegeiben központi szerepű lesz, és jelen dolgozatban a harmadik fajta vizsgálata szempontjából relevánsak.

61 Heidegger gondolkodásában ez a művészetre is érvényes, azaz a művészet is a rejtettből emeli ki tárgyát és állítja elő jelenlétként és el-nem-rejtettként. (Ld. Heidegger 1991, 77 o.) Mindazonáltal az itt leírtak esztétikai vetületének a bemutatása egy külön vizsgálat tárgyává lehetne és jelen dolgozatban ezt nem tekintem feladatomnak.

62 Heidegger Angelus Silesius egyik költeményének az elemzése kapcsán ezt így fogalmazza meg: a misztika és a költészet „nyilván, nem [tartozik] a gondolkodásba, de lehet, hogy a gondolkodás *elé* tartozik.” (Heidegger 2009b, 71 o.)

éppenséggel minden princípiumok princípiuma?”⁶³ Mi alapozza meg a racionális beszédmódunkat és honnan nyeri *ez* (és nem más) legitimitását a gondolkodásban?⁶⁴

Minden princípiumok princípiuma nem más, mint az alap tétele: *nihil est sine ratione*; semmi sincs alap (*Grund*) nélkül.⁶⁵ A kérdés azonban az, hogy mi alapoz meg egy efféle kijelentést, és hogy milyen régióból származik a mindenkori alap megadásának az igénye. Hiszen az alap tétele azt mondja, hogy semmi sincs alap nélkül, azaz megfordítva: mindennek létezik egy alapja. Ez az állítás a létezőkről szól. Mindennek, ami létezik, *kell*, hogy legyen egy alapja, azaz nem *lehet* alap nélkül. Az alap megadásának igénye ellenben pontosan az alap tételében konstituálódik és jut felszínre a nyugati gondolkodás története során. Az alap tétele maga alapozza meg az alap igényét, mint legfőbb alaptétel.

Mindazonáltal ez nem volt mindig így; az alap tételének egy hosszú „inkubációs időre” volt szüksége, míg a princípiumok princípiumaként a felszínre jöhetett. Ez Leibniz és az újkor révén történt meg. Az európai gondolkodás ezen korszakát és az egész metafizikát tehát az alap tétele uralja és tartja hatalma alatt.⁶⁶ Heidegger viszont a metafizika és a filozófia végén kérdez rá a gondolkodás feladatára, egy olyan korszak küszöbén, melyben az alap tétele egy szakadékbba zuhan és alap-talanságba (*Ab-grund*) fordul át.

Ha a metafizika és a filozófia véget ér, és a gondolkodás képes elrugaszkodni az alap megadásának igénye által konstituált talajról, az alap és a lét közös voltával szembesül; ez a közösség azonban a lét alap-talanságát is jelenti.⁶⁷ Hiszen az alap tétele a létezőkre vonatkozik, ellenben a lét kívül esik a létezők körén. A lét megvonja önmagát és habár megalapozza a létezőt az elrejtettségben alap-talan marad. Mit jelent tehát a metafizika végén elgondolt és a gondolkodás feladatára irányuló kérdés horizontjában megjelenő tisztás (*Lichtung*)?

Reiner Schürmann a kései Heidegger gondolkodását a léttörténet princípiumok felőli értelmezéseként ragadja meg. E szerint az egymást követő korszakok (*epochs*) saját princípiumaikat teszik meg alappá és ennek az uralma alatt működnek. Ennek értel-

63 Heidegger 1994, 275 o.

64 A tudományok esetében a válasz nyilvánvaló – mi a helyzet a gondolkodással? Hiszen Heidegger éles különbséget tesz a gondolkodás és a tudományok között. A tudományok képtelenek válságba hozni önmagukat, képtelenek rákérdezni a princípiumokra, amelyek alapként szolgálnak számukra. Minden szaktudománynak szüksége van egy alapra, hogy arra építve képes legyen ellátni feladatát, hiszen ilyen lényeg nélkül a tudományok folytonosan a semmibe hullának. A bizonyos területek lényegére vonatkozó rákérdezés azonban a gondolkodás dolga. És mivel a tudományok mint tudományok képtelenek kilépni saját princípiumaik hatalma alól, s éppen emiatt és ez által maradnak tudományok, „azt kell mondanunk, hogy nem gondolkodnak.” (Heidegger 2009a, 292 o.) A technika lényegének uralmával felszínre tör az alap megadásának igénye is, mely csaknem teljesen lefedi a létezők világát. A tudományos–technikai világlátás uralma azonban otthontalansággal (*unheimlichkeit*) fenyeget. (Ld. Heidegger 2009b, 62 o.) A kérdés tehát az, hogy mi a gondolkodás rendeltetése egy olyan világban, melyben a filozófia véget ért és a technika lényege mint otthontalanság látszik megalapozni a létet.

65 *Az alap tétele* című előadásaiban Heidegger Leibniz tételét elemzi.

66 Ld. Heidegger 2009b, 209–232 o.

67 Ld. Heidegger 2009b, 203 o.

mében egy princípium nem más, mint egy bizonyos korszak elején kiválasztott elv, mely fő tájékozódási pontként szolgál az adott periódus számára és ez által uralja azt. A léttörténet során minden korszakot ilyen princípiumok uraltak, melyek hatalmi igénye rejtve maradt a korszak gondolkodói számára; és amíg minden korszak feltételezett egy ὄρχη-t addig az egyik alaptól a másikra való váltás, a korszakok közti szakadék átlépése *an-archikus* maradt.⁶⁸

Mindazonáltal a filozófia végével lezárul az a léttörténeti korszak, melyben a gondolkodás a princípiumok uralma alatt állt és a tisztás fogalma által egy újszerű gondolat jut kifejeződésre. A korábbi léttörténeti korszakok (*epochs*) felfüggesztették (ἐποχή) a rejtőzködésre vonatkozó ítéleteiket, kérdéseiket. „A tisztás fogalma abban különbözik az epokhé fogalmától, hogy explicitté teszi a hiányt a jelenlétben.”⁶⁹ A princípiumok által uralt léttörténeti korszakokban az alap önmegvonása, a hiány és a rejtőzködés – mellyel, ne feledjük, a χώρα-t jellemeztük – elgondolhatatlan maradt. Az epokhé feláldozása a tisztásért annyit jelent, mint a bizonytalant választani a megalapozott helyett, a fenomenális felszínt a fundamentum inconcussum helyett; annyit jelent, mint felismerni azt, hogy valami megvonja magát a jelenlétben.⁷⁰ És amikor már nincsenek olyan princípiumok, melyek kisajátítják maguknak az igazságot, a gondolkodás számára kimondhatóvá válik, hogy az „igazság önnön lényegében nem-igazság.”⁷¹

Az ὄρχη-ra való rákérdezés tehát mindig an-archiához vezet, ahogyan ezt Timaios esetében láthatjuk, aki csak egy fattyú logossal, a logika fennhatóságán kívül eső beszéddel képes a harmadik fajtára rákérdezni. A mitikus megelőzi és hordozza a logikust, mintegy előtte van és befogadja azt, akárcsak a harmadik fajta a létezők összességét. Az önmagát megvonóra, a rejtettségbe visszavonulóra vonatkozó kérdés mindig alaptalan (*Ab-grund*) marad a filozófiai–metafizikai diskurzus racionális igénye felől tekintve és az ilyen kérdésre csakis olyan válasz adható, mely lényegében nem igazság. Hiszen értelmezések folytonosan mozgásban levő és változó sorozatát hívja életre, melyben nem fedik egymást teljesen a fogalmak, nem merevednek ki egy hierarchikus rend elemeivé. És ez az alaptalan alap, mely az interpretációkat magához hívja mégsem azonosul egyikükkel sem, hogy az igazként állhasson. Egyedül az interpretációk efféle hérakleitoszi struktúrája az, ami képes az el-nem-rejtettségbe előállni és ez által a hiány, az önmegvonás és a rejtőzködés fenoménjeit megragadni és kérdésként megtartani a gondolkodás számára.

68 Ld. Schürmann 1990, 29–32 o.

69 Schürmann 1990, 221 o.

70 Ld. Schürmann 1990, 222 o.

71 Heidegger 2007a, 42 o.

V. Zárógondolatok

Platón szövegében a kozmosz keletkezésének kezdetére és ezáltal a létező létének titkára kérdez rá Timaiosz. A létkérdést a hagyományos metafizika végetértével Heidegger ismétli meg. Mind Timaiosz, mind Heidegger bizonytalan a kérdezés értelmességét illetően: Timaiosz a logosz fattyúhajtásának nevezi a létező rejtőzködő és alaptalan alapjáról szóló fejtegetést, Heidegger pedig lemond a tudományosság mércéjéről. Ellenben egyikük sem mond le a gondolkodásról, sőt Heidegger a gondolkodás fogalmát egyedül a lét értelmére rákérdező filozófia számára tartja fenn. Heidegger a létre való ráhagyatkozástól és ez által a lét küldésétől, Timaiosz a gondolkodás és a bölcsesség istennőjétől, Athénétől vár segítséget, hogy a közönsége megértse azt az alap irányultságot és a kérdésnek azt a mozgását, amelyben az igazság és ezzel együtt az elrejtettség feltárul.

Heidegger utalásai *Timaioszra* és ezek elemzése megmutatta, hogy az ontológiai differencia, és a hangoltságban megjelenő hátborzongató otthontalanság Semmije ugyanazt fejezi ki, mint Timaiosz nehezen megvilágítható harmadik fajtája: a lét anarchiáját, melyet soha nem lehet a princípiumok uralma alá hajtani és melynek felfejtésére a jelenvalólét saját erejéből nem képes. A három különböző nézőpont természetesen három különböző úton és megfogalmazásban jut el ehhez a gondolathoz, melyet talán az utolsó részben tárgyalt *Lichtung* fogalma képes valamennyire egyesíteni. Az alaptalan alap ennek ellenére ott működik a létezőben és gondolkodni hív. Ezért az interpretációk véget nem érő láncát hívja életre, úgy hogy közben egyiket sem fogadja el saját lényegének kimondásaként, hiszen nincs ideája.

Nem a kérdésre adott eddigi válaszok a hibásak és nem is a kérdés helytelen. A kérdés maga, ami valamelyest válaszként szolgál. Azért a kérdés, mert egyedül ebben nem válik kimerevítetté a kérdezett, mert egyedül a kérdezés által maradhat nyitott a horizont. A kérdezés Szókratész legfőbb vizsgálódási módszere is (egy újabb analógia), amely azonban nem a válasz után sóvárogva tétetik fel, hanem a nem tudás beismerésének és a rejtőzködés tudatosításának érdekében. Egyedül a kérdés megértése által lehetséges az, hogy az önmagát megvonó és rejtettségbe visszavonuló saját rejtettségében álljon elő és mutakozzon meg. Kérdezhetnénk, hogy mi értelme egy olyan kérdésnek, melyre eleve megtagadtuk a válaszadás lehetőségét. A heideggeri gondolatoknak megfelelően talán ez: csak a kérdés nyitottságában állhatunk készenlétben a lét küldésének befogadására és a kérdezés pontosan azt a horizontot nyitja meg, melybe ez a küldés beleállhat.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Heidegger, Martin 1991, „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése” (ford. Szijj Ferenc) *Athenaeum* I/1, 67–81. o.
- Heidegger, Martin 1993, *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (ford. Boros Gábor). T-twins kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 1994, „A filozófia vége és a gondolkodás feladata” (ford. Vajda Mihály). In. *Költőien lakozik az ember*. T-twins kiadó, Budapest-Szeged. 255–278. o.
- Heidegger, Martin 1995, *Bevezetés a metafizikába* (ford. Vajda Mihály). Ikon kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 1996–97, „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzésére” (ford. Endreffy Zoltán és Fehér M. István). In. Ferge Gábor (szerk.) *Existentia, supplementa* vol. II. Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest.
- Heidegger, Martin 2003a, „Mi a metafizika?” (ford. Vajda Mihály). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 105–122. o.
- Heidegger, Martin 2003b, „Utószó a *Mi a metafiziká?-hoz*” (ford. Vajda Mihály). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 283–292. o.
- Heidegger, Martin 2003c, „Bevezetés a *Mi a metafiziká?-hoz*” (ford. Vajda Mihály). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 335–350. o.
- Heidegger, Martin 2003d, „Az alap lényegéről” (ford. Ábrahám Zoltán). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 123–172. o.
- Heidegger, Martin 2004, *A metafizika alapfogalmai* (ford. Aradi László és Olay Csaba). Gond-Cura alapítvány, Budapest.
- Heidegger, Martin 2007a, „A műalkotás eredete” (ford. Bacsó Béla). In. *Rejtektutak*. Osiris, Budapest. 9–69. o.
- Heidegger, Martin 2007b, *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István). Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 2009a, *Mit hívunk gondolkodásnak?* (ford. Vajda Mihály). Gond-Cura alapítvány, Budapest.
- Heidegger, Martin 2009b, *Az alap tétele* (ford. Pongrácz Tibor). Gond-Cura alapítvány, Budapest.
- Kirk, Geoffrey S – Raven, John E – Schofield, Malcolm 2002, *A preszókratikus filozófusok* (ford. Cziszter Kálmán, Steiger Kornél). Atlantisz, Budapest.
- Platón 1984, „Timaios” (ford. Kövendi Dénes). In. *Platón összes művei III*. Európa Könyvkiadó, Budapest. 307–410. o.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2010, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyról* (ford. Gyenge Zoltán és Boros Gábor). Attraktor kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő.

Másodlagos irodalom

- Caputo, John D. 1993, „Heidegger and theology.” In. Charles B. Guignon (szerk.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press. 270–288. o.
- Derrida, Jacques 1995, „Khóra” (ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán). In. *Esszé a névről*. Jelenkor kiadó, Pécs. 107–153. o.
- El-Bizri, Nader 2001, „« Qui etes-vous ΧΩΡΑ » : Receiving Plato’s *Timaeus*.” In. Ferge Gábor (szerk.) *Existentia*, vol. XI, Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest. 473–490. o.
- Hyland, Drew A. 2004, *Questioning Platonism. Continental Interpretations of Plato*. State University of New York Press, 17–85 o.
- Sallis, John 1999, *Chorology*. Indiana University Press, Bloomington.
- Schürmann, Reiner 1990, *On being and acting: from principles to anarchy*. Indiana University Press, Bloomington.
- Schwendtner, Tibor 2008, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L’Harmattan, Budapest.
- Taylor, Alfred E. 1928, *A Commentary on Plato’s Timaeus*. Clarendon Press, Oxford.
- Vajda, Mihály 2010, „A lét hangoltsága.” In. Gábor György és Vajda Mihály (szerk.) *A lét hangoltsága*. Typotex, Budapest. 175–182. o.

