

A NYELVI LÉNYEG MAGÁNVALÓSÁGA, ÉS A NYELVI JELENSÉGEK ÁTLÁTHATÓSÁGA

Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache — Útban a nyelv felé* című írásának értelmezése

Annak a kötetnek a címe, amelyben a most értelmezendő írás eredetileg megjelent, s amely címet ezen írás fordítója — igen találóan — a kötettől kölcsönvett, érzékletesen fejezi ki Heidegger dilemmáját, pozíciójának föloldhatatlan és számára értelmezhetetlen ellentmondását. Egyfelől Heidegger a "nyelv felé" vezető úton előrehaladni, "a nyelvi lényeket" "felragyogtatni" törekszik, arra vágyik, hogy vizsgálódásai során "a hermeneutikus vonatkozás gyűrűzésének elismerésével a jelenség eredendő megtapasztalása is végbemenjen". Másfelől szüntelenül habozik, magát bármely határozott mozdulattól visszafogja, s vágyának elementáris ereje, törekvésének határozott iránya ellenére úgy viselkedik, mint aki tulajdonképpen nem is akarja, hogy ez az út véget érjen, ő maga célba jusson, mert nem bízik magában, mert érzi, nem lenne képes az ölébe hulló ajándék elfogadására, fennáll annak a veszélye, hogy a nyelvben rejlő titok, érinthetetlen szentség kisiklik ujjai közül, s ő maga mint afféle beavatatlan ezt a titkot — az egész lényét átható áhítat ellenére — csak megszentelteleníti.

Saját beavatatlanságának, a nyelvi lényegtől való sajnálatos elidegenedettsé-
gének, a nyelv iránti kényszerű értetlenségének okát Heidegger a metafizikában látja, amellyel ugyan, annak elégtelenségét megtapasztalván, szembefordult, de amelynek köréből kilépni, amelynek fölébe emelkedni nem tudott. A "lét" szóval, a metafizika szavával volt kénytelen jelölni azt a valamit, "amit az idő lényegén át vezető útján a 'lét értelmeként' keresett, hiszen hogyan nevezhetné meg azt (a maga tulajdonképeni nevéen), amit még csak keres, s hogyan mondhatna le a közelítő megnevezésről, mikor a rátalálás a megnevező szó adta biztatáson alapul". Heidegger megbírálta a metafizikát a létről való megfeledezése miatt, megtapasztalta, hogy a metafizika a — úgy, ahogy az számára megjelenik — létproblémát kidolgozni nem tudja, de heves szemrehányásai közben meg is ragadt ennél a másoktól örökbe kapott metafizikánál, azt a megtévesztő látszatot keltette, mintha az képes lehetne e szemrehányás méltánylására, a "mulasztás" miatti felelősség vállalására, mintha a metafizika az általa elkövetett hibát idővel magától korrigálhatná.

Természetesen nem akarjuk azt állítani, mintha Heideggernek "a metafizika lerombolására, tagadására" kellett volna törekednie. Joggal mondja, hogy "ilyesmit akarni gyerekes követelődzés és a történelem lebecsülése volna". Beszélgetőpartnerre pedig találóan állapítja meg, hogy "nem elegendő az eddigi gondolkodástörténet elutasítását tulajdonítani (Heideggernek), hiszen ő annak csak egy eredetibb elsajátítására törekszik". Csakhogy mint ő maga önkritikusan megjegyzi, vállalkozása mégis szükségszerűen "jókorá zűrzavar kiindulópontjává vált, ami magában a dologban van

megalapozva... mivel a 'lét' név a metafizika nyelvének tulajdonát képezi, ő pedig a szót egy olyan törekvés címéül állította, mely a metafizika lényegét hozza felszínre, és csak ezáltal vonja határai közé."

A nyelv lényegéről beszélgető, a nyelv lényegét kereső Heidegger a probléma kifejtése érdekében a metafizika lényegét hozza szóba, és nyilvánvalóan kifejti, hogy az igazában a metafizika nyelvén nem mondható el, hogy a metafizika, a tudományok tudománya, a tudományos gondolkodást nem kis zavarba ejtve, túlmutat önmagán, hogy a metafizika lényegének megragadása — mint a beszélgetőpartner megjegyzi — "a metafizika meghaladását" igényli. Vajon mi is az a magasabb instancia, amelyet a filozófia újkori vezető szerepének megingását megtapasztaló és a metafizika átlényegítésén fáradozó Heidegger a filozófia fölé kíván emelni? Minden bizonnyal nem a teológia. Az életmű tomista értelmezéseinek ténye ellenére is azt kell mondanunk, hogy az művének szellemétől idegen. Heidegger aligha kívánta a filozófiát, a középkori állapothoz visszakanyarodva, ismételten a teológia védelme alá helyezni, ha az ilyen — önmagukban egyébként tanulságos — értelmezéseket kizárni nem is tudta.

Mi a magunk részéről abban az ontikus-kultúrtörténeti vizsgálódásban véljük megtalálni — a Heideggert okkal ki nem elégítő — intellektualista metafizikát meghaladó, az intellektualista metafizika önmagán túlmutató lényegéről beszélni képes szempontot, amely a létező dolgokat nivelláló és az embert köztük elkeverő, mert a világ immanens szellemi vagy anyagi egységét hibásan föltételező intellektualista gondolkodással szemben egyedül a természete szerint létre nyitott emberben ismeri el a léttapasztalás, az igazságra vonatkoztatottság, a szellemi erő hordozás képességét, s amely szempont ezen képesség realizálásának biztosítékát a — töredékes létező világához képest transzcendens lét mint értelmes egész tapasztalásaként definiált és az embert a dolgok közül kiemelő — kultúrában látja. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet törheti meg az intellektualista metafizika immár időszerűségét veszített semmiatt meddő, a léttől mindinkább elidegenítő, létezésünk értelmét elfedő uralmát, illetve tárhatja föl a maga tágabb, átfogóbb összefüggéseiben a metafizika rajta túlmutató lényegét, értelmét ugyanúgy, mint minden más szellemi megnyilvánulás, jelenség értelmét, lényegét általában. Az így kialakult ontikus-kultúrtörténeti szemlélet, az ontikus-kultúrtörténet így kiépítendő diszciplinája nem csupán egy a más lehetséges és hozzá hasonló szemléletek, diszciplinák között, szerepe éppen az, hogy a többiek fölébe emelkedjék, hogy valamennyiüket egybefogja, hogy — a rajtuk túlmutató kérdésekre való különös tekintettel — mindegyiküket orientálja. Természetesen az ontikus kultúrtörténet vezető szerepét sem teológiai dogmák, sem filozófiai evidenciák, előföltételek nem alapozhatják meg, mert az nem csupán intellektuálisan alapozódik, hanem — korábban elképzelhetetlen módon — a lehetséges személyes-individuális problémák teljes körét átölelve, a léttapasztalás szellemi föltételeit mindenkinek számára biztosítva, teszi lehetővé a gondolkodás és a magatartás hitelesítését.

A Heidegger várakozásait, törekvéseit beteljesítő ontikus kultúrtörténet azonban nem az ő általa kijelölt úton éri el célját. Nincs szó arról, hogy szemlé-

letének kialakulása a hermeneutikai kör bejárása, a rajta belül adódó lehetőségek realizálása volna. Éppen ellenkezőleg azt kell mondani, hogy a léttapasztalást az intellektuális szemlélődés köréből a kultúra közegébe átemelő kultúrtörténet kitör ebből a körből, azt terméketlen körforgásnak tekinti, és a heideggeri dilemma megoldását abban látja, hogy az intellektuálisan kezelt hermeneutikai kérdéseket az ember egész lényét megrendítő, időről időre akár nyersnek, brutálisnak is mutakozó kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat problémáival helyettesíti. Ennek megfelelően értelmeződik át a létmisztika, amely a nyelv lényegét kerülgető dialógus egészét belengi, amely a "Kérdezőt" (Heideggert) arra ösztönzi, hogy a tradicionális ázsiai szemlélődő mentalitásban valamely ideális beállítottságot lásson, s japán beszélgető-partnerétől az őt izgató titok megfejtésének kulcsát remélje. Ontikus-kultúrtörténeti szempontból nyilvánvaló, hogy például a nyelv mibenlétének megértése egyáltalán nem valamely helyes lelki-szellemi beállítódás kikísérletezésének kérdése, nem lehet valamiféle hosszadalmas önnevelő, önfegyelmező folyamat eredménye. A létmisztika csak a vágy erejének ábrázolására, a vágyott cél körüljárására szolgál, és természetesen ellentétes irányú kijelentései ellenére maga Heidegger sem akar kilépni az európai gondolkodás köréből, bármit mondjon is vágyától ösztönözten, minden pillanatban tökéletesen látja egy ilyen szándék kivitelezhetetlenségét és értelmetlenségét.

Heidegger, mint azt a műalkotás esetében is teszi, a nyelvben a léttapasztalás közvetítőjét, a lét "fölvilágoltatóját" látja. Semmi kétség, az ő megállapításában rejlt intenció kell, hogy a nyelv lényegére kérdező embert vezesse. A létmisztika zsakutájából való kitörés érdekében azonban bírálunk kell azt az abszurd törekvést, amely a nyelvben közvetítődő, a nyelvet létrehozó léttapasztalattal valamely intim, közvetlen viszonyba kíván kerülni, amely a nyelvet létrehozó élmény földézésére, visszanyerésére szólít föl. Az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet a kezdetekhez, az őállapothoz való önkritikus lelki-szellemi visszatérés helyett föladatának - a mi mai állapotunk és a kezdet közötti távolság áthidalhatatlanságának fölismerését, a visszahelyezkedés értelmetlenségének belátását tartja. A heideggeri intellektualista-metafizikai önszemlélettel szemben számunkra nyilvánvaló, hogy a kezdeteknél hiányzik az az én, amellyel azonosulni lehetne, s amelyben itt és most a visszatérés poétikus-regényes vágya megképződik. A civilizáció előtti, primitív embernél egységképzet, igazságfogalom híján nem beszélhetünk személyes-szellemi törekvéstről vagy személyes-lelki minőségről. A lelki-szellemi minőségek személyes kezelésének föltétele az igazságfogalom kialakulása, az igazságra való tudatos szellemi-lelki vonatkoztatás megindulása. A primitív ember teljes mértékben elmerül a dolgokban, a viszonyokban, abban, amit majd gyakorlatnak mondunk, ha az igazság problémájának megjelenésével ez az elmerülés már nemkívánatosnak mutatkozik, amikor a személyes szabadság mozzanatának bevonásával annak már lehet a lelket-szellemet torzító hatása.

A nyelvben közvetített léttapasztalat tehát nem az ember személyes szelleméhez, személyes lelkéhez szól, hanem a nyelv világteremtő képessége, a nyelv lét-rejöttének lehetősége éppen azon alapul, hogy a primitív, animista ember esetében szellem és lélek egyáltalán nem különül el a jelenségektől és a dolgoktól, hogy a

dolgok megjelölése, a köztük való tájékozódás igénye és a léttapasztalás, a létnormák, az emberlét végső kérdéseiben való kiigazodás, vagyis egyfelől a megismerés, másfelől a megértés mint világteremtés együttesen, egyetlen mozzanatban jelentkeznek. A primitív ember vagy az "első ember" nyelvteremtő képessége ezen a természetén szinkretizmuson alapul, ezért képes a primitív ember "természetes" nyelvet, pontosabban valódi, tulajdonképpeni nyelvet létrehozni, és ennek hiánya, a jelölő, megismerő és az értelmező, léttapasztaló funkció elkülönülése miatt, vagyis hát a nyelvvel rendelkezés és a nyelv révén meginduló differenciálódás következtében nem hozhat létre a továbbiakban az ember igazi, természetes, hanem csak mesterséges nyelvet. A nyelvet ugyanis nem a lét igazsága után sóvárgó, azt valamiképpen sajátjává tenni akaró misztikus, de nem is a megélhetését, létének anyagi, természeti feltételeit biztosítani kívánó ember alkotja, hanem az a primitív ember, aki sem nem idealista, sem nem materialista, aki választási lehetőséggel még nem rendelkezik, és bármiféle individuális-személyes tévelygés nélkül követi a mítosz személytelen struktúrái által jelölt és semmiféle intellektuális megvilágítást, tudatos értelmezést nem igénylő, lehetővé nem tevő kultúrtörténeti léttapasztalatot.

Úgy véljük, ebbe az irányba mutat Heidegger, amikor a nyelv "mondai" jellegéről beszél. Idézzük a párbeszéd megfelelő helyét: "Kérdező: Én már régóta csak szükségből használom a nyelv szót, ha a lényegén gondolkodom. —Japán: De talál-e megfelelőbbet? —K: Úgy vélem, találtam, de szeretném megóvni attól, hogy közkeletű címkének használják, és egy fogalom jelzésére hamisítsák meg. —J: Melyik szót használja Ön? —K: A 'mondás' szót. Ez kimondást jelent, magát a mondottat és a kimondásra törött. —J: Mit jelent mondani? —K: Föltehetően ugyanazt jelenti, mint a megjelenés és a megjelentetés értelmében vett mutató — csak hogy az intés módján. —J: A mondás ezek szerint nem az emberi beszéd neve... —K: hanem annak a valóságnak, amiből az Önök *koto ba* szava int: a mondai..."

A nyelv "mondaiságának" heideggeri állítása nyilvánvalóan a nyelvet szervező, a nyelvet létrehozó, a nyelvi értést lehetővé tevő léttapasztalatra, annak a transzcendens egésznek a tapasztalatára utal, amely a dolgokban nincs meg, sőt a dolgok felé forduló, a dolgokba — később szerzett szabadságával visszaélve — belefeledkező emberből is hiányzik, amelyre a nyelvvel együtt keletkező "mondák", mítoszok utalnak, azok a mítoszok, amelyek kimondása a nyelv eredeti funkciója, amelyek kimondójaként születik, alakul ki a nyelv. A mondát, a mítoszt azonban a létmisztikában megrekedő Heidegger nem a maga tulajdonképpeni lényege szerint, vagyis szándéka ellenére nem ontikusan érti, ideális szellemi tartalmak közvetítőjét véli látni benne, és szemlélete még akár romantikusnak is lenne nevezhető, ha ugyanakkor a kor követelményének megfelelően nem hangsúlyozná az általa szellemi tartalommal felruházott mítosznak a nyelv személytelen közegébe ágyazottságát, nyelvben fogantságát. Mint láttuk, ezzel szemben ontikus-kultúrtörténeti szempontból a mítosz olyan szabályozó rendszer, olyan praktikus szerepű struktúra, amely mint alkalmas eszköz hozzásegíti a személyes kvalitással, a dolgoktól elkülönülő személyes szellemmel és lélekkel még nem rendelkező primitív embert a lét normáinak betartásá-

hoz, a maga emberségének realizálásához, ez az emberség azonban nem a mítoszokban, ezen alkalmi segédeszközökben mint azok értelme keresendő, hanem az általuk "kordában tartott", pontosabban tudattalan önértését személytelenül beléjük kódoló és segítségükkel önmagához hű maradó, saját értékeit általuk védeni képes emberben.

A nyelv és a mítosz a maga eredeti, elsődleges formájában, ahogyan az addig még nem eszmélkedő ember számára a világot — a nyelvvilágot és a mitikus világképet — megteremtette, s ahogyan az — a maga emberi késztetései és a világ dolgai, jelenségei között ellentétet, hasadást még nem tapasztaló, ezen ellentétekre még nem reflektáló — ember számára tökéletesen érthető, teljesen magától értetődő volt, amely állapotban a nyelv, mint világteremtő tényező egyáltalán létre jöhetett, az ontikus-kultúrtörténetiszemlélet számára valamely sajátos magánvalónak mutatkozik, hiszen erről az első nyelvről, a tulajdonképpeni nyelvről, a nyelv lényegét közvetlenül föltáró, a szerepét tisztán, elsődlegesen betöltő nyelvről — mint a primitív ember számára még problémátlanul érthető mítoszokról is — nincs mit mondani, jelenségeinek vizsgálatához semmiféle értelmes, termékeny, hasznos szemponttal nem rendelkezünk, illetve nem rendelkeznének, ha ez a nyelv valahol is számunkra elérhető, általunk megfigyelhető volna, ha azt nem törölte volna el egyébként is a nyelvfejlődés, a nyelvtörténet folyamata. Megállapításunk ezért nem praktikus, hanem elvi jelentőségű, annak belátását célozza, hogy a nyelvi lényeg a dolog természete szerint nem közelíthető meg, nem írható le, és nem azért, mert az ember megértő, megismerő képességének határait meghaladja, hanem mert egy ilyen célkitűzésnek eleve nem lenne értelme, az csupán félreértés volna. A nyelv mint világteremtő jelrendszer az egység kulturális tapasztalatának jeleként született, egyfelől azt erősítette meg, másfelől a kultúrtörténet dinamizmusának megfelelően az tette problematikussá. A nyelv lényegére irányuló kérdés tehát azt a téves képzetet kelti, mintha a nyelv, ez jelrendszer, illetve a hozzá tartozó értés az egységnek az őt létrehozó tapasztalatát magában foglalná, magában őrizné, mintha a nyelvnek magának értelme volna. Ha viszont nem beszélnénk a nyelvi lényegről, ha a nyelvet pusztán jelrendszernek, információközvetítő eszköznek tekintenénk, eltörölnénk a tőle elválaszthatatlan, bár belőle magából ki nem mutatható értést. A nyelv és a mítosz ezek szerint köztes helyet foglal el egyfelől a természet önmagukban értelmetlen dolgai és jelenségei, valamint a kultúra, az emberi szellem értelmes alkotásai között. Az előbbiek esetében, mint tudjuk, alaptalan lényegről beszélni, illetve azt esetleg magánvalónak nyilvánítani, az utóbbiak esetében pedig, amelyeknek van lényegük, értelmük, ez a lényeg megragadható, értelmezően kifejthető. A nyelvnek és a mítosznak a hozzájuk kapcsolódó értés ellenére, illetve az értelem hiánya következtében az értelme kifejthetetlen, a lényege megragadhatatlan, vagyis magánvaló.

Ami a nyelv lényegét illeti, az a nyelv története, az egész kultúrtörténet során változatlan marad. A nyelv ma végeredményben ugyanúgy jelrendszer, amely a hozzá tartozó értést használójától, az őt létrehozó embertől, "kívülről" kapja, amint az a kezdet kezdetén volt. A nyelv jelenségének a maga egészében ma ugyanúgy

nincs kifejtendő értelme, azaz megragadható lényege, mint ahogy eddig soha sem volt, lényegét tekintve a nyelv a kultúrában élő, a kultúrát alkotó ember segédeszköze maradt, amely a maga nemében elementárisan fontos, teljességgel nélkülözhetetlen, amely azonban a használatát lehetővé tevő, használhatóságát megteremtő, működését megalapozó értést mint magánvaló lényegét, belőle magából hiányzó értelmet a használat során, egy rajta túlmutató funkció révén kapja. Ugyanakkor ami jelenségeit illeti, ez a kezdetben csak magánvaló, tulajdonképpeni funkciójában, vagyis értelmesen meg nem vizsgálható nyelv, ez a pusztá jelrendszer az idők folyamán leképezte, magába szívta az egész kultúrtörténetet, annak a kultúrának a történetét, amelynek kezdetben csak hasznos eszköze volt: a kultúrtörténet a nyelvet annyira átstrukturálta, a történelem olyan mélyen belevészte barázdáit, hogy az valamely mélyebb, tartalmasabb értelemben is a kultúra nyelvévé vált, hogy mára — megragadhatatlan, magánvaló és könnyű szívvel zárójelbe tehető lényegén túl — minden jelensége a kultúra történetét tükrözi, kultúrtörténetileg értelmezhető, vizsgálható, leírható.

A nyelv, amely a mítosszal együtt a "világot" létrehozta, amelynek révén az embernek egyáltalán világa lett, kialakulásának pillanatától fogva tükrözni kezdte ennek az általa teremtett vagy legalább is segítségével teremtődött világnak a képét, a mindenkori világképet, amelynek értelmezett, értelmezhető változásaiból áll össze a kultúrtörténet, az a kultúrtörténet, amelynek a mozgását leképező nyelv története is része. A mi ontikus-kultúrtörténeti szemléletünk fényében a nyelv jelenségei történeti jellegűeknek mutatkoznak, és véleményünk szerint akár történeti egymásutánjukban, akár egyetlen nyelvállapoton belüli egymáshoz való viszonyukban vizsgáljuk őket, mindig szem előtt tartandó történeti sajátosságuk, az a tény, hogy a kultúrtörténet strukturálta, alakította ki e jelenségeket. A nyelv jelenségeit vizsgálni hivatott nyelvtudomány tehát mindenképpen humán tudomány, mert a nyelv jelenségei a lényege szerint emberi kultúra részét képezik. Aki viszont a jelenségeken túltekintve, azokat félretéve a magánvaló nyelvi lényeg felé fordul, a nyelv lényegének kimondására, megragadására törekszik, az — ha ezt a lényegét, a nyelv értelmét a nyelven belül keresi, ha mint Heidegger a nyelvben a létigazság személytelen közvetítőjét látja — megoldhatatlan, értelmetlen föladat elé állítja magát, ha viszont a nyelvhez tartozó, a nyelvi működésnek értelmet adó értést elmellőzi, ha a vizsgált jelenséget, a nyelvet működtető, a nyelvnek értelmet adó kultúra köréből mesterségesen kiszakítja, és benne csupán egzakt szemiotikai, információelméleti vizsgálódás tárgyát látja, a tulajdonképpeni nyelvi jelenségeket szem elől téveszti, és a maguk nemében hasznos, de a nyelvtudomány címére nem jogosult alkalmazott-tudományi, technikai jellegű tevékenységet folytat.

Lényegnek és jelenségnek a nyelv esetében megfigyelhető kettőssége a nyelvnek a kultúrához való kettős, történetileg egymástól elkülönülő, de mégis egymást szükségszerűen föltételező kötődését jelzi. A lényeg magánvalóságának, az értelmezhető, átlátható jelenségektől való elválásának hangoztatása arra a kultúrtörténeti tényre utal, hogy a dolgoknak, jelenségeknek egyebek között a szellemi-lelki élet

jelenségeinek is nevet adó jelrendszer csak a kultúrtörténet kezdőpontján alakulhatott ki, hogy az embernek, bármilyen szellemi magaslatokat, lelki mélységeket hódít is meg, tár föl majd a későbbiekben, csak ezen kivételes első pillanatban van nyelvteremtő, a semmiből nyelvet létrehozó képessége. Egyszerűen arról van szó, hogy a minden fikcionalitástól, konvencionálisitástól mentes névadás tiszta, elementáris má-mora, ez az emberi-kulturális értést a megismerő szerepű jelrendszerhez hibamentesen, varratmentesen hozzáforsztó erő csak a lelki-szellemi ártatlanság állapotában lehetséges, s hogy a továbbiakban részlegesen működő nyelvteremtő erő már mindig szükségszerűen hagyományhoz kötődik, előzményekre támaszkodik, a folytonosság, de legalább is a folytonosság látszatának fönntartásához ragaszkodik, úgymond hozott anyagból dolgozik. (Mai nyelvértésünk, nyelvtudományunk egyik hibája, hogy az a maga intellektualizmusa miatt ezt a tényt igazában nem képes fölfogásába beépíteni.)

A jelenségek átláthatóságának, értelmezhetőségének a magánvaló lényeggel való szembeállítására viszont arra figyelmeztet, hogy a kezdet kezdetén, a kultúrtörténet kezdetekor jel és szó "varratmentes" összeforradásának, jelentés és értés spontán kapcsolódásának eredményeként kialakult nyelv az idők során mindinkább és a civilizáció kialakulása óta mindenképpen annak köszönheti fönntmaradását, továbbfejlődését, hogy az emberlét végső kérdéseire való, az idők folyamán egyre inkább személyessé, átláthatóvá váló viszonyt jelenségeiben tükrözi. Itt már igazában nem a jelrendszerhez rendelt spontán értés, hanem a nyelv jelenségeiben (de nem a lényegben) magában is kifejeződik, benne rejlik kultúrtörténeti értelem a nyelvi jelenségek tulajdonképpeni strukturáló elve. Ez azt jelenti, hogy az eszmében, a maga személyes szellemi teljesítményeiben, kultúrafönntartó képességében időről időre csaldó, kételkedő ember nem gondolhatja, hogy a nyelv mint valamely megbízható személytelen automatizmus egykori spontán kialakulásának analógiájára a szellemi teremtés föladatát a mi modern korunkban magára vállalhatja. Ugyanis nemcsak arról van szó, hogy mi modern emberek nem rendelkezünk az első ember semmiből nyelvet teremtő képességével, hanem a nyelv elpusztításának, elhanyagolási engedésének lehetősége is súlyosbítja helyzetünket. Mivel azonban elődeinkkel szemben a nyelvi jelenségek átlátásának lehetősége számunkra adott, ezzel a lehetőséggel élnünk szükséges, tudomásul kell vennünk, hogy a mi korunkban a nyelv fönntartásának, működte-tésének föladata ránk nehezedik.

Ontikus-kultúrtörténeti szemléletünk azt mutatja, hogy lényeg és jelenség nagymultú metafizikai fogalompárjának használata a nyelvre korlátozódik. A természeti dolgok esetében, mint láttuk, lényegről, kultúrkinccsek, a művek esetében a lényegtől, kifejthető értelmüktől elkülönülő jelenségről fölsőlegesen beszélni. A hagyományos lényeg-jelenség probléma e belátás fényében úgy értelmeződik, hogy a intellektualista metafizika nem lévén képes kellőképpen differenciálni, a nyelv sajátosságát vetítette ki tévesen a dolgokra, látta bele a dolgokba, valamint a művekbe, a kultúrtörténeti alkotásokba. A modern nyelvfilozófia, amely a megismerés tulajdonképpeni és egyetlen akadályát a nyelvben látja, rátapint arra, hogy lényeg és

jelenség a nyelvben különül el, hogy igazában csak a nyelvben különül el egymástól, a nyelv sajátosságát kifejezni azonban nem tudja. Ez utóbbi föladat megoldását és egyben a modern nyelvfilozófiák ismeretelméleti szkepticizmusának, agnoszticizmusának leküzdését az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet teszi lehetővé. A modern gondolkodás, mint ismeretes, az ismeretkritikai erőfeszítések végeredményeként kiiktatja a kultúra korábban spontán módon érvényesülő szempontját s a benne implicite jelenlevő ontikus szemléletet. Ezen ontikus-kultúrtörténeti szempont reflektálása, illetve annak a nyelvi problémára való alkalmazása az ismeretelméleti szkepticizmust, korunk jellegzetes válságtünetét, amint azt megmutatni igyekeztünk, fõlszámolja.

A nyelv jelenségeinek az ontikus-kultúrtörténeti szemlélet fényébe állítása és magának a nyelvtudománynak az átfogó kultúrtörténeti szempont által való orientálása természetesen nem jelentheti egyszerűen a hagyományos nyelvtörténetnek, a hagyományos filológiai nyelvtudománynak az úgynevezett modern, strukturalista nyelvi vizsgálódásokkal szembeni megerősítését. Mindenekelőtt azért nem, mert ez a múlt században kialakult hagyományos nyelvtudomány nyilvánvaló pozitívizmusa miatt nem különbözik annyira a modern egzakt irányzatoktól — amelyek mindegyikében a neopozitívizmus kifejeződéését látjuk — amennyire az kívánatos volna. A hagyományos nyelvtörténet ugyanis az "objektív szellem", a vallás-, filozófia-, irodalom-, művészettörténet tényeit értelmező, illetve az eseménytörténet tényeinek ontikus vonatkozásait megragadó s ezáltal azokat is megemelő kultúrtörténet helyett a tárgyi mozzanatoknál megragadó művelődéstörténet jelenségeire támaszkodik, valamint a nyelvi jelenségeket, nyelvi változásokat — az értelmezéstől módszeresen tartózkodva — süket, földhözragadt tárgyszerűséggel vizsgálja, és ebben az értelmezetlenségben, értelmetlenségben látja saját tudományosságának legfőbb biztosítékát. Pedig eléggé nyilvánvaló, hogy a különböző nyelvi jelenségek — a szavak és a nyelvtani szerkezetek — kulturálisan specifikus szemléleteket tükröznek, értékesítenek. hogy a nyelvben — ha teljes egészében nem is "szellemi objektiváció" úgy, ahogyan a kultúrtörténeti alkotások, a művek azok — a kultúra szelleme, sajátos tapasztalata munkál, hogy a kultúra önmagára találása, történetileg adott lehetőségeinek kibontakoztatása a nyelv gazdagságát, kifejezőképességének növekedését, szépségének, arányainak megmutatkozását eredményezi, amint arról a tudományt alapozó kiemelkedő gondolkodók (Humboldt, Herder, Grimm) a maguk idején egyébként beszéltek, de amely programot annak idealizmusa, az intellektuális-individuális mozzanatoknál megragadó ismeretelméleti beállítottsága, vagyis az átfogó ontikus szemlélet hiánya miatt érvényesíteni nem tudtak. A hiteles ontikus kultúrtörténet körvonalainak kibontakozása ezzel szemben — kellőképpen átértelmezett formában — minden bizonnyal ezen törekvések megvalósítását eredményezi.

A nyelvtudomány ma, a nyelvfilozófia fölfutásának korában a megosztottság állapotában van, olyan egymásnak ellentmondó, az igazságot értelmetlenül szem elől tévesztő, részigazságokra daraboló diszciplinákra tagolódik, amelyek nem akarnak tudni egymásról, amelyek görcsösen kitartanak azon fikció mellett, hogy külön-külön a teljes igazsághoz vezető úton vannak, hogy közelfésmódjuk megfelel a vizsgált

tárgy jellegének. Miközben a nyelv minden dolgok alapjává, a nyelvfilozófia a bölcsék kövének birtokosává nyilvánított, a nyelvtudomány lényegében képtelen megfelelni saját föladatának, a nyelvi jelenségek értelmes és tartalmas, átfogó és kiegyensúlyozott magyarázatának. Az ontikus-kultúrtörténeti szempont jelentőségét adott vonatkozásban abban látjuk, hogy korunk tudományelméleti dogmáit megtörve, ezt a megosztottságot elfogadhatatlannak mutatja, és a jelen állapotban kifejeződő problémákkal szembenézve, annak oldására tesz kísérletet. Szükségszerűnek tartjuk, hogy ez a kísérlet Heidegger írásának értelmezéséből indul ki, mint olyan gondolkodó művéből, aki nemcsak részese e korszerű modern megosztottságnak, hanem annak tudatát és fölfogásának igényét is hordozza, valamint azt közvetlenül, személyesen megfogalmazza.

A nyelvtudománnyal egyetemben válságban van annak tárgya, működési területe, a nyelv is. Nem önmagában, valamiféle sajátos belső problémáiból adódóan, válságában a szellemi alkotóerő átmeneti kiapadása tükröződik. Nem működik a nyelvi fantázia ott, nem igen van mit mondania a nyelvnek, ahol az alkotótevékenység fölfüggesztődik, ahol az alkotó kezdeményezés immár nemcsak privát nyárspolgári furcsálkodást, hanem komoly, szisztematikus, teoretikusan megalapozott és a gondolkodás jelen szintjén kétségtelenül érvényes elutasítást vált ki. Tulajdonképpen csak az alvilág és a szellemi deviancia pozíciójára helyezkedő írástudók nyelvi fantáziája eleven, akik kortársaik többségével ellentétben úgy kerülnek valóban élő, bár közvetett viszonyba az igazsággal, hogy kinevetik, érvényét kétségbe vonják. Kétségtelme megnyilvánulásaik jelentik azt a maximumot, amelyet a jelen állapot tolerál. A következtetés számunkra logikusan adódik: meg kell kísérlni ezen a helyzeten változtatni.

VAN-E KITÖRÉSI LEHETŐSÉG A NYELV CSAPDÁJÁBÓL?

"Nyelvem határai világom határait jelentik."

(Wittgenstein)

"Verdeutschen - verfremden..."

(Luther)

E vitairat kizárólagos célja Martin Heidegger "Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden" (magyarul: *Útban a nyelvhez: egy japán és egy kérdező párbeszédéből*, Tillman J. A. fordítása, Helikon Kiadó, Budapest, 1991) című művének nyelvfilozófiai értelmezése.

Annak a kötetnek a címe, amelyben az értelmezés tárgyát képező írás megjelent, sokmindent elárul. Ismeretes, hogy Heidegger több művének címében is használta az "út" szót (*Holzwege*, *Der Feldweg*, *Unterwegs zur Sprache*, *Wegmarken*), ami nála egyszersmind egyfajta ösvényt, megközelítési módot is jelöl. Az értelmezendő műben, e fiktív párbeszédben ez az "út" a nyelvhez, a nyelv felé vezetne, a nyelv *lényegének*, mibenlétének megragadását célozná, az első nehézséget azonban máris jelzi a — Heidegger által meglehetősen következtetlenül használt — *Sprache* szó meghatározhatatlansága és elképesztően nagy *poliszémia*ja. Ide vezethetők vissza azok a speciális problémák is, amelyek a *Sprache* szó más nyelvekre történő fordítása vet fel (pl. francia "langue", "langage", "discours" stb.), továbbá az a tény, hogy Heidegger maga is több ízben használja a *Sprache*-t a *Rede* szinonimájaként, szembeállítva a *Gerede* ('fecsegés') terminussal. Mivel azonban *értelmezést* írok, nem szaktudományos értekezést Heidegger nyelvről vagy Heidegger és a nyelv viszonyáról, ezekbe a kérdésekbe nem szeretnék részletesebben belemerülni. Ugyanakkor megnehezíti a dolgot, hogy nincsen kodifikált, szabályokban rögzített leírása annak, hogyan *kell* egy művet értelmezni. Csak annyit tudunk, hogy *valamiből* ki kell indulni, és valamilyen *szempontot* érvényre juttatni az értelmezés során.

Kiindulópontként annyit mindenképpen le kell szögeznünk, hogy valamennyi heideggeri terminus alapja a transzcendencia. Hogy a körülötte lévő világot és önmagát megérthesse, az embernek (*Dasein*) lényegében transzcendensnek kell lennie. Heidegger a transzcendenciában látja az értelem lényegét. Ugyanakkor egy dolognak a Létét, vagyis az értelmét egy *fogalom* nem fejezi ki: valaminek az értelme sohasem egy szó. A transzcendencia mindig lépést, ugrást (*Sprung*) jelent, ami az érzéki valóság és a *szellemi*, a *racionális* közötti szakadékot hidalja át. A heideggeri hermeneutika egyik alapvonása, hogy nála minden cirkuláris, minden egy zárt körforgalmat alkot, ennek az a következménye, hogy nem lehet meghatározni: hol kezdődik a kör, de ugyanígy azt sem lehet megmondani, hol végződik. Ezért Heideggernél *maga a kérdés lesz a válasz* (is). A kérdések sorozata — a heideggeri hermeneutika másik fő jellegzetessége — arra utal, hogy nemcsak egy kör van, hanem több, és ezek a

körök konkrét, valódi utak, ösvények, amelyek egzisztenciánk minden területét átszelik, tehát keresztezik is egymást. A Dasein, a "megértő diszpozíció" (*verstehende Befindlichkeit*) feladata az, hogy értelmet adjon mindannak, ami körülötte van, és ehhez szüksége van egy eszközre, amely egyszersmind a megértő diszpozíció másik alapvonása, a "lét háza" - ez pedig a nyelv, a *Sprache*.

Tudva tehát, hogy Heideggernél nem válik szét élesen a kérdés és a válasz (azt is mondhatnánk: mindig több a kérdés nála, mint a válasz), nem szabad elcsodálkoznunk azon, hogy ebben a rövid írásában olyan alapvető metafizikai kérdések sokasága "kerül elő", mint hogy: Van-e egyáltalán nyelvről szóló beszéd? Lehetséges-e nyelvi formák segítségével magáról a nyelvről beszélni? Miben rejlik a nyelv lényege, Heidegger módjára feltéve ugyanezt a kérdést: mi a "Wesen des Grundes" a nyelv esetében? Mi az, amit megértésnek nevezünk, mi az, amit el lehet gondolni egyáltalán? Túl lehet-e jutni a metafizikán? Hogyan lehet elgondolni valaminek a lényegét (*Wesen*)? *El lehet-e nyelv nélkül gondolni valamit?* Lehetséges-e nyelv nélkül gondolkodni magáról a nyelvről?

Íme néhány azon kérdések közül, amelyek Heideggert a japán professzorral való fiktív párbeszéd megírására készítették. Ha ezen az úton még messzebbre merészkedünk, akkor az alábbi fő kérdést fogalmazhatjuk meg: Ki lehet-e jutni a metafizika "csapdájából" anélkül, hogy ne lépneink bele egy másikba: a tapasztalat fogalmakba való rögzülésének (*begriffliche Erstrarrung des Erlebens*) csapdjába.

Az ellentmondás — maga Heidegger is tudja, érzi — feloldhatatlannak tűnik. A tudomány mai állása szerint az emberi gondolkodás fogalmi jellegű, fogalmakhoz kötött, csak az ember képes arra az ugrásra, amely az érzékitől, a tapasztalattól az absztrakt "valóságig", a fogalomig vezet, s ez még akkor is így van, ha Heideggert követve elfogadjuk, hogy a tapasztalattól az ismeretig vezető út folyamában állomások, szakaszok, ugrások (*Sprung*) vannak. A nyelvfilozófia mai álláspontja szerint gondolkodásunk alapvetően fogalmi jellegű — ezt a kialakult fogalomrendszert próbálja meg Heidegger a *Lét és időben* a maga szokatlan, furcsa szóösszetételeivel "felrúgni" és egy másféleképpen helyettesíteni —, fogalmaink azonban mindenképpen *nyelvspecifikusak*: csak azt tudjuk "elgondolni", amiről fogalmunk van, e fogalmak egy adott nyelvhez kötődnek, s (ez) a nyelv alapvetően befolyásolja gondolkodásunkat. Itt bezárul a kör, amelyből lehetelenség kitörni, hiszen ha parafrázáljuk Étienne GILSON francia filozófus állítását, amely szerint "csak egy bizonyos nyelven lehet filozofálni, és a felhasznált nyelv struktúrája alapvetően befolyásolja a filozófiai problémáknak már magát a felvetését is", akkor azt mondhatjuk, hogy csak egy bizonyos nyelven lehet gondolkodni, "elgondolni valamit", s a felhasznált nyelv struktúrája alapvetően befolyásolja, "meghatározza" a gondolatoknak már magát a felmerülését is. Ezt Heidegger maga is jól tudja, utal is rá, hogy a nyelvről szóló beszéd csaknem kikerülhetetlenül tárgygyá teszi a nyelvet, s így a lényege vész el, ami — mint tudjuk — nem lehet nyelvi. (Csak zárójelben jegyzem meg, hogy már Wittgenstein is utalt rá: a világ értelmének a világon kívül kell lennie.) Ugyanakkor

azonban, mindezen nehézségek ellenére "nem tekinthetünk el a nyelv lényegén való gondolkodástól. A mód a döntő, ahogy erre kísérletet teszünk" (22).

Nézzük meg egy kicsit közelebbről, mi is az a mód (*Weg*), amellyel Heidegger kísérletet tesz a nyelv lényegén való gondolkodásra. Bár, mint írja, ő maga már régóta csak szükségből használja a "nyelv" szót, ha a lényegén gondolkodik, a saját maga által felállított ellentmondást feloldani nem képes: a nyelv problémája ugyanis elválaszthatatlanul összefügg egy sor egyéb, metafizikai jellegű problémával, mindenekelőtt a *gondolkodással*.

Amint már utaltam rá, a legfőbb nehézséget a *nyelv* szó óriási poliszemiája, devalválódása és inflálódása jelenti. A modern társadalomtudományi szakzsargonban a *nyelv* szó szinte elvesztette jelentését: megragadhatatlanná, szétfolyóvá, definiálhatatlanná vált, csakúgy, mint "sorstársai", a *jel*, a *jelentés*, a *struktúra*, a *stílus*, az *értelem*, a *paradigma* stb. A *nyelv* szó immár nem jele, referense, jelölője *valami másnak*, mint a nyelv többi szava, hanem egy hosszú inflálódási folyamat végeredményeképpen auto-referenssé lett, és ami talán még rosszabb, fogalomná merevedett. Nem véletlenül kezdi *Földényi F. László* "Melankólia" című könyvét ezekkel a szavakkal: "Fogalmak igénybevételeivel *kell* beszélnünk arról, ami magukat a fogalmakat is kikezdi, hogy végül délibáb módjára utolérhetetlenné tegye őket. A szavak grammatikájához, mondatok hangzásához fordulunk segítségért, ám ezek azt próbálják tematikussá, áttekinthetővé és bekeríthetővé tenni, ami magukat e szavakat és mondatokat is *megelőzi*. A beszéd hangzatos, de előbb vagy utóbb elnémul: a csend szülötte ő is. A szavak kevesebbet mondanak, mint amennyit velük közölni szeretnénk — félrevezetnek, gondolatainkat eltérítik eredeti céljuktól, olyannyira, hogy beszéd közben esetleg mi magunk is elcsodálkozunk: mást szerettünk volna mondani, nem azt, amit a szavak, a hangsúlyok, a nyelvi szerkezetek sugallnak. A szó kevesebbet mond, mint amit közölni akarunk — de az, hogy a félreértések életünkben soha véglegesen meg nem szüntethetők, arra utal, hogy nem csupán technikai tökéletlenségről van szó, hanem a *beszédnek*, a *közlésnek legsajátabb paradoxonáról*. A szavak keveset árulnak el, mert túl sok mindent tartalmaznak. Bármiről beszélünk is, szavaink nem csupán arról szólnak, amit közölni kívánunk. Mélyükön ott lappang *egy másik, kimondatlan világ*, ami e szavakat élteti. E másik világról természetesen szintén ejthetünk szót — ám ezzel nem felszámoljuk, csupán hátrárait toljuk kijebb, tágtva *a soha usol nem érhető horizontot*. A szavak, a fogalmak, a beszéd fontosságából mindez mit sem von le; de a szónak, hogy valóban jelentőségre és jelentésre tegyen szert, számot kell vetnie önnön kiszolgáltatottságával, tudatosítania kell saját törekenységét." (az én kiemeléseim, A. S.)

A fenti mondatokat akár Heidegger is leírhatta volna, hiszen ő is jól tudja, hogy a fogalmakkal folytatott játék, a fogalmak pontatlansága, definiálhatatlansága stb. alkalmatlanná teszi őket a metafizikai kérdések pontos megfogalmazására. A magam részéről ugyanilyenek érzem a helyzetet a *nyelv* esetében: nem látok kiutat a "nyelvi nyelv", a *lingua-linguaggio* csapdájából. Nehéz "kívülről", "kintről" nézni olyan valamit, amibe eredendően "bele vagyok vetve" (*geworfen*), a "Lét háza" egy-

szersmind a lét börtöne is, és meglehetősen nehéz a börtönt kintről nézni úgy, hogy közben benne ülök. Nem is a nyelvvel van itt alapvetően baj, bár a nyelv bizonyos értelemben tényleg "útban van", akadályozza a gondolatok kifejezését, pontos megfogalmazását, hanem a fogalmakba merevült, megcsontosodott — nyelvi sémákba, grammatikai relációkba, szintaxisba, logikai struktúrákba stb. rögzült — "napnyugati metafizikai" gondolkodással.

Heidegger, mint Kérdező e *circulus vitiosus*ból való kitörésre tesz kísérletet; pontosabban nem is kísérletet tesz, hanem — szokásához híven — kérdéseket *tesz fel*. Kétségtelen, hogy a gondolatok kifejezéséhez szavakra van szükség, csakis beszéléssel "érthetünk szót", csak a *beszéd (Rede)* révén juthatunk el valamiféle általános "igazsághoz", valami olyasmíhez, hogy egy dolgot *ne csak a nyelv felől nézhessünk*. Megállapítja, hogy a "hermeneutikus" a "fenomenológiai" jelzőjeként nem a közismert értelmezési módszertant, hanem *magát az értelmezést* jelöli. De akárhogy csúri-csavarja a dolgot, akárhogy is "megdicséri" japán beszélgetőtársát azzal, hogy az "közelebb áll a nyelv lényegéhez, mint a mi fogalmaink bármelyike" (26), a csapda, a nyelv csapdája továbbra is zárva marad. "Nem én állok közelebb, hanem a szó, melyről kérdez" — válaszolja a japán professzor. Mire a Kérdező: "De az önök nyelvének mely szava mondja azt, ami mi, európaiak, 'nyelvnek' nevezünk?" - "Eddig visszariadtam e szó kimondásától, mivel fordítását meg kell adnom — így a japán professzor —, miáltal a fogalmak képzetkörében a mi nyelv szavunk pusztá képírásnak tűnik. Mert az európai tudomány és filozófiája csak a fogalmak révén törekszik a nyelv lényegének megragadására" (39).

A szemrehányás jogos, és a megértés akadályát Heidegger jóval korábban is jelzi: "... a beszélgetés nyelve európai volt, megtapasztalni és elgondolni azonban a japán művészet kelet-ázsiai lényegét kellett" (15). Így jó irányban indul el, amikor japán beszélgetőtársával a legapróbb részletekig elmagyaráztatja a nyelv japán szavának, a *koto ba*-nak a szemantikáját. A japán professzor által adott magyarázat jelzi azt az irányt, amelyben következetesen haladva talán ki lehetne jutni a fogalmakba merevült, fogalmakba és relációkba rögzült "napnyugati metafizikai" gondolkodás csapdjából. Teljesen nyilvánvaló, hogy a tárgynyelv-metanyelv distinkció erre alkalmazatlan, de túl kell lépni a nyelvészek és szemiotikusok vizsgálódási területét képező *nyelven* ("langue") is, csakúgy mint az európai gondolkodás bejáratott sémáin. A japán beszélgetőtárs ugyanis nem szavakban, hanem *képekben* "gondolkodik"; e képeket "fordítja le" a szavak nyelvére, képekben "képezi le" a világot, az ő világképe, mentalitása, *Weltanschauungja*, ha úgy tetszik, kultúrája természeténél fogva nem nyelvi, hanem képi jellegű. Ezért kényszerül hosszadalmas magyarázkodásra a *koto ba* értelmének "megvilágítására". Olyasfélét mond, hogy "a *koto* a szólító csendesség tiszta elragadtatása. A csend lobogása támasztja ezt a szólító elragadtatást, és a csend lobogása az a fenntartó is, ami az elragadtatást magával hozza. *Koto* egyúttal mindig megnevezi magát a mindenkori elragadtatást is, ami a megismételhetetlen pillanatban egyedülállóként ragyog fel kelleme teljességében. (...) *Ba* a leveleket, még-hozzá különösen a szíromleveleket nevezi meg, gondoljon a csesznyevirágra és a

szilva virágára..." (39).

A Heidegger frásait japánra fordító beszélgetőtárs mondja — de akár én is mondhatnám, és bárki, aki fordított már életében —: "a fordítás során gyakran éreztem magam úgy, mintha különböző nyelvi lényegeket közt vándorolnék ide-oda, még-hozzá úgy, hogy közben egy fény villant fel, azt sejtetve, hogy az alapjában különböző nyelvek lényegforrása egy és ugyanaz" (24). Az a feltevés, hogy a sokezer különböző emberi nyelv "lényegforrása" egy és ugyanaz, nem újkeletű, és Heidegger, a Kérdező is egyetért vele abban, hogy e "lényegforrás" megtalálása érdekében nem egy általános *fogalom* után kell kutatni, amely alatt az egyes nyelvek elhelyezhetők. A japán professzor gondolkodási útjának természete, mint látjuk, nincs áttéve "a gondolati lépések mozgékonyágát leromboló fogalmi módszertan" formájába: "Bennünket, japánokat nem riaszt el, ha egy beszélgetésben a tulajdonképpeni elgondolt meghatározatlan marad, vagy akár a meghatározatlanba rejthetjük vissza" (14). "A maradandó a gondolkodásban az út (...) igazán előre csak a visszavezető út visz".

Heidegger jól érzékeli a veszélyt, amely alapvetően hordozza magában a félreérthetőség lehetőségét: "Beszélgetéseink veszélye magában a nyelvben rejlett, nem pedig abban, amit megbeszéltünk. A beszélgetés nyelve folytonosan szétfoszlat- ta annak a lehetőségét, hogy az mondassék, amiről szó volt" (7-8).

Azt hiszem, az alapprobléma további idézetek nélkül is világosan megfogalmazódik: a "napnyugati metafizikai fogalmak", az európai fogalmi nyelv és az e nyelv által kifejezésre jutó gondolkodás pontszerű elvontságokat képez, gondolkodásának tárgyait önkényesen kiszakítja az együttállások hálózatából, önkényes módon relációkba, viszonylatokba "rendezi őket", időt "szervez" köréjük, ok-okozati összefüggéseket állapít meg közöttük, logikai-szemantikai stb. kategóriákba "sorolja őket". A japán nyelv és gondolkodás *alapvetően* más természetű: sokkal képszerűbb, sokkal metaforikusabb, sokkal kevésbé "nyelvi", mint az európai. Nyelve egy más kultúrát, másféle gondolkodásmódot, másféle *Weltanschauungot* hordoz. (Megint csak zárójelben jegyzem meg egy speciális japán versforma, a *haiku* kapcsán: mennyire más "vers"-fogalmunk van nekünk, európaiaknak, mint a japánoknak; a mi számunkra egy ilyen haiku, hogy "az öreg tóba béka ugrott és a víz meglöccsant", nemigen tűnik versnek, miközben a japánok ezt a haikut szinte az egész japán irodalom legnagyobb gondolatának tartják.)

Heidegger kérdései és a japán beszélgetőtárs "válaszai" talán közelebb vihetnek bennünket a probléma gyökerének megvilágításához: a nyelv az európai gondolkodás szerint "a gondolkodás forrásaként szökik elő", ugyanakkor nem eléggé felkészült ahhoz, hogy mondani tudjon valamit a "mondásként" értett nyelv lényegéről. Nyelvről szóló *beszéd* (*Rede*) csak a kimondatlanban van, de a megoldás — a nyelvi nyelv "csapdájából" való kitörés — nem a hallgatás, nem a nem-beszélés a nyelvről, és nem is a nyelvből szóló beszéd olyan módon, hogy a beszéd a nyelv lényegéből "hívna" és oda "vezetne" (ez az út még a japán beszélgetőtárs számára is körbenforgónak tűnik), hanem annak a ténynek a belátása, hogy itt nem "problémák" és "megoldások" vannak, hanem *csak út* van. A két beszélgetőtárs egyetért abban, hogy "a

nyelvről való beszéd helyett most magunk is megkíséreltünk néhány lépést tenni azon az úton, amely rábízta magát a mondás lényegére" (46). Ennél többet nem is igen tehetnének. Mert ha elfogadjuk azt, hogy "nem lehet a hallgatásról hallgatni", akkor tudomásul kell vennünk azt is, hogy nem lehet a beszédről beszélni.

Összefoglalásképpen annyit mondhatunk, hogy Heideggernek ez a műve nagyszabású kísérlet a metafizika meghaladására, amelyről ő kezdettől fogva tudta — és megmutatta, *miért* —, hogy kudarcra van ítélve. A metafizikát nem lehet "meghaladni", a transzcendenciából nem lehet "kilépni": az egyetlen lehetséges "megoldás" a miénktől eltérő nyelvek — és az e nyelvek n.öögött meghúzódó *másféle* gondolkodás, világkép, mentalitás, kultúra, Weltanschauung — megismerése, megértése, de legalábbis ennek *kísérlete*. S ha mindez nem megy olyan könnyen, nem szabad elkeserednünk! Hadd idézzem befejezésként itt is — mint tettem már annyiszor — Teller Ede mélységes bölcsességről tanúskodó szavait: "Amit megértésnek nevezünk, az gyakran nem több annál az állapotnál, amikor rájövünk arra, hogy *mit* nem értünk."