

FOLIA SELECTA

www.foliaselecta.hu



KUKLAY ANTAL: Pilinszky János Háromszínű lobogó c. verséről	1
SZIGETI I. JÓZSEF OP: Természetes vágy Isten felé	3
HERBERT HARTL IPFI: Hazatérés a léthez, avagy a középpontban - Heidegger filozófiája	8
FLORILEGIUM: G. K. Chesterton és J. Maritain gondolataiból.....	18

Mátramindszent, 2018. május

Háromszínű lobogó

Első színe? Akár a rab

ítélethirdetéskor.

A második? Mint katonák,

kik eltévedve, most nagy és puha

csomókban hullanak alá.

S a harmadik? A harmadik színe –

te vagy.

Gyönyörűséges, háromszínű lobogóm!

A vers először 1972-ben a Szálkák című kötetben jelent meg. Erről a kötetről azt mondta a Költő, hogy ez egy kísérlet eredménye. Arra gondolt, mi lenne, ha hagyná az érzéseit, gondolatait, költői képeit a gyémántcsiszolás helyett melegen, a kitörő láva forróságával azonnal költeménnyé formálni. Elvonult két hónapra egy baráti családhoz, s ennek a költői magánynak az eredménye lett a Szálkák kötet. Azonban szüksége volt egy hozzáértő fülre, szemre, akinek felolvashatná a mintegy 60 versből álló kéziratot. Vajon ezek a „rögtönzött” versek méltók-e hozzá? Egy baráti trükköt alkalmazott.

Felhívta Galsai Pongrácot azzal a kéréssel, hogy látogassa meg őt ennél a kedves családnál, ahol két gyönyörű lány van. Pilinszky gondosan előkészítette magnetofonját, majd arra kérte a meglepett vendéget, hogy ugyan mondjon el már néhány jópofa történetet, ahogy ez a szigligeti alkotóházban szokása volt. A zavarba jött vendég láttára – Galsai visszaemlékezéseiben erről így beszélt: „Egyszer megsértett” – Pilinszky ezt mondta: „Na jó, akkor talán felolvasom néhány újabb versemet”. Azzal bekapcsolta a magnót és felolvasta a Szálkák kéziratát.

A kötet megjelenése után Weörös Sándor azt mondta feleségének, Károlyi Amynak: „Most láttam először Jancsit papucsban”. Ő rögtön tisztában volt a szándékos stílusváltással.

A látszólag egyszerű vers mögött gazdag költői formavilág rejlik. A költeménynek két kulcsszava van: a most és a te. Vagyis most, 1971-ben, az 1963 utáni puha diktatúrában a költőnek már megengedik, hogy publikáljon, mert Aczél György hármas: Támogatott, Tiltott, Türt kategóriájában a tiltottak közül a megtürttek közé került, aki már nem csak gyermekverseket publikálhat, hanem a folyóiratok és a könyvkiadók szerkesztőinek gondos öncenzúrájával megszűrve megjelenhetnek versei, és korlátozott példányszámban a Szálkák kötete is. Amit persze a kiéhezett olvasók azonnal elkapkodtak, és a feketepiacon csak jóval drágábban lehetett hozzájutni.

De másokkal szemben a Tiltott kategória továbbra is megmaradt, és Aczél György emberei a Népszabadság kritikai rovatában, a „szigorúan ellenőrzött” folyóiratokban, vagy az egyetemi katedrán és a borítójáról Spenótnak titulált irodalomtörténetben most is halálra

ítélik és kivégzik a vers Tiltott katonáit, akik '56 után nem alázkodtak meg, vagy nem kísértc őket olyan nemzetközi elismerés, mint Pilinszkyt. Akik nyíltan szembeszállnak a szocialista realizmus direktívaival, mint annak idején úgy 120 évvel ezelőtt Vörösmarty, aki le merte írni: „Most tél van és hó és csend és halál.” A Háromszínű lobogó „most”-ja rejtetten Vörösmartyt idézi. Az „eltévedt katonák” utalás azokra a kortárs költőkre, akik az izmusok zűrzavarában célt tévesztve hólavínák áldozataivá válnak.

A „most” időbeliségre utal: a múlt, jelen és jövő hármasságára. A piros sáv a magyar nemzet elnyomására, a zarnokság áldozataira, akik elvörösödv hallgatják a nagyhatalmak ítéletét: Héttorony, Kufstein, Recsk, Gyűjtőfogház, Márianosztra.

A költemény végén a „te vagy” jelzi, hogy a költő a jövőben születő ifjúhoz beszél, aki a diktatúra elmúltával büszke öntudattal fogja tartani a piros-fehér-zöld lobogót a március 15-iki és az október 23-iki ünnepségen, és vállalja a szolidaritást mindenkivel, akinek szívében él a magyarság öntudata.

Debrecenben egy egyetemista író-olvasó találkozáson valaki megkérdezte a költőt: „Mitől magyar az ön költészete?” Erre Pilinszky vallomása szerint indulatba jött és megkérdezte: „Hát milyen nyelven írok én?” Mert „a mindenség katonája” szemé előtt egyetlen cél lebegett: felfedezni, megismerni, megfejteni a nyelv titkát, s mint ellenfelet két vállra fektetni, majd a szótár holt szavait, a préselt virágokat a feltámadás reményében „visszahelyezni a füvek zöldellő mezejébe”, ahogy ezt tették példaképei: Vörösmarty, Arany és József Attila.

A gulyáskommunizmus puha diktatúrájában így tesz tanúságot a Költő magyarsága jelképéről, „gyönyörűséges háromszínű lobogójáról”.

Kuklay Antal

TERMÉSZETES VÁGY ISTEN FELÉ

Aquinói Szent Tamás Summája első részének 60. kérdéscsoportjában az angyalok szeretetéről tárgyal, a következő sorrendben:

- 1. Van-e az angyalokban természetes, az ő természetükkel együtt járó szeretet?*
- 2. Vajon az angyalokban van-e választó szeretet?*
- 3. Vajon az angyal önmagát ezzel a természetes és választó szeretéssel szereti-e?*
- 4. Vajon az angyal természetes szeretettel szereti-e a másik angyalt úgy, mint önmagát?*
- 5. Vajon az angyal természetes szeretetével jobban szereti-e Istent, mint önmagát?*

A Vaskapu utcai lakásán 1985-ben elhangzott előadásában Szigeti atya az utolsó pontot fejt ki bővebben. Ennek első részét közöljük az alábbiakban.

Szent Tamás kimutatja, hogy minden lényben – pláne az ismerő és pláne a szellemileg ismerő lényben – szükségszerűen van szeretet. Vagyis egy odahajlás valami jóhoz, kívánatoshoz: ez a szeretet. Erre vonatkozik az első kérdés.

A másik kérdés, hogy van-e az angyalokban választó szeretet? Az előző kérdés azt feszegette, hogy van-e a természetükkel velejáró szeretet, odavágyódás valamihez. Itt a második pontban azt kérdezi, hogy van-e bennük olyan szeretet, amelynek az irányát ők maguk választják ki. Ez a választó szeretés: Ezt szeretem, azt szeretem. Ez a második kérdés.

A következő kérdés: Vajon az angyal önmagát ilyen természetes szeretettel szereti-e, és ilyen választó szeretettel? Röviden: Szereti magát – az ember is meg az angyal is – természetes szeretettel, mint ahogy minden lény szereti valamiképpen önmagát. De ugyanakkor szeretheti önmagát választó szeretettel abban az értelemben, hogy akar magának valami jót. Tehát mind a kettő lehetséges. és tényleg így is van az embernél is, meg az angyalnál is. Hát itt csak felsorolom a címeket.

A következő, a negyedik kérdés: Vajon az angyal természetes szeretettel szereti-e a másikat, úgy, mint önmagát? Hát amennyiben minden angyal között van valamilyen egyezés, azonosság, az, hogy mindegyik szellemi lény. Még akkor is, ha faji különbség van közöttük, de abban megegyeznek, hogy mindegyik szellemi lény. Tehát valami egység van közöttük. Így az egyik angyal a másik angyalt természetesen szereti, a természetbeni közösség alapján. Mint ahogy minden ember valamiképpen szereti az embertársát, mert mindenkivel egy azáltal, hogy ugyanahhoz az emberi fajhoz tartozik. Valamilyen emberszeretet mindenkiben van, még az úgynevezett rossz emberekben is. Mert hiszen még a rossz ember is adott esetben – mondjuk ösztönszerűen – segít egy embertársának, akit hirtelen valami baleset ért. Ösztönszerűen. Az is ember. Nem is gondolkodik, de segít rajta. Hát ugyanúgy az angyalok között is van egy ilyen megegyezés. Tiszta szellemi lények. Tehát ilyen természetes szeretettel szereti egyik angyal a másikat, mint önmagát.

Most jön az utolsó kérdés, és erről beszélünk bővebben: Vajon az angyal természetes szeretettel jobban szereti-e Istent, mint önmagát? Lehetséges-e az, hogy egy teremtmény – az ember, vagy egy angyal – az Istent jobban szereti, mint önmagát?

A kérdés megdöbbentő, mert azt tapasztaljuk, hogy az ember magát szereti elsősorban, utána legfeljebb embertársát, de hogy önmagánál jobban szeresse az Istent? Még hívő ember is csóválja a fejét, hogy hát lehet-e az Istent jobban szeretni, mint önmagamat?

Szent Tamás azt mondja, hogy naturali dilectione, tehát természetes szeretettel. Erről van szó. Olyan szeretettel, ami a természetével jár, tehát tulajdonképpen a természet Urától származik. És itt szó van az eredeti, az ép, az el nem rontott emberi vagy angyali természetről. Mert úgy is lehetne fogalmazni, hogy a szellemi teremtmény, legyen az ember vagy angyal, természetszerűen jobban szereti Istent, mint önmagát. Tehát ez a normális, ez volna a normális. És minket azért hökkent ez meg, mert tapasztalatból tudjuk, hogy mennyire nem így van. Vagy nem egészen így van. Az ember önmagánál is tapasztalja meg másoknál is. Szent Tamás azt akarja kimutatni, hogy a szellemi lénynek, embernek, angyalnak a természetével jár az, hogy Istent önmagánál jobban szereti. Hát miért? Tulajdonképpen azt lehetne mondani, a felelet erre annyira egyszerű és világos és normális és magától értődő, hogy pont ezért meghökkenünk és talán nem is értjük meg. Hát nincs ennél természetesebb és magától értődőbb és normálisabb, mint az, hogy egy szellemi teremtmény – ilyen az ember, angyal – ha az ő természete nincs megromolva valamiképpen, tehát olyan, amilyenek a Teremtő teremtette és a Teremtő akarata szerint lennie kell, akkor természetszerűen jobban szereti azt, akitől az ő egész lényé származik, és nemcsak egy régi teremtés alkalmával, hanem minden pillanatban. A teremtménynek az egész mivolta mindenestől az Első Októl származik, és Ő, a teremtő, a minden jónak és szerethetőségnek a teljessége, a teremtmény pedig részesedés Tőle. A teremtmény is szeretetre méltó önmaga számára is, mert maga a léte és mindaz, ami benne van és ami nem rossz, az mindenestől jó, vagyis szeretni való, szerethető. Ami egyszer létjellegű, tényleges, valóságos, az szerethető és szeretendő. Márpedig a teremtmény, amennyiben az Első Októl származik, részesedése az isteni létnek s akkor éppúgy az isteni jónak is. Tehát akkor szerethető és szeretendő. Csak az nem, ami rossz. Akár fizikailag rossz, valami meghibásodás a természetben, akár erkölcsileg rossz, az nem. Az nem is származik az Első Októl. Mindaz azonban, ami Tőle származik, az jó, az részleges jó a Jó Teljességétől, tehát hogyne volna szerethető. Ezért minden lény, minden ember is természetszerűen szereti magát. Ennek van alapja. Mert hiszen az ő egész mivolta – a rossztól eltekintve – jó, tehát szeretendő. De mivel ez a jó, a teremtmény – ember, vagy angyal – mindenestől, a maga teljes jó tartalmával az Első Októl, a Jóteljességtől van, nyilvánvaló és magától értődő, hogy az az Ok inkább szeretendő, vagy még inkább szeretendő, mint én, az én részlegességem, amely nemcsak, hogy részlegesség, szemben az Ő határtalan teljességével, hanem mindenestől Tőle valóság is.

Ő a Létteljesség, s ugyanúgy a Jóteljesség. A jó pedig mi? A jó a megkívánhatóság, a szeretendőség. Az, amiben tetszést lehet találni, ami az én vágyóképességemnek megfelel. Ez a jó. Hát ha Ő, a végtelen Teljessége a Jónak, tehát a megkívánhatóságnak, akkor még inkább szerethető és szeretendő, mint az a részleges jó, ami én vagyok, és ami mindenestől Tőle van.

Ha énbennem van szeretnivaló, és van, az mindenestől Tőle van, ez részesedés az Ő végtelen szeretendőségéből, s akkor szerethető vagyok én is, de ez az én szeretendőségem részesedés az Övéből, tehát azért vagyok én a magam számára szerethető, mert Ő a végtelen szerethetőség, és Tőle való részesedés vagyok én. Az én szerethetőségem, az én jó mivoltom is mindenestől Tőle van. Tehát kell is szeretnem önmagamot, és ez a helyes önszeretet, mikor az ember szereti önmagát, mint az isteni jó teljességének egy részességét. Ez a helyes önszeretet, és ez – hogy úgy mondjam – még istentisztelés jellegű is, mert hiszen amit önmagamban szeretek, az az Ő szeretendőségében való részesedés. Tehát magamban, a bennem lévő jóban az Ő szeretetreméltóságát, annak a vetületét szeretem. Tehát az volna hiba, ha nem szeretném magamat. Tulajdonképpen mi az a helytelen önszeretet, amit szoktak emlegetni? Mindenki szereti magát! A legeslegnagyobb szent is szereti magát és a legönzőbb ember is szereti magát. Hát mi a különbség akkor a két önszeretet között? Az a bizonyos szent úgy szereti magát, hogy abban a jóban, amit önmagában talál és szeret, a végtelen Jót szereti, ahonnan van az ő egész szeretetreméltósága, tehát magamagában is az isteni Jóteljességnek a részességét szereti. Azért szereti magát, ezt a – hogy úgy mondjam – adag jót, mert az abból a Teljességből van.

Na most az, aki úgynevezett önző módon szereti magát, az annyiban szereti magát önzően, amennyiben önmagát, mint önmagában zárt jót szereti, nem Tőle eredeztetve és nem Hozzá vonatkoztatva, és a benne lévő jóban nem az isteni Jóteljességet szereti. Arról nem tudva, vagy azt tagadva, vagy azt a kapcsolatot elvágva szereti önmagát. Azt a jót, ami benne van. Mert van benne is, hogyan volna. Ez az önző szeretés, ez a nem természetes szeretés. Aki viszont mint a szent, önmagában az isteni Jóteljességet, annak a részességét szereti, az tulajdonképpen hasonlíthatatlanul jobban szereti önmagát, mint az a másik önző ember. Annak az önző embernek az az egyik vétké, hogy nem szereti magát eléggé. Nem szereti. Az a hibája. Sokkal jobban kellene szeretnie magát, és akkor szeretné magát jobban, ha önmagát nemcsak mint egy magában zárt és mástól elzárt jót szeretné, hanem mint a Jóteljességnek a részességét. Tehát az a fő hibája, hogy nem szereti magát eléggé, és az a bizonyos szent nagyon, de nagyon szereti magát, mert azt a jót, ami benne van, nem elzártan szereti, elszakítva a forrásától, hanem azzal kapcsolatban, és ezáltal a maga szeretetreméltósága megnövekszik, megemelkedik, mert ez a részleges jó a Végtelen Jó részességeként áll előtte. Hát ez sokkal nagyobb szeretetreméltóság, mint a másiknál, aki azt a jót, ami benne van, tisztán csak önmagában lezártan szereti. Látják a nagy különbséget?

Ugyanilyen hasonlatot lehetne mondani az alázattal és a kevélységgel kapcsolatban, de ez egy más kérdés. Hogy a kevély, a gőgös ember tulajdonképpen nem tartja magát elég nagynak és elég kiválónak, és az alázatos, az igazi alázatos az, aki igazán nagynak tartja magát és igazán nagy is akar lenni. Ez a kevélységnek is nemcsak a tragikum, hanem a tragikomédiája, hogy a gőgös ember, aki mindenki fölé akar emelkedni, tulajdonképpen nem becsüli magát eléggé. És nem törekszik elég nagy kiemelkedésre. Miben állna az? A legszorosabb kapcsolatban a Legkiemelkedőbb Valósággal. És erre törekszik az alázatos. Az alázatos olyan nagy akar lenni, hogy az ő nagyságát, kiemelkedését a legkiemelkedőbb Valósággal való kapcsolatban keresi. Hát itt is, témánknál, a szeretetnél: aki önzően szereti magát, az azzal is vétkezik, hogy nem

szereti magát eléggé, aki viszont Istenben szereti magát, abban az önszeretet is mintegy fölmagasztosul és tulajdonképpen az Istenszeretésnek a részessége lesz. Ahogy a bennünk lévő jó, részesség a Végtelen Jóból, ugyanúgy az önszeretés is az Isten-szeretésnek mintegy lecsapódása, kiáradása, egyik megnyilvánulása. Az Isten-szeretés így önszeretés lesz. Mert szeretem magamban azt, ami Istentől eredő.

Szóval Szent Tamás azt akarja kimutatni, hogy minden lény természeténél fogva jobban szereti az egyetemet, amelyhez tartozik, és amelytől függ is. Ennek példáját is említi: a tyúkot, amint a veszély láttára a csibéit a szárnyai alá veszi, hogyha jön a vércse, hogyha lecsap, akkor őt találja el. Ez egy közismert példa. Mit tesz a tyúkanyó? Önmagát kiteszi a veszélynek, csakhogy a csibéit óvja, vagyis a faját. Tehát ezzel kifejezi ösztönösen, hogy a faját, a fajának a biztosítását, fennmaradását ő jobban becsüli, mint a saját egyedi mivoltát. Inkább ő vesszen, csak a faj maradjon meg, amelyet képviselnek most az ő csibéi. Ugye ez természetes? Minden lény szereti a faját. Az embereknél is látni, különösen olyanoknál, akik között egy közelebbi, mondjuk, vérségi kapcsolat van. A rokonoknál például. Azoknál is van egy hasonló, természet adta szeretet, mert egy faji egységben vannak egymással, és pedig közeli kapcsolatban. De általában minden emberrel ilyen emberi kapcsolatban vagyunk, tehát az emberben van egy természetes hajlam, ilyen általános emberszeretet minden ember iránt, csak ez nem mindig nyilatkozik meg, de adott esetben ösztönösen tör elő. Még az úgynevezett leglelketlenebb emberből is ösztönösen jön, hogyha az utcán lát valakit összeesni, gondolkodás nélkül lehajol és segít neki. Tehát itt az ösztöne érvényesül. Ha ő gondolkodik, akkor tud önző lenni, és másnak az érdekét a maga érdekének alárendelni. De amikor nem gondolkodik, hanem csak az emberi ösztöne nyilvánul meg, rögtön segít. Érti a közösséget azzal a másik emberrel.

Az élet továbbadásában is ez nyilatkozik meg. Az ember akarja valamiképpen fönntartani az ember-mivoltot. Nemcsak a maga egyediségében, hanem másokban is, hogy a faj fönntmaradjon. Erre nézve is van egy ösztöne az embernek.

Na most, azt mondja Szent Tamás – ha még mélyebbre megyünk –, hogy a rész, mint ilyen, természetszerűen szereti az egészet, amelynek a része, és amelytől függően létezik. Ez egy általános elv. Egy egésznek a része az egészben van és az egésztől függően létezik. De ha nem volna az egész, akkor azt nem mondhatnám résznek. Hát a rész hogyan lehet rész, ha nincs egy valami, az a bizonyos egész, aminek a része? Tehát a rész, mint ilyen, a rész, mint rész, természetszerűen szereti és önmagánál jobban szereti az egészet, amelytől van az, hogy ő részként szerepelhet.

Azt mondja továbbá Tamás, hogy a Teremtő, aki a Végtelen Jó s a Létteljesség, Ő a java nemcsak egy teremtménynek, egy lénynek vagy fajnak, hanem az egész teremtett mindenségnek a legfőbb, egyetemes java. Úgy is lehetne mondani, hogy Ő a közjó. A Teremtő a legmagasabb, transzcendens közjója vagy közjava az egész mindenségnek, mert mindaz, ami jó az egész mindenségben, az Tőle van állandóan és mindenestől. Tehát Ő a legmagasabb közjó, amelytől függően van minden más. Akkor tehát természetszerű, hogy mindaz, ami rész, illetve részlegesség, az természetszerűen jobban szereti azt az Egyetemes, Teljességes Jót, amelynek a részesedéseként jó és létező ő maga. Hát ez a normális, ez a természetes. Hogy a rész, mint ilyen – és minden teremtmény rész, nem mintha az Istennek a része volna, hanem

rész, részlegesség és részesedés Tőle – tehát természetszerű, hogy ez a rész, mint rész, jobban szereti azt a teljes Jót, amelytől van az, hogy ő maga magát, mint részt szeretheti. Ha az a Jóteljesség nem volna, akkor ő sem volna, és akkor önmagát sem szerethetné. Tehát az önmaga iránti szeretete is, amely megvan, föltételezi, hogy van az a Végtelen Jó, amelytől való részesedésként létezik ő. És természetszerű, hogy jobban szeretem Azt, Akitől függően van az, hogy én egyáltalán önmagamot szerethetem. Hát nem? Hát nem természetes ez?

Az egész Szent Tamás-i érvelésnek a mélyén ott van egy helyes és gazdag Isten-fogalomnak, eszmének a föltételezése. Mit vigyek bele ebbe a fogalomba, hogy Isten? Mi az Isten? Hát a Létteljesség és azzal együtt a Jóteljesség és minden létnek a forrása. Ez az Isten-eszme van itt az egész érvelésnek a háttérében. Ha van valakinek egy jól kidolgozott, tiszta, világos, mély, dúsan telített Isten fogalma, annak a számára ez az egész érvelés normális, magától értődő, nem is lehet másképpen. Ez természetes. És a mi hibánk, hogy ezt nem látjuk be első pillantásra természetesnek. Bizony hiánycikk a dúsan telített Isten fogalom.

HAZATÉRÉS¹ A LÉTHEZ AVAGY A KÖZÉPPONTBAN HEIDEGGER FILOZÓFIÁJA

Már régebben felmerült ebben a Jacques Maritain és munkatársainak műveit tanulmányozó baráti körben az a kívánság, hogy foglalkozzunk egy kicsit Martin Heideggerrel itt Mátramindszenten. Nos, ez nem is olyan egyszerű! Még akkor sem, ha Heinz R. Schmitz a létfilozófia ismerős alapjából kiinduló mély elemzéseivel megnyitja számunkra az utat a heideggeri „gondolattér” felé. Miután napjainkban Heidegger életművét az ún. „Fekete füzetek” nyilvánosságra hozatala után soha nem látott kritika érte, jogosan merül fel az igény, hogy foglalkozzunk vele. A Heideggerrel kapcsolatos nézetkülönbségek nem újak: vannak, akik a 20. század legnagyobb filozófusai közé sorolják, mint Hannah Arendt, aki a német filozófia titkos királyának nevezi, vagy Jürgen Habermas, aki Heidegger „Lét és idő” (Sein und Zeit) című művét a legjelentősebb filozófiai eredménynek nevezi a hegeli fenomenológia óta. Még ma, a „Gondolatnaplók” megismerése után is sokan állnak Heidegger mögött Franciaországban és Olaszországban. Emellett azonban létezik egy nagyszámú másik csoport is, akik már nem tudnak vele azonosulni: pl. Günter Figal, aki lemondott a Martin Heidegger Társaság vezetéséről; vagy Emmanuel Faye a Roueni Egyetem professzora, aki szeretné eltávolítani Heidegger műveit a könyvtárak polcairól; vagy éppen Carlin Romano Philadelphiából, a „Chronicle of Higher Education” köztisztületben álló kritikusa, aki Heideggert egy „öreg, fellengzős, fekete-erdei fecsegőnek” nevezi. Amikor H. R. Schmitz jó negyven évvel ezelőtt Heideggerről írt, az volt az általános vélemény, hogy Heidegger tévútra vetődött, s egy rövid ideig lelkesedett a náci eszmékért, majd „megtért” azokból. Legújabb ismereteink alapján azonban fel kell tennünk a kérdést, vajon Heidegger filozófiája nem járult-e hozzá a nemzetiszocialista államalakulat társadalmi igazolásához, már annak csírájában? Véleményem szerint a kritikusok válasza nem egészen kielégítő, és nem is a lényegre ragadja meg.

H. R. Schmitz - aki bizonyára tudott arról (bár a mai részletek ismerete nélkül), hogy Heidegger bábáskodott az 1933-as hitleri hatalomátvétel körül -, csak abban látta feladatát, hogy eszmei szinten foglalkozzon a heideggeri gondolkodás alapjaival. Eközben arra a meglátásra jutott, hogy Heidegger műve, zsenialitása ellenére lelki drámába fordult át, ami életvezetésére is kihatott. Schmitz azonban tartózkodik attól, hogy őt teljes egészében elítélje és a „zsenialitás és galádság” szókapcsolattal illesse, mint ahogy nemrégiben egy internetes cikkben aposztrofáltak. Az előadásom címe – Hazatérés a léthez – Heideggernek arra a tapasztalatára utal, melyet mintegy az ősforráshoz való visszatérésként említ, amikor az ember megtér önmagához, vagy ahogyan a tengerész tapasztalatát leírja, aki a világ éjjelében tart a saját létének ősforrásához.

Előadásom három részre tagolódik. Az első gondolatsor középpontjában az áll, miként is jelenik meg Heidegger világnézetében a hazatérés a léthez, és mit is jelent számára a lét. A

¹ Friedrich Hölderlin egy verséből származó szójáték

második pontban H. R. Schmitz nézeteit vizsgálom meg, melyek szerint a heideggeri lét saját magunk megtapasztalása. Végül harmadikként Heidegger gondolatainak a hatását vizsgálom arra vonatkozóan, hogy a „Lét es idő” (Sein und Zeit) Én-je a német nép agresszív Mi-jévé változik.

I.

H. R. Schmitz a hetvenes években kezdte kutatni Heidegger filozófiáját. Először könyvrecenziókat írt, például Otto Pöggeler „Martin Heidegger gondolatvilága” című művéről, majd később saját értekezései jelentek meg. Ezeket a munkáit tíz év múlva szeretne volna kiadni könyvformában is, amire azonban halála miatt nem került sor. A tervezett könyvhöz írt bevezetőjében, egy ún. Avertissement-ban, így fogalmaz: „Érthetővé akarom tenni a heideggeri gondolatmenet sorsát”. Ezzel az volt a célja, hogy fogalmilag tisztázza. Véleménye szerint bár Pöggeler - mivel egy úton járt vele - tovább tudta fejleszteni mestere gondolatait, de nem tudta megfogalmazni, mi is az a gondolatmenet, melyet Heidegger követ. Azonban Schmitz javára írja Pöggelernek, hogy rámutatott valamire, ami Heidegger gondolkodásmódjában különösen jelentős volt. Eszerint Heidegger szellemisége közel állt az eredeti keresztény hithez, melyet Pöggeler szerint a későbbi filozófia és teológia elhomályosított. Pöggeler véleménye szerint Heidegger ezáltal jutott arra a meggyőződésre, hogy a keresztény hit tapasztalatait eredeti természetükben meg kell újítani, mint ahogyan azt Luther és Kierkegaard is szorgalmazta.² Ez a Lutherhez álló szellemi közelség már az 1920/21-es év őszi szemeszterének páli levelekről³ tartott előadásában is érzékelhető. A „Lét és idő” (Sein und Zeit) című művében tetten érhető Luther terminológiája. Emellett osztozik Luther elképzeléseiben egy nem metafizikai alapú teológia szorgalmazását illetően. Ezt az elképzelését azonban elveti Nietschéről való elmékedése után⁴, és Hölderlin munkásságának megismerésével egy újfajta világnézetet alakít ki. Schmitz, Pöggeler nyomán szintén hangsúlyozza, hogy Eckhart mester misztikájának hatása is bizton kimutatható Heideggernél. Eckhart megfogalmazása, miszerint az istenség mérföldekkel Isten felett van⁵, és Heidegger azon gondolata, hogy a szentség az istenek felett áll, mind arra utalnak Schmitz szerint, hogy mindkettőjüknek egy hasonló misztikus élményben volt részük.⁶ Ugyanilyen párhuzamot figyelhetünk meg Schmitz szerint Jakob Böhme és Martin Heidegger élményei között is.⁷

1. Heidegger gondolatmenete azzal a már említett eseménnyel kezdődik, amit egyfelől a forráshoz való visszatérésként ír le, másfelől a tengerész képével illusztrál. A

² Schmitz, Heinz R. La sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger (röv.: Le sacré), in: Nova et Vetera 1 (röv.: NV) 1970 48. vö. Pöggeler, Otto. La pensée de Martin Heidegger, Paris 1967, 49

³ Le sacré, 48 vö. Pöggeler, 49.

⁴ Le sacré, 49 3. lábjegyzet utal: Martin Heidegger. VA II. Pfullingen 1954, 45-46. Heidegger műveinek rövidítései a cikk végén!

⁵ vö. Korn, E.R. (H.R. Schmitz álneve), Rezension über Pöggeler, Otto: La pensée de Martin Heidegger, in: RThom (1969) 323.

⁶ Recension über Pöggeler, 323.

⁷ La sacré, 45.

forráshoz való visszatérés nem mentes a nélkülözésektől, és olyan, mint hazájának keresése az ismeretlenen át: a lélek leválik a létezőről (Seiende), és a maga megszokott otthonos létéről⁸, hogy magára leljen a külvilág ismeretlenjében.⁹ A tengeri út képe még érthetőbben tárja elénk, hogy ebben az utazásban olyan szakaszokat találunk, melyek a keresztény misztika három fokával mutatnak hasonlóságot; ezek Dionysus Areopagitára mennek vissza, és a belső élet három fokát ismertetik (katharsis – tisztulás, photismos – megvilágosodás; teleiosis – tökéletesedés). A tengeri út elején, az első szakaszban az ember a kikötőhelyen áll, előtte egy billegő hajócska.¹⁰ H. R. Schmitz a heideggeri elképzelés lényegének a megközelítéséhez egy olyan szöveget választ, amely teljesen a „Lét és idő” (Sein und Zeit) vonalában mozog, mégpedig Heideggernek abból az előadásából, amelyet a Freiburgi Egyetemen tartott 1929. július 24-én, egy évvel azután, hogy átvette Husserl helyét a tanszéken. Az előadás témája a következő volt: Mi a metafizika?¹¹ A cím azt sugallja, hogy a metafizika mibenlétéről következik részletes magyarázat. Heidegger azonban nem a metafizikáról tárgyal, hanem egy élményről, amellyel a hallgatóságot az öntudatuk megszokott világából átvezeti a metafizika világába. A metafizika tudományával ellentétben, mely csak a létezőt (Seiende) kutatja, Heidegger szerint a metafizika elsősorban a semmi kérdésével foglalkozik (hasonló eszmefuttatást olvashatunk Luther Heidelbergi Disputációjának 28. pontjában, mely szerint az értelem csak azzal foglalkozik ami valami, és figyelmen kívül hagyja a semmit). Schmitz szerint az itt fölmerülő kérdést logikusan nem lehet megválaszolni. Mert amint rákérdezzünk a semmire, az már valami és nem semmi. Heidegger azonban nem adja fel és megkérdezi: „Miért van egyáltalán a létező (Seiende) és miért nem a semmi?” Mint egy antifonát, körülbelül harmincszor ismétli ezt a szörszálhasogató kérdést az előadásában. Célja, amire a hallgatóságot is el akarja vezetni az, hogy tudatában legyenek a kérdés fontosságának.¹² Schmitz szerint nem egy pontosan megfogalmazott válaszról van szó, hanem egy bizonyos tapasztalatról. Ez a „miért” Heidegger legmélyebb kérdése, mert ennek a mélyén a lét eredete van. Heidegger nem mondja meg, hogy az *ősokról* (*Urgrund*) van-e szó, amely ténylegesen az alapot adja, vagy egy alap nélküli feneketlen *mélységről* (*Abgrund*), vagy egy *látszatokról* (*Ungrund*), amely csak az ok illúzióját kelti.¹³ A hallgatóságot döntésre hívja: hagyja el a létezés biztos talaját és vezesse végig¹⁴ ezt az autentikus metafizikai miért-kérdést. Csakúgy, mint a tengerész, aki bátorságát összeszedve elhagyja a szárazföldet, majd kilép a *semmi és a halál felségterületére*, hogy átevezzen a *mélységeken*. Ezzel az *ugrással* az ember elhagyja megszokott világának beszűkítő kereteit, és elindul az *ősforrás* felé.¹⁵ A kérdésnek vissza kell hatni a kérdezőre, s ez egy *izgalmas eseményhez*¹⁶ hasonlatos. “A semmi kérdésével”, írja

⁸ vö. in: SZ 189.

⁹ Heidegger II 570-571 utalással EiM 115-116.

¹⁰ Schmitz, H.R. La question de l'être chez Martin Heidegger II (röv.: Heidegger II), in RThom 3 (1970) 573-574 idézettel: EHD 129-ből és utalással EiM 118; VA 51; EiM 22, 23; HB 110-re.

¹¹ Schmitz, H.R. La question de l'être chez Martin Heidegger I (röv.: Heidegger I) RThom 2(1970) 228.

¹² Heidegger I, 234 utalással EiM 1-re.

¹³ Heidegger I, 233-234. A dőlt betűs kifejezések az EiM 3-5-ben találhatóak.

¹⁴ Heidegger I, 233 utalással EiM 1-re.

¹⁵ Heidegger I, 235 utalással EiM 4-5-re.

¹⁶ vö. Heidegger I, 235 utalással EiM 4-re.

Schmitz, "Heidegger kétségtelenül magának a létnek (Sein) a kérdését feszegeti. De csak azért kérdez rá a létre, mert már találkozott vele. És hol is találkozhatott vele, ha nem a *semmi megtapasztalásában*? És ha ezt ő ott találta meg, akkor nem kellene-e nekünk is arra törekednünk, hogy pontosan megértsük milyen tapasztalatról is van szó?"¹⁷

2. A Heidegger által megfogalmazott léthez (Sein) való visszatérés második szakasza egy kérdésen át egy köztes célhoz vezet, a heideggeri ittléthez (Dasein), a jelenvalóléthez (amikor az emberben a lét jelen van önmaga számára). Az ember amint egy ugrással elhagyja a létezőt (Seiende), vagyis a szárazföldet, elindul útja az elfeledett lét (Sein) irányába. A lét (Sein) eléréséhez szükséges egyfajta változás, melynek eszköze maga az ember. „Szükség van az ember lényegének átgondolására”, mondja Heidegger, „mert a létről való megfeledezés bizonyítandó megtapasztalása magában foglalja azt a mindennek alapját képező feltételezést, miszerint a lét nyilvánvalóvá válásával, a létnek az emberi mivolt lényegére való visszautalása része a létnek magának is.”¹⁸ Heidegger ebben a megfontolásában elfordul az ember - mint *animal rationale* - klasszikus meghatározásától, és a jelenlét (Dasein), az ittlét területét választja, ahol az ember a létező nevet kapja. Mint létező (Seiende) az ember meghatározott, van egy neki juttatott természete. A létező (Seiende), szárazföldjéről való elrugaszkodásával saját metafizikai alapjait hagyja el, így érve el a jelenvalólétet (Dasein). Ebben az átváltozásban túlhaladja az értelemmel megragadható világot és az empirikus rendet. H. R. Schmitz szerint Heidegger „az embert nem az által határozza meg *ami*, [...] hanem az ember második, vagy másodlagos aktualitása által: a tevékenységével, (vagy legalábbis az arra való képességgel, ami az embernek sajátja, kizárva más lényeket).”¹⁹ „És minthogy az emberek mind nem teszik azt, amit tenniük kell (ezt hiszi az ember a szerzőnél) legelőször is át kell alakulniuk saját lényegükben (itt van a Dasein, a jelenvalólét), vagyis az embernek meg kell találnia egy „cselekvés” lehetőségét, ami csak hozzá tartozik. Heideggert mai kritikusai ezért egy újfajta vallásalapítónak tekintik. Ebben nem is nagyon tévednek, hiszen már Hegel is átformálta a filozófiát egyfajta szent tanná. Így a Dasein, az ittlét (Schmitzet idézve) mindenekelőtt azt fejezi ki, ami Heidegger szerint az ember „hivatása”. „Ezért látja a maga szerepét az új emberség előkészítésében, felfedezése tüzével elégetve a történelmi embert, hogy az emberség 'a lét hangjára figyelve' megújuljon.”²⁰ Az ittlét, jelenlét (Dasein) eszerint az a lehetőség, hogy az ember saját tevékenysége által, olyan tettekben, mint a helytállás, a szorongáshoz, halálhoz való viszonyulás -, a végső meghatározottságait legyőzze, és az ittlétben, a jelenvalólétben (Dasein) keresztül egy kívülletbe (Hinaussein) kerüljön. A jelenvalólét (Dasein) még mindig egyfajta meghatározottság. Ezt felül kell múlnia a nem-létnek (Nicht-dasein). A létezés eme tettét, a léttettét még a legvégső aktust, a halált is, nevezi Heidegger egzisztenciának (Existenz). Az egzisztencia ezek szerint egy csomó egyedi aktus következménye, ami semmiképpen sem felel meg a Szent Tamás-i létfilozófia egzisztenciájának. A létfilozófia értelmezésében az egzisztencia ezen meghatározása nem áll kapcsolatban a lét (Sein) első

¹⁷ Heidegger I, 231.

¹⁸ Heidegger I, 240 idézettel WiME 13-ból.

¹⁹ Heidegger I, 243

²⁰ Heidegger I, 243 utalással WiMN 50-re

lépésével, a transzcendentális tökéletességgel, amely minden lényt, minden létezőt (Seiende), belülről a legkülönfélébb módokon alkot, és amely minden lényt a semmin kívülre és okain kívülre helyez. A tengerész metaforában a jelenlét (Dasein) a mélységek feletti út során a létező (Seiende) és a semmi között lebeg. Általa az éjjel, mint a nap anyja a lebegésből egy finom hintázást formál.²¹ Ebben az időnek nincsen szerepe, a jelenlét eksztázisa lendíti. Ebben a saját lendületében fel kell vállalnia a félelmet és a nélkülözést is. A félelem megtapasztalása nem tartozik az empirikus pszichológia rendjéhez (Heidegger tiltakozik is ellene), hanem sokkal inkább egy út, amely a létnek (Sein) a semmiben való megtapasztalására tanít.²² Ez egy bátor és nagy lelki erővel rendelkező ember magatartása, akinél a jelenvaló létet (Dasein) az ellenzél ereje és a megvetés formálja. A semmi elé állni összeszedettséget és a konfliktusok vállalását jelenti. Herakleitosz 53. töredékéhez írt kommentárjában elmondja nekünk Heidegger, hogy mit is ért összeszedettség és konfliktus alatt, hogy tudniillik az összekülönbözésekben szakadékok, távlatok és eresztékek keletkeznek, hogy a vitában a világ fejlődik: „A harc értelme ebben az esetben az őseredeti harc. Ez nem egy már meglévő pusztá lobogása, a harcolók, mint olyanok, ebben születnek meg. A harc először a hallatlant, a kimondhatatlant, és az eddig ki nem gondoltat teremti meg.”²³ A jelenlét (Dasein) és a létező (Seiende) ebben az esetben mentálisan feszültségben áll egymással. A jelenlét (Dasein) egyfajta transzcendentális állapotban lebeg önmaga és a létező (Seiende) felett. Alig léptünk be a semmi éjszakájába, a dolgok gyenge fénye még kivehető a horizonton. A dolgokhoz való kapcsolódás még megakadályozza a saját magunk viszontlátásának örömét. A tengerész még nem ért célhoz.

3. De a cél, vagyis a saját magunkhoz térés, a létbe való hazatérés, egyre közeledik. Heidegger *Lét és Idő* c. művében ezt még nem érte el. Az 1936. április 2-án Rómában *Hölderlin és a verselés természete* címmel tartott előadásából az tűnik ki, hogy a költészetben keres menedéket. Miért tér Heidegger a költészethez? – teszi fel a kérdést Michel Ferrandi a *Nova et Vetera*-ban megjelent cikkében.²⁴ Azt gondolom, ez a jelenség már korai műveiben is megfigyelhető, mégpedig azért, ahogyan a „lét” (Sein), „természet” (Wesen) vagy „egzisztencia” (Existenz) szavakat teljesen más értelemben használja, mint Arisztotelész vagy a skolasztika, anélkül hogy erre az olvasó figyelmét felhívna. Ugyanígy jár el a „jelenlét” (Dasein) fogalommal. Azonban ha figyelmesen olvassuk, kitűnik, hogy a *természet* szót mindig idézőjelbe teszi, vagy ahogyan a *létet* írja (Sein helyett; EHD, 127; vagy áthúzza a ZS 30-ban). Nem lehet szabadulni a gondolattól, hogy a heideggeri lét (Sein) név nélküli, és Heidegger értekezése egy mindent elfátyolozó hallgatásban végződik: „'A lét' (Sein) magasan meghatározott teljes meghatározatlanság.” (EiM, 59). Ezzel szemben a fundamentális ontológia a költészetben és a misztikában keres segítséget.

²¹ Heidegger II, 573-574.

²² WiMN 46.

²³ EiM, 47.

²⁴ NV 2 (2015), 201 köv.

II.

Lássuk csak, mi is a heideggeri lét (Sein) megtapasztalása a létfilozófia nyelvén! Jacques Maritain szerint valóban besorolhatjuk a misztikus tapasztalások közé, ahogyan azt egy 1938-ban²⁵ kelt írásában az önvaló (Selbst) misztikájának nevezi, megkülönböztetendő a *Te* misztikájától, melyet a keresztény kontextusból ismerünk. Jacques Maritain az önmaga (Selbst) misztikáját Louis Massignon és Olivier Lacombe tapasztalatai és munkái alapján dolgozta ki. 1948-tól kezdve dolgozott tovább a témában Olivier Lacombe és Louis Gardet, mígnem 1981-ban a Desclée de Brouwer-nél megjelentették közös művüket „L'expérience du Soi” (Az önnön valóság megtapasztalása) címmel. Világos volt számukra, hogy ez a megtapasztalás tipikus formájában az indiai jógiknál fordul elő. A kereszténység lelki terében, de az iszlámban is, ez a jelenség vallási elemekkel keveredik. Louis Gardet-nek az volt az érzése, hogy Heidegger is egy hasonló tapasztalatot élt át. L. Gardet, vagyis André kistestvér H. R. Schmitz személyében tehetséges munkatársra talált, aki tetten tudta érnei Heidegger gondolatmenetét a poszt-lutheri, nem-ortodox filozófiai áramlatokban. Heinz kiindulási pontja ehhez Luther Márton filozófiai függelékei voltak, mely mélységében Jakob Böhme képszerű dialektikája segítségével Hegel fogalmilag megalkotott dialektikájának előképét adta. Ezt később Karl Marx átalakította, majd Heidegger ismét a hegeli értelemben használta. Nos, az önnön való (Selbst) miféle megtapasztalásáról is van szó?

2.1 A filozófiai gondolkodás alapfeltétele az a meggyőződés, miszerint az ember, mint szellemi lény, képes megalapozott felismerésekre jutni az érzékek és a szellemi képességei által. Két lehetőség kínálkozik e cél elérésére. A valóságot vagy egy racionális folyamat révén, vagy a konnaturalitás alapján ismeri fel, mely utóbbiban a szeretet egy belső hajlam erejéből a fogalmi gondolkodás helyébe lép.

Míg a filozófiai megismerés fogalmi természetű, a misztikus megismerés konnaturalis. A misztikát Jacques Maritain így határozza meg: a misztika az abszolútum örömteli megtapasztalása. A definíció tömör és ugyanúgy igaz a saját önmagunk (Selbst), mint az isteni *Te* megtapasztalására. De milyen abszolútum is lehet az, melyet magunkban tapasztalunk meg?

Itt szükséges, hogy utaljunk a létfilozófia egyik alapfeltevésére. Ez ugyanis Aquinói Szent Tamás *De Ente et Essentia* műve óta tisztában van azzal, hogy minden teremtett lényben valóságos különbség van a lényege és a létezése között (vagyis az *essentia* és az *existentia* között). Az *essentia*, amely magában hordja a létet (Sein), az amit elsőként felismerünk; míg az *existentia* minden aktus ténylegessége és ezért minden tökéletesség tökéletessége²⁶: önmagában határtalan, a teremtett világban az *essentia* által meghatározott és alakított.

²⁵ Jacques és Raïssa Maritain, *Œuvre Complètes VII, Quatre essais sur l'esprit*, 2. fejezet: L'expérience mystique naturelle et le vide, 159-196.

²⁶ Aquinói Szent Tamás: De potencia, q. 7 a. 2 ad 9: Hoc quod dico esse est actualias omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectium.

Azonban mi emberek egyáltalán hogyan jutunk ismerethez? A létfilozófia válasza egyértelmű: a megismerés utáni vágy elsőként a külvilágra irányul. Csak miután az ember már valamit megismert, irányul az érdeklődése saját magára, tud figyelni arra, hogy mások hogyan reagálnak órá, s meg tudja hallani, mire tanítják őt. Hogy kicsoda ő, azt a saját tetteiben tudja megfigyelni. Képes azonban arra, hogy magába nézzen és felismerje, hogy mi az ő alapvető lényege, mi az ő *essentia*-ja? Itt a test és lélek egység bizony határokba ütközik. A test mintegy válaszfalként fedi el az értelemről a kilátást. Az angyaloknál másként van, mert nincs testük. Ők saját maguk számára olyan átlátszóak, hogy teljesen látják önmagukat. Mibennünk nincs R. Descartes féle velünk született eszme, és haszontalan törekvés angyalnak gondolni magunkat, angyalnak lenni, ami J. Böhme legbelsőbb vágya volt. Heideggerrel ez a gondolat távol állt.

2.2. Tehát biztos állíthatjuk, hogy Heidegger egyfajta misztikus tapasztalatot élt át. Azt azonban, hogy így a létbe (Sein) való hazatérést, és ezáltal az örök békét, az örök egységet élte volna át, a lét (Sein) kibontakozását (Entbergung)²⁷, ahogy ő maga mondja, nos az H. R. Schmitz szerint kétséges. A létfilozófia szavaival élve az abszolútum megtapasztalása a saját én szemlélése a teremtett rendben. De hogy jut el ehhez, és mit is szemlél? Ha az akarat önmagának ezt a szemlélését saját javának és szerencséjének tekinti, akkor képes a természetszerűen kívülről irányuló értelmi mozgást befelé fordítani, és minden objektív tartalmat, minden objektivitást eltávolítani az értelemről. Ebben a látásmódban a külvilág csak zavaró tényező. A dolgok bálványoknak tűnnek, amiktől meg kell szabadulni, mondja Heidegger.²⁸ A lélek csak arra vágyik, hogy magába térjen, szeméit elzárja a dolgok elől, hogy kiélvezze saját éjszakájának misztériumát és nyugalomát, ami a saját abszolútuma. Az intellektus visszahúzódik az üresség és a semmi elől abba, ami ebben a végső aktusban még valóban jelen van. A lét (Sein), amit Heidegger keres, a megismerés aktusának derengő sötétben megjelenő fénykontrasztja, amely minden tárgy nélkül csak a saját létnek (Sein) első aktusa. Másként fogalmazva a lélek nem a saját lényét ismeri meg, hanem megtapasztalja „azt a metafizikai csodát, azt az abszolútumot, amely minden egyes aktus tökéletessége[...], amely a létezés, a saját szubsztanciális egzisztencia.”²⁹ Ez a tiszta, egzisztenciális aktualitás az, amit Heidegger a jelenvaló lét (Dasein) sürgető kérésének nevez. Mivel azonban minden fogalom kiiktatásának ez az aktusa végeredményben a lélek létélménye, a léleké, ami az értelem és az akarat hordozója, ezért a lét (Sein) közvetlen kapcsolatba kerül az értelemmel. Azáltal, hogy ebben az érintkezésben nincs fogalom, hanem csak egy meghatározatlan érzékelés, az intellektus nem tesz többé különbséget a saját cselekedeteinek aktualitása és a lélek szubsztanciális létének (Sein) aktualitása között. Ami ebben a kőnaturális megismerésben történik, az valójában a saját létezésnek az átélése, amely pedig önmagában nincs behatárolva semmiféle *essentia*-tól. Jakob Böhme megtapasztalta ezt - és helyes

²⁷ Heidegger II, 567-577 idézetekkel innen: EiM 102, 118; EHD 24, 54, 82, 113, 126-127.

²⁸ H.R.Schmitz. La question de l'être chez Martin Heidegger (röv.: Heidegger III), in: RThom 1 (1971) 53, utalással WiM 42-re.

²⁹ H.R.Schmitz. L'expérience mystique de Jacob Boehme, in: Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique, Paris (1979) 17.

elemzés hiányában -, a határtalan létezés tapasztalatának emelkedettségében a Szentháromság és a teremtés aktusa részesének érezte magát. Martin Heidegger sokkal visszafogottabb. Tapasztalatát ebbe a kérdésbe öltöztette: „A dűlőút üzenete most már teljesen világos. A lélek szól? A világ szól? Vagy maga Isten?”³⁰

2.3 Heidegger fejtegetései belesimulnak a hegeli dialektikába. H.R. Schmitz miközben elemezte a modernitás dialektikus gondolkodását, abban³¹ egy óriási erőszakpotenciált látott, mely nem maradt hatás nélkül az emberi történelemben. Ez az erőszak Heideggernél azt kívánja az akaraterejétől, hogy szálljon szembe a lelki képességek őstermészetével, azért hogy a lét (Sein) nyilvánvalósága színre lépjen. Egy ilyenfajta kísérletet azonban nem hajthat végre akárki, az igazság csak az erőseknek való.³² A Heidegger szerinti új embernek, aki a létben így önmagára ébred, óriási erőt és kényszert kell bevetnie, hogy elérje a saját valódiságát.

Amikor Heidegger újfent a költészethez fordul, mely fiatal korában mintegy szellemi tápláléka volt (főleg Novalis), akkor indirekt módon az intellektus lendületét igazolja, amely nem a semmit, hanem a létező (Seiende) megismerését célozza meg. Heidegger mármint Hölderlinben rátalál valakire, akinek költői tapasztalatait nagyon közelinek látja a saját tapasztalatához; a gondolkodó, mondja Heidegger, megnevezi a létet (Sein), a költő pedig a szentet.³³ Heidegger a lét (Sein) utáni keresésében vegyíti a filozófia, a költészet és a misztika célját. Ezáltal egy feloldhatatlan ellentmondásba kerül, melyet így fogalmazhatnánk meg: a filozófia objektivitásra törekszik az ismeretszerzésben, és az a célja, hogy azt fogalmilag megragadja; a költészetben a szubjektivitásnak van döntő szerepe – s a dolgokkal való kapcsolatából születik meg a költői mű; a misztikus tapasztalat, akár az önnön Valóság megtapasztalása, teljesen csöndben történik. A költői tapasztalat egy műalkotásban fejeződik ki, amelyben az Én és a Te érzelmi konnaturalitása mutatkozik meg.³⁴ Nem képes filozófiai fogalmakat kidolgozni és azokat tudássá szervezni. Heidegger egyre inkább belemerül a költészet és a nyelv világába, melyben eszközt is lát arra, hogy a Selbst (önnön valóság) tiszta bensőségességét meghódítsa³⁶. Hogy Heidegger egyszerre akart filozófus, költő és misztikus is lenni, nos „*c'est là son drame*” (ez az ő drámája), írja H.R. Schmitz.

III.

Egy másfajta dráma is lejátszódott Heidegger személyes életében. Nem akarok olyan mélyen belemerülni, mint H. R. Schmitz, csak utalok arra, hogy ami a „Fekete füzetek”-ben nyilvánosságra került, teljességében az ő filozófiájában gyökerezik. Elsőkent az tűnik fel, milyen vehemensen támadja Heidegger számos kijelentésében egy keresztény háttérű

³⁰ Vö. FW 7, 4

³¹ Vö. Schmitz, H.R. Progrès social et Révolution, Fribourg 1983, 2. fejezet és köv.

³² Heidegger II, 567 utalással: EiM 102-re. A 11. lábjegyzetben Schmitz felhívja a figyelmet, hogy a Bibliában mennyire már a bölcsesség és az igazság hangja, mikor a bölcsesség asztalához hív minden embert, különösen a szegényeket. (vö. Péld 9,1-5)

³³ Le sacré, 55 az 1. lábjegyzettel, hivatkozással: WiMN 51-re.

³⁴ Heidegger III, 41 utalással: CEC XIII. Pas de savoir sans intuitivité, 954-955.

filozófia létezését. Szerinte ez bolondság, „fából vaskarika, teljes tévedés“³⁵, olyan abszurd, mint a kör négyszögesítése; bár a körnek és a négyszögnek legalább van egy közös tulajdonsága, az hogy mindkettő geometriai alakzat.³⁶ Azt azonban úgy tűnik nem észlelte, hogy pont a keresztény létfilozófia számos képviselője látta át és kritizálta igencsak éleseszűen a nemzetiszocialista ideológia világgképét. Gondolok itt Romano Guardinire, akit eltávolítottak a katedráról, Dietrich von Hildebrandra, Husserl tanítványára, aki már 1933-ben arra kényszerült, hogy Bécsbe meneküljön, és Edith Steinre, aki Heideggerrel együtt Husserl segédei közé tartozott, és később Auschwitzban halt meg. És természetesen Jacques Maritainre, aki az 1938-as Theatre des Ambassadeurs-ben rendezett konferenciájával kivívta az antiszemita ellenszenvét, és évekre száműzetésbe kényszerült.

Nem célokom, hogy a jelenlegi interneten követhető vitába beszálljak. H. R. Schmitz azon a véleményen vagyok, hogy Heidegger filozófiája teljességgel a német filozófiában gyökerezik. Nem lehet csak úgy egykönnyen eltávolítani a könyvtárakból, ahogy Emmanuel Faye javasolja. Heidegger filozófiája a Hitler előtti időkre nyúlik vissza, és akkor is éreztette még hatását, amikor a Harmadik Birodalom már rég letűnt.

Heidegger nemzetiszocialista időszaka, ahogyan ezt ma már tudjuk, több volt mint csupán egy életszakasz. Nem hiányoznak azok az idézetek, melyek bizonyítják közelségét a nemzetiszocialista mozgalomhoz. Heidegger tapasztalatával, ha átvisszük az egyén szintjéről a társadaloméra, elindul az az utazás, mely teljes intenzitással a népi közösség (Volksgemeinschaft) valódi mivoltához vezet. Ez egy ugrás, mely fordulatot eredményez, majd ezzel a fordulattal sikerül a népi közösségnek saját tulajdonát birtokba venni és saját létét felfogni. Akik ezt meg merik tenni, és hallatlan akarattal minden segítséget elvetnek, azok számára az a pusztulás „a győztesnek legmélyebb és legszélesebb igénye“,³⁷ mert „a lét túlerejével szemben mindenféle erőszaknak össze kell törnie“.³⁸ Heidegger összes művének tizenhatodik kötetében a 131. oldalon olvasható saját kezűleg írt „Tűzkiáltványa“, mely a Freiburgi Egyetemen a náci által bevezetett nyári napfordulós ünnepség alkalmából készült:

„Tűz! Ezt mondd felénk: Ne vakuljatok meg a harcban, őrizzétek meg a fényt a tettekhez. Láng! Lobogásod azt kiáltja felénk: A német forradalom nem alszik, újra fellángol és megvilágítja nekünk az utat, ahonnan nincs visszafelé. A napok múlnak, bátorságunk pedig nő. Gyulladjatok fel lángok, égjete szívek!“

H. R. Schmitz számára Heidegger gondolatvilága teljes mértékben belesimul abba a német filozófiába, amely Lutherrel kezdődött, és szétzilálta a keresztény bölcséletnek filozófiai, teológiai, misztikai egységét, és egyben dinamikus folyamatosságát. „Mind a három bölcsesség“, írja Schmitz, „magában hordozza azt a törekvést, hogy újra egy legyen. Most azonban mindegyik külön fáradozik azon, hogy létrehozza a művet, melyhez a három

³⁵ Le sacré, 51, 3. lábjegyzet, utalással EiM 6-ra.

³⁶ Le sacré, 51, 4. lábjegyzet, utalással N II, 132-re.

³⁷ Le sacré, 44, 4. lábjegyzet, utalással EiM 125-re.

³⁸ Le sacré, 44, 5. lábjegyzet, utalással EiM 124-re.

együttműködésére volna szükség. Így elmondhatjuk: az egyik rész magára veszi az egész munkáját, és végül önmagát teszi egészsé. Végülis itt találhatjuk meg a leggonoszabb zavarok és totalitarizmusok forrását.”³⁹ Úgy gondolom nyugodtan fogalmazhatunk még konkrétan: a filozófia a 20. században politikai vallássá vált, amely hatalmába kerítette a teológiát és a misztikát is, hogy azokat saját céljaira használja fel.

Így az sem meglepő, hogy Heidegger otthonosan érezte magát a nemzetiszocialista mozgalomban. Az *Úton a nyelvhez (Unterwegs zur Sprache)* című késői művében úgy fogalmaz, hogy *minden egy út*.⁴⁰ „Ezért nem meglepő”, írja H. R. Schmitz, „hogy a heideggeri gondolkodás bemerészkedik azokra a területekre, ahonnan előbb a hármas keresztény bölcelet kiköltözött... Mert bármilyen értelmetlennek tűnik, a fundamentális ontológiának az egyetlen útja semmiképpen nem mond le arról, hogy mindent elmagyarázzon... A heideggeri gondolkodás sötétsége azt hiszi, hogy megvilágíthatja az embernek a tevékenység és a megismerés univerzumát: vagyis a művészet, a technika, az erkölcs, valamint a tudomány és a bölcelet felségterületeit.”⁴¹

Mi keresztények egy másik utat járunk azzal, aki egyben Út és Cél is. Tudjuk, hogy miért van a lét, és miért nem a semmi van. Mi a háromszemélyű, élő Istenben hiszünk, akitől minden élet származik, és aki isteni életet és végleges otthont ad a vele közösségekben lévőeknek.

németből fordította Nemerkenyi Kinga

Heidegger idézett műveinek rövidítései:

EHD	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung
EiM	Einführung in die Metaphysik
FW	Der Feldweg
HB	Über den Humanismus
SZ	Sein und Zeit
US	Unterwegs zur Sprache
VA	Vorträge und Aufsätze
VWG	Vom Wesen des Grundes
WHD	Was heißt Denken?
WiM	Was ist Metaphysik?
WiME	Was ist Metaphysik? Einleitung
WiMN	Was ist Metaphysik? nachwort
ZS	Zur Seinsfrage

³⁹ H.R.Schmitz. Bevezetés „Approches sans entraves”, in: CEC XIII, 415-438.

⁴⁰ Heidegger III, 55 idézet US, 198-ból.

⁴¹ Heidegger III, 56. Fordítás forrása: Herbert Hartl, Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein, Würzburg 2013, 338

FLORILEGIUM

A puszta létezés, még ha a legalapvetőbb dolgokra korlátozódik is, elég különleges ahhoz, hogy izgalmas legyen. A semmihez képest a bármi is csodálatos.

*

Agyunk hátsó fertályában a saját létezésünk feletti csodálkozás elfeledett lángja lobog.

*

Nem azt állítom, hogy ez az a tan, amit mindig is tanítottam, mindössze azt, hogy ez az, amit mindig is szerettem volna tanítani. Ez pedig az a gondolat, hogy a dolgokat ne tekintsük maguktól értetődőeknek, hanem gondoljunk rájuk hálával.

*

Úgy vélem, megerősítést nyert az a felismerésem, hogy létezésem csoda, még pedig nem abban a ködös, irodalmi értelemben, ahogyan a szkeptikusok használják, hanem abban a meghatározott dogmatikai értelemben, hogy annak a jóvoltából lettem élővé, aki egyedül képes csodát tenni.

G. K. Chesterton

*

Ha az ember nem veszi fontolóra a dolgokban a létet, nem képes eljutni a minden lét elsődleges Okához.

J. Maritain