

Performa 4 | 2016. szám
kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat

Főszerkesztő: Vajda Mihály

Szerkesztők:
Kicsák Lóránt
Nemes László

A szám felelős szerkesztője: Szabó Csaba

Olvasószerkesztő: Kuser Judit

Kiadja: Eszterházy Károly Főiskola Bölcsészettudományi Kara

Felelős kiadó: Dr. Zimányi Árpád dékán

Kapcsolat: performa@ektf.hu

ISSN 2498-731X

Webmester: Faa Balázs

Vázlatos bekezdések a dolgok performativitásáról

(1. A dolog Heideggernél – részlet)

*A kérdésességben való kitartás tűnik az egyetlen emberi útnak
ahhoz, hogy a dolgokat megőrizzük a maguk
kimeríthetlenségében, azaz hamisítatlanságában.*

Martin Heidegger

*szemem már tanul rámeredni
a dolgokra.*
József Attila

A dolgok performativitásáról beszélni, úgy tetszik, nem volt kézenfekvő, nem mutatkozott különösebben vonzó kérdésiránynak sem a filozófiai, sem az irodalom- vagy kultúratudományos diskurzusokban jó ideig még azután sem, hogy a performativitás különböző elméletei kibontakoztak. Az utóbbi egy-két évtizedben azonban már számos olyan munka látott napvilágot, amelyek a dolog, a dolgok újszerű megközelítésére lehetséges performativitásuk elgondolása felől tesznek kísérletet (ha nem is feltétlenül valamely performativitás-elmélet fogalmiságát mozgósítva).

Iris Därmann a *Dolgok ereje* című konferenciakötet előszavában azt írja, hogy „a dologra és a dolog specifikus, cselekvésre képesítő és érzelmi hatalmára irányuló kérdés jelenkori viták egyik fontos súlypontja”.¹ Meglehet, talán ez is egyfajta hazabeszélő túlzás, mellyel a kötet saját magának próbál súlyt adni, de megállapítását aztán mindjárt plauzibilisebbé teszi a Bruno Latour cselekvő-hálózat-elméletére, Michel Serres „kvázi-objektumok”-elméletére vagy a fetisizmust vizsgáló újabb tanulmányokra tett utalása. Majd mintegy megvédi a filozófiát azzal a váddal szemben, miszerint a dolgot a megismerés objektumára, illetve a képzet tárgyára redukálva semmit sem tud mondani a dolgok specifikus erejéről vagy hatalmáról. E vádat vagy szemrehányást nemcsak a fenomenológiára, elsősorban Husserlre és Heideggerre emlékeztetve mutatja alaptalannak, hanem úgy látja, hogy például a „kicsi és legközelebbi dolgok” felé fordulást mintegy filozófiai programként követelő Nietzsche, vagy Simmel és Benjamin filozófiája szintén hordoz olyan vonásokat, melyek túlmutatnak az újkori eltárgyasító dolog-értelmezésen.

¹ Iris Därmann (szerk.): *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen*. Paderborn, Fink, 2014. 7.

Ha a dolgokhoz való viszonyunknak és a dolog elgondolásának a dolog objektumként való értelmezése a Szkülájá, akkor a dolgok antropomorfizáló, mágikus vagy babonás értelmezése² a Kharüdisze. Valóban, mintha a dologra irányuló figyelemnek a felvilágosult reflexió vészjelző vagy tiltó táblái között kellene utat találnia. Hiszen Därmann is e két elkerülendő dolog-értelmezés közé szituálja a konkrét dolgok erejét felmérő újabb fenomenológiai vizsgálódásokat az idézett kötetben. De adódik a kérdés, hogy az egyik és a másik dolog-értelmezés pontosan miért is minősül halálos veszedelemnek? Ki vagy mi tiltja vagy legalábbis helyteleníti ezeket? S miért tiltja, ha egyszer belátható, hogy az eszmélés szükségképpen ezekre, az eltárgyasítás és az antropomorfizálás útjaira téved újra és újra?

A dolgok megjelenései pusztá tárgyakként, holt dolgokként egyfelől és másfelől antropomorfizált létezőkként, fortélyosan életre kelő dolgokként – ezek csupán megmutatkozásuk szélsőségei. Sem nem holt, sem nem élő. Biomorf és tetszhalott stb.

A fikció területén, az irodalomban a dolgok felmérhetetlen hatóképességének, cselekvőképességének, cselekedtető erejének, ágenciájának megjelenése és megjelenítése végtelen változatban burjánzik keresztül-kasul egész történetén, ha korról korra nyilván más és más módokon és mértékben is. Arra a kérdésre, hogy ennek behatóbb vizsgálata miért bizonyult és bizonyul mégis túlnyomórészt marginálisnak, itt csupán utalni lehet. Mindazonáltal az utóbbi években egyre gyakrabban bukkantak fel olyan kultúra- és irodalomtudományi munkák és tanácskozások, amelyek a figyelmet újonnan „a dolgok világa”,³ „a dolgok kultúrája” felé fordították. Ezek, többek közt antropológiai, szociológiai vagy épp művészet- és médiaelméleti ösztönzéssel és kapcsolódásokkal, a dolgok materialitásának és narratív potenciáljának vizsgálatától vallástörténeti összefüggéseken át a „tárgyak (ön)élet-rajzának” vagy „kulturális ciklográfiájának”⁴ (az anyagikultúra-kutatásból kinőtt) koncepciójáig igen sokféle új kezdeményezést hoznak.

Miközben azonban itt már magától értetődő módon esik szó a „dolgok világról”, „dologvilágról” vagy tárgyi világról, könnyen lehet, hogy, Heideggerrel szólva, a dologra irányuló kérdés elgondolatlan marad; hogy a dolog dolog-mivoltának olyan értelmezése hordozza az ilyen vizsgálódásokat, mely maga nem válik a meggondolás tárgyává. Vagy

² Ahogy Därmann az idézett helyen, ahhoz hasonlóan taglalja ezt Zirfas és Klepaczki is a „dolgok performativitásáról” szóló írása felvezetőjében. Vö. Jörg Zirfas, Leopold Klepaczki: Die Performativität der Dinge. Pädagogische Reflexionen über Bildung und Design. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. Sonderheft 25 (2013): *Mensch und Ding. Die Materialität pädagogischer Prozesse*. 44-57. Itt: 44sk.

³ Ld. pl. egy közelmúltbeli tanácskozás programját: <https://www.uni-bamberg.de/germ-lit2/dingwelten-bei-thomas-mann-internationales-kolloquium/>

⁴ Ld. pl. az ambiciózus kutatási projektet: <https://kw.uni-paderborn.de/kulturelle-zyklographie-der-dinge/projektbeschreibung/>

éppúgy kérdés marad, hogy milyen élet-fogalom szolgál a „dolgok (ön)életrajzát” vázoló koncepció alapjául.

Másfelől a dolgok és létmódjuk iránti új érdeklődés közepette mintha az irodalomtudomány jobbra tartózkodna attól, hogy a dolgok, a konkrét tárgyi létezők irodalmi alkotásokban történő artikulálódására fordítsa figyelmét, arra, ahogy a figyelem és a beszéd ezt az artikulálódást nyomozza. Mintha ekképp egy túlon túl egyszerű tematikus megközelítés naivitásának és látszólagos igénytelenségének veszélyét próbálná elkerülni.⁵ A tudománynak magának persze nincs figyelme, hanem módszere s elmélete van. Így könnyen megeshet, hogy az irodalomtudomány mint tudomány éppen azt teszi, amit Heidegger mond a tudományról a dolgok vonatkozásában: semmisíti őket. Ugyanis módszeresen megalapozott tartózkodásával észrevétlenül is a dolgok dolog-mivoltának újkori uralkodó értelmezését erősítheti meg. – A dolgokra irányuló kérdést feltevő újabb vizsgálódásokról elmondható, hogy – a performatív fordulat utáni fogalmisággal vagy sem, a dolgok performativitására helyezve a hangsúlyt vagy más gondolati irányt és szempontokat követve – javarészt rámutatnak a dolgok performativitására is, valamiképpen problematizálják azt, vagy problematizálását váratlan utakon teszik lehetővé. Nekifeszülnek annak, ami ellenáll.

*

A „dolgok performativitása”: mintha ezzel a címmel a performativitás fogalma, amelynek oly sokféle elméleti keret ad szabatos jelentést, semmitmondó címkévé válna, hiszen ekképpen bármihez hozzábiggyeszthetőnek tetszik, és a dolgoknál meghatározatlanabb kifejezést nehéz volna találni. A fogalomnak illetően kiüresítése legfeljebb szimptomatikus jelentőségű lehetne (használójára nézve vagy szerencsésebb esetben fogalomtörténeti szempontból). De szimptomatikus lehet az is, ha ez a szókapcsolat inkább csak fáradt legyintést vált ki, amennyiben jelezheti azt, hogy nem tud kérdéssé válnia a dolgokhoz való viszony, s közvetve azt is, hogy ilyen kevéssé tudnánk hinni abban, hogy bármilyen szöveg mondhatna még valamit az ittlétnek erről az elemi vonatkozásáról.

Annak, hogy kérdéses, lehet-e a „dolgok performativitása” kifejezésnek egyáltalán értelme, nyomós, mégpedig ontológiai oka van. Hiszen, akárhogyan is, ez a kifejezés a tárgyknak valamilyen cselekvőképességet vagy kommunikatív képességet tulajdonít. Ez a tulajdonítás a hétköznapi vagy az ismeretelméletileg iskolázott tudat számára egyaránt pusztán projekció, vagy primitívnek mondott animizmus, antropomorfizmus. Az ontológiai

⁵ Ld. Nietzsche kritikáját az efféle magatartásra vonatkozóan *A vándor és árnyékában* (Nr. 5., 6.). E Nietzsche helyekre utal, más vonatkozásban, Därmann is az idézett helyen.

hagyomány és az átlagos hétköznapi tapasztalat szerint a tárgyak nem élnek, nem cselekvőképesek, nem beszélnek. A szubjektum-objektum relációban létrejöhetnek persze antropomorfizáló projekciók, és ezek tükörijátéka lehet annak egy módja, ahogy a szubjektum visszatér önmagához, önmagát újra-elsajátítja. – A dolgok performativitása genitívus objectivusként értve vonatkozhat (akár performatív kölcsönhatást is elgondolva ember és tárgy között) a dolgok emberi létrehozására, használatára, vagyis a tárgyakra irányuló emberi cselekvés módjaira,⁶ mégpedig a hagyományos tárgy-ontológia jegyében. E hagyományban egyértelműnek tetszik a dologsiság általánosan meghatározó túltengése, dominanciája.⁷

A dolog-ontológia hatalmas napnyugati hagyományát mindazonáltal sokan és sokféleképpen felülvizsgálták kritikailag, felmutatva meghaladásának lehetőségét. Nem utolsósorban Heidegger, aki a *Lét és időben* az emberi létmódot nagy erővel emelte ki a dolog-ontológia fennhatósága alól. Ámde, írja Gernot Böhme, „bár Heidegger az *ember* létezőnek eksztatikus létmódot tulajdonít, éppen ezáltal azonban az összes többi létezőnek nem. A nem emberi létezők fő létmódjai a kéznéllevő és a kézhezálló lét. Az előbbi pusztán materiális dolog a maga tulajdonságaival, az utóbbi pedig eszköz a maga alkalmasságaival. Így az ontológia nem-emberi területén a dolog továbbra is megtartja prototipikus jellegét az általában vett létezőkre nézvést.”⁸

A dolog Heideggernél I.

Ahogy Heidegger gondolkodását és így egész életművét ugyanaz, nevezetesen a létkérdés hordozza és tartja mozgásban, úgy ennek megfelelően nyugodtan kijelenthető, hogy a dologra irányuló kérdés is végigvonul munkásságán. Ezért dolog-értelmezéseinek feltérképezése és értelmezése olyan hatalmas feladat, melyre egy tanulmány keretében vállalkozni dőreség volna, kivált akkor, ha részint ezen iradatlan szövegtöredék rendkívüli összetettsége miatt nem könnyű egy irányba vezérlő szempontot találni az újraolvasáshoz, még egy ilyen egyszerű tematikus szempont rögzítése után sem. Így a továbbiakban annak, hogy a heideggeri gondolkodás hogyan feszült neki a dolog-kérdésnek, csupán néhány részletét próbálom

⁶ Vö. erről Zirfas/Klepacki: Die Performativität der Dinge.

⁷ Gernot Böhme: *Das Ding und seine Ekstasen. Ontologie und Ästhetik der Dinghaftigkeit*. In: Gernot Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2013. 230.

⁸ Gernot Böhme: *Das Ding und seine Ekstasen*. 231. Böhme idézett írásában a dolog egyfajta ontológiai rehabilitációja felé van úton, amikor is Arisztotelész elé, Platonig visszanyúlva és más hagyományvonalakat, pl. Jakob Böhmét megidézve a megmutatózó, önmagából előlépő dolog eksztatikus létmódját igyekszik felmutatni, és az új, ontológiától eloldozott esztétika mellett érvelő fejtegetését e mondattal zárja, és ezzel, ha e fogalmat nem is használja, újszerűen utal a dolgok performativitására: „Maguk a dolgok lépnek ki önmagukból, és ekképp maguk is konstituálják a fantasztikus történések színpadát.” (246)

megközelíteni, lassú és téveteget lépésekben. Az életműnek e vonatkozásban leginkább kézenfekvő részletei közül is az egyik legnyilvánvalóbban adódó állomás *A dolog* című előadás. Jelen vizsgálódás elsősorban erre korlátozódik, illetve a *Brémai előadások* néhány vonatkozó részére, hiszen *A dolog* eredetileg ennek az előadássorozatnak az első része.⁹

Előzetesen meg kell jegyezni, hogy ha mégoly kevésbé kielégítő módon is, arra törekszem, hogy Heideggerrel Heidegger ellenében¹⁰ próbáljak megközelíteni néhány kérdést. Ez könnyen tévelygéssé fajulhat, mindenesetre így is szükségesebbnek és termékenyebbnek tűnik két másik gyakran járt útnál: nevezetesen a heideggeriánus leckefelmondásnál és a látszólag kritikus, de csupán fölényesen elutasító viszonyulásnál, mely a heideggeri művel meg sem próbál érdemben számot vetni.

A dologra irányuló kérdés, mint ismeretes, a kézhezálló és a kéznéllevő létmódjának jellemzéseként már a *Lét és idő*ben is meghatározó súllyal van jelen. Később azonban már nem az ontológiai hagyomány destrukciója vezérli, hanem egészen más módon próbálja meg megközelíteni a dolog létmódját.¹¹ Bár Heidegger 1950-ben *A dolog* című előadásában¹² is az uralkodó tudományos elképzelésmód minden létezőt eltárgyasító alapműveletével szemben artikulálja gondolati kísérletét, a dolog dolog-mivoltának megközelítését nem ez a szembeállítás látszik meghatározni. Egyik erős kijelentése mindazonáltal úgy szól, hogy a tudomány a dolgokat mint dolgokat saját elképzelésmódjába kényszerítve nemcsak hogy nem engedi létezni, hanem megsemmisíti. (D 162) Ugyanakkor többször ismételve kijelenti, hogy „a gondolkodás számára a dolgok mint dolgok még soha nem voltak képesek megjelenni”; ha ez megtörtént volna – de „még soha” nem történt meg –, akkor „a dolog dolog-volta igénybe

⁹ Más kézenfekvő állomások a dolog-kérdés tekintetében: először is a *Lét és idő* vagy *Die Frage nach dem Ding* és Heidegger más Kant-szövegei, de éppúgy kínálkoznának a Hölderlin-előadások is, melyeknek középpontjában a folyam költészete áll, ahol is a folyam mint dolog felől számos más dologi vonatkozás is problematizálható volna.

¹⁰ Heidegger egyik rejtélyes értelmű mondása szerint „a gondolkodásnak önmaga ellenében kell gondolkodnia”, amennyiben a „legélesebb veszély a gondolkodás maga”. Martin Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens*. In: Uő: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1983. 80.) Tulajdonképpen azt kellene tudni újra és újra kitapintani, hogy hol sikerül, sikerül-e, ennek a gondolkodásnak önmaga ellenében is gondolkodnia. Vagy másként tekintve: ha ez az „önmaga ellenében kell” a gondolkodás rejtett imperatívusza, akkor abból kellene tudni megpillantani valamit, hogy hogyan értelmeződik ebben a gondolkodásban ez az imperatívusz. De mindezek a kérdések persze más tanulmányokban várnak újabb és újabb kifejtésre.

¹¹ Vajon mikortól, hogyan és miért? A fordulat után, melyik fordulat után? Vagy 45 után? Hogy hogyan fogalmazunk, döntő kérdést érint, ha a heideggeri életmű belső összefüggései, sőt „sorsa” volna a témánk, melynek roppant horderejű kérdésességére itt meg sem próbálunk rátekinteni.

¹² Martin Heidegger: *Das Ding*. In: uő: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart, Neske, 1994. 157-179. A továbbiakban a tanulmányból vett idézeteket a főszövegben zárójelbe tett D jelzet és lapszámok jelölik. A szöveget saját, ideiglenes fordításomban idézem, a jelen szöveg összefüggései kedvéért. A tanulmánynak van két, egymástól egészen különböző figyelemreméltó magyar fordítása; különösen Korcsog Balázs fordítása és fordítói utószava ajánlható minden Heidegger-olvasó figyelmébe: Martin Heidegger: *A dolog*. Brémai előadások (IV/1.) – 1949. Korcsog Balázs fordítása. In: *Világosság*, 2000/2. 59-77. Ld. másrészt: Martin Heidegger: *A dolog*. In: uő: *A dolog és A nyelv. Két tanulmány*. Joós Ernő fordítása. Sárvár, Sylvester János Könyvtár, 2000. 6-53.

vette volna a gondolkodást” (D 163); így az ember eddig még soha nem gondolta el a dolgot mint dolgot. (D 158) E két kijelentés nem kevésbé irritáló vagy provokatív, mint amennyire nehezen értelmezhető és végletes. Ugyanakkor mindkettő jól követhetően adódik abból, ahogy Heidegger radikálisan különbséget tesz a metafizikai gondolkodás végén és beteljesedéseként megjelenő újkori tudományok és a (heideggeri) gondolkodás között, és ennek felel meg a különbségtétel a tudomány tárgya mint (szubjektum) objektum(a) és a dolog között. Mégis meghökkentő marad a megfogalmazások végletessége, sarkossága: egyfelől a tudomány a dolgot mint dolgot megsemmisíti; s másfelől az ember eddig még soha nem gondolta el a dolgot mint dolgot.¹³ Ugyanakkor az időhatározók világossá teszik – és ezzel magukat a kijelentéseket annál nehezebben elgondolhatóvá –, hogy nem hozható fedésbe az így megragadott két történet, melyeknek léttörténeti összefüggését azonban nem fejt ki. Heidegger másutt tett, de implicite itt is megfogalmazódó híres, egyébként pozitív értelmű kijelentése szerint a tudomány nem gondolkodik, így nem képes a dolog dolog-voltának elgondolására. Azzal, hogy „mindig csak arra bukkanhat, amit a *maga* elő-állítása, elképzelésmódja mint számára lehetséges tárgyat megengedett” (D 162), a dolgot megsemmisíti, azaz mint dolognak, „mint mértékadóan valóságosnak” a megjelenését kényszerítő erővel „meggátolja” (D 163), blokkolja, letiltja. Bár ekképp a „megsemmisítés” szó jelentése mintegy magyarázatot nyer, ez azonban éppen azt jelzi, hogy a szóhasználat magyarázatra *szorul*, így megmarad a kérdés, miért használja itt, ilyen meghökkentő vonatkozásban és módon. Mindenesetre, ha Heidegger esszéjének sikerül elgondolnia a dolgot mint dolgot, akkor azzal önértelmezése szerint nem kevesebbet tesz, mint azt, hogy az emberiség történetében új korszakot, új kezdetet alapít, annak lehetőségét megnyitja, érkezését előkészíti: írása tehát – performatív önértelmezése szerint – ebbe a kezdetbe hív. Ez a hívás mint az előadás rejtetten megszólaló alapvonása annak felel meg, hogy – miként az írás vége felé hallhatjuk – maga a dolog hív bennünket: „Ha így gondolkodunk, a dolog mint dolog hívásában vagyunk.” (D 173) A dolog hívásáról szóló beszédet antropomorfizmusnak tekinteni bizonyosan elvétí az elgondolandót. A dolog itt annak a neve, ami gondolkodni hív, olyan gondolkodásba, amely a dolgot úgy tapasztalja és hagyja létezni, mint ami világot létesít, azaz világot enged létesülni, létezni. Egy bizonyos hagyás, engedés módusában felel meg a gondolkodás a dolognak: bár Heidegger nem beszél arról, hogy a dolog valamiképpen *hagy, enged*, mégsem véletlenül jelenik meg ez a mozzanat, ha magyarul próbáljuk

¹³ Bár fontos volna a megütköztetés heideggeri retorikájának e mozzanatait a tanulmány egészének és más Heidegger-szövegeknek a retorikai elemzése során mélyrehatóan értelmezni, ehhez még hosszú előkészületekre volna szükség, így itt ez elmarad. Ugyanakkor a továbbiakban igyekszem nem teljesen szem elől téveszteni a szövegnek legalábbis néhány meghatározó nyelvi, retorikai sajátosságát.

meragadni a gondolatát. A dolog ugyanis – ez a tanulmány kifutása – dologként létezve világot enged elidőzni, világot tartóztat, fogad, enged létesülni. A dolognak ez a nagyon sajátos, világot létesülni, létezni engedő performanciája, amely – ez az előadása egyik legfőbb gondolata – egyfajta *egybegyűjtés* és *világot-közelítés* módján történik, nehezen mondható, nehezen elgondolható közelebből. A híresen enigmatikus és idiomatikus heideggeri szövegek közül is a legnehezebben hozzáférhetőbbek közé tartoznak a dolog-tanulmány utolsó lapjai, melyek valóban dolog és világ és összetartozásuk elgondolásának mindaddig hallatlan artikulálására tesznek kísérletet. Idézzük egyik sűrű – még csak nem is a leginkább idiomatikus, legnehezebben lefordítható – részletét valamelyest hosszabban a tanulmány utolsó lapjairól:

A dolog a négyezetet [halandók és isteniek, föld és ég egységes négyezetét] engedi elidőzni, tartóztatja. A dolog dologként létezve világot köt (Das Ding dingt Welt). Minden egyes dolog a négyezetet tartóztatja a világ egybehajló egyszerűségének mindenkori tartózkodásába. (Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der Welt.)

Ha a dolgot a maga dologi kötésében a világló világból engedjük létezni, akkor a dologra mint a dologra gondolunk. Ily módon rágondolva hagyjuk, hogy a dolog világló létezése érintsen, illessen (angehen) minket. Így gondolkodva a dolog mint dolog hívásában vagyunk. A dologhoz kötött létezők, azaz a dolog mint létfeltétel kötésében létezők vagyunk (die Be-Dingen) – a szó szigorú értelmében. Magunk mögött hagytuk a feltétlenség (alles Unbedingte) mértéktelen követelését s fennhéjzását.

Ha a dolgot mint dolgot gondoljuk, akkor a dolog lényegi létezését arra a területre óvjuk, ahonnan létezik. A dolog dologként létezve világot közelít. A közelítés a közelség lényegi létezése. Amennyiben a dolgot mint a dolgot óvjuk, a közelséget lakjuk. A közelség közelítése a világ tükör-játékának tulajdonképpen és egyetlen dimenziója.

Az, hogy a távolságok mindennemű megszüntetése közepette a közelség hiányzik, a distancia-nélkülit juttatta uralomra. Ha a közelség hiányzik, elmarad, akkor a dolog a mondott értelemben mint dolog megsemmisült marad. (D 173sk.)

Így az előadás visszatér a vége felé ahhoz, aminek kérdésével indult: a közelséghez. „A dolog dologként létezve világot közelít”, világ közeledését engedi létezni. („Dingen ist Nähern von Welt.”) A dolog hív. A hívás közelít, azaz közel hoz: közel hozza a távolit, mégpedig oly módon, hogy azt ugyanakkor távol lenni hagyja, visszarejti távolságába (a „távolságot őrzi” [D 170], ahogy a tanulmány a közelség performanciáját fogalmazza meg). Heideggerrel Heidegger ellenében gondolkodva adódnék egy itt csupán érinthető kérdésirány, az ugyanis,

hogyan a dolog így értett hívása mint létmódjának lényegi megnyilvánulása mennyiben különbözik, különbözik-e az emberi nyelv alapvonásaként értett hívástól? Nem lehet-e, hogy az ember a dolgok hívása (néma nyelve)¹⁴ és az emberi nyelv híváskarakterének eldologiasodása között oszcillál, mint aki éppen ezért már mindig maga is dolog a dolgok közt, melyek már mindig „még soha” nem léteztek mint dolgok, hanem hol eltárgyasulva semmisülnek, hol antropomorfként értelmeződő performatív erővel bukkannak elő, térnek vissza a semmisből, akár mint semmiségek? És semmisítettségük mit tesz az emberrel, a nyelvvel? Semmisítettségükből visszatérő felbukkanásuk hogyan kísérti az embert, a nyelvet? A dolog létmódjának feltárulása szükségképpen a legszorosabb összefüggésben áll az ember és nyelve létmódjával, így ezekre a kérdésekre a heideggeri *dologból* kiindulva másutt visszatérünk.¹⁵

A tanulmány a közelség kérdésétől a világ világlásának rejtélyes formulákban történő megidézéséig ível (miközben tehát, bár szinte észrevétlenül, de szükségképpen érinti a nyelv problematizálását). A kiindulópont az a meglátás, hogy a közelség hiányzik, nem érkezik el, elmarad, jóllehet a modern technika a távolságokat térben és időben hallatlan mértékben megrövidíti, sőt az új médiumok (rádió, film, televízió) egyenesen a távolság lehetőségét számolják fel (D 157). Heidegger kérdése ezért az, hogy mi történik, mi zajlik, amikor a nagy távolságok megszüntetése révén minden egyformán távol és egyformán közel van, és ebben az egyformaságban semmi nincs sem távol, sem közel? Ahol nincs közelség, ott minden „egyformán distancia-nélküli” (egyformán különállást nélkülöző, (tér)köz nélküli: „gleichförmig abstandlos”; D 158), és ebben a distancia-nélküliségben, amely mindenütt uralkodik, minden – ahogy a tanulmány végén áll – „közömbös” lesz, azaz minden „mindenütt egyformán számít” („überall gleich gültig”; D 175). A közelség így megértett jelenkori hiányából, vagyis az egyértelműen a modern technikával mint a létfeltárás módjával összefüggő közelség-hiányból kiindulva teszi tehát fel a közel(ség)re vonatkozó kérdést, és mivel a közelség maga közvetlenül nem elérhető, ahhoz fordul, „ami a közelben van”: egy dologhoz. (D 158) Kissé zavarba ejtő, hogy ezen érdekfeszítő felütés után a kifejtést vezető közeli dolog: a korsó. Ez a közmondásos korsó, ha mégoly rendületlenül áll is Heidegger figyelmes pillantásában, inogni látszik: könnyen átbillenhet abba, hogy éppen annak példája

¹⁴ Derrida Ponge-esszéje egészen más gondolati keretben mozog, mégis lényegi kapcsolatba hozható a dolog heideggeri megközelítésével, amennyiben ez „hív”, hangtalanul „szólít”, míg Derrida Ponge egyik kiemelt szövege nyomán annak körüljárásából indul ki, hogy „a dolog” „néma követelése” éri az embert. Ld. Jacques Derrida: *Signéponge*. Paris, Seuil, 1988. 16-20.

¹⁵ A nyelv kérdését a dolog „hívása” mellett a leginkább explicit módon *A dolognak* az a rész szövi bele a tanulmány összefüggései közé, amely nemcsak a „thing” és a „res” szavak etimológiájáról szól, hanem ezzel kapcsolatban reflektál is az etimológiára és a szótárak használatára: azaz, ha tetszik, a szótárra mint dologra, a szavakra mint dolgokra („was die Wörter als Worte unentfaltet nennent” – kiem. Sz. Cs.; D 167).

legyen, amit Heidegger ugyanakkor elvet, amitől elhatárolja gondolati kísérletét, amikor is a végén azt mondja, hogy a dolgok nem érkeznek mint dolgok azáltal, hogy „korábbi régi tárgyakat felidézünk”. (D 174) A korsó, ami az egymással kölcsönösen függő viszonyokban egymást tükröző négyet, halandók és isteniek, föld és ég négyességét gyűjti egybe, és őket az így felvilágító világ tükör-játékában engedi elidőzni, ez a korsó, akárhogy forgatjuk, a világ olyan elgondolását látszik szóhoz juttatni, amely technikailag meghatározott világunkkal nehezen hozható megvilágító összefüggésbe.¹⁶ Legalábbis zavarba ejtő marad a technika lényegére irányuló kérdés és a korsó mint példaszzerű dolog egymásmellettsége, s ha világos is, hogy a korsó nem egyszerűen példa, hanem a világ egybe-gyűjtéseként, azaz lényegileg létező dolog *modellje*, mégis megmarad vele szemben a kellemetlen érzésünk. Mert nem lehet-e, hogy a heideggeri gondolkodás mégis pusztán nosztalgikus, anakronisztikus, ráadásul kissé csalódást keltő módon, és így cserben hagy, miközben azt ígéri, hogy korunkról mond valamit, ami segít megérteni? Máshogy nézve: nem lehet-e, hogy épp a korsó, és a négyezet, azt fedi fel, hogy ebben a gondolkodásban mélyen és kínos módon ott rejlik valamiféle remítizáló törekvés? Maradjanak e kérdések nyitva. Rögzítsük, hogy a korsó Heidegger esszéjében nem archaizáló példa, hanem modellként értendő.¹⁷ Ugyanakkor emeljük ki előre, hogy a korsó nem az egyetlen és nem is az első dolog, amelyet az esszé szóba hoz. Ugyanis az elején először az atom- és a hidrogénbomba kerül szóba, mely mégiscsak egyfajta dolog.

¹⁶ A dolog-tanulmányok az a vonala, amely különös módon amennyire költőinek látszik, annyira anakronisztikusnak is és jelenkorunk felől alig megszólíthatónak, sajátos következetességgel kulminál az írás utolsó lapján (175), ahol – ha hiányoltunk volna a korsó mellett további példákat a dologra – fűzfapoétás alliterációk vagy egyéb retorikai minták mentén párokba rendezett dolgokat sorol: „der Bach und der Berg”, „Reiher und Reh”, „Spiegel und Spange, Buch und Bild, Krone und Kreuz”. Innen nézve is érdekes mozzanata a tanulmányok az a hely, ahol mintegy a fizika mint tudomány szájába adja addigi gondolatmenetének egyfajta minősítését, mely szerint „félíg-költői szemléletmód kápráztatott minket, amikor a korsó ürességére hivatkoztunk, hogy meghatározzuk azt, ami a korsó befogadója.” (162) Természetesen csak a tudomány láthatja úgy, mégpedig természetesen tévesen, hogy a heideggeri gondolkodás valamilyen „félíg-költői szemléletmód” foglya. De miért csak „félíg” költői, s mit jelenthetne ez? Ez a „félíg” itt egyértelműen becsmélő, leminősítő ítélet része. Nem lehetne éppenséggel esélye a gondolkodásnak, hogy „félíg” vagy félíg-meddig költői? Heidegger itt, mint sok más helyen, futólag vitapartnerrel visz színre, akinek lapos ítéleteket ad a szájába, ily módon válaszolva a gondolkodását érő, sok esetben kétségkívül érdektelen és lapos kritikákra. Heidegger gondolkodás és költészet viszonyát oly sokféleképpen fontolta meg, hogy meg sem próbálhatunk itt ebbe belebocsátkozni. Mindenesetre nagyon is fontos viszonyban állnak gondolkodása költő-jellegével és nyelvi alapvonásaival az olyan mozzanatok, mint az említett színrevitel és benne a „félíg-költői” minősítés, úgy is mint a tudomány nem-gondolkodásának némiképp gúnyosan odavetett emblémája. Lásd még ugyanezt a kifejezést a gondolkodó egyik „félíg-költői” darabjában (Heidegger: *Aus der Erfahrung...*, 84. Itt a „félíg-költői” annyiban is szembeötlő és megfontolandó, hogy tipológiailag is elkülöníti e sorozat minden egyes darabjában ugyanolyan módon az egyes szövegeket két fél részre: először dőlt betűvel egy hagyományosan költőinek tetsző természeti kép leírása olvasható, mely három pontba kifutva csendül el, aztán magvas gondolatok aforisztikus megfogalmazásainak füzére következik, minden esetben négy tétel négyességében tagolva.)

¹⁷ Érdekes vonatkozásba lehetne állítani a heideggeri *dolog*-elgondolást Pilinszky János modellről szóló meglátásaival. Elsősorban *Gótika* című versének sora juthat eszünkbe: „A mindenség modellje, áll a templom.” (Pilinszky János: *Ősszes versei*. Budapest, Osiris, 1996. 148) Az e verset tartalmazó ciklusban előtte egyébként olyan versek helyeződtek el, mint a *Köedény* és a *Hölderlin*. Ebben az összefüggésben újraolvashatók volnának a *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* passzusai is, ahol a modell és a modellezés mibenlétéről esik szó.

Éppen ezután igazán zavarba ejtő a korszó. Végül megpróbálunk majd szót ejteni a bombáról mint dologról.¹⁸

A *Brémai előadásokban*¹⁹ A *dolog* után *Az állít-vány* (*Das Ge-Stell*) című rész következik, mely ismét a közelség lényegének és az állít-vány korszakában történő távolmaradásának s hiányának meg gondolásából indul ki. A kérdést A *dolog*-rész függelékében közölt jegyzetek egyike így is megfogalmazza: „A dolgok elmúltak, elmentek – hová? Mi van a helyükre (Stelle) – állítva (gestellt)? / A dolgok mint rég elmúltak vannak, és ugyanakkor még soha nem voltak *mint dologok*.” (BV 23) *Az állít-vány* abból a kérdésből bontakozik ki, hogy mi van a dolgok helyére „állítva”. Arra a különös másik kérdésre, hogy elmúlván hová mentek a dolgok, más módon majd az előadássorozat további két része tér vissza: de nem igazán arra, hogy hogyan érinti a helyet magát a dolgok elmenetelének „hová”-ja, sem arra, hogy ezek szerint a dolgok már mindig mentek és elmentek – ezt tették, ezt teszik. Az biztos, hogy elmenetelük érinti az embert. Elmenetelük is közelít. Így *Az állít-vány* elejének egyik alapszava az érintés, az, ahogy a dolgok érintenek, illetnek minket: „angehen”: szó szerint felénk mennek, jönnek.

A dolgok a különállásukból, distanciájukból (Abstand) érintenek minket valahogyan. Ez, mondja Heidegger (BV 24sk.), ahogy a dolgok érintenek, illetnek minket, ahogy *közünk* van hozzájuk, ez hangolja a distanciát, a köztünk és a mindenkori dolog közötti *közt*. (Pontosabban: dolgok, a többes szám korántsem volna mellékes.) Amit a dolgok érintésének nevez, úgy is fordíthatjuk, lényegében azt jelenti: a dolgok közelítenek hozzánk, megint más szavakkal: a dolgok környeznek és környékeznek minket (akár etimologikusabban hallva azt is mondhatni: megkönyékeznek), mégpedig azáltal és oly módon, hogy a köztünk és köztük levő *közbe* mintegy beleállnak, és így ebbe a közbe mozdítják az embert, ha csak futó figyelmét is, amely mintegy pásztázva elsuhan mellettük, rajtuk, fölöttük. Az ön-állóságukkal együtt járó bele-állásuk a közbe, különállásuk distanciájába: az így értett közel-ítésük az alapvető performanciájuk. És ez a közel-ítésük (érintésük, környezésük, megkönyékező közelben-állásuk) megszüntethetetlen, így még az a dolog is érint minket, amelyik nem érint

¹⁸ Ld. Heideggernek nem elsősorban az atombombára, hanem általában a technikára és a technikai lényegére vonatkozó megfontolásairól Kulcsár-Szabó Zoltán átfogó, számos irányba nyitó gondolatgazdag tanulmányát: Kulcsár-Szabó Zoltán: *Fel nem robbant bombák, őrvongó ráció, józan készenlét*. Heidegger és a technika. In: uő: *Szinonímiák. Közéledések Heideggerhez*. Budapest, Ráció, 2016. 41-91. A tanulmány utolsó részeiben a heideggeri dolog körüljárására vállalkozik árnyaltan. A jelen írás sok szempontból érintkezik Kulcsár-Szabó fejtegetéseivel, ugyanakkor más irányból és más módon közelíti meg a szóban forgó dologot.

¹⁹ Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*. In: uő: *Gesamtausgabe*. 79. kötet. Frankfurt a. M., Klostermann, 1994. A továbbiakban az előadássorozatból vett idézeteket a főszövegben zárójelbe tett BV jelzet és lapszámok jelölik.

minket és közömbös számunkra, amelyikhez nincs közünk: „a maga módján nagyon is érint minket. Hiszen a közömbös dolog abból a szempontból érint minket, hogy állandóan elmegyünk mellette és ott hagyjuk.” (BV 24) És éppenséggel ez, a közömbös dolog érintésének, közel-ítésének módja tűnik a legfontosabb kérdésnek, amennyiben Heidegger igazat tár fel azt mondván, hogy korunkban, az állít-vány korszakában nincs közelség és ezért távolság sincs, de ehelyett nem is a szembenálló módon különálló tárgyak („Gegenständiges”) biztosított térközei vannak, hanem a tárgyiasság szemben-állásában már a különállás hiánya, a distancia-nélküliség (das Abstandlose) uralkodik. A distancianélküliségben pedig – hiszen ez azt jelenti, hogy eltűnt a *külön-böztető köz* ahhoz, hogy a dolgok érintsenek, közelítsenek – „minden dolog a közömbösség alapvonásába tolódik” („Jegliches rückt in den Grundzug des Gleich-Gültigen”; BV 25).

A distancia-nélküli: a közömbös. Mindkét szó a létező létét nevezi meg, ahol az állít-vány, az állományba kikövetelő rendelés a létfeltárás uralkodó, azaz lényegében egyedül meghatározó módja. A distancia-nélküliség azt jelenti, hogy minden egyformán közel van és egyformán távol van, és éppen ezért sem közel, sem távol. Minden egyformán-közel-és-távol van, azaz: minden „mindenütt egyformán érvényes” (das überall Gleich-gültige; uo.), egyformán számít, egyformának számít; mind-egy, közömbös, hogy ez vagy az: ugyanúgy, egyforma módon jön számításba. – Mindenütt egyforma módon, állomány-darabként létező dolgok, számtalanul (Unzahl; D 175), vég nélküli sor, szakadatlan, kontinuus.

Hogyan érint, hogyan közelít az, ami közömbös? Ami egyformán számít, az éppen ezért nem számít. „Das Gleich-gültige” (vagy „Gleich-giltige”, ahogy felváltva írja Heidegger, hogy a szó eredeti értelmére terelje a figyelmet): az ugyanúgy, egyformán érvényes, egyformán számító. Ha ez a szó immár a létező „alapvonását” (uo.) nevezi meg (nem pedig a hozzá való viszonyulást, a közömbösséget mint emberi diszpozíciót), akkor nyilvánvalóvá válik, hogy ami közömbös, ami egyformán számít, tartalmazza az utalást egy másik dologra, amely ugyanolyan módon és egyforma mértékben számít (azaz nem számít), tartalmaz tehát egy önmagát kioltó összehasonlítást. Az egyformán számító dolog, amely éppen ezért nem számít, túlmutat önmagán egy másikra, és az, hogy nem számít, éppen azáltal történik, hogy túlmutat önmagán, és fordítva. De nemcsak az összehasonlító önmagán-túlmutatása és nem-számítása (nem-érvényessége) esik egybe, hanem így ezzel *egyidőben* a másikra mint egyformára, hozzá egyformaságában hasonlóra is érvényesíti ugyanezt, és az így mutat tovább, és így tovább vég nélkül: ez is ugyanúgy, és ezért sem ez, sem az, sem amaz stb. Ami közömbös, az ilyen módon *semlegesíti* magát. Ez a történése egy szakadatlan semmisítés mozgása.

Az tehát a hátborzongatóan félelmetes, hogy a közömbösség, az egyformán-számítás semlegessége a létező „alapvonásává” vált, nem pedig emberi viszonyulásmódot, diszpozíciót jelöl. Ez nem metonimikus átvitel, nem antropomorfizmus, mely szerint a dolgok viszonyulnak olyan közömbös módon, ahogy pedig csak az ember lehet képes. Heidegger a létezők létének igazságát kísérli meg elgondolni a közömbösség alapvonásáról beszélve. Ez ugyanazt ragadja meg máshogyan, amit az a *Brémai előadások* néhány helyén is bántó érzéketlenséggel, pőrén artikulált gondolata, miszerint a technika lényegében működő „kikövetelés” az embert ugyanúgy az állományba követeli ki, mint az összes többi létezőt; az embert ugyanolyan módon, nyersanyagként veszi számításba és rendeli meg az elő-állító kikényszerítés.²⁰ – Ha mindez a tudományos elképzelésmód uralmának megfelelően az állítvány korszakának alaptörténete, akkor érdemes itt emlékeztetni arra, ahogy a kémia vagy a fizika beszél az elemek közömbösségéről, semlegességéről. Ezzel összhangban vált a közömbösség vagy semlegesség maguknak a dolgoknak az alapvonásává, mégpedig nemcsak egymáshoz viszonyulva, hanem ugyanúgy embert érintő vonatkozásokban is. Ez egy bizonyos módja annak, ahogy az ember maga is dolog a dolgok közt.

Ami közömbös, azaz egyformán-számít, az is érinti az embert, mégpedig úgy, hogy sajátos módon taszító (abstoßend):²¹ lök, mindig továbblök az egyformához, ahogy elsiklatja a figyelmet, és amire a figyelem továbbsiklik, az már eleve ugyanolyan közömbös. „Minden dolog a közömbösség alapvonásába *tolódik*” („*lökődik, taszul*”: „*rückt in den Grundzug des Gleich-Gültigen*” – kiem. Sz.Cs.) A technika lényegének uralmával hátborzongató lökötttség (Verrücktheit) jár együtt, és járja körül a Földet.²² Erre a lököttségre, örületre és a taszításra legalább érintőlegesen visszatérünk az atombomba kapcsán.

Ha a technika lényegként értett állítványba tartozó modern tudomány nem engedi a dolgot mint dolgot létezni, akkor a gondolatmenetben mutatkozó kitérő-jellege ellenére mégis érdemes alaposabban szemügyre venni *A dolog*-tanulmányának a tudománnyal folytatott vitáját, melyet tehát, mint számos egyéb szövegében, itt is színre visz Heidegger, meg-

²⁰ Ld. főképp a sokat idézett, de e tekintetben nem egyedüli figyelemreméltó helyet a „megsemmisítő táborokra” tett utalással in: Heidegger: *Bremer ...*, 27.

²¹ Az „abstoßen” ige egy, a dolog dolog-mivoltára nézve rendkívül fontos helyen jelenik meg a *Lét és időben*, a 16. §-ban (Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Osiris, 2004. 95. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1993. 74. A magyar fordítás itt e szót igen szemléletesen a „valamit félrerúgni” igével adja vissza.) Ezt a helyet egy a heideggeri dologról szóló további, a *Lét és idő* néhány vonatkozó részletét vizsgáló tanulmányban szeretném értelmezni.

²² Az a gondolat, hogy a modern technika lényegének uralmában működő kiköveteléssel, mely planetárisan érvényesül, valami hátborzongató járja körül a földgolyót, többször is felbukkan a kései Heideggernél; ld. pl. in: Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1971. 178. (Magyarul: uő: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Debrecen, Latin Betűk, 1998. Szabó Csaba fordítása.)

megszakítva gondolatmenetét. Ez az (itt leginkább csupán ál-)vita több szempontból is tanulságos.

A vita kiváltója és tartalma röviden ez: Heidegger felmutatja, hogy a korsó nem attól befogadó edény, hogy alja, talpa és fala van, hanem az üresség az, ami befogad. Ez az üresség a dologszerű benne. A tudományos ellenvetés arról biztosít, hogy a korsó nem üres, hanem ha más nem, akkor levegő tölti ki. A tudománynak ez a helyes megállapítása nemcsak azért lehet problematikus, mert a dolog ilyen megjelenítésével – a korsó üressége helyett a levegőt mint tárgyát állítva maga elé – a korsó ürességét mint befogadót és ezzel a korsó lényegi létezésének lehetőségét semmisíti meg. A tudomány az ürességet is tárgyiasítja, pontosabban: az üresség helyett tárgyiasít. Így egyúttal szükségképpen és ugyanolyan módon a korsó és köztünk levő köz ürességét is. A köz és így a közelség nem létezhet, maga is tárgyként jelenik meg, ugyanolyan módon, mint a dolgok, a materiális létezők. Tárggyá válik, és így semmivé mint köz. A tárgyak közt is, minden *közt* kitöltve, tárgyak vannak.²³ A tudományos elképzelésmód a tárgyiasítás totális kontinuumát kényszeríti ki. Heidegger felismerése szerint éppen ezért működik, lopakodik előre a látszólag külön-állást biztosító tárgyiasításban máris a distancia-nélküli. (BV 25) Nemcsak a tárgy-létmódnak a tudomány által végrehajtott kikényszerítése, hanem egyúttal e létmód totalitás érvényre jutásának ez a benne rejlő kényszere teszi megközelíthetővé Heidegger elsőre retorikai túlzásnak tetsző megállapítását, miszerint a tudomány a dolgokat mint dolgokat megsemmisíti – ami tehát valójában azt jelenti: a dolgok közel-ítésének (minket illető érintésének, környezésének) a lehetőségét is megakadályozza (verwehrt; D 163).

Ugyanakkor van ebben a tudománnyal folytatott vitában valami zavaró. Ugyanis fölöttébb mesterkéltnek s roppant együgyűnek tetszik: hiszen bárki megmondhatja, hogy amikor üres korsóról beszélünk, tudjuk, hogy levegő van benne, nem vákuumra gondolunk. Ehhez nem kell a fizika tudománya, még csak tudományos ismeretek sem. Csupán más nyelvjátékokról van szó, ezért a korsó befogadó ürességének észrevételét igaznak, a tudomány megállapítását pedig pusztán helyesnek tekinteni, és így ezeket mint lényegileg összeférhetetlen meglátásokat szembeállítani, legalábbis erőltetett és esetlenül fontoskodó. Heidegger ezzel itt is a maga hierarchizáló nyelvjátékát folytatja. A levegőre vonatkozó, tudományosan igazolt tudás elfedheti, de nem szükségképpen fedi el előlünk a korsó

²³ Vö. a más vonatkozásban és szinten, de az ittenitől és a technika lényegétől, illetve az eltárgyiasítástól nem függetleníthető értelemben elgondolt ürességről pl. Martin Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*. In: Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, 91. Innen nézve, mint persze bármely másik pontról nézve is, az egész heideggeri gondolkodás gondolati hálózata nyílik meg, melybe nem áll módunkban belebocsátkozni.

ürességének megpillantását. Az üres korsóban levő levegőre tett utalás nem csak a tudományos eltárgyasító megjelenítés kijelentése lehet.²⁴

A korsó üressége – szemben pl. egy tömlővel vagy lufival – olyan befogadó, amely mindig megtelik, éppen ezért lehet kitölteni belőle az italt és újra beletölteni, mégpedig egy bizonyos módon, bizonyos mozdulatokkal, gond nélkül. Az, hogy ha belőle az italt kitöltjük, folyamatosan levegővel telik helyette, mert üressége helyt adó befogadó hely marad, lényeges sajátága a korsónak. Az üressége nem semmi, és éppen ezt mutatja az, hogy ital híján levegővel telik meg. Lehet, hogy az üres korsóban levegőt felfedező tudomány a korsót mint dolgot megsemmisíti, Heidegger viszont a korsó ürességének bizonyos aspektusait, mert mindenekelőtt a levegősségét semmisíti. Míg a tudomány az ürességtől fél (horror vacui), úgy látszik, Heidegger a levegőtől.²⁵

Egy helyen mintegy elszólja magát, mondván: „az üresség, a korsónak ez a semmije”. (D 161)²⁶ Ugyanakkor persze tudja, hogy az üresség nem semmi. Amikor a tudománynak az üres korsó levegővel teltségéről tett kijelentését igazságot nélkülözőnek és a korsót mint

²⁴ Ezzel kapcsolatban pl. külön elemzés tárgya lenne Petri György *Petőfi tér melody* című versét Heidegger felől olvasni. (Ld.: <http://dia.pool.pim.hu/html/muvek/PETRI/petri00001a/petri00145/petri00145.html>) E vers „tér”, „fazék”, „semmi”, „üresség” és „levegő” képzetait forgatja. Nem is elsősorban abból a szempontból lehetne ez érdekes, ha a verset politikainak tekintjük. Hanem pl. olyan összefüggések, mint a „tüntetés” és a *Lét és időben* elemzett *deficiens* kézhezálló „feltűnése” és ebben a világ felvillanása között; vagy mivel Petri versében ez a kézhezálló eszköz egy üres fazék, a tér pedig üres: „nincs semmi”, a kései Heidegger számos szövegével feltáró vonatkozásba állítható a gázra feltett üres fazék performansza. Vagy a benne-lét térbelisége, tér és közelség viszonya, stb. Heidegger a *dolog*-előadás egy helyén azt mondja: „A dolog nem a közel-»ben« van, mintha a közel tartály (Behälter) volna.” (D 170). És aztán mindettől nem függetlenül olvasni kellene a „melody” melodikuságát, dadogó, szótagoló rigmusosságát. S végül akár azt a kérdést taglalni, hogy az üres fazékban megfőni föltett levegő zárt fazékban volna-e, bombaként robbanna-e; és milyen hangot ad, hangja feltűnik-e, stb.

²⁵ A humorosság köztudottan nem meghatározó minősége a Heidegger-életműnek, ezért különösen érdekes az a néhány hely, ahol humor bukkan fel benne. A *dolog*-előadás bizonyos részeinek legelső változata az első, 1945. április 7. dátummal aláírt *Földút-beszélgetés*ben található. Ebben „a kutató” teszi azt az akadémikuskodó észrevételt, hogy a korsó valójában nem üres, hanem ital híján levegővel telt; erre „a bölc” azt válaszolja, hogy „kijelentése szerint [a fizikusoknak] megvan az az előnyük, hogy mindig teli korsók előtt ülhetnek”. (Martin Heidegger: *Αγγίβασιή. Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*. In: uő: *Feldweg-Gespräche. Gesamtausgabe*, 77. kötet. Frankfurt a. M., Klostermann, 1995. 131.) Természetesen kiderül, hogy „a kutató” így már nem a korsóra mint korsóra gondolt, azt elfelejtette, mert nem a tájékba belebocsátkozó elengedettség („Gelassenheit zur Gegner”) értelmében, nem megfelelő módon gondolt a korsóra. Ilyen komolyra fordul tehát a beszélgetés újból, mégpedig rögtön, és így villanásszerű marad a humoros megjegyzés – pedig éppen az ivásról van szó és a nedvesítő nedűről, a humor nedvéről. Jóllehet ebben a beszélgetésben nem megengedett a másféle gondolkodás, más megpillantás, csak a heideggeri gondolkodás mint „belebocsátkozás a közelbe” (155), „a bölc” „a kutató” ellenvetésére, hogy az „el akarja vetni általában a tudományos világmagyarázatot”, azt feleli, hogy ő a „nem-akarást” akarja. Erről a nem-akarásról hosszasan tűnődnek a beszélgetés elején, mégis kérdés, nem marad-e nagyon is akarás ez a „nem-akarás”. „A bölc” legalábbis nem igazán nyitott a másféle viszonyulásban rejlő lehetőségekre, az annak észrevételeiben felvillanó igazra. Az, hogy a humor gunyoros villanás marad csupán, szorosan összetartozik azzal, hogy a levegőre tett utalásban rejlő másféle gondolat villanását kioltja, ahelyett hogy felvinné.

²⁶ *A művészet és a tér* című későbbi szövegében, mely részint a *dolog*-tanulmány és az ennek alapul szolgáló első *Feldweg-Gespräch* újrafogalmazása, az áll: „Az üresség nem semmi.” Az üresség itt maga egyfajta létrehozás, mégpedig mint helyek létesítése: és azért lehet ez, mert az egybegyűjtés a lényege. (Martin Heidegger: *A művészet és a tér*. In: uő: „... költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. Budapest/Szeged, T-Twins/Pompeji, 1994. 216sk.

dolgot semmissé tevőnek nevezi, mit „akar” semmissé tenni ez a beszéd? Persze „nem-akarva” akarja semmisíteni: nem a tudományt, s még kevésbé a levegőt, de a tudomány mindennemű illetékességét a dolog elgondolására nézvést. Ha költői figyelemnek nevezhető az, amely felfedezi, hogy a korsó befogadója az üresség, akkor nem marad-e sajátosan „félíg költői” ez a felfedező váratlan megpillantás, amennyiben a levegőt „nem akarja” észrevenni?

Jelentéktelen mozzanat-e, hogy ez az igyekezet oly módon jut szóhoz az előadásban, hogy egyúttal a korsó mint dolog elgondolásából kiiktatja a levegőt? Nem teszi-e ez levegőtlené beszédét? Nem függ-e esetleges levegőtlenése lényegileg össze az előadásnak azzal a már érintett irritáló kijelentésével, hogy az ember „még soha” nem gondolta el a dolgot mint dolgot? Nem zár-e ki, nem minősít-e semmisnek ezzel oly sok lélegző elgondolást a dologról, a dolgokról? S másfelől a dolognak az általa feltárt lényegi léte mint egybegyűjtés és különösen mint a négyezet egybegyűjtése nem zár-e ki ebből a világot világotlani engedő egybegyűjtésből oly sok mindent, és minősíti ezzel kimondatlanul, de annál határozottabban semmisnek? Nem ebből a levegőtlenésből következik-e, hogy nem pusztán nem látszik helye sok mindennek a négyezetben, hanem hogy az erről szóló beszéd a végére kifulladás, önisméltésekbe fordul, és szinte teljességgel bezárul idiomatikusságába? S talán nem véletlenül éppen a „Ding-Ring-ring-gering” körében gyűrűzve, csilingelve? Ébresztő! „Éber figyelemre” (D 174) volna szükség, ez vitán felül áll.

A korsó használati tárgy, kézhezálló eszköz. És mint a *Lét és idő*ben, itt is mint a tudományos megismerés pusztá tárgyát mutatja fel a már-csak-kéznellevőt (itt konkrétan: mint levegőt vagy folyadékot befogadó tartályt), ez pedig a korsó eredendő létmódját, dolog-léte igazságát csakis elfedheti. Ám itt Heidegger ezt a használati tárgyat nem kézhezálló létmódjában ragadja meg, nem a körültekintő gondoskodás számára kézhezállóként. Ezért itt a korsó, ez a kézhezálló létező a világ felvillanását nem az összetörése, azaz használhatatlanná válása révén teszi lehetővé. Nem a körültekintő gondoskodás tekintete, de nem is a dolgot tisztán kéznéllevővé tárgyiasító tudományos szemlélés teoretikus látása fedi fel a korsót mint dolgot, melyet az elő-állítottsága vagy az ideája felől sem lehet elérni. (D 160sk.) Ugyanakkor ez az eszmélődő gondolkodás, amely a dolgot mint dolgot kívánja közel hozni, mégis a használata felől gondolja a dolgot, hiszen abból indul ki, hogy a korsó italt befogadó edény. Az a kijelentés azonban, hogy „a korsó üres”, nem a kézhezállót és nem is a kéznéllevőt mutatja fel úgy, ahogy a *Lét és idő* példamondata: „A kalapács nehéz”.²⁷ Egyszerűen a kézhezálló és a kéznéllevő létmód együttlításából, egybekeveréséből adódik-e itt a korsó mint

²⁷ Vö. a kézhezállóról, az utalás zavaráról és ehhez kapcsolódó kérdésekről tanulmánya több pontján is Kulcsár-Szabó Zoltán: *Fel nem robbant bombák...* 41-91.

dolog elgondolása? Min fordul meg a dolog, mi itt a dolog elgondolásában az, ami „még soha” nem volt elgondolva? Az-e, hogy amit a dolog lényegi létmozzanataként ragad meg, az üressége mint a befogadó maga megfoghatatlan (das Unfassliche der Leere: das Fassende; D 161)? Hogy a korsót készítő fazekas nem az agyagot és nem a korsó ideáját, hanem „az üresség megfoghatatlanját” „fogja” és mintázza meg, ugyanis ebben alapul az edény dologszerűsége, nem az anyagában, amiből áll (uo.)? Tegyük félre a kérdést, hogy ezt eddig még soha senki ne gondolta volna meg, bár ennek cáfolatára talán elegendő itt egy túlon túl elnagyolt és egyébként épp Heidegger felől is kézenfekvő utalás a taoizmusra vagy a zenre. Inkább azt kérdezzük: hogyan képes a fazekas a megfoghatatlant megfogni, megragadni, formába fogni? Heidegger itt csak az előállítás fogásait említi, melyeket egytől egyig a korsó üressége határoz meg. A kezét nem említi, melynek a fogásairól szó van. És éppen ezen a ponton, ahol a kézről lehetne szó (és kellene is szólni), tér át sajátosan ügyetlen fogással a tudománnyal folytatott vitára, melynek kifutása az, hogy a korsó ürességét tagadó tudományos megjelenítés a korsót mint dolgot megsemmisíti, miközben újra megemlíti e ponton az atombomba általi faktikusan pusztító megsemmisítést. (D162) A fazekas és kimondatlanul hagyott kezei után már csak a tudományról és a gondolkodásról szólnak a következő passzusok, mígnem „az ember” aztán majd mint „a halandó” jelenik meg újra a tanulmányban. Miért hallgat a kézről Heidegger éppen itt, a dolog kapcsán, jóllehet – mint Derrida egyik tanulmánya elég meggyőzően megmutatta²⁸ – jó okkal olvasható ez az életmű a kézről folytatott kitartó meditációként is? Talán azért, mert, mondaná Derrida, a fazekasnak nem keze, hanem *kezei* vannak? S mert ezek a kezek mint kezek fognak, és a „két kézzel fogás” eltávolít az *egy kéztől*, mely Heidegger szerint az ember kitüntetettsége volna?²⁹ S nem éppen azt kell elrejteni, hogy, Derridával szólva, legalább két kéz dolgozik a Heidegger-szövegen, pontosan ezen is, amennyiben az egyik kéz a kézhezálló dologhoz viszonyul, a másik a pusztán kéznéllevőhöz, és a *kettő együtt* mutatja fel, és próbálja a dolog lényegi létmódját egyszer és mindenkorra immár végre *kimerítően* elgondolni? Kellene hosszabban elmélkedni a fazekas itt háttérbe szorított kezeiről, e kezek viszonyáról, egységük sajátosságáról a formálás közben, valamint a fogásuk nagyon sajátos módjáról, tekintettel a megfoghatatlan ürességre. De főképp azt kell itt észrevenni, hogy a kéz üres, a nyitott kéz ürességét és az ujjak közti rések többféle ürességét, hogy tehát ha a kéz lényegét próbáljuk megragadni, mely kéz a fogásra alkalmas, de a fogástól már mindig eloldozott kézként van,

²⁸ Jacques Derrida: *Heideggers Hand (Geschlecht II)*. In: Peter Engelmann (szerk.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart, Reclam, 1990. 165-223.

²⁹ Ld. Derrida, *Heideggers Hand*, 199, 221.

vagyis az *üres kéz* az, ami érint, fog, befogad, elenged, és ily módon mint üres kéz az a kéz, ami, akkor a kéz lényege az üressége. Tehát a korsó azért lehet a paradigmaticus dolog, mert a *kezet modellezi*, mely kéz, azaz kezek a fazekas esetében az anyagát modellezi, mintázza. Feltűnik nemcsak a fazekas kezeinek sajátos tükörijátéka, hanem az üres kéz, avagy kezek, az edény és az üressége között játszó tükörijáték is. Ennek a négyezetnek a tükörijátéka nem közelebbi-e, mint halandók és isteniek, föld és ég négyezetéé *A dolog*-tanulmányban? – Milyen rátekintés pillantja meg a korsót, ha nyilvánvalóan erről a használati eszközzel van szó, de nem a használat körültekintő gondoskodása pillantja meg, hanem a használatra kívülről tekint rá, egy bizonyos elidőzésből a dolognál, jóllehet ez az elidőzés nem oldódik a puszta kéznéllevőt szemlélő teoretikus szemléléssé? Ha a megismerés, a tudomány a minden gondoskodó foglalatosságtól tartózkodó valaminél-elidőzés módusza,³⁰ akkor a gondolkodás és a költés is felfogható e tartózkodó elidőzés egy másik lehetséges módusaként. De a *Lét és idő*höz képest inkább arról van szó, hogy a gondolkodás és költés mint tartózkodó elidőzés nem csak „már-csak-elidőzés valaminél” mint a gondoskodó foglalatosságtól tartózkodó *privatív* módusza, hanem *egyszerre* egy nem *privatív*, a gondoskodó világban-benne-léttel ugyanolyan eredendő tartózkodás és elidőzés. Az elidőző tartózkodás itt már nem csak és kizárólag a minden foglalatosságtól tartózkodás negatív értelmén alapul (így végső soron a megértés sem érhető meg teljességgel és csakis a világban-benne-lét már-eleve-feltárultságából). Itt az emberi gondoskodás mint használat (Gebrauchen) már arra tekintettel jelenik meg, ami az embert magát veszi igénybe, használja (braucht). Itt a mindennapiság gondoskodó használata, pl. a borivás, a nem-mindennapi, az ünnepi felől van elgondolva. Itt az eszközhasználó gondoskodást már nem a mindennapi szükségletek határozzák meg, hanem az, ami a szükségesen túl van, azon felül van. Mintha Heidegger nemcsak az emberről mint halandóról gondolkodna a görögséget és Hölderlint egy bizonyos módon értelmezve, hanem Hölderlin egyik egyszerű meghatározása lenne mértékadó a korsóról folytatott elmélkedésben is: „emberi, vagyis a szükségesen felülemelkedett”.³¹

A dolog-tanulmány tehát nemcsak kézhezálló eszközzel és pusztán kéznéllevőről nem beszél már, hanem mindvégig hallgat a kézzel is, miközben a közelségről és a közeli-ről beszél – és nem a kéz van-e a legközelebb? És a levegő?

³⁰ Ld. Heidegger: *Lét és idő*. 81. Heidegger: *Sein und Zeit*. 61.

³¹ Friedrich Hölderlin: <Fragment philosophischer Briefe>. In: uő: *Sämtliche Werke und Briefe*. 2. kötet. Szerk. Michael Knaupp. München, Hanser, 1992. 52. – Egyébként Hölderlin a *Kenyér és bor* című elégiájának abban a szakaszában beszél az emberről mint befogadó, de az isteni teljességet befogadni gyenge és csak időnként képes edényről, amelynek végén a Heidegger számára is oly meghatározó kérdés elhangzik: „wozu Dichter in dürftiger Zeit?” („Mi végre vannak költők szűkös időben?”) (Hölderlin: *Sämtliche Werke*. 1. kötet. 378.)

Nézzük, mi mindent *nem* mond Heidegger a korszóról éppen annak köszönhetően, hogy a levegőt kizárja a korszó ürességének elgondolásából (hiszen ez az ára a tudománnyal folytatott álvitának – és ezzel helyt ad a semminek, még ha az üresség nem is tulajdonképpeni értelemben semmi, hanem inkább egy retorikai stratégia mutatja semminek). De először is: *A dolog* című Heidegger-tanulmány dolog-e maga is, *A dolog*-tanulmány dolog-fogalmának értelmében? És ha a korszó nem egyszerűen példa, hanem *paradigmatikus* példa, dolog-*modell*, akkor az üressége is a dolog mint dolog lényegi mozzanata, amely nélkül a dolog által létesülő egybegyűjtés történése nem lehetséges. Ha most általában a szövegek lehetséges (heideggeri értelemben vett) dologszerűségének kérdésébe nem is megyünk bele, legalábbis azt a kérdést felvetjük: Heidegger írása olyan módon üres-e, mint a korszó? Befogadó-e, s mi a befogadó benne? Lényegi létmódjának része-e, hogy levegősen üres? Mi *A dolog* című tanulmány atmoszférája? Eléggé levegős-e, vagy inkább fullasztó?

A korszó lényege, hogy befogadó, és az üresség az, ami a korszó befogadója, éppen ezért az üresen maradó, levegőző korszó is korszó marad, és nem használva is közel marad. Meg lehet koccantani, koppintani,³² és megcsendül. Mert a korszó nyitott, az ég felé, és fedélnélküli. Miért így nyitott? Mert nem áll benne sokáig az innivaló, kitöltik nap mint nap.³³ És félig-meddig mindig üres, éppen mert lényege szerint túlcsoorduló. Máshogy csendül, ha félig üres; s mert mindig félig-meddig üres, mindig máshogy csendül; csendülése az ürességét méri, mérlegeli. A lényegszerű ürességétől is üres; levegős, különben nem tudna megcsendülni. A csend csendülhet belőle. A korszó mint dolog a „csend csendülésének”³⁴ lehetősége? Megcsendülése az összetörését kockáztatja. Törekenysége és csengése összetartozik. Így a csendülése óvatosságra int. Ez volna hát heideggerien szólva a csend csendülése? És ez akkor hát nem más, mint az óvásba, őrzésbe szólító hívás?³⁵ Amely valahogy akkor is cseng, ha nem cseng: „csengés emléke száll”.³⁶ A korszó pedig nemcsak csendül, hanem kis csobogás

³² A destruktív program könyvének, a *Lét és időnek* a paradigmikus példája a kalapács, és ily módon felidézheti Nietzsche teljesen más kalapácsát, mellyel a bálványokat kopogtatja meg, üresek-e (az üresség érdekli, nem a szétzúzás). És a korszó? Miért nem fülel csengésére Heidegger? Nehogy ontikus csengése túlzengje a dolog ontológiai hívását?

³³ A korszó némely itt érintett, Heidegger által meg nem gondolt sajátosságához ld. még Francis Ponge: *La cruche*. In: uő: *Pièces*. Paris, Gallimard, 1962. 94-96.

³⁴ A „csend csendülése” lehetne egy fordítása a heideggeri szónak: „das Geläut der Stille”. Ld. Martin Heidegger: *Das Wesen der Sprache*. In: uő: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart, Neske, 1993. 215sk.

³⁵ Az őrizés motívuma, mint „a dolog őrizetlenné válása” („Verwahrlosung”) is, a *Brémai előadások* utolsó részeiben válik hangsúlyossá, az igazság lényegének új értelmezésével összefüggésben. Ezt, az őrizést és őrizetlenséget, egy a heideggeri dolgot megközelítő további esszében szeretném körüljárni.

³⁶ József Attila: *Téli éjszaka*.

hallatszik, ha öntenek belőle: a közben beáramló levegő is csobogtatja – „idd a hajnali levegőt, szellőt, míg nyitott nem vagy”.³⁷

Ami pedig a korsó, a befogadóként az üres kezét modellező korsó és a kéz (illetve kezek) viszonyát illeti, először is tehát a két egymáshoz domborított kéz alkotta öblöt imitálja és nagyítja fel. A korsónak füle van, fogója, de a kéz nem úgy fogja meg, ahogy a korsó fogadja és fogja, tartja az italt. Egy vagy két kéz kezeli: az egyik kéz határozottan *megfogja* („*nimm!*”), a másik kéz megtámasztja és tartja, *megtartja* a megfelelő dőlésben egyensúlyozva („*behält!*”; D 164 – ahogy Heidegger a korsó ürességének fog[ad]ásában pillantja meg ezt a kettősséget), vagy csak egy kézzel kell és lehet fogni és megdöntve tartani, a másik kezét üresen tartva. A korsó *játszik* azzal, hogy a másikat üresen hagyva egy kezét hoz játékba *vagy* mindkét kezét; így egyszerre játszik az egy kéz és a két kéz ürességével, nyitottságával.

Szűkebb nyakú, nem biztos, hogy bele lehet nyúlni kézzel, így valahogy rejtélyes marad az üressége. – Nem lehet nagyon belenézni sem; ha megdöntik, amikor töltenek belőle, valamennyi fény csillanhat benne. A korsó áll: ahhoz, hogy használják, töltsenek belőle, fel kell emelni – és akkor az első mozdulatra billent helyzetbe kerül. A korsó maga a megtestesült kibillenthetőség – megbillentendő, megdöntendő. Ennek megfelelően egyszerű formája is változatos, és nincs állandó mérete sem, holott nem mértéktelen, és az óvatos, mértékletes kimérésre szolgál. – A korsó nem tolakodó dolog; ott hagyjuk, nyugton.

Az előadás elején említett atombombához visszatérve: A korsó – bár erre Heidegger explicite nem emlékeztet – sok vonatkozásban rokon a haranggal: mindkét dolog a levegőben függve és megbillentve, billenő mozgásban létezik akként, ami. Rokon vonásaik további részletezése nélkül is észrevehető, hogy ha a dolog-létmód az egybegyűjtésben nyugszik, mindkettő alapvető dolog-modell. A dolog-tanulmány azonban egy másik levegőben levő dolgot említ először: az atombombát (és a hidrogénbombát), ami nem függ a levegőben, hanem esik – vagy nem esik. Ez a felfüggesztett esés lóg a levegőben 1945. augusztus 6. és 9. óta. Az első emberekre ledobott atombomba után hosszú évekig nem volt olyan dolog, amely annyira ott lett volna a levegőben mindenütt, mint az atom- vagy hidrogénbomba. Milyen levegőben? Bár 1945 után, a kibontakozó hidegháborúban a teljes megsemmisítésre mint fenyegetően közeli lehetőségre rámutatni nem pusztán apokaliptikus retorika, és bár ezekben az években-évtizedekben Heidegger is többféle módon utal ismételtén az atombombára és a teljes megsemmisítés lehetőségére, távol áll tőle az apokaliptikus retorika.

³⁷ „O trinke Morgenlüfte, / Biß daß du offen bist”. Friedrich Hölderlin: *Germanien*. In: uő: *Sämtliche Werke*. 1. kötet. 407.

A dolog dolog-mivoltának elgondolását mindenesetre éppen az atombomba szóba hozása előzi meg, vezeti fel – aztán pedig a megsemmisítés gondolata a legszorosabban egymáshoz köti a kettőt. A bombának a mivoltát akkoriban bizonyosan többen próbálták elgondolni, mint ahányan a dolog lényegéről, kivált a korsóról, elmélkedtek. *Egyszerre mindkettőről* elgondolkodni azonban, úgy látszik, még Heideggernek sem sikerült: ám legalábbis ennek szükségességét, azt hiszem, kimondatlanul is megmutatta. Idézzük az előadás elejéről azt a részt, ahol az atombombáról szól:

Minden össze van sodorva, egybeárasztva az egyformán distancia-nélkülibe. Hogyan? A distancia-nélkülibe való összetorlódás (összevonódás: Zusammenrücken in das Abstandlose) nem hátborzongatóbb-e, mint mindennek a szétrobbanása?

Az ember (Der Mensch) azt bámulja meredten³⁸, ami az atombomba robbanásával jöhetne. Az ember nem látja azt, ami már régen megérkezett, mégpedig akként történt meg, ami már csak végső erupciós termékeként veti ki magából az atombombát és annak robbanását, hogy az egy hidrogénbombáról ne is szóljunk, amelynek indítógyújtása, legtágabb lehetőségében elgondolva, elegendő lehetne ahhoz, hogy minden életet kioltson a Földön. Mire vár még ez a tanácstalan félelem, ha az iszonytató (das Entsetzliche) már megtörtént?

Az iszonytató megfoszt, kivet (das Entsetzende): mégpedig mindent, ami van, kivet, kifordít korábbi lényegéből. Mi ez az iszonytatóan megfosztó-kivető? Abban a módban mutatkozik meg és rejti el magát, *ahogyan* minden létezik, nevezetesen úgy, hogy a távolságok mindenféle legyőzése ellenére a közelsége annak, ami van, távolmarad (kimarad, hiányzik: ausbleibt). (D 158)

Ha a dolog lényegi létezése az egybegyűjtés és a világ közelítése, s ha az atombomba a dolog-lét egyik végső kivetülése s mint ilyen már egyfajta nem-dolog, szörny-dolog (Un-*ding*), egyedülálló monstrum, akkor létezésében az egybegyűjtésnek és a világ-közelítésnek egyedülállóan torz módja működik. Hogyan?

Az atombomba, kivált a hidrogénbomba a *legközelebbi dolog*: legalábbis a hidegháborús időkben robbanásának lehetőségével fenyegetve ez közelített a leginkább. Mégpedig a levegőben, a levegőn keresztül. Ugyanakkor mint a legtávolabbi, legmegközelíthetlenebb dolog volt közel, és közelített. És minden földi élet elpusztításával fenyegetően közel, azaz egyelőre a Földön állva, a legteljesebb, csakhogy totálisan nivelláló módon minden létezést pusztá állományként egybegyűjtő egybegyűjtésként a dolog. (Ez a

³⁸ Fontos lesz körüljárni egy másik esszében a *Lét és időben* néhány helyen felbukkanó „meredés, meredt bámulás” („begaffen”) kifejezést és összefüggéseit.

dolog lényegileg egy dolog: mert lényege a totális megsemmisítés fenyegetése, s mert az atomháború scenáriójából kizárhatatlan lehetőségként lebeg ott, azaz itt, a nukleáris fegyverek láncreakciószerű bevetése, mintegy a kiváltott, a földi természetben mindaddig nem lezajló fizikai folyamatláncolat³⁹ meghosszabbítása az emberi cselekvésben, ahonnan nézve csupán a fegyverkezési verseny örületének kérdése, hogy hány nukleáris fegyver hány hatalom *kezében* van.) Az egy dolog mint a mindent egy *halomba* sorakoztató-rendelő egybegyűjtés – ez pedig mint a totális megsemmisítés. – Az egy dolog, amely nemcsak közelít, hanem egybeesik azzal, egybegyűjti magát azzal, amihez közelít: az (ön)megsemmisítésben.

Az a dolog, amely nem mutat túl önmagán egy másikra, mert csak magával összehasonlítható: összehasonlíthatatlan. És ugyanakkor oly módon érint minket, hogy nem érinthet minket, és így mégis közömbös, vagyis ugyanúgy, egyforma-módon-számít-azaz-nem-számít, mint a(z összes) többi dolog, a rajta kívüli maradék, tehát csak ezek összességével hasonlítható össze. És mint ilyen egyformán-számító-azaz-nem-számító dolog, amelynek közömbössége tehát az összes többi dolgot érinti, mert egyformán csak azok totalitására utalhat túl önmagán: így – összemérhetetlen volta ellenére – magát és az összes többi dolog összességét ugyanúgy semmisíti, mint a közömbös dolgok. Ez a dolog úgy létezik, hogy nem létezhet, mert amint létezne, már nem létezne: sem földi élet, sem atombomba. Létezése az önmagát és másikat megsemmisítése volna: sem az, sem ez. Unding. „Unwelt”.⁴⁰

Heidegger a dolog-előadásban és másutt is hallgat a pusztító példáról, demonstrációról, Hiroshimáról és Nagaszakiról. Ugyanakkor lényegében előre látta azt, ami a MAD-doktrínával a 60-as évekre kialakult. Vagyis annak elméletét, logikáját, hogy hogyan hárítható el a nukleáris apokalipszis. Ez az elmélet feltétlenül kizárólag a logikus következtetés jegyében áll. Ahogy az atombomba az egyedül megmaradó számító gondolkodás eredménye, tárgyiasulása, úgy a MAD-doktrína is, mely ezért is hordozza az „örület” (mad) nevet: rámutat saját abszurditására, örületére, de ettől még nem haladja meg, nem lép ki belőle. – Heideggernek tehát igaza volt abban, amit az 1955-ben *Gelassenheit*

³⁹ Ld. Hannah Arendt megfontolásait a nukleáris technológia nemcsak emberiség-, hanem földtörténeti léptékben korszakos jelentőségéről. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich, Piper, 2003. 341skk. Továbbá a fegyverkezési verseny bizonyos összefüggéseiről Hannah Arendt: *A forradalom*. Budapest, Európa, 1991. 17skk.

⁴⁰ Unwelt: világtalan világ, szörnyvilág. Ezt a szót Heidegger alkotja meg a „világ-háborúkról” metafizikai horizonton elmélkedve. Ld. Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, 88.

címmel tartott előadásában mondott:⁴¹ sikerülni fog uralni az atomfegyvereket és az atomenergiát, sikerülni fog elhárítani a veszélyt, amely a totális megsemmisítéssel fenyeget. Ebből a belátásból és bizonyosságból kiindulva beszél ebben az előadásában meghökkentő módon arról, hogy van egy még nagyobb veszély, nevezetesen az, hogy a számító gondolkodás mint *az egyetlen* jut érvényre és hatalomra. Csakhogy egyrészt az, hogy *sikerül* megszüntetni ama totális megsemmisítés veszélyét, már azt tanúsítja, hogy a nagyobb veszélyt *nem* sikerül elhárítani, ugyanis éppen ez a siker tanúsítja a számító gondolkodás győzelmét. Akkor mi marad, a számító gondolkodás totális győzelme esetén? Másrészt éppen azért, mert igaza volt, ezzel már Heidegger is a számító gondolkodásnak esik áldozatul: amikor teljes bizonyossággként számol azzal, hogy a számító gondolkodás a veszélyt, amelyet maga idézett elő, megszünteti. Heidegger igyekszik és képes a számító gondolkodást annak saját nyomvonalán és logikájában túlgondolni, azt mintegy előrelátni következetességében és következetes lépéseiben (látva, hogy az legyőzhetetlen). Ebből fakad az, hogy, ha elsőre mégoly meghökkentő is, kikezdetlenül át gondolt, amit mond, és ugyanakkor érzéketlen. Mert „halandó” nem lehet annyira okos és überokos, hogy amikor demonstrált és igazolt a teljes megsemmisülés lehetősége és közeli eshetősége, akkor csak az a jövő érdekelje, amelyben ezt a veszélyt elhárították, még akkor sem, ha ebben bizonyos. Hiszen így az ember és a Föld általa elgondolt lényegét többre tartja, mint az egész emberiség és a Föld meglétét.

Abban azonban már nem volt bizonyos, hogy a „biofizikával” fenyegető veszélyt is sikerülhet elhárítani.⁴² Ezek szerint más és más szinten elhelyezkedő veszélyekről volna szó a technika lényegének egyazon uralmán belül: az egyik szinten uralható, a másik szinten nem uralható a technika. Ez visszavezet ahhoz a horderejének megfelelően sokféleképpen megvitatott alapkérdéshez, hogy hogyan értsük és követhetjük-e Heidegger alap gondolatát, mely szerint a technika lényege nem technikai. – A technika *lényegének* uralhatatlansága – és tehát emberileg feltartóztathatatlan kibontakozása – éppen abban nyilvánul meg, hogy a technika mint eszköz uralható.⁴³ Az így előálló veszély Heidegger mély belátásának megfelelően valóban az, hogy a veszély elrejtje magát, nem tapasztalható meg. A dologszerű atombomba elgondolhatóságának paradoxonai a heideggeri becslés szerint ennek a veszélynek valószínűleg még csak a kibontakozásába vezetnek be.

⁴¹ „Ha sikerül megfékezni, uralni az atomenergiát, és sikerülni fog, akkor kezdődik a technikai világ egészen új fejlődése.” Martin Heidegger: *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske, 1959. 21.

⁴² Vö. Heidegger: *Gelassenheit*, 22. Vagy pl. egy jóval későbbi beszélgetésben is: *Martin Heidegger im Gespräch (17. September 1969)*. In: Martin Heidegger: *Reden und andere -Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976. Gesamtausgabe* 16. kötet. Frankfurt a. M., Klostermann, 2000. 706.

⁴³ Ld. ezekről a kérdésekről is, tanulmánya egészében, Kulcsár-Szabó: *Fel nem robbant bombák...*

Ha az atombomba mint fegyver eszköz, azaz kézhezálló létező, akkor mi a deficiens módusza? Ha nem robban fel, s mivel nem robbanhat, állandóan felvillan általa a világ, mégpedig egy olyan totális eszközösszefüggés által, mely a használhatatlanság és a használat között billeg nap mint nap. A világ úgy jelentkezik, mint önnön totális lehetetlenségének a vibrálása (inkább ez, semmint felfénylése); a világ mint a totális kollapszus lehetőségének vibráló megmutatkozása.

A dolog-tanulmány, éppen az atombombára tett utalásaival, elvezet ahhoz a kérdéshez is és bizonyos belső feszültségével az arra való rákérdezést sürgeti, hogy miképpen rejlik ember és dolog viszonyában az önmegsemmisítés tendenciája. De mivel a „technikai dolgok” létmódjába nem bocsátkozik bele, e kérdés megközelítésére közvetve sem vállalkozik.

Végül visszatérve még egyszer a nyitó kérdésekhez: ha a tudományos megjelenítésmód és még inkább a technika lényegének uralma nem a konkrét materiális dolgokat semmisíti meg, de a dolog mint dolog létezésének lehetőségét, akkor hogyan marad lehetőség arra, hogy a dolog mint dolog megmutatkozzék? Erre a válasz a heideggeri gondolkodás maga, mint annak tanúsítása, hogy még lehetséges más gondolkodás, a tudományos-technikai számítás még nem az egyedüli és mindenütt érvényes. Ugyanakkor mégis megmarad ennek a heideggeri gondolatkísérletnek a kérdése: ha a dolog mint dolog „még soha” nem létezett, akkor a tudományos-technikai uralom korszakában hogyan semmisítették meg mint dolog?

A szövegben többször elhangzó „(eddig) még soha” (és tehát „itt most először végre”) nem csak úgy érthető, hogy Heidegger írása kérügmaticus vagy krypto-kérügmaticus abban az értelemben, hogy a dolog mint dolog és vele a szintén *még soha* nem világlott világ eljöveteletét *most* bejelenti és ez a jövetel benne legalábbis mint előkészület meg is történik. Így értve tehát a heideggeri gondolkodás és írás a dolog és a világ jövetelének nem annyira transzcendentális lehetőségfeltétele, hanem maga volna a jövetel megnyitása mint történés. Van ebben valami szédítően fennhájzó – de akárhogyan pontosítsuk is e bejelentő beszéd szerkezetét és értelmét, aligha lehet úgy olvasni a szöveget, mint amely számára nem konstitutív egy ilyen önértelmezés, vagy mint amelyet nem éppen egy ilyen kihordhatatlan önértelmezés hordoz.⁴⁴

⁴⁴ A tanulmányhoz mellékelt *Utószó* levelében ez áll: „gondolkodás talán mégis megkerülhetetlen út, amely nem kíván üdvözítő út lenni és nem hoz új bölcsességet. [...] már lemondott a kötelező erejű tanítás igényéről [...]” (D 177sk.) Ez azonban mit sem változtat a heideggeri beszéd retorikáján, éppen ellenkezőleg, azt jelzi ez az utólagos reflexió is, hogy a visszalépő lemondás annak az igénynek a kivetülése, mely a saját megszólalást költői

De ez az „(eddig) még soha” úgy is olvasható: a bejelentés temporális retorikája ellenére nem jelent be semmit, nem ígéri semminek az eljövételét, még a semmit sem, hanem azt jelenti, hogy a dolog nem más, mint a dolog ígérete, nem más, mint a dolog lehetősége. S ha azt kérdezzük, mégis minek a lehetősége, minek az ígérete, a válasz nem lehet más, mint hogy a világé, s ezzel az ígéret visszahajlik önmagára, őrizi sajátos ürességét.⁴⁵

Ha a szövegben mondottak léttörténeti perspektíváját olyan rátétnek olvashatjuk, amelyet kérügmaticus retorikája tesz szükségszerűvé, és megpróbáljuk azt olvasni benne, ami ezt a retorikai alakzatot előhívta, a következő meglátásokra juthatunk:

Egyfelől: *a közelség az, ami kimarad, elmarad, távol marad*: mégpedig nem a távolságoknak az állít-ványban történő megszüntetése által, hanem mindig elmarad, kimarad, hiányzik: ez a közelség lényege. Az állít-vány csak egyik módja annak, hogy és ahogy a közelség elmarad. Ha ma a technika a létfeltárás uralkodó módja, akkor a kérdés Heidegger számára az, hogy milyen más létfeltáró módban történhet a közelség megmutatkozása és elrejtése. Mindenekelőtt a nyelvben, ezért a kései Heidegger végső aggodalmai a nyelv instrumentális technikai, információtechnológiai értelmezésének mind átfogóbb térnyerésére vonatkoznak.⁴⁶

Másfelől: *a dolog éppen az, ami nem létezik mint dolog*. Nem „még soha” nem létezett mint dolog, hanem soha nem létezik mint dolog. A dolog az, ami ellenáll a megértés „mint”-struktúrájának. Az, ami mindig valami mássá válik, a mássá válás végtelen lehetősége. A dolog az, ami mindig hagyja magát *mint dolgot* megsemmisíteni.⁴⁷ Olyan, mintha mindig sztrájkolhatna; mindig fennáll a lehetőség, hogy nem lehet eldönteni, sztrájkol-e vagy sem.⁴⁸ Hívása így mindig kihívás. – De ha a dolog nem létezik mint dolog, akkor miként értelmeződik? Mint kézhezálló, mint kéznéllevő tárgy, mint állomány-darab. Hogy ez ne zárja ki és ne zárja el a dolog másként-megértésének lehetőségét, erre irányul Heidegger gondolati erőfeszítése. Ezt az erőfeszítést azonban a dolog „*mint dolog*” fixa ideája nem engedi

„*praedicare*”-ként értelmezi. (Vö. ehhez Martin Heidegger: *Hebel – der Hausfreund*. In: Heidegger: *Aus der Erfahrung...*, 143.)

⁴⁵ De miért tartózkodik a korszak, a dolog történeti és kulturális elhelyezésétől? Így lehet máshogy távol e beszéd maga, és így ígéret. A történetileg-kulturálisan megfoghatatlan „régén megtörténtet” hozza közel etimologikus szófejtéseiben: ez adja beszéde auráját. De a négyzetnek éppen ezért nincsen aurája.

⁴⁶ Ld. pl. Heidegger: *Hebel – der Hausfreund*, 148sk. vagy pl. Martin Heidegger: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt és Sprache und Heimat*, in: Heidegger: *Aus der Erfahrung...*, 154, 155.

⁴⁷ Vö. ehhez, ahogy az eszköz (Zeug) „kacattá» („Zeug”) válik: az ember szeretné félrerúgni”. (Heidegger: *Lét és idő*, 95. Heidegger: *Sein und Zeit*. 74.)

⁴⁸ Így lehetne elgondolkodni nemcsak és nem is annyira a dolgok performativitásáról, hanem inkább afformanciájáról, a Werner Hamacher által alkotott fogalom értelmében. Ld. Werner Hamacher: *Afformatív, sztrájk*. In: *Vulgo*, 2005/3., 3-25.

elengedetté válni, ellazulni – éppen a „Gelassenheit”-ről, elengedettségről szóló heideggeri elmélkedés tanúskodik többek közt erről is.

A dolgok „talán egyszer úton voltak” és vannak afelé, „hogymint dolgokká váljanak” (D 174), mondja Heidegger – de ezek szerint nem érkeztek és soha nem is érkeznek meg. Úton vannak, „elmentek” és „jönnek”, és útközben mássá válnak, nem *mint dolgok* érkeznek. Mint dolgok semmisenek.

„Mikor és hogyan jönnek a dolgok mint dolgok?” – kérdezi Heidegger előadása vége felé. (D 174) S félig megválaszolja a „hogyan” kérdését. A dolgok mint dolgok „nem az ember mesterkedése *által* jönnek. De nem jönnek a halandók éber figyelme *nélkül* sem.” Heidegger, aki tehát már nem „az ember” képviselője, hanem egy „halandó”, ezt a jövetelt készíti elő, pontosabban az éber figyelmet, amely e jövetel lehetőségfeltétele. Az előkészület első lépése a „visszafele megtett lépés”: „a pusztán megjelenítő, elő-állító, azaz magyarázó gondolkodásból” a heideggeri gondolkodásba (uo.). De hogyan tudhatná, hogy sikerült halandóvá válnia, amivé a metafizikailag meghatározott embernek „először” „*válnia* kell”? (D 171) Hiszen az ember az állít-vány korszakában nem „halandó”, nem tud halandóként létezni, nem „képes a halálra mint halálra” (uo.). Halandónak a lépése-e a „visszafele megtett lépés”? Nem inkább a halandó *mint halandó* válik-e előbb kérdéssé? Mert ha a halál „a semmi ereklyetartója” (uo.), a semmi pedig „magának a létnek a titkaként” létezik, nem tudhatjuk, hogy halandó-e, aki beszél, sokkal inkább, más értelemben, a beszéde válik halandóvá. És vele a dolgokra *mint dolgokra* vonatkozó kérdés.

A dolgok talán leginkább úgy jönnek, hogy nem *mint dolgok* jönnek; hogy nem tudhatjuk, mikor jönnek és jönnek-e mint dolgok, ha jönnek. Talán leginkább úgy jönnek, ha olyan világ villan fel, amely rést hagy a dolgoknak, ahol sem az apofantikus „mint”, sem a hermeneutikai „mint” nem illeti őket. Mikor jönnek?

Ami dologgá válik, az a világ tükör-játékának könnyedén illeszkedő köréből történik meg (ereignet sich). Csak akkor, hogyha, hirtelen feltehetően, a világ mint világ világlik, akkor ragyog fel a gyűrű, melyből ég és föld, isteniek és halandók könnyedén illeszkedő köre egybehajló egyszerűségének észrevétlen illesztékébe tűnik elő. (D 174sk.)

Mikor jönnek? „[H]irtelen feltehetően”, „hirtelen talán”, a világ eseményéből dologgá válva – hangzik végül e *közbevetett, közbe-jött* szófordulattal a rejtélyes válasz, amely maga ezt a „hirtelen” eseményt készítené elő, ha *már* ez az esemény „*még soha*” eddig nem jött el. „Jäh”: hirtelen, váratlanul, meglepő módon. A „feltevés, sejtés” szó értelme az, hogy a vélekedés

valamilyen jeleken alapul. Hogyan lehet feltenni, sejteni annak a jövetelét, ami hirtelen, váratlanul, előjelek nélkül jön? Vagy a sejtés maga jön hirtelen, ám akkor mit jelent sejteni? A hirtelen sejtés volna a jönni-hagyás módja? Vagy a sejtés pusztán arra vonatkozik, hogy ha egyáltalán jön – a világ és a dolog mint dolog –, akkor csakis hirtelen, váratlanul jöhet? Ám akkor mit jelent erre felkészülni, várakozni, s hogyan lehet? Mi az, ami olyan hirtelen jön, hogy még a rá vonatkozó feltevést és sejtést is megelőzi, meglepi? Ahogy itt ezt a megfordított, sietve *felborított* szórend legalábbis jelzi: „hirtelen feltehetően” – így talán éppen ebben a *közbeékelődő*, felborított, önmagát előző és így *félig*-meddig eldologiasító szókapcsolatban rejlik a dolog, avagy a dolog nyitja, megelőzve minden „mint”-et.

Átmeneti zárlatok

El-távolítás. – A *dolog*-előadás kiinduló kérdését, a közelség problémáját a technika uralta korban, már a *Lét és idő* megelőlegezte, „A világban-benne-lét térbeliségét” taglaló részében és különösen egyik bekezdésében, amelynek megfontolásai a *Lét és idő* terminológiai sajátosságaitól függetlenül lényegében a húsz évvel későbbi előadásban is elhangozhatnának:

Az el-távolítás mindenekelőtt és többnyire körültekintő közelítés: közel-hozunk valamit, azaz előteremtünk, készenlébe helyezünk, kézhez kapunk. De a létező tisztán megismerő felfedésének meghatározott módjai is közelítésjellegűek. *A jelenvalólétben a közelségre irányuló lényegszerű tendencia rejlik.* A sebesség mindenféle fokozása, amelyben már többé-kevésbé kényszerűen részt veszünk, az eltávolítottság leküzdésére törekszik. A »rádióval« például a jelenvalólét ma a »világnak« a maga jelenvalólét-értelmében még át nem tekinthető el-távolítását hajtja végre a mindennapi környező-világ kibővítésének és szétzúzásának útján.⁴⁹

Pontosan az el-távolítás mint közelítés jelenségének újraértelmezése hozza majd mozgásba a *Brémai előadások* gondolatmenetét is, amely ugyanúgy a modern tele-médiumok paradox módon *el-távolító* működésének rövid jellemzésével indul, és ez itt húsz évvel később is ugyanolyan egyirányúan negatív marad. „Ma”: már a *Lét és idő*ben is a technika (lényege) uralta korszak rövid jellemzése bukkan tehát fel. E korban a jelenvalólét maga pusztítja el világát mint környező-világát azáltal, hogy ennek otthonosságába a „rádióval” behozza a világnylvánosság „világát” (ezért van itt a „világ” szó idézőjelben, melyről hosszasan kellene

⁴⁹ Heidegger: *Lét és idő*, 130. *Sein und Zeit*, 105.

elmélkedni). A jelenvalólét közelségre irányuló tendenciája úgyszólván ráveti magát a mindenkori legújabb telekommunikációs technológiai médiumra, és ezáltal korábban ismeretlen módon bontakozhat ki a közelségre irányuló tendencia, mely a „világra” irányul, a „világot” hozza közel: csakhogy éppen ezzel „zúzza szét”, „pusztítja el” („Zerstörung”) a „környező-világot”, azaz a közeli világot, a világ mint világ közelségét. Más szóval: a jelenvalólét a saját közelségre irányuló tendenciájában, mely a technikával szövetségre lép, magát a közelséget látszik elpusztítani. Közelségre irányuló tendencia + technika = a közelség elpusztítása (így variálhatnánk egy Heidegger idézte lenini mondást).⁵⁰ Vagyis: a jelenvalólét az a hely, ahol a közelség technikailag elpusztítja magát. Miért történik ez? Ezt a roppant horderejű titokzatos történést Heidegger Nietzsche-olvasata és léttörténeti metafizika-értelmezése nyomán⁵¹ úgy ragadhatjuk meg, hogy a beteljesedett metafizika korszakában a jelenvalólétnek a közelségre irányuló tendenciáját a jelenvalólét mint a „hatalomra (azaz az akaratra) törő akarat” sajátítja ki; így a közelség már nem lehet közelség, mert mindenütt az akaratra törő akarat – önmaga akarásának üres tendenciája – állítja fel magát. Az akaratra törő akarat nem ismerhet mértéket, tendenciája feltartóztathatatlan: ez pedig a közelségre nézve azt jelenti, hogy a közeli soha nincs elég közel – így a közelség tendenciája immár minden létezőre vonatkozóan a „mindig közelebb és közelebb” követelésévé változik. Az állandó „még közelebb” azonban eleve nem lehet közel, és ezért távolabb sem és közelebb sem. A megsemmisített közelség helyén csak a megmaradó közelség-tendencia lökészerűen meg-megújuló rotációja marad.

Rejtett védekezés. – Heidegger az első *Földút-beszélgetéséhez*, mely a későbbi *dolog*-előadás több részének első megfogalmazását is tartalmazza, egy 1945. április 7-re datált megjegyzést fűzött, kiemelve a beszélgetés egyik érintett gondolatát. E spekulatív gondolat mélysége, súlya vitathatlan. A beszélgetés vonatkozó része így szól:

A bölcs: Ugyanakkor gyakrabban el kellene azon gondolkodnunk, hogy a természet a maga eltárgyasíttóságában inkább elrejtezik, semmint megmutatkozik.

A kutató: [...] egyáltalán hogyan is feltételezhetünk a természetről ilyesmit, *hogy* valamit elrejt előlünk?

⁵⁰ Martin Heidegger: *Parmenides. Gesamtausgabe* 54. kötet. Frankfurt a. M., Klostermann, 1982. 127. Idézi Derrida, *Heideggers Hand*, 195. Az idézet: „Der Bolschewismus ist Sowjetmacht + Elektrifizierung.”

⁵¹ Ezeknek a sok kötetre rúgó értelmezéseknek egy roppant sűrű kompendiuma Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*, 67-95.

A bölcs: Talán éppen abban, amit a természet akkor mutat meg és ad hírül önmagából, amikor az emberi eltárgyasítás éri, mégis titokzatos védekezés rejlik a technika rátámadásával szemben. A technika felfedezései a természetnek olyan erőit szabadították el, amelyek máris a Földet átfogó megsemmisítés-folyamatban törnek ki.

Az erre vonatkozó záró megjegyzés pedig így hangzik:

Egy lényeges gondolatot, melyet beszélgetés közben érintettünk, még nem gondoltunk meg messzebbmenően. E gondolat ezt a kérdést illeti: a természet azáltal, hogy területének eltárgyasítását megengedi, mennyiben védekezik a technika ellen, amikor is ez az ember lényegének megsemmisítését idézi elő, mely megsemmisítés korántsem az ember megszűntetését jelenti, hanem akarat-lényegének beteljesedését.⁵²

Végül ezt a még messzebbmenően nem megfontolt gondolatot azzal a tapasztalattal kapcsoljuk össze, hogy a közelség hiányzik, elmarad, kimarad. Ez maradásának módja. A közelség elrejtje magát, rejtve marad, mégpedig úgy, hogy a distancia-nélküliség (das Abstandlose) torz alakját veszi fel, és ezáltal rejtezik el. Így védi magát.

Nem kevésbé nehezen meggondolható és meggondolandó marad, hogy ha ez így van, ha a közelség ily módon védi magát és őrződik meg, miért jár ez együtt, hogyan tartozik ez össze – s bizonyára nem véletlenül az ellen-őrzés örülete közepette – a dolgok mind nyilvánvalóbb őrizetlenségével (Verwahrlosung), védtelenségével, melyben állandó mássá válásuk a vetemedés alakját ölti.

⁵² Martin Heidegger: *Ἀρχιβασιή – Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen.* In: uő: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. 17sk. és 157.