

A LÉTEZÉS: LÉTEZŐ

JEGYZETEK HEIDEGGERHEZ

Az alapkérdés

Vajon csakugyan igaz-e, hogy az alapkérdés így hangzik: „mi a létezés”? Ez cseppet sem magától értetődő. Mert ehhez a kérdéshez hozzá sem tudok nyúlni, amíg nem világítom meg, mit jelent ennek a kérdésnek első szava, a kérdőszó, az, hogy „mi?”

„Mi a ‘mi?’”, vagy másszóval: „mit jelent az, hogy mit jelent?” – ez az első, amit tisztáznom kell. Vagyis az első kérdés nem az, hogy mi a létezés, hanem az: *mi a kérdés?*

Ha így teszem fel a kérdést, az első, ami feltűnik, hogy amit benne kifejezek, nemcsak formailag, hanem tartalmilag is megkettőződik. „Mi a mi?” – ebben a kérdésben a „mi” nemcsak hogy kétszer, hanem kétféle értelemben, kétféle síkon is szerepel: egyszer valami, amiről tudom, hogy „mi?”, egyszer pedig ugyanaz mint olyan valami, amiről nem tudom, hogy mi. Tehát egyszer mint válasz, egyszer pedig mint ezt a választ fellazító kérdés. Ha nem lenne birtokomban egy előzetes válasz arra a kérdésre, hogy „mi a mi?”, nem tehetném fel a kérdést; de az, hogy a kérdést egyáltalán felteszem, már arra vall, hogy a válasz egyszerre birtokomban is van és nincs is birtokomban – különben miért kérdezném? A „mi a mi?” az alapkérdés, s ez az alapkérdés feltárja magának „a” kérdésnek a szerkezetét – azt, hogy a kérdés: fellazított válasz.

Mit kérdezek, amikor azt kérdezem, hogy „mi a mi?” Azt kérdezem: „mit jelent az, hogy mi?”, vagy „mit jelent az, hogy mit jelent?” A kérdezés logikai sorrendjében (hierarchiájában?) a *jelentés* megelőzi a létet.

A filozófia története: adalékok a nyelv értelmező szótárához. Ami az egyes gondolkodók értékeléséhez támpontot nyújt, egyfelől az, hogy milyen szavakat választanak ki értelmezésre. Ez alól a úgynevezett filozófiai műszavak sem kivételek. Másrészt azt kell megvizsgálni, milyen tapasztalat rejlik e szavak és értelmezésük mögött. A „valóság östörténetének” szerepe itt kezdődne. De ez azt is jelenti, hogy a „tapasztalat” szót választom ki az értelmezésre, a gondolkodás értékelésének próba-kövéül. Ezesetben viszont azt kell kérdeznem: miféle tapasztalat rejlik a „tapasztalat” szó mögött? Milyen tapasztalat hitelesíti ezt a szót: „tapasztalat”? Így eljutok annak a kérdésnek a parafrázisához: „mit jelent az, hogy mit jelent?”

Mit jelent az, hogy mit jelent? (Mi az, hogy mi?)

Hogyan tapasztalom azt, hogy tapasztalok? (Szabó Lajos: „Mit követelünk a tapasztalásban? Érintkezést követelünk benne!”.)

Megismerni a megismerést.

A „18 áldásmondat”ⁿⁱ invokációja. („Uram, nyisd meg ajkaimat, hogy szám hirdesse dicsőségedet!”)

Kérdezhetem-e, hogyan kell kérdezni, ha nem tudom, hogyan kell kérdezni?

A „mit jelent, hogy mit jelent?” *értelmes* kérdés, megismerést bővítő kérdés, mint ahogyan a fentebb felsorolt *tautologikus* feladatok mind értelmes feladatok, szellemi akcióképességemet növelik. A „mit jelent, hogy mit jelent?” azt fejezi ki, hogy van egy minimális tudásom arról, mit jelent, hogy mit jelent, és ez a tudásom azt is magában foglalja, hogy *nem* maximális tudás, nem meríti ki mindazt, ami megismerhető abból, hogy „mit jelent, hogy mit jelent”. Vagyis azt a tudást is magában foglalja ez a tudásom, hogy ez a tudás: fellazítható válasz. Ugyanígy a többi tautologikus feladatnál is.

Ezt a minimális tudást a nyelv közvetlenül nyújtja számomra, de ha segítségül hívom a nyelv egészét, pontosabban: *közvetítési* lehetőségeit is, ez a tudásom szélesedik, gazdagodik és mélyül – és a közvetítések *közvetlenségé* válnak. Az egész csak azt fejezi ki, hogy mozdulatlan szó nem létezik, minden szó a nyelv folytonos értelmezésében él – áramlik. Csak nem szabad kiszakítanom a nyelv áramlásából, nem szabad megállítanom ezt az áramlást, és ha megállítottam, újra meg kell indítanom, vagyis eltávolítani útjából az akadályokat. Gondolkodni annyit jelent, mint éberen figyelni arra, nem állítottam-e meg magamban a nyelv áramlását, ha megállítottam, hol és mi által állítottam meg és hogyan indíthatom meg újra ezt az áramlást. Ezzel is csak azt mondtam: tetten érni magunkban a szétszóródást.

Létezés és jelenlét

„A metafizikainak nevezett gondolkodás hiányossága, ... hogy a létet örök jelenként gondolja el, és ezzel a tényleges élet lefolyására jellemző sajátos időstruktúrát szem elől téveszti.” „A filozófiai tradíció egy nem kielégítő időtapasztalatból veszi kiindulópontját: a lét jelenlétként, örök jelenként történő meghatározásából.”ⁱⁱ

Csakhogyan ez a kritika nem helytálló. A létezés – az, amit mint *ilyent* tapasztal a gondolkodás – nem azonos „a tényleges élet lefolyásával”, és így nem kell ennek a sajátos időstruktúrájával rendelkeznie. Máskülönben ez a „tényleges élet”, ez a „sajátos időstruktúra” kiesne a létezés jelentésköréből: mert valójában ez a sajátos időstruktúra is *létezik*.

A „létezésről” való tapasztalatunk valóban az, hogy jelenlét, mégpedig *örök* jelenlét. Az idő is úgy létezik, hogy *jelen* van, a „jelenünkben” létezik; és mikor a „Létezésről” beszélünk, valami olyanról beszélünk, ami nem gondolható el másként, mint úgy, hogy „örökké” volt, van és lesz, mert ha nemlétezőnek gondoljuk el, akkor ez a nemlétezés létezik. A létező addig létezik, amíg jelen van; ha már elmúlt, akkor mint elmúlt létező létezik. Ha csak „lesz”, akkor mint jövőbeli létező létezik, de mindig a jelenben. A létezés éppen mint *csak* jelenlétezés az idő poláris ellentéte (éppúgy, mint a pillanatként értelmezett jelen is), és ezért joggal nevezhető „öröknek”. Csak persze nem szabad engednünk annak a kísértésnek, hogy az „örök”-létet „végtelen (és kezdetlen)” időnek tekintsük: ez ugyanis önkényes meghamisítása a közvetlen tapasztalatnak.

Az, hogy a létezés = jelenlétezés, parafrázisa annak, hogy a létezés = a létező *jelentkezése*, hogy tehát a „lényeg és jelenség” megkülönböztetése tarthatatlan: a lényeg is jelenség, csak talán nehezebben érzékelhető jelenség, mint amit vele szemben „jelenségnek” neveztek.

A magyar „lét” szó egyébként elég szerencsétlen kifejezés a „létezés” helyett. Szubsztancializálja, dogmiasítja, hiposztazálja a létezést. Mikor Heidegger tiltakozik az ellen, hogy a létezés: jelenlétezés, és ezzel az *idő alá* rendeli a létezést, megfosztja eredeti átfogó tartalmától: prejudikál, eleve rákényszerít a „létezésre” egy olyan „létszemléletet”, amely kizárja az *időtlen örök* létező létezését.

A létezést a jelenlét intenzitásaként tapasztaljuk.

A „létezés” az a *differentia specifica*, amely azt, ami *van* – a jelenlétet – megkülönbözteti attól, ami *volt* és *lesz*, és egyben attól, ami nem volt, nem lesz (és nincs a jelenben sem). És nincs a jelenben sem: vö. lehetőség és valóság viszonyának kérdésével is.

Heidegger: „Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig mit der Vergessenheit des Seins.” [A létezés története – szükségképpen – a létezés elfeledettségével kezdődik.]ⁱⁱⁱ

Azt kérdezhetjük Heideggertől, leválasztható-e a létezés a történetéről? (Vagy németül: „Ist das Sein von seiner Geschichte abtrennbar?”) Nem választható le, mert ha leválasztható volna, külön lehetne (és kellene) beszélnünk a létezésről, és külön a történetéről, anélkül hogy a kettő közt bármilyen vonatkozás is volna. De ezt a vonatkozást maga Heidegger állítja, amint a „Geschichte des Seins”-ről (a létezés történetéről) beszél.

Ez azt jelenti, hogy a létezés összetett; komponensei vagy mozzanatai: maga a létezés és története. Vagy: a létezés önmagából és történetéből áll. Azt gondolom, valóban így van.

A 245. oldalon olvasható másik Heidegger-állításal – „Aber das Seiende ist, was es ist und wie es ist, aus dem Sein.” – pedig ezt szegezhetjük szembe: Es is *nicht wahr*, daß „das Seiende ist, was es ist und wie es ist, aus dem Sein”, die Wahrheit lautet: „das Seiende ist, was es ist und wie es ist, aus dem Sein *und* aus der Vergegenwärtigung (dem Anwesen? der Anwesenheit?) des Seins”. Vagy magyarul: Nem mondunk igazat a létezőről, ha azt mondjuk róla, hogy a létező a létezésből az, ami és olyan, amilyen (és úgy az, ahogyan az). Az igazság így hangzik: „a létező a létezésből és a létezés megjelenítéséből (jelenlétéből?) az, ami és olyan, amilyen (és úgy az, ahogyan az).” Ha nem így mondjuk, letagadjuk, hogy a létező már jelen idejű melléknévi igenévvé vált főnévi igenév. Vagyis letagadjuk azt, amit a létező szóval mondtunk. Nem mondtuk az igazat a „létezőről”, ha az igazmondáshoz valóban hozzátartozik mindaz, amit az angol bírósági eskü szövege tartalmaz: hogy csak akkor mondunk igazat, ha az igazat, csak az igazat és a teljes igazat mondjuk.

A létezésről nemcsak a *története* elválaszthatatlan, hanem *jelenné válása* is.

A félelem (szorongás?) az idő, vagy talán pontosabban az időben-lét egyik pneumatológiai perspektívája. Talán úgy is mondhatjuk: függvénye.¹ Az időben-lét ellentéte a jelenben-lét. A félelem ellenszere tehát a jelenben-lét volna. Az időt egy pneumatológiai alapmozdulat konstituálja: a felejtés, mint ahogy a jelenlétet a másik pneumatológiai alapmozdulat: az emlékezés. De a jelenben-lét mint a félelem ellenszere nem fakadhat az idő félretolásából,² „elfojtásából”, vagyis az idő elfelejtéséből: mert *minden* felejtés idő-konstituáló és ezzel együtt félelem-konstituáló – tehát: az a felejtés is, amely az időt, a *felejtést*, a félelmet felejt el. Felejtésből sohasem lehet jelenlét, mindig csak múltban- és jövőben-lét, vagyis idő. Az idő és félelem legyőzéséhez az *egyetlen* út az emlékezés mint jelenlétet konstituáló mozdulat. Mire emlékszik ez az emlékezés? Önmagára mint centrumra (= a kezdetre!!!). De ez az önmagára-emlékezés, tehát az emlékezésnek ez a megkettőzése már *formálás*. Önmagára-emlékezés mint formált emlékezés, mint formált centrum: a jelenlét.

Semmi és más

Heidegger szerint a szorongásban történik „als Nichten des Nichts das Sein des Seienden” [a létező létezése mint a semmi semmisítése].

N. Hartmann ezt elutasítja (ahogyan Kierkegaardot is), utalással a „Trug (Gaukelspiel) der Angst”-ra [a szorongás csalására, szemfényvesztésére]. És valóban: a szorongás *menekülés* a létezés (= jelenlét!) elől, az „absence” negatív transzcendenciája! (Ez a „negatív misztérium” gyökere?) De persze, éppen mint *menekülés*, utal is arra, ami elől menekülünk benne: a létezésre (= az egészre = az intenzitásra = a jelenlétre!). Ezen a kerülő úton mégis igaza van Heideggernek, amikor azt mondja, hogy „das Nichten ist abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen.” [A semmités ... az egészében vett elsikló létezőre történő elutasító utalás.]^{iv}

Milyen szempontból fontos Heideggernek, hogy a „Nichts” [semmi] szóval helyettesítsen döntő létezőket? Amit a „Nichts”-ről mondott (l. fent!), valójában az „Angst”-ban végbemenő történésre vonatkozik; és ugyanígy a „Nichts” szóval helyettesíti a „más”-t („Andere”-t) is. Amikor ugyanis a létezést mint transzcendentális történetet írja le, és arról beszél, hogy a tapasztalati megismerésnek, amely lényegileg „Hinnehmen von Seiendem” [a létező befogadása], feltétele „a ...-t szembenállni engedés képessége” („az objektumhoz való odafordultság”, „a tárgyhoz való ontoló-

1 Vö. Matthieu „sebesség”-problémájával is!

2 Éppúgy, ahogyan az idő sebességének fokozása sem lehet a félelem ellenszere: a *végtelen* sebesség nem az idő fokozása, hanem a *kezdetre* való ráeszmélés!

giai odafordulás” képessége), azt mondja: „S mi az, amit mi itt önmagunkból velünk szembenállni engedünk? Létező nem lehet. Ha azonban nem létező, akkor éppen valamiféle semmi. A képzelet csak akkor találhat a semmi helyett valamifajta létezőre – feltéve, hogy az empirikusan megmutatkozik –, ha a ...-t szembenállni engedés a semmibe való beletartódás.”^v És A. Fischer hozzáfűzi: „Amit itt a létező létezőeként szembenállni engedünk, azt Heidegger – Kant nyomán – ‘tisztá horizontnak’, ‘az általában vett tárgynak’ és ‘transzcendentális tárgynak’ nevezi. A szembenállni engedés maga ‘önmagunkból’ történik. Az alanynak tehát van egy ‘teremtő’ képessége, amely a létező létezését ‘megalkotja’. Ez a képesség nem más, mint a kanti tiszta ész; Heidegger többnyire a ‘transzcendencia’ kifejezést használja. És így adódik a tétel: ‘die Transzendenz bildet das Sein des Seienden’ [a transzcendencia alkotja a létező létezését].”^{vi}

Világos, hogy amit Heidegger itt „Nichts”-nek nevez, azonos a „más”-sal; és a „transzcendencia” képessége a „szubjektumnak” (pontosabban talán: „egyéniségnek”) az a képessége, hogy kilépjen önmagából, transzcendáljon a „más”-ba (az „objektumba”!). A „Nichts” itt mintha a (talán fichtei) „Nicht-Ich” átterminologizálása volna. A kérdés gyökere a *tükrözés* östörténetében rejlik.

Az eredeti tükrözés: a személyiség nem marad meg önmagában mint puszta intenzióban, hanem „fiziognómiai jegyet” produkál önmagáról, „megteremti a mását”, vagyis a tükörképét, amely „más”, kettős értelemben! („Megszólalásig hű más!” „Ontológiai differencia” helyett: szópotencia differencia? Hogy is nevezzem?!) Ez a tükröződés, illetve más-alkotás folytatódik, a más is fiziognómiai jegyet alkot („az egyetemes fiziognómiai törvény!”), vagyis tükörképét, vagyis „mást” – *talán* bonyolultabbat. De mindenesetre bonyolultabbat abban az értelemben, hogy az ő számára már a személyiség is „más” – szellemibb, szubjektívabb, személyesebb „más”, mint ő, szemben a kevésbé szubjektív, kevésbé személyes „tárgyi” másokkal.

Heidegger: „Sein ist das Transzendenz schlechthin”. (A létezés a teljes transzcendencia.)

Létezni annyi, mint kilépni az „énemből”, megnyílni a „más”-nak, a második személynek. (A daimón, illetve nárcizmus legyőzése mint az érzékenység feltétele, személyes jelenlét, megjelenés.) Ez a megnyílás egyszerre kettőt jelent: a másik befogadását (: intenziómba!!) és önmagam kilépését a rejtettségéből (a daimón zártságából): önmagamnak jelenséggé avatását, kockára tevését.

Létezni annyi, mint túlkergetni magát önmagán. (= Wille zur Macht!, hatalmi akarat.)

Félelem és szellem

A félelem az ember természetes állapota. De maga az emberi állapot (condition humaine) nem „természetes” (vagyis nem „természeti”), hanem ennél mélyebben megalapozott: szellemileg. (Érdemes itt felidézni az analógiát a *természetesen* orientált polgári közgazdaságtan marxi kritikájával, amely a *munkán*, vagyis végső fokon az emberi szellemen orientált.)

Az, hogy az ember természetes állapota a félelem, az individuációból adódik; még pontosabban abból, hogy az ember egyéniség és személyiség poláris egysége. A „természetes állapot” – mint minden „természeti” – kimerül abban, hogy ez az állapot „adva van”: itt tehát „adott” az, hogy az ember egyéniség és személyiség polaritása, és mint „adott”: az egyéniségi érintettség és az egyéniségi impulzusok primátusával. Ez a primátus jellemzi az individuációt. Individuáció, félelem és idő elválaszthatatlanok egymástól.

Ami ennél *mélyebben* alapozza meg az emberi létet – a szellem –, már nem „adva van”, hanem akciót, „munkát” kíván: ez annak a lehetőségnek a kiaknázása, hogy az ember egyénisége *azonosulhat* személyiségével. A szellemi lét tengelye ez az *azonosulási lehetőség*. Nem maga az azonosulás, mert az ember szellemi léte még magában foglalja az ellentétes lehetőséget is: a személyiségtől való eltávolodás, elidegenedés lehetőségét. De mindenesetre olyan aktivitás, amelynek tengelye a személyiséggel való azonosulás lehetősége, és a személyiséghez való közeledés vagy a személyiségtől való távolodás valamilyen transzformációja. Minden szellemi

mozdulat *állásfoglalás* ebben a kérdésben.

Maga a „condition humaine” ez a kettős tér: a természetes tér, a puszta individuáció tere, és a személyiséggel való azonosulás elfogadott vagy elvetett lehetőségének a tere, vagyis a szellemi tér egésze. A két tér egymás rovására növekszik. A magára hagyott természetes tér a félelemnek kiszolgáltatott; ezért mondom, hogy az ember *természetes* állapota a félelem. A félelem ellenszere: a szellemi tér növelése; amilyen mértékben ez növekszik, olyan mértékben szorítja vissza, zsugorítja kisebbre a félelem terét. Persze külön feladat annak az elemzése: mi a feltétele a szellemi tér növelésének?

Bonyolítja ezt a képletet, hogy maga a szellemi lét kétféle lehetőséget kínál: a *hipnotikus* szellemét és a *szabadság* szellemét. A félelemmel töltött természetes tér csökkentésére vagy felszívására mind a kettő alkalmas lehet, de a szellemi lét magában rejti a *szabadság igényét* is, és a szabad szellem maga bont fel minden hipnózist.

Mit jelent gondolkodni? – kérdezi Heidegger.

Gondolkodni annyi, mint áttörni a vágyak és félelmek örvénylését. Mi töri át, honnan? A logosz, a személyiségből. Ezek a hiposztázisok jelenség-relációkká elemzendők!

Gondolkodni annyi, mint kitörni a lélek örvényléséből.

Személyiség: a transzcendáló, önmagát szüntelenül megnyitó, önmagát önmagán túlkergető, folytonosan „mást” alkotó és ebből a „másból” táplálkozó mozdulat. Ez a transzcendálás: maga a végtelen.

Másszóval: a személyiség gyöke: a személyes jelenlét!! Áthatás, transzparencia!

A transzcendáló személyiség ellentéte: a daimón. („Fordított tükörképe”) A „daimonikus” a személyiségtől elszakadó egyéniség. Olyan mértékben daimonikus, amilyen mértékben elszakadt tőle. (Maszk és daimón.)

Másszóval: a daimón gyöke: a távollét, az idegenség!! = áthathatatlanság.

A daimón mint a személyiség fordított tükörképe: a személyiség a végtelen („végtelenedés”), a daimón a véges („végesedés”). Ezzel függ össze a daimón zártsága, továbbá a tárgyi lét és a halál mint a daimón végső perspektívái. Ugyanígy: az időbeliség (elmúlás) és a daimón belső kapcsolata! És ezzel összefüggésben: daimón és testiség – erősz – szépség, illetve daimón és testiség – erősz – szexus kapcsolata!³

Létezés, létező és léteztető

Heidegger ellen:

„A lét mindig egy létező léte, ám önmaga nemlétező.”^{vii} Ez *nem igaz*. A létezés (ez a pontos fordítása a „Sein”-nek, nem a „lét”) maga is létező, sőt maga *a* létező, mert egész tartalma csak az, hogy „létezik”. Létező: mert „jelentkezik, különbözik, hat”.^{viii}

„Nem egy létezőnek a másik létezőtől, hanem a létnek a létezőtől való megkülönböztetéséről van szó.” Így Heidegger. De erről csak akkor „lehet szó”, ha valaki (önkényesen) szóba hozza. És aki ezt teszi, az is egy *létezőt* különböztet meg *minden más létezőtől*.

„A létezőt nem egy másik létező, egy mögöttes világ irányában lépjük át, hanem azért, hogy a léthez jussunk el.” Ezt olvashatjuk Fehér Heidegger-tanulmányában. A „mögöttes világ” valóban mesterséges konstrukció, fikció. De aki „a létezőt átlépi” (tehát *minden* létezőt!), csak azért teheti ezt, hogy a *létrehozóhoz* jusson el, ez pedig szintén egy meghatározott létező: bizonyára az a „legmagasabb létező”, amire (illetve akire) Heidegger gondol, amikor *létezését* (tehát azt, hogy létező) olyan naiv magától értetődőséggel elutasítja.

Más vetületben hasonló a helyzet Heideggernek a „teoretikus megjelenítés” ellen felhozott

3 V.ö. *Logosz és daimón*.

kritikájával is. Mindkét esetben önkényesen leszűkíti alapszavak jelentését. És mindkét esetben éppen az aktivitás mozzanatát iktatja ki a jelentésből, noha a *Sein und Zeit*-ben mintha valamilyen aktivista hagyományt akarna képviselni (Dasein, Sorge etc.). Az előbb láttuk, hogy a létrehozatali aktivitási mozzanatát – a teremtést – hogyan iktatja ki. De ugyanígy kiiktatja az aktivitás mozzanatát a *szemléletből* (teóriából) is. A szemlélő ugyanis szintén cselekszik. Azt cselekszi, hogy szemlél. Arisztotelész és a neoplatonikusok (de Platón is) az aktivitás forrásmozdulatának tekintik a szemléletet: teremtő identifikációnak.

Szemben Heideggerrel: nem a Seinsvergessenheit [a létezés elfelejtése], hanem a „Seiende-vergessenheit” [a létező elfelejtése] jellemzi inkább a nyugati világ mai helyzetét.

A létező létezik, és csak a létező létezik. A nemlétező nem létezik, és csak a nemlétező nem létezik. Mit jelent az, hogy külön szavunk van arra, hogy „létezés”, és arra, hogy „létező”, és hogy Heidegger élesen, a szó szoros értelmében alapvetően megkülönbözteti őket, sőt szembeállítja őket egymással?

Ha ez így van, ezt a különbséget fel kell mutatni és elemezni kell, nem elég deklarálni.

Létező és létezés viszonyához: jel és jelzett. A létező a létezés jele. Létező az, ami létezésről ad jelet.

A létezés pedig az, amit bármilyen létező jelez. Esetleg, ami bármilyen létezővel jelet ad magáról. Vagy: amit bármilyen jel jelez. (Szabó Lajos: létezés és jelzés relativitása!^{ix})

Létezés az, ami nem nemlétezés. Nemlétezés az, ami soha senkinek semmiféle módon nem jelenik meg: nem ad jelet magáról.

A létezést („Sein”) Heidegger *kinevezi a legnagyobb elgondolhatóvá*. Ez az *ontológiai előítélet* az ő ateizmusának a fellegvára. Anselmusnál a legnagyobb elgondolható nem a létezés, hanem a *létező Isten*. Szabó Lajos: „a lét gondolata az érték gondolatán keresztül tér meg magához.”

Úgy is mondhatnám, hogy Heidegger a legnagyobb elgondolhatót azonosnak tekinti a létezéssel. Ezzel egyszersmind deklarálja Isten nemlétezését. Ez a heideggeri létezés nem egy létező létezése (bármennyire hangoztatja is Heidegger az ellenkezőjét), semmiféle létezőnek nem a létezése, minden létezőtől független, minden létezőről leválasztott létezés. Másszóval: *ez a létezés nemlétezés*. Ha valaminek az elgondolását „elmulasztotta a metafizika”, úgy *ennek a nemlétezésnek* elgondolását mulasztotta el, és erre jó oka volt: a logosz kötelező ereje: az a követelmény, hogy minden felszíni ellentmondást visszavezessünk a legmélyebb ellentmondásra, és addig *kérdezzünk*, míg ezt a visszavezetést el nem végeztük, mert *ez a teljesség követelménye*.

Szabó Lajosról szóló tanulmányom rámutat arra, hogy „a legnagyobb elgondolhatónak az elgondolás során meg kell nőnie egy dimenzióval ahhoz, hogy Isten *létezése* következzen belőle”⁴, mert mint Szabó Lajos mondta: „a létezés az értékelés inkarnálódása”; és mint idézett tanulmányomban írom, Anselmusnál is „az elgondolható növekedése közvetít a legnagyobb elgondolható elgondolása és Isten létezése között.”

Ez a létezés minden elgondolásának a feltétele, mert a létezés csak teocentrikusan gondolható el, mint *Isten létezéséből* fakadó létezés. Heidegger létfogalma ateizmusában gyökeredzik (a pozitívizmus végső filozófiai megalapozását nyújtja). Ez nála úgy fejeződik ki, hogy a létezést leválasztja a létezőről. Ez az ateizmus, és belőle következően a pozitívizmus végső filozófiai kifejezése. Heidegger „Seinsvergessenheit”-nek mondja az antik metafizika végzetes mulasztását és ennek következményét, valójában azonban az ő elgondolására jellemző a „Seiende-Vergessenheit”: a megfélekedés arról, hogy a létezés elgondolását csak a *létezést léteztető létezőből* – tehát a létező Istenből – való kiindulás teszi lehetővé.

A logocentrizmus ellen azért kell védekeznie Heideggernek, hogy ezt a felejtést, ezt a

4 Lásd: *Szabó Lajosról*. 4. fejezet, utolsó bekezdés.

„Seiende-Vergessenheit”-et védje minden ellenőrzéstől, hogy hozzáférhetetlenné tegye forrását: az önkényt.

A „létezésnek” legnagyobb elgondolhatóvá nyilvánítása a *semlegességet* nyilvánítja a legnagyobb elgondolhatóvá, az értékközömbösséget a legmagasabb értéké. „A létezésbe” a létminimum éppúgy beletartozik, mint a létmaximum; a kettő között a létezés végtelen skálája húzódik. Ezért indul ki Heidegger a *Sein und Zeit*-ben a „Dasein”-ből, vagyis a „valahol-létezésből” mint a létezés minimumából, ahonnan etikai (vagy morális?) követelményeknek eleget téve el lehet jutni az „egzisztenciához” mint a létezés maximumához.

Teoontológia és ateoontológia.

„Dasein”: „valahol-létezés”. Ez a fogalom tehát azt fejezi ki, hogy olyan létezés, amelynek (egyelőre) nincs más tartalma, mint az, hogy *helye* van: hogy „valahol” van. Ez tehát csak a nemlétezés – a *sehohsem*-létezés – negációja. Létezés-minimum. Mikor Heidegger (és Jaspers) „Dasein” névvel jelöli az emberi létet, a létezésnek erre a minimumára redukálja az antropológiai kiindulópontot. Minimalizmus! A hagyományos metafizikában mindig is ezt a redukciót jelentette a Dasein szó használata, bár „egzisztenciával” is kifejezték, szembeállítva az „esszenciával”. Heidegger viszont az egzisztenciát a *létezés-maximum* megjelölésére alkalmazza. A „valahol-létező” létezésének maximumát jelöli az „egzisztencia” szóval.

Megvizsgálandó még a Dasein kapcsolata a „szemlélettel”, illetve a formával.

A létező és létezés kapcsolatára is pontosító hatással van a Dasein ilyen értelmezése. Mert „valahol-létezés” már „létezőt” jelent.

Korunk egyik legfontosabb szellemi feladata az egzisztencializmus, és elsősorban Heidegger destruálása. Ez lett ugyanis a minimalista áramlatok gyűjtőmedencéje.

Heideggerrel „az a baj”, hogy kisebbbe akarja beleerőszakolni a nagyobbat: a fogalmi gondolkodásba a nyelvi gondolkodást, a fogalomba a nyelvet. Innen ered híres „szómágiája”: *a fogalom által manipulált nyelven* próbálja kifejezni magát. A nyelvet ezzel megnyomorítja, a fogalmat pedig megfosztja természetes terétől, és így ellenőrzési lehetőségétől. A nyelv úgy aránylik a fogalomhoz, mint az akarat az önkényhez.

Jellegzetes példa erre a „személy” (vagy „egén”) „Dasein”-nel való helyettesítése.

Az eredeti válasz

Heidegger „világához” (Welt) csak (eszközként szolgáló) tárgyak tartoznak? A szenvedés és az öröm, és maga a cél célja nem tartozik a világhoz? És maga a világban-lét (in der Welt-Sein) minek az eszköze, mire szolgál?

Hogy „mire való az ittlét?”, az ember eredeti kérdése, amely egy eredeti válasz fellazítása. Ez az eredeti válasz: az öröme. Az öröm pedig a kezdet fellobbanása.

- i A mindennapi zsidó ima része.
- ii FEHÉR M. István: *Martin Heidegger*. Kossuth, Bp. 1984. 36.
- iii Martin HEIDEGGER: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*. in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1972. 243.
- iv Martin HEIDEGGER: *Mi a metafizika?* (ford. Varga Mihály) In: Uő: „... *Költőien lakozik az ember...*” T-Twins/Pompeji, Bp./Szeged, 1994. 24-25.
- v Martin HEIDEGGER: *Kant és a metafizika problémája*. (Ford. Ábrahám Zoltán és Menyhes Csaba) Osiris-Gond, Bp., 2000. 102.
- vi Alois FISCHER: *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers*. Felix Meiner, 1935. 7.
- vii Ez és a következő két idézet in: FEHÉR M. István: *Id. mű.* 145.
- viii SZABÓ Lajos: *A mammonizmus természetrajzához*. In: *Életünk* 1989/9-10. 785.
- ix SZABÓ Lajos: *Szemináriumi előadásai I.* Typotex, Bp., 1997. 193–222.