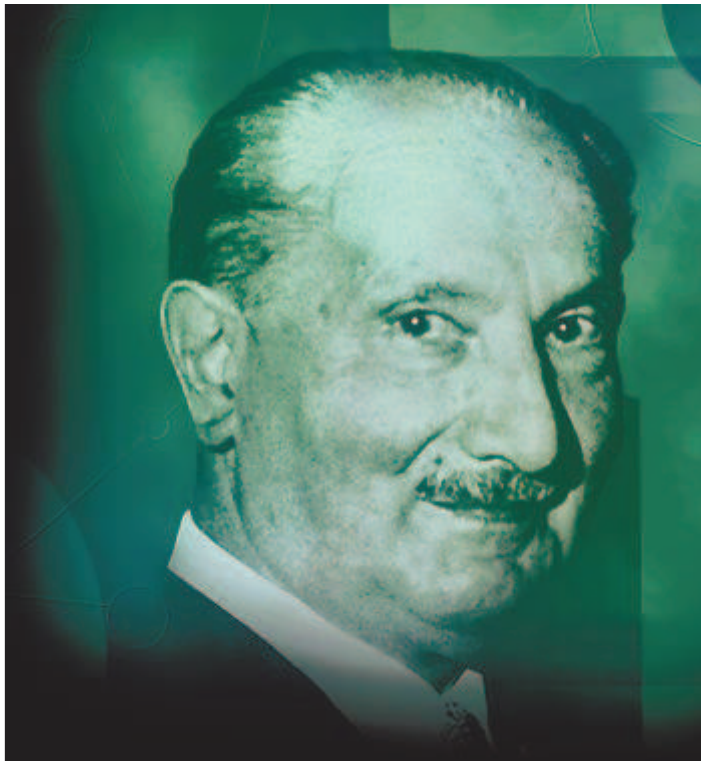


Tsujimura Kôichi (szül: 1922), a kyotói iskola tagja, Tanabe Hajime és Nishitani Keiji tanítványa volt a kyôtoi egyetem filozófiai fakultásán, míg a zen gyakorlását, a zazen Hisamatsu Hôseki Shin-ichitôl és Ôtsu Rekidô Daizôkutsutól tanulta. Tsujimura volt az a japán filozófus, aki a legtovább jutott Heidegger és a zen buddhizmus világának analitikus közelítésében.

1956-tól 58-ig Freiburgban Heidegger növendéke volt, aki "kitûnô filozófusnak" tartotta. Egy Heidegger által Hegelrôl tartott szemináriumsorozat (Wissenschaft der Logik von Hegel) lezárásaként 1957-ben Hartmut Buchnerrel, Heidegger egy másik tanítványával közösen konferenciát rendezett a Semmi és a Zen témájáról, illetve németre fordított néhány klasszikus zen történetet a keresésérôl és a megértésrôl. 1969-ben, saját nyolcvanadik születésnapjára Heidegger meghívta Tsujimurát, hogy tartsa meg a hivatalos megnyitót Meßkirchben (amit az alábbiakban olvashatunk) az ebbôl szerkesztett kis kötet végére ezt jegyezte fel (16-8-1970) M. Bossnak: "A japán konferencia rendkívül elôremutató volt".



Heideggeri mosoly

Japán és német részről is tudjuk, hogy Heidegger és Tsujimura gyakran teázott együtt, pontosabban Tsujimura vezette be Heideggert a japán tea rejtelseibe olyan sikerrel, hogy hazatérése után Heidegger több levélben emlékezett meg hálásan a teáról és kért utánpótlást. Nem véletlenül: az általuk gyakorolt tea kômalomban ôrölt zöld tea (matcha) volt, a zen szerzetesek és a japán teaszertartás teája, ami annak idején csaknem elérhetetlen volt Európában. Azt is tudjuk, hogy egy-két közös teázástól eltekintve Heidegger nem akkurátusan és egyáltalán nem hozzáértôen készítette el a teát; nem használt teapamacsot (chasen) és egyéb eszközöket, ellenben gyakran keverte hozzá más zöld teákhoz, vagy öntötte fel szokatlanul hígán. A teakérô levelekben utal is erre, de az írások természetességébôl az is kiderül, hogy nem volt tudatában annak, milyen drága az ajándék, amit olyan magától értetődô természetességgel kér tanítványától.



A Carpe Diem ezzel az organikus, genmaichával kevert matchával emlékezik Heideggerre.



Heidegger és tea

Elkészítéséhez egy teáskanálnyi teát tegyen egy előmelegített kannába, majd rövid időre fedje le. Emelje fel a fedőt és érezze a két zöld tea illatát. Öntse fel a teát kb. 90-95 C-os vízzel, egyszerre csak annyival, amennyit meg is iszik. Fedje le a kannát és hagyja állni 1

percig. 1 perc elteltével öntse le az elkészített, valószínűtlenül zöld teát és igya meg. Ne használjon semmilyen adalékot (sem cukrot, sem mézet, sem citromot). A kannában maradt teamaradékot később többször öntse fel. A felöntési időket hagyja egyre hosszabbra. 1 teáskanálnyi tea kb 1-1,2 liter tea elkészítésére elegendő. Az összeállításban szereplő japán genmaicha (pirított barna rizszel vegyített árnyékolt rügysencából és kukichából készült tea) és matcha (őrölt organikus rügylé) rendkívül finom, könnyű, édeskés ízű, élénkítő, testetlelket melegítő ital. A zen buddhista szerzetesek szerint segít az egészség megőrzésében, élesíti a tudatot, erkölcsös életmódra tanít és elvezet a spirituális megvilágosodáshoz.



Heideggeri tea

Heideggeri tea

Heidegger vizet hord

Heidegger és a félig matcha Tea cup of Heidegger

Tsujimura Kôichi megnyitóbeszéde Martin Heidegger nyolcvanadik születésnapján:

Heidegger és a japán filozófia

Tisztelt Heidegger Professzor

Heidegger asszony,  
Kedves Schühle polgármester úr,  
Hölgyeim és Uraim,

Nagy megtiszteltetés, nemcsak nekem, hanem az egész japán filozófiának, hogy előadást tarthatok nagy gondolkodónk nyolcvanadik születésnapján. Szívből köszönöm ezt mindazoknak, akik megszervezték az eseményt.

Annak az oka, hogy ezt a megtisztelő feladatot rám, egy ismeretlen japánra bízta, valószínűleg annak tudható be, hogy én, mint Heidegger japán tanítványa, hogysis mondjam: messziről jövök. De emögött a nagy távolság mögött egy még hosszabb út fut, egy olyan út, amelyen sok honfitársam kísérelt már meg eljutni és ma is egyre többen próbálnak közelebb jutni ahhoz a helyhez, ahol mesterünk gondolatai laknak [sich aufhält]. Ezen a ponton röviden emlékezzünk meg azokról az elődeinkről, akik ezen az úton előttünk jártak. Először 1921-ben, amikor mesterünk Freiburgban docens volt, akkor járt és tanult nála egy japán, Tokuryū Yamanouchi, aki később megalapította a Kyōtoi Egyetem Filozófiai Intézetének Görög Filozófia tanszékét. Egy évvel később, 1922-ben érkezett Freiburgba az én mesterem, Hajime Tanabe. Véleményem szerint ő volt az első, aki felfedezte a heideggeri mű jelentőségét, nemcsak Japánnak, de talán az egész világnak. 1924-ben keletkezett, Neue Wendung der Phänomenologie - Heideggers Phänomenologie des Lebens, c. művében már a Sein und Zeit egyik első verziója visszhangzik. Tanabe egészen 1962-ben bekövetkezett haláláig folytatta dialógusát Heidegger művével, s ma Japán egyik legnagyobb gondolkodójaként tiszteljük. Utolsó éveiben egyszer azt mondta nekem: "Heidegger, véleményem szerint az egyetlen gondolkodó Hegel óta." Később Marburgba érkezett Heideggerhez Shūzō Kuki báró. Mi japánok neki köszönhetjük a Sein und Zeit első, megbízható japán értelmezését. Sajnos korán halt meg, 1941-ben. A harmincas évek baljós korszakában Keiji Nishitani, aki mesterem és a Kyōtoi Egyetemen elődöm volt Freiburgban hallgatta Heidegger Nietzschéről tartott előadásait. Nishitani elmélyült fordításának köszönhetően ismerhettük meg a kései Heidegger művét, például az Ursprung des Kunstwerkes címűt. Ő szerintem ma is azoknak a szűk körébe tartozik, akik a világon a legjobban értik Heideggert. Immár fél évszázada tehát Japánban is, de különösen a Kyōtoi Egyetemen, folyamatosan jelen van a heideggeri mű. Eziránti hálámat - különös tekintettel előbb idézett mesteremre és elődömrre külön szeretném kifejezni Heidegger professzornak.

Az előbb említett hosszú út azt jelenti, hogy Heidegger filozófiája különösen fontos kapcsolatban áll a japán filozófiával. Innen ered ennek a beszédnek a címe, ami részünkről természetesen egy köszönőbeszéd kíván lenni.

Ahhoz, hogy megpróbáljuk leírni ezt a kapcsolatot, legelőször a japán filozófia definíciójából és annak egy lényegi nehézségéből kell kiindulnunk. [Wesensnot]. Ha a japán filozófiát azon a módon értjük, amit Japánban a filozófia jelent, akkor szinte mindenütt feltűnnek a kortárs filozófia főbb problémái. Mivel szinte mindent Európából és Amerikából importáltunk, ezek számunkra nem autoktón gondolatok. De ha „japán filozófián” azt az erőfeszítést értjük, ami nem a nyugat-európai filozófiai gondolkodásban leli meg a fészket [Ort], hanem a saját spirituális tradícióinkból fakad, akkor ez a fajta filozófia nagyon ritka madár. Ezért hát, amikor „japán filozófiáról” beszélek, ez utóbbit értem rajta; ez a filozófia viszont egy alapvető lényegi nehézséget [wesentlichen Not] hordoz magában.

Mi japánok, ősidőktől fogva bizonyos szempontból természeti emberek vagyunk. Ez azt jelenti, hogy semmiféle módon sem akarunk uralkodni a természetben, ellenben igyekszünk a lehető legtermészetesebb módon élni és halni. Egy japán ember azt mondta övének halálos ágyán:

"- Meghalok. Ahogy a levelek lehullanak ősszel."

Egy zen mester pedig, aki egyébként az én za zen mesterem volt, halála előtt elhárított egy injekciót mondván:

"- Miért kellene erőszakkal meghosszabbítani az életet??"

Ahelyett, hogy bevette volna az orvosságot, ivott egy kortyot a kedvenc rizsborából és békében elhagyott bennünket. [gelassen]. Ha figyelmesek vagyunk, határozott kontrasztot figyelhetünk meg az ősi japán spirituális tradíció és az európai technika és tudomány által meghatározott európai szellemi hagyomány között. Röviden szólva a természet szerint élni és halni: ez volt az ősi japán bölcsélet ideálja.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy nekünk japánoknak ne lenne akaratunk, de akaratunkat alapján véve a természet irányítja. Az akaratot elejétől a végéig a természet szülte, s abban is múlik el, de ez a természet, bár mindenütt jelen van, mégis kibújik mindenféle tudományos objektivitás lencséje alól. A természet japánul: "e shizen", vagy "jinen", azaz "önmagától fogva létezni", röviden: "önmagától lenni" és "igaznak lenni". (Az első jel "sheng" egy feltörekvő növényt jelenít meg, míg a második a fentről függést, származást). Ezért az ősi japán hit szerint a "természet" a szabadság és az igazság szinonimája volt. Ezt a természetfelfogást éppen a buddhizmus "üresség" iránti szenvedélye és "átmenet-szemlélete" mélyítette el. A japán filozófia előbb említett létnehézségének [Wesensnot] megvilágításához most fordítsuk tekintetünket egy pillanatra a kérdés másik aspektusa felé. Japán europaizálódásától kezdve, ami körülbelül 100 évvel ezelőtt kezdődött, minden erőnket arra fordítottuk, hogy bevezessük az élet szinte minden területére az európai civilizáció és kultúra vívmányait. Az europaizálódás történelmi szükségszerűség volt függetlenségünk megőrzése érdekében, a jelen világ, azaz a hatalom világának [Machtbereich] keretei között. De ugyanakkor felmerül az a veszély is, hogy elveszítjük saját létünk előbb említett lényegét. Hogy elviselhesse az europaizálódás sokkját, az átalakulás során az új gondolatok nem kerültek lényegi kapcsolatba spirituális hagyományainkkal. Azóta legbelsőbb létünkben egy nagy törést kell elviselnünk a saját, természethez kötődő létmódunk és gondolkodásunk, valamint az elfogadni kényszerült nyugati, az akarat által vezérelt létmód és gondolkodás között. Ezt a törést jótékonyan eltakarja egy akkoriban született eufemisztikus frázis: "japán szellem, európai technika"

Ezen a készségen elsősorban a modern technikát és tudományt értjük. Ez a törés továbbra is jelen van mindennapjainkban, mi europaizált japánok többé-kevésbé kettős életet élünk.

Véleményem szerint éppen az lenne a modern japán filozófia legfőbb feladata, hogy valamilyen módon egy eredendő egységbe simítsa ezt a törést. Néhány ritka kivételtől eltekintve ez még nem sikerült. Azt kell mondanunk, hogy a törés tovaterjedt magába a japán filozófiába is, sőt az méginkább áldozatául esett a japán szellem, európai technika mítoszának. Az európai filozófia főbb problémái, amelyeket a múlt század második felétől megpróbáltunk átültetni hazánkba, igazából nem tudtak gyökeret verni ezen a földön, ezzel szemben gyakran váltak, akár divatból, vagy legfeljebb szűk szakmai-tudományos körökben csupán másolattá, vagy egyszerűen utánzás tárgyává. Így aztán már maga a "japán filozófia" is egy lényegi létprobléma. [Wesensnot]. Ez a nehézség egyrészt abból ered, hogy elmaradt az európai filozófiát a saját spirituális tradíciókkal összemérő lényegi, összehasonlító kritika, másrészt éppen a legnagyobb filozófiai aspektusok akadályozták meg, hogy saját spirituális tradíciókra megrázó, felrázó módon reflektáljunk.

De Heidegger filozófiája esetében merőben másról van szó. Az, ami az ő filozófiájának esetében kérdésre érdemessé [fragwürdig] válik, pont az, ami nekünk japánoknak már sajátunk és amit már mondhatni objektív módon megértünk magunkból, s amit éppen ezért a tudomány és a filozófia kérdésrendszere állandóan megkerül [übersprungen]. Nekem úgy

tűnik, hogy Heidegger szerint a gondolkodás dolga [die Sache des Denkens] mindig fenntartja ezt a jellegét. Ezért a gondolkodás tárgya kihúzza magát a vizsgálódó keze alól és saját igazságába vonul vissza abban a minutumban, hogy fel akarjuk mutatni, vagy meg akarjuk ragadni. Éppen ezért elgondolása per principium, utánozhatatlan. Filozófiájában a legfontosabb gondolat talán az ógörög alētheia, mely a nyugati filozófiára, tehát a metafizikára visszatekintő felfogásban éppen a metafizika elrejtőző alapjaként fogható fel. Így mesterünk előadásában éppen az elgondolandónak kellett megváltoznia, vagy még inkább, a filozófiai gondolkodásnak kellett átalakulnia egy másik filozófiai gondolattá. Csak ennek a másik filozófiai gondolkodásnak, vagy a filozófia visszalépésének [Schritt zurück] köszönhetően vált láthatóvá megfelelően a tulajdonképpeniség magában a nyugati világ filozófiai gondolkodásában, vagy inkább annak lényegében [Wesen]. Ez egy kétségtelenül megtörtént esemény [Ereignis]. Ebben az értelemben mi japánok Heidegger filozófiájában a nyugati világ tulajdonképpeniségének megmutatkozását látjuk. Ennek a gondolatnak a következtében mi japánok is szükségszerűen vissza kellett térjünk [zurückgeworfen] saját spirituális tradícióink elfelejtett földjére. Ha megemlíthetek itt valami személyes dolgot, rögtön az első, Sein und Zeittel történt találkozásom után, még a gimnáziumi éveim alatt úgy éreztem, hogy nekünk japánoknak az egyetlen lehetőség ennek a műnek a megértésére a zen buddhista hagyomány, mivel a zen buddhizmus semmi más, mint éppen annak megneszelése [Durchblicken], hogy mi magunk kik vagyunk. Ennek a megneszelésnek, intuíciónak a fényében le kell mondanunk a reprezentációról, lemondunk a létrehozás és a reprodukció, a diszpozíció, a tevés és az akarás gyönyörűségéről, röviden; a teljes tudatról és annak tevékenységéről és vissza kell térnünk egészen a szülőforrásához. Így mondja az egyik legnagyobb zen mester is:

"-Elsősorban (...) a visszalépést [Schritt zurück] (Dōgen, Fukan zazenji) kell megtanulnod."

Mégis mindezeket együttvéve mi köze Heidegger filozófiájának a zen buddhizmushoz? Az ő részéről talán semmi, hiszen az övé egy független és teljes életmű. De nekünk nagyon is sok közünk van hozzá. Itt és most csupán egyvalamit szeretnék megemlíteni, ami jelentős kapcsolatot teremt Heidegger filozófiája és a zen buddhizmus között, mégpedig egy virágzó fa példáján, amiről egyszer maga Heidegger beszélt.

Ott áll a fa virágba borulva. Heidegger így beszél erről az egyszerű történésről: "Egy virágzó fa előtt állunk, s a fa előttünk áll". Bárki mondhatná. Aztán így folytatja ennek a képnek a leírását: "Egy fával szemben találjuk magunkat, előtte állunk, s a fa megmutatja magát nekünk". Már is feltűnik a gondolkodásmód szingularitása. A német általában a következőképpen fejezi ki magát: "mi magunknak (= saját magunknak részeshatározó) előállítunk [stellen uns vor] egy fát"; Heidegger viszont azt mondja "(Mi) magunkat (= tárgyesetben) a fával szembe helyezük [stellen uns gegenüber] a fa elé." Mi történik ebben a leírásban? Talán semmi más, mint az, hogy eltűnik a mi, mint alany, amely elképzelt, előállít, s ugyanakkor eltűnik a fa, mint elképzelt tárgy.

Descartes óta a gondolkodás azt jelenti: én gondolkodom, vagy inkább én elképzelek magamnak. A gondolkodást Descartes az én gondolkozomtól indítja. Cogito azt jelenti "cogito me cogitare". Ebből származik aztán a transzcendentális idealizmus és a schopenhaueriánus képzet, "a világ az én képzetem." Ezzel szemben Heidegger az előbb ismertetett módon írja le a helyzetet, amiben mi a virágzó fa előtt állunk, a fa pedig előttünk áll, s ahol a mi emberünk már nem az én látom és gondolom helyzetben áll, hanem a "mi itt állunk" helyzetbe helyezi magát. [Da], ahol a fa ott áll, a talajon, ahol "élünk és halunk". Az ő leírásában "messzire kerültünk a megszokott tudományos és filozófiai tértől" [Bereich]. Egy ilyen egyszerű dologgal szemben, mint az a virágzó fa, mi, akik elképzeltünk és a fa, mint elképzelt tárgy, mindannyian eltűnünk egy másik képzetben. Ennek hiányában valójában

nem is nézhetnénk a virágzó fát. A zen buddhizmus ugyanezt a helyzetet a következőképpen jellemzi: "A szamár belenéz a kútba, s a kút a szamárba. A kismadár a virágra néz, s a virág őreá. "

Ezt a másik el-képzélt [Vor-stellen], melyben a fa megmutatkozik [sich vorstell] az ember pedig a fával szembe helyezkedik [sich stellt], talán elhagyott [gelassenes] képzetnek nevezhetnénk; az én elképzelem magamnak részeshatározójával szemben, amit akaratlagos [willentliches] képzetnek hívhatunk. Nekünk el kell rugaszkodnunk [springen] (innen), hogy (oda) juthassunk. Heidegger így beszél erről az ugrásról:[Sprung]: "Mindenekelőtt fel kell rugaszkodnunk arra a talajra, amelyen élünk és halunk, vagyis tulajdonképpeni módon léteünk. Csak ez a kivételes, egyszeri ugrás nyitja meg nekünk azt a teret [Bereich], melyben mi és a fa is vagyunk. Ebben a szembesülésben [Gegnet], a fa, mint tulajdonképpeni mutatkozik meg nekünk, mi pedig, ahogyan vagyunk, a virágzó fa elé helyezkedünk. S ez az a tér ahol kezdettől fogva lakunk, s él a fa."

Szeretnék most egy meglehetősen adekvát példát idézni a zen buddhizmusból: ez egy igen-igen híres kōan, egy zen probléma.

Egyszer egy szerzetes azt kérdezte Chao-Chou mestertől: "Miért jött jött Bodhidharma Kínába?".

Mire Chao-Chou azt válaszolta: "Ciprus a kertben."

A szerzetes még egyszer megkérdezte: "Mester kérlek, ne példálózz egy tárggyal!"

Chao-Chou azt válaszolta: "Nem a tárgyról beszélek."

Erre a szerzetes még egyszer feltette a kérdést: "Miért jött Bodhidharma Kínába?"

Mire Chao-Chou azt válaszolta: "Ciprus a kertben."

Magától értetődő, hogy India első pátriarkája azért jött Kínába, hogy a buddhista hitet terjessze. Ezért a szerzetes kérdése valójában azt jelenti: "Melyik a legfontosabb és egyetlen buddhista igazság?"

Chao-Chou válasza pedig egyszerűen cseng: " Ciprus a kertben. "

Ez a válasz úgy világlik fel, mint egy villám, ami egyetlen csapással földreteríti a kérdést és az azt feltevő szerzetest, s ugyanakkor meztelenre vetkőztetve, nyersen mutatja meg az igazságot. Ez a válasz végre leránthatná [springen] a szerzetest a földre, ahol már ott volt ő is, s a ciprus is. De a villám nem sújt le a szerzetesre. Nem ügyel Chao-Chou válaszára, helyette a felvezetett példa-tárgy, a kertben lévő ciprus képzele köti le minden erejét. Ezért kezdi kérlelni: "Ne úgy mutasd meg az igazságot, hogy egy tárgyra mutatsz."

Mivel Chao-Chou mester már kezdetben sem egy tárgyról beszélt, ezért az újra feltett kérdésre azonos választ ad. De a szerzetes nem tud elrugaszkodni, nem jut el a megvilágosodáshoz. Továbbra is az elképzelt, elgondoló képzet foglya marad.

Hozzáteszem, hogy Chao-Chou megtehetette volna azt is, hogy nem a " Ciprus a kertben" választ adja. Ott ahol a fa, mint olyan áll és mi, mint ilyenek vagyunk, ott lakik [west] a buddhista igazság, amit éppen ezért nem szükséges felmutatni, mint tulajdonképpeni buddhista igazságot. Az első pátriárka megtehetette volna, hogy nem megy ezer veszedelmet vállalva Kínába, mégis meg kellett érkeznie, továbbá Chao-Chounak is kifejezetten azt kellett válaszolnia: " Ciprus a kertben", sőt Heideggernek is azt kell gondolnia, kérdeznie, és

kifejezetten azt kellett mondania: "Mindenekelőtt fel kell ugranunk arra a szintre, amelyen élünk és halunk." Miért szükséges ez a "mégis"? Azért, mert mindenekelőtt fel kell jutnunk arra a szintre, amelyen élünk és halunk; mivel a föld felszínén haladva, melyet taposva járunk, minden pillanatban tévedünk. Még Chao-Chou válasza "ciprus a kertben" is eltéríthet bennünket. Nekünk kell fölöslegessé tennünk ezt a választ. Röviden: a heideggeri végzetes elrugaskodás és a mi "nincs rá szükségünk és mégis" elgondolása között egy mély, ám rejtett kapcsolat van. Heidegger azt kérdezi: Mi történik, amikor a fa megmutatkozik nekünk, mi pedig a fa elé helyezkedünk? Az ő nyelvén talán azt válaszolhatnánk: "a szembenlét [Gegend] összetart, s bár semmi sem történik, minden dolog a másik dologhoz való kapcsolatában sejtí fel, mutatja meg azt, otthon tartva azt saját magában. Ez a szembenlét a mi perspektívánkban "a Buddha tere" [Bereich des Buddha], vagyis az igazság tere. Ha Dögen zen mester meghallgatta volna Heidegger kérdését, talán így válaszolt volna neki: "Abban a pillanatban, amikor egy öreg szilvafa kivirágzik, abban a virágzásban létrejön [ereignet sich] a világ" (Shōbōgenzō, cap. Baika).

A virágzó fa példájának kibontásához érve Heidegger megint bennünket: "Végül is, mindenekelőtt arról van szó, hogy ne hagyjuk virágba borulni a fát, hanem hagyjuk lenni ott, ahol van "4. Egy másik szövegben, de alapvetően ugyanebben az értelemben a kerti ciprus zen kōanja is megint minket mondván: "ne dönts le, ne vágd le ezt a gyönyörűséges fát, mert hús árnyékában emberek pihennek."

Az eddig elhangzottakat talán a következőképpen foglalhatnánk össze: Heidegger filozófiája és a zen buddhizmus közösek abban, hogy mindketten "földre terítik" a reprezentatív gondolkodást. Az igazság tere, ami ebből nyílik mindkettőben olyan érzékenységről tanúskodik, aminek mibenléte még nem teljesen világos számunkra, s amely rendkívüli módon intim és rejtőzködő. Mindazonáltal míg a zen buddhizmus legfontosabb téziseiben sem jut el az igazság (vagy a nem igazság) terének elgondolásához, Heidegger filozófiája szükségszerűen megkísérli világossá tenni az alētheia legfontosabb tételeit. Ez a különbség némi csalódást kelt bennünk a zen buddhizmussal szemben, legalábbis, ami a hagyományos formáját illeti. Az, ami a zen buddhizmusból hiányzik, éppen a korszakos gondolkodásra való képesség és a világ kérdésbe fordítása. A világra való rákérdezést immár világos, hogy Heideggertől kell megtanulnunk és begyakorolnunk, különösen pedig az ő állítás [Gestell] fogalmának lényegi technikáját segítségül hívva. Máskülönben éppen a zen buddhizmus válik lassan kiszáradó fává. Máskülönben semmiféle út nem lesz bejárható a zen buddhizmustól egy lehetséges japán filozófiáig.

Ma este ünnepelünk. A mi idős nagy mesterünk hazatért. Hazatalálásának [Heimkunft] megünneplését, ünnepi beszédemet és köszönetnyilvánításomat szeretném egy ősi költeménnyel zárni:

"Térjünk haza!

Dél, Észak, Kelet és Nyugat felé.

Az éjszaka mélyében nézzük együtt

a sziklákon felgyűlő hó csillogó hámját."

Martin Heidegger: Köszönőbeszéd

Ezekben a napokban gyakran jut eszembe az a jól sikerült ünnepség, ami a hetvenedik születésnapomon köszöntött. Ma úgy tűnik, mintha tegnap történt volna, pedig eltelt közben egy egész évtized. Ebben a rövid időhurokban a békétlen világ gyors változáson esett át. A

legősbibb, s persze mára már törékeny vágy, hogy a szülőföld otthonossága [das Heimatlische der Heimat] megmenthető legyen, már nem hihető többé. Idevágnak azok a szavak, amiket 1946-ban írtam egy francia barátomnak: a világ sorsa az otthontalanság [Heimatlosigkeit]. Úgy tűnik, hogy a modern ember sorsa ebben az otthontalanságban kezd megszilárdulni.

De ez az otthontalanság egy olyan jelenség mögé rejtőzik, amit Tsujimura barátom már említett, s amit én összefoglalóan, világcivilizációnak hívok, s ami immár egy évszázada Japánban is törést okozott. A világcivilizáció, ma a természettudományok előjogát és uralmát, a gazdaság, a politika és a technika uralmát jelenti. A maradék nem éri el egy felépítmény [Überbau], szintjét sem, minden más csupán törékeny állványzat. [Nebenbau]. Mi ebben a világcivilizációban élünk. Ezzel kell összevetnünk a gondolatainkat. A világcivilizáció mindenestre kisajátította és tárgyává tette az egész Földet. Úgyhogy Tsujimura Úr, a mi szükségünk [Not] ugyanaz, mint az Öné. Ön próbára tette Meßkirch lakosait és engem is, amikor néhány zen buddhista példázatot próbált érthetővé tenni. Most nem mélyedhetek el ebben, de szeretnék emlékeztetni egy tényre, ami az Ön számára is ismert. 1929-ben Husserl mesterem freiburgi utódeként elkészítettem a Was ist Metaphysik ? című székfoglalómat. Ebben a dolgozatban a semmiről vizsgáldtam, megpróbáltam bemutatni, hogy a lét, a többi létezőtől eltérően nem maga is egy létező, s mint ilyen, ebben az értelemben egy semmi. A német és a nemzetközi filozófiai közösség elutasította ezt a nihilista diskurzust. A következő évben, 1930-ban egy fiatal Yuasa nevű japán, pont olyan korú és kinézetű, mint most az Ön fia, lefordította japánra ezt a dolgozatot, melyet egyébként az első szemesztert látogatva hallgatott. Ő megértette, amit a dolgozat mondani kívánt. Ez elegendő válasz az Ön beszédére. Köszönöm Önnek és kérem, üdvözölje japán barátaimat, mindenekelőtt az Ön elődjét és mesterét Nishitani professzort, és ápolja velem együtt mestere, Tanabe professzor emlékét, aki 1922-ben, amikor én magam is kezdő voltam Freiburgba jött, hogy a fenomenológia alapvető ismérveit és módszereit tanítsam neki. Később ő vált Japán legjelentősebb gondolkodójává és magányosan halt meg, szemben azzal a törődéssel, amivel Ön megemlékezett róla.

\* K. Tsujimura, Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie. Festrede zum 26. September 1969, in Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Meßkirch (hg. von der Stadt Meßkirch), Meßkirch 1970, pp. 9-19; ora in Japan und Heidegger (hrsg. von H. Buchner), Sigmaringen 1989, pp. 159-165. La presente traduzione italiana è stata pubblicata in *ŤSophiat*, n.1, 1999.

a.) Cfr. H. A. Fischer-Barnicol, Spiegelungen - Vermittlungen, in Erinnerung an Martin Heidegger (hg. v. G. Neske), Pfullingen 1977, p. 102.

b.) A konferencia szövege olaszul *ŤIl Pensiero*, V, 1, 1960, pp. 5-16 (olaszra fordította A. Guzzoni, *Del nulla nello Zen, A Semmiről a Zenben* pp. 133-143).

c.) *Der Ochs und sein Hirte*, erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu, Stuttgart (1958) 1995.

d.) M. Heidegger, Zollikoner Seminare, hr. v. B. Boss, Frankfurt a. M. 1987, p. 359 (tr. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Napoli 1991, p. 403).

1. Ora in *Japan und Heidegger*, cit., pp. 89-108.

2. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, p. 16 e sgg.; tr. it., *Che cosa significa pensare?*, I, Milano 1978, p. 59 e sgg.

3. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1977, p. 39; tr.it., *L'abbandono*, Genova 1983, p. 54.

4. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, cit., p. 18; tr. it., *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 61.

\* M. Heidegger, Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Meßkirch (hg. von der Stadt Meßkirch), Meßkirch 1970, pp. 33-35; ora in *Japan und Heidegger* (hrsg. von H. Buchner), Sigmaringen 1989, p. 166.

1 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1949, p. 27; javított szöveg, in *Id.*, Gesamtausgabe: Bd. 9: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1976, p. 339;

Tsujimura a következő Heidegger írásokat fordította japánra:

Aus der Erfahrung des Denkens (Shii no Keiken yori, 1960);

Der Feldweg (No no Michi, 1960);

Hebel - der Hausfreund (Hēberu - le no Tomo, 1960);

Der Satz vom Grund (Konkyoritsu, 1962); Gelassenheit (Hōge, 1963);

Kants These über das Sein (U ni tsuite no Kanto no Tēze, 1964);

Sein und Zeit (U to Toki, 1967);

Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (Shii no Shimei no Koto to subeki Kotogara o sadameru koto és no Toi ni yosete, 1968);

Zur Sache des Denkens (Shii no Kotogara e, 1973); Wegmarken (Dōhyō, 1985).

Ezenkívíül Heideggerrel kapcsolatosan a következő írásai jelentek meg németül: Zeugnis, in Martin Heidegger im Gespräch (hrsg. v. R. Wissler), Freiburg-München 1970, pp. 27-29;

Andenken eines Japaners, in Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 26. Mai 1976, Frankfurt a. M. 1977, pp. 60-61;

Die Seinsfrage und absolutes Nichts - Erwachen. In memoriam Martin Heidegger, in Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt (hrsg. v. D. Papenfuss und J. Söring), Stuttgart 1977, pp. 289-301;

Eine Bemerkung zu Heideggers "Aus der Erfahrung des Denkens", in Nachdenken über Heidegger, hg. von Ute Guzzoni, Hildesheim 1980, pp. 275-286; Zur Bedeutung von Heideggers "übergänglichem Denken" für die gegenwärtige Welt, in Wirkungen Heideggers "Neue Hefte für Philosophie", 23, Göttingen 1984, pp. 46-58;

Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts, in Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung (hrsg. v. R. Ōhashi), Freiburg-München 1990, pp. 441-454.

Fordítás: Carpe Diem