

A mediális esemény eszméjének ontológiai újraélesztése a *Lét és idő*ben

„A »cselekvés« terminust ... végre ideje volna ismét oly tágan értelmezni, hogy az aktivitás az ellenállás passzivitását is átfogja.” – Heidegger: *Lét és idő*

Bevezetés

A magyar nyelvnek van egy meglehetősen ritka sajátossága, melynek tekintetében élesen eltér a nagyobb nyugati nyelvektől, ám hasonlít az ógörögre, sőt, az ősi indoeurópai nyelvekre is. Arról az igenemről van szó, amelyet az ókori görög grammatikusok óta közép- avagy mediális igének (*meszótész*) nevezünk. Az aktív és a passzív igenemek mellett a magyar nyelv igerendszerében – ahogyan az ógörögében is – mind jelentéstani, mind pedig alaktani szempontból elkülönülő csoportot alkotnak a középigék. Ilyen, mediális képzésű igéink például a *kinyílik*, *elnémul*, *megmutatkozik*, szemben a *kinyitják*, *elnémítják*, *megmutatják* (aktív), illetve *kinyittatik*, *elnémíttatik*, *megmutattatik* (régies passzív) alakokkal. Azt ugyan nem állíthatjuk, hogy a nyugati nyelvek igerendszerei ne ismernék a mediális ige fogalmát, két körülmény azonban mindenképpen figyelmet érdemel e tekintetben. Egyrészt grammatikai tény, hogy e nyelvekben a középigének nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja – a mediális ige által közvetített jelentést e nyelvek jellemzően visszaható, esetleg aktív alakokkal képesek csak kifejezni. Ám ami a középige szemantikai funkciójára, jelentéstani szerepére – és annak történetére – nézvést ennél is fontosabb, a felfejtésére tett kísérletek rendre az aktív és passzív alakok valamiféle közteseként tekintenek ezen igenemre, s ennek megfelelően az aktív és a passzív igenemek jelentésének valamiféle keverékeként írják le a középige jelentését. Világosan tükrözi ezt a tényállást, hogy az ógörög nyelvtenba bevezetést nyújtó mégoly mértékadó munkák is így fogalmazznak: a középige „úgy ábrázolja az alanyt, mint aki vagy önmagára visszaható (reflexív) módon, vagy saját érdekében cselekszik” (Chase és Phillips, Harvard University, 1961, 90); illetve: az „gyakran olyan cselekvések [kifejezésére] használatos, melyek valamilyen módon érintik az alanyt” (Wilding, Oxford, 1986, 68).

Látnunk kell, hogy az efféle jellemzések az alany nézőpontjából fogalmazódnak meg – az ige által kifejezett cselekvés középpontjában az alany áll: a cselekvést az ágens vagy önmagára visszaható

módon, vagy a saját érdekében viszi végbe, de legalábbis úgy, hogy az valamiféleképpen őt magát érinti. Ez az eredmény azonban nem annyira az idézett szerzők valamiféle „egyoldalú megközelítésének”, hanem sokkal inkább annak tudható be, hogy a nyugati nyelvek aktív-passzív szembenálláson alapuló igerendszerei a szubjektum szempontjából való gondolkodásnak kedveznek: az ige által kifejezett cselekvés mindenkor valamely ágens (kauzálisan ható, vagy intencionális) „tetteként” értelmeződik, s az ige a grammatikai alany aktivitását, vagy pedig egy efféle tettet elszenvedő grammatikai alany passzivitását fejezi ki. Mindaddig tehát, amíg a középige jelentését az aktív és passzív igenemek jelentése felől igyekszünk megragadni, a fenti példákkal illusztrált eredmény nem lehet meglepő.

Bizonyos nyelvészeti kutatások arra mutatnak rá azonban, hogy az ősi indoeurópai nyelvek esetében a gondolkodás még elsődlegesen nem az aktivitás és passzivitás, alany és tárgy megkülönböztetése mentén, hanem sokkal inkább az alany és az ige terminusaiban zajlott – az eseményekre fókuszálva, melyek vonatkozásában az alany pozicionálódik. Ezeknek a nyelveknek az igerendszereiben, különösképpen pedig a mediális ige sajátosságaiban olyasvalamire bukkanhatunk tehát, ami a nyugati nyelvek felől közelítve szokatlannak, többnyire ismeretlennek, idegennek tűnhet. Ezért aztán nem meglepő, hogy e sajátosságok értelmezése különös nehézségek elé állítja a nyelvészeket. Valódi áttörésnek volt tekinthető, amikor a mediális igtét illetően egy neves francia nyelvész – akinek a vonatkozó nézeteivel tanulmányom első részében foglalkozom – azzal az állítással lépett elő, hogy az egy olyan önálló, az aktív és passzív igenemekhez képest harmadik jelentéssel bír, amely nemcsak hogy nem vezethető vissza ez utóbbiak jelentéseinek valamiféle egyvelegére, de ezen túlmenően csak egy merőben újnak számító szemléletmód felől tehető érthetővé. Az, hogy a mediális igealak ősbibb, mint a passzív, a nyelvészek körében már korábban is általánosan elfogadott ténynek számított (vö. pl. Cline 1983, v). Azonban annak a megközelítésmódnak a kidolgozása, amely ezen igealak eredeti értelmét hozzáférhetővé volt képes tenni, az említett nyelvész, Emil Benveniste érdeme.

Ami a középige ezen kutatása kapcsán a felszínre került, úgy vélem, *a medialitás eszméjébe való ősi belátásnak* nevezhető. Márpedig ennek az eszmének a filozófiai jelentősége – melynek első közelítésű körülhatárolására e tanulmány második részében keríték sort – nézetem szerint igen nagy. Itt három szempontot említek csupán, röviden.

Mivel a görögöket követően az európai filozófia története azokon a nyugati nyelveken íródott, melyek igerendszereiben az aktív és passzív igenemek váltak meghatározóvá, az a gondolkodásmód, melyet a mediális ige tesz lehetővé, feledésbe ment, s javarészt eltűnt a filozófia színteréről. Ezt a helyzetet évszázadokra rögzítette az az újkori filozófiában kiépült szubjektum fogalom, amelyet Descartes *cogito me cogitare* gondolata (a szubjektum mint reflexív, gondolkodó szubsztancia) vezetett be, s amely éppígy megőrződött Kantnál, közelebből az appercepció transzcendentális

szintéziséről szóló tanában. A szubjektum mibenlétéről alkotott ezen újkori fogalom a későbbiek folyamán számos kritikai kísérlet célpontját képezte. A legjelentősebbek közt talán Hegel ama koncepciója említendő, mely az öntudat kiépülését a materiális munkához kötötte; vagy például Husserl azon törekvése, hogy a kanti transzcendentális appercepció folyamatszerű kibontakozását kövesse nyomon, vagyis azt, miként épül ki a tiszta tudat egész tartománya a transzcendentális tudat konstitutív aktusai révén. Az sem kétséges, hogy a 19. és 20. század számos egyéb filozófiai törekvése szintén olyan küzdelemként értékelhető, mely a modern szubjektum eszméjében rejlő formalizmus és önmagára-vonatkoztatottság ellen lépett színre. Egy hosszú felsorolás helyett talán elégséges itt például Kierkegaardra, Nietzsche-re, a freudi tudatalattira és tudattalanra, vagy éppenséggel a „szubjektum halálaként” elhíresült posztmodern toposzra utalni. Mindezek a törekvések arról tanúskodnak, hogy a karteziánus szubjektum-objektum dualizmusra visszavezethető gondolkodásmódok számos filozófusban – s évszázadokon keresztül – elégedetlenséget váltottak ki, amikor az emberi létezés dimenzióit a maguk teljességében kívánták leírni.

Tanulmányom alapgondolata mármost abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a huszadik századi német hermeneutikai filozófiának, így elsősorban Heidegger és Gadamer munkásságának az újszerűsége javarészt annak köszönhető, hogy e szerzők újraéleszteni igyekeztek bizonyos antik – ókeresztény, illetve görög – gondolati formákat és az általuk hozzáférhetővé tehető igazságokat. Szemben a nyugati nyelvekkel és filozófiákkal, melyekben „tiszta esemény” és „mediális alany” – az ősi mediális igében még eleven – eszméi elhomályosultak, e szerzők egy ilyen esemény fogalmára építették ontológiáikat, s ezzel – anélkül, hogy eközben hangsúllyal utaltak volna az ógörög nyelv említett vonására, ti. hogy abban eleven szerepe volt még a középigének – a gondolkodás ősi módjait vezették be újra a nyugati filozófiába. Ha e tényt az említett nyelvészeti eredmények fényébe állítjuk, ez utóbbi eredményeket pedig a hermeneutikai filozófia tükrében olvassuk, rögvest szembeötlik két dolog: egyrészt az, hogy a medialitás eszméjébe való belátás, mely a mediális ige nyelvészeti értelmezéséből olvasható ki, képes velős magyarázattal szolgálni a hermeneutikai filozófia bizonyos alapvető sajátosságaira, másrészt pedig – megfordítva – az, hogy ezeknek a nyelvészeti eredményeknek rendkívüli filozófiai jelentősége van. E tekintetben a jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy Heidegger főművét két egymással összefüggő vonatkozásban vizsgálja – mindkettőt a medialitás érvényre jutása szempontjából –, nevezetesen a fenomenológiai ontológia ott bevezetett eszméje, valamint a lét értelmére vonatkozó kérdés tekintetében. E vizsgálatra a tanulmány harmadik részében tesztek kísérletet.

A harmadik aspektus, amelyből közelítve a medialitás eszméjének filozófiai jelentőségére itt röviden utalnék – erre vonatkozó vizsgálódást azonban e tanulmány keretei közt nem folytatok –, azzal kapcsolatos, többnyire miért hozzáférhetetlen a hermeneutikai filozófia azon filozófusok számára, akik

elsősorban az analitikus filozófián nevelkedtek. Az analitikus filozófia hagyományában ugyanis két – nevezzük így – „szótár” az, amely általánosan elismert, s a viták elsősorban ezek egymásra való redukálhatóságának kérdése, illetve az egyik vagy a másik kitüntetettsége körül folynak – ezek a kauzalitás (tárgan értelmezett) „fizikai”, illetve az intencionalitás ún. „mentális” szótárai. Ha azonban érvény szerezhető annak az állításnak, mely szerint joggal beszélhetünk az aktivitás és passzivitás terminusain túlnyúló ún. „mediális eseményekről” – miként arról a középige itt tárgyalt fogalma, valamint az annak nézőpontjából értelmezett fenomenológiai-hermeneutikai ontológia is tanúskodik –, akkor az általánosan elismert kauzális és intencionális szótárakon túl érvényességet tulajdoníthatunk egy olyan „szótárnak” is, amely ezen „mediális eseményeket” juttatja kifejezésre – ahogyan azt a középige is teszi. Más szóval az analitikus és hermeneutikai filozófiák közti feszültség érthetővé tételéhez nagyban hozzájárulhat, ha – a mediális szótár eszméjének bevezetése révén, nyelvtörténeti belátásokra is alapozva – meg tudjuk ragadni ez utóbbiak gondolkodásmódjának sajátosságait. — Egy ilyen eszme bevezetése ugyancsak fényt vethet – nem mellékesen, s mintegy kiinduló utalásomhoz kapcsolódva – a magyar nyelv említett ritka sajátosságára, s azokra a terminusokra, melyekben a gondolkodás mozoghat, ha azt magyar nyelven folytatják.

Hogy az itt röviden áttekintett gondolatokat beláthatóvá tegyem, először tehát a középige szemantikai funkcióját igyekszem tisztázni Emil Benveniste vonatkozó nézetei alapján. Ezt követően térek rá a középigében megtestesülő eszme filozófiai jelentőségének körülhatárolására – döntően Benveniste nézetei mentén, illetve azokkal részben vitába szállva. Végül a fenomenológiai ontológia eszméjét, valamint a lét értelmére irányuló kérdést vizsgálom a tekintetben, kimutatható-e bennük, és ha igen, miként, az ezen heideggeri kezdeményezéseket átható medialitás-gondolat.¹

I. Benveniste a mediális ígéről

¹ A medialitás filozófiai jelentőségének kérdése (mely elkülönül az irodalomelmélet és a kulturatudományok terén tárgyalt „materiális mediáció” problémájától), nincs jelen a magyar szakirodalomban. A mediális ige nyelvészeti kérdését széleskörűen tárgyalják mind nemzetközi, mind pedig hazai körökben. Filozófiai jelentőségére azonban a nemzetközi szakirodalomban sem igen figyeltek fel. A jelentős Heidegger és Gadamer értelmezők munkáiban maga a medialitás problémája ritkán kerül említésre. Legjobb tudomásom szerint egyetlen német nyelvű kötet foglalkozik kifejezetten a medialitás filozófiai jelentőségével (Krämer), azonban nem a hermeneutikai filozófiával való összefüggésében tárgyalja azt. Az angol nyelvű szakirodalomban Scott, Llewelyn és Eberhard végzett kiterjedtebb munkát e téren, rajtuk kívül csak néhány tanulmány került publikálásra a témában (pl. Crowe, Lewin, Schoenbohm). Eberhard kivételével azonban, akinek a kötete a mediális ige szempontjából tárgyalja Gadamer munkásságát, majd a medialitás eszméjének a teológiai jelentőségére világít rá, valamennyi említett angolszász munka többé-kevésbé részleges, töredékes (többnyire csak Heidegger főművére, s annak is pusztán bizonyos aspektusaira térnek ki).

Problémák az általános nyelvészetben című 1966-os művében Emil Benveniste, a szír származású neves francia nyelvész (1902-1976) az indoeurópai nyelvek igerendszereit, különösképpen pedig a mediális ige nyelvtörténeti jelentőségét, szemantikai szerkezetét és funkcióját illetően a következő észrevételeket fogalmazza meg.²

a) *Az aktív és passzív igenemek közti megkülönböztetés*, mely az élő nyugati nyelvek igerendszereinek egyik alapvető eleme, az indoeurópai nyelvek fejlődéstörténetének tükrében *távolról sem eredendő*:

„Az aktív és a passzív közti megkülönböztetés egy olyan igei kategória példáját nyújtja, amely mintha szokásos gondolati beállítódásunk megzavarására lett volna megalkotva: szükségesnek tűnik, sok nyelvben mégsem lelhető fel; egyszerű, mégis nagy nehézségek árán tudjuk csak értelmezni; szimmetrikus, mégis bővelkedik ellentmondó kifejezésekben. Még saját nyelveinkben is, melyekben ez a megkülönböztetés mint a gondolkodás alapvető meghatározottsága nélkülözhetetlennek tűnik, olyannyira lényegtelen az indoeurópai igei rendszert tekintve, hogy egy nem is annyira ősi történeti folyamatban követhetjük nyomon a kialakulását. Az aktív és a passzív közti szembenállás helyén a történeti Indoeurópaiban egy hármas felosztás volt: aktív, közép, és passzív, mely még tükröződik terminológiánkban: az *energeia* (= aktív) és a *pathosz* (= passzív) között a görög grammatikusok létesítettek egy köztes osztályt, »a középsőt« (*meszótesz*), mely – úgy tűnhet – az átmenetet képezi a másik két, feltehetően eredeti osztály között. Ám a hellén tan nem tett egyebet, mint hogy a nyelv bizonyos stádiumának egy sajátosságát öntötte fogalmakba. A három »igenem« e szimmetriájában nincsen semmi szerves. Bizonyosan tanulmányozható a nyelvi egyidejűség jelenségeként, de csak a görög nyelv történetének egy adott periódusában.” (145)

b) *A passzív a mediális származéka*:

² Benveniste, Emil: „Actif et moyen dans le verbe”, in. uő.: *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966. A dolog jelentősége miatt az általam kiemelt és összefoglalt fő tételeket követően idézem Benveniste szövegéből a vonatkozó részeket, saját fordításomban, melyet az alábbi, angol nyelvű kiadás alapján készítettem: Benveniste, Emil: „Active and Middle Voice in the Verb,” in. uő.: *Problems in general linguistics*; Coral Gables (Fla.): University of Miami Press, 1971, 145-151.

„Az indoeurópai nyelvek általános fejlődésében az összehasonlító nyelvészek már régen megállapították, hogy a passzív egy modalitása a mediálisnak, amelyből származik, s melyhez még akkor is szoros kötelékek fűzik, amikor az különálló kategóriává vált.” (145)

c) *Az indoeurópai igenemek fejlődéstörténete* azt mutatja, hogy az ősi alakzat az aktív-mediális kettőse volt: „Az ige indoeurópai stádiumát így csak két diatézis szembenállása jellemzi, az aktív és a mediálisé, hogy a hagyományos terminusokat használjuk.” (145) Ezt az aktív-mediális-passzív hármasa váltotta fel – egy „köztes időszak”-ban, „a görög nyelv történetének egy adott periódusában” (145) –, melyet azután az aktív-passzív szembenállás uralkodóvá válása követett.

d) Az összehasonlító módszert alkalmazó *strukturalista nyelvész, Benveniste szerint* az „ősiség”, a történeti eredet kérdéséből *nem szabad az „autenticitás” megítélésére következtetnünk:*

„Ez nem annak a kérdése, hogy az »aktív-mediális« megkülönböztetést inkább vagy kevésbé tekintjük autentikusnak, mint az »aktív-passzív« megkülönböztetést. Mindkettőt egy nyelvi rendszer szükségszerűségei vezérlik, s az első feladat az, hogy felismerjük ezeket a szükségszerűségeket, beleértve egy köztes időszakét, melyben a mediális és a passzív egyidejűleg létezett.” (145-46)

e) Az igenemek e kategorizálása, s így az azok megragadására használatos terminusaink (aktív-mediális-passzív) is a görög grammatikusoktól erednek, s pusztán „a nyelv bizonyos stádiumának egy sajátosságát” fejezik ki. Ebből fakadóan *az egyes igenemek jelentését és funkcióját más megközelítésben kell hozzáférhetővé tenni:*

„nyilvánvaló, hogy ezen [aktív-mediális] szembenállás értelmének az ige kategorizálásában teljességgel különbözőnek kell lennie ahhoz képest, ahogyan akkor képzelnénk, ha egy olyan nyelvből indulnánk ki, melyben csupán az aktív és a passzív szembenállása uralkodik. [...] A szembenállás e két típusában [aktív-mediális, illetve aktív-passzív] különböző kategóriákkal van dolgunk, s még a bennük közös terminusnak, az »aktívnek« sem lehet ugyanaz a jelentése amikor a »mediálissal« áll szemben, azzal, amit a »passzívvá« szemben állva jelent.” (145-46)

f) *A mediális manapság általánosan elfogadott jelentése* nem a görög grammatikusokra, hanem Pānini (szanszkrit grammatikus – i.e. 4. század) meghatározására vezethető vissza. Eszerint:

„a *parasmaipada* 'szó másért' (= aktív) és az *ātmanepada* 'szó magamért' (= mediális)”, például: „szanszkrit *yajati* 'áldoz' (papként valaki másért) és *yajate* 'áldoz' (magáért, mint aki az áldozatot hozza)”. (146)

Ez a bevett jelentés, mely Benveniste szerint „szinte azonos formában tér vissza valamennyi összehasonlító nyelvésznél” (147), saját megfogalmazásában így hangzik:

„a mediális pusztán a cselekvés egy bizonyos viszonyát jelzi az alanyhoz, vagy az alany valamiféle »érdekeltségét« abban.” (147)

Ez azonban megítélése szerint „meglehetősen homályos formula”, melynek „nyelvi természete továbbra is megközelíthetetlen számunkra, ennek hiányában pedig a diatézis jelentése elégtelen marad.” (147)

g) A mediális funkcióját és jelentését nem a szokásos módon kell meghatározni – mely az aktív és mediális végződéseket egyaránt megengedő igékből indul ki –, hanem a csakis aktív (*activa tantum*), illetve csakis mediális (*media tantum*) végződést megengedő igék összehasonlítása révén, arra kérdezve, „miért nem váltak soha fogékonnyá a kettős diatézisre?” (147) Benveniste az alábbi igéket sorolja fel szanszkrit, ógörög, s helyenként latin megfelelőikkel:

„I. Amelyek csak aktívak: van; megy; él; folyik; mászik; hajlik; fúj (a szél); eszik; iszik; ad.

II. Amelyek csak mediálisak: születik; meghal; valamiből következik; valaminek ura; fekszik; ül; visszatér egy korábbi állapothoz; élvez - élvezni valaminek a hasznát; elszenved - kibír valamit; mentális zavart tapasztal; beszél; etc.” (148)

h) Az aktív és a mediális közti *szembenállás elve* „az alany és a folyamat közti viszonyon fordul meg”:

„Az aktívban az igék olyan folyamatot jelölnek, amely az alanyon kívül megy végbe. A mediálisban, mely a szembenállás révén meghatározandó diatézis, az ige az alanyban összpontosuló folyamatot jelez, az alany a folyamaton belüli lévén.” (148)

i) Ez az elv i) nem az igék szemantikai természete mentén tájékozódik, egyúttal ii) ellentmondhat bizonyos fogalmakról alkotott „ösztönös» mentális képzeinknek”:

i) „állapotot kifejező igék és cselekvést kifejező igék egyaránt képviselve vannak a két osztályban. A probléma így egyáltalán nem oly módon oldandó fel, hogy az aktív és a mediális közti különbséget megfeleltetjük a cselekvést kifejező és az állapotot kifejező igék közti különbségnek.” (148)

ii) „Például meglepőnek találhatjuk, hogy a »lenni« éppoly joggal tartozhat az *activa tantum*-ba, mint az »enni«. Azonban ez a tény, s értelmezésünknek összhangban kell állnia vele: az Indoeurópaiban a »lenni« egy folyamat, mint a »menni« vagy »folyni«, melyben az alany részvétele nincs megkövetelve. E meghatározással ellentétben, mely [...] negatív, a mediális definíciójának vannak pozitív jellemzői. Itt az alany a folyamat színtere, még ha ez a folyamat [...] meg is követel egy tárgyat; az alany a központja és egyúttal az ágense a folyamatnak; olyasmit visz véghez, ami benne megy végbe – születés, alvás, fekvés (tehetetlenül vagy halottan), elképzelés, növekedés, stb. [Az alany] valóban azon a folyamaton belül van, melynek ő az ágense.” (149)

j) *Az elv „ellenőrzése”*. Ha valamely tipikusan mediális igét aktív formával ruházunk fel, annak eredményeként:

„meg fog változni az alany viszonya a folyamathoz, oly módon, hogy az alany, külsővé válván a folyamat vonatkozásában, annak ágensévé fog válni, s a folyamat, mely többé nem az alanyon belül játszódik le, egy másik terminusra tevődik át, ami annak tárgyává válik. A mediális át fog alakulni tranzitívá. [...] A tranzitivitás szükségszerű terméke ennek a mediálisról az aktívba történő áttérésnek. Így a mediálisból kiindulva aktívok formálódnak, melyeket tranzitívaknak, kauzatívoknak vagy műveltetőknek nevezünk, s melyeket mindig az a tény jellemez, hogy az alany, kívül helyeződve a folyamaton, innentől ágensként irányítja azt, s hogy a folyamat, ahelyett, hogy az alany szolgálna színteréül, fel kell vegyen valamilyen tárgyat a maga céljaként [...]” (149)

k) *Az elv a kettős diatézist megengedő igék esetében is „igazolja [...] az aktív/mediális szembenállást”*:

„Az aktív immár többé nem pusztán a mediális elmaradása; az valóban egy aktív, valamely aktus produkciója, még világosabban feltárva az alany *külsődleges* pozícióját a folyamat vonatkozásában; s a mediális arra fog szolgálni, hogy az alanyt mint *belsőlegest* határozza meg a

folyamat tekintetében [...] ezek végül mindig arra futnak ki, hogy elhelyezzék az alany pozícióit a folyamatra való tekintettel aszerint, hogy az külső vagy belső annak vonatkozásában, és hogy azt mint ágenst minősítsék attól függően, hogy az hatással van-e, aktív módon, vagy pedig hatással van-e miközben érintve is van, mediális módon.” (149-50)

l) *Az elv nem támaszkodik az „érdekeltség” eszméjére:*

„Úgy tűnik, ez a formula [...] megszabadít bennünket attól, hogy az alannak a folyamatban való »érdekeltsége« homályos, mi több, nyelven kívüli eszméjéhez kelljen folyamodnunk.” (150)

m) *Az elv érvényesítésének egyik következménye – a passzív kérdésessége:*

„Jelen meghatározásnak [...] a passzív valamiféle új értelmezéséhez kell vezetnie, amennyiben a passzív a »mediálistól« függ, melynek az történetileg átalakult változata, hozzájárulván a maga részéről annak a rendszernek a transzformációjához, melybe az belépett. Ez azonban [...] nem tárgyalható futólag.” (150)

n) *A diatézis (mint olyan) helye az indoeurópai igei rendszerben:*

„A diatézis kapcsolatba kerül a személy és szám jeleivel mint az igei végződés jellemzőivel. Így egyazon elemben összekapcsolva három utalás egysége áll előttünk, amelyek – mindegyik a maga módján – elhelyezik az alanyt a folyamat viszonylatában, s csoportosításuk révén meghatározzák azt, ami az alany pozicionális mezejének nevezhető: személy, aszerint, hogy vajon az alany belép-e az »én-te« személyi viszonyba vagy pedig valamiféle »nem-személy« (a bevett terminológia szerint »harmadik személy«); szám, aszerint, hogy vajon egyes-e vagy többes; s végül diatézis, aszerint, hogy külső-e vagy belső a folyamat vonatkozásában. Ez a három kategória, a végződésbe mint egyetlen és állandó elembe olvadva össze, különbözik a modális szembenállásoktól, melyek az ige szerkezetében vannak jelölve. Így szilárd kapcsolat van a morféma és az általuk közvetített szemantikai funkciók közt, de ugyanakkor fennáll a szemantikai funkciók eloszlása és egyensúlya is az igei forma finom szerkezete révén: azok [a szemantikai funkciók], amelyeket a végződés (köztük a diatézis) jelöl ki, az alannak a folyamathoz való viszonyát jelzik, míg a tőhöz tartozó modális és temporális variációk magát a folyamat reprezentációját érintik, függetlenül az alany helyzetétől.” (150)

o) A célok, melyekre az aktív/mediális diatézis alkalmazható:

„az antik típusú nyelvek különböző célokra használták hatásosan a diatézist. Egyikük a Pānini által megjegyzett szembenállás a »másért« és »magamért« között a fent idézett formákban [...] Végül e diatézis révén lexikai szembenállások utat találtak olyan igékbe, amelyek képesek végződéseik variációja révén jelezni vagy az »elvételt« vagy az »adást«. [...] Észre kell vennünk, hogy ezek fontos fogalmak, amikor az emberi viszonyok a nyilvános vagy privát szolgálatok kölcsönösségén alapulnak egy olyan társadalomban, melyben az embernek el kell köteleznie magát ahhoz, hogy szert tegyen valamire.” (151)

Mivel Benveniste hangsúlyozza, hogy az aktív-passzív, illetve az aktív-mediális szembenállás keretében „különböző kategóriákkal van dolgunk, s még a bennük közös terminusnak, az »aktívnek« sem lehet ugyanaz a jelentése” az oppozíció e két típusában, talán nem lesz haszontalan, ha az alábbiakban összegezzük a nyelvész által az egyes kategóriákra adott leírásokat, ahogyan azok a szövegében megfogalmazódnak:

diatézisek /igenemek	Aktív-Mediális szembenállás keretében		Aktív-Passzív szembenállás keretében
	<i>csak Aktív vagy csak Mediális alakot megengedő igéknél</i>	<i>Aktív és Mediális alakot is megengedő igéknél</i>	
Aktív = externális diatézis	folyamat, melyben az alany részvétele nincs megkövetelve (= a mediális elmaradása)	valóban egy aktív (nem pusztán a mediális hiánya), valamely aktus produkciója, egyértelművé téve az alany <i>külsődleges</i> pozícióját a folyamat vonatkozásában	végzett cselekvés
	<i>csak Mediálisból képzett Aktív:</i> tranzitív/műveltető, melyben az alany, kívül helyeződve a folyamaton, innentől ágensként irányítja azt, s a folyamat, ahelyett, hogy az alany szolgálna színteréül, fel kell vegyen valamely tárgyat a maga céljaként		

Mediális = internális diatézis	az alany a folyamat színtere, még ha az tárgyas is: az alany a központja és egyúttal ágense a folyamatnak – olyasmit visz véghez, ami benne megy végbe	az alanyt mint <i>belsőlegest</i> határozza meg a folyamat tekintetében	a cselekvés egy bizonyos viszonyát jelzi az alanyhoz, vagy megfordítva, az alany valamiféle „érdekeltségét” abban
Passzív	a mediális modalitása, de kérdéses az értelme: új interpretációjára van szükség		cselekvés, melyet valaki/valami elszenved, azon keresztülmegy

II. A medialitás filozófiai jelentőségének körülhatárolása Benveniste nézetei mentén

Néhány észrevétel helyénvalónak tűnik Benveniste megállapításai kapcsán. Először is a nyelvész azon intése, mely szerint az „ősiség”, a történeti eredet kérdéséből nem szabad az „autenticitás” megítélésére következtetnünk, nyilvánvalóan az összehasonlító nyelvészet módszertanából, nem pedig a történetiség mibenlétére vonatkozó filozófiai belátásokból fakad. Ez utóbbiak, különösen pedig a hagyományozás természetére vonatkozó heideggeri meglátások felől tekintve – melyek jellemzően az eredettől való eltávolodásként, hanyatlásként értik azt – Benveniste ezen tartózkodása kevésbé tűnik meggyőzőnek. Ezen túlmenően azonban a nyelviség hermeneutikája általában véve is azzal a vonatkozó tanulással szolgál, hogy a nyelv nem pusztán a folyvást változó emberi célok szolgálatában álló – s ennél fogva mindenkor csak relatív érvényességű – valamiféle eszköz, hanem sokkal inkább maga az az elem vagy médium, melyben a „világ” először tárul fel a számunkra. Ennek megfelelően az ősi nyelvek sajátosságai sem pusztán valamely történeti kutatás vagy éppen az összehasonlító nyelvészet érdeklődésére tarthatnak számítot, hanem mindenekelőtt ama ősi módokról tanúskodó alakzatokként kell tekintenünk rájuk, ahogyan az ember számára az általa belakott világ eredendően érthetővé, hozzáférhetővé, artikulálhatóvá válhatott, s mint e módozatok lenyomatai őrződtek meg a nyelvben. Ami „ősi”, arra tehát nem elégséges csupán kronológiai-történeti értelemben tekintenünk: meglehet, az létezésünk ama dimenziójára utal, amely a legalapvetőbb, s ennél fogva leginkább meghatározó önnön létünket illetően. A középige Benveniste által nyújtott értelmezése innen tekintve nyerheti el a maga filozófiai jelentőségét.

Benveniste ama javaslatát, mely szerint a görög grammatikusoktól származó „aktív” és „mediális” terminusokat – az áttekintett megfontolásokból fakadóan – az „externális-”, illetve „internális

diatézis” fogalmaival volna kívánatos helyettesítenünk (150), szintén újra kell értékelnünk. Mind Benveniste meglátásainak, mind pedig a görögök megfogalmazásának megfelel ugyanis, ha azt mondjuk: a görögök által *meszótész*nek nevezett igenemet nem mint az aktív és passzív közti „középsőt”, köztük átmenetet képezőt, s így belőlük kiindulva értelmezendőt kell elgondolni – mely könnyen megeshet, hogy az utókor olvasata –, hanem „mediális”-ként: olyan igeként kell azt értenünk, amely az általa kifejezett történésben *mint médiumban, elemben* álló alany „cselekvését” juttatja szóhoz. Egy efféle „cselekvés” nem az alany kizárólagos ágenciájából fakad, ugyanakkor távolról sem merő passzivitás.

Továbbá érdemes felfigyelnünk arra, hogy Benveniste egyazon mondaton belül két eltérő, sőt, bizonyos szempontból nézve ellentmondó értelmezést ad a mediális igék lehetséges jelentését illetően: „az alany [...] olyasmit visz véghez, ami benne megy végbe – [...] azon a folyamaton belül van, melynek ő az ágense” (149). Függetlenül attól, hogy ez minek tudható be, értelmes és fontos megkülönböztetés a medialitás megítélése és értelmezési lehetőségei szempontjából, ha különbséget teszünk két eset között: amikor úgyszólván az alany szolgál a történés színteréül (pl. „alszik”, „ül”, „szenvet”, stb.), illetve, amikor a történés szolgál az alanyiség színteréül (pl. „megházasodik”, „barátságot köt”, „vitatkozik”, „beszélget”, stb.).³

A medialitás jelenségébe való belátás, mely az ősi indoeurópai nyelvek igerendszerében tükröződik, közelebből is körülhatárolhatóvá válik oly módon, ha az azokra jellemző aktív-mediális szembenállást összevetjük az aktív-passzív szembenállással, mely a nyugat nyelveinek igerendszerét uralja. Az aktív-mediális szembenállás keretében mindkét igenem (az aktív, illetve a mediális) egyszerre fejez ki három aspektust: *az ige által megnevezett (idő) eseményt vagy folyamatot, a folyamat alanyát, valamint az alanynak a folyamat vonatkozásában elfoglalt helyzetét vagy lokalitását („egzisztenciális” térbeliségét)*. Ez utóbbi aspektus az, aminek a tekintetében az aktív és a mediális különbözik: míg az előbbi a folyamaton kívüli alany aktivitását, addig az utóbbi a folyamaton belül álló alany aktivitását (vagy a benne végbemenő és általa végbevitt aktivitást) fejezi ki. Ezzel szemben az aktív-passzív szembenállás keretében mindkét igenem (az aktív, illetve a passzív) pusztán két, mégpedig az előzőektől eltérő aspektust fejez ki: egyrészt az ige által megnevezett cselekvést (amely többé nem valamely esemény!), másrészt az alanyiságot (immár lokalizálása nélkül!) – s épp a tekintetben különbözik az aktív és a passzív, hogy az alany ágense-e, vagy pedig elszenvedője az (ez utóbbi esetben valamely más ágens[ek] által végbevitt) cselekvésnek. Ez egydimenziós, *lineáris szemlélet* (alany → cselekvés →

³ Ez a megkülönböztetés bizonyos tájékozódást nyújthat például a heideggeri, illetve gadameri alapállás különbsége tekintetében is. Erre röviden e két szerző jól ismert két kulcsmondatával utalhatunk: „A *Dasein* mindig mi magunk vagyunk.” „A beszélgetés, mely mi vagyunk.”

alany), ahol is mindkét alakban az alany marad a fókuszpontban (aktívként, vagy éppen szenvedőként). Ez pedig – megfordítva – azt jelenti, hogy kizárólag az alany pozíciójából válik érthetővé az ige által megnevezett folyamat. Ennek eredményeként azonban nem csupán a mediális igenem jelentése válik hozzáférhetetlenné, de az aktív igenemé is számottevő módon leszűkül: miként a fenti táblázatból is kitűnik, egy olyan történet, melyben az alany részvétele nincs megkövetelve, az aktív igealak többé nem képes kifejezni az aktív-passzív szembenállás keretében.

Mindezt így összegezhethetjük: az aktív-passzív szembenállásra való átmenet eredményeként két olyan mozzanat is veszendőbe ment, amelyet a mediális ige valaha még képes volt kifejezni – nem jut kifejeződésre többé az alany lokalitása („egzisztenciális” térbelisége) az éppen zajló történés vonatkozásában; ám ami ennél is alapvetőbb: mindenekelőtt feledésbe merül az, „aminek a vonatkozásában” az alany elfoglalhatja a maga helyét, „amire való tekintettel” pozícionálódik, ti. az esemény eszméje mint olyan (szemben valamely „cselekvés” eszméjével).

E veszteség felől válik azután beláthatóvá, hogy a mediális ige jelentésének értelmezése miért okoz gondot a nyugati nyelvek grammatikusai számára: mivel azt többé nem lehet az esemény és lokalitás szempontjai mentén értelmezni, kénytelenek valamely más magyarázatot találni – például a folyamatban való „érdekeltség” eszméjére hivatkozva. Ez utóbbi viszont azzal a következménnyel jár, hogy az aktív és a mediális közti különbség számukra szemantikai tartalmak mentén kell, hogy megfogalmazódjék: jellemzően a cselekvést kifejező igéket tekintik majd aktívaknak, s az állapotot kifejező igéket mediálisaknak. Ezzel szemben – mint láttuk – az aktív-mediális szembenállás keretében e két diatézis megkülönböztetése átível a szemantikai tartalmakon, azaz mind a cselekvést, mind pedig az állapotot kifejező igék lehetnek aktívak és mediálisak is.

Egészében számunkra itt a Benveniste értelmezéséből levonható legfontosabb tanulság az, hogy az aktív és mediális igenem ősi szembenállásában még egy, *az ige és a szubjektum terminusai mentén zajló gondolkodásmód* tükröződik, egy olyan gondolkodásmód tehát, amelynek az ige által kifejezett esemény vagy történés áll a homlokterében, melynek vonatkozásában azután az alany elhelyeződik. Ezzel szemben az aktív és passzív igenem közti szembenállásban, mely a nyugati nyelvekben vált uralkodóvá, egy, *a szubjektum és az objektum terminusaiban való gondolkodásmód* érhető tetten, ahol is az ige által kifejezett folyamat immár csakis valamely alany „tetteként” válik érthetővé, a grammatikai alany pedig annak vagy ágenseként, vagy elszenvedőjeként jelenik meg. Ezen összevetés fényében azt mondhatjuk tehát, hogy egy olyan filozófiai kísérlet, amely az indoeurópai ige ősi eszméjében, kiváltképpen pedig mediális alakjának sajátosságaiban tükröződő gondolkodásmódot kívánja megújítani, valójában nem kevesebbet ígér, mint hogy általa a karteziánus szubjektum-objektum dichotómia egyik meghaladási formája válik elgondolhatóvá. Mindez különösen figyelemreméltó, ha azt a *Lét és idő*-ben kifejtett heideggeri vállalkozásra előretételezve tartjuk szem előtt.

III. A fenomenológiai ontológia, s az egyáltalában vett lét értelmére irányuló kérdés heideggeri eszméinek medialitása

Az alábbi fejtegetéseknek az a meglátás képezi az alapját, mely szerint Heidegger fenomenológiai ontológiája, ahogyan a *Lét és idő* vállalkozásának vezérkérdése, a lét értelmére vonatkozó kérdés is alapjában véve a medialitás eszméjébe való ősi belátás újraélesztésének tekinthető, nevezetesen egy olyan kísérletnek, amely ezt az eszmét ontológiai, mi több, fundamentálonológiai jelentőséggel ruházza fel. Ha valamely esemény „medialitásán” első megközelítésben azt értjük, hogy ezen esemény végbemenetele során az annak „honnan”-jára, eredetére: az azt kiváltó ok(ok)ra, vagy az annak előidézésére irányuló intenció(k)ra irányuló kérdés rögvést elvétí ezen esemény „állagát”, ontológiai sajátosságát, noha mindeközben nagyon is beszélhetünk az ily módon végbemenő esemény (közelebbről itt még meghatározatlan) „alanyáról/alanyairól”, akkor azt mondhatjuk: a *Lét és idő* újszerűsége a következő három fő mozzanatban jelölhető meg. Heidegger tervezetének egyik alapvonása abban fedezhető fel, hogy a husserli fenomenológia ismeretkritikai törekvéseivel szemben e fenomenológiának úgyszólván ontológiai fordulatot ad, s kidolgozza egy fenomenológiai ontológia eszméjét, egy olyan fenomenológiáét, melynek sajátlagos témáját a létezők létére vonatkozó – ám e létet mindenkor mint eseményt koncipiáló – kérdés alkotja. Ismeretes módon azonban Heidegger főműve mindenekelőtt egy olyan ősi kérdést nyit meg újra – e kérdésnek legalábbis a nyugati filozófiai hagyomány kanonikus szövegeiben tetten érhető mintegy két és fél évezredes feledésbe merülését követően – s teszi azt meg a filozófiai kutatás elsődleges témájává, amely immár nem csupán a különböző létezők létmódjaira (az egyes regionális ontológiák tárgyköreiből) kérdez rá, hanem ezen túlmenően fundamentálonológiai igénnyel lép fel: ti. „a” lét mint olyan értelmére kérdez rá. Ez a kérdés, mely – miként megmutatni igyekszem – szintén csak valamely mediálisan hangolt megközelítés számára válhat sürgetővé, ugyan a fenomenológiai ontológia heideggeri eszméjén alapul, azzal nem esik egybe, hanem inkább annak egy radikalizált formában megkísérelt változataként értékelhető.⁴ Ehhez kapcsolódóan, e

⁴ A fenomenológiai ontológia eszméjének, illetve „a” létre vonatkozó kérdésnek a megkülönböztetését, viszonylagos elkülönítését többek közt az is indokolni látszik, hogy például Gadamer, akire mély benyomást gyakorolt Heidegger ontológiai kérdésfeltevése, a *Lét és idő*ben előtérbe helyezett fundamentálonológiai kérdést, ti. „a” lét mint olyan értelmének kidolgozására irányuló programot már nem követte. Úgy tűnik tehát, hogy a fenomenológiai ontológia heideggeri eszméje a nélkül is széles körben termékeny lehet, hogy kifejezetten megkövetelné annak fundamentálonológiai „megalapozását”. Mi több, vélhetően nyomós érvek is felhozhatók a mellett – noha itt ezekre nem térhetek ki –, hogy valamely fundamentálonológiai vállalkozás szükségképpen saját, implicit korlátaiba kell, hogy ütközzön.

fundamentálonológiai kérdés kidolgozása irányában tett elsődleges lépésként a mű továbbá egy olyan mediális filozófiai antropológia vázlatát adja, mely – szakítva az újkori filozófiai antropológiákat jellemző szubjektum-centrikussággal, ahogyan az ember hagyományos (antik, valamint középkor-keresztény) meghatározásaival is – az emberi ittlétet egy alapjaiban mediális történés által konstituált létként, egyúttal az így értett létbe vetett, annak kitett, arra nyitott s azt gondjába vevő – vagy ez utóbbit éppenséggel elmulasztó – „kvázi-szubjektumként” mutatja fel.

A továbbiakban e három aspektus közül az első kettővel, s említésük sorrendjében foglalkozom. A fenomenológiai ontológia heideggeri ideája talán a következő három egymással szorosan összefüggő gondolat révén világítható meg a legegyszerűbben: a lét nem egyéb, mint a megmutatkozás tiszta eseménye – ez a *lét mint fenomén* eszméje; továbbá, a lét megmutatkozása mindenkor kölcsönös vonatkozásban, *korrelációban áll* annak a létezőnek a létével, amelynek a számára e megmutatkozás egyáltalán végbemehet; s végül, egy ily módon felfogott ontológia a lét mindenkori eseményszerű megmutatkozásának megfelelő eljárás- és beszédmódot igényel – ez a *fenomenológia mint mediális diszciplína* eszméje.

Ha kiindulásként most az első gondolatban megbúvó medialitás közelebbi értelmére kérdezzünk, szövegszerűen az alábbiakat találjuk. Maga a „mediális” kifejezés Heidegger főművében csupán egyszer fordul elő,⁵ azonban nem kevésbé hangsúlyos helyen, mint a fenomén fogalmának tárgyalása keretében (#7/A), s ott is e fogalom etimológiai eredeztetése kapcsán: „A φαίνόμενον görög kifejezés, melyből a »fenomén« terminus ered, a φαίνεσθαι igéből származik, ami azt jelenti: megmutatkozni; a φαίνόμενον tehát azt jelenti: az, ami megmutatkozik, a megmutatkozó, a megnyilvánuló; a φαίνεσθαι maga *mediális* képzés a φαίνω-ból (napvilágra hozni, fénybe állítani)” (SZ 28; LI 45).⁶ A „fenomén” terminus tehát a mediális φαίνεσθαι (sich zeigen/megmutatkozni) ige „mediális grammatikai alanya”. Nem abban az értelemben alanya tehát, hogy az az ige által megnevezett történés (a megmutatkozás) kiváltó oka avagy valamiféle azt előzetesen intencionáló ágens volna, mintegy a priori vonatkozásban állva magával a

⁵ Megjegyzendő, hogy a „médiüm” fogalma is megjelenik egyszer a műben, a beszéd (λόγος) kapcsán, az alábbi összefüggésben: „A λόγος láttat valamit (φαίνεσθαι), nevezetesen azt, amiről a beszéd folyik, mégpedig a beszélő (a médiüm), illetve az egymással beszélők *számára*” (SZ 32; LI 50). Az, hogy eközben Heidegger a beszélőre minden további nélkül mint „médiümra”, valamiféle közvetítőre tekint, már önmagában is arra utal, hogy a λόγος eredendő medialitása magától értetődő volt a számára.

⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979¹⁵ [a továbbiakban: SZ], 28. = uő.: *Gesamtausgabe* Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [a továbbiakban: GA 2], 38. = uő.: *Lét és idő*. Budapest: Osiris, 2. jav. kiad. 2001 [a továbbiakban: LI], 45.: „Der griechische Ausdruck φαίνόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen;”.

megmutatkozással: Heidegger fundamentálonológiai vállalkozása keretében, ahol a „fenomén fenomenológiai fogalma a megmutatkozón a létező létét, értelmét, módosulásait és derivátumait érti”, az így felfogott fenomén (a létező léte) „a legkevésbé lehet olyasmi, ami »mögött« még áll valami, »ami nem jelenik meg«” (SZ 35-6; LI 53). A fenomén sokkal inkább abban az értelemben „alanya” a megmutatkozásnak, hogy „ő maga” nem egyéb, mint ami mediális történésként (mivel a φαίνεσθαι az) megmutatkozik – „csupán” a történés végbemenetelét kifejező ige névszói megnevezése. — Ebből az is kiviláglik, hogy a létezők létének, s „az egyáltalában vett” létnek – melynek értelmét a vállalkozás felfedni törekszik – fenomenálisan kell megmutatkoznuk, más szóval: a lét minden esetben „fenomenális állagú”, valami fenomenálisan megmutatkozó, az idői megmutatkozás értelmében vett történés vagy esemény. A lét „maga” nem valamely létező entitás, hanem az, ami önmagából megmutatkozik. Ez a *lét mint fenomén* eszméje, ahol a megmutatkozás mint tiszta – mediális – történés megy végbe. Ezért aztán a létezők létét, végső soron pedig „a” lét értelmét megragadni célzó tan, vagyis minden „[o]ntológia csak fenomenológiaként lehetséges” (SZ 35; LI 53). Az ontológia tematikus mezejét mindenestől a megmutatkozás tiszta eseményei, a mindenkori mediálisan megmutatkozó mint olyan tölti(k) ki.

A megmutatkozás azonban nem egyszerűen valamiféle „magánvalóan” végbemenő mediális történés, hanem olyasvalami, aminek a végbemenése további feltételekre utalt. A fentebb idézett mondat, miszerint „[...] a φαίνεσθαι maga *mediális* képzés a φαίνω-ból (napvilágra hozni, fénybe állítani)”, így folytatódik: „a φαίνω ugyanúgy a φα- tőhöz tartozik, mint a φώς, a fény, a világosság, vagyis az, amiben valami megnyilvánulóvá, önmagában láthatóvá válhat.”⁷ E ponton a fenomén fogalmának elemzése már önmagában is a megmutatkozás egy olyan belső tagoltságára, szerkezetére utal – noha itt „pusztán” etimológiai származtatás formájában, s még e tagoltság teljes körű vázolása nélkül –, amely a *Lét és idő* egész tematikáját, szerkezetét, és kifejtési módját is meghatározza: a megmutatkozó *megmutatkozásának lehetőségfeltételei* vannak. Ezek közül az idézett – etimologizáló – mondat a legközvetlenebbre utal: a megmutatkozás csakis *valamiben* (értsd: valaminek a „fényében”) mehet végbe – a fenomén

⁷ Figyelemre méltó, hogy az összefüggést, melyre Heidegger egyrészt itt a φαίνεσθαι (megmutatkozni) és a φώς (fény) között, másrészt majd a φαινόμενον (fenomén) és a λόγος (beszéd) mint ἀπόφανσις (önmagából láttatás) között mutat rá, mégpedig az ógörög szavak etimológiája segítségével (azokat egyaránt a φα- tőből eredeztetve), visszaigazolást nyer egyáltalán az indoeurópai szótövek kutatásai révén is. A Calvert Watkins szerkesztésében megjelent *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1985) 5. oldalán a „bha-” szótó s annak különböző ragozott formái kapcsán a következőket olvashatjuk: “bha-¹. To shine [ragyogni]. ... 4. Sufixed form *bhaw-es- in Greek *phos* (stem *phót-*), light [fény] ... 5. Extended and suffixed form *bhan-yo- in Greek ... *phainesthai*, »to be brought to light,« [napfényre jutni] appear [megjelenni] ...”; “bha-². To speak [beszélni]. ... 5. Suffixed form *bha-ma b. Greek *pheme*, saying, speech [mondás, beszéd]... 6. ... Greek *phone*, voice, sound [hang] ...”. — Továbbá, ezek alapján az sem meglepő, ha Gadamer – teljességgel hű maradván a heideggeri fenomenológia alapeszméjéhez – a „scheinen” és a „Schöne” közti rokonság alapján kifejezetten a „szép metafizikájának” hagyománya irányában „tájékozódik”!

önmegnyilvánulásának lehetőségi feltétele az a „fény”, melybe „beleállván” a megmutatkozás egyáltalán végbemehet. Ez az általam „beleállásnak” nevezett mozgás azonban, ahogyan már magának a „fénynek” a „be/áradása” is, feltételezi valamiféle „helynek” a megnyílt voltát, *ahol* valami megmutatkozáson valami „fényében” való megmutatkozása egyáltalán végbemehet. Amennyiben mármost Heidegger tervezete azt célozza, hogy a létet (a létezők létét, s egyáltalán „a” létet) – mely (miként alább kitérek rá) „kiváltképp *rejtve* marad, vagy ismét visszazuhan az *elfedettségbé*, vagy csak *torzítva* mutatja magát” (SZ 35; LI 53) – megmutatkozásához segítse, s arról „leolvassa” értelmét – e végre kell fenomenológia –, annyiban ez a vállalkozás is feltételezi *annak* megközelíthetővé tételét, „*amiben*” (aminek a „fényében”), s „*ahol*” a lét fenomenális megmutatkozása egyáltalán végbemehet. A lét értelmének felfedésére irányuló vállalkozás egyúttal annak a „fénynek”, valamint „helynek” a megközelíthetővé tételére is irányul, amelyek először tesznek lehetővé bármiféle megmutatkozást.

Vajon milyen vonatkozásokban lelhető fel a megmutatkozás belső tagoltságának eddig említett három mozzanata tekintetében a „mediális” jelleg? Fentebb azt mondtuk, hogy az aktív-mediális szembenállás paradigmája keretében az igék mindkét diatézise az (idői) történés-alanyiség-lokalitás hármasságot mint egységet foglalja magában, s hogy eközben a mediális ige a lokalitás jellege tekintetben különbözik az aktívtól: míg az utóbbi esetében az alany külsődleges az ige által megnevezett történés vonatkozásában, addig a mediális ige esetében az alany benne foglaltatik abban. Láttuk, hogy valaminek a megmutatkozása maga megfelel a mediális ige ezen leírásának: a megmutatkozás történésének „alanya” olyannyira internális a történés végbemenetele vonatkozásában, hogy „az maga”.⁸ A „megmutatkozni” (φαίνεσθαι/sich zeigen) ige tehát maradéktalanul megfelel az „internális diatézis” követelményeinek.

Mi a helyzet azonban a „fényvel”, melyre a megmutatkozás a maga lehetőségi feltételeként rászorul? Vajon ez a „fény”, aminek a „fényében” a megmutatkozás egyáltalán végbemehet, valamiképpen magához a megmutatkozás történéséhez tartozna? Vagy pedig külsődleges annak vonatkozásában? A fényt jellemzően aktívként szokás elgondolni, mint ami „tisztá energia”.⁹ A fény az, ami megvilágít, s ennyiben aktív módon fejti ki hatását. Hajlanánk tehát arra, hogy úgy véljük, a megmutatkozás „megvilágítása” külsődleges magának a megmutatkozásnak a vonatkozásában.

⁸ E ponton érdemes megjegyeznünk, hogy a magyar nyelv grammatikája lehetővé teszi olyan mediális történéseknek egyetlen ige révén való kifejezését is, amelyeknek nincsen alanyuk: pl. „alkonyodik”, „dereng”, „villámlik”. Léteznek továbbá olyan mediális igék, amelyek lehetnek alanytalanok is, de valamely alanyra vonatkozóak is: pl. „esik”, „dörög”. A középigék körén belül tehát megkülönböztethetjük az alanytalan, az ún. „fakultatív alanyú” (vagy alanytalan, vagy nem), valamint az alanyt igénylő igéket (pl. „álmodik”, „kap”).

⁹ Például a *Magyar értelmező kéziszótár* szerint az nem más, mint „látható, sugárzó energia” (Juhász József et al. [szerk.], Budapest: Akadémia Kiadó, 2002⁹, 400.)

Benveniste azonban többek közt arra is felhívta a figyelmet, hogy az aktív-mediális szembenállás keretében e két diatézis megkülönböztetése – noha ez nyelvi beidegződéseink tekintetében idegenül csenghet – *nem* szemantikai tartalmak mentén történik: cselekvő, illetve állapotot kifejező igék egyaránt lehetnek aktív és mediális alakúak is. A megmutatkozást lehetővé tevő „fény” – noha aktív – a mediális történés szerves alkotórésze lehet, ám csak akkor, ha az belsőleg tartozik hozzá e történéshez.

Ha fontolóra vesszük, hogy a megmutatkozásnak továbbá nyilvánvalóan lehetőségi feltétele az is, hogy az *valakinek a számára* való megmutatkozás lehessen, mert nem létezhet megmutatkozás e „valaki számára” nélkül, akkor a „Lichtung” későbbiekben különösképpen az előtérbe lépő heideggeri fogalma kapcsán – mely azonban már a *Lét és idő*ben is felbukkan két alkalommal¹⁰ – a megmutatkozás lehetőségfeltételeit illetően így fogalmazhatunk (noha még „képes beszéddel”): „valamiféle tisztás megnyíltságának itt-jébe beáradó fény megvilágításában válhat csak lehetségessé bárminek is a megmutatkozása a megmutatkozás tanúja számára”. Ebben az alábbi mozzanatok rejlenek: megmutatkozás mint (idői) történés, s lehetőségfeltételeiként: „fény”, „hely”, s valamiféle „szubjektum”. Ez utóbbival viszont – ha nem is annak kimerítő indoklását, de legalábbis – fogódzót kapunk ahhoz, hogy a *Lét és idő* Heideggere miért lokalizálja a megmutatkozás említett három lehetőségfeltételét még egyazon létező, nevezetesen a *Dasein* létszerkezetében (ellentétben későbbi belátásaival – valamint Gadamer [kétségtelenül e heideggeri belátásokhoz is kapcsolódó] egész megközelítésével –, miszerint a lét megmutatkozásának, igazságának helyei [τόποι] fellelhetők a műalkotásban, a szóban, s a „dolog”-ban is).

Az, hogy a létezők létének megmutatkozása, ahogyan „a” lét előrevetített, még „kifejezetté teendő” megmutatkozása is rászorul valakire, megfordítva, ezt a valakit is alapvetően, létében minősíti. Innen fakad(hat) Heidegger számára az, hogy ezt a valakit a „Dasein” terminussal nevezze meg. A „Dasein” kifejezés a köznapi nyelvhasználatban „jelenlétet”, „létet”, „létezést”, „meglétet”, „életet”, stb. jelent. Heideggernél viszont ez a terminus annak a létezőnek a megnevezése, „amely mindig mi magunk vagyunk” (SZ 7; LI 23). A szóösszetételben szereplő „Da” azt a színteret nevezi meg, ahol, *amelyben* egyáltalán bármiféle fenomenális megmutatkozás végbemehet. „E létező legsajátabb létét az el-nem-zártság (Unverschlossenheit) jellemzi. A »Da« kifejezés ezt a lényegi feltárultságot (Erschlossenheit) jelenti” (SZ 132; LI 160). „Az ember lumen naturalé-járól való ontikus képes beszéd nem jelent mást, mint e létezőnek az egzisztenciál-ontológiai struktúráját; hogy az azon a módon *van*, hogy önmaga ittje [Da]. A »világlo« annyit jelent: önmagában [...] *van* megvilágítva, nem egy másik létező által, hanem úgy, hogy ő maga világlásként [Lichtung] *van*. [...] *Az ittlet a maga feltárultságaként van*” (SZ 133; LI

¹⁰ Az alábbi szövegösszefüggésekben: *Dasein* „ist »erleuchtet«, [...] nicht durch ein anderes Seienden, aber so, dass es selbst die *Lichtung ist*” (GA 2, 177); illetve: „die Erschlossenheit des In-Sein [ist] die *Lichtung*” (GA 2, 226).

161). Az ittlét, amely „mindig mi magunk vagyunk” („kvázi-szubjektum”), a „Da” mint megnyíltság/tisztás egzisztenciál-ontológiai térbeliségeként létezik.

Heidegger terminusaként azonban a „Dasein” kifejezésben sajátos értelmet nyer a szóösszetétel *mindkét* mozzanata. A „Da” (egy „itt”/„tisztás” feltárultsága) és a „Sein” (a „lenni”/„létezni” igéből képzett névszó) összetételeként a fogalom azt jelenti: a létező, mely egy „itt” feltárultságában, *akként és ahhoz viszonyulóan van* – az a létező, amely egy egzisztenciál-ontológiai *térbeliség* által kvalifikált (szükségképpen idői) *történés*, s ekként, s ehhez viszonyulva az, aki (*kvázi-szubjektum*).

Az, hogy a Dasein fogalmában ily módon az indoeurópai igék ősi eszméjében rejlő történés-hely(zet)-alany hármasságot véljük megpillantani, talán erőltetettnek tűnhet. Azonban a tényre, hogy a fenomenológiai ontológiája témáját maguk ezek a fenomének, vagyis a „tér” és az „idő” által konstituált lét képezi, Heidegger maga is utal:

„Ha megmutatkozón azt a létezőt értjük, amelyet mintegy a kanti értelemben vett empirikus szemléleten keresztül lehet megközelíteni”, akkor az „a *vulgáris* fenoménfogalom jelentését tölti be. [Ez] nem azonos a fenomén fenomenológiai fogalmával. A kanti problematika horizontjában azt, [...] ami a jelenségekben, a vulgárisan értett fenoménben mindig előjáróan és együttjáróan, habár nem tematikusan már megmutatkozik, az tematikusan megmutakozáshoz segíthető, és ez az önmagán-így-megmutatkozó (a »szemléleti formák«) alkotja a fenomenológia fenoménjeit. Mert a térnek és az időnek nyilvánvalóan így kell megmutatkoznia, képessé kell lennie arra, hogy fenoménné váljon, ha *Kant* tárgyi megalapozottságú transzcendentális kijelentés igényével állítja, hogy a tér egy rend a priori amiben-je” (SZ 31; LI 48).

A fenomenológiai ontológia fenoménjei nem mások tehát, mint a létezőket a maguk lét(értelm)ében a priori – és számunkra döntően (pre-ontológiailag) aтемatikusan – módon konstituáló „tér” és „idő”. A létezők *lét(értelm)e* azonban nem „térben és időben”, hanem *mint* tér és idő kell, hogy lelepleződjék, ekként lehet és kell lét(értelm)üket hozzáférhetővé tenni.

Ám továbbra is, mi a helyzet a „fényel”? Heidegger azt írja: „valaminek az értelme [az], *amiben érthetősége fennáll* [vagyis a szóban forgó mindenkori „fény” – Ny.M.], anélkül, hogy maga ez a valami kifejezetten és tematikusan a szemünk elé kerülne.” Valóban: bármit is látunk, „aminek a fényében” látjuk, döntően – noha nem szükségképpen – a-tematikusan a látás számára. „Az értelem az elsődleges kivetülés szempontja, amely szerint valamit a maga lehetőségében akként ragadhatunk meg, ami. A kivetülés lehetőséget tár fel, azaz valami olyasmi, ami lehetővé tesz” (SZ 324; LI 374-75. Kiemelés tőlem – Ny.M.). „Szigorúan véve az értelem a lét megértése elsődleges kivetülésének szempontját jelenti” (uo.). A kérdés tehát ez: miként konstituálódik az értelem mint megvilágító „fény” az ittlét létszerkezetében?

Heidegger alapvető tézise e tekintetben – amit aztán a mű fenomenológiai kifejtése igazol, s annak címe is már előrevetít – az, hogy ez a bármiféle megmutatkozás lehetőségfeltételét képező „fény” magából az emberi ittlétet egyáltalán lehetővé tevő egy bizonyos temporalitás „megvilágító” voltából fakad – az ún. eksztatikus időiség az, „ami [az ittlétet] a maga számára mind »nyitottá«, mind »világossá« teszi” (SZ 350; LI 405). Az, hogy az „időiség eksztatikus egysége [...] jelenti annak a lehetőségnek a feltételét, hogy létezhesek egy olyan létező, amely mint saját »ittje« (»Da«) egzisztál” (SZ 350; LI 404-05), vagyis hogy valamiféle időiség a térbeliség a priorija, még analóg – noha nem azonos módon és szinten – azzal, ahogyan Kantnál a térbeliség a külső érzékelés a priori formája, melynek vonatkozásában az időbeliség a priori, mint a belső érzékelés a priori formája.¹¹ Azonban Heidegger tézise ezen túlmenően az, hogy a „létező, amely az itt-lét megnevezést viseli, »meg van világítva«”, s hogy az „*ittet (Da) az eksztatikus időiség eredendően világítja meg*” (SZ 351; LI 404-05). Eszerint hangsúlyozottan az időiség extázisainak konstellációi biztosítják *mind a „helyet”, mind pedig a „fényt”,* melyben bármiféle lét megmutatkozhat, ezzel azonban egy efféle időiség alkotja magának annak *a létezőnek is – az ittlétnek – a megnyíltságát, aki számára a lét megmutatkozása egyáltalán végbemehet.*¹²

E pontig „a lét fenomenalitásának” eszméjét, azaz magának a megmutatkozásnak az inherens mozzanatait, valamint végbemenésének lehetségségi feltételeit tárgyaltam. Azzal, hogy Heidegger ez utóbbi feltételek mindegyikét az ittlét egzisztenciáját konstituáló eksztatikus temporalításra vezeti vissza, egyúttal az is igazolást nyer, hogy a lét mint fenomén eszméje a *Lét és időben* még a legszorosabb és teljes körű korrelációban áll annak a létezőnek – az emberi ittlétnek – a létével, aki számára a megmutatkozás végbemehet. A fenomenológiai ontológia ezen eszméje kapcsán azonban egy további mozzanatot, nevezetesen a fenomenológia mint diszciplína sajátosságát is meg kell némi képp világítanunk. Felmerül ugyanis a kérdés: ha a fenomén megmutatkozása „mögött” nem áll semmi külsődleges, akkor mit jelent az, hogy a megmutatkozó nem minden megmutatkozásában mutatkozik meg akként, ami – vagyis hogy létezik például „látszat” –, s továbbmenve, miért jellemzi Heidegger eljárását az, hogy az önmagukként megmutatkozó fenomének „eredendőbb” interpretációját adja, s hogy valamely fenomén egy nagyobb fenomén-összefüggésbe illeszkedve mutatkozik meg akként, ami? Mindez arra utal, hogy *hozzáférhetőségét* tekintve a fenomenális megmutatkozás úgyszólván „rétegezett”. Ez a

¹¹ Ld. Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (Ictus, 1995) „Transzcendentális esztétika” című fejezetét.

¹² Mindez azonban nem jelenti azt, hogy magának a megmutatkozásnak az inherens temporalitása azonos volna azzal az időiséggel, amely a megmutatkozás színteréül szolgáló „itt”-et és az azt megvilágító „fényt” konstituálja. Azt, hogy az eksztatikus temporalitás *miként* „hely” és *egyúttal* *miként* „fény”, hogy ezeket közelebbről hogyan konstituálja ez a sajátos időiség, egy erre irányuló további kutatásnak kell rekonstruálnia.

rétegezett volta azonban – úgy tűnhet – feszültségben áll a fenomén tulajdonképpeni sajátosságával, ti. hogy az, ami önmagán megmutatkozó, a megnyilvánuló.

Az, hogy a fenomének elfedettek lehetnek, s hogy ezen elfedettségük különböző módokon és szinteken mehet végbe, a fenomenológiai ontológia alapeszméjének integráns része: „ami napvilágon van, vagy ami napfényre hozható [...] – az ahhoz való mindenkori megközelítésmód szerint különböző módokon mutatkozhat meg önmagából fakadóan” (SZ 28; LI 45). „A fenomenológia fenoménjei »mögött« lényegszerűen nem áll semmi más, viszont az, aminek fenoménnek kell lennie, nagyon is rejtve lehet. [...] A fenomének különféleképpen lehetnek elfedettek” (SZ 36; LI 53). Megeshet, hogy valamely fenomén „még egyáltalán *nincs felfedve*”, „lehet továbbá *betemetett*”, mely utóbbi „végbemehet totálisan”, vagy a korábban már felfedett „torzulásaként” (uo.).

Nagyon is lehetséges tehát, hogy a megmutatkozó nem akként kerül megragadásra, amiként eredendően megmutatkozik vagy megmutatkozott. Éppen ezért a fenomenológiaként értett ontológia a megmutatkozás medialitásának *megfelelő közelítésmódot* igényel. Az így értett ontológiának mindenekelőtt a megfelelő hozzáférési mód („látás”, „hallás”) biztosítására van szüksége: a medialitás „értésének” iskoláját kell kijárnia, s egyúttal akként is kell szolgálnia. Az elsődleges feladat ez: „mindenekelőtt *el kell nyernünk* a fenomenológia tárgyaitól a lét és a lét-struktúrák *előfordulásmódját a fenomén módusában*” (SZ 36; LI 54. Második kiemelés tőlem – Ny.M.).¹³ A megmutatkozás eseményszerű állagának megfelelő közelítésmód kiépítése és biztosítása magának a fenomenológiának a feladata, mint ami a vizsgálódás eljárás módja. Így a lét mint fenomén eszméjén alapuló ontológia egy olyan fenomenológia iránti igényt hív életre, amely képes megfelelni „tárgyai” (a létmódok megmutatkozása) mediális előfordulásmódjának. Ennek – egyebek mellett – részét kell képezze az is, hogy a beszédmód (λόγος), amely a fenomenológiai ontológia tematikus mezejének leírására vállalkozik, nem lehet külsődleges a számára megmutatkozók vonatkozásában. A megmutatkozó felmutató láttatása magából a megmutatkozóból kell, hogy merítse mondandóját: a mediális történések λόγος-a kell, hogy legyen.

Az eddigieket tehát ekképpen összegezhetjük: a fenomenológiai ontológia heideggeri eszméje mind a „tárgyául” szolgáló fenomének, mind pedig azok megközelítésmódja, valamint a megfelelő beszédmód tekintetében egy, a „mediális események mediális tudományának” az eszméje – olyan diszciplína, amelyet az a tény jellemez, hogy sajátlagos tárgya (a létezők léte mint fenomén) valamint eljárás- és beszédmódja tekintetében is mediális.

¹³ Különösképpen igaz ez akkor, amikor – miként azt a nyugati gondolkodás fő vonulatának története, s hasonlóképpen, a középie morfológiai elkülönülésének felszámolódása, jelentősége feledésbe merülésének nyelvtörténetileg igazolt ténye, mindezzel összefüggésben pedig jelentésének háttérbe szorulása is tanúsítja – jellemzően az aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá.

Ami magának „a” lét értelmére irányuló kérdésnek a sajátosságát, ehhez kapcsolódóan pedig a – vélhetően – annak tulajdonítható specifikus medialitás problémáját illeti, először is azt kell hangsúlyoznunk, hogy ez a kérdés minden tekintetben a fenomenológiai ontológia eddig jellemzett, mediálisan koncipiált eszméjén alapul. Az, ami ez utóbbtól mégis – noha csak viszonylagosan – megkülönbözteti, inkább e kérdés hatókörében, mintsem belső szerkezetében keresendő. A kérdés, mely „a” lét mint olyan értelmének a problémáját veti fel, immár nem valamely létező vagy a létezők bizonyos homogén köre létmódjára, hanem egyáltalán a létezés mint olyan értelmére, valamennyi létező létének együttes és végső értelmére kérdez rá. Nem kétséges, hogy e tekintetben a lét értelmére irányuló kérdés a fenomenológiai ontológia ideájában rejlő lehetőségek végsőkig vitt, radikalizált megvalósítási tervét jelenti.

Az a szükséztű utalás, amelyet Heidegger magának a létkérdésnek a medialitása tekintetében ad a számunkra, elsősorban azt sugallja, hogy egy ilyen kérdezés kezdeményezése nem áll a hatalmunkban: „a kérdezett (a lét) sajátosan »vissza- vagy előrevonakoztatja magát« a kérdezésre mint egy létező létmódusára. A kérdezést lényegbeakóóan érinti a kérdezettje, és ez a létkérdés legsajátabb értelméhez tartozik” (SZ 8; LI 24). Más szóval, a lét „sajátosan »vissza- vagy előrevonakoztatja magát«” a kérdező egyik létmódjára. E ponton nehéz távol tartani a kései Heidegger „létörténetre” vonatkozó elgondolásának bizonyos aspektusait. Annyi azonban ezen utalás alapján is elmondható, hogy „a” lét az, amely „vissza- vagy előrevonakoztatja magát” a kérdező e létmódjára – mely utóbbi maga is lét –, s ennyiben „a” lét *önmagában* önmagához való viszonyt foglal magában. Ez pedig annyit tesz, hogy maga a lét eszméje elementárisan mediális – *eseményként önmaga (lehetőséges) eleme a maga végbemenetele számára*.

Ez a szóban forgó elem azonban magának a kérdezőnek a léte – legalábbis a *Lét és idő* tervezete keretében. Ha az ittlétben rejlő *itt* az a színtér, ahol bármiféle lét egyáltalán megmutakozhat, akkor e létezőt „az ő számára megmutakozó lét”, vagyis a létmegértés faktuma kell, hogy kitüntesse – bármilyen homályos legyen is az – minden egyéb létezővel, vagyis a nem-ittlétszerű létezőkkel szemben. Innen tekintve a lét kérdése – maga az a tény, hogy a lét kérdéses – abban a *feszültségben* rejlik, amely egyfelől a lét megmutakozásnak a megmutakozásra való belső igénye, másfelől ama tény között feszül, hogy a lét önmagából való megmutakozása többnyire elfedett. Ez a feszültség azonban, s ezzel a lét értelmére irányuló kérdés maga az a mód, ahogyan az ittlét *van*. Ennyiben a lét értelmére irányuló kérdésnek – mint a filozófia alapkérdésének – a kifejezett kidolgozására tett kísérlet nem egyéb, mint annak az alaplódnak a radikalizálása, ahogyan az ittlétként való egzisztálás már mindig is végbemegy. Itt tehát egy és ugyanazon esemény két kölcsönösen összefüggő aspektusával van dolgunk: a lét medialitásával, vagyis azzal, hogy az valamiféle elemet igényel a maga végbemenetele számára; illetve az egzisztencia

medialitásával, vagyis azzal, hogy az már eleve a lét ezen (lehetséges) eleme s ugyanakkor magának kell azzá válnia.

Heidegger számára a lét és az ittlét léte közti ezen korreláció az, amely az ittlét egzisztenciáját átható medialitásra magyarázatul szolgál. Az ittlét nem egyéb, mint saját létének eseményébe belebonyolódott, ezen esemény miatt és iránt gondban lévő, e gond által konstituált egzisztencia. Ezen egzisztencia analitikája azt célozza, hogy annak valamennyi olyan strukturális mozzanatát áttekinthetővé tegye, amely lehetővé teszi annak az „ittnek” a megvilágítását, ahol a lét megmutatkozása megnyilvánulhat. — E tekintetben azt mondhatjuk tehát, hogy az ittlét létének az analitikája tölti be azt a szerepet, amely hagyományosan az ismeretelméletet illette meg. A heideggeri perspektívában mind a lét megmutatkozásaira irányuló vizsgálódások, mind pedig e megmutatkozás feltételeire irányuló vizsgálódások – melyeket tehát hagyományosan a metafizika, illetve az ismeretelmélet volt hivatott tárgyalni – *egyaránt* ontológiaként kerülnek kifejtésre. S ahogyan az episztemológiának minden lehetséges metafizika előcsarnokaként kellett szolgálnia – miként azt Kant kifejtette –, úgy az egzisztencia analitikájára is az a szerep hárul, hogy „a” létre irányuló kérdés végső célbavételének és kidolgozásának előkészítéséül szolgáljon.

*

Elemzéseim alapvetően arra irányultak, hogy egy, az ősi indoeurópai nyelvek igeszemléletében megtestesülő eszme filozófiai jelentőségét kidomborítsam. Ezt kiváltképp annak kimutatása révén igyekeztem igazolni, hogy a *Lét és idő* heideggeri tervezete ezen eszméből táplálkozik, s alapjaiban nem más, mint annak ontológiai újraélesztésére tett kísérlet. Ha a kifejtettek valamelyest is meggyőzőek, akkor azt támasztják alá, hogy az emberi létezés alapstruktúráinak feltárására irányuló heideggeri elemzés egy olyan „megértés” felelevenítésének – ismétlésének – bizonyul, amely e nyelvek kialakulása és formálódása során maguknak e nyelveknek az alapszerkezetében lelte meg a lenyomatát, s őrződött – vagy éppen nem őrződött – meg. Ez pedig azt nyomatékosítja, hogy az a perspektíva, amelyből Heidegger a maga elemzéseit véghezviszi, az indoeurópai ige ősi eszméje, különösen pedig mediális alakjának sajátosságai felől válhat a leginkább hozzáférhetővé.

Bibliográfia

- Benveniste, Emile: "Actif et moyen dans le verbe", in. *Problèmes de linguistique générale 1*. Párizs: Gallimard, 1966. = "Active and Middle Voice in the Verb," in. *Problems in general linguistics*. Coral Gables (Fla.): University of Miami Press, 1971. pp. 145-151.
- Chase, Alston Hurd és Phillips, Henry Jr.: *A New Introduction to Greek*. Cambridge (US) - London (UK): Harvard University Press, 3. kiad. 1961.
- Cline, George J.: *The Middle Voice in the New Testament*. 1983. (Eredetileg: The Significance of the Middle Voice in the New Testament. Digitalizálta Ted Hildebrandt, 2006.)
- Crowe, Benjamin D.: "Resoluteness in the Middle Voice: On the Ethical Dimension's of Heidegger's 'Being and Time,'" *Philosophy Today* 45 (3) (October 1, 2001): 225-241.
- Eberhard, Philippe: *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979¹⁵. = uő.: *Gesamtausgabe* (GA) Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. = uő.: *Lét és idő*. Budapest: Osiris, 2. jav. kiad. 2001.
- Juhász, József et al. (szerk.): *Magyar értelmező kéziszótár*. Budapest: Akadémia Kiadó, 2002⁹.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Szeged: Ictus, 1995.
- Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Lewin, David: "The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy," *Medieval Mystical Theology: The Journal of The Eckhart Society*, Autumn 2011. pp. 28-46.
- Llewelyn, John: "Heidegger's Kant and the Middle Voice," in. Wood, David és Robert Bernasconi (szerk.): *Time and Metaphysics: A Collection of Original Papers*. Coventry, England: Parousia Press, 1982.
- : *The middle voice of ecological conscience: a chiasmic reading of responsibility in the neighbourhood of Levinas, Heidegger and others*. New York: St. Martin's Press, 1991.
- Schoenbohm, S.: "Re-Addressing Phenomenology: Heidegger's Thinking Through the Middle Voice," in. Hopkins, B. C. (ed.): *Phenomenology: Japanese and American perspectives*. Dordrecht - Boston (MA): Kluwer Academic, 1999. pp. 187-200.
- Scott, Charles E.: "The Middle Voice in *Being and Time*," in. Moneta, Guiseppina, John Sallis és Jacques Tamineaux (szerk.): *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought. The Collegium Phaenomenologicum*. Kluwer Academic Publishers, 1988. pp. 159-173.
- : "The Middle Voice of Metaphysics", *Review of Metaphysics* Vol. 42, No. 4 (June 1989), pp. 743-764.

- Watkins, Calvert (szerk.): *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1985.
- Wilding, L. A.: *Greek for Beginners*. Oxford-London-Boston: Faber and Faber, 1986².