

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

## A Lét turistája

MARTIN HEIDEGGER: ÁLLOMÁSOK

Dél van. Dél van az Én fölött vagy nyár, gyümölcsök csendje, máknak csendje minden domb fölött. Dél van, mindig, örökre – a nagy Pán órája. A fény mozdulatlaná csiszolja, (az ígét teljes tranzitív erejében véve) *megcsillantja* és egyben magukba burkolja a köveket. A görög fény. Titka az el-nem-rejtettségben van. Valami érzékelhetetlen jelenlét. Odalent – itt-ott még főszezonban is nyílik zavartalan kilátás – az ugyanebbe a fénybe takarózó tenger rejtélyes módon *megáll*, és mintha valami más, talán a táj lüktetne, nem az elmúlás. De ez nem marad így, a fény, nem kevésbé megkapó módon, nemsokára akcióba lendül, ezer darabba törve és sokszorozva önmagát és a vízfelszínét. Meg más egyéb is: vissza kell jutni a hűtőpultok közelébe, türelmetlen buszok sűrűnek, vár a voltaképpen „világ”, all inclusive. *You can't live there.*

A fenti (John Ashbery-től, Gottfried Benntől, Paul de Mantól, József Attilától, Kosztolányi-tól, Nemes Nagytól, Nietzsche-től és nem utolsósorban Martin Heideggertől kölcsönvett idézetek felhasználásával összeeskábált, de ettől függetlenül sem különösebben eredeti) turisztikai impresszió elégtelenségéről Heideggernek először 1962-ben nyílt volna lehetősége megalapozottan nyilatkozni. Noha a Görögországba való látogatásának ötlete már 1953 körül felmerült, ezt majdnem tíz év hezitálás követte, ami még Heideggertől is szokatlan, akit persze nemigen lehetne a világirodalom nagy utazói közé sorolni. Az út megvalósítására leginkább az az Erhart Kästner bátorította, aki a Görögországot ugyancsak megjárt Gerhart Hauptmann egykori titkáraként az 1940-es évek óta maga is tapasztalt Görögország-utazó volt (először a „baráti” német hadsereg önkénteseként szerzett megbízást egy úti beszámoló megírására) és aki szívesen ajánlotta magát Heidegger, illetve a Heidegger-házaspár útítársául. A Kästnertől az idő folyamán kissé elhidegülő filozófus többszöri visszalépést követően, olykor már megrendelt jegyeket lemondva, végül csak 1962-ben, felesége társaságában szánta rá magát egy társas körutazásra a Velence kikötőjéből kifutó Jugoszlavija hajó illusztris vendégeként. Az utat Elfriedétől kapta ajándékba és egy év múlva egyfajta hetvenedik születésnap ajándék, egyben tehát valamiféle viszontajándék („a megajándékozott jelzése”) gyanánt neki („az anyának”) dedikálta az utazásról készített kéziratos feljegyzéseket.<sup>1</sup> Ezt az első

<sup>1</sup> Vö. R. Safranski, *Egy némethoni mester*, Bp. 2000, 568-569.; P. Geimer, „Frühjahr 1962”, in W. Ullrich (szerk.), *Verwindungen*, Frankfurt 2003, 49.; Ch. Meid, *Griechenland-Imaginationen*, Berlin/Boston 2012, 376-377. A szöveg 1989-ben jelent meg először, ez a kiadás (M. Heidegger, *Aufenthalte*, Frankfurt 1989.) a kézirat faksimiléjét, valamint Elfriede Heidegger néhány Görögországban készített rajzát is tartalmazza. A magyar fordítás, amelyből hiányzik a dedikáció, négy részletben jelent meg a *Pannonhalmi Szemlében*: Úó, „Állomások. Görögországi útinapló I-IV.”, in: *Pannonhalmi Szemle* 1993/2-4 és 1994/1. A további hivatkozásokat erre a fordításra, valamint – szükség esetén – az

utazást, mintha csak átszakadt volna valami gát, az 1960-as években további utak követik (az utolsó 1967-ben az Égei-tenger szigetvilágába vezet, erről az ekkor nyolcvankét éves filozófus szintén készített egy – befejezetlenül maradt – útinaplót, amellyel immár a hetvenötödik születésnapja alkalmából köszöntötte „az anyát”<sup>2</sup>).

Bár az ilyesfajta görögországi utazás ekkorra már gazdag hagyománnyal rendelkezik a német kultúrtörténetben (illetve általában az európai filozófiában: többek közt R. G. Collingwoodra lehetne hivatkozni, aki – mint arról a *The First Mate's Log* c. útinaplója beszámol – oxfordi hallgatók társaságában, útközben technikai feladatokat is ellátva hajózott Görögországba alig néhány héttel a II. világháború kitörése előtt), nem szorul különösebb magyarázatra, hogy Heideggert inkább az ellenpéldák, az igazán híres görögországi nem-utazók egész sora erősítette meg az utazást illető kételyeiben Johann Joachim Winckelmanntól Nietzscheig<sup>3</sup>, közülük is mindenekelőtt nyilván Hölderlin, aki igazából Heidegger voltaképpeni útitársa lesz majd a hajóutakon és aki maga kortárs útleírásokból szerezte a Görögországgal kapcsolatos ismereteit.<sup>4</sup> *A műalkotás eredetében*, vagyis majdnem harminc évvel az első görögországi út előtt Heidegger közismerten szuggesztív leírást tudott nyújtani egy – amúgy az ugyanott elemzett van Gogh-képhez hasonlóan nem teljesen beazonosítható – görög templomról és az azt körülölelő „szakadékos sziklavölgyről”<sup>5</sup>, és különben is: „A görögöt – írja Heidegger 1946-ban – nem a görögök miatt kutatjuk, és nem is a tudomány megjobbítása céljából. Sőt még csak nem is egy érthetőbb párbeszéd végett kutatunk, hanem kizárólag arra való tekintettel, aminek szóba kellene jönnie egy ilyen párbeszédben, ha egyáltalán önmagától szóba jön. Ez az ugyanaz, ami a görögöket és minket különböző módon sorsszerűen foglalkoztat. Ez az, amit a gondolkodás hajnala [Frühe] a Nap-Nyugatinak [Abend-Ländisch] a sorsszerűségébe hoz be. E sorsszerűség révén válnak csak a görögök görögökké a szó valódi történeti értelmében. A »görög« jelző nem népre, nemzetre, kulturális vagy antropológiai sajátásra vonatkozik. Görögnek nevezzük a sorsszerűség hajnalát, mely magát a létet a létezőben világítja meg, és az embernek azt a lényegét szólítja meg, melynek mint sorsszerűnek abban áll a történeti folyamata, ahogyan az ember lényege a »létben« megőrződik, és ahogyan abból elbocsáttatik, de attól soha el nem válik.”<sup>6</sup>

összkiadásban közölt eredetire (Uő, „Aufenthalte”, in Uő, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen* [GA 75], Frankfurt 2000. Az ajánlást l. itt: 213.) l. Á rövidítéssel a szövegben.

<sup>2</sup> Uő, „Zu den Inszen der Ägäis”, in uo., 247. A további hivatkozásokat l. l. Á rövidítéssel a szövegben.

<sup>3</sup> Geimer, 45.

<sup>4</sup> Az 1967-es utazás alkalmával a Meltemi nevű hajón egy gyakorlati célú, bár irodalmi utalásokban bővelkedő korabeli Görögország-útikönyv szerzője, Eckart Peterich volt Heideggerék egyik útitársa. Peterich, aki a könyvet egyébként Theodor Däubler, a Carl Schmitt által sokat emlegetett, szintén Görögország-utazó költő emlékének ajánlotta, szükségesnek látta tudatni olvasóival, hogy sohasem utazik Görögországba Hölderlin nélkül: E. Peterich – J. Rast, *Griechenland*, Olten/Freiburg 1956, 18.

<sup>5</sup> Heidegger, „A műalkotás eredete”, in Uő, *Rejtekutak*, Bp. 2006, 31. Leginkább az ugyanott emlegetett (uo., 30.) paestumi templom (pontosabban a paestumi templomok közül valamelyik) és a Basszai-i Apollón-szentély jöhetnének számításba. Előbbiek persze nem a mai Görögország területén találhatóak, utóbbit viszont Heidegger később többször meglátogatta. Vö. J. Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place*, Cambridge 2012, 336–337., ill. B. E. Babich, „From Van Gogh's Museum to the Temple at Bassae”, in: *Culture, Theory and Critique* 2003/2 és J. Sallis, *A kő*, Bp. 2006, 97–98.

<sup>6</sup> Heidegger, „Anaximandrosz mondása”, in Uő, *i. m.*, 292.

Egyáltalán nem magától értetődő tehát, hogy mi ad értelmet, milyen kérdésre ad választ az út Görögországba, amely nem, legalábbis érzéki jelenlétét vagy hozzáférhetőségét tekintve nem az, nem lehet az a Görögország, amelyről Heidegger álmodik. Heidegger éppen ezekkel a kételyekkel, kérdésekkel nyitja az 1962-es útinaplót: „Mi jelzi a keresett terület hollétét? Mögöttünk van, nem előttünk. (...) Mi azonban csak azt kereshetjük, amit, burkoltan persze, már ismerünk” (Á I.48). Másfelől, persze, mit ér az olyan, az „egykori (gewesene) Görögországra” vetett pillantás, amely nem támaszkodhat „a szigetvilág tényleges megtapasztalására” (uo., I.47/215)? A hűséges útitárs viszont, akit tulajdonképpen Heidegger vezet el vagy akár azt is lehetne mondani, visz el Görögországba, ahol – mint majd látható lesz, olykor majdhogynem groteszk módon – folyamatosan mellette van, „nem szorult rá erre a tapasztalatra”. De miért nem? A görög tengerrel ismeretséget kövte Heidegger immár bizonyítékot talál arra, hogy Hölderlinnél, aki a „valóságos tengert” sohasem látta, ez a tenger csodálatos módon – „a költészet és a természet titokzatos összhangjában” – mégis jelen van (IÁ 259), mi több, talán igazibb módon van jelen, mint a szigetvilágot beutazó turista számára. Mi tehát – ez az 1967-es út vezérvkérdése – „az igazi valóság”? Másfelől az is megeshet, hogy egyedül Hölderlin volt az, akinél – miközben sohasem látta meg Görögországot – egyetlenegyszer összetalálkozott „a görögöket meghatározó lét (az önmagát feltáró-elrejtő jelenlét) általi érintettség a görög világ jelenségeinek gazdagságában való tartózkodással” (uo., 261). Talán mégis inkább Hölderlin vezet az utazó filozófust Görögországba(n)? Ehhez viszont nem kellett volna a valódi Görögországba utazni. 1960-ban a filozófus ezzel az érveléssel rázza le Kästnert: „A dolog alighanem úgy áll, hogy *gondolhatok* ezt-azt »Görögországról« anélkül, hogy *megnézem*. Arra kell most törekednem, hogy azt, ami a belső tekintet előtt megjelenik, a neki megfelelő mondásban ragadjam meg. Az ehhez szükséges összeszedettséget az otthoni/ismerős (heimische) hely biztosítja.”<sup>7</sup>

1962-re Heidegger elég sok mindent összegondolt már Görögországról ahhoz, hogy ne tudja elkerülni a számvetést annak a kettős csalódásnak a fenyegetésével, amelynek akkor tette ki magát, amikor az utazás célját kellett megfogalmaznia: ha az, amit tapasztal, egybeesik azzal, amit gondolt, akkor utólag értelmetlenné válik az út, ha pedig nem, akkor nyilvánvalóan újragondolat mindent, illetve még inkább elszakíthat az elgondolt Görögországtól. Az odautazás végzetes eltávolodássá válhat. Heidegger tisztaban van azzal, hogy „a mai Görögország (amelyről alig lesz mondanivalója az útinaplókban – KSzZ) megakadályozhatja a régít abban, hogy önmaga mivoltában színre lépjen; a habozás abból a kételyből is fakadt, hogy az, amit az ember annak az országnak tulajdonít, ahonnan elmenekültek az istenek (dem Land der entflohenen Götter Zuggedachte), nem csupán képzeletének szülötte (bloß Erdachtes), s a gondolkodás nem bizonyul-e tévútnak.” A hitvesi ajándék ötletétől mindazonáltal mégis *megdobban az erre hajlamos szív*: „a gyanított területet nem lehetett száműzni a tudatból (aus seiner Gegenwart für das Nachdenken). Az ajándék arra várt, hogy átnyújtsák.” (Á I.48/217) Hiába az évtizedes habozás. Mégsem lehet nem elutazni.

A nehezen meghozott döntés persze nemcsak annak megfontolását teszi sürgetővé, hogy voltaképpen mi is az, amit az utazó Görögországban keres. Ezt – a későbbi utazás felől visszatérintve, amely az első tapasztalatait a Hölderlinnel folytatott párbeszéd, „Zwiesprache” felől teszi mérlegre – abban a kérdésben lehetne megadni, hogy vajon „az Α-Λήθεια-ra irányuló kérdés hiteles válasza lel-e a régi, még természetként és műként ténykedő (waltende) világ

<sup>7</sup> U6 – E. Kästner, *Briefwechsel 1953-1974*, Frankfurt 1986, 43.

látványából” (IÁ 249). Az is megfontolást igényel azonban, hogy miként viszi véghez ezt a keresést, hogyan viselkedik, hogyan jár el mint utazó, mit és hogyan néz, nézzen-e, körülnézzen-e egyáltalán a megvalósult álmok színterén. Mit kell tenni ahhoz, hogy az utazó elkerülhesse az utazás csapdait? Nemcsak maga az utazás kezdődik némi, ezt illető tanácsalansággal, hanem maga az útinapló is, amely a Hölderlin *Brod und Wein*jából mottóba emelt kérdésekhez kapcsolódó, *de profundis* feltörő aggodalmakat is rögzíti („Ez a mélységes elhagyatottságból fájdalmasan felkiáltó »hol?« – mivégre ez a kérdés?” – Á 1.47), melyeket a filozófus persze hamarosan leküzd. Az első és legfontosabb, önmagához intézett utasítása az *élmények* tiltása: nem élményekért kell Görögországba utazni, sőt még csak nem is a művelődés vagy az ismeretszerzés céljából, noha Heidegger nem vitatja az olyan útítársain megfigyelt attitűd „létfogosultságát és örömet”, akik (Hölderlin helyett?) útikönyvek segítségével készítik fel magukat a látóvalókra. Nem állhat az utazó a középpontban (és vele az utazási irodalom ismert kliséje sem az út által megváltozott, önismeretben részesülő stb. utazóról), ugyanis „nemcsak rólunk és görögországi úti élményeinkről van szó – hanem magáról Görögországról (auf *das* Griechenland selbst!)” (uo., I.50/219. Kiem. KSzZ). A turista ezen (csak bizonyos tekintetben) lemondó attitűdje szolgáltat magyarázatot az útinaplók bizonyos narratív megoldásaira is. Arra pl., hogy szerzőjük végig eléggé személytelen hangot üt meg (különösen a második útleírásban grammatikai értelemben is feltűnő a személytelenség túlsúlya), továbbá az idegen hangok és perspektívák, a párbeszéd hiányára, amelyek helyét leggyakrabban irodalmi-kulturális citátumok, valamint olykor a turisztikai ismeretközlés ugyancsak személytelen műfajával való, szabad függő beszéd révén megvalósított, gyakran ironikus színezetű érintkezés foglalja el. Amint azt az *Állomások* több elemzője is felpanaszolta, a szövegből hiányzik az útítársak leírása vagy szerepeltetése<sup>8</sup>, de ettől függetlenül is megállapítható, hogy Heidegger sok esetben mintha szándékosan távol tartaná magát a megfigyelő (és önmegfigyelő) szerepkörétől<sup>9</sup>. Bizonyos szemszögből nézve egyenesen szembemenni látszik a vizualitásnak a turizmust a 19. század óta meghatározó dominanciájával<sup>10</sup>, hiszen sok esetben majdhogynem lemond a látottakról szerzett saját érzéki benyomásainak rögzítéséről és értelmezéséről is (egy jelentős – később még tárgyalandó – kivétel mindazonáltal akad, még hozzá maga a görög fény, mely persze egyszerre feltétele és gátja az érzékelésnek). Noha az utazási irodalomban ez a lemondás (vagy akár a látottak nem-értése) adott esetben az útleírás (vagy egyáltalán az írás) egyik lehetséges motivációjaként is felléphet<sup>11</sup>, Heideggernél nem egészen erről van szó, hanem inkább arról, hogy rendre azt keresi, azt akarja meglátni vagy megtapasztalni, ami a jelenlévő turista számára nem vagy legalábbis nem közvetlenül az érzékek útján tárulkozik fel.

Ez nem inkonzekvens. Mint azt még a jó állapotban fennmaradt Parthenón látványa sem feledtetheti el, a „későn születettek”, sőt egyáltalán a „halandók” is fragmentumokra vannak utalva, egy magáról mindig csak távoli sejtésként hírt adó egész helyreállítására. Az Akropo-

<sup>8</sup> Pl. Th. Feldbusch, *Zwischen Land und Meer*, Würzburg 2003, 205.; P. Duro, „»A Disturbance of Memory«, in A. T. Demo – B. Vivian (szerk.), *Rhetoric, Remembrance, and Visual Form*, New York 2012, 58.

<sup>9</sup> Vö. ehhez M. Froment-Meurice, *That Is to Say*, Stanford 1998, 226.

<sup>10</sup> L. erről J. Adler, „Origins of Sightseeing”, in: *Annals of Tourism Research* 1989/1.

<sup>11</sup> Vö. Ch. Grivel, „Reise-Schreiben”, in H. U. Gumbrecht – K. L. Pfeiffer (szerk.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt 1988, 622.

liz csak az ilyen „kiegészítés fényében” ragyog fel, ami persze nem is igazán meglepő az olyan gondolkodás számára, amely jó ideje megbarátkozott „a kiegészítés szükségével” és azt „nem elkerülhetetlen hiányosságként, hanem önmaga legsajátabb képességének kitüntetett állapotaként” tapasztalja meg (IÁ 254-255). A filozófus ráadásul – mint azt egyébként 1967-ben az athéni Tudományos és Művészeti Akadémián tartott előadásában is kifejti<sup>12</sup> – arra a görög világra kíváncsi, amely – lévén maga a „kezdés” – nincs jelen (noha „nem múlt el”), amelyhez tehát csak oly módon nyílik hozzáférés, hogy a viszonyulás hozzá „rá-gondolva emlékezővé (andenkendes) válik”, ami persze éppen nem úgy értendő, hogy Heidegger – az ilyen lehetőségeket illetően általában szintén szkeptikus Kästner módjára<sup>13</sup> – Homérosz nyelvét remélné felcsendülni az újgörög tájakon. Az „An-Denken”, vagyis az – amúgy szintén Hölderlintől vett<sup>14</sup> – rá- vagy visszagondoló emlékezésre célzó kifejezés bizonyára nem véletlenül adja az egész útleírás egyik lexikai súlypontját. Erről a súlypontról elmélyültebb szómagyarázat nélkül is elmondható, hogy egyrészt azt nyomatékosítja, hogy az emlékezés eleve lehetetlenné teszi az érzéki benyomások körülhatárolását, másrészt pedig azt, hogy maga a gondolkodás lesz az, aminek révén a filozófus útja különbözni fog „egy olyan utazástól, amelynek célja az üdülés és a művelődés” (uo., III.63). Márpedig ha, mint a csodálatos epidauroszi színháznál, „nem elégszünk meg az utazónak a táj felett érzett örömeivel, sem az ókortudós tudásszomjával” (uo., II.83), mindig akad egy Hölderlin-idézet, amely a gondolkodó emlékezés útjára tereli a látogatót. Heidegger mindenesetre sokszor nem arról számol be, amit a szemei látnak. Sőt mindkét hajóút egyik leggyakrabban ismétlődő motívuma az, hogy a filozófus nem száll ki a hajóról és elmulasztja egy-egy aktuális sziget, szentély vagy egyéb látványosság megtekintését. Hol azért, mert – aligha elítélhető módon – „a héraikleioni bazár sem csábított túlzottan” (uo., II.84), hol azért, mert – ilyesmi bármelyik turistával megtörténhet – átalussza a korinthoszi csatornán való áthaladást (uo. IV.71), hol pedig azért, mert a koncentrációt igénylő gondolkodást részesíti előnyben. Iósz szigetén még Homérosz állítólagos sírjának felkereséséről és ezzel együtt a Trója irányába megnyíló kilátásról is lemond, amelynek „igazi valóságát” amúgy is a költő „alapította meg” (IÁ 258). Az olümpiai templomok alapfalai romos állapotukban is „teherbírásuokról” és „égbe nyúló meredekségükről” (steiles, tragendes Ragen) tesznek tanúbizonyságot (Á I.51/222) – éppen ez „óv meg” a pusztá tömegszerűség „látszatától”, vagyis attól, ami voltaképpen látható. Később, az utazás egyik (második) csúcspontján, az Akropolisz felkeresésekor Heidegger arról a benyomásáról számol be, hogy a Parthenón épületéről valójában lehetetlen megalapozott vizuális benyomást szerezni: „A templom épülete előtt és benne csődöt mondott mindenfajta pusztá nézelődés távolról és közlelről. Képtelenség volt megfelelő helyet találni, ahonnan kapcsolatba lehetett volna vele kerülni.” Éppen a vizuális érzékelés eme látszólagos kudarca alapozza meg (vagy, *A műalkotás eredete* fentebb említett helyére gondolva, igazolja vissza) a templom jelenlétszerű önmegmutatását: „A templom építészeti elemei *elvesztették anyagszerűségüket*. A mű

<sup>12</sup> „Ez a világ a történettudomány szempontjából ugyan már elmúlt, de történetileg, küldetéses sorsunkként átélve megmaradt és mindig újra jelenné válik.” (Heidegger, „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése”, in: *Athenaeum* 1991/1, 67.)

<sup>13</sup> Kästner, *Griechenland*, Berlin 1943, 123. Kästner ellenszere az antikvitást kereső utazó csalódására alapvetően az, hogy meg kell ismerni és meg kell tanulni tisztelni a mai görög világot (uo., 45.). Ez Heidegger számára persze nem valós opció.

<sup>14</sup> Vö. Heidegger, „Visszagondolás”, in Uő, *Magyarazatok Hölderlin költészetéhez*, Debrecen 1998.

töredékes jellege eltűnt. A térbeli kiterjedés az arányokkal egyetemben egyetlen pontba sűrűsödött (verdichtet sich in einen einzigen Ort). Gyűjtőereje hatni kezdett. Az egész építményt felfoghatatlan ragyogás lebegtette és emelte egyszersmind egy szilárdan körülhatárolt, az őt hordozó sziklával rokon jelenlétbe. Ezt a jelenlétet betöltötte a szentély elhagyatottsága. Benne közeledett láthatatlanul az elmenekült istennő távolléte.” (uo., IV.68/236. Kiem. KSzZ)<sup>15</sup>

A legmegdöbbentőbb ebből a szempontból talán a naxoszi kikötés 1967-ben. Dionüszosz szigetén a filozófus szintén nem száll partra, helyette ezúttal is a *Brod und Wein*hoz fordul, amely eredetileg közvetlenebbül az istenre célzó címet (*Der Weingott*) viselt. Az itt kibontakozó, a vallás Heideggert az egész út során foglalkoztató kérdései felé vezető elmélkedés azonban elakad, méghozzá azért, mert Naxosz kikötőjében nincs kéznél a stuttgarti Hölderlin-kiadás egyik kötete és vele „egy fontos szöveg”, a *Der Archipelagus* c. költemény egy variánsa (IÁ 263-265)! Ezen Naxosz megkapó látványa sem tud segíteni (a keresett részletet Heidegger persze utólag beilleszti az útinaplóba), nem úgy, mint fordítva, hiszen – mint az nem sokkal később, a szintén elmulasztott Kósz szigeténél kiderül – az irodalom, jelen esetben Theokritosz egy költeményének zárata, nagyon is képes arra, „hogyan megmutassa a szigetvilág közvetlen látványát, amelynek megtekintéséről lemondunk” (uo., 269).

Bár a fenti példa ezt a benyomást keltheti, összességében mégsem arról van szó, hogy a filozófus mintegy a könyvek segítségével helyettesítené a turizmus instrumentáriumát, vagyis azt a szemiozist, amely – Jonathan Culler alapvető tanulmányának elemzése szerint – az általa megszabott vagy kijelölt, jelként megragadott látványosságok révén egyszerre állítja elő és fedi el – bármit is jelentsen itt ez a Heidegger számára a *Lét és idő* óta aligha teljesen semleges kategória – az autentikus tapasztalatot.<sup>16</sup> Ott van, ha nem is megtekint, de bizonyára néz, továbbá persze olvas, szövegeket idéz, főként pedig gondolkodik, és miközben nagyon is tudatában van a turista-mivoltát meghatározó paradoxonnak, folyamatosan keresi annak módját, hogy miként vonhatná ki magát annak mechanizmusai alól. Az „élménytől” vagy a „művelődéstől” való elzárkózása valójában persze nem kielégítő megoldás (sőt még azt sem lehetne mondani, hogy ne részesült volna mégis meghatározó görögországi „élményekben”), már csak azért sem, mert önmagában inkább kétségbe vonná az egész vállalkozás értelmét, mintsem hogy igazolná azt (Hölderlint Freiburgban is lehet olvasni, ráadásul ott megvan minden kötet). Márpedig Heidegger, ha olykor nem is száll le a hajóról, odamegy a helyekhez, és bár teljesen nem mond le róla, de nem is korlátozza magát az utazás „imaginárius helyet-

<sup>15</sup> A műalkotás eredetében persze még jelenlétként közelít az isten: „A templomban Isten a templom által van jelen. Az Isten jelenléte önmagában a körzet szent körzetként való kiterjesztése és elhatárolása. De a templom és körzete nem szóródik szét a meghatározatlanságban, mert csak a templom rendezheti és gyűjtheti egységbe maga köré ama pályákat és vonatkozásokat, melyekben születés és halál, átok és áldás, győzelem és megaláztatás, kitartás és hanyatlás az emberi lény számára a sors [Geschick] formáját ölti fel.” (I. 5. jegyz.) Érdekes egyébként, hogy a Peterich-féle útikönyv is említett tesz a Parthenón „lebegéséről”, vö. Peterich, 79.

<sup>16</sup> L. ehhez J. Culler, „A turizmus szemiotikája”, in Bódi J. – Pusztai B. (szerk.), *Túl a turistatekinteten*, Bp./Pécs/Szeged 2012, kül. 30-36. Vö. még Grivel, 618-620. Az autenticitás fogalmának tartományairól a modern turizmusban I. N. Wang, „A turisztikai élmény autenticusságának újragondolása”, in Bódi – Pusztai (szerk.), i. m.

tesítésének” nagy hagyományokkal rendelkező stratégiájára.<sup>17</sup> Mi több, az autentikusnak ígérkező tapasztalástól sem zárkózik el teljesen. Már az 1962-es hajóút legelején elfogja a kétség, hogy „nem lesz-e hiábavaló és hatástalan minden erőfeszítésünk, hogy eljussunk a kezdetekhez, még ha ez valamilyen korlátozott mértékben sikerülne is; kételkedtem abban, nem teszi-e tönkre ez a fajta töprengés a *közvetlen tapasztalatot* az út során. Nem kellene a látottakat inkább egy egyszerű úti beszámolóban (in einem einfach beschreibenden Erzählen) rögzíteni?” (Á I.49-50/219. Kiem. KSzZ) Ez az idézet persze azt is elárulja, hogy Heidegger eleve az út írásos feldolgozásának tervével, vagyis, némi túlzással élve, talán eleve azért szállt a hajóra, hogy *megírhasssa* a görögországi tartózkodásait.

Akárhogy legyen is, az út (és az útinapló) csalódásfeldolgozási kísérletek sorozatával indul és számos kitérővel halad a majdani csúcspontok (Délosz, Athén, Delphoi) felé – ami éppúgy betudható az utazásszervező, mint a naplói író „cselekményesítési” stratégiájának. A (közvetlen) tapasztalat elégtelenségének vagy értelmezhetetlenségének defektusait a filozófus az utazási irodalom jól ismert eszközrendszerére hagyatkozva igyekszik kompenzálni, pl. úgy, hogy számára ismert kulturális minták segítségével próbálja megragadni (vagy kiegészíteni) a várakozásoknak ellentmondó vagy azoktól elmaradó benyomásokat. A Hölderlin-hivatkozások ebből a szempontból külön esetet jelentenek, hiszen sok esetben valójában egyáltalán nem olyan könnyű eldönteni, hogy a verssorok teszik-e megragadhatóvá a turista tapasztalatait vagy, éppen fordítva, a görögországi tapasztalatok hivatottak-e Hölderlin pontosabb megértéséhez hozzájárulni – persze, e második lehetőség megítéléséhez a tárgyalt Hölderlin-szövegek értelmezésébe kellene bocsátkozni, amire itt sajnos nincs mód sort keríteni. Vagy akár egyenesen arról volna szó, hogy a kettő (Görögország és Hölderlin) megértése igazából egy és ugyanaz a kihívás? Hölderlintől eltekintve minden egyéb esetben inkább csekély hozadékú kulturális asszociációk állnak csak rendelkezésre. A filozófus időnként interkulturális klisékkel él (a görög fővárosban pl. felfigyel „az élénk délszaki nyüzsgésre” – uo., IV.69), aligha meglepő módon gyakran mozgósítja a mitológiai ismereteit, sőt időnként költői hasonlatokkal is megpróbálkozik (két alkalommal is olyan, láthatatlan lant húrjaira emlékeztetik a magányos antik oszlopok csoportozatait, amelyeken a szél vagy a távoli isten ad elő gyszalokat, természetesen „halandók számára hallhatatlanul” – uo., II.82, IV.69<sup>18</sup>).

A csalódásai is az előzetes (földrajzi és kultúrtörténeti) ismeretek és a látottak összehasonlításából fakadnak. Érdekes mindazonáltal, hogy Heidegger, noha filozófia- és léttörténeti összefüggésben nem áll távol tőle a görög-német rokonság eszméje, egyetlenegyszer sem asszociál hazai tájakra és – Hölderlintől megint csak eltekintve – a német kultúrára is ritkán – annak ellenére, hogy a 20. század első felének németországi görögségképét az ilyesfajta párhuzamok erőteljesen meghatározták. Csak egy Heidegger számára nem teljesen irreleváns példát felidézve Kästnerre lehetne hivatkozni, aki az 1940-es évek elején az új Görögország fővárosában könnyűszerrel – ráadásul történelmi és építészettörténeti szempontból nem is teljesen indokolatlanul – ismert rá a „bajor Athénra”, akít Olümposz környéke éppúgy német tájra emlékeztetett, mint az északi hegynék mutatkozó Olümposz vagy a Tirolohoz és az alpesi völgyekhez hasonlított szent körzet Delphoinál és aki később, jóval a háború után, Délosz

<sup>17</sup> Szirák P., „Az utazás melankóliája”, in Bónus T. – Eisemann Gy. – Lőrincz Cs. – Sz. P. (szerk.), *A hermeneutika vonzásában*, Bp. 2010, 417-418.

<sup>18</sup> Egy hasonló kép Kästnernél is megtalálható: Kästner, i. m., 128.

romvárosának látványában a szétbombázott Berlint vélte felismerni.<sup>19</sup> Kästner 1942-es útirajzának az Alfred Rosenberg-féle nordikus Hellász eszményképét visszhangzó végkövetkeztetése<sup>20</sup> meglehetősen távol áll a görög és a német filozófiai nyelv rokonságában amúgy ritkán kételkedő Heideggertől. Ő inkább a Görögországról Németországban alkotott képében (vagy az ennek kódja felől hozzáférhetetlen görög tájakban?) kényszerül időről-időre csalódnani, ismételten feltéve a kérdést, „vajon ez az általam régóta dédelgetett lényeg, amelyen oly sokszor gondolkodtam, nem önkényes képzelődésből származik-e – s nincs-e híján a valóságos múlt támaszának?” (uo., II. 83.) Az első állomáshoz, a tévesen „az ősi Kephalléniaként” azonosított Korfuhoz, a phaiákok földjéhez közelítve semmit sem tud összefüggésbe hozni az *Odüsszeia* VI. könyvével, illetve a konstanzi gimnáziumi éveiben arról tanultakkal, és amikor Ithakával is így jár, arra a magyarázatra jut (ebben egy pópa és egy kis ortodox templom látványa támogatja meg), hogy Homérosz világa helyett a „Kelettel” találkozott (uo., I.49–50). Mükénéhez már eleve kevés reményt fűz („Valami berzenkedett bennem a görögség előtti világ megtekintésétől, jóllehet a görögöket épp a vele való küzdelmes szembesülés segítette saját mivoltuk létrehozásában.” – uo., II.82), Krétához ugyanezen okokból még kevesebbet: „A helyről lerí az egyiptomi-keleties jelleg” (uo., II.84). A görögség világa rejtőzködik: „tanácstalanságunk nőttön-nő” (uo., II.83).

Persze nemcsak az archeológiai nyomok fennmaradásának esetlegessége és a különféle földrajzi, történelmi vagy kulturális kölcsönhatások és keveredések gátolják meg Heidegger Görögországát abban, hogy megmutassa önmagát. Az első olyan helyszín, ahol az ilyesfajta feltárulkozásra – rögtön az utazás elején – komoly esély kínálkozik, Olümpia lesz („És most – most kell elérkeznünk oda, ahol hajdan *egész Görögország összegyűlt* a nyári hőségben, hogy részt vegyen a versengés békés ünnepén és legfőbb isteneit ünnepelje.” – uo., I.51. Kiem. KSzZ). Itt valóban megtapasztalható valami abból (a tájból? atmoszférából? világból?), amit a filozófus keres, összességében azonban mégis kettős benyomással kényszerül távozni. Olümpia szobraiból ugyan közvetlenül a görög világ „igazságot tisztázó, kivilágosodó távolságának szelíd vonzása” áradt (fontos lehet, hogy Heidegger láthatólag már itt, az út korai pontján, illetve nyilván már azt megelőzően is abból indul ki, hogy a legtöbb, amiben a görög föld részesítheti, a „távolság”, a nem-jelenlét különös epifániája lehet), ezeket a szobrokat azonban múzeumba zárták. Olümpia ezért „még nem eresztette szabadon az ország görögségét, tengerét és egét”. (uo., II.83). Az egyik leggyakoribb turistadilemma (mit tanúsíthatnak a múzeumban kiállított fragmentumok egy egykorvolt jelenlétből?) többször is visszatér az útleírásokban, Heidegger esetében ráadásul nyilvánvalóan egy filozófiailag komolyan kidolgozott kontextust is aktiválva. Megint csak *A műalkotás eredetére* a legkézenfekvőbb hivatkozni, amely a müncheni gyűjteményben kiállított görög szobrok példájából kiindulva fejt ki azt az emlékezetes tézist, hogy a művek abban az értelemben csak múltbeliként férhetők hozzá, hogy „ki vannak szakítva saját lényegterükből”, világuk „már széthullott” – amin persze (ezt tehát Heidegger jó előre tudta) még az sem igazán segít, ha „elzarándokolunk a paestumi

<sup>19</sup> Vö. uo., 71., 125., 136-137., 269.; ill. Uő, *Die Lerchenschule*, Frankfurt 1964, 215-216.

<sup>20</sup> „A német amúgy is félig Hellaszban él, amíg Németországban van; ha eljön Görögországba, mindenütt valami németbe ütközik.”, illetve: „Olyan, mintha közben távoli emlékek elevenednének fel, egy Délre vetődött, boldogságát Délen megtaláló nép emlékei, amely szíve legmélyén mégis ott őrzi az Észak iránti honvágyat”. (Uő, *Griechenland*, 268-269.)



templomhoz”.<sup>21</sup> Kästner észrevétele, miszerint éppen a görög természet óvhatja meg a romokat a muzealizálódástól<sup>22</sup>, Heidegger számára, még ha az Olümpiával kapcsolatos feljegyzései negatív úton valami ilyesmit sugallhatnának is, nem jelentene teljes körű alternatívát. A „művészeti ipar”, a műemlékgondozás különféle, technikailag mégoly tökéletes intézményei megfosztják a műveket attól, hogy megőrizték vonatkozásait saját „világukhoz”, és ilyenformán valójában azon tényezők között sorakoznak fel, amelyek inkább gátat jelentenek az autentikus tapasztalat számára, legalábbis ha ez élményként, az érzéki értelemben közvetlen jelenlét megtapasztalásaként értendő, amit Heideggernél persze nem érdemes készpénznek venni.

Az olümpiai múzeumban szerzett élmények, visszatekintve, bizonyos értelemben mégiscsak megerősítik Heideggert, bár nem a Görögországgal, hanem a művészettel kapcsolatos elképzeléseiben. A művészet (amelynek lényege talán éppen abban rejlik, hogy „visszafogja [zurückzuhalten] önmagát képződményként és alkotásként – annak javára, amit kinyilatkoztat” – kiem. KSzZ) itt, Olümpiában, a róla alkotott mai fogalmak elégtelenségével szembeállít, pontosabban azzal a „szakadékkal”, amely a görög szobrok és a modern, esztétikai értelemben felfogott, „a mai, művészet létrehozására irányuló akarat által állított s ugyanakkor alap nélküli (vom heutigen Kunstwollen Gestellten und zugleich Standlosen) műalkotások” között tátong. Ez utóbbiak „önmagukba bonyolódva, kiteve az ipari korszak üzelmeinek, képtelenek arra, hogy akár csak ennek a világnak a sajátosságát megmutassák, hát még, hogy átalakításának utat mutassanak” (uo., II.81/223). A csalódást keltő Velencében, a behajózás előtt Heidegger pedig azt is kénytelen megállapítani, hogy a városnak tulajdonított „historikus-esztétikai varázs” is ennek az iparnak a terméke, amely csak arra gyakorolhat hatást, aki képes megfelekedezni „a modern technikai világ erőszakosságáról” (uo., I.49).

A modern művészetakarás egyszerre önreferens és szorul rá (talán pontosan emiatt) az esztétikai kultúriparra, amely felől nem vezet út a mű saját „világának” *A műalkotás eredetében követelt feltárulkozása vagy megnyílása felé.* Hasonló megtélés alá kerül a régészet, amely minden technikai kifinomultsága ellenére nem tud igazán közelebb juttatni ahhoz, „ami a hajdani épületek, ami annyit tesz: szent helyek (Geweiheten) között uralkodott (waltet) és történt” (uo., I.51/222), továbbá a „művészettörténeti összehasonlítás”, amely voltaképpen ugyanennek a kultúriparnak a része (uo., II.82), az információszükségletet kielégítő turisztikai ismeretterjesztés (*IÁ* 262), sőt bizonyos értelemben maga a nagy művészet létrejöttéről tanúskodó táj is. 1967-ben a müncheni repülőtér felé vezető vonatút során feltáruló „sváb iparvidék” (uo., 250) legfeljebb egy olyan világ hatalmáról képes tanúskodni, amelyet e táj szülte, Hölderlin ugyan megjósolt a nyugat küldetéses sorsaként (Geschick), de amely éppen ezért aligha juttat közelebb Hölderlin költészetének lényegéhez. Egészen nyilvánvaló (és aligha túl meglepő), hogy a görögországi út legfontosabb kontextusát éppen a modern technika által vezérelt világ képezi, sőt akár az is megkockáztatható, hogy Heidegger, akinek az 1940-es évek végétől éppen ez a központi témája, valójában ebben a kontextusban teszi próbára az antik és persze a jelenkori Görögországot. Az a kérdés, vajon feltár-e a görögországi tartózkodás valamiféle alternatívát a modern technika mindent meghatározó lényege, az állítvány, a „Ge-Stell” működésmódja számára, hiszen ez – amint az Heidegger számos írásából tudható – ugyanúgy meghatározza az embernek a művészethez, a tudáshoz, a

<sup>21</sup> Heidegger, i. m., 30.

<sup>22</sup> Kästner, i. m., 163.

nyelvhez, a természethez, sőt magához a tartózkodáshoz és az utazáshoz, illetve egyenesen a demokráciához való viszonyát (ez utóbbi éppen ellentétes a görögökével – uo., 251), mint az energiatárolás és –felhasználás domináns formáit. Ezért a fejleményért, érdekes módon, részint maga az antik Görögország is felelős: „Ha azt, amit gondolkodói az istenek elmenekülése kezdetén gondoltak, nem egy emelkedett (gewachsenen) nyelven mondták volna, ha azt, amit mondtak, utóbb nem egy idegenszerű világkép eszközévé alakították volna át, akkor most nem uralkodna a mindent eltöltő modern technika sajátosságára nézve még ismeretlen hatalma, tudományával és ipari társadalmával egyetemben. Ha következésképp a modern világ erőszakossága nem állna talányos kapcsolatban az istenek hajdani elmenekülésével, akkor nekünk, akik az ember állítólagos merő önpusztításának végveszélyében menedék (ein Rettendes) után kutatunk, nem kellene elképzelnünk azt a területet (Vordenkens in den Bereich), ahol új alakjukban megjelennek.” (Á I.48/216). Ezek nagyon fontos mondatok. Egyrészt – elsősorban a „menedék” hõlderlini motívumában – több ponton kapcsolódnak a *Kérdés a technika nyomán* és a környező írások nyelvezetéhez. Másrészt pedig azt implikálják, hogy az utazás már-már feloldhatatlan paradoxonjai részint abból következnek, hogy az antik Görögország felkutatása során voltaképpen az antik Görögország *ellenében* is kell gondolkodni, hiszen a terület (és vele az elmenekült istenek új alakban való) feltárásának feladata éppen abból ered, hogy maga Görögország sem tudott igazán mit kezdeni az istenek távollétével. Görögország tapasztalata innen nézve nem hagyatkozhat csupán arra, amit a gondolkodói megfogalmaztak – íme egy további érv amellet, hogy miért célszerű mégis odautazni. Nehéz, továbbá, szabadulni attól a gyanútól, hogy a kezdet kezdetén az elmenekült istenek, egyfajta eredendő távollét vagy távolodás, egy bizonyos értelemben eredendően és szakadatlanul történő hiány áll – amit éppen ezért kevésbé egy nosztalgiaút formájában, mint inkább a görögországi „tartózkodások” valamiféle performatív alakítása vagy előállítása révén lehet ellensúlyozni. A modern technikai világ („és az általa szabadjára eresztett, szövevényes atommezők sugárövezete”, továbbá a mindenütt a lényegéhez tartozónak nevezett erőszak) voltaképpen az a lepel, amellyel a görögség mintegy önmagát vonta körül – pontosan ezért mondhatja Heidegger, hogy „az emlékező gondolkodás a görögség mivoltáról” éppen ebben a korszakban nem tekinthető „életidegen foglalatosságnak” (uo., II.85). Miként lehetséges az olyasfajta tartózkodás (Aufenthalt), amely „megálljt (Halt!) parancsolna (...) az emberi lény növekvő eltorzításának (Verunstaltung des Menschenwesens), amely az embernek a géphez való idomulásával megy végbe” és „belehajszolja az embert saját csinálmányaiba (Machenschaften), melyekből képtelen kigabalyodni” (uo., III.63/235)?

Az a terület, amely ezeket a csinálmányokat a görögországi út során a legkidolgozottabb formában állítja az utazó szeme elé, természetesen a turizmus. Heidegger éppen azokban az években kerít sort az utazásaira (és ez önmagában is beszédes: éppen azokban az években válnak lehetségessé ezek az utazások), amikor a nagyjából mai értelemben vett tömegturizmus kiterjeszti a hatósugarát Görögországra. Ennek nyilvánvalóan vannak alapvető technikai (közlekedési, infrastrukturális stb.) feltételei, amelyek – amire az újabb kultúratudományok kontextusában nem túl meglepő módon talán eltúlzott hangsúlyt fektettek<sup>23</sup> – nagyon is felkeltik Heidegger figyelmét. Benéz a Jugoszlavija kormányfülkéjébe, a hajó „barátságos személyzetével” elmagyaráztatja magának a különböző készülékek rendeltetését (uo., I.49), fel-

<sup>23</sup> L. pl. Geimer, 53-54.; F. Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München 2001<sup>2</sup>, 220.

jegyzi a Meltemi bruttóregiszter-tonnaszámát (IÁ 249.), megismerkedik a hajóablak mechanizmusával (uo., 253), figyelni az útiterv időjárás okozta módosulásait, egy alkalommal pedig – igaz, itt inkább a Marcel Mauss-i értelemben vett „test-technikák” egyikére felfigyelve – elragadottan számol be a hálójukat rendezgető iószí halászok „zajtalan munkájáról és a karok-kezek hosszan begyakorolt szép mozdulatairól” (uo., 257).

Magához a turizmus jelenségéhez is hasonló figyelemmel fordul, a legtöbb esetben kétségkívül kritikus hangot megütve, amelynek perspektíváját azonban – amint az ma is megszokott a tömegturizmus feletti elégedetlenség (pl. a tömeges példányszámú, turisták által nem frekvenciált helyeket turistáknak ajánlgató útikönyvekben kifejeződő) domináns szólamokban – inkább a résztvevő (elszenvedő) megfigyelő pozíciója szabja meg, amelyben – egy gyakran hangoztatott ítélettel ellentétben<sup>24</sup> – nem a leereszkedés vagy a lenézés attitűdje a meghatározó. Heidegger a maga módján a jellegzetes turistakellékektől sem idegenkedik (leszámítva talán a legjellegzetesebbet: a fényképezőgépet). Egy fennmaradt felvételen a nap ellen viselt fehér sapkában és napszemüvegben, a széltől óvó könnyű sálban, kezében könyvvel (útikönyv vagy Hölderlin?) szemlélődik a romok között. Az útinaplókból az is kiderül, hogy a Heidegger-házaspár (inkább Elfriede) a tengeri fürdőzéstől sem zárkózott el (Á III.71, IÁ 258, 268). Mindazonáltal a turizmus alapvetően olyasfajta iparnak bizonyul, amely lényege szerint az autentikus tapasztalat ellen dolgozik. Ennek az iparnak a mércéje szerint biztosít „ideális tartózkodást” pl. Rodosz szigete – mindazok számára, akik lemondtak az emlékező gondolkodás, az „Andenken” „szükségéről és szükségszerűségéről” (uo.). Olümpia első pillantásra egy „félkész amerikai turistaszállodák” által elcsúfított közönséges falu (Á I.51). A kivilágított esti Akropolisz „enyhén giccses látványt” nyújt (IÁ 255). A programozott buszozások megakasztják a gondolkodás menetét, a járművekkel telezsúfolt utak arról tanúskodnak, hogy az „utazási láz” birtokba vette a „szent tájakat”, a delphoi tartózkodást a buszozást követő „etetés” (Abfütterung) rekeszti be (uo., Á IV.73/244).<sup>25</sup> Leggyakrabban az ilyen összefüggésekben tudja le a két útinapló a meglátogatott helyszínekről adandó rövid leírásokat is, amelyekben Heidegger gyakran mintha (szabad) függő beszédben idézné vagy utánózná az útikönyvek stílusát, hol implicit, hol – mint a következő, az idézett szöveg ironikus értékelését élesen jelölő citátum esetében – explicit módon jelezve az ezt illető kétségeit: „Rhodosz, a rózsák szigete, úgymond, bővelkedik forrásokban, növényzetben és gyümölcsökben; hasonlóképpen változatos sok évszázados története, valamit a róla tanúskodó épületmaradványok gazdagsága. Mindennek megtekintése az utazók számára bizonyára tanulságos és szórakoztató (zerstreudend) volt.” (uo., II.85/228)<sup>26</sup> Hasonló kommentárt váltanak ki az Akropoliszon hemzsegtető turistatársak is: „Ki vitatná vagy becsülné le éppenséggel, hogy ennek a túlon túl

<sup>24</sup> L. pl. Feldbusch, 209-210.

<sup>25</sup> Kästner ugyanezekben az években az egykori rabszolgapiacra emlékezteti a déloszi turistacsoportok látványa, vö. Kästner, *Die Lerchenschule*, 137-142.

<sup>26</sup> A „zerstreudend” kifejezésbe itt nyilvánvalóan beleértendő a ‘szétszórttá, dekoncentrálttá tétel’ jelensége is. Ez a *Lét és időben* az ittlét inautentikus formáinak leírásában jutott szerephez. Vö. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), Frankfurt 1977, 229., 491., 515-516.; *Lét és idő*, Bp. 1989, 322. („szétszóródás”), 599. („szórakozás”), 625. („szétszórtság”). A későbbiek szempontjából fontos lehet, hogy az elsőként megadott helyen, a „kíváncsiság” jelenségéről nyújtott elemzés során a „Zerstreuung” mellett Heidegger az „Aufenthaltslosigkeit” („seholségtartózkodás”) jellemvonását is felsorolja!

nagy számú tömegnek néhány tagja az Akropolisz templomkörzetében szerzett komoly benyomással gazdagodva folytatta útját.” (uo., IV.69)

A legmegdöbbentőbbnek mindazonáltal a már ekkor is mindenütt szembeötlő – Susan Sontag szavával élve – fényképszerű hadműveletet<sup>27</sup> találja. A fényképező turisták beledobják emlékezetüket „a technikailag előállított képbe”, mintegy kukába hajítva azt (sie werfen ihr Gedächtnis weg), ami nélkül aligha lehet megfelelő támaszra az emlékező gondolkodás (uo., IV.73) – íme, a géphez idomuló ember, akit a turizmus ahelyett, hogy megmentene lényegének további torzulásától, még inkább önnön csinálmányaihoz láncol, éppen ott, ahol látszólag az ezeket felfüggesztő „tartózkodások” lehetőségét kínálja fel. Az első útinapló egyik konklúziója éppen az, hogy „a modern technika és vele a világ tudományos iparosítása feltartóztatatlanságuk révén elkezdik megszüntetni a tartózkodás minden lehetőségét” (IV.74). Mindazonáltal az utazó filozófus tisztában van azzal, hogy ez egyben azt is jelenti, hogy – és itt önmagát, a technikakritikájának első átfogó kifejtését nyújtó 1949-es „brémai előadások” gyűjtőcímét (*Einblick in das, was ist*) idézi – végsősoron éppen a modern turizmus teremtette meg a lehetőséget a bepillantásra abba, „ami van”. Emiatt nincs értelme egyszerűen tagadni vagy akár gyakorlati értelemben elfordulni tőle – elvégre a modern tömegturizmus volt az, ami elhozta Heideggert Görögországba. „A kikötőhöz vezető úton tisztázódott az a belátás, hogy a turizmus kíméletlen rohamaival egy idegen hatalom telepszik rá megrendelhető szolgáltatásaival és intézményeivel (mit ihren Bestellbarkeiten und Einrichtungen – itt is célzás a technikatanulmányra) a régi Görögországra, hogy az meg viszont kitérés lenne az elől, ami van (vor dem, was ist), ha figyelmen kívül akarnánk hagyni a válogatás nélküli, iparszerűen szervezett utazásokat, ahelyett, hogy elgondolkoznánk azon a szakadékon, amely az egykor volt és a ma létező között tátong, és elismernénk a benne működő sorsot (das darin waltende Geschick).” (uo., IV.73-74/244)

És ez a jól szervezett utazásipar egy napon kiteszi Heideggert Délosz szigetére. Ahogy a filozófus egyre feljebb kaptat a szegényes növényzetű, romok borította és – ami aligha teljesen jelentésszerű – lakatlan szigeten, hirtelen történik valami. „Kisvártatva ugyanis megszólított [a sziget], oly egyedülálló módon, amihez foghatót eleddig sehol nem észleltem (ging von ihr ein einzigartiger, bislang nirgends vernommener Anspruch aus). Mindenből egy hajdanvolt, feltáratlan nagy kezdet (das Verhüllte eines gewesenenen großen Anfangs) szólt.” (uo., III.60/231) A szöveget eddig általában meghatározó hangnem, egyfajta kombináció az úti beszámoló és a filozófiai igényű értekezés nyelvéből, itt egy időre át kell, hogy adja a helyét valamiféle tanúságtételnek. Olyasvalamihez kell itt nyelvet találni, ami nehezen mutatható meg (Heidegger tudatában is van ennek: „Az istennek és az istennőnek sokrétű és egymásnak megfelelő lénye nehezen írható le, ha ugyan nem áll ellen bármiféle leírásnak” – uo., III.61<sup>28</sup>), vagyis arra a nyelvi dilemmára kell valamiféle megoldást találni, amely sehol sem hiányozik a szentségről, a rendkívüliről, a csodáról adott tanúságtételek kultúrtörténetében. A tanúságtétel nyelvének, amely Heideggernél mind a vallásos vagy másmilyen elragadottság extatikus momentumait, mind a látomásos allegorézis technikáját nélkülözi, innen nézve mintegy önmagában kell felismernie saját akadályait vagy korlátait, mintegy önmagával szemben kell beszélnie. Ez az oka annak, hogy miután a szöveg eddigre az autentikus tapasztalat és az arról való híradás számtalan formáját elutasította, szinte szükségszerűen csalódást fog okozni,

<sup>27</sup> S. Sontag, *A fényképezésről*, Bp. 2010, 19.

<sup>28</sup> Az 1967-es szöveg egyébként éppen a Déloszon tett második látogatásnál szakad meg.

valamiképpen elégtelennek vagy, ahogyan mondani szokás, soványkának fog bizonyulni ott, ahol ennek létrejöttéről kell mégis valamiképpen számot adnia. Talán ez magyarázza azt, hogy Heidegger itt sem mond le a filozófiai kommentárról, amelyben ezúttal ismét az „alétheia” oly sokat tárgyalt fogalmáról nyújtandó elemzésnek jut a főszerep. Ez elkezdődik már a helyszín kitüntetett mivoltáról adott magyarázattal, hiszen az, hogy éppen Déloszon következik be az, ami megadja az értelmet a görögországi utazásnak, annak ellenére sem vehető magától értetődőnek, hogy az antik görögség legszentebb szigetéről van szó. Heidegger egy egyszerre majdhogynem kiábrándító és – mint az majd még szóba kerül – nagyon is mélyértelmű magyarázattal szolgál, amikor – és ez bizonyos szemszögből nézve talán valóban „majdhogynem vicc”<sup>29</sup> – elsőként a sziget nevére hivatkozik: „A sziget neve: Δῆλος; a nyilvánvaló, a sugárzó (die Scheinende), ami mindent nyitottságába gyűjt, sugárzása által mindent *egy* jelenbe rejt. (...) Δῆλος, a nyilvánvaló, az elrejtetlenül rejtéktáró (die unverborgene Entbergende), de egyúttal elrejtő és rejtéknyújtó (Verbergende und Bergende).”<sup>30</sup> Azért következik be a feltárulkozásnak és elrejtésnek az a kettős eseménye, amelyet Heidegger az „alétheia” görög alaptapasztalatának tulajdonít, éppen Déloszon, mert a sziget neve mondhatni maga valósítja meg ezt az eseményt. Jelentése révén feltárja, de talán éppen azért, mert jelentést ad neki, voltaképpen el is rejtje a görög értelemben vett jelenlétet. Heidegger ráadásul ezt mintegy előre tudta vagy legalábbis sejtette, hiszen a Kästnerrel folytatott levelezése arról tanúskodik, hogy már az 1950-es évek közepén Déloszt nevezi ki álmai szigetének, amelytől később aztán már csak fizikai értelemben távolodott el („Sokszor ott »vagyok« a szigeten és az egész Görögországot onnan gondolom el”).<sup>31</sup> Mégis, az *Állomásokat* egy 1995-ös, a titok, tanúságtétel és felelősség fogalmainak szentelt szemináriumán tárgyaló Jacques Derrida nyomán<sup>32</sup> akár azt a feltevést is meg lehetne kockáztatni, hogy éppen ez az egybeesés Délosz tapasztalata és Délosz neve között az a titok, amelyről az úti beszámolóknak itt tanúságot kell tennie.

A szigetről (és/vagy a titokról) szerzett benyomások rögzítése persze hamar filozófiai eszme-futtatásba vált át, hiszen a fentebb idézett leírás feltárulkozás és elrejtés kettőséről természetesen hazai pályára (persze, mit is jelent itt ez?) tereli Heidegger azon erőfeszítését, hogy értelmet adjon déloszi tapasztalatainak – ez az értelem mondhatni készen is áll az „alétheiáról” már régóta elgondoltakban. Az elrejtés és az elrejtetlenség eme kettőse a „jelenlét lényege”, és a „szent sziget” éppen ebben a kettős konstellációban lesz Görögország „középpontja”: „kinyilvánít, amennyiben elrejt”. A déloszi tartózkodás, továbbá, hozzásegít annak (amúgy szintén nem előszöri) végiggondolásához is, hogy az „alétheia” nem más, mint „terület (Bereich): az önmagát áldozatul nyújtó, mindent elérő, behatároló és felszabadító nyitottság, amely minden egyes jelenlévőt és távollevőt eljövételben részesít és elidőzésben, eltávozásban és hiányban.” Ezen a területen időzik Heidegger, amely tehát egyben a nyelv és a gondolkodás köre, hiszen az „alétheia” eredetének („a jelenlevő jelenlétességében, az elrejtés látókörében végbemenő rejtéktárásnak tovább nem gondolt alapvonásához” közelebb

<sup>29</sup> N. Wokart, „Wie die Wahrheit ans Licht kommt”, in: *ZRGG* 2004/4, 375.

<sup>30</sup> Az etimológiához l. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* I, Heidelberg 1960, 378-379.; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* I, Párizs 1968, 272.

<sup>31</sup> Heidegger – Kästner, 22., ill. 51-52.

<sup>32</sup> J. Derrida, *Séminaire 94-95 (7)* (Jacques Derrida Papers. Box 21:13. MS-C001. UCI Libraries, Special Collections and Archives, Irvine), 4.

juttató) végiggondolásához kínál támpontokat, amúgy különösen Platón és Hérakleitosz közreműködésével. Itt sem szabad megfeledkezni persze arról, hogy az istenek Déloszon, az „elrejtő rejtéktársnak” köszönhetően megsejtett közelsége továbbra is a távollévő, elmenekült istenek közelsége, vagyis nem valamiféle közvetlenség felfokozott tapasztalata. Mégis egyfajta, az „alétheia” területéből fakadó („formáját és mértékét” innen nyerő) „jelenlétbe” nyújt bepillantást, amire „csak ritkán és hosszadalmas előkészület” során nyílik mód, még hozzá azért, mert a mai fogalmak szerinti „világ” („információk technikai eszköztárának [Apparatur] áttekinthetetlen kuszasága”) többnyire eltakarja ezt a jelenlétet, melyet Heidegger itt a φύσις kategóriájával nevez meg (uo., III.62), amely a technikakritikai írásainak kontextusában, sőt már korábban is<sup>33</sup> a modern természetfogalom görög ellenpólusaként szolgált. Görögország nem a természet, hanem a „phüszisz” tapasztalatát ígéri tehát. A „phüsziszbe” vezet az út: „egyszerűen az önmagába határolt képződmény és növényzet és hegység felé, a hegy és tenger és fa és templom semmilyen élményre nem szoruló egymáshoz illeszkedése (Zueinander) elé, az önmagából kibomló (aus sich aufgehende) világ elé, amely a saját idejét hozza magával és megtagad minden történeti magyarázaton alapuló besorolást, mert valami mást adományoz: az elmenekült, de el nem pusztított szentséget” (IÄ 254). Ebben az értelemben Rodoszon pl. csupán a turisták számára lehet a „táj” a voltaképpeni látnivaló, olyasvalami, amire a görögök „csodálatos” nyelvén a filozófus tudomása szerint ráadásul egyáltalán nincs is szó, mint ahogyan a természet újkori „élménye” is ismeretlen volt számukra (uo., 260). A görögök számára a „táj” ugyanis nem is mint táj jelenik meg vagy van jelen, hanem mint maga az „isteni”: nem az építmények teszik szentté a területet, ezek inkább adóznak az isteni jelenlétnek, csupán annak megőrzésére hivatottak, ami persze csak akkor gondolható el helyesen, ha a természet és az isten viszonyát a római-keresztény természetfogalom helyett a „phüszisz”-ként felfogott természet „eredeti értelme” világítja meg.<sup>34</sup> A „phüszisz” pedig nem más, mint az, ami lehetővé teszi, megengedi a jelenlévő kibomlását és jelenlétét (Aufgehen- und Anwesenlassen des Anwesenden). Nincs itt mód és talán szükség sem ennek a „phüszisz”-kategóriának, illetve a modern vagy újkori természetfogalomhoz való viszonyának a bővebb tárgyalására<sup>35</sup>, hiszen dominanciája a görög útleírások szövegében itt mindössze annyit hivatott – mondhatni negatív úton – alátámasztani, hogy Heideggernek filozófiai indítékai (is) vannak arra, hogy Görögországot ne a turisztikai vagy egyéb úton előállított természetélményben keresse, így pl. ne vizuális benyomásokra hagyatkozzon vagy ezeket hajszolja. Mindeközben viszont mégiscsak a „megmutatás a tulajdonképpeni esemény (Geschehnis) az Ἀλήθεια területén”, ami annyit tesz, „mint láttatni, ami mint olyan egyúttal leplez és megőrzi azt, amit leplez” (Á IV.70/239). Olyasfajta megmutat(koz)ás tehát, amely elrejtettként mutatja meg (és ezen elrejtés vagy leplezés révén őrzi, óvja) azt, ami feltárulkozik.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Pl. Heidegger, „A φύσις lényegéről és fogalmáról”, in Uő, *Útjelzők*, Bp. 2003.

<sup>34</sup> A templomok helyett vagy mellett a görög természetben fellelt szentség motívuma Kästnernél, sőt a Peterich-féle útikönyvben is megtalálható. Vö. Kästner, *Griechenland*, 87.; Peterich, 248.

<sup>35</sup> L. erről pl. Vajda M., *A posztmodern Heidegger*, Bp. 1993, kül. 72–87.

<sup>36</sup> A *Kérdés a technika nyomán* szövegében is fontos szerepet játszó „Entbergen” („feltárás”) kifejezésben itt talán még erősebben jelen van a „bergen” ige ’megóv, (ki)ment, biztonságba helyez’ jelentésköre is.

Innen nézve egyáltalán nem véletlen, hogy az egyetlen olyan, igazán érzékinek nevezhető tapasztalat, amelyről Heidegger görögországi útleírásai beszámolnak és amelyről olykor később is megemlékezett, a görög fény különlegességére vonatkozik.<sup>37</sup> A fény (legalábbis a görög fény) ugyanis elrejt, beburkol, ragyogásával vagy sugárzásával veszi körül azt, amit megmutat, azt, aminek a fénye. „A görög napfényben – írja, mintegy Heideggert parafrázálva, Sallis – a kő nemcsak azért ragyog olyan fényesen, mert a napfény olyan erős, hanem azért is, mert a kő csakis felszínét kínálja a napnak (minden mást visszatart), így visszaveri azt. S nem engedi átlátszón magába.”<sup>38</sup> Heideggernek mindenesetre fontos volt ez a fény. Amint arról Hans-Georg Gadamernek beszámolt, először akkor érezte úgy, hogy a létet végre a görögök módjára tudta elgondolni, amikor egy, a hajó fedélzetén töltött korai órán megfigyelhette, miként bontakoznak ki egy sziget körvonalai a reggeli ködből.<sup>39</sup> Az *Állomásokból* is több hely idézhető, ahol Heidegger elgondolkodik e fény mibenlétén. Hérakleion múzeumában kissé idegenkedve figyelni egy görögség előtti kultúra, a minoszi világ öncélú „luxusát” és felteszi a kérdést, hogy „mi az, ami felragyog (erglänzt) a dolgokban és a ragyogásban rejtetik?” Itt nem kap választ. Ebben a felszínes vagy felszíni csillogásban, „Glanz”-ban „talán csak maga a ragyogás jelenik meg, úgy, hogy képtelen bármit is elrejtteni és oltalmazni (verbergen und bergen)?” (uo., II.84/227). Ez nyilvánvalóan nem lehet a görög fény. Pireusz kikötőjébe befutva a másik végletet tapasztalja meg: „Homályos fény akadályozta a kilátást. A modern nagyváros feletti pára mindent eltakart, ami görögség.” (uo., III.63) Az aiginai Aphaia-templomnál „a derűs nyugalom (...) fátyolként lebegett a szentély körül”, de „a görög ittlét minden világosságához (Lichte) hasonlóan magába rejtette és elrejtette a sors sötétségét” (uo., IV.71/241). Delphoihoz közelítve „a hely fölé megint a szent ünnepélyesség sejtelmes fénye (ein Schimmer des Weihevollen) vetült. Honnan áradt?” (uo., IV.72/242) Voltaképpen ez az igazi kérdés: honnan árad, mi a lényege ennek a különféle módokon megnyilvánuló fénynek?

A kérdés annyira lényegesnek tűnik, hogy a „művészet eredetének” problémáját taglaló athéni előadás fontos pontjain is szóba kerül, méghozzá éppen a „phüszisz” összefüggésében. Heidegger itt is valamiféle egyszerűről, egyediről tanúságot téve jelenti ki, hogy „a φύσις titokzatosságát még ma is megtapasztalhatjuk Hellaszban – és csak itt, mégpedig akkor, amikor zavarba ejtő és ugyanakkor visszafogott módon (auf eine bestürzende und zugleich *verhaltene* Weise) megjelenik egy hegy, egy sziget, egy tengerpart, egy olajfa. Azt mondják, ezt az egyedülálló fény okozza. Némi joggal mondják, de ez mégis csak a dolgok felszíne. Nem gondolkodnak el azon, honnan származik ez a különös fény, és mint az, ami, hová is tartozik.”<sup>40</sup> Az előadásban sok mindenről szó esik (többek között „phüszisz” és „techné” kapcsolattáról, a modern tudomány és a filozófia viszonyáról), végül azonban visszakanyarodik a görög fényhez és meg is fejt annak titkát a görög hallgatóság számára: „A görög fény titka az elnem-rejtettségben van, az azt átható felfedettségekben.” Továbbá: „tudjuk, hogy a görög fényben elrejtőző, és a fényt biztosító Α-λήθεια régibb és kezdetibb és ezért maradandóbb is, mint

<sup>37</sup> Vö. Sallis, 87. A görög fényről természetesen Kästner is elragadtatottan nyilatkozik, ám inkább mint élményről, az áramlás és a mámor élményéről. Vö. Kästner, i. m., 13.

<sup>38</sup> Sallis, 89.

<sup>39</sup> H.-G. Gadamer, „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache”, in *Uó, GW 8*, Tübingen 1993, 428.

<sup>40</sup> Heidegger, „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése”, 69. („Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, in *Uó, Denkerfahrten*, Frankfurt 1983, 138.). Kiem. KSzZ.

minden, ember által kitalált és emberkéz-megvalósította mű és képződmény.” A görög fény egyedi, különleges, összehasonlíthatatlan, ám valamilyen módon mégis másodlagos, hiszen „a fény csak akkor képes a jelenlevőt megvilágítani, ha a jelenlevő már feltűnt valami nyitottban és szabadban, és abban szét tud terjedni. Ezt a nyitottságot ugyan megvilágítja a fény, de nem ő hozza meg, nem ő alakítja ki.”<sup>41</sup> Az „alétheia” az elsődleges, nem a fény. És mivel megmutatkozása még ebben az összefüggésben, vagyis a talán éppen az „alétheia” lehetősége miatt tényleg egyedülálló görög fényre hivatkozva is félreérthető, szinte egyenesen szükségszerű, hogy a nyitottság körzete mindig egyben el is rejtse magát, akár úgy, hogy a fénybe burkolózik. És talán éppen ezért jó az is, hogy az apró Délosz is „feledésbe burkolózik és így védetté válik” annak köszönhetően, hogy közvetlen közelében a jóval nagyobb divatsziget (Modeinsel), a már Heidegger idején is zsúfolt Mükonosz terpeszkedik el (uo., III.62/234). Úgy látszik, adott esetben maga a turizmus is képes arra, hogy kivegye a részét az elrejtő rejtéktárás feladatából.

Az, hogy a Görögország autentikus tapasztalatának megragadására tett kísérleteit rendre a feltárukkozás és az óvó elrejtés kettős alakzata, továbbá a szentség mibenlétére vonatkozó eszme-futtatások uralják, nyilvánvalóvá teszi, hogy Heidegger itt valamiféle kultikus diskurzus elemeit kényszerül felhasználni (pl. már a Délosz felé vezető úton is „előjelnek” tekinti „a hirtelen ránk törő éjszaka” különös elhagyatottságát, a sötét, mélykék tenger feszült várakozást keltő benyomását, amelyet máskor a „sors” képeként értelmez – uo., III.60; I.49). Ez utazását, tipológiailag nézve, leginkább egyfajta zarándoklatként engedi értelmezni – aminek persze, Hofmannsthal óta, komoly hagyománya van a német utazási irodalom Görögország-képében.<sup>42</sup> Heidegger szövegei, amelyek bizonyos vonásaik révén olykor vallásos szövegekre is emlékeztethetnek, valóban számos olyan tematikus vonatkozással bírnak, amelyek azt a sejtést alapozhatják meg, mely szerint a görögországi utazások során a filozófus nem utolsósorban a valláshoz, a hithez való viszonyát is megvizsgálja – nyilvánvalóan az antik görögység perspektívájából. Közismert, hogy ez a viszony egyáltalán nem problémátlan. Egy sokat idézett 1921-es levelében a filozófus ugyan „keresztény teológusnak” nevezte magát, továbbá az 1966-os Spiegel-interjú híres címéről („Már csak egy isten menthet meg bennünket”) sem célszerű megfélekedezni, általában véve azonban Heidegger nem sokat remél a hit világtól a filozófia számára: „Hitnek (...) nincs helye a gondolkodásban.”<sup>43</sup> A görögországi utak persze egy teljességgel gyakorlati értelemben sem engedik megfélekedezni erről a dimenzióról: 1962-ben a húsvéti, 1967-ben pedig a pünkösdi szünetben kerül sor a körutazásokra. Mindkét alkalommal (keresztény) templomlátogatások előzik meg a hajóra szállást. 1962-ben Velencében „még a virágvasárnapi mise is a dómban – ahol pedig az ember a leginkább várná a találkozást az élő hagyománnyal – színjátékként hatott a hanyag liturgiájával” (kiem. KSzZ). Talán ez az élmény is hozzájárul a Velencéről alkotott, összességében csalódást keltő képhez: a filozófus számára „Velence pusztá kikötő, ahol a Görögországba induló hajó vet horgonyt” (uo., I.48-49). 1967-ben pedig az augsburgi dóm környékén mindenütt pusztán „a múlt adott hírt önmagáról” (IÁ 252). Különösen a velencei kiábrándulásnak van önmagán túlmutató je-

<sup>41</sup> Uő, „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése”, 76-77. Kiem. KSzZ.

<sup>42</sup> Meid, 1. Vö. még S. McWilliams, *Traveling Back*, New York 2014, 75.

<sup>43</sup> H. Tietjen, „Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith”, in D. Papenfuss – O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Frankfurt 1990, 29.; ill.: Heidegger, „Anaximandrosz mondása”, 324. Utóbbihoz l. Derrida kommentárjait: Derrida, *Hit és tudás*, Pécs 2006, 92-97.



lentősége, hiszen Heidegger számára a római-olasz világból általában is legfeljebb közlekedési értelemben vezetnek utak Görögországba. Mint azt már *A műalkotás eredete* egy híres helyén is kijelentette<sup>44</sup>, a létezés görög alaptapasztalata éppen római átvételének-fordításának eseménye során ment veszendőbe a nyugati gondolkodás számára. Nem meglepő tehát, hogy az első állomások csalódásai részint abból fakadnak, hogy Görögország Olaszországnak látszik. Korfun – ez amúgy sem történetileg, sem földrajzilag nem igazán meglepő – „minden inkább olasz tájra emlékeztetett.” Noha egy nagy német utazóelőd „épp Szicíliában tapasztalta meg először a görögség közelségét”, az ott kiöltött tragédiatervét Goethe talán éppen azért nem jegyezte le, mert „ez a terv is még egy római-itáliai Görögország jegyében fogant”.<sup>45</sup> Heideggernek még Olümpiában is azért nehéz elképzelni, hogy a görögség szent helyén jár, mert első pillantásra ez a táj megint csak „akár Itáliában is lehetne” (Á I. 51).

Az útibeszámoló előrehaladásával egyre nyilvánvalóbb, hogy Itália domináns jelenléte valójában azért zavaró, mert tulajdonképpen Róma, még hozzá a későantik és nyugati, a keresztény vallás központjaként értett Róma látszik folyamatosan meggátolni az antik Görögország megmutatkozását azzal, hogy annak minden pontját geográfiailag és topográfiailag is mondhatni felülírja. Ez persze gyakran megtörténik a Görögországról szóló utazási irodalomban is, különös, alighanem történelmi okokból magyarázható hangsúllyal pl. a II. világháború utáni években: Kästner Görögország-könyvének átdolgozott változatában (*Ölberge, Weinberge*, 1953) az egyik újdonság éppen a keresztény vonatkozású helyek megsokasodása, a Peterich-féle útkönyvben pedig Délosz csodájának ábrázolása váratlanul egy, a Megváltó megjövedülésével kapcsolatos evangéliumi hely (Mt 2,6) idézésébe torkollik.<sup>46</sup> Persze, akár Hölderlin is bizonyos kihívást jelenthet, ami az antik görögség krisztianizálását illeti: a már említett naxoszi elmélkedés egyik eredménye éppen az lesz, hogy Heidegger meggyőzi magát arról, hogy a költőnél Krisztus még a „régii istenektől” látszólag elforduló himnuszokban sem kerül azokhoz képest kitüntetett pozícióba (IÁ 264). Amikor Heidegger említésre méltó benyomást szerez valamely görög-ortodox helyszínről (pl. a Kaiszariani kolostorról), az azért van, mert „az apró templom keresztény mivolta még megőrzött valamit a régi görögség utórezgéséből, annak a szellemnek a hatóerejéből (Walten), amely nem fog fejet hajtani a római egyház és teológiája egyházállami-jogászai gondolkodása előtt” (Á IV.70/240)! Vagyis azért, mert ezen a helyen még a keresztény görögség is dacolni látszik – a nyugati világgal. Amire persze leginkább talán azért képes, mert „a kolostortelep helyén egykor egy Artemisznek szentelt »pogány« szentély állott.”

Az utazási irodalom jellegzetes eszköztárára gondolva ezen a ponton majdhogynem kínálkozik az a következtetés, hogy az utazó számára a felkeresett görög világ a maga idegen-ségében vagy egzotikusságában kerekedik az ismert, a saját fölé – és, amint arra szintén számtalan példa található volna, voltaképpen nem más, mint a (térbeli, időbeli, kulturális) idegenség klisészerű (pogány) külsőségeiben újra érvényre jutó (keresztény) saját. De vajon Heidegger számára tényleg az antikvítás az idegen? És a kereszténység valóban egyszerűen az, ami saját? A legmegdöbbentőbb szembesülés ezzel a „sajáttal” voltaképpen a szembesülés

<sup>44</sup> Heidegger, „A műalkotás eredete”, 14.

<sup>45</sup> Vö. J. W. Goethe, „Utazás Itáliában”, in Uő, *Önéletrajzi írások*, Bp. 1984, 264-265., 287-288. Goethe egyébként, akinek bőven akad mondanivalója Velencéről, sokkal pozitívabb benyomásokkal távozott egy ottani nagymiséről: „Nekem, Észak szökevényének, nagyon tetszett ez a szertartás.” (uo., 119.)

<sup>46</sup> Vö. Meid, 363.; ill. Peterich, 363.

elkerülésének az eredménye. Heidegger ugyanis Patmosz szigetén – ahol a furfangosan megtervezett útitervnek köszönhetően éppen egy szent napon köt ki a hajó („húsvét volt”) – szintén nem száll ki (uo., III.59). Kihagyja tehát annak a helynek a megtekintését, amely egy enyhén szólva nem jelentéktelen keresztény tanúságtétel (vagy feltárulkozás) emlékét őrzi, és amely már csak Hölderlin okán is felkelthette volna a filozófus érdeklődését, aki azonban ekkor talán már egy másik feltárulkozásra, Déloszra, az antikvitás szent szigetére készülődik – igaz, Délosz „előjelét”, az éjszakai mélykék víz látványát így is Patmosznak köszönheti. Elfriedének a patmoszi öblöt megörökítő rajza végül az *Állomások* első kiadásába is bekerült. Öt évvel később aztán Heidegger be is pótolja Patmoszt. Megtekinti a kolostort, itt felsorolja a fontosabb turisztikai tudnivalókat is (*IÁ* 270-271), de a János „jelenéseinek” emléket állító kápolnába, ahol a Peterich-házaspár hosszasan imádkozik, nem megy be – helyette a közeli teológiai iskola új épületét nézegeti. A kirándulás viszonylag tanulságmentesen végződik: a vacsora után Peterich tart egy, a „keresztény-katolikus konvertita” szemszögéből felépített előadást a görög vallásról, amellyel Heidegger nem ért egyet és a következő napokban is továbbvitatkoznak, különösen Hölderlinnek a kereszténységhez való állítólagos visszafordulásáról, ettől a „tarthatatlan tézistől” azonban nem sikerül elmozdítania a Görögországszakértőt.

Heidegger közelebről nem ismertetett álláspontját ezen a vitán feltehetőleg az a tapasztalat határozta meg (vagy inkább igazolta vissza), amelyet az utazások során maga vélt szerezni a görögök vallásáról, pontosabban a szentséghez, az istenekhez való viszonyulásáról. Ennek a lényege ugyanis éppen az volna, hogy „a görög viszonyulás az isten és az istenek istenségéhez nem volt sem hit, sem pedig vallás a religio római értelmében” (*Á* IV.71, vö. még *IÁ* 260).<sup>47</sup> A szentség, az elmenekült istenek jelenléte, mindaz, ami Déloszon feltárulkozott, csakis ezen kardinális felismerés fényében nyeri el a valódi értelmét, mint olyasvalami, amihez nem a hit vagy a vallás, hanem legfeljebb egyfajta vallás nélküli vallás, egy vallás előtti vallás kínál csak hozzáférést. Az „alétheia” sem vallás vagy hit dolga tehát, mi több, az istenhez való viszonyt (talán az ahhoz az istenhez való viszonyt is, aki egyedül „megmenthet bennünket”) valójában egyáltalán nem lehet a római fogalmak szerint elgondolni. A „religio”, különösen pedig a római egyház állami-jogi affinitásai<sup>48</sup> eltakarják vagy megakadályozzák a szentség görög tapasztalatát, amelynek megfelelő elgondolásában itt alighanem az épség, érinthetlenség (a „heil”, a „whole”-lal etimológiai rokonságban lévő „holy”<sup>49</sup> vagy a „sain”) jelentésmomentumaira kerül a nagyobb hangsúly. Derrida, aki a *Hit és tudás* c. esszéjében szépen kibontotta Heidegger valláskritikájának több lényeges aspektusát is, valószínűleg helyesen állapítja meg, hogy a vallás általa elkülöníthetőnek vélt két forrása közül Heidegger csak az egyiket, a szentség tapasztalatát fogadja el, a másikkal, a hívés tapasztalatával szemben ellenállónak mutatkozik<sup>50</sup>. Talán éppen emiatt nincs voltaképpen igazi szüksége valami-

<sup>47</sup> Ami elsősorban persze az arra való tekintettel lehet igazán beszédes, hogy, mint arra Derrida emlékeztet, „tudomást kell vennünk arról, hogy **már latinul beszélünk**. (...) [A] világ ma latinul beszél (leginkább az amerikai angolon keresztül), amikor a *vallás nevére* hivatkozik.” (Derrida, i. m., 47.)

<sup>48</sup> Vö. Uő, *Séminaire 94-95 (6)* (Jacques Derrida Papers. Box 21:13.), 12.

<sup>49</sup> Vö. J. A. Simpson – E. S. C. Weiner (szerk.), *OED* VII, Oxford 1989<sup>2</sup>, 318-319.

<sup>50</sup> Derrida, *Hit és tudás*, 97.

féle vallásos vagy más karakterű tanúságtételre, és ebben az értelemben nincs szüksége a latin-római értelemben vett „vallásra” sem.<sup>51</sup>

A nyelv nem az önmaga beteljesedését ígérő és egyben abban hívó tanúságtétel nyelve. Sőt, úgy tűnik, sokkal inkább éppen a nyelv mint olyan lesz Heidegger számára az a szentség (a nyelv érintetlen, metafizikától, religiótól vagy technikától el nem torzított állapota), amelyhez a görögországi tartózkodás közel juttat. Görögország autentikus tapasztalata talán nem is más, mint a nyelvben való tartózkodás tapasztalata, amelyről éppen emiatt nehézkes nyelvi formában tanúságot tenni. Csak a nyelv teszi valóban szent helyé a meglátogatott helyeket, hiszen – írja Heidegger már Olümpia kapcsán is – „mik lettek volna ezek (ti. az olimpiai játékok – KSzZ), az istenek bennük rejlő (in ihnen aufgehobene) közelségével egyetemben – mi lett volna mindez ama dal nélkül, mely őket ünnepelte, egyáltalán ama szó nélkül, mely szárnyalón szabályos lejtésével kibontja és elrejtja annak a lényegét, ami itt történt? Mi lenne mindez, ha nem szólna a költő nyelve?” (uo., I.51/222). Másutt a Hérakleitosznál a „jelenlét mindenségeként” elgondolt κόςμος (uo., II.85) kifejezésen tűnődik el, amelyet a német „Zier” (‘dísz, ékesség’) régi jelentése segít megérteni: ez az, „ami valamit felragyogtat, a fényben megjeleníti a jelenvalót, mindenkori szabott idejében, megkülönböztetett mivoltában behatárolva és így az összetartozót együvé gyűjtve: az így elgondolt szót a jelenvaló egészéről szóló mondaként (Sage) mondva” (uo., III.59/229).<sup>52</sup> A „Sage”, a monda módjára elgondolt szó<sup>53</sup> felelhet meg a jelenvaló egészének, mondhatni a jelenvaló csak általa jelenvaló. Persze, ehhez a nyelvet a görögök módjára (vagy még inkább a Hölderlin *Der Archipelagus*ában emlegetett „Göttersprache”-ként) kell elgondolni vagy megtapasztalni, amely opció korántsem magától értetődően adott. „De miként tudnánk mi, istentelenek eleget tenni ennek? Hogyan halljuk meg ezt a nyelvet, ha a nyelvhez való viszony zavarossá lett, ha nem egyenesen összetört, és a nyelv maguk az istentelenek által az ügyleteik szabályozása céljából előállított eszközzé vált és a halandók már csak azt hallják meg, amit saját maguknak beszélnek be, híján minden ama területről érkező útmutatásnak, amelyen semmiféle ügybuzgalom és fejlődés nem lehet úrrá, hiszen minden állítólag mégoly biztonságos tervezés megtörik.” (IÁ 257). A nyelv szentségét csak a költők őrzik (éppen ezért van szüksége Heideggernek Görögországban is a Hölderlinnel folytatott szüntelen párbeszédre), sőt talán még inkább a nyelv számára már-már hozzáférhetetlen szent körzetek: pl. a Szunion-fok „kopár szirtje”, amely egyetlen mozdulattal „magához inti az isteni láthatatlan közelségét (...) – ki büszkélkedne itt még a szegényes emberi szó képességével?” (Á IV.69). Ugyanakkor az ilyen mozdulatok mégis kizárólag a nyelv által lehetnek jelen, még ha csak egy „nem beszélt” vagy csupán a görögök által beszélt nyelv által is. Heidegger így folytatja a fenti eszmefuttatást: „És mégis, mindez csak egy nem

<sup>51</sup> „Nincs *religio sacramentum* nélkül, az igazságról való igazságban való tanúskodás szövetsége és ígérete (alliance et promesse de témoigner en verité de la verité) nélkül, azaz, hogy az igazságot mondjuk: azaz, hogy elkezdjük, nincs vallás azon ígéret megtartására vonatkozó ígéret nélkül, hogy az igazságot mondjuk, megígérve, hogy azt mondjuk, hogy megtartjuk az ígéretet, hogy az igazságot mondjuk – és hogy már mondtuk! – magában az ígéret aktusában. Hogy már mondtuk, a *veritas*-t, latinul, és tehát hogy mondottnak tartjuk. Az eljövendő esemény már megtörtént. Az ígéret megígéri magát, már megígérte magát, íme az esküvel megerősített hit, és tehát a válasz. Itt kezdődne a *religio*.” (uo., 51.; *Foi et savoir*, Párizs 2000, 48.)

<sup>52</sup> Az etimológiához l. Frisk, I, 929. („Schmuck”); Chantraine, i. m., II, Párizs 1970, 570. („ornement”).

<sup>53</sup> Ennek megalapozását l. Heidegger, „Az út a nyelvhez”, in Uő, „...költőien lakozik az ember...”, Bp./Szeged 1994.

beszél nyelv megbízhatóan bebocsátást adó elemében van jelen. Beszél nyelvben viszont a görögök országának az a rendkívüli adomány jutott osztályrészül, hogy viselje a szent bőségét, emennek kegyes-fenyegető voltát”. A nyelv adott útmutatást a görögöknek arra, miként „alapítsanak meg egy világot”. A szentség a nyelvben van, bár ez a nyelv egy nem vagy csak valaha beszélt, régóta holt nyelv lehet csupán, következésképpen nem lehet a tanúságtétel nyelve sem. Déloszt a neve, vagyis a nevével való titokzatos egybeesés, végső soron tehát ez a nyelv teszi szent helyé, ez a nyelv azonban csak kivételes esetekben (pl. Hölderlinnél) engedi magát a halandók nyelvére fordítani. Ebben a nem beszélt nyelvben, ennél a nyelvnel tartózkodni – ez a legtöbb, amit Heidegger Görögországtól remélhet.

A tartózkodás, „Aufenthalt”, amely az 1962-es szöveg címét is adja, nemcsak gyakori, hanem voltaképpen alapszava Heidegger útleírásának, úgy is lehetne fogalmazni, hogy Heidegger ennek a kategóriának a segítségével hajtja végre az utazási irodalomból számtalan formában ismert különbségtételt a puszta „turizmus” és az autentikusabbnak ígérkező „utazás” között. Onnantól kezdve, hogy Déloszon (majd később, ha nem is ugyanazzal a magától értetődő szuverenitással, Athénban és Delphoiban) *megnyílt a szigetvilág* (uo., IV.70), Heidegger bizonyosságot szerzett arról is, hogy görögországi ottléte végül „tartózkodássá” vált. De mit is jelent itt ez a „tartózkodás”? Erről a legkifejtettebb formában a déloszi élményt követően igyekszik Heidegger a maga számára magyarázatot adni (uo., III.62-63/233). Első feltételét az a – Déloszon szerzett – bizonyosság jelenti, hogy a Görögországról alkotott korábbi elképzelések végül mégis beigazolódtak, illetve, ami itt talán fontosabb, „jelenvalósággal” (Anwesenheit) telítődtek, ráadásul oly módon, hogy ez a jelenvalóság mintegy megnyílt az egykori görög jelenvalóság felé, amely ilyenképpen mondhatni újra átélhetővé vált az utazó számára: „Az, amit látszólag csupán elképzeltem, mégsem a puszta képzelődés terméke volt, hanem beteljesedett, megtelt jelenvalósággal (Anwesenheit), azzal, ami egykor megtisztultan a görögöket egyáltalán jelenlétben (Anwesen) részesítette.” A tartózkodás már nem szorul rá a képzelőerőre, talán ebben az értelemben mondhatja el róla Heidegger, hogy nem más, mint „megtisztult (gelichteten) elidőzés” az Αλήθειανál. Ennek kifejtése tulajdonképpen elhatárolások formájában megy végbe.

A tartózkodás, mindenekeelőtt, nem érzéki, érzéki úton vagy az érzékek számára voltaképpen nem is visszaadható tapasztalat, hiszen nem jelent mást, mint az „alétheia” tapasztalatát, közelebbről annak „láthatatlanságát valamennyi dologban való láthatatlanságként megpillantani, amely mindenfajta jelenlétet egyáltalán megajándékoz a láthatóság és észlelhetőség szabadságával (das jegliches Anwesende erst in die Sichtbarkeit und Vernehmbarkeit freigibt – vagyis inkább szabaddá tesz a láthatóság és észlelhetőség számára, kevésbé az ezek feletti szubjektív döntésről rendelkezik) és megtart benne, azt a láthatatlant, amely rejtéktáró rejtéknyújtásként *tartózkodik* mindattól, ami felruházná bármi érzéki jelleggel (sich jeder Versinnlichung *enthält!* – kiem. KSzZ).” A „tartózkodás” szó kettős jelentésének alább még tárgyalandó szerepétől egyelőre eltekintve (ez akár a szó szerinti fordítást is indokolta tehetne volna a magyar változat címében: Heidegger bizonyára kedvét lelte volna a magyar kifejezésnek a németnél tökéletesebb homonímiájában<sup>54</sup>) talán azt lehetne mindenekeelőtt kiemelni ebből a meghatározásból, hogy az „alétheia” kettős mozgása (feltárás és elrejtés) csak akkor ad hírt magáról, ha *minden* dologban (vagy legalábbis egy – éppen emiatt

<sup>54</sup> Mint ahogyan a magyar „gond” és „gondolkodás” szavak rokonsága is felkeltette az érdeklődését, vö. Uó, *Költemények*, Bp. 1995 (hátsó borító).

– szent körzetben) megtapasztalható, ám éppen mint valami láthatatlan. Az alétheiát, amint arra Geimer is célóz, többek közt éppen ezért nem lehet lefényképezni<sup>55</sup>. Nem kínálja fel magát a turisztikai tanúságtétel számára.

Ebből következik a második elhatárolás: maga a tartózkodás olyan, kitüntetett vagy egyedi tapasztalat, amelyről egyáltalán nem olyan könnyű eldönteni, miként és hogyan részesülhet benne az ember. A „formálás és az alkotás (Wirken) erre képes ott-honos (heimische) erői”, amelyek éppen „az érintetlen láthatatlan tartományból tartalékolódnak” a tartózkodás számára, kiapadhatnak abban a „technikai-tudományos iparosított világban” (így a turizmus világában is), amely azon illúzióhoz juttatja a modern embert (és így a turistát), hogy „mindenütt otthon (Zuhause) érzi magát.” Lehetséges, hogy ez a látszólagos otthonlét (Zuhause) valójában éppen azáltal számolja fel a „szülőföld” (Heimat) értelmében vett otthonlét iránti igényt, hogy „egy iparszerűen üzött, korlátlan idegenforgalom sivárságához” szoktatja az embert. A tartózkodás az egyetlen lényegi lehetőség, amely gátat szabhat annak a – Heidegger itt nyilvánvaló Nietzsche-allúzióval él – „növekvő sivatagnak”, amely – itt pedig a betűk játékára, illetve valamiféle figura etymologicára érdemes figyelni – „a Föld feltartóztatathatatlanságát, tartózkodástól megfosztó sorsát (unaufhaltsame, aufhaltversagende Geschick)” hivatott szemléltetni.

Miután Athén felé közeledve Heidegger erre a sivatagra (amely valójában nyilván tenger) vetette pillantását, tesz egy harmadik elhatárolást is. A tartózkodást nem szabad a múlt egyszerű jelenlétévé tételeként megragadni, nyilván már csak azért sem, mert ez óhatatlanul a képzelőerő közreműködését venné igénybe. A görögség „otthonos (heimischer) tartózkodásának” is csak „a maga ideje volt meg” és „hirtelen megszakadt”. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne köze éppen a mai világhoz. „Visszahozhatatlan (unwiederholbar) maradt. Mindazonáltal nem múlt el. Megmaradt olyan kezdetként, amely sokfajta átalakulást követően meghatározza a jelenkor technikai, tudományos-iparosított világát”. A görögországi út éppen az ezekhez a kezdetekhez való visszatérést szolgálja, ám nyilvánvalóan a „rá-gondoló” emlékezés és nem valamiféle ismétlés csak naivan feltételezhető, nosztalgikus formájában. Ebben az összefüggésben is igaz, hogy a görögországi tartózkodás olyan jelen- vagy ottlét, amelyet mindig egyben keresztesz az emlékező gondolkodás munkája. Az úti beszámoló egyik végkövetkeztetése is éppen ezt erősíti meg: „Ami bekövetkezett és maradáóságának biztosítékát önmagánál hordta, az elmenekült isteneknek az emlékezet (Andenken) előtt megnyíló tartózkodása volt.” (uo., IV.74/245) Ez az emlékező tartózkodás pedig lényegében nem más, mint a tartózkodásra vonatkozó (Hölderlinnel, a *Gesang des Deutschen* illusztrált) kérdés *kitartása* (fenntartó megőrzése és elviselése egyben): „Ama kérdés viselésének tartózkodása (Der Aufenthalt des Aufhaltens der Frage), amely kérdéssel Hölderlin ezt a tartózkodást illette.”

És Heidegger persze nyilván nem feledkezik meg itt arról sem, hogy maga az „Aufenthalt” szó (valamint közvetlen szemantikai-grammatikai környezete) is rendelkezik bizonyos előtörténettel saját filozófiai diskurzusában. Nem túl meglepő, legalábbis innen nézve, hogy amikor 1951-ben a „lakozást” a négyesség, a „Geviert” valamiféle „megóvásaként” igyekezett lényegi értelemhez juttatni, elsősorban arra hivatkozva, hogy „amit megoltalmazunk, annak elrejtve kell maradnia” (itt a „schoenen” és a „Hut”, „hüten” kifejezésekkel él), akkor ennek le-

<sup>55</sup> Geimer, 59.

hetőséget „a dolgoknál való tartózkodásként” ragadta meg.<sup>56</sup> Pár évvel korábban, a *Humanizmus-levél* talán még egyértelműbb útmutatással szolgál. Itt, az ember „ek-szisztens” lényegét és az etika mibenlétét tárgyalva, ennek során Hérakleitosz 119. töredékének „görög módon” gondolkodó fordítását bemutatva Heidegger amellel érvel, hogy „az ἦθος tartózkodást, a lakozás helyét jelenti. A szó azt a nyílt körzetet nevezi meg, ahol az ember lakozik. Tartózkodása nyíltan engedi megjelenni azt, ami az ember létezéséhez közelít, így eljőve közelében tartózkodik. Az ember tartózkodása magába foglalja és őrzi annak eljövételét, amihez az ember létezésében tartozik (sich aufhält). Ez pedig Hérakleitosz mondása szerint a δαίμων, az Isten.”<sup>57</sup> Ez, mint azt itt Arisztotelész egy Hérakleitoszról szóló anekdotája is szemlélteti, azt jelenti, hogy még a megszokott, otthonos tartózkodást is átjárja a szokatlan vagy félelmetes isteni jelenlét, vagyis – ami persze inkább csak a „lakozás” tapasztalatának meggondolása során tárul fel – az ember számára éppen a megszokottnak, a látszólag ismerősnek a látszólag idegen felé való, félelmetes megnyílása jelöli ki a „tartózkodás” helyét. Az ember akkor tartózkodik, akkor lakozik valóban önnön létezésének közelében, ha e lakozás közege megnyílik a radikálisan más (az istenek) számára, sőt éppen ez, a radikálisan mással való kontaminációja teszi, látszólag paradox módon, otthonossá. Egyedül a lét igazságában való (az iméntiek alapján ténylegesen ek-szisztens, ki-tett, ki-vetett) tartózkodás „biztosítja a megtartható (Haltbaren) tapasztalatát. A lét igazsága adományozza az összes magatartást illetően a tartást (den Halt für alles Verhalten). A »Halt« [tartás] nyelvünkben azt jelenti – »Hut« [oltalom]. A lét oltalom, amely az embert ek-szisztens létezésében olyanformán óvja meg igazsága vonatkozásában, hogy az ek-szisztenciának hajlékot nyújt a nyelvben.”<sup>58</sup> Nincs mód itt e számos összefüggést mozgósító és a nyelvnek „a lét házaként” való, rögtön a következő mondatban előadott nevezetes meghatározását előkészítő érv részletes kommentálására, a legfontosabb pontok azonban könnyen kiemelhetők. A tartózkodás, úgy tűnik, ebben a kontextusban is szoros, egyszersmind etimológiai összefüggésben áll az oltalmazással-óvással. Ez az oltalom pedig, leegyszerűsítve és formalizálva, a nyelv oltalmaként ragadható meg, pontosabban a lét és a nyelv kettősének a teljesítménye, hiszen mindkettő rá van utalva a másakra, egymást világítják meg, amit Heidegger nem sokkal később majdhogynem tézisszerűen ki is fejt („A lét magát megvilágítva közeleg a nyelvhez. A lét folyton úton van felé. E kö-

<sup>56</sup> Heidegger, „Építés, lak(oz)ás, gondolkodás”, in Schneller I., *Az építészeti tér minőségi dimenziói*, (h. n.) 2002, 262. Vö. még 267. („Bauen Wohnen Denken”, in Uő, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, 145., 152.).

<sup>57</sup> Uő, „Levél a »humanizmusról«”, in Uő, *Útjelzők*, 326.; „Brief über den »Humanismus«”, in Uő, *Wegmarken (GA 9)*, Frankfurt 1976, 354. A töredékről („ἦθος ἀνθρώπου δαίμων”) Heidegger a következő fordítást adja: „ami a (megszokott-otthonos [geheure]) tartózkodás az ember számára, az nyitott Isten (a szokatlan-félelmes [ungeheure]) jelenléte számára.” („Levél a »humanizmusról«”, 328.; „Brief über den »Humanismus«” 356.)

<sup>58</sup> Uő, „Levél a »humanizmusról«”, 331., „Brief über den »Humanismus«”, 361. Az etimológiához I. J. és W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* 10, Lipcse 1889, 276-278. L. ehhez még: Derrida, *Séminaire 94-95 (6)*, 12. Derrida itt egy érdekes párhuzamra is felhívja a figyelmet (uo., 19.), Walter Benjamin *Műfordító-esszéjének zárlatára*, ahol – Hölderlin „monstruózus” Szophoklész-fordításai kapcsán – az értelem azon „szakadékaikról” esik szó, amelyek a szövszerinti fordítást fenyegetik. Az egyetlen ellenpéldát, a Szentírást, „ahol a szöveg közvetlenül, közvetítő értelem nélkül, szövszerintiségében az igaz nyelv”, ez a mondat vezeti be: „De van kapaszkodó”; „Aber es gibt ein Halten”. (W. Benjamin, „A műfordító feladata”, in Uő, *Angelus novus*, Bp. 1980, 85-86.; *GS IV/1*, Frankfurt 1972, 21.).

zelgő az ek-szisztáló gondolkodást a maga részéről mondásában juttatja szóhoz. Így emelkedik maga a nyelv is a lét világló tisztásába. Csak így *van* a nyelv ama titokzatos és minket mégis folyton átható módján.<sup>59</sup> A lét a nyelvhez közelít, a nyelv a létbe emelkedik – csak így, csak ezen (talán pusztán formálisan nézve kettős) feltétel szerint *van* a nyelv. Ez pedig, tehát az, hogy *van* a nyelv, nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az ek-szisztens létező (az ember) a tartózkodás oltalmában részesüljön. Ami azt is jelenti, a görögországi tartózkodások valóban kizárólag a nyelv révén lehetnek valóban azok, amik: tartózkodások a nyelvben.

Nagyon fontos mindeközben, hogy – mint azt a *Humanizmus-levél* fentebb röviden felvilantott kontextusa nyilvánvalóvá tehetette – ez a fajta oltalom persze nem fogható fel egyszerű bezárkózásként a megszokottba (ez amúgy a görögországi út egész tervét is megkérdőjelezné: ha így lenne – vagyis úgy, ahogyan a Kästnerhez írott 1960-as levél sugallná<sup>60</sup> –, nem volna sok értelme éppen az idegenben keresni a tartózkodást). A lét háza a köznap értelemben nem nevezhető otthonosnak, hiszen éppen azáltal biztosít tartást és oltalmat, hogy megnyílik a szokatlan, félelmes, radikális másság számára. Ebben a házban az ember nem lesz háziúr. Talán éppen emiatt lényeges Heideggernek a tartózkodás kettős értelmű jelentésköre, amely az *Állomások* egy korábban idézett helyén egészen nyíltan, de lényegében az iménti citátumban is tetten érhető, hiszen a „Verhalten” itt nemigen jelenthet pusztán „magatartást”. A „Halt”, a lét adományaként értett tartás itt egyben valamiféle visszatartást, visszafogást vagy -fojtást, szemérmes, tapintatos visszafogottságot is implikál (ez a jelentéskör nyilvánvalóan a *Beiträge zur Philosophie* egyik fontos szavára, az önmagát megalapozó ittlét egyik „alaphangoaltságát” megnevező<sup>61</sup> „Verhaltenheit”-ra utal vissza). Ebben az összefüggésben a „verhalten” egyik szinonímája éppen a „(sich) enthalten”, vagyis az „Aufenthalt” szó tövében is ott lévő ’tartózkodik (valamitől)’, illetve a szintén hasonló jelentésű „vorenthalten” lehet.<sup>62</sup> Ettől a szemantikai tartománytól, továbbá a „halten” ’megállás’-jelentésétől aligha célszerű eltekinteni a déloszi, athéni, delphoi „tartózkodások” esetében sem. Ezeknek a tartózkodásoknak talán éppen az így (visszafogottságként, visszatartásként) értett tartózkodás ad tartást.

A tartózkodás eme kettős jelentése pontosabbá teheti mind az utazó attitűdjének, mind a felkeresett szigetvilág feltárulkozásának megértését. Ami Heideggert illeti, nyilvánvalóan ez a fajta visszafogottság nyilvánul meg abban, hogy *tartózkodik* a legmeghatározóbb tapasztalatok érzéki megörökítésének, közvetítésének vagy tanúsításának retorikai technikáitól és a döntő pontokon rendre visszafordul a filozófiai-nyelvi elemzéshez. Továbbá, és ez talán fontosabb, ez ad magyarázatot arra a látszólagos következetlenségre is, hogy miközben egyfelől sorra bírálát alá vonja az autentikus tapasztalat útjába kerülő, azt illúziók előállításával helyettesítő csatornákat és intézményeket az érzéki benyomásoktól a turizmusiparon, a fényképezésen és a kulturális kliséken át a művészettörténetig, vagyis mondhatni eltakarítja az útból mindazt, ami elfedheti a görögség valóságos jelenlétét, végső soron maga is egy újabb elfedés mellett tesz tanúbizonyságot, amikor az „alétheia” önmagát feltárva-elrejtő, önmagába rejtőző modalitását juttatja érvényre. Miközben egyfelől „bizonyosságot” szerez arról, hogy „sok mindent át kell törni, ami elfedi a dolgokat, (...)”, valamint lemondani megrögzött

<sup>59</sup> Heidegger, „Levél a »humanizmusról«”, 332.

<sup>60</sup> Vö. 7. jegyz.

<sup>61</sup> Vö. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (GA 65)*, Frankfurt 1989, 33-34.

<sup>62</sup> L. ehhez még Derrida, i. m., 2.; továbbá *Hit és tudás*, 30., 78.

elképzelésekről, hogy a keresett görögség (...) megjelenjék” (uo., III.64), az autentikus tapasztalat, másfelől, önmagát rejt el, önmaga elrejtésének tapasztalata: ez teszi indokolttá a tartózkodás tartózkodását. És, megfordítva, maga a görög jelenlét is tartózkodó. Visszatartja magát, hiszen feltárulkozása, a tartózkodást lehetővé tévő körzet megnyílása mindig egyben elzárkózik a közvetlen, élményszerű megtapasztalás elől. A szentség ezzel mintegy ki is követeli a szemérmes, visszahúzó tartózkodást attól, akinek a körzetében tartózkodni megadott.

Ennek a tartózkodó tartózkodásnak is Hölderlin szab mintát, aki egyszerismind arra is figyelmeztet, hogy pontosan az autentikus nyelvi tapasztalat az, aminek igazán visszafogottnak kell maradnia, olyannyira, hogy – éppen azért, mert megadott számára a nyelvben való tartózkodás ajándéka – jóformán vissza kell, hogy tartsa magát a nyelviesüléstől. „A jelenlévő istenek a költő számára olyan pontosan, olyan szorongatóan jelennek meg, hogy közelségük éppen őt gátolja meg abban, hogy költőként, vagyis őket mondva közeledjen hozzájuk. A költőnek még e közelség elől is olyannyira hátra kell lépnie, hogy az távolsággá válik, amely megóvja őt attól, hogy elhamarkodottan megnevezze a jelenlévőket. (...) A túlon túl közelinek még kimondatlanul kell maradnia. A csendes megnevezés nem valamiféle visszahúzódat jelent egy már biztonságos birtokra, amely egyelőre visszatartja (vorenthält) ezeket a javakat az ember elől, ez a csendes megnevezés sokkal inkább kitartás (Ausharren) az isten hiányában, a még nem mondható, a még mondhatatlan tudásában (...)” (IÁ 266). A párbeszéd azzal a költővel, aki a legközelebb került a jelenlévő istenekhez, arra emlékeztet, hogy ez a közelség mintegy maga zárkózik el a nyelviesüléstől. De nemcsak az elhamarkodott megnevezést, hanem magát a vizuális tapasztalatot is célszerű bizonyos értelemben *tartózkodva* kezelni. Ez utóbbi, pl. az Akropoliszon sürgő-forgó turistatársaknak „a látnivaló megtekintésére irányuló buzgalmában”, azt a fenyegetést hordozza, hogy az, amit a turista – talán a fényképezéstől függetlenül is – itt megtapasztalt, „pusztán a néző számára meglevő tárgyá” fokozódik le, illetve objektíválódik (Á IV.69). Sem a szó, sem a kép nem képes arra, hogy rögzítse, megjelenítse vagy közvetítse az autentikus tapasztalatot, amely ennek következtében ellenállást fejt ki a róla való tanúságtétel minden lehetséges módozatával szemben. Talán nem egészen lényegtelen itt megjegyezni, hogy ez egyébként nem teljesen idegen a modern tömegturizmus sokat kárhoztatott autenticitásdeficitjének egyik aspektusától, amelyet ritkábban szokás emlegetni, legalábbis az arra vonatkozó panaszokhoz képest, hogy a turizmus képtelen autentikus élményekben vagy tapasztalatokban részesíteni. Legalább ugyanannyira törekény ugyanis az autentikus tanúságtétel lehetősége is. Heidegger mindenesetre azért tűnik kissé szkeptikusnak eme lehetőséget illetően, mert a „tartózkodás” kettős formulájában mintha éppen a tapasztalat és a róla való tanúskodás kerülnének egymást majdhogynem kizáró, valamiképpen azonban mégis feltételes viszonyba – ami nem ismeretlen a modern útleírás diskurzusában (Heidegger itt tárgyalt szövegeihez ebből a szempontból érdemes hozzáolvasni Sigmund Freud beszámolóját az Akropoliszon megtapasztalt „emlékeztet-zavaráról”, amely – bár a Heideggernél megfigyelhetőktől jócskán eltérő okokból – többek között az „*amit látok, az nem valóságos*” gyanújában kulminált<sup>63</sup>).

1962-ben a filozófus mégis elégedetten vesz búcsút Görögországtól, amelynek egésze – az Adria felé távolodva – „egyetlen egy, minden más ismert és ismeretlen világtól elzárt szigetté változott át.” (uo., IV.74/244-245). Nincs híd, mely elvezetne ehhez a szigethez, hiszen

<sup>63</sup> S. Freud, „Levél Romain Rolland-hoz”, in Uó, *Válogatás az életműből*, Bp. 2003, 726.



Görögország maga a kezdet, amely éppen a tőle való eltávolodásban érkezik meg csupán. „A búcsúból tőle az ő megérkezése lett.” Ezt a konklúziót ezúttal indokolatlan volna a hazatérő filozófus görög-német azonossággal kapcsolatos rögeszméi felől, vagyis pl. úgy értelmezni, mintha az önmagának búcsút intő, utolsó üdvözetét a hajót kísérő delfinekre bízó Görögország végül Freiburgban érkezne meg önmagához.<sup>64</sup> Itt is inkább a megóvó tartózkodás teljesítményéről van szó, hiszen Görögország éppen önnön szigetváltába rejtőzve (és a gondolkodó emlékezésre hagyatkozva), ezt az elzártságát egyben mint a kezdet történelmi elzártságát tudatosítva tárhatja fel magát az utazó számára. Így, szigetként „bízza magát a Nyugat és a modern kor megszületésének helye, saját sziget mivoltának körébe rejtezten (in sein eigenes Inselwesen geborgen), az ottani tartózkodás emlékezetére.” Heidegger útleírása azt tudatosítja, hogy erről az önmagát önnön lényegébe rejtve óvó szigetvilágról, amely csak a tőle való búcsúzaskor érkezik el, bizonyos értelemben lehetetlen tanúságot tenni – és éppen ezért kellett, kell elmenni Görögországba.



FÉG, olaj-vászon, 100×140cm, 2013

<sup>64</sup> Vö. T. S. Presner, *Mobile Modernity*, New York 2007, 47.