

„...nincsenek végső magyarázataink...”

VAJDA MIHÁLY FILOZÓFUSSAL TARDOS KÁROLY BESZÉLGETETT

A felvilágosodással induló modern racionalista filozófiát, metafizikát tekintve: miből adódott, hogy Descartes, Kant és Hegel mind idealisták és racionalisták voltak, és következik-e ebből valami?

Én nem tudom, mit jelent egyáltalában az, hogy idealizmus. A racionalizmus a lényeges. Descartes meghatározó figurája ennek az egész történetnek, ez az, ami világos. És az is világos, hogy a 17. században, Descartes működésének korában számos variációja született a karteziánus koncepciónak. Spinoza is egy variációt jelentett, Leibniz is Descartes-hoz nyúl vissza, és mindaz, ami ott létrejön, lehetőség arra, hogy többféleképpen értelmezzük a világot. Az európai kultúra mégis mintha Descartes-ot választaná minden más variációval szemben. A tiszta ráció az, ahol Isten létezik, de anélkül, hogy bármiféle formában beavatkozna. Pascal, ami a természet leírását illeti, száz százalékig karteziánus, de szerinte ugyanezzel a tiszta

racionalitással magyarázni az embert egyszerűen abszurdum, hiszen az ember sokkal bonyolultabb lény, nem egyszerűen úgy működik, mint egy gép. A Helvétius-féle embergép, Pascal számára maga a botrány lett volna. Az ember saját akarattal rendelkezik, választhat jó és rossz között. Mindez egy tisztán karteziánus világmagyarázatba, ha jól meggondoljuk, nem fér bele.

Kant is azt állította azután, hogy szabad akarat van.

Kant az, aki összefoglalja az egész addigi fejlődést. Az egyik oldalon van az, amit racionálisan leírhatunk. Aztán van, ahol a ráció nem működik, ez a hit birodalma. Ez az, amit a tiszta karteziánus gondolkodás sehogy sem akar elfogadni. És nem csak az. Az egész német idealizmus arra épült fel, hogy megcáfolja Kantot, mert kell, hogy legyen egy abszolút tudás, ami mindent megmagyaráz.

Ez Hegel.

Ez Hegel. De Hegel csőd, mert nem tud egyértelmű világmagyarázatot létrehozni, megnyitja a terepet a legkülönbözőbb fajta filozófiai kísérletek előtt. Descartes-tól és Bacontól Hegelig az egész filozófia története kísérlet arra, hogy tudománnyá tegyük a filozófiát, hogy egyértelmű világmagyarázatot hozzunk létre. Hogy ez nem sikerült? Hegel szemében sikerült. De akik Hegel után jönnek – akár Kierkegaard, akár Nietzsche – mind úgy érzik, valami kimaradt.

Hogy jutunk el oda, hogy mikor megjelent Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, akkor kimondatott, vagy evidenciává vált, hogy a rendszerfilozófiák korának leáldozott?

Hegel össze akarja hozni a tudományt és a filozófiát. Az abszolút tudás olyan tudás, ami ezt a kettőt egyesíti egymással. A Hegel után jövők mind úgy gondolják, hogy ez teljesen reménytelen kísérlet, az ember nem tudja átlátni az egészet. Egy véges lény a végtelennel áll szemben, és nem tudja átlátni azt. És akkor jönnek a különböző kísérletek arra, hogy mégis filozofáljunk. Ennek két vonulata van alapjában véve, ezt szokták angolszász és kontinentális filozófiának nevezni. Az angolszász vonulat Wittgensteinre hivatkozva azt mondja, hogy nincs értelme, hogy olyan kérdésekre próbáljunk választ

adni, amelyekre nem tudunk. Létrejön a racionalista angolszász gondolatrendszer, amelyből éppen azok a kérdések maradnak ki, amelyek az embert a legjobban érdeklik. Melyek ezek a kérdések? Ha nem tudjuk helyesen feltenni a kérdést, akkor nem is tudunk rá válaszolni.

„Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.”

Arról hallgatni kell. A másik, a kontinentális filozófia, ezzel szemben azt mondja, hogy bár nem fogunk tudni válaszolni ezekre a kérdésekre, de van bennünk igény, hogy ezekről a dolgokról beszéljünk. Akkor menjetek a templomba, és beszéljétek erről ott, mondja a racionalista angol. Max Weber is ezt mondta Lukácsnak. Ám ha Schopenhauert, Kierkegaard-t, Nietzschét olvassuk, azt látjuk, hogy sok olyan kérdésről szólnak, amelyek izgatnak bennünket, amelyekre azonban sehol sem kapunk végső és egyértelmű magyarázatot.

Schopenhauer felveti a keleti megoldásokat.

Azt hiszem, hogy amit a keleti világ gondolkodásának képzelünk – legyen az buddhizmus vagy tao – ma már sehol sem eleven. Átléptek ők is egy határt, ma már a keletiek is tiszta racionális módon próbálják megoldani a problémákat.

Biztos valahogy őrzik. Egyszer olvastam egy tanulmányt, amely azt állította – akkor még a japánok voltak felmenőben, jó harminc éve –, hogy valamit ezekből a keleti vallásokból még mindig tudnak, és azt segítségül hívva jutnak előre a gazdaságban is.

Én nem vagyok biztos abban, hogy ez így van. Inkább úgy magyarázom, hogy hagyományként ott van a keleti vallás, de a mai világukat teljesen racionális módon szervezik, kvázi-európaiakká váltak. Voltam Japánban, ott kicsit mások az emberek, ezt nem vitatom. Mégis, amikor Tokióban mászkál az ember, az kész New York. És ha bemegy a régi szentélyekbe például Kyotóban, érzi, hogy ez már nekik is a múlt. Valószínűleg így van ez Kínában is. Krasznahorkai *Az urgai fogoly* című kötetében elindul, hogy megkeresse Kínában ezeket a nyomokat, és nem találja. Azért nem találja, mert csak eldugott helyeken létezik ebből egyáltalában valami. Mert a kommunista hatalom ezeket megsemmisítette. Az az érzésem, hogy amit mi keleti attitűdnek tekintünk, már csak hagyomány, ami lehet, hogy a hétköznapiakra hatással van, de az egész működésére nem. Pedig a keleti hagyomány valami nagyon fontosat művelt. Ott a meditáló ember nem magyarázatot akart szerezni magának, hanem át akarta élni a kapcsolatot a világegésszel.

Visszakapecsolódva a Schopenhauer-Kierkegaard-Nietzsche vonulathoz, ezeknél egy másik fontos mozzanat, hogy határozottabban az én felé fordultak.

Hagyjuk, hogy ez tényleg egy „vonulat”-e. Amúgy persze igen, úgy gondolta mindegyikük, hogy az egyedi ember problémái felé fordul, ami egy karteziánus világképbe egyszerűen nem fér bele. Hegelébe sem. A Hegel utáni filozófusok közelítésében az egészet illetően úgysem fogunk túl messzire jutni, ezzel szemben a saját problémáinkra lehetséges náluk választ találni. Nem egyértelmű, hanem alternatív válaszokat. Ha erre azt állítod, hogy ez egy modern valláspótlék, akkor elfogadom, hogy igen. Pontosan ez a különbség az angolszász racionalista filozófiával szemben, hogy a kontinentális filozófia azt mondja, tudjuk, az embernek szüksége van olyan dolgokban is döntésre jutni, ahol nincs egyértelmű és végső megoldás. Egyedül Husserl volt az a 19. század végén és a 20. század elején, aki erősködött, hogy igenis lehetséges szigorú, tudományos filozófia. 1910-ben jelentette meg azt a tanulmányát, amelyik azt mondja ki, hogy meg lehet ezt csinálni, a fenomenológia módszerével. Halála után került elő egy cédulája, melyen az állt: „Fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmodtunk”. Egyszer vitatkoztam Gadamerrel, aki azt állította, hogy az álom végigálmodása Husserl számára any-

nyit jelentett, hogy eljutottunk arra a pontra, ahol megteremthetjük ezt a fajta filozófiát. Én úgy gondoltam, nem ezt jelenti a mondat, hanem azt, hogy az álmodot végigálmodtuk, aztán felébredtünk, és rájöttünk, hogy lehetetlenségre vállalkoztunk. Nincs ilyen filozófia, nincs az egésznek, azon belül az ember mivoltának egyértelmű tudományos magyarázata, ha lehetne is, akkor is csak egy isten fejében lenne lehetséges.

Ezek a filozófusok mennyiben tekinthetők jobb szó híján „kulturkritikainak”, amint írod a Mesék Napnyugatról című kötetedben?

Mindenki, aki kontinentális filozófiát próbált művelni, valamilyen értelemben a modernitás egész kultúrájának kénytelen-kelletlen kritikus volt. A modernitás arra az angolszász típusú racionalitásra épült, hogy amit meg tudunk oldani, azt oldjuk meg, ezen az alapon felépíthetünk egy jól működő világot, az egésznek a magyarázatát pedig hagyjuk a teológusokra, mert ott úgysem jutunk sehová. Aki viszont ezeket a kérdéseket egy másfajta racionalitás jegyében próbálja meg körbejárni, az majdhogynem szükségképpen úgy találja, hogy nem jó egy olyan világ, ahol azokat a kérdéseket, amelyek az ember legégetőbb kérdései kellene, hogy legyenek (s valaha voltak is), egyszerűen kiiktatjuk a tudatunkból. Wittgenstein úgy fogalmaz, első

korszakában, a *Tractatus*ban, hogy ha a mindent megválaszoló kérdésekre meg is adtuk a válaszokat, életproblémáinkat még csak nem is érintettük. A filozófiának persze nem az a célja, hogy az emberek égető életproblémáit megoldja, mert az lehetetlen, azokat mindenkinek magának kell megoldania, a filozófia csak körbejárja. Magyarázatokat ad. Ezért mondom, hogy kell legyen tudásunk arról, mi mindent gondolt végig az európai filozófia, és hogyan: mert csak ezen keresztül tudunk eljutni oda, hogy azt mondjuk: igen, ezekkel és ezekkel a gondolatokkal tudjuk körbejárni mindazt, ami számunkra igazán probléma. A tiszta racionalizmus, a tudomány csak a technikai kérdések megoldására alkalmas.

Az, hogy Nietzsche a görögöket emelte be az elemzéseibe, hangsúlyosan a romantikából is adódott, vagy valamilyen filozófiatörténeti belátásai voltak?

Biztos voltak, mert ő eredetileg filológusnak indult, és fantasztikus tudása volt az egész görög gondolkodást illetően.

Nekem az tűnt ki, hogy azon belül is kiemelte a dionüszoszi jellegünk elsőbbségét az apollóival szemben, és inkább ez volt az, ami a romantikába illeszkedett jobban.

Ez attól függ, hogy hova tesszük az egész romantikát. Hogy a

romantikát a felvilágosodás ellenpólusaként kezeljük-e, amelyik radikálisan azt állítja, hogy nincs olyan, hogy minden kérdést a tiszta racionalitás alapján oldjunk meg, mint a felvilágosodásban, amely arra tesz kísérletet. A romantika ezzel szembehelyezkedik, legfőképpen azon az alapon – mintegy a pascali gondolatok folytatásaként –, hogy jó, a világot, a természetet meg tudjuk magyarázni tisztán racionális alapon, de az embert tiszta, racionális lényként magyarázni abszurdum lenne. Ahogy aztán Freud majd, aki egyik oldalon racionalista természettudós akar lenni, másik oldalon viszont éppen az világlik ki egész gondolkodásából és munkásságából, hogy ez abszolút képtelenség, mert amit ő tudattalannak nevez, nem fér bele a racionalitásunkba. Az emberi magatartás nem írható le tisztán racionális módon.

És azt rögtön irracionálisnak is neveznéd?

Én nem. Az irracionális szitokszóvá vált. Nem tudom, hol, lehet, hogy csak a marxisták szemében az, de az irracionális mintha szembehelyezkedne a racionalizmussal. A romantikus gondolkodás nem helyezkedik szembe a racionalizmussal, csak azt mondja, hogy nem lehet mindent tiszta ész alapon megmagyarázni.

Nietzschének is vannak ilyenfajta összefüggései. Ő azt javasolja, hogy a valós embert vegyük mintának. És ezzel összefüggésben, egy realisabb lélektani közelítésből adódik számára a dionüszoszi komolyabban vétele, mert azt mondja, hogy ez sokkal fontosabb, mint addig hitték.

Így van. Nem csak az apollói van. Az ember nemcsak racionális lény, hanem érzelmi lény is, egész érzelmi világa szembehelyezkedik bizonyos pontokon a tiszta ész elképzeléseivel. Ez számára is rettenetesen fontos volt.

Arról szoktak írni, hogy drámai sorsa volt. Hogy nem emberi léptékű feladata volt, hogy a lét és létező szakadékába való betekintés feladatával konfrontálódott, és így „szükségképpen elborult az elméje”. Ezt így idézőjelbe téve mennyire lehet komolyan venni?

Az, hogy „szükségképpen elborult az elméje”, nekem nem tetszik. Mi volt előbb: a tyúk vagy a tojás? Mert ez a magyarázat azt feltételezi, hogy a kérdésfeltevésai vitték őt az örületbe. De fordítva is lehet mondani, hogy „örült” elme volt, amelyik képes volt ilyen kérdéseket feltenni. Ezt nagyon nehéz lenne eldönteni, de számomra Nietzsche örülete és gondolkodásmódja között nincs ilyen közvetlen összefüggés.

Akkor hogyan értelmezted azt a legismertebbek közé tartozó mondatát, hogy „Isten halott, és mi öltük meg őt”?

Ez egyfajta modernitáskritika. Ezt én mondom, ő ezt így nem mondaná, rám nézne, és azt mondaná, hogy ez a pasas hülye. Valószínűleg igaza is volna. Tudniillik ő arról beszél, a *Vidám tudományban* is, de a *Zarathustrában* is többször, hogy Isten halott, és mi öltük meg őt. Ez azt jelenti, hogy mi kikapcsoltuk a világból mindazt, ami tiszta racionalitás alapján nem magyarázható. Nem kell Isten, egy működő mechanikus gépezet az egész világ, az ember is mechanikus gépezet. Ahogy a felvilágosodás egyes figurái – mint mondjuk Helvétius –, akik a végső-kig viszik ezt, és az embert mechanikusan gondolkodó gépezetnek tekintik. Ezt csináltuk. Kikapcsoltuk. Nem hiszem, hogy itt direkt a mono-teizmus istenére gondol.

Azt is mondhatta volna, ami szintén illeszkedett volna az ő gondolatmenetébe, hogy egyszerűen akadálya az ember szabadságának, kiteljesedésének a metafizikai függés.

Nem, egész biztosan nem így gondolta. A *Zarathustrában* a minden metafizikai függést felrúgó utolsó embert, aki tisztán racionális alapon működik, aki megölte Istent, megvetette. Vele állítja szembe az *Übermensch*-et, akit csak a nácik gondoltak a germán nagyság felmagasztalásának. Az *Übermensch*, az emberen túli ember olyan már nem is ember, aki mer beletekinteni a létezés szakadékába.

Mit értesz azon, hogy „beletekinteni a létezés szakadékába”?

Megérteni, hogy nem értem. Ezt jelenti. A modern ember magatartását nem Isten előtti alázatból konstruálja meg, hanem valami racionális magyarázatot ad a tevékenységére.

Az emberen túli ember az, aki belelát abba, hogy nem vagyunk mi istenek. Az emberen túli ember az, aki a leginkább tudja, hogy Istent tényleg megöltük, de nem tudunk a helyére akárkit odaráncigálni, a megölt Isten helyén csak a nem-tudásunk van.

Az emberen túli ember kapcsán az ember jobbításáról is beszél, vagy pedig ez egy elitista ember-konceptió, amelyet a csordával meg a tömegemberrel helyezett szembe?

Mint mondtam, az emberen túli ember már nem ember, s Nietzsche nem tudja megválaszolni a kérdést, hogy vajon vezet-e híd az embertől az emberen túli emberig. Ezt ő nem tudja. Hogy lehetséges egy másfajta ember, aki éppen azért, mert belelát a saját végességébe, belelátja a világba a szakadékot a lét és a létezés között, ezért egész másképpen viselkedik, nem azon a módon, ahogy ma a csorda, a nyáj viselkedik. Csorda- és nyájembereknek ő elsősorban a kereszténységet követő figurákat tekintette.

Ha ez így van, és én is inkább így értetem, ez egy kicsit utópisztikus közelítés, inkább mint egy elitista pozíció...

Nincs ebben semmi elitizmus. Az elitizmus is persze egy értelmezési lehetőség. Ha lehetett őt úgy értelmezni, az Nietzsche pechje. Bonyolult kérdésekhez jutottunk. Arról van szó, hogy lehet-e bárhogy értelmezni egy filozófiai gondolatot. Bárhogyan természetesen nem, de ha egyszer van ez az *Übermensch*, akkor lehet-e ezt úgy értelmezni, hogy van egy olyan elit, amelyik aztán kordában tartja a hordaembert vagy a csordaembert. Hogy ez az *Übermensch* ilyen elit-figura lenne. Én nem látom ezt sehol. A szó lehet, hogy kivált ilyen gondolatokat, de akkor talán nem ezt a kifejezést kellett volna használnia.

Még egy szempont van, ami nála megjelenik, ez a hatalomra törő akarat. Schopenhauer volt az első, aki az ész helyett a hatalmat állította a középpontba, Nietzsche pedig ezt fokozza, miszerint a hatalomra törő akarat a jellemző. Ez negatív utópia, disztópia?

Nem hiszem. Ez realista álláspont, nem pedig utópia. Ez így működik. Aki nem akarja elfogadni, hogy kell, hogy hatalmában tartson bizonyos dolgokat, mert különben nem tud létezni – mert ez a lét definíciója nála, a hatalomra törő akarat –, aki nem tudja azt, hogy a hatalom, az valami, ami állandóan jelen van bennünk ahhoz, hogy létezni tudjunk, az elveszett.

Valószínűleg ezt is a kereszténységgel állítja szembe, amely szerint csakis Istennek van hatalma, az ember elveszett, gyenge lény, aki csak Istennel építve tudja a saját életét berendezni. Neki pedig, lévén, hogy Istent már megöltük, valamiféle értelemben muszáj volt olyan princípiumot találnia, amely lehetővé teszi, hogy saját életünket megszervezzük, és valamivé legyünk, ez a hatalomra való törekvés. Már Hobbesnál is így volt: a hatalom az, amin keresztül el tudom érni, amit elérni akarok.

Scheler szerint nem lehet totálisan elutasítani a keresztény kultúrát, ahogy Nietzsche tette, hogy Isten halott, satöbbi, hanem inkább finomabban kellene megközelíteni a felvilágosodás-antifelvilágosodás dichotómiát.

Ebben egyetértek, de Nietzsche, megítélésem szerint, nem totálisan utasította el. Ő csak tudomásul vette, hogy ez a zsidó-keresztény világ nem létezik többé. Ennek csak a következményeit látjuk: a modern embert, aki állandóan csak előbbre akar jutni, és így tovább. Ő ennek egy alternatíváját szerette volna megteremtteni az *Übermensch*-sel.

Egyébként Scheler azt állítja, hogy maga a felvilágosodás sem szakít a keresztény múlttal.

Persze, hogy nem, de azt, hogy a felvilágosodás illúziókon alapszik, ma már mindenki elfogadja.

Eljutottunk Heideggerhez, aki ismét csak megfogalmaz valamifajta metafizika-kritikát, már a huszadik században. Abból indul ki, hogy a korábbi metafizika egyfajta humanizmus, amelynek középpontjában az ember áll. Ehhez képest jött a „metafizikai fordulat” Platónnal és Arisztotelésszel, majd egy idő után a lét már nem az emberi létről szólt, a kereszténységnél már Isten volt a lét, az ember pedig a teremtés koronája. Később, a szekularizált kereszténységnél, az ember már önmaga Istene, és a tudomány vált a létező urává. Hogyan jutott el Heidegger oda, hogy úgy összegezze kritikáját, hogy a metafizika annak az embernek az öntudata, aki nem akarja tudomásul venni a végességét?

Az bonyolult kérdés, hogy hogyan néz ki a heideggeri magyarázat, mert Heideggernek is korszakai vannak...

Persze, erre is mindjárt rátérünk majd. Jó. De a dolog lényege számomra az, hogy Heidegger úgy fogalmaz, vagyis én úgy írom át Heideggert, hogy a modern ember csak a létezővel foglalkozik, és a létet egész egyszerűen nem veszi tudomásul. Nem is veti fel a kérdést, hogy mit jelent az, hogy lenni. Én átfogalmaztam a Lét és idő kérdését, ami úgy szól, hogy mi a lét. Úgy érzem, hogy ez németül magába foglalja azt a kérdést, amit az előbb vetettem fel: mit jelent, hogy egyáltalában valami van. A modern em-

ber teljes egészében kikapcsolja azt a kérdést, ami jóval izgalmasabb, mint a különböző típusú létezők manipulálásának a lehetősége, hogy tulajdonképpen mik is azok a létezők. Miért van egyáltalában valami, miért nem inkább a semmi – ő idézi ezt az eredetileg, ha jól sejtem, Leibniz által megfogalmazott mondatot. Tehát ne csináljunk úgy, mintha Heidegger valami szörnyű elvont dologgal foglalkozott volna. Dehogy tette, csak néha szörnyen elvont nyelven fejezte ki magát. De annál az egyszerű kérdésnél, hogy miért vagyunk mi, emberek, mégiscsak egyszerűbb, hogy van egy Jóisten, aki megteremtett minket. Na jó, de erre adódik az a kérdés, amit minden hülyegyerek már elemiben a hittanórán felvet, hogy jó-jó, tanító bácsi, de azt tessék megmondani, hogy akkor ki teremtette a Jóistent. És akkor vége, összeomlik az egész konstrukció. Heidegger kérdése nem az, hogy milyenek a létezők. Hanem az a kérdése, hogy mi az a lét. És egy pillanatig sem állítja, hogy erre a kérdésre választ fogunk kapni. Egész életén át újból és újból felveti ezt a kérdést, mint a filozófia alapvető kérdését.

Azt is mondja többek között, hogy egy radikális újrafogalmazást javasol, miszerint a középpontban nem az ember áll, hanem a lét. És a lét az nem ember, nem Isten és nem világok. Hogyan kell ezt mégis érteni?

Hát úgy, hogy nem ember, nem Isten és nem világok. A lét az... na ez az. Ő egész életében mindig ezt próbálta valahogy előadni, hogy mi az, hogy lét. Átfogalmazom, és akkor a laikus is megérti. Mit jelent az, hogy valami van? Mert az emberek többségének, sőt, minden embernek, amikor nem filozofikusan gondolkodik, eszébe sem jut megkérdezni, hogy mit jelent az, hogy van a kő, van az oroslán, van az ember. Hogyhogya mit jelent? Hát van. De hogyhogya van? Mi ez a van? Ez az, amit Heidegger végig feszeget.

És ennek lehet az egyik alapvető aspektusa a szembenézés a végességünkkel.

Igen. De fontos Heideggernél, hogy az individuumot ne helyezze bele az emberiség mint olyan fogalmába. A vallás is ezt csinálja, és akkor minden kérdés meg lenne oldva. De nincs megoldva, hiszen minden ember sajátos individuum. Ezzel indul a *Lét és idő*. Hogy a *Dasein* nagyon sajátos létező, amelynek létében a saját létére megy ki a játék. De ez egy individuum, a *Dasein*, nem az emberiség, hanem az emberi individuum. És ez az emberi individuum nagyon sajátos fajta létező. Hogy valaha is megoldást adott-e bármilyen kérdésre, az egyszerűen nem fontos, a fontos az, hogy merjünk szembenézni ezekkel a kérdésekkel, amelyekre – én azt mondom – nem fogunk tudni választ adni, viszont szembe aka-

runk nézni velük. Mármost, hogy ő végül is azt a választ adja-e, hogy nem fogunk tudni választ kapni, azt tulajdonképpen nem tudom.

Úgy is fogalmazhatjuk, hogy eléggé absztrakt, kifinomult, költői módokon közelített ehhez a kérdéshez, változatos kategóriákat próbált használni, és azokat mindig továbbfejlesztette. Ilyen az alétheia, amely az igazságra rímel talán a leginkább, a physis, amely valahogy a természetre rímel, aztán a szent kategóriája. Ezeket egy láncolatba szerkesztette, amely úgy tűnik, végigvonul az életművén, ezekkel próbálja meg parafrázálni a lét kérdését.

Igen. Többféleképpen lehet Heideggert értelmezni. Kétségtelen tény, hogy sok tekintetben rémes figura volt, például a politikai álláspontja miatt, vagy mert mindig meg akart felelni mindennek. Nem szimpatikus. Mégsem tartom megoldásnak azt, hogy amikor kiderül róla – mert minden húsz évben kiderül egyszer –, hogy jó ég, még ezt is mondta – mindegy mit, valami politikailag retteneteset –, akkor nem is filozófus. Nem arról van szó, hogy nekünk ezt a személyt egészében el kell fogadnunk mint embert, hanem hogy a gondolkodásában találunk-e valamit, ami számunkra fontos. Miért kéne elfogadnunk „a” gondolkodását a maga egészében? Miért kéne heideggeriánussá válnunk? Ezek a különböző megközelítései, amelye-

ket te itt felvetettél, ezekkel próbálja megvilágítani a létet, nagyon sokféleképpen viszonyul a léthez.

Az alétheiával úgy kezdi, úgy fogalmaz: az, amikor a rejtőzködő a maga elrejttségében megmutatja önmagát.

Ez lenne az igazság, nem pedig az, ha egy állítás megegyezik a valósággal. Később, valamikor a hatvanas években valami olyat mond, hogy a görög *alétheia* szó talán mégis a mi igazságfogalmunknak felel meg, és erre talán valami más kifejezést kellett volna találni. Egy kicsit vissza kell mennünk: ő fenomenológus volt, és élete végéig nem tagadta meg a fenomenológiát, annak ellenére, hogy elég gusztustalan módon összeveszett Husserlrel, aki mégiscsak a mestere volt, és kiindulópontja volt annak, hogy fenomenológus, egyáltalán filozófus lett. Mert ő teológiát kezdett tanulni. De amikor Husserl *Logische Untersuchungen*-jét elolvasta, akkor elkezdte izgatni, hogyan lehet a dolgokat másképp látni. Így ment át a filozófiába, és próbálta a husserli fenomenológiát továbbgondolni. A husserli fenomenológia számára túl pozitivistikus beállítódás volt: tekintsük az adottat. Heidegger számára ezzel szemben – ezt már a *Lét és idő* elején elmondja – a fenomenológia nem az, amikor azt írjuk le, ami adva van, hanem amikor azt nézzük meg, hogy mi van a mögött, ami adva van. Tehát a fenomenológia

nem más, mint a lét elemzése, mert az van a létezők mögött. Ami adva van, azok a létezők. Ezek mögött ott van az, hogy ezek a létezők mind léteznek, tehát a létet kéne megragadnunk. Így aztán az ő fenomenológiája alapkérdése az lesz, amiről eddig is beszéltünk: mi az, hogy egyáltalán lenni? Mi a lét? Ezzel radikálisan mást vizsgál, mint amit Husserl próbált vizsgálni. Husserl a fenomenológiát arra használja, hogy leírja, mi az, ami adva van. Ezzel szemben Heideggert már valami egészen más izgatja: az, hogy a mögött, ami adva van, tehát a létező mögött, mi a lét? Nem, hogy van-e valami, mert a lét az nem van, a lét az nem egy létező. Egyszerű lenne, akkor az a Jóisten, és kész, el van intézve. De a lét az valami, ami által... nem valami. Ez az, hogy egyszerűen nem lehet kimondani. A lét által adatik számunkra a létező. Na, ez egy olyan mondat, amelyet azt hiszem, elfogadna Heidegger is. A lét az, ami által – és itt most nem mondtam főnevet – számunkra a létezők adatnak. Én ezt egyetlen helyen találtam meg Heideggernél. Ahol azt elemzi, hogy mi az *es gibt*. A következő van: németül a vanás az *ist*. De az, hogy valami létezik, azt a német egy másik szóösszetétellel, az *es gibt*-tel fejezi ki. Érdekes módon ebben az *es* egy harmadik személyű, de semleges nevű névmás, a *gibt* pedig azt jelenti, hogy adja. Ad. Tehát *es gibt*, az a bizonyos semleges valami, az adja nekünk, te-

hát adatik. Mit jelent az, hogy adatik? Azt, hogy nem egyszerűen látom, hogy ott van, hanem hogy az létezik. Na most ez az *es* – a *Sein* – is semlegesnemű. Ő ezt nem állítja. Ő csak azt állítja, hogy ez az *es* *gibt* struktúra, ez az, ami őt izgatja. Hogy mi ez az adódás. Ha ezt továbbviszem, és azt kérdezem, hogy ki adta, akkor kész, tönkretettem az egész konstrukciót, mert Istenné tettem a létet. Hogy mi adja, az már egy fokkal jobb, de még mindig nem az igazi. Egyszerűen az adódás, mint olyan. Ez az ő alapvető kérdése egy ideig. Aztán, hogy később ugyanezek a dolgok érdekliek-e, az már egy másik kérdés.

Aztán amikor a physis-t feszegeti...
Az még ebbe a korszakba tartozik.

Úgy volt a te szövegedben, A posztmodern Heideggerben, hogy az ember alkot, a physis létrejön, igazság történik. Tehát ez az adatik, történik, nem hozzáférhető történés vagy vanás, hanem magától vagy valami által, de nem tudjuk, hogy pontosan hogyan.

Hogy pontosan mi volt a szövegben, arra már nem emlékszem, de nem is érdekes. A *Sein* körül serpertél. A *physis* és a *logosz* eredetileg számára azért volt érdekes, mert ő azt mondja, hogy már a görögöknél – ekkor jön létre az a metafizika, amit ő elutasít – szembeállítják a természetet a gondolkodással. A *physis* a természet, a *logosz* pedig a gondolkodás,

ami szemben áll a létezéssel. Ő pedig visszanyúl Parmenidészhez, aki azt írja, hogy a létezés és a gondolkodás egy és ugyanaz. Aztán hogy honnan jön a *logosz*, azt a *Bevezetés a metafizikába* című szövegében kezdi magyarázni. Hogy a *physis*-nek a *logosz* csak egy kitüremkedése. Amikor a *physis* hirtelen rávilágít önmagára. De ez nem áll szemben a *physis*-szel. Tehát a gondolkodás nem olyasvalami, ami kívül van a természetben, hanem része a természetnek, az a pillanata, amikor a természet önmagát megvilágítja. Teljesen bele lehet helyezkedni ebbe a gondolatmenetbe. Ez a *physis-logosz*.

Tehát ő egy önmozgó rendszert...
Igen. Nem véletlen a hivatkozása Parmenidészre, aki az egyből, az egységből indul ki. A szokványos filozófiatörténetek általában szembeállítják Hérakleitoszt Parmenidésszel. Heidegger viszont az állítja, hogy a két gondolkodó ugyanazt állítja. Parmenidész a mozdulatlan egyből indul ki, Hérakleitosz pedig a *Panta rhei*-ből, hogy minden folyik, egy folyóba nem lehet kétszer ugyanúgy belemenni, mert az már nem ugyanaz a folyó, satöbbi. Heidegger számára a létnek és a gondolkodásnak a szembeállítása a filozófia, a metafizika ősbűne. Ebből következik aztán, hogy valahol megfeledkezünk a létről, és csak a létezőkkel foglalkozunk. Az egyik oldalon a létezők, a másikon

a mi gondolkodásunk. Szubjektum-objektum. Tehát ez az egész kritikája az eddigi filozófiai gondolkodásnak. Aztán hogy kijön-e belőle valami, vagy sem, az már egy másik kérdés.

Igen, merthogy állítólag nem valamilyen magánvaló természetre kell gondolni, hanem valamiféle interaktivitásban levő mozgásra. Ez a kritikája a metafizikát illetően, hogy itt volt egy elválasztás, ami széttöri az összefüggéseket.

Igen. De a huszadik század gondolkodása számára elfogadott, hogy ne állítsuk szembe a létet és a gondolkodást, ne állítsuk szembe a szubjektumot az objektummal. Ezt szerette volna már Husserl is megoldani, de Heidegger szerint nem oldotta meg. Valószínűleg tényleg nem.

Az ember viszonyulását is újrafogalmazta, hogy az ember nem a létező ura kellene, hogy legyen, hanem a lét pásztora.

Igen, de ez csak metaforikus kifejezése annak, amiről már beszéltünk, hogy a modern ember, a metafizikai tradíció embere, kezdve a görögöktől, csak a létezővel foglalkozik, a létező urává akar lenni. De ez Descartes alapszövegeiben is benne van. *Maître et possesseur de la nature*, a természet ura és birtokosa akar lenni az ember. És azt mondja Heidegger, hogy szó sincs erről. Az akar lenni, de nem az. Hanem a lét pásztora, az a lény, amelyik bizonyos értelemben

fel tudja tenni azt a kérdést, hogy mi az, hogy valami van. Mert megy az oroslán a forráshoz, megeszi a kecskigidát, de az oroslán számára nincs adva az a lehetőség, hogy feltegye a kérdést, hogy mi az, hogy valami egyáltalában van. Ezért a lét pásztora az ember, mert az egyetlen olyan létező, amelyik képes feltenni ezt a kérdést. És ezáltal már más, mint az a descartes-i, karteziánus ember, aki csak a létezővel törődik, és annak az urává akar válni.

A lét pásztora szintén valamilyen módon kiemelkedik a létezőből, de békésebb, másfajta viszony.

Másfajta létező, mint az összes többi. Na most, hogy hányszor fogalmazza ezt újra, azt nem tudom megmondani. A *Lét és időben* még világosan kétféle létező van. A létező, mint *Dasein*, akinek a saját létére megy ki a játék, aki viszonyul a saját létéhez, bár nem tudja, mi az, hogy van. És vannak azok a létezők, amelyek az útjába kerülnek, azaz az összes többi. Ezt később leegyszerűsíti – bár soha önkritikát nem szeretett gyakorolni, nem mondta azt, hogy ez így nem jó –, akkor egy hármas felosztást javasol. Van a kő, amelyiknek nincs világa. Van az állat, amelyiknek van világa, de ő maga nem teremt világot. És van az ember, aki már világteremtő. De ha beleme gyünk a részletekbe, ez is bonyolult. Szeretné megoldani a létezők osztá-

lyozását, úgy, hogy élettelen természet, élő természet és ember, de hát ez tulajdonképpen közhely.

Igen, de ezt is metaforikusan fogalmazza meg.

Igen, de azt hitte, hogy nagyon emberközeli vagy létezés-közeli fogalmaz. Amikor azt mondja, hogy őt igazából csak a sváb parasztok értik meg a kocsmában, akkor nem hülyéskedik, hanem komolyan ezt gondolja. Én ugyan nem hiszem, hogy találna olyan sváb parasztot, akinek a kezébe nyomhatná a *Lét és időt*, ennek ellenére azt gondolom, hogy ő valahogy másképp beszél, mint általában a filozófusok. Na de ez a másképp beszélés is...

Költői.

Igen. Van a kései szövegeiben sok költői.

Például a szent kategóriája. De fontos kérdés a szent kategóriánál, hogy miként került ez összhangba azzal, hogy Heidegger végül is nem volt vallásos gondolkodó.

Nem volt vallásos gondolkodó? Mit jelent ez? Nem volt vallásos gondolkodó abban az értelemben, hogy nem fogadta el a monoteizmus isten- és emberképét, de azért használt olyan kategóriákat, mint a *szent*, ami egy „*lényegtér*”, amelyen belül megjelenhetnek az istenek. Ez őt mindig izgatta és idegesítette, hogy egy Isten

nélküli világban miként lehet mégis... Aztán egy már csak halála után megjelentetett interjúban – amelyet korábban nem engedett megjelentetni –, azt mondja, hogy „már csak egy isten menthet meg bennünket”. Na de mitől kell megmenteni bennünket? Hát ettől a modernitástól kell megmenteni, ahol csak a létezők vannak, és nem tudjuk, hogy a létre rá kéne kérdezni.

Azt mondja egyébként, hogy azt, hogy Isten él-e vagy halott marad, nem az dönti el, hogy vallásos az ember, vagy sem, hanem a „lét konstellációja”. Ez micsoda?

Fene tudja. Legutolsó írásaiban nagyon határozottan állítja azt, hogy szükség lenne egy új kezdetre. De ez az új kezdet nem úgy jön létre, hogy az ember egy szép napon belátja, hogy ez idáig rossz volt, és újra kell kezdenünk, hanem maga a lét kényszeríti ki belőlünk az új kezdetet. Ezek persze már metaforikus fogalmazások. Az új kezdet az valami, ami nem ebbe az üres modernitásba torkollik, hanem valami máshoz vezet. De hogy mi ez a valami más, az igazán sohasem tisztázódott nála. A korszak valamennyi filozófusát ez izgatja. Hogy adva van egy világ, amit nem tudunk akceptálni. Ez a modernitáskritikának a kiindulópontja, hogy ez a világ akceptálhatatlan.

És metafizika-kritikájának kategóriáit illetően lehet úgy fogalmazni, hogy ez is valamifajta „dekonstrukciós” tevékenység részéről? Aztán ugye később Derrida fogalmazta úgy, hogy...

Igen, de Heidegger még nem dekonstrukcióról, hanem destrukcióról beszélt, ez nem ugyanaz, mint a derridai dekonstrukció. Nem hiszem legalábbis. Ezen már törtem időnként a fejem, de nem jutottam semmire. Alapjában az egész heideggeri gondolkodás korkritika. Mint ahogy az egész európai kontinentális filozófia a 19-20. századra korkritikává válik. Ha felteszi az ember a kérdést, hogy ebből a zseniális gondolkodóból hogyan lesz egy elég lapos gondolkodású náci a *Fekete füzetek* írójaként, akkor nem olyan nehéz válaszolni. Ha valaki radikálisan szembehelyezkedik a fennállóval, akkor kell keresnie valamit a fennállón belül, ami kimozdítja ezt jelen állapotából. E tekintetben – írtam is egy összehasonlítást Lukácssal – Lukács sem különbözött Heideggertől, csak Lukács kommunisztává lett, Heidegger meg nácivá. Minthogy a kommunistát sem szeretjük, de azért egy fokkal kevésbé tartjuk szörnyűnek, mint a náci, ezért Lukács egy fokkal elfogadhatóbb, mint Heidegger. De ennek az állításnak semmi értelme sincs. Ezek a korkritikusok keresnek maguknak valami fogódzót a fennállón belül, amelyik ezt a fennállót kifordítja önmagából, és mássá teszi.

Ez pontosítja azt, amit Hannah Arendt nyomán írsz, hogy a nagy gondolkodók mindig hajlanak a tirannikusra.

Hannah Arendtnek ebben valószínűleg igaza van, mert mindenki, aki az egyedüli igazság híve, az tirannikus, mert az összes többit kidobja. De itt nem erről van szó, hanem arról, hogy valahol keresi azt a mozgalmat, ami szembehelyezkedik a fennálló lapos pozitívizmusával, a létezők urává lenni akarással. Hogy aztán miért nem tudott ettől szabadulni? Mert már a harmincas évek közepén érzi, hogy a nemzetiszocialista mozgalom nem teljesíti be azt, amit ő tőle várt. Azt, hogy zsidózik, én különválasztanám. Nem mint náci lett antiszemita. Az antiszemitizmusa előzőleg is jelen volt. Szerintem mindig utálta ezeket a nagypofájú és mindentudó zsidókat. Idegesítették, különösen, amikor az egyetemen találkozott a zsidó professzorokkal. Tehát az ő antiszemitizmusa valami zsigeri élmény. A messkirch-i katolikus családból eredhet, ahol a papa sekrestyés volt. És Heideggernek az a „pechje”, hogy antiszemitizmusa összekapcsolódik a nácizmusban a holokauszttal és a tömeggyilkosságokkal. Én nem bírom olvasni ezeket a *Fekete füzeteket*. Majd Schwendner Tibor, aki írt ezekről, elmondja, hogy amikor világossá lettek számára a tömeggyilkosságok, akkor hogyan viszonyult ehhez. Mert ez a lényegi kérdés.

Heidegger nem fogalmaz expliciten, csak a filozófiáján belül módosít.

De egy brémai előadásában – '53-ból – van egy mondat, amely erről szól. Hogy ezekben a megsemmisítő táborokban mi volt. A végén megjegyed, hogy még a náciizmus kritikáját adja, ezért inkább azt mondja, hogy „mint ma Kínában is”. Rémes fráter volt, azt nem lehet tagadni.

Milyen értelemben tekinthető posztmodernnek?

Most már kiment a divatból a posztmodern mint kategória, én

mégis úgy gondolom, hogy létezik. A modernitás hitt abban, hogy megtaláltuk a világtörténelem kulcsát, és előbb-utóbb megoldjuk az emberi történelem alapvető problémáit. Amikor ezen túljutottunk, a huszadik század összes szörnyűségei után butaság lenne azt mondani, hogy a történelem afelé mozog, hogy megoldódnak az igazi problémák. Ez már a posztmodern. De hogy ezeknek a kategóriáknak van-e bármi értelmük, az már egy másik kérdés.



© Fortepan, tm