

Heidegger és a dekonstrukció

Az utóbbi évek során a filozófia szokatlan hírnévre tett szert. A szakterületeknek széles körében, az irodalomtudományban, az építészetben, de még a reklámszakmában is divattá lett olyan párizsi filozófusoktól kölcsönzött terminológiát használni, mint Foucault és Derrida. A legtöbb szó a modernnek, a hagyományos metafizikus filozófiának és magának a történelemnek a végéről esik. Sajnos ezt a véget zsákutcának tekintik, ahol ezen tradícióknak a hasznossága és szükségessége az ürességbe torkollik. Mindez ürügyül szolgál ezen hagyományok önkényes kiszipolyozására, anélkül, hogy tudatosulna az a tény, hogy ezt az önkényességet a vég ideológiája módszeresen meghatározza.

Ez nagyrészt Derrida terminusának, a „dekonstrukciónak” a félremagyarázásából adódik, mely kifejezést ő Heideggertől kölcsönözte¹. Ez az *Abbau* szó fordítása, amit Heidegger abbéli igyekezetében használt, hogy az ontológiatörténet általa szorgalmazott destrukciójának hasonló félreértelmezéseit kijavítsa. Bár erre a destrukcióra szólító felhívás, amely a *Lét és idő* bevezetőjében szerepelt, kifejezetten visszautasította a metafizika hagyományának bármiféle megtagadását, harminc év elmúltával Heidegger még mindig szükségesnek tartotta, hogy kijelentse:

A kérdésünk megválaszolásához illetéknéppen vezető út nem szakítás a történelemmel, nem a történelem megtagadása, hanem annak az átvétele és átformálása, amit

a korok ránk hagyományoztak. A történelemnek ilyenén befogadása az, amit a „destrukció” fogalmán értünk. Ezt a fogalmat világosan leírtuk a *Lét és idő*-ben. A destrukció nem elpusztítást (*zerstören*) jelent, hanem dekonstrukciót (*Abbauen*)... A destrukció azt jelenti: kinyitjuk a fülünket, és szabaddá tesszük magunkat annak, ami a tradícióban szól hozzánk, a létező Létének.²

Derrida többször is kifejezte csodálkozását azon, hogy a „dekonstrukció” szó oly nagy mértékben megragadta a megszokott képzelőerőt, valamint felháborodását afelett, hogy a szó ürügyül szolgált a tradíció figyelmen kívül hagyására.

[A dekonstrukció] olyan szó, amit soha nem szerettem és aminek szerencsés sorsa kellemetlen meglepetéssel szolgált.³

A kifejezés szerencsétlen elterjedése részben a szónak Derrida által néha titokzatos magyarázatából származik.

Mi nem a dekonstrukció? minden, természetesen!

Mi a dekonstrukció? semmi, természetesen!⁴

A dekonstrukciót, mint filozófiai terminust szintén dekonstruálni kell. Ez azt jelenti, hogy nem szabad megengedni, hogy a szerző vagy a szöveg autoritásán alapuló meghatározott jelentésekben állapodjon meg. Az értelmezés feladata, hogy mobilizálja a jelölő és a jelölt közti megülepedett kapcsolatokat.

Azt hiszem, hogy minden fogalmi frontáttörés tulajdonképpen a szó és a fogalom közötti elfogadott és jogosult viszony transzformálása, vagyis deformálása... Mindez a dekonstrukció név alá lett besorolva.⁵

A szövegértelmezés ezen poszt-strukturalista megközelítésének az agresszivitása megtalálható Heidegger hermeneutikájában is, például amikor kísérletet tesz arra, hogy megfejtse bizonyos hiátusokat Hölderlin „Wie wenn am Feiertage”-jének kézzel írott eredetijében.

A szöveg, amely a jelen előadás alapjául szolgál majd ... a következő értelmezési kísérleten nyugszik.⁶

Látva azt a szabadságot, amiben Derrida és Heidegger a tradíció szövegeinek olvasásában magukat részesíti, nem meglepő, hogy ők ketten a kisebb olvasottsággal rendelkező ta-

nítványok áldozatává válnak. Ha azonban ki is nyitották Pandora szelencéjét az irodalomtudomány szintjén, ezt annak a kedvéért tették, hogy megvizsgálják a benne rejlő metafizikus örökséget. Számukra az értelmezés magában foglalja annak dekódolását, hogy a metafizikus distinkciók hogyan nyomták rá bélyegüket a nyugat kulturális, politikai és társadalmi intézményeire.⁷

Amikor a *Lét és idő*-ben Heidegger bevezeti az ontológiatörténet dekonstrukcióját, már felvetette a Lét értelme kérdésének fontosságát általában, és megállapította, hogy ezt a kérdést a metafizikus tradíció elsősorban mint a kérdés elfeledettségét adta tovább. A feledés eme előzetes kifejeződése a Lét időbeli dimenziójának eredendő intuícióját semlegesítik. Nagy általánosságban véve, az idő a Lét és a létezők közti mozgás jelentése. A metafizika elnyomta ennek a jelenvalóvá-válásnak ezt az értelmét azzal, hogy a jelen különböző modalitásaiként jelenítette azt meg. Hogy az idő eredeti, eredendő megsejtését felelevenítsük, szükségszerű, hogy megvizsgáljuk, azaz dekonstruáljuk a legfontosabb metafizikus időfogalmakat, különös tekintettel a Kant által *A tiszta ész kritikájá*-ban, és az Arisztotelész által a *Fiziká*-ban vázoltakra. Ezeknek a fogalmaknak a dekonstrukciója tulajdonképpen annak a metafizikus illúzióknak a felfedését és ezáltal megtisztítását jelenti, amelyik elhomályosítja azokat „az eredendő tapasztalatokat”, „melyekben a lét első és továbbiakban mindent irányító meghatározásait nyerjük”.⁸ A megtisztítás azonban megfelelő beavatottságot követel meg. Mielőtt a Lét értelmének kérdését elkezdenénk megválaszolni, szükséges ezt a kérdést helyesen meghatározni, és ez mindenekfelett a kérdés sürgősségének felelevenítését jelenti. Ez a felelevenítés a jelenvalólét analitikájának a feladata, mivel az ilyen kérdések feltevése a jelenvalólét Létének alapvető módja. Közismert, hogy a jelenvalólétnek adományozott előjog egyfajta Charybdis és Scilla szerepet töltött be, s feltartóztatta a *Lét és idő* megírását. Egyrészt, s ezt Heidegger maga is elismeri, ez az előjog megakadályozta őt abban, hogy a transzcendentális szubjektivizmus örvényén túlra eljusson, és így a Lét értelme kérdésének megfogalmazásában a metafizikus fogalmak keretein belülre szorította.⁹ Másrészt, ez a szöveg örökségét a létezőkre való összpontosításra korlátozta, pontosan azon a módon, amit meghaladni szándékozott!

Bár mindenki tudja, hogy a szöveg tekintélyes része soha nem készült el, mindig volt egy olyan nem túl szerencsés tendencia, hogy a jelenvalólét analitikáját önmagában teljesnek tekintés, és az utána következő műveket úgy olvassák, mint az ezzel az iránnyal való szakítást. Annak ellenére, hogy Heidegger ellenvetette: gondolkodásának fordulata (*Kehre*) a *Lét és idő* megjelenését követő években a szubjektivizmus és transzcendencia aporiájának árjával szembeni hajózás volt, sok szövegmagyarázó úgy értékelte, hogy Heidegger meghátrált e kérdések elől. E korszaknak a fejlődést szem előtt tartó értelmezései Heidegger növekvő hallgatását emelik ki oly kulcsfontosságú kérdésekről, mint az idő és jelenvalólét, valamint hangnemének áttérését a transzcendentális fenomenológia prózai szókészletéről a későbbi esszék költői és néha misztikus nyelvére, s ezt a kérdések minőségi változásának jeleként értelmezik, még ha el is ismerik a Lét kérdéssel való foglalkozás folyamatosságát.

E változások fejlődéselvű magyarázata azt állítja, hogy Heidegger felhagyott az ontológia ontikus megalapozásának kidolgozásával. A *Lét és idő* vége felé Heidegger azt mondja, hogy a jelenvalólét analitikája mindössze egy módja annak, hogy a Lét értelmét kutassuk. Majd megkérdezi, hogy „megalapozható-e az ontológia *ontológiailag*, vagy pedig ehhez is valamilyen *ontikus* fundamentumra van szükség”¹⁰. A *Lét és idő* (1927) mindenestre ez utóbbi alternatívát erősíti meg. Ezt az *Idő és lét* (1962) című előadással állíthatjuk szembe, ahol Heidegger azt állítja, hogy megkísérelte a Létet „a Lét és a létezők közötti kapcsolatra való utalás nélkül” elgondolni.¹¹ Úgy tűnhet, hogy ez a felvetés az előbbi alternatívát erősíti meg, vagyis hogy az ontológiát a spekulatív metafizikára jellemző módon alapozza meg. Egy eme kérdést megvitató interjúban azonban Heidegger így felelt:

Valószínűleg emlékszik arra, hogy a létezőkre való utalás nélkül a Létre gondolni mindig történeti dolog; vagyis a Lét változó jelentőséggel bír a Lét történetének vagy küldetésének különböző korszakaiban. Ezt jelenti a Létet a létezők nélkül elgondolni.¹²

Heidegger szándékait illetően el lehetne kerülni az összevisszaságot, ha vigyázva szétválasztjuk a köz-, és a személyes szándék síkjait. Heidegger azért képes biztosan haladni

a 20-as évek végének publikációiban, mert feladata mindössze az, hogy a Lét értelmének kérdését felélessze. Mászóval, a kérdés megtárgyalását kezdeményezi, és ez olyan feladat, amit a tradíció nyelvén el lehet végezni. Az azonban világos, hogy Heideggernek nem kellett a *Lét és idő*-t megírnia ahhoz, hogy a maga számára fontossá tegye a Lét értelmének kérdését. Őt személyesen az érdekli, hogy a gondolkodást végigvezesse a kérdésen, ha már az egyszer felmerült. Ehhez viszont meg kell vizsgálni azt a fogalomrendszert, aminek segítségével a kérdésről bármilyen vitát lehet folytatni.

Csak az ontológiai hagyomány destrukciójának véghezvitele vezet el a létkérdés igazi konkréciójához.¹³

A korai kéziratok és előadások Heidegger halálát követő évtizedekben való megjelenése után ma már tudjuk, hogy az ontológiai hagyomány felszámolásának feladata, ami a *Lét és idő*-ben merül fel, állandóan foglalkoztatta Heideggert, és a Létnek, valamint az egzisztencia elemzésének kérdésével együtt jelentkezett. Ezt Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* (Világnézetek pszichológiája) című művéről írt ismertetőjétől lehet eredeztetni, amit 1919-ben kezdett el írni, és 1921 júniusa előtt fejezett be:

... annak konkrét lehetősége, hogy az egzisztencia jelenségei elének kerüljenek és pontos fogalmiság szerint való kifejtésre kerüljenek, csak *akkor* tud feltárulni, amikor a konkrét, releváns és eredményesen tapasztalt hagyomány destrukciója megtörtént, pontosan annak módjait és eszközeit illetően, amelyekkel az önmegvalósító tapasztalást meghatározza; és *csak akkor*, amikor eme destrukción keresztül a motiváló, a voltat jelenként őrző alaptapasztalások destruálva lesznek, és eredendőségük szempontjából vitatják meg azokat.¹⁴

A *Lét és idő*-ben körvonalazott elgondolás nem törik meg a jelenvalólét analitikájának korlátozottsága miatt: sőt inkább ez az elemzés korlátozott amiatt, hogy Heidegger nem tudja eldönteni, mi az ő saját kapcsolata a filozófia hagyományához: lerázza-e magáról, vagy vigye el új irányba. Lényegét tekintve a dekonstrukció e kérdés eldöntésének a folyamata.

Ahhoz, hogy meghatározzuk, mi is a tétje e hagyomány dekonstrukciójának, szükséges azt tisztázni, hogyan tett szert a

metafizikus gondolkodás egy történetre. Itt a történelemnek nem a hagyományos értelmezésére gondolok, miszerint az kulturális események folyamatos egymásutánja, vagyis gondolatok és személyiségek kronológikus katalógusa; s nem is egy általános történelemfelfogásra, amely által a metafizika eseményeknek irányt kölcsönöz és ezáltal lineáris, általános jelentéstörténetet hoz létre, például Hegel, Marx vagy Nietzsche segítségével. Inkább az a pont érdekel, ahol a történelmi gondolkodás a filozófiai elmélkedés szerves része lesz, úgy, hogy a metafizika az emberi tevékenységen belül különálló diszciplínává válik. Ebben az értelemben a metafizika tudatos története akkor kezdődik, amikor Arisztotelész helyreigazította Platón mondását, s abból, hogy

Főként filozófus adottsága az, hogy csodálkozik. (*Theaitétosz* 155d)¹⁵

az lett, hogy

Az emberek ugyanis most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek el filozofálni. (*Metafizika* 982b12)¹⁶

Platón arról a létmódról beszél, ami egyénit, ami az embert elválasztja múltjától és a társaitól. Arisztotelész pedig arról az állapotról, ami a filozófust egy emberi közösség tagjaként, a filozófiát pedig hagyományként határozza meg. Ez lehetővé teszi a filozófusoknak, hogy különböző korokból egymáshoz szóljanak, és megkülönbözteti a filozófiát más intellektuális formációktól (vallás, irodalom, politika). Az emberi közösség tagjának lenni bizonyos előnyökkel jár. Arisztotelész megemlíti, hogy elődeinek gondolatai nyújthatnak rálátást olyan részletekre, ami felett az ő figyelme átsiklott, vagy amik alátámasztják az ő meglátásait (*Metafizika* 983b5-6). Ugyanakkor a kötelezettségekről és az elővigyázatosságról sem szabad megfeledkezni. Azokat a véleményeket, amiket a filozófiai kutatás kezdeti szakaszaiban gyűjtünk össze, fel kell mérni és autentikusságukat ellenőrizni kell, hogy megállapítsuk, vajon valóban a tudásnak abból a tartományából szólnak-e, ahová a filozófiát soroljuk. A metafizikus tudás két alapvető mércéje, amiket én a filozófia tudományos szándékainak szeretnék elnevezni, akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Arisztotelész elkülöníti Thálészt a korai filozófusoktól – őt tartva ugyanis az elsőnek, aki a Lét okairól és elveiről gondolkodott.

Vannak [valószínűleg Platón és más akadémisták], akik úgy vélekednek, hogy már a régi emberek, akik sok-sok idővel a mi nemzedékünk előtt éltek és legelsőkül kutatták az isteni dolgokat, szintén hasonló nézeteket vallottak a természetről. Ugyanis Okeanost és Tethyst tették meg a teremtés szülőinek, s az istenek esküjének tárgyát is egy vízben látták, amelyet ők is, mint a költők, Styxnek neveznek. Mert a legtisztéletreméltebb a legrégebb, az eskü tárgya pedig a legtisztéletreméltebb. De hogy ez a természetről vallott nézet valóban ősrégi-e, az talán nem deríthető ki, – nekünk elég az, hogy Thales az első okra nézve a hagyomány szerint ilyen véleményen volt. (*Metafizika* 983b20-984a3)

Az első, amit meg kell jegyeznünk, az az, hogy a különbség nem egyszerűen tartalom kérdése. Mind a korai görög filozófusok, mind Thálész gondolkodnak az isteni dolgokról, és hasonló hiedelmeik vannak a természetről, s ez a létrejövés elsőbbsége. A koraiak ezt a tézist istenségek, például Okeanosz vagy Téthüsz, genealógiai számbavételével fejezik ki. Thálész a mindennapi tapasztalat egyik szokványos szavát, a vizet használja fel a dolgok okozati magyarázatához. Hasonlóan, amikor Platón a létrejövés hérakleitoszi tanítását bírálja, megjegyzi, hogy Hérakleitosz mindenki számára érthető fogalmakkal, nyíltan kimondja téziséit, míg a költők elrejtik téziseiket (*Theaitétosz* 180d). Bár tanításaikat talán nem fogadjuk el, de mind Thálész, mind Hérakleitosz kiemelkedik magyarázatainak nyíltságával. Ugyanakkor a nyíltság egyenlő a szabad hozzáférhetőséggel. Végül is, bár a filozófia gyakran kölcsönzi fogalmait a mindennapi nyelvből, a filozófiát megérteni mindig is nehéz volt. Sőt, sok Szókratész előtti filozófus írt verses formában, s Platón és Arisztotelész is felhasználta a drámai dialógust gondolatai népszerű terjesztésére. A kulcskérdés nem a tanítás konkrét tartalma, és nem is a stílusa, hanem a *tanítás*, vagyis a nevelés iránt való elkötelezettség (*Metafizika* 982a29).

A filozófia elfogadja azt a kötelezettséget, hogy a gondolatokat ugyanolyan világos és adekvát formában kell tovább adni, ahogyan átveszi. Az azonosság elvének lényege, amely a filozófiai állítások igazságát megfelelésként határozza meg, az inspiráció (hallgatás) és az oktatás (beszéd) egyenlővé tétele. Mint ilyen, az azonosság a megkülönböztetés elvéként is

működik, mely által a gondolat különböző alkalmazásai az értekezés szigorúságának megfelelő tartományába rendelőnek, attól függően, hogy elméleti, gyakorlati vagy termelő tudományról van-e szó (*N.Etika* 1094b12-14). meg kell jegyezni, hogy a bizonyosság azonos fokának elérése a tudomány különböző ágaiban modern kritérium, a létezők Létének *ens certum* elgondolásának az eredménye. A görögök számára a filozófiai értekezés mintája a *logos* és nem a *mathesis universalis*. A magyarázatot a megmagyarázandó dolgokhoz kell igazítani, s nem megfordítva. S még tovább, a modernség előtti filozófia tudta, hogy a Létről alkotott egyes intuíciókat át kellett engedni más diszciplínák számára, s hogy ezt a veszteséget el kellett szenvedni ahhoz, hogy a nevelés kötelességének eleget tegyünk. Bár a görög metafizika fejlődését más diszciplínákkal vívott, a területek pontos demarkációs vonalairól szóló határviszályok zavarták, a filozófia hozzávetőlegesen mentes volt attól az imperialista sznobizmustól, amit például a történész Hérodotosznál találunk, aki tréfának veszi Okeánosz vagy Téthüsz említését.¹⁷ Platón és Arisztotelész a költőket ugyan megróhatja, de nincs kétség afelől, hogy a költői nyelv nemcsak hivatott, de szükséges is ahhoz, hogy olyan tapasztalatokat őrizzen meg, amiket a filozófia nem képes megfelelően kifejezni.

Az, amikor Platón és Arisztotelész is tüzet okád, az a sofistákkal való szembehelyezkedés, mivel ez utóbbiak mértéktelenségei nem egyszerű túlkapást, hanem a filozófia alapvető pilléreinek elárulását jelentik. Ahhoz, hogy a legitim filozófiai tudást megkülönböztethessük a szofizmustól, a hallgatás és a beszéd elfogadása a fenti egyenlőség elfogadását is kell, hogy jelentse, a beleegyezéshez való hozzájárulásnak, vagy annak a betartásának az értelmében. A görög *homologein* szó a beleegyezés mindkét jelentését tartalmazza, s összefoglalja a filozófia első akadémikus szándékát: a *logos* módján hallgatni, és ezáltal beszélni is, azzal a nyíltsággal, ahogy a dolgokat meg kell mutatni ama formájukban, ahogy maguk is megmutatkoznak.

A metafizikus filozófia második akadémikus szándékát Arisztotelész egyik további hasonlata fedi fel. A korai filozófusok szerint az isteni nevek tiszteletet érdemelnek, hiszen azok a *legrégebbiek*. Amikor Arisztotelész az „isteni”-t filozófiai tartalommal használja, azt érti rajta, ami mozgat (megváltoztat

vagy kivált) más dolgokat, de önmaga nem mozog (nem változik, és nem is váltja ki semmi) (*Metafizika* 1072a-1073a). Ha így tekintjük, a metafizika tiszteletet érdemel, hiszen a mozgás feltételhez nem kötött okát kutatja, az első mozgatót (*proton kinoun*). Durva megközelítésben az első mozgató tiszta *energeia*, ami azáltal mozgatja a létezőket, hogy önmaga kisebb-nagyobb mértékben való utánzására ösztönzi őket: az égiteszteket tökéletes körkörös mozgásra, másokat ciklikus *genesis-phthora*-ra, stb. (*Metafizika* 1050b). Az idő, mint a mozgás mértéke, ezt az utánzást méri az örök állandó és az időbeli jelenlevő egymáshoz hasonlításával. Ez a hasonlítás határozza meg a legalapvetőbb metafizikai tézist, azt, hogy a létezők Léte örök jeleniét (*ousia aidos*), hogy a létezők a Létben állandóan jelen vannak (*parousia*).

A metafizika erre a tézisére nem egyszerűen az első mozgatóról való feltételezésének alapján jut el, hanem az *első* kategóriájának felfedezésével: a dolgok alapjának, céljának, okának, s általában elvének kategóriája ez (*arché*). Az *arché* elsődleges jelentése „kezdetet teremteni”, abban az értelemben, hogy előkészíteni, kezdeményezni vagy okozni azt, hogy valami legyen. De szintén *első* az, ami vezet vagy irányít; így az *arché* hatalmat, törvényhozást és elsőbbséget is jelent.¹⁸ Mindkét jelentést megtaláljuk jóval Platón és Arisztotelész előtt is; ami a metafizikus használatban érdekes, az az, hogyan ötvöződik össze a kettő. Amikor Arisztotelész összehasonlítja a *legrégibbet* az *elsővel*, ezzel azt akarja jelezni, hogy a költői gondolkodás számára a valamit megelőző események egyszerűen csak „előbb” vannak, abban az értelemben, hogy megfutamodtak a jelen helyzet előtt. Másrészt, filozófiai szemszögből, a megelőző események „korábbiak” abban az értelemben, hogy továbbra is hatalmat gyakorolnak az utánuk következő események felett. Az *első* nem egyszerűen csak kezdet, hanem az eredet, amelynek segítségével az idő, a történelem és a kultúra egész vonulatát totalitásban el lehet képzelni. A *legrégibb* a múlt legvégső határa, de az *első*, mint a legkorábbi, egyben a legfiatalabb is, az, ami elsősorban a jövő felé irányul. Mint ilyen, az *arché*, filozófiai síkon elgondolva a *telos*-t is jelenti, a célt, a véget, a végességet. A metafizika nemcsak a megtudható dolgok miatt a legtiszteletreméltóbb tudomány, hanem a gondolkodás miatt, amely ezeket tudhatja (*Metafizika* 983a5-7). A metafizika számára

a legmegfelelőbb gondolkodás a *noein*, mivel ugyanazzal az *energeia*-val rendelkezik, mint az *első* (*Metafizika* 1072b). Homérosznál a *noein* a dolgok sürgető valóságának látását jelenti. Nemcsak Achillest látjuk, hanem a vele elközelgő veszedelmet, és a megmenekülés lehetséges útjait is. Bár Arisztotelész idejében a filozófia e szónak mind az érzékelő, mind az akarati aspektusát semlegesítette, megtartja a „nem könnyen becsapható látás” jellegzetes jelentését.

A *noein*, mint a dolgok lényegi, jelen valóságának meglátása, a filozófia és a költészet megkülönböztetésére szolgál, ami a lehetségest valószínűként láttatja (*Poétika* 1451b). S még tovább, a megsemmisítő szofizmus felismerésének, valamint elpusztításának eszközéül is szolgál. Az időről és a mozgásról szóló tételt a *Fizika IV*-ben a tapasztalattal ellentmondó logikájú szofisztikus paradoxonokkal állítja szembe. Arisztotelész be tudja mutatni, hogy ezek a paradoxonok csak az *első* kettős jelentésének elrejtésén keresztül tudnak sikert aratni. Arisztotelész érvei az érvelés mintájává lettek, mivel bemutatják, hogy a filozófiai gondolkodás az *első* princípiumokról és azokkal gondolkodik. S még fontosabb, hogy érvei megalapozzák az intellektus jogait az élharcosi pozíciókra az illúzióval vívott harcban. Ez a harc a szofizmus, az illúzió ellen, vagy ahogyan ma mondanánk, a nihilizmus ellen, ez a metafizika második, noetikus akadémikus szándéka.

Ezek az akadémikus szándékok: (1) a beszédbeni nyíltság nevelési kötelezettsége (*legein*), és (2) a gondolkodás, amely megszabadít az illúziótól (*noein*), s ezek, azzal a tézissel együtt, hogy a létezők Léte olyan, mint a jelen jelenléte, a metafizikai hagyomány hűségesküjét adják, amely a Parmenidészről kölcsönzött kijelentés segítségével a következőképpen fogalmazható meg:

Khréto légein te noein t' éón émmenai.

Mondani és gondolni is kell, hogy a Lét van.¹⁹

Mind Heidegger, mind Derrida fáradhatatlan csatát vívnak azzal, amit az utóbbi az idealista filozófia logocentrikus előítéletének nevez: a jelentés autoritásával és az azonosság logikájával. Ez azzal jár, hogy elmosódik a filozófia és a költészet közötti határ. Ahelyett, hogy elítélnék a költőket, békét próbálnak teremteni. A nyelvet szolgáló közös igyekezetükből fakadóan Heidegger Hölderlinben talál magának társát. A



technológia végzetes felejtésével való ellenszegülése közegette igen ritka pozitív megjegyzései sokszor költőktől kölcsönzött nyelvbe vannak ágyazva. A Lét korszakos történelme vagy a „Négyességről” szóló rész közelebb áll a mitikus genealógiákhoz, mint az okozati magyarázathoz. Ennek ellenére Heidegger ragaszkodik a gondolkodás és a megformálás közötti különbséghez, bár még ezt is kölcsönzött szóképpel fejezi ki:

A kettő között nagy szakadék van, mivel egymástól messze eső hegycsúcsokon lakoznak.²⁰

Derrida könnyebbnek találja, hogy átugorja a szakadékot. Egyhelyütt megjegyzi, hogy legállandóbb érdeklődése, ami talán még a filozófiát is megelőzi, az irodalom felé való fordulása, különösen afelé a kérdés felé, hogy mi is maga az írás.²¹ Derrida írásainak egyedi stílusáról ismert. Ahhoz, hogy megértsük, mit mond, nagy figyelmet kell fordítanunk arra, hogy azt hogyan mondja. Derrida nyíltan megkérdőjelezi a világosság és kifejezésbeli gazdaságosság stilisztikai hagyományát. A *Differance* általa történő bemutatását követő vitában Derrida megjegyezte:

Ha a filozófia jellemzője, hogy magát olvashatatlaná teszi, annyiban, hogy elsősorban jelentéssel bíró szöveg, s csak utána az igazságra való utalás, tartalom, s a lét jelentésének jelenléte, stb., akkor én azt javasolom, hogy ezt a jellemzőt meg kell kérdőjelezni.²²

Mindez a fent említett első akadémikus szándék megtagadásának tetszhet. Úgy tűnhet, hogy ezzel a kijelentéssel azt állítja, hogy a filozófiai beszéd meg kell, hogy zavarja, és át kell, hogy alakítsa az általa érzékelt intuíciókat. Ez a romantika alkotó képzeletére emlékeztet, a teremtő zseni kultuszára. S valóban, romantikus is annyiban, hogy az analogikus értelem autoritása, a *ratio*-ként értelmezett *logos*, az azonosság logikája ellen lázad fel.

Mind Heidegger, mind Derrida úgy tartja, hogy a metafizikus gondolkodás megfelel a Létről, amikor az azonosságot a különbözőség semlegesítéseként értelmezi.²³ Ebben a helyzetben a különbözőség újragondolásának megkísérlése különleges követelményeket állít fel a nyelvvel szemben.. Bár mindketten a tipikus filozófiai érvelés határán vannak, szándékuk az, hogy újra megnyissák a különbözőségről szóló vitát,

és így a nevelés iránt való elkötelezettségen belül maradjanak. A metafizikával való igazi szembesülés, amit a különbözőségről folytatott vita hoz magával, a fentebb említett második akadémikus szándékkal kapcsolatban merül fel.

A *The Fundamental Problems of Metaphysics* (A metafizika alapvető kérdései) (1927) című előadássorozatában Heidegger elkezd gyanakodni a metafizika saját maga által való elvetésének pozitivistá indíttatására.²⁴ Eme előadássorozat vége felé szükségesnek látja, hogy a világban általában fellelhető jelölések többnyire állandó szerkezetét összhangba hozza a rend közelgő összeomlásával, ami elárasztja a szorongó jelenvalótlétet. Bár a jövő eksztatikusságát hangsúlyozza az időbeliségről (*Zeitlichkeit*) szóló érvelésében, amikor az eksztázisok időbeli láthatárához ér (*Temporalität*), a jelenlétre (*præsens, Anwesenheit*) koncentrálnak. Ebből az következik, hogy a metafizikus hagyomány érdeklődése az állandó jelenlét iránt nem lehet egyszerűen csak tévedés.²⁵ Ugyanakkor Heidegger érzi, hogy valami hibádzik tulajdon gondolkodásának a fejlődésében, vagy legalábbis, hogy valami megmagyarázhatatlan, de sürgető szükségszerűség vezette őt a jelenlét metafizikus gondolatához.

Anélkül, hogy tudnánk, hol van a hibás értelmezés, csendben meggyőződhetünk vagyunk arról, hogy a Létnek mint olyannak az időbeli értelmezésében is van egy hibás értelmezés, és ez sem önkényes.²⁶

Heidegger azokban az években érkezik el a metafizikus hagyomány megítéléséhez, amikor a *The Essence of Reasons* (Az okok lényege) (1929) és a *Mi a metafizika* (1930) című műveit írja, valamint a *The Essence of Truth* (Az igazság lényegé)-t átgondolja (1930-31). Ebben az időben felfedezi, hogy az elrejtés kettős mozgás. Egyfelől, a Lét jelenléttéválása magában foglalja visszavonódását. Másfelől pedig, magának a Lét megtagadásának megfelelően a metafizikus gondolkodás a Lét és a létezők közötti különbségét a létezők közötti distinkciók sorozataként állítja be, elsősorban (1) a létezők első okaként ismert transzcendens létező ontológiai distinkciójaként, valamint (2) az érzékeletti és az érzéki létező lényegi distinkciójaként.^{27,28} A Lét és a létezők különbségének ezen distinkciók szerinti elhalványulása, mint a létről való megfélekedés, tulajdonképpen a nihilizmus.²⁹ Másszó-

val, a noetikus szándék, azaz az *első* kategóriájáról és azzal történő gondolkodás, pontosan ez a metafizikus illúzió, pontosan az, amit ez a szándék a filozófiából ki akart űzni! És ugyanakkor ennek az illúziónak a forrását a Lét önmegtagadása határozza meg.

Ez a felfedezés olyannyira meglepő lehetett, mint Kantnak az a felfedezése, hogy az ész magában hordozza a transzcendentális illúzióra való hajlamot. A különbség az, hogy Kant bizonyos maradt abban, hogy az ész a maga ura tud maradni, és hogy a gondolkodás elvi alkalmazásának a végességének eme felismerése egy szabad és végső gyakorlati alkalmazás alapja lehet majd. Ugyanakkor Heidegger ennél sokkal pesszimistább is, és sokkal optimistább is. A metafizikus ész soha nem fogja magát lebeszélni erről az illúzióról, de pontosan ebben a „sohában” rejlik a metafizika lezárásának a lehetősége, vagyis egy olyan végességé, amely korábban, a tudománynak a filozófia első akadémikus szándéka által előírt hagyományos felosztásán keresztül nem is sejtetett lehetőségeket tár fel a gondolkodás számára. A metafizika lezárásának korszakában a dekonstrukció megtartja elsődleges „megtisztítás” értelmét, bár ez mostmár pontosabb meghatározással bír.

A görögöknek két modell szolgált a megtisztítás mintájául. Az egyik, amit a dionüszoszi modellnek nevezhetünk, a nemkívánt elemektől a hasonlóval a hasonlóba való beavatkozás homeopatikus folyamatán keresztül szabadított meg. Az adott állapotot még jobban elmélyítették, hogy elernyedést váltssanak ki, például az ittas mámor vezetett végül a megnyugváshoz. A másik, amit apollóinak nevezhetünk, az ellenkezők beavatkozásán alapult, aholis az aszkétikus lemondás váltotta ki a nyugalmat. Az idealisták általában az utóbbi módszert alkalmazzák. Nietzsche hatására Heidegger felfogása a dionüszoszi modellhez áll közelebb.

Amikor Heidegger azt mondja, hogy a dekonstrukció nem foglalja magába a metafizika történetének elutasítását, ezen azt érti, hogy a nihilizmuson való túljutáshoz szükségszerű, hogy a metafizikus illúzióknak a legelső gyökeréhez eljussunk.

A nihilizmus lényege a Létről való megfélekezésben van... abbéli vágyunkban, hogy túljussunk a nihilizmuson először is a lényegébe kell beférkőznünk. Ez a lényegébe való beférkőzés az első lépés, amin keresztül magunk

mögött hagyjuk a nihilizmust. Ez a beférkőzés a visszatérés irányát és jellemzőjét hordozza. Nemcsak azt jelenti, hogy visszamegyünk és mesterkedve felélesztjük a holt múltat. A „vissza” arra a helyre (a Létről való megfeledkezés felé) vezető irányt jelenti, ahonnan a metafizika azon nyomban megkapja és megpillantja eredetét.³⁰

A dekonstrukció feladata az, hogy láthatóvá tegye a metafizikus princípiumok felszívását, és így az eme princípiumokra jellemző feledés által feljogosított nihilizmussal szemben gondolkodjon. Ez nem a metafizika tévedéseinek megvilágosítása, hiszen a metafizika minden korban a Lét elrejtett voltának megfelelő kifejeződése. Ha úgy tetszik, nem a metafizikus gondolkodás, hanem a metafizikus hagyomány, a történelmi visszpillantás az, ami a Lét meghatározhatatlanságát illúzióvá alakítja. A metafizikának azonnal vége van, mihelyt története lesz, mihelyt egységbe szervezi magát. De ez a vég, ha sürgetővé tehető – ez azt jelenti, hogy végiggondoljuk végletes veszélyeit – ugyanakkor a gondolkodás egy új útjának lehetőségét is megnyitja. A filozófia még a metafizika lezárásának kora után is az a nyílt vita lesz, ami megszabadít az illúziótól.

A lezárás végletes fenyegetéséhez hasonló annak a veszélye, hogy Heidegger gondolkodása kívül van a bizonyítás hagyományos kritériumán, a történelmen és a közmegegyezésen. Helyükbe Heidegger a megfelelés eseményét (*Ereignis*) javasolja. Kérdéses persze, hogy ez hatásosabb fegyver-e a filozófia kezében az illúziótól való megtisztulás folyamatában. Még Heidegger is, mikor bepillantott a metafizikus hagyomány szakadékába, az elhatározásnak abban a pillanatában az első gyakorlati lépés, amit megtett a nihilizmussal való szembeszállásában, abból állt, hogy támogatásáról biztosította a náci pártot.

Derrida szerint elrendeltetészerű volt Heidegger számára egy ilyen katasztrófa, mert nem vette észre, hogy a metafizikán való túllépésre tett bármilyen kísérlet, még egy destruktív kísérlet is, magába a metafizikába zár be.

Még az agresszióban és az áthágásokban is olyan kód alapján beszélünk, amihez a metafizika megmagyarázhatatlanul hozzá van kötve, olyannyira, hogy minden vétkes mozdulat újra magába zár minket – pontosan azzal,

hogy a metafizika lezárásához ad támpontot – ebben a lezárásban.³¹

A probléma magának a megtisztulásnak a fogalmában rejlik, abban, hogy az eredet / hanyatlás és a tulajdonképpenség (*Eigentlichkeit*) / megfelelés melegágya.³² Mind az apollói, mind a dionüszoszi modell az eredet utáni vágyódásban, abban a hitben szenved, hogy a kezdethez való helyes visszatérés által ez a kezdet egy új jövő kezdetévé fog átalakulni. Valószínű, hogy Heidegger látta, hogy a Lét nem a metafizika korok szerint meghatározott *elsőjei* (pl. *proton kinoun, arché*, alap, az értelem, stb.), de nem látta meg, hogy az *első* (mint eredet) ugyancsak nem a Lét.

Nem is lesz kizárólagos név, még a Lét nevéé sem. És erre *nosztalgia* nélkül, azaz tisztán az apa-, ill. az anyanyelv valamint a gondolat elveszített hazájának mítoszán kívül kell gondolni.³³

Ez lehetséges, hogy így van, de annál a hibánál, hogy a metafizika alapvető téziseit nem gondolta *át*, sokkal fontosabb, hogy Heidegger a metafizika hagyományán belül marad annak következtében, hogy a nihilizmus *elleni* gondolkodásra hív fel. Ehhez gratulálnunk kell neki. Két és félezer év múltán sincs a filozófia jobb helyzetben ahhoz, hogy szembehelyezkedjék a szofizmussal, hazugságokkal és halhatatlansággal, mint az elején. De: lehet-e ennél jobb feladatunk a gondolkodásra?

Jegyzetek:

1. Derrida: „Letter to a Japanese Friend”, in: *Derrida and Difference*, szerk. David Wood és Robert Bernasconi, Northwestern University Press, Evanston, 1988, 1. old.
2. Heidegger: *What is Philosophy*, ford. William Kluback és Jean T. Wilde, College and University Press, New Haven, 1956, 72. old., ld. még „Zur Seinsfrage” (1955), in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, 416-417. old.
3. Derrida: „The Time of a thesis: punctuations”, in: *Philosophy in France Today*, szerk. Alan Montefiore, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 44. old.
4. Derrida: „Letter to a Japanese Friend”, 5. old.
5. Derrida: „The Time of a thesis: punctuations”, 40-41. old.

6. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, 51. old.
7. Derrida: *Positions*, ford. Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago, 1981, 51. old.
8. Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat Kladó, Budapest, ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András és Orosz István, 115. old.
9. Heidegger: „Brief über den Humanismus” (1946), in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, 327-28. old.
10. Heidegger: *Lét és idő*, 689. old.
11. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, 25. old.
12. David Krell: *Intimations of Morality*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1986, 103. old.
13. Heidegger: *Lét és idő*, 120. old.
14. Heidegger: „Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*”, in: *Karl Jaspers in Discussion*, szerk. Hans Saner, R. Piper, München, 1973, 92-93. old., angol idézet forrása: D.F. Krell: *Intimations of Morality*, 19. old.
15. Minden Platón Idézet forrása: *Platón összes művei*, Európa Kladó, Budapest, 1984; *Theaitétosz* ford.: Kárpáty Csilla
16. Minden Arisztotelész Idézet forrása: *Metafizika*, Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, Budapest, 1957; ford.: Halasy Nagy József
17. Hérodotosz: *The Histories*, ford. Aubrey de Sélincourt, Penguin Books, New York, 1977, II. 23; IV. 8, 36.
18. E kifejezés latin és angol fordításai hasonlóan osztják fel a jelentést: *principium/principle* és *princeps/prince*.
19. Parmenidész: *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, ford. Kathleen Freeman, Basil Blackwell, Oxford, 1971, 6. részlet, 43. old.
20. Heidegger: *What is Philosophy*, 92. old.
21. Derrida: „The Time of a thesis: punctuations”, 37. old.
22. Derrida: „The Original Discussions of Différance (1968)”, in: *Derrida and Difference*, szerk. David Wood és Robert Bernasconi, Northwestern University Press, Evanston, 1988, 88-89. old.
23. Ld. Heidegger: „Logos”, in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, ld. Derrida: „Différance”, in: *Speech and Phenomena and Other Essays*, ford. David B. Allison, Northwestern University Press, Evanston, 1973.
24. Itt a pozitivizmus nem Comte vagy Frege pozitivizmusára utal, hanem a husserli fenomenológia pozitivistá hajlamaira.
25. Heidegger: *The Basic Problems of Phenomenology*, ford. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, 1988, 32. old.
26. Heidegger: *The Basic Problems of Phenomenology*, 322. old.
27. Heidegger: „Hegels Begriff der Erfahrung”, in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 162. old.
28. Érdemes megjegyezni, hogy Arisztotelész megemlítette: a *noein* hajlamos az illúzióra (*pseudos*), s éppen itt, a fogalmak szétválasztásánál (*De Anima* 430a-b).

29. Heidegger: *Zur Seinfrage*, 416-422. old.
30. Heidegger: *Zur Seinfrage*, 422. old.
31. Derrida: *Positions*, 12. old.
32. Derrida: *Positions*, 51-55. old.
33. Derrida: Az el-különböződés (Différance), in: *Szöveg és interpretáció*, Cserépfalvi, 1991, ford. Gyimesi Tímea, 62. old.

Hiroshima
Szeged

M. Lazzarin
fordította: Fenyvesi Anna



Erdély Dániel

Önarckép