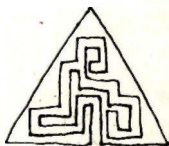


# ARIADNÉ KÖNYVEK

*V. Király István*

*Határ – Hallgatás – Titok*



*Heidegger – Kant – Jaspers –*

*Lukács – Simmel –*

*fenomenológia – hermeneutika – titok –*

*csend és hallgatás –*

*összeesküvés és titkos eskü –*

*beavatás – álarc – határ –*

*a filozófia sorsa –*

*a filozófia ügye –*

*a hazai filozófia lehetőségei és esélyei*

*V. Király István*

*Határ — Hallgatás — Titok*

*Sorozatszerkesztő: Visky András*

*A kiadói tanács tagjai:*

*Cseke Péter*

*Horváth Andor*

*Kántor Lajos*

*Kelemen Hunor*

*Kovács Kiss Gyöngy*

*Lászlóffy Aladár*

*Selyem Zsuzsa*

**V. Király István**

***Határ — Hallgatás — Titok***

***A zártság útjai  
a filozófiában és a létben***

**KOMP-PRESS  
Korunk Baráti Társaság  
Kolozsvár, 1996**



***Megjelent a Magyar Művelődési  
és Közoktatási Minisztérium  
támogatásával***

**© V. Király István, 1996  
ISBN 973-97661-1-0**

## ELŐSZÓ

*Tisztelettel és köszönettel  
ajánlom e könyvet Gáll Ernőnek*

Előző, a többiek előtt érkező szó. Mit mondhatna azokról, amelyeket nem maga mögött hagyott, mégis bejelent? Szokványos körülmények között egy tanulmánygyűjtemény – főként ha a tanulmányok folyóiratokban már megjelentek – összefogja az írásoknak azokat a tendenciáit, amelyek túlmutatnak a megírás pillanatán. Van tehát benne valami gazság, mert először is azt a látszatot kelti, hogy bár fontosnak érzett, de azért már meghaladott dolgokról esik szó, amelyekkel a szerzőt csak múltjának elemeiként lehet azonosítani. Másodszor pedig, hogy a kiadás gesztusa egy olyan útszakaszt határol be, amely – tőle függetlenül – épp most válik meghaladottá.

Az én esetem más. Úgy gondolom, ha egy negyvenedik életévén túljutott szerző mutatkozik be első kötetével, akkor már a múltjának, de szellemi arculata perspektíváinak is körvonalazódniuk kell. Ez az a szempont, amely szerint az írások kiválogatása megtörtént.

A tartalomjegyzékre vetett első pillantás azt a benyomást kelti, hogy az írások két csoportra tagolódnak: egy ún. filozófiatörténeti és egy a titok kérdésével foglalkozó részre. Ezt a látszatot kellene ellensúlyoznia a kötet címének és

alcímének. Hiszen az írások között több olyan kapcsolat is van, amely szinte mindegyiküket egybeköti. A legtöbbször maga az olvasó is ráakad. Ha tehát itt némelyiküket mégis felvázolom, akkor ezt csak azért teszem, hogy így a **számomra** legfontosabbakat kihangsúlyozzam. Ezek között is legelőször a kísérletek módszertani orientációját, illetve módszertani tudatosságra való törekvését említeném. Aláhúzom, hogy filozófiai módszertanról és nem képletekbe merevedett "episztemológiai metodológiáról" van szó.

Ez a törekvés több-kevesebb propedeutikai éllel az írások mindegyikéből előbukkan. Mindvégig úgy találtam ugyanis, hogy a hazai magyar filozófiából – néhány olyan kivételt leszámítva, mint például Tamás Gáspár Miklós Descartes-tanulmánya – ez a vonatkozás, elég súlyos következményektől terhesen, szinte teljesen hiányzik.

Hallgatólagosan is alaphangulata ezeknek az írásoknak a határokba, a zártságba ütközés tapasztalata, a mai filozófia hallgatásba és csendbe fordulásának, gyakori elszigetelődésének, vergődéseinek és kitörési kísérleteinek a lereagálása. A Kant-, Simmel-, Jaspers-, Heidegger-vonulat, de Lukács szellemi-erkölcsi sorsa is idetartozik. És idetartozik úgyszintén a titok is, amelynek munkájával évtizedek mindennapjaiban annyira nyers formákban találkozunk, hogy megvizsgálása az emancipáció kikerülhetetlen erkölcsi-szellemi feladatává lett. Csakhogy időközben a munka olyan távlatokra

szélesült, amelyek arra kényszerítenek, hogy közelebbi alapterveimet is ehhez a témához kössem.

A megvizsgált gondolkodók legtöbbje ma már klasszikusnak számít. A hazai magyar nyelvű filozófiának és filozófiaoktatásnak a klasszikusokkal szembeni magatartását általában az jellemezte, hogy **eltanácsoltak** tőlük. Éspedig egy hatásaiban már-már tragikomikumba forduló, etnográfia ízű és irodalomközpontú népszolgálat nevében. Egy-egy évforduló, illetve zszurnalisztikai aktualitás jegyében persze olykor-olykor rendeztek újraeltemetéseket. Megélénkülő filozófiai életünkben azonban – meggyőződésem szerint – gyökeresen szakítanunk kell ezzel a gyakorlattal, és a filozófiai munkát meg az oktatást – éppen modernségük érdekében – a klasszikusok tanulmányozására, a hiteles filozófiai gondolat erejére kell alapozni.

Néhány szót kell ejtenem az írások keletkezéséről. Kanttal való találkozásom nyomatékos élményei egyetemi éveimből erednek. Már akkor, 1974–75-ben kialakultak az itt közzétett Kant-értelmezés főbb fogalmi alapjai. Államvizsga-dolgozatomat is egy Kant–Wittgenstein párhuzamból szerettem volna megírni. Ez akkor nem számított aktuális dolognak, és így kerültem – elodázásként – Lukács gondolatainak a közelébe. De ki kell jelentenem, hogy Lukácsban akkor reális lehetőségek érvényesítésének alkalmas forrását és védőpajzsát is láttam. Ezt azért kell hangsúlyozni, mert az itt

közölt Lukács-kép eredmény, és így más, mint az, amit arra a korszakra nézve fel akarok vállalni. Szinte a csodával határos, hogy másfél hónappal az 1989-es decemberi események előtt megjelenhetett.

Jaspers kezdetben a kanti filozófia egyik lehetőségeként foglalkoztatott, míg Heidegger írásai a hetvenes évek végétől szinte állandó háttérolvasmányaim, Simmellel pedig a titok kérdésén dolgozva – már eléggé előrehaladott fázisban – kerültem igazán kapcsolatba.

A titok kérdéséhez a nyolcvanas évek elején kezdtem közeledni. Eleinte a probléma szinte érintetlennek, de égetően fontosnak mutatkozott. Teljesen egyedül, elzárkózva dolgoztam rajta. Simmel és Pierre Boutang írásaihoz már egy nagy vonalaiban kész, bár részleteiben néhányszor átfogalmazott titokkép birtokában jutottam. Az itt újraközölt tanulmány a titok kategoriális szerkezetéről, a problematikát körbe fogottan megragadó utolsó megfogalmazás 1984-ből származik. A többi írás anyaga az ezt követő és ma is folyamatos munkában állt össze. Ennek során körvonalazódott bennem egyre élesebben az is, hogy a titok problematikájával kapcsolatos érdeklődés jelentősége nem pusztán tárgyi, hanem arra a nagyon fontos kérdésre is választ adhat, hogy mit jelent, mi értelme van itt, Kelet-Közép-Európa egy kulturálisan eléggé eldugott és majdnem sorsszerűen provincializmusra ítélt csücskében filozofálni. Éppen a titok problémáján dolgozva alakult ki bennem az a meggyőződés, hogy léteznek olyan kérdések,

amelyeket a lényegüknek megfelelő élességgel sehol máshol nem lehet felvetni. Ilyen kérdésnek tartottam és tartom ma is a titkot. A kelet-európai társadalmakban azóta bekövetkezett változások, nehézségek, akadályozottságok stb. csak igazolták ezt a meggyőződést. Időközben azonban – kilépetve az elzárkózásból és az elszigeteltségből – megtudtam, hogy a titok kérdése nyilván máshol is felmerült. Mégis – amennyire ezek az információk és forrásmunkák számomra hozzáférhetőek – úgy látom, hogy egy dolog a titokkal mint többé-kevésbé egzotikumként fölvetett problémával foglalkozni, és egészen más létünk egzisztenciális filozófiai kérdéseként megközelíteni.

A titokról szóló, itt közölt tanulmányok természetük szerint filozófiai munkák. Ez nem csupán végzettségem vagy felkészültségem okán van így, hanem mert meggyőződésem, hogy semmilyen "szaktudomány" nem tisztázhatja a titok lényegére vonatkozó kérdést olyan mélységgel, amilyent a mi vele való együttélésünk tapasztalatának a minősége megkövetel. Ennek ellenére elejétől fogva óvakodtam attól, hogy a titok témáját valamiféle, végső soron közömbös "titok-metafizikában" vagy "titok-ontológiában" megfojtsam. Arra törekedtem, hogy tematikusan, de módszertanilag is, a kutatást úgy vigyem előre, hogy közben minden eshetőség számára nyitott maradjon. Ezt a módszertani eldöntetlenséget – amely néha az ellentmondásig feszült – tudatosan kellett felvállalni. Emiatt néha valóban eldöntetlen ma-

rad, hogy a dolgozatok a titkot a kategoriális elemzés vagy pedig az egzisztenciális analitika témájaként kezelik. Egyszerűen arról van szó, hogy a kutatás tényleges előrehaladása során és abban a helyzetben, amelyben a kérdések megfogalmazódtak, számomra legelőször a titok kategoriális ereje tűnt fel kiváltképpen, és hát természetesen ennek kellett akkor utána-járni. Akkori Heidegger-képemben pedig kizárólag a lét problémájára való orientáltság volt a döntő, és így – elzárva a tulajdonképpen élő fenomenológiai kutatások sodrától – nem láttam elegendő lehetőséget olyasmire, mint a "titokfenomén" kellő analitikai bebiztosítása. A kategoriális elemzés **eredményei** azonban – így látom ma – ezt is lehetővé teszik.

Ma már világos számomra, hogy a titok témájával kapcsolatos elméleti kutatásoknak a jelentősége nem pusztán a filozófiai ismeretben – és annak emancipatorikus ösztönzéseiben – rejlik, amelyre általa a jelenségről magáról szert teszünk.

Hiszen épp jelenségként tekintve a titok úgy mutatkozik meg mint kivételezett, privilegizált témája annak a még elgondolandó valaminek, amit Heidegger a lét "elzártságának" és "elrejtettségének" nevezett.

Ebben a válogatásban a Kant-dolgozatot, a Jaspers- és a Simmel-tanulmányt, valamint a titok kategoriális szerkezetéről szóló írást közlöm újra változatlan formában. A többiekben kisebb-nagyobb módosításokat – elhagyásokat, bővítéseket – eszközöltem. Az összeesküvésről szóló

tanulmány magyarul ebben a kötetben jelenik meg először, mint ahogy az "elzártaságról", az "elfedettségről" és az "elrejtettségről" szóló Heidegger-dolgozatot is egyenesen e kötet számára írtam. Az újraközlések iránt – általam is táplált – minden idegenkedés ellenére úgy gondolom, nem haszontalan a filozófiai érdeklődésű magyar közvéleményt ebben az egybevont formában is kapacitálni.



## *Módszer és problémái* *"A tiszta ész kritikájá"-ban*

A tiszta ész kritikáját legtöbbször ismeretelméleti munkának tekintik. Gyakran ezt az értelmezést is leszűkítik, és a Nagy kritikát tudományelméletnek tartják; Heidegger szerint azonban egyáltalán nem ismeretelmélet, hanem ontológia és ontika, Leonard Nelson pedig olyan módszertani előkészületnek véli, amelyet élesen el kellene választani magától a metafizika rendszeres kidolgozásától.<sup>1</sup> Ha csak azt hinnénk, hogy a különböző felfogások és korok önmagukat kutatván újraértelmezik, átgondolják a történelem szellemi értékeit, akkor a nagyság végül is valamilyen kikerülhetetlenségbe kövesedett vesztegléssé rögzülne, pedig az igazi nagyság szakadatlanul új gondolatokat ébreszt önmagáról és rólunk. Kétszáz éve ilyen fermentuma a gondolkodásnak *A tiszta ész kritikája*.

### *I. A KÉRDÉS FELVETÉSE*

1) A filozófiatörténeti elemzésnek módszertanilag is tudatosítania kell azt a különbséget és vonzást, amely a filozófiai kérdés (a nembeli partikularitásterületeknek a szelektív totalitáshoz való viszonylatának a vizsgálata) és a filo-

zófia kérdése között jön létre, illetve bonyolódik. A filozófiai kérdések kibontását **konstrukciónak**, a filozófia kérdésének taglalását pedig **önkonstrukciónak** nevezem, hiszen ez utóbbinak az a sajátossága, hogy légkörében a filozófia önnön szerkezetét vetíti és építi ki, tehát olyan különös feladat, amely nem oldható meg a konstrukció tematikus folyamatának módszereivel.

A történeti perspektíva azt jelzi, hogy a filozófiai módszertan, vagyis a filozófia eszközeinek kidolgozását célzó speciális és rendszeres erőfeszítés a konstrukciós kérdésekhez mérten viszonylag későn jelenik meg, és elsősorban Descartes nevéhez fűződik. Descartes szerint az ösztönös-öntudatlan módszerek a filozófiát csak bizonytalan és értékében fogytékos szellemi építményként képesek megvalósítani. Viszont úgy hitte, hogy a kételkedésben egyetemes módszerre talált, és az általa elért tautologikus nyilvánvalóságot a fizikai, a matematikai, a filozófiai stb. ismeretek próbakövének tekintette. (Ez az egyetemes módszer applikatív közvetlensége.) Descartes esetében tehát csak a konstrukcióban alkalmazott önkonstrukcióról beszélhetünk. Ezt a jelenséget a filozófia módszeres öntudata pusztá intuitivitásának nevezem.

Kantnál a helyzet egészen más: számára a matematikai, a fizikai, a logikai és a filozófiai ismeretek hozzáférhetőségi módjukat illetően igen különbözőek. Ő a modern kor módszertani érdeklődésében olyan irányulást képvisel,

amely egy valóban autonóm filozófia megalapozására törekszik, így a filozófia kérdését már nem tárgyalhatja a pusztán intuitív módszeres öntudat szintjén. Emiatt magát a módszert is meg kell kettőznie, hiszen egy dolog a szellemiség többi területeiről tudatosan elváló filozófia "architektonikus" megtervezése, és más a kivitelezése. A tematikai problematizálásnak és a módszernek ebben az összefüggő kettősségében a filozófia kérdése a metafizika problémájává válik.

Leszögezem: az önkonstrukció csupán akkor lesz a metafizika kérdésévé, amikor megvalósítása úgy válik módszertanná, hogy túllepi a filozófia és a módszer viszonyának kritikátlan szövevényét, amikor tehát megszületik a pusztá intuitivitás meghaladásának módszer-tanilag tudatosított elméleti követelménye.

Ez a törekvés mindmáig a kanti filozófia megértése és értékesítése szempontjából is kiaknázatlan.

## 2. Hipotézis

A fentiek nyomán A tiszta ész kritikáját a filozófiai megismerésről szóló értekezésként (és nem fordítva) kell felfognunk, amely – függetlenítő igyekezetében – nem kerülheti ki sem a mindennapi megismerés (józan ész), sem pedig a tudományos megismerés területeit. Ennyiben általános ismeretelmélet és tudományelmélet is. Ugyanakkor általában az ismeretek és különösen a filozófiai ismeretek forrásait,

területeit és határait kutatja, ezért ontológiai (magábanvaló), természetfilozófiai (transzcendentális metodológia), de antropológiai kérdéseket is fel kell vetnie. Ha **A tiszta ész kritikáját** egységként kívánjuk elfogadni, és sokrétűsége gazdagságát is fontosnak tartjuk, akkor túl kell lépünk azon a módszertani eszközanyagon, amely a mű belső kulcsterületeire összpontosít, és egy olyan elméleti struktúrát kell kiépítenünk, amely alkalmas arra, hogy egyedi egységét kimutassa. Ezért **A tiszta ész kritikáját elsődleges szintézisnek**, vagyis a metafizika kérdése traktátusának tekintjük. Mert "A transzcendentális filozófia szükségszerű bevezetése minden metafizikának – írja Kant –, és nem más, mint a szintetikus a priori ítéletek lehetőségéről szóló kérdések megoldása; ez **nem része a metafizikának** (kiemelés tőlem – K. I.), mert feladata a metafizika lehetőségének a megalapozása, vagyis megelőz minden metafizikát."<sup>2</sup>

### 3. Definíciók

a) A metafizika problémáján azt értem, amit Kant maga így fejez ki: "A spekulatív tiszta ész kritikája a módszerről szóló traktátus, és nem egy erről a tudományról való rendszer, bár körülírja azt mind határait, mind belső megoszlását illetően."<sup>3</sup>

b) A kanti felfogással kapcsolatosan **elsődleges szintézisnek** a filozófia egy olyan egységes rendszere körülírásának apodiktikus módszertani hipotézisét nevezem, amely csak megvaló-

sítása nyomán lesz az embernek megfelelő filozófia előképe, és csak annyiban, amennyiben a kopernikánus módszertani-tematikai fordulat által a megvalósítás maga a filozófiának "egy eljövendő rendszere". Mivel az elsődleges szintézis prefigurál, és nem preformál, a "metafizika előtti metafizika" nem az ember, hanem a filozófia "metafizikája", mégpedig azért, mert ez a rendszer és belső megoszlásának szintézise egységes, módszertanilag tudatos, elsődleges, és mivel a tiszta ész bírálata épül: apodiktikus.

c) Másodlagos szintézisnek – a kanti gondolkodásra vonatkozóan – az embernek a lehetőségei alapján történő konkrét determinációját értem. Ez másodlagos, mert megvalósítás; szintézis, mert három őt megelőző kérdés gyűjtőpontja (Mit tudhatok? Mit kell tennem? Mit remélhetek?); konkrét, mert ez nem az egész filozófia, hanem csak antropológia.

Tehát A tiszta ész kritikája központi kérdése a "Hogyan lehetségesek az a priori szintetikus ítéletek?" az elsődleges szintézis szempontjából a kérdésfelvetés alapja, megelőz minden meghatározott "Mit?" kérdést és a másodlagos szintézist is, ugyanakkor megállapítani, nem pedig megvalósítani igyekszik "az emberi ész végső céljait".<sup>4</sup> Tehát helyet terem, "de azt üresen hagyja"<sup>5</sup> a megelőző kérdések kifejtéséből fakadó és az embert magát determináló megvalósításnak. Következésképp az előkészítő metafizikát nem az ember véges lényegéhez idomuló metafizika előkészítőjéül, hanem a

végesség bizonyításának, valamint e bizonyítás körülményeinek a meghatározási szándékaként kell felfognunk.

Mindezek érvényességét az bizonyítaná, ha egyrészt kiviláglana a kritikai és a transzcendentális módszerek – az eddigi értelmezésekben összemosódott – különbsége, másrészt pedig ha a filozófia kérdését a kanti felfogás egyetlen tiszta problémájaként azonosíthatnánk.

d) **Tiszta problémán** (a kanti filozófia összefüggéseiben) a tiszta ész külön, de – saját diszciplínája révén véghezvitt – introspektíve szükségyszerű és egyetemes önkifejtésének kérdését értem, amelynek feladata oly módon **megmutatni és megvonni** a tiszta ész határait, hogy eközben "csupán annyit halad előre, amennyire ez a szintetikus a priori megismerés teljes megítéléséhez szükséges"<sup>6</sup>.

A prefiguráció ekképpen módszertani és konstruktív, túlmutat a pusztá intuitivitáson, a metafizika problémája pedig a módszer és a filozófia viszonyán keresztül megvalósított módszertani introspekció. Ez a módszer azonban lényege szerint **határvonó**, és – kritikai oldalát tekintve – **minden filozófiai területen azonos**. Lehetséges területeit tehát csak **feltételeikben**, vagyis konkrét tárgyaik **hiányában** prefigurálja. Így lesz **A tiszta ész kritikája** a metafizika kérdésének traktátusa és ugyanakkor elsődleges szintézise is.

## II. KOORDINÁTÁK

1) A felvilágosodás Kant szerint az ember ön-maga felé fordulása, amelynek során felfedezi lénye kognitív és gyakorlati értékeit, fenségességét, és erőforrásokra lel élete autonómiájának elérésére.

Kant maga a felvilágosodás hirdetője. 1784-ben a felvilágosodás jelszavát így fogalmazza meg: "Merj saját értelmekre támaszkodni!" Két évvel később pedig leszögezi: "Öngondolkodásnak nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, s az önálló gondolkodás e maximája a felvilágosodás", amely ugyanakkor "az emberi megismerőképesség használatának **negatív alapelve**".<sup>7</sup> [Kiemelés tőlem – K.I.] Kant tehát a felvilágosodást saját "kopernikánus" forradalma alapján ítéli meg, amelyben az már nem csupán egy tematikailag lebontandó cél, hanem módszertanilag belsővé tett történelmi-szellemi helyzet, vagyis princípium. Emiatt Kant filozófiáját a felvilágosodás szellemi erőterében minőségként kell felfogni, amelyben **módszertanilag tudatossá és önellenőrzötté válik**, ezért e filozófia felépítésében új elvárással és funkcióval, a módszeres kritika igényével vesz részt.

2) Ily módon a **módszert az értéktudat alapterének és feltételének** tekintjük, az értékek lehetősége feltételeként határozzuk meg: az önkonstruktív módszertani feltételek tehát **értékkordinátákként** is működnek.

Kant számára a dogmatizmust az a priori és az a posteriori elszakítása, az érzékelés és az értelem elkülönítése vagy értékbeli rangsorolása jellemzi. Ezzel szemben nála, úgy hiszem, ezek a különbségek lényegében nem minőségiek és nem is mennyiségiek, hanem **elvek**. Elveikben különbözve, a racionális-elméleti és az érzéki-tapasztalati-gyakorlati értékek a transzcendentális-kritikai vizsgálat nyomán **jogaikban azonos**sá válnak, és ez a szintetikus azonosság lesz alapértékké. Márpedig ez nem az elvek, hanem az elviség azonossága.

A koordináták abban a transzcendentális-kritikai, vagyis határvonó-önkonstruktív erőterben valósulnak meg, ahol lehetséges és hasznos alkalmazásuk kiterjedésének megállapítása olyan **eszmény**, amely más értékeknek (igazság, erkölcs és esztétikai értékek stb.) nem fel-függesztését, hanem megalapozását kutatja.

Az ember autonómiája a filozófia autonómiáját jelenti, ez pedig a különböző elméleti területek függetlenségének az előfeltétele. Az autonómia önmagára irányulást, vagyis határolást, tehát kritikát, a **határ** preönkonstruktív értéket jelent. Így a kritika **kritériuma** lesz.

### III. TEMATIKAI KITERJEDÉS

#### 1) Kritika és transzcendentalizmus

Lényege és alapcélja szerint Kant transzcendentálisnak nevez minden olyan ismeretet, amely



nem egyenesen a tárgyakra, hanem azok a priori megismerési módjainak lehetőségeire vonatkozik. Ebből a szempontból a transzcendentális módszer **szelektív**, mert csak az a priori ismeretekre érzékeny, és **szintetikus**, hiszen a tárgyat és a priori megismerését ezek lehetősége szerint kell egybefognia. Ekképpen a transzcendentális módszernek szüksége van egy nála szélesebb és dinamikusabb **problematizálásra**, amely minden feltáruló kérdést a maga egész tapasztalati, episztemológiai, kulturális stb. összefüggésében ítél meg, értékel, és azokat ily módon előkészíti a transzcendentális kezelésre. (A "transzcendentális expozíciókat" például mindig megelőzi egy "metafizikainak" nevezett expozíció, amelyben olyan kérdések merülnek fel (a tér és idő empirikus vagy a priori eredetének problematizálása) és válnak megítélés tárgyává (világos, de nem részletes felmutatása annak, amit a már a priori **adottként** tekinthető fogalom képvisel),<sup>8</sup> amelyek **nem** tartoznak a transzcendentális módszerre. Mert "nem kell transzcendentálisnak, vagyis az a priori megismerés lehetőségének vagy a lehetőség a priori használatának nevezni bármely a priori ismeretet, hanem csupán azokat, amelyek révén mi azt ismerjük meg, ahogyan bizonyos képzetek (szemléletek vagy fogalmak) kizárólag a priori alkalmazottak vagy lehetségesek."<sup>9</sup>

Ezért a kritikai módszert – ahogyan a problematizálás légkörét és küszöbét tekintjük – tulajdonképpen **kritikai reflexiónak** kellene nevezni, hiszen Kant "reflexión" az egész érzelem

ama állapotát érti, amelyben nem magukkal a tárgyakkal állunk szemben, hanem előzőleg felkészülünk azoknak a szubjektív feltételeknek a felfedezésére, amelyek fogalmaink születésének körülményeit alkotják, ily módon ez a különböző képzetek és az ismeretek különböző forrásai közötti viszony olyan tudata, amely nélkül az ismeretek viszonya is meghatározhatatlan.<sup>10</sup> A reflexió tehát – mint a felfedezésre való előkészület – nem előfeltétele a kritikának. A kritikának ez a stádiuma (mint problematizáló, de egyúttal elosztó előkészület) a filozófiai megismerés lényeges kérdéskörének egészét és annak nehézségeit is tudatosítja. Ugyanakkor a képességekhez való viszonyításuk és igazolásuk révén egyrészt kopernikánusan, másrészt immár mint eredetükben is megkülönböztetettek, a kérdésköröket a transzcendentális módszer számára hozzáférhetővé teszi.

Mindazt, amit az értelem önmagából minden tapasztalatot megelőzve és attól függetlenül teremt, csak a tapasztalatban használhatja. A csupán saját empirikus használatával elfoglalt értelem előrehaladhat ugyan a megismerésben, de képtelen saját határait önmaga megszabni és megkülönböztetni mindazt, ami ezen belül vagy kívül helyezkedik el. Ezért félresiklik és önmagával kerül ellentétbe (antinómiák). Ezt a módszertanilag alapvető ellentmondást Kant a következőképpen ítéli meg: "Az tehát, hogy saját a priori elveit és fogalmait az értelem pusztán empirikusan, de sohasem transzcendentálisan használhatja, olyan ítélet, amely – ha igaz-

ságáról meggyőződünk – fontos következtetésekre vezet."<sup>11</sup> Az a megállapítás tehát, amelyre a transzcendentális módszer vezet, hogy tudniillik **nem létezik az értelemnek egy transzcendentális használata**, egyúttal azt is jelenti, hogy a transzcendentális módszer nem is képes a megkövetelt egész határ megvonására, hanem csak annak elemeit, **határköveit** mutathatja fel. Ezért a tiszta értelem kategóriái nem rendelkeznek egy transzcendentális használattal, hanem csak **"transzcendentális jelentőségük"** van.<sup>12</sup> Ez a jelentőség az alapja a tényleges határvonásnak, ez pedig akkor lehetséges, ha a transzcendentális jelentőség tulajdonképpen egy olyan **"kritikai figyelmeztetés"**<sup>13</sup>, amely a transzcendentális konklúziókra épül: a határ(fogalmak) – pl. "noumenon" – kiépítését tehát nem lehet a transzcendentális módszerrel megvalósítani, az már a kritika hatásköre. Ezek a fogalmak ugyanis az értelem "üres" és "problematicus", ám mégsem ellentmondásos kiterjedései, ezek pedig – mint adott fogalmak határolásai – az értelem kritikai önmeghatározásának alapértékei.<sup>14</sup>

Mindez az ész tanulmányozásakor is fontos. Hiszen ha Kant az értelem transzcendentális tanulmányozásához az ítélet logikájának kritikai problematizálásán át jut el, akkor az eljárásnak ez a módja az ész esetében is érvényes. "Az ész formális és logikai eljárása a deduktív következtetésekből már lényeges útmutatást nyújt annak az alapnak a megkeresésében, amelyre e képesség tiszta ész általi szintetikus

megismerésének a transzcendentális alapelve támaszkodik."<sup>15</sup> A transzcendentális kutatás tehát az útmutatást és alapjait egy más típusú, nem transzcendentális kutatásban fedezi fel, amelynek lényege az illető képesség problematizálása. Ennek a kritikai reflexiónak a szerepe azonosítani a tematikát és a területeket, amelyek a transzcendentális eljárás alapjául szolgálhatnak. Mindezek értelmében (sajátossága szempontjából) a transzcendentális eljárást transzcendentalizációnak nevezhetjük. Ennek lényegéről Kant maga a következőket írja: "Az ítéletek formája – a szemléletek szintézisének fogalmává változtatva – azokat a kategóriákat eredményezte, amelyek a tapasztalatban az értelem bármely használatát vezérlik. A következtetések formája – a kategóriák szabálya szerint a szemléletek szintetikus egységére alkalmazva – olyan sajátos a priori fogalmak forrását tartalmazza majd, amelyeket a tiszta ész fogalmának vagy transzcendentális eszmének nevezhetünk."<sup>16</sup> Így a transzcendentalizáció a kritikai reflexió eredményeinek az egységként felmutatott képességekre és az általa elérhető tárgyakra való egyidejű alkalmazásában áll, amelyhez az illető fogalmak tartoznak. A transzcendentalizáció tehát a formának **funkcióvá** való átépítése. Innen ugyanakkor egy transzcendentális logika is ered, amely immár nem a formák, hanem a **funkciók logikája**. A különféle képességek tanulmányozása nyilván még nem oldja meg azt a programatikus feladatot, amelyet Kant az új filozófia elé a

gondolkodásmód megváltoztatásaként tűzött ki. Tudniillik: "Nem az eszme maga, hanem csupán annak az egész tapasztalathoz viszonyított használata transzcendens vagy immanens[...] és az eltérés hibáit mindig a megítélésben kell keresni, nem az értelemben vagy az észben."<sup>17</sup> Vagyis a képességek különböző típusú alkalmazásából sem lehet közvetlenül felfedezni és kiépíteni azt a célt, amely ezek sajátos természetén alapulhat, és amely jogos használatukkal is összhangban van. Ezért a képességet magát adott és ellenőrizhető, vagyis tudományos, de kritikailag még nem determinált működésében kell tanulmányozni ahhoz, hogy útmutatást találjunk egyrészt használata különböző típusainak megítélésében és autonóm alapjainak kiépítésében, másrészt pedig abban a folyamatban, amelynek szándéka a saját képességeink természetének megfelelő célok kiépítése.

## 2) A metafizika speciális kérdése

Kant szerint a filozófia mindent a bölcsességhez viszonyít, de ezt a tudományon át teszi, amely a tudásnak egyetlen biztos, le nem záruló útja. A tudományok és az ember empirikus ismeretei értéküket – mind a véletlenszerű, mind az emberiség szükségszerű és lényegi céljaiban – csak a filozófia révén bontakoztathatják ki.

Kant a filozófiát belülről az észismeretek rendszereként, kívülről pedig mint az ész végső céljairól való tudományt határozza meg. Az

1788–89-es tanévben tartott **Metafizikai előadásában** arra a következtetésre jut, hogy a filozófia abszolút értékkel bír, mert ez az egyetlen dolog, amelynek belső értéke van, és így célt és értéket ad minden más tudásnak.<sup>18</sup>

Ezek a célok a filozófia végső tárgyai, és a következő kérdésekben problematizálódnak: 1) Mit lehet tudnom? 2) Mit kell tennem? 3) Mit remélhetek? E három kérdéshez 1788–89-es előadásaiban egy negyedik társul: Mi az ember? Erre a kérdésre az **antropológiától** vár választ. Kant itt leszögezi: az első három kérdés tulajdonképpen erre az utolsóra vonatkozik. Így lesz az ember problémája a filozófia végső kérdése és egyúttal másodlagos szintézis is. Minden kérdés tehát az emberi tudás, tett és remény határait, magát az emberi világot célozza. Mi a viszony tehát a kritikai és a transzcendentális módszer között a határ megvonása szempontjából?

A kritikai módszer szerepe egyrészt a kutatási szempontváltás negatív, történelmi és aktuális-felvilágosító igazolása, másrészt pozitív megalapozása. Az eddigiekből az is kiderült, hogy a transzcendentális módszer nem mehet túl az általa csak csomópontjaiban jelzett határon, a határ megvonása a kritika feladata, mert a határ feltételezi az azon belüli és az azon kívüli ellentétének apodiktikus elgondolhatóságát.

Következésképpen: bár a megismerés és a gondolkodás határai nem azonosak, mégis meg-egyeznek egy sajátosan felkészített és bármely lehetőségre irányult gondolkodás határaival,

így ez a folyamat egy olyan elemet követel meg, amely saját minőségében viszonylag független, mert szemben előbbi egyértelműségével, itt apodiktikus ellentétet posztulál. A transzcendentális módszer tehát csak mutathatja, de nem vonhatja meg a határt.

Ez a megkettőződés maga után vonja az önkonstruktív értelemben vett filozófia problémáinak tisztaságát. Kant ezt írja: "Saját létezésem egyszerű, de empirikusan meghatározott tudata bizonyítja a tőlem kívüli dolgok létezését a térben."<sup>19</sup> Elemzésünk szempontjából az a fontos, hogy itt a "létezés" egyrészt mint "saját létezésem", másrészt mint a térben "tőlem kívüli dolgok létezése", vagyis úgy jelentkezik, hogy a két elem viszonya elérési módjuk adekvációjában nem különböző, hanem azonos megvalósulási módjukban határozódik meg. Kant e felfogásában nem létezhet tisztán ontológiai vagy gnoszológiai stb. kérdés. De "Minden, amit metafizikának neveznek, a tudomány abszolút teljességét [kiemelés tőlem – K. I.] képes megvalósítani, ami ugyanakkor azt jelenti, hogy ez a megismerés semmilyen más módjáról nem állítható."<sup>20</sup> A határ szintetikus köre tehát a végső szintetikus egység, a sokféleség lehetőségét éppen a "lehetőség" transzcendentális-kritikai függetlenítésével alapozza meg. Mert – mondja Kant – "a szükségszerűség nem más, mint a feltételek által adott létezés",<sup>21</sup> és "a lehetőség nem termeli a tárgyat létezését illetően"<sup>22</sup>. Eszerint a lehetetlenség nem jelent nemlétezést, másfelől a lehetőség hiánya nem

azonos annak tagadásával. Módszertanilag a "lehetőség" nem implikálja a "feltételt", sokkal inkább figyelmeztetés, felhívás annak bevezetésére, ugyanakkor sajátos lehetőség, vagyis bármely lehetőség alapjára való orientálódás. Ily módon a filozófia módszertanilag megfogalmazott önkonstrukciós kérdése az egyetlen tiszta probléma lesz.

Tehát a "konstrukció", "önkonstrukció", "elsődleges" és "másodlagos szintézis" fogalomrendszere segítségével úgy fogalmaztuk újra a metafizika problémáját, hogy az tükrözze a kanti filozófia és módszertan sajátosságát és egységét. Az eredmény, amely a kanti felfogásban a filozófiai konstrukció és önkonstrukció pusztá intuitivitása meghaladásának szándékát mutatja ki, egyrészt azt jelenti, hogy az a felfogás különböző szinteken strukturálódik, e szintek egysége pedig olyan sajátos tematikai és módszertani irányulást képvisel, amely pusztán intuitív úton nem ragadható meg, másrészt a tematikai kiterjedés vagy akár az alapvető konstrukciónak a rendszerhez való sajátos viszonyítása egy nem intuitív önkonstruktív metodológia szükségességének tudatát közvetíti.



## *Karl Jaspers Nyugat és Kelet között*

### *Álmódszertani bevezető*

Minden filozófia személyes is. És a filozófiához való minden közeledésnek is annak kell lennie. Általában persze nem ez történik. A módszer-tanból technika vagy algoritmus, a filozófia testéből fogalomlista, a filozófusból pedig mellszobor lesz. Az elmélkedés tehát vagy mesterséggé válik (amely megélhetést biztosít), vagy pedig úgy zárjuk-rekesztjük magunkba, mint létünk egy nemes, de nemigen használható darabkáját. A "továbbgondolás", az "aktualizálás" címszavai, amelyek alatt mindez általában végbemegy, ne vezessenek félre. Újrakezdésük rendszerint pusztán folytatás. Természetesen ez sem érdektelen.

Karl Jaspers tudta, hogy ezt is el kell végezni, és hogy ez nem is kevés. De arra figyelmeztet, hogy nem elegendő. Megszüntethetetlen, feltölthetetlen réssel állunk szemben: a hagyomány, valamint a jelen elgondolásának feszültségében élünk. Egy dolog azonban ezt a feszültséget, rést, repedést elgondolni, és más átgondolni rajta. De mire támaszkodhat a gondolat, ha egyszerre áll mélység és távolság előtt, és ha – emberi lévén – szárnya nincs?

Nyilván a látásra és a hallásra. Jaspers ezért képekben gondolkodik. Azokat keresi, majd küldi

és kíséri – visszahívott zörejeiket figyelvén – szer-  
teszét. A filozofáláshoz ugyanis szerinte látni és  
hallgatni is **tudni kell**. És nekünk is kell tudni. Az  
ő gondolataihoz nem lehet szokványosan közeled-  
ni, mert nem érünk el hozzájuk. A hagyomány  
nélkül pedig elkerüljük őket. E kettősség megvaló-  
sítására kell itt is kísérletet tenni.

Az európai filozófia hagyományainak  
szellemében Jaspers egy **sémában** fejt ki világ-  
képét. De az ő számára a séma mégis inkább  
olyan kommunikációs segédeszköz és szük-  
séglet, amelyen a gondolatok tényleges hőm-  
pölygése szükségszerűen túlfolyik. A filozófiai  
séma egyébként sem valami váz vagy táblázat,  
hanem a központi generatív elv(ek) működtetése során kialakult világtabló. Ez az elv Jas-  
persnél a **"szubjektum-objektum hasadása"**.  
Eszerint mi (mint szubjektum) mindig valami  
tárgyi (objektum) felé irányulunk, amely más,  
mint mi vagyunk.

Ennek a másságnak és az általa létrejövő,  
kikerülhetetlen hasadásnak döntő jelentősége  
van a filozófia legelső kérdése szempontjából,  
hogy tehát **"mi a lét?"**. Hiszen a lét **"egészében"**  
nem lehet sem csak objektum, sem csupán  
szubjektum; mi magunk pedig képtelenek  
vagyunk arra, hogy – az objektum-szubjektum  
hasadásából kilépve – mindkettőt ugyanakkor  
és együtt megvizsgáljuk. Ezen a gondolati úton  
haladva azt kell tehát mondanunk, hogy a lét  
mindig **több**, mint ami objektum és ami  
szubjektum, de ez a **"több"** az objektum és a  
szubjektum hasadásában, repedésében (Subjekt-

Objekt-Spaltung) **mutatkozik** meg. Ezt nevezi Jaspers "Átfogónak" (das Umgreifende). Minden, ami a szubjektum révén tárggyá válik, az Átfogóról leválva lesz szó, és ekképpen viszonyul a szubjektumhoz, de a többi tárgyhoz is. A szubjektum-objektum hasadásában tehát az Átfogó felé mozdulunk. Ebben a mozdulatban a szubjektum-objektum hasadása olyan **képpé** válik, amelyben észrevehető és kifejezhető az, ami tárggyá sohasem lehet. Mert fontos különbségek és árnyalatok adódnak abból, hogy milyen szubjektum-minőségünkben milyen objektumszféra felé irányulunk. Ily módon ugyanis a szubjektum-objektum hasadékán, résén át az Átfogó más és más **módozataira** nyílik kitekintés. Mint **tényszerűen élő lény** (lebendiges Dasein), benyomásaink jelenvalóként valósulnak meg és valósítanak meg **környezeti világunkban**. Ennek a környezeti világnak a feldolgozása személyes és nem általánosítható, de jellemző. **Értelemként** meghatározott tárgyak felé fordulunk, amelyekről lehetőleg szigorú, általánosan is érvényes (értsd: tudományosan igaz stb.) ismereteket dolgozunk ki. Így születik a "tudat általában" (Bewusstsein überhaupt) és az objektumok világának a hasadása. De a Világ nem egy megvizsgálható, konkrét tárgy, hanem eszme, amelyet a szellem dolgoz ki, hogy az adott objektumokról való általánosan érvényes, de körülhatárolt és szétszórt ismereteinket egybefogja. Az eszmében tehát a Világ és a Szellem hasadása mutatkozik meg. Ezen a résen át

azonban már csak a **transzcendencia** rejtélyes fényei és felhívásai lüktetnek, és ezek felé mi, **egzisztenciaként**, e viszonyt kényszerűen rejtjelekké változtatva törekedünk.

A transzcendáló filozófiai gondolkodás – mondja Jaspers – annak a módszere, hogy a szubjektum-objektum hasadásában úgy elmélkedjünk, hogy a törést gondolatilag kiteljesítve megvilágíthatóvá tegyük azt, ami átfogja.

A szubjektum-objektum hasadásának e válfajai révén már közelebbről látjuk az Átfogót, hiszen ennek több módozatát világítottuk meg: a tényszerű létet, a tudatot általában, a szellemet, valamint az egzisztenciát. A tulajdonképeni lét azonban a szubjektum-objektum hasadásának az összességében és "képszerű" egészében mutatkozik meg, és a reá vonatkozó választ csakis az Átfogó módozatainak sorravétele és átvilágítása nyújthatja.

Jaspers jellemző "módszere", hogy a problémákat mintegy végigvezeti, átfűzi az Átfogó különböző módozatain, és azt vizsgálja meg, hogy ezek a problémák hogyan vetődnek fel (vagy felvetődnek-e egyáltalán) a tényszerű lét, általában a tudat, a szellem és az egzisztencia szintjein. A problémák kimondott, tényleges vizsgálata azonban rendkívül összekuszálja a sémától (látszólag) sugallt háborítatlan előrehaladást. Emiatt a Jaspers-kutatók a sémát magát is más- és másképpen értelmezik, úgyhogy némelyek az Átfogónak csak három módozatáról tudnak számot adni, mások pedig azt csak egyre (transzcendencia) vezetik vissza;

megint mások (mint magunk is) négyet találnak. De érezzük eközben, hogy tovább is lehetne számolni... anélkül azonban, hogy valamennyire is közelebb kerülnénk a jaspersi gondolat éltető, intellektuálisan gazdagító légköréhez.

Karl Jaspers minden magyarázója hangsúlyozza gondolatai fogalmi megragadásának fogalmi, logikai és nyelvi nehézségeit. Mondatainak szándékos ellentmondásossága, a pozitív meghatározások hiánya, a tagadó utalások sokasága, a kifejezésmód többértelműsége stb. olyan akadályokká torlódnak, amelyeken nemigen lehet az egyszerűsítés vagy a kimondhatatlanság veszélyei nélkül átvergődni. Valóban: mondatai, gondolatai között egyszerre érezzük magunkat szűk zsákutcában és széles sugárúton. Akár új utak építésének az árán is, az akadályok között-bennük magunknak kell eligazodnunk.

Abban a sémában, amelyben világképét kifejti, Jaspers fogalmai állandó mozgásban, sodrásban-áramlásban és hangsúlyváltásban vannak. A finom, ellentett árnyalatok ritmikája majdnem a zeneiségig tördeli és színezi, vonja el a gondolatot. Megragadása, észlelése és lereagálása emiatt valóban csupán valamilyen hallgató megvilágítással lehetséges. Mindez talán érthetővé válik, ha egy gondolati művelettel a sémát magát egy mozgó és átszerveződő képrendszer gyanánt igyekszünk megragadni. Ebben a folyamatban és képrendszerben a képek egymást nem pusztán kaleidoszkópsze-

rűen, hanem túlhaladásuk mögöttől, az időben visszahívottan követik. De nem egy megadandó sík- és térbeli elhelyezésben (ami majd újból megváltozik), hanem saját azelőtti képeitől és viszonyaitól körbefogottan, a filozófiai emlékezés, hit és erőfeszítés szellemi légkörének feszültségétől rezonálva és mozgatva születnek meg. Ez néha meg- és átvilágított alakot kap, melyet azonban ismét felvált, mert olyan impulzus ez, amely szétsugározva új fényt, új "energiát", új képet, önképet és hangzást nyújt a minket felölelő, eldöntő látványnak. Mert ez nem látomás, hanem látvány, melyet a bölcelet ereje szül, szólaltat meg és tart mozgásban.

Így lesz az Átfogóból néha Egy, "azután" hat, majd három, négy, hét vagy megint egy; így lesz a hitből Jézus, Jób, azután kép, rejtjel, majd transzcendencia. A "tudat általában" néha Descartes, Kant vagy Galilei alakját ölti, hogy "azután" belőlük is csak a hihetetlen erejű, kísérletként végigvitt próbálkozás maradjon. Mégis e képek azok, amelyekben a látvány átvilágítva megszólal és átváltozik. Mert Jézus megváltását, Jób megbizonyosodását, Descartes éjjeli álmát, Galilei visszavonó gesztusát, Kant megtorpanását végül is nem tudjuk megnyugvasként elfogadni. Sőt az ő szellemük az, amely – meggyőződésük minden fénye mellett – a szakadatlan kérdés hangjait sugározza felénk.

Látszik, hogy Jaspersnél valami másról van szó, mint szokványos értelemben vett módszertanról, amely véges számú, meghatározott úton vezetett lépések során a kérdések

megválaszolásáig eligazít. Természetesen itt is él a módszertani műveltség igénye, a fogalmakkal, a kategóriákkal, a kritikával bánni tudás elvárása. Mégis fontosabb ezen túl az egzisztenciális, filozófiai és kulturális nyitottság, amely az időben, történelemben, a jelenben keresve éleszt mozgó kapcsolatot a kérdésekkel. De az ekképpen azonosított kapcsolatok sem kerülnek át azután egy pusztán technikai problémakezelés ügyterébe, hanem azokat egészen a kérdések "határáig" elkísérik. A kérdések így nem is annyira problémák, mint inkább témák lesznek. A Téma az élő-alakuló, önmaga megfogalmazására felhívó, kereső-rejtő probléma. Ilyen témái Jaspersnek a "rejtjel", a "határhelyzet", a "feltétlen elvárás", az "ember", a "filozófia", az "Átfogó" stb. A témák és variációk sajátos tagoltságot, de visszhangszerű kohéziót is nyernek a gondolat eme világában. Ezért azt mondhatjuk, hogy Jaspersnél csak a problémák határoltak, a téma pedig mint gondolati elem nem, hiszen a témakezelés értelme pontosan az, hogy a problémák határain sem találunk valamilyen arkhimédészi pontot, ahonnan a határon innenre és túlra tárgyyszerű pontossággal széttekinthetnénk. A mögélátást itt csak a határon belülről a felhívásra találkozóra kiküldött, kivetített fény biztosítja. Ez a "fényköteg" ugyanakkor állandó kísérletként övezi és rezegteti a problémát magát. Így lesz belőle egyszerre téma és kép is.

Nem a véletlen, hanem Jaspers gondolatainak belső sodrása, hangulata és építkezése kész-

tet itt arra, hogy róla a zenei kompozíció néhány fogalmának a segítségével beszéljünk. A téma – mint élő-alakuló probléma – maga is olyan "tagolati elem", amely képes arra, hogy a gondolati mozgásnak egy egész, mintegy önmagában is megálló darabját fenntartsa. Innen származik az az érzés, amely bennünket Jaspers műveinek olvasásakor eltölt, hogy egy-egy fejezetében a koncepció egésze sűrítődik és bomlik ki egyszerre. Mintha az egyes fejezetek egyszerre lennének egy többtematikus, illetve több egytematikus szimfóniának a részei. A téma azonban arra is képes, hogy fejlődésen, illetve transzformáción menjen keresztül. Akárcsak a zenében, Jaspers témáinak is a belső szükségleteken túlradó energetikai többletei vannak, amelyek az egész időbeliségét kivonatolván és sűrítvén, az egész átváltozásának nyomatékait biztosítják. Amikor a problémákat a gondolat ereje témákká alakítja, akkor azok belső forrásaikból körbesugározzák energiáikat: a témák mozgása saját fényre és hangra jut. Azok tehát, hogy "Mi a transzcendencia?", "Mi vagyok én?", "Mi a tulajdonképpeni lét?" stb. – a kérdőjeles forma ellenére – nem kérdések. Nem kérdések, amelyekre egy megadandó ismeret válaszol. Témák csupán, amelyeket az egzisztenciális gondolkodás kelt életre és hordoz tovább egy-egy belső, növekedve megvillanó pályán, ahol erőfeszítésként, hitelességükben megbizonyosodva világítódnak meg újra. A rájuk adandó válasz nem egy ismeret, hanem egy meggyőződés.



Az önmagát megalapozó, feltétlen Átfogó arra hajlik – mondja Jaspers –, hogy szemünk előtt tárgyi formát öltön, bár ez a forma számára idegen. Tehát mintegy önmagától össze kell omolnia, szét kell porladnia. Ezután azonban nem marad más, mint az Átfogó jelenléte pusztá meggyőződésének a tisztasága. Idáig azonban minden felmerülő témát el kell vezetni. A problémák általánosak, a téma azonban személyes, hiszen életre-tettre keltésük a mi feladatunk. Ebben segít, támogat a történelmi hagyományokból és a jelen készítéseiből születő filozófia, a "megvilágító gondolkodás" (erhellende Denken).

Azt, amit Jaspers "erhellende Denken"-nek nevez, közelebbről is szemügyre kell venni. A kifejezés maga egyértelműen azt mutatja, hogy olyan gondolkodásról van szó, amely a fény módján akar viselkedni. De – ahogy Gadamer is mondja – világítani annyi, mint valamit bevilágítani és így azon, amire a sugarak esnek, megjelenni. A fény ontológiai struktúrájához tartozik az, hogy reflexív. Vagyis hogy ő maga csak úgy lesz látható, ha valamit bevilágít. A fény analógiájára viselkedő gondolkodás nyilván az intelligibilis területére vonatkozik, és ez, akár csak Platónnál és Arisztotelésznél, nem a Nap, hanem a **nousz** fénye. A megvilágító gondolkodás valóban az egzisztencia erőfeszítése, cselekedete, amellyel a transzcendenciát rejtjeleiben kutatja. Az egzisztencia elszánt dinamikája az, amiben a hagyomány termékei a transzcendencia rejtjeleiként világlanak ki, szólalnak

és bizonyosulnak meg. Ezek olvasása, hallgatása során pedig – az Átfogó jelenlétében – újabb rejtjelek születnek. De a gondolkodás maga megvilágítóként – akárcsak a fény – reflexív. Következésképp önmagának a megvilágítása is és nem csupán a nousz fénye, amely az intelligibilis területébe bevilágít. A spekuláció mint *speculum* (tükör, tükrözés) a megvilágító gondolkodásban azt jelenti, hogy egyben "fényforrás" és "tükör" is. A rejtjelek "olvasása" így nem pusztán azok megvilágítása, és nem is egy megvilágosodás (amelyhez az egzisztencia kívülről jut), hanem – gondolkodásként – saját erőfeszítéseinek, "belső tetteinek" fényeiben és fényeivel a rejtjelek fényeit keresi-várja. E találkozás ragyogásában pedig önmagát és pedig meggyőződéseinek eredetében világítja meg.

A rejtjelek olvasása, hallgatása a megvilágító gondolkodásban újabb rejtjeleket szül, hoz felszínre. A rejtjeleknek – amelyek tehát a megvilágító gondolkodásnak az Átfogó jelenlétében fogant történelmi szülöttei – saját fényük van. Akárcsak Platónnál a szépnek, a rejtjeleknek is az a tulajdonsága, hogy az egzisztencia számára kiviláglanak. A történelmi jelenében eredetét kutató egzisztencia "fényes erőfeszítései" tehát a rejtjelek kivilágló fényeivel találkoznak. Ez a találkozás a ragyogás. A *speculumból spectaculum* (látvány) lesz. Persze minden látványban van valami tulajdonképpen érzéki. Az a látvány, amely a szellem, a nousz fényében kezd ragyogni, természetesen másmilyen: újabb

rejtjel. De éppen a fény ontológiai struktúrájától, reflexivitásától megerősített, megtámasztott és kiélezett gondolkodás reflexivitása az, amit Jaspers "Existenzerhellung"-nak nevez: az egzisztencia az, amely a transzcendencia rejtjeleit megvilágítván önmagát világítja át. Eredetében és gyökereiben, lényegének történelmi jelenében megbizonyosodik. Ez az, ami a transzcendencia rejtjeleivel való kapcsolatának, erőfeszítéseinek a feszültségében megalapozott döntéseiben megvalósul.

A megvilágító gondolkodás tehát más, mint a megvilágosodott misztikus tudat vagy szellem. Hiszen ez nem fényként kutat, hanem annak a tapasztalatát éli át. Még ha "belsőleg" érzékeli is, nem ő az, aki a forrása.

A filozófia, a megvilágító gondolkodás abban segít, hogy a problémák általánosságát személyes eredetünkben gyökerező és végigvivendő témákká változtassuk. Ezért a történelem nagy metafizikáit, művészetét, erkölcsi tetteit Jaspers úgy értelmezheti, mint a lét, a transzcendencia rejtjeles leírásait és útteremtőit, amelyeket az egzisztenciák önmaguk s a lét megvilágítására az Átfogó jelenlétében dolgoztak ki, választottak, illetve döntöttek el. Ám a rejtjelek mégsem adottak, hanem élnek. Életük a hagyományból, a kezdetekből s a jelen feszültségeiből származó történelem. A rejtjeleket tehát nem lehet úgy elsajátítani, hogy a hagyományból megtanuljuk és tovább gyakoroljuk. Hiszen történelmi jelenünkben a hagyomány tapasztalata legtöbbször elégtelennek bizonyul.

A rejtjeleket tehát egzisztenciálisan kell megérteni: fényüket, hangjukat jelenünkben kiteljesedve kell látni és hallgatni.

De mi is az, amit Jaspers "rejtjelnek" nevez? A rejtjel metafizikai szimbólum: a transzcendencia tárgyatlan nyelve. Más szimbólumoktól eltérően e rejtjeleket nem értelmezhetjük abból a szempontból, hogy mit jelentenek. Mögöttük sem mutathatunk valamire, amit egy elképzelés alapján sifírozunk. A transzcendencia mégis ezen a nyelven szólal meg. Beszédét így is meg kell érteni, hangját meg kell hallani. Hallani a transzcendencia hangját csak az egzisztencia képes. Csak az emelkedik arra a szintre, hogy egyáltalán észleli: a szubjektum-objektum hasadékanak a résén át még valami azt átfogónak a hangja szól. Ez a hang ily módon **utalás**. Amikor tehát Jaspers azt mondja, hogy a transzcendencia hozzánk a rejtjelek nyelvén beszél, akkor ez azt jelenti, hogy egyrészt ezen a módon **szól**, másrészt pedig azt, hogy mindez nem annyira a nyelv, mint inkább a hang lényegével áll összefüggésben. A hang lényege persze nem az, hogy hallatszik, és az sem, hogy kifejez-e valamit. A hang metafizikai értelme az, hogy **index**, **utalás**, és pedig egzisztenciális létutalás. A hang lényege, ahogy Arisztotelész a lélekről elmélkedve hangsúlyozza, hogy egy **többszörös történés**, amely hozzánk bizonyos közeget át jut el. A hang tehát a lét **dinamikájának** az utalása, jelzése. Ezért is köti Bergson oly szorosan az időhöz. A rejtjelek nyelve így legelsősorban az egzisztencia számára szól, és úgy

szól, hogy mutatja, annak történelmi jelenében – felhívás gyanánt (Appel) – az Átfogó dinamikája létezik. A rejtjelek azonban nem valamilye hullámok, amelyeket a transzcendencia szüntelenül kibocsát, de amelyek "vételére" és megformálására, artikulálására pusztán az egzisztencia van felkészülve. Jaspers ezt Kanthoz és az Ótestamentum példájához kötődve igyekszik jobban megmagyarázni. Kant a Biblia leglényegesebb elemének tartja azt a parancsot, amely megtiltja az embereknek, hogy Istennek képet vagy hasonmást készítsenek. Mégis – mondja Jaspers – maga az Ótestamentum tele van az Isten olyan leírásával, amelyek őt jóságosnak, haragvónak, törvényhozónak mutatják be. Vagyis az Ótestamentum maga egyszerre tiltja és műveli is Isten leképezését. De itt nem egy olyan ellentmondásról van szó, amelybe a Biblia elővigyázatlanságból keveredett, hanem olyan elkerülhetetlen feszültségről, ami az ember "véges" lényegének, létezésének a velejárója. Arról, hogy az ember a transzcendenciát csak képekben tudja elgondolni. Ezek a képek olyan rejtjelek, amelyekbe egyrészt a transzcendencia nem magától rejtekezett és mutatkozott meg (tehát nem megfejtésre felkínált rejtvények), másrészt pedig nem az egzisztencia szüleményei, amelyekkel ez belső titkait tilalomtól övezetten felmutatva, titokként körbehordozza (álarc). A rejtjel a szubjektum és objektum hasadásának, részének, az egzisztencia módozatának szintjén megmutatkozó, szüntelenül aktív feszültségében születik, ölt képet és

hangot. A tanszcendencia pusztán az egzisztencia számára és csupán rejtjelként létezik. A misztikus számára az **unio mistica** döntő pillanatában a transzcendencia immanenciává változik. E közölhetetlen, nem is annyira személyes, mint inkább egyéni érvényű tapasztalat azonban nem tartozik a filozófiához. Az olyan rejtjelek, mint – az eddig említetteken túl – a "Természet", a "sikertelenség" vagy "elbukás" stb. csupán az egzisztencia erőfeszítései révén válnak rejtjelekké, nyelvvé, amelyet a megvilágító s felhívó gondolkodás újabb és újabb tetteiben az Átfogó jelenlétében kell hallgatni és olvasni. Az a nyelv, amely tehát szól, de nem kimond, belső szabályai sem nyújtanak pontosan értelmezhető formális jelentést, és amelynek a képei sem leképezések, nos az a fény s a hang metafizikai értelmén alapuló rejtjelnyelv.

A rejtjelek nyelvének a fény s a hang metafizikai értelmén át való elgondolása önkéntelenül is a hangos fény és a fényes hang ősrégi eszméjéhez kalauzol. Széles körben elterjedt, nagyon régi mitologikus gondolat a világ teremtésében a fény és a hang összekapcsolása. Prázsápati a védikus istenség hangos leheletből születik, és maga sem más, mint egy dicsőítő ének. A Kathaka Upanishad Athmant, az AUM (vagy OM) alkotó alapszót kiejtvén, hatalmas fényként írja le. Az első emberek teste áttetsző; fényből és hangból tevődik össze. Életük, létük fényes és hangos lebegés. Mája fátyla ez, amely – az anyag révén – legyengíti a fényhangot. A hang már csak foszlányokban hatolhat át rajta.

A késői emberiség ezért nem láthatja a fényes hangot. Csak hatalmas erőfeszítések árán érhető el a lebegésnek az az állapota, amelyben a világ hang- és fénybeli lényege ismét érzékelhető. A görögöknél is Apollónt a fény és a zene isteneként tisztelik. Ugyanezek a hagyományok élnek tovább a kereszténységnek a **verbum creans**ról szóló tanításában, abban, hogy Isten a fény teremtésénél szólal meg legelőször.

De mi lehet mindezeknek a jelentősége Jaspers filozófiájának a megértésében? Hiszen Jasperstől idegen minden konkrét misztikus vagy mitologikus magyarázat. Nyilván a léttel való kapcsolat, viszony sajátossága, ennek szerkezete az, ami Jaspers rejtjelelméletét, a megvilágító gondolkodáshoz fűződő elképzeléseit, valamint a filozofálás mibenlétéről alkotott felfogását ezekhez az ősi alapkoncepciókhoz illeszti. Jaspers ugyanis állandóan azt hangsúlyozza, hogy a filozófia, a filozofálás az ember, az egzisztencia egészét mozgósítja. Számára a filozófia "gondolkodó tett", "belső cselekvés", belső beteljesülés stb. Olyasmi tehát, ami a gondolkodó érzékenységeinek, képességeinek az összességét a lehető legnagyobb erőfeszítésben végbemenő működésre sarkallja. A gondolkodó belső tett, a nyitottság és az érzékenység minden válfaját aktivizálja. És éppen ez az, ami a teremtés – a történelmi emberiség öneredeztetésének – minden mítoszából, ezeket a transzcendentális konkrét tartalmain túli rejtjeleiként elgondolva, megvilágítva kihallatszik. Ez azonban nem a mítoszok valamiféle "új értelmezése", amely

által keletkezésüket, belső tartalmukat és konkrét válfajaikat most már jobban megérthetnénk. Rejtjelként elgondolva a mítoszok nem lerög-zítődnek, hanem éppenséggel meglebegnek.

A "lebegés" (Schwebe) Jaspers gondolatvite-lének egyik legfontosabb és legnehezebben ele-mezhető fogalma. Mert nem egy érzés vagy olyan benyomás ez, mint amilyent Bergson elemez, amikor zenehallgatás közben a pusztá diverzitások egymásra következésében kiváltott állapotot firtatja. A lebegés transzcendentális (a fogalom kanti értelmében) egzisztenciális szelle-mi helyzet, amelyet a filozofálás a teljes hajlan-dóság, eltökéltség és készség, a diszponibilitás formájában hoz létre. Azért transzcendentális készség, mert azt jelzi, hogy a transzcendencia és az egzisztencia találkozása **a világban van**; hogy a filozófia nem más, mint az eredet és a cél között levés. A "transzcendáló gondolko-dás", a filozofálás, úgy, ahogy azt Jaspers műveli és kifejti, sokak szerint zsákutcába ve-zet. Mert minden jelentés rögzítetlensége olyan biztonságos elméleti fedezéket nyújt, ahova bármikor vissza lehet húzódní, anélkül hogy Jaspers kitenné magát az ellentmondásban való megmérettetés veszélyeinek. Ebben a vonat-kozásban tehát felfogása megtárgyalhatatlannak mutatkozik, hiszen e lebegő gondolkodásban születő meggyőződések olyan személyes jellegű szellemi élményekként léphetnek fel, amelyek-nek még megbeszélése elé is komoly akadályok gördülnek. Különbség van azonban a közlés és a kommunikáció között. A közlés egy függet-



lenül végigvitt tapasztalat **megosztása** másokkal. A partnerek ebben tudomást szereznek egymás híreiről, élményeiről. A kommunikáció nem egyszerűen a közzel, a közönségként fel-fogott közösséggel való kapcsolatteremtés, hanem a történelmi jelenben, hagyományaink sajátos találkozásai-azonosságai által kutató-kérdező egzisztenciák **communiója**. Amit tehát Jaspers kommunikációnak nevez, az erre az eredendőbb közösségre utal, és nem valaminő kompetenciára, amelyre a közlésen belül eljutunk. A kérdések, a problémák, a témák, a történelmi egzisztencia számára felmerülő kikerülhetetlen helyzetek stb. közössége az, amelyben ez a kommunikáció megtörténik, és a hiteles kapcsolatteremtés végbemehet. Hasonló értelemben fogalmaz Wittgenstein, amikor a **Tractatus** nem mindig megértett bevezetőjében azt mondja, hogy könyve nem tankönyv, hanem azokhoz szól, akik hasonló kérdések mérhetetlen nehézségeivel küszködnek. Komoly, hiteles kommunikáció valóban csak az azonos kérdésekkel kapcsolatos erőfeszítések által megteremtett közös légtérben jöhet létre. Ezért van az, hogy a jaspersi gondolatok megtárgyalhatatlansága egy kívülről való megtárgyalhatatlanságra utal. Csakhogy kívülről egyáltalán semmit sem lehet megtárgyalni. A korban, a hagyományban s az egyéni sorsban gyökerező, külön-külön megvívott, véghezvitt erőfeszítések feltételezik a hiteles kommunikáció körülményeit. A kommunikációban ugyanis mindig ott van a gondolatok, az élmények, a helyzetek

egzisztenciális alapon való megtapasztalásának a közös volta. De minden ember lehetséges egzisztencia. Erről az esélyről az egyéni lét legutolsó pillanatáig sem lehet lemondani. A gondolkodó tehát szavait mindenkinek szánja. Az így kibocsátott gondolatok azonban pusztán felhívások. A felhívás természetesen autentikus gondolkodói, egzisztenciális tett. Maga Jaspers is sűrűn gyakorolta. Nemcsak számos példányban terjesztett írásaiban, hanem akkor is, amikor gondolatait – színvonalas előadások formájában – a rádióhullámokra bízta. A felhívás azonban még csupán a kommunikáció keresése. A hiteles kommunikációhoz egzisztenciális azonoszintűség szükséges.

A rejtjelek tehát élnek, életük pedig a jelen és a kezdetek egzisztenciális feszültségeiből származó-alakuló történelemben van. Számtalan rejtjel létezik, és hiteles olvasatukból az Átfogó jelenlétében egyre újabbak és újabbak keletkeznek. Jákob, Ábrahám, Mózes, Jézus vagy Luther Istene mind rejtjelek. Félresiklás lenne tehát az Átfogót valami meghatározottal azonosítani. Szokványos értelemben Jaspers Átfogója üres fogalom, mert nem egy új ismeretet nyújt, amely egy megelőzőt pontosít, hanem "pusztán" a léttel és önmagunkkal kapcsolatos tudatunkat változtatja meg. A problémák témákká alakítása és követése nem csupán azok határáig, hanem **gyökeréig** is elhatol. A határ közelében a téma széttekint. Ily módon a filozofálás, bár nem visszafelé halad, gyökereit mindig – jelenvalóként – maga előtt látja. A megvilágosító gon-

dolkodás tehát visszatér, de nem egy fenomenológiai körben, amely ekképpen bezárul, hanem az új fényben újraélve és újraalkotva témáit, újabb témákra lel. Mozgásuk ellenére Jaspers témái nem nyernek megoldást, nem jutnak nyugalomba. Értelmük pontosan az, hogy látványként hangzanak el, és hiteles hallgatásuk kiteljesülő **újravételükkel** azonos: gyökereikben a felemelkedésért elmélyülni és ebben a felemelkedésben önmagunkat eldönteni.

Az ember lényegéhez ugyanis az is hozzátartozik, hogy minden rejtjelet meglebegtetve (in die Schwebe halten) és egy végső erőfeszítéssel azokon túllépve az objektum és a szubjektum kínzó hasadásának meghaladásával próbálkozzék. Ez a Parmenidészről, Plotinosztól, Eckhart mestertől és másoktól képviselt, Nyugaton is mindvégig fellelhető, de úgy tűnik, csak Keleten kiteljesedő tendencia azt a filozófiai-egzisztenciális alaptörekvést jelzi, hogy a transzcendenciában minden rejtjelen felülemelkedve igyekezzünk megbizonyosodni. A jávai **Borobudur-templom** ennek az útnak az építészeti ábrázolása. Azt a felemelkedést érzékelteti, amely az emberi világ szemléletes-érzéki formáitól Buddha rejtjeléig és azon is túl addig a pontig hatol, ahol minden elcsendesül, még utalásként is elhallgat, és a tiszta "geometriai" formába, az ég csodálatos messzeségeinek és magasságainak az ürességébe hatolva a minden rejtjelen túllévőségbe érkezik. De milyen mértékben gondolkodás ez még? – kérdezi Jaspers. A gondolkodásban, abban, amelyről Jaspers be-

szél, valamiről – legyen az bár rejtjel – gondolkodunk. Az ázsiai filozófusok azonban, Nagardzsuna és a többi buddhista forrás, a gondolkodást a gondolkodás megsemmisítésére használják, arra, hogy általa a világon is túllépjenek. A meditáció elmélyülési gyakorlatai, amelyeket ők művelnek, a nyugati gondolkodók számára nem jelentenek járható utat. Nem elsősorban "technikai" természetű képtelenségről van szó, hanem arról, hogy a mi számunkra a döntő kérdés az, hogy **akarjuk-e vagy nem akarjuk a világot**. Nem megtorpanás ez egy egyébként sok mindennel kecsegtető út akadályai előtt. Hiszen saját hagyományainkban is megtalálható és lényegünk elemeként ható egzisztenciális tendenciáról van szó. Csakhogy a rejtjelekben a világ egzisztenciális döntés témája lesz. A buddhista szekták mindegyike – hangsúlyozza Jaspers – nem akarja a világot. Számukra az indifferens teher. Mi azonban **akarjuk** a világot, benne akarunk élni, és nem akarjuk a világot megtagadni. Nem tudjuk eldönteni, hogy ott Keleten megtalálták-e az igazságot, hiszen az ottani bölcsek maguk is, akárcsak a misztikusok, csupán jelképes előadására képesek annak, amit megtapasztaltak. Ekképpen előadásaikban ők maguk is megrekednek a rejtjelek szintjén. El tudjuk dönteni azonban azt, hogy **akarjuk-e, vállaljuk-e a világot és vele/benne gondolkodói létünket**. Jaspers nem akarja e rejtjeleket meghaladni, a világot elhagyni, az élet, a gyakorlat komolyságát feladni.

Többféleképpen lehet valaki "nyugati" gondolkodó. Így az Európa-centrizmus sok válfaja mintegy termésként nő ki a Nyugatból. A hagyománygondozó múltbafordulás is gyakran a nyugatiság égisze alatt zajlik. Műveltségünk és civilizációnk sűrű válságjelenségei, a gyökeretlen kritikai tudat már-már futószalagon ömleszteti nyugatiságunk könnyen gyártható szellemi termékeit. Nyugatiságát egzisztenciális döntés alakjában és annak alapján felvállaló és megvalósító gondolkodó azonban alig akad. Jaspers nem egyszerűen születése és neveltetése okán nyugati gondolkodó, hanem egzisztenciális filozófiai döntés alapján az. Ez a döntés azonban olyan magasságokban születik meg, amelyekben a keleti szellemiséggel való találkozás is végbemegy. Jasperst nem feszélyezi nyugatisága, nem akarja azt levedleni és szellemben keletivé válni. De az ezen a szinten való döntéshez az szükséges, hogy a rejtjeleket – nem meghaladva – lebegésben tartsuk. Így lesz a gondolkodói tett a hiteles **személyes elkötelezettség** forrása.

A filozófia így nem a meggyőződéseket tartalmazó kijelentésekben csúcsosodik ki, hanem olyan gondolati szövődésekben, amely **egy egész életet áthat**. Az adott, a nyelvben már megfogalmazott, kikristályosodott filozofálás csak emlékezet, előfeltétel, alkalom és támogatás. A gondolkodás e művei tulajdonképpen csak ki és be nem teljesült "féligazságok", amelyek igazi értéküket csupán azoknak a kiegészítésével nyerik el, akik nemcsak mint "eszmerendsze-

rekhez" közelednek hozzájuk, hanem azokat egzisztenciájukban is megvalósítják. Mert a filozófia a legfőbb jó, amit az istenek az embereknek ajándékoztak: általa lett az ember önmagának ajándékozva, juthat saját felelősségének és szabadságának olyan tudatára, amelyben már a kommunikáció szükséglete feszül.

E kommunikációs készítésre épülő pedagógiai hajlamai ellenére Karl Jaspers nem alapított iskolát. Az eddigiek alapján ez talán érthető is. Hiszen kényelmetlen álláspont az övé: egyénnek, hatalomnak, filozófusnak és Istennek egyaránt. A hatalom már nem sajátíthat ki, mert szabadságunk forrása nála magasabb régiókból ered; Isten nem vezérelhet lépten-nyomon, mert eredendőleg önmagunknak ajándékozott; az egyén pedig szabadságával nem születési bizonyítványával együtt rendelkezik, hanem érte a hatalommal, az Istennel, a kultúrával, önmagával és társaival is meg kell küzdenie. A filozófusnak pedig nem feladata környezetét összkomfortossá díszíteni.

Azt, hogy az ember öncél, hogy az elnyomás méltatlan, hogy a hazugság, a kegyetlenség, a képmutatás alantas dolog, a nevelés, a kultúra által is megtanuljuk, megtanulhatjuk. Mégis: az elnyomást elfogadjuk, beletörődünk abba, hogy a hatalom játékszereivé váljunk, az ügyeskedő képmutatást pedig már-már magától értetődő környezetünként kezeljük. Úgy tűnik tehát, az értékek intézményes továbbítása a nevelés, a tanulás, a kultúra által nem ad elegendő indítékot és erőt ahhoz, hogy az így magunkévá

tett eszményeket olyan döntés alapjává változtassuk, amely egész életünket, lényünket áthatva világosan eligazítana és megmutatná: mik vagyunk és mivé lehetünk.

Jaspers tehát nem alapított iskolát. Azért, mert közeledni hozzá személyes, megrázó, nem mellőzhető intellektuális és kulturális élmény. A lélegzetvétel egyik mozdulata, zöreje, levegőnk alkotóeleme lett. Most, hogy hagyományainkat nem elegendő belterjesen felmutatni, hogy saját fejtegetéseinkkel szemben mások árnyékoló emlékezete feszül, Jaspers hagyományszomja talán még perzselőbb. Azt sugallja ugyanis, hogy hagyományainkat a hiteles, az igényes kultúrában kell meglegnünk, és ezek alapján olyan egzisztenciális vívmányokat kell megvalósítanunk, amelyek személyesek és elsöpörhetetlenek. Csak így találhatunk és alkothatunk a fennmaradás mindenkori konjunktúrájában érvényesíthető és elismertethető értékeket. A "szeretettől fűtött harc", a "das liebende Kampf" itt, a kisebbségi lét feltételei között is gazdagító. Jaspers maga bizonyíték arra, hogy ez nem "aufklärismus" vagy utópia, hanem a kulturális megvalósulások mögött kialakuló kapcsolatrendszerek öntörvényeinek – túl minden a priorizmuson, szervezeti és jogi biztosítékon – megvalósuló folyamata. Ennek pedig személyesnek és nyitottnak kell lennie, nem egyedinek, elszigeteltnek. Érte minden területen harcolni kell.

## *A szent, avagy a fény csendes hangjai*

A szent kérdése Heidegger számára a költészettel, kiváltképpen a Hölderlinnel való párbeszédben vetődik fel és mélyül ki a legélesebben. Ebben is kiemelt helyen szerepel a "Wie wenn am Feiertage..." kezdetű himnusz megfejtése. Heidegger fejtegetéseiből az derül ki, hogy a himnusz a "szent" szóban valami olyasmit költ meg, ami révén Hölderlin "természet" szava rejtett kapcsolatba kerül a görög szellem **phüszisz** alapszavával. A természet mint szent nem azonos a **phüszisszel**; nem úgy más, mintha valami máshoz tartozóként lehetne sajátlagosan meghatározni, hanem avval rejtett kapcsolatban áll. A megfejtéscélmezés, azáltal, hogy ezt a kapcsolatot felszínre hozza és megvilágítja, a rejtettséget nem számolja fel, hanem a lényegi gondolkodás számára igazságának irányában elmélyíthetővé teszi.

A phüszisz, ez a kezdetektől való, hatalmas horderejű alapszó sajátosan fejezi ki a görög szellemnek a léttel és a létezés egészével való sajátos viszonyát. A **phüszisz** azonban nem filozófiai alapszó abban az értelemben, hogy mi meg tudnánk ma állapítani, melyik filozófus használta a lét és a létezés kimondására. A phüszisz ősi, eredendőbb, mint bármelyik reánk maradt preszokratikus töredék, hát még



mint a platóni vagy arisztotelészi "rendszere", amelyet még áthat.

Mégis csak ezekből érthetjük meg azt, ahogyan a lét a görög szellem által lényegében kimondatott. A görögök Heidegger tekintetének látóhatárain kivételes helyet foglalnak el. A lét történetének azon a pályáján, amelyen a nyugati emberiség halad, és amelyre korából Heidegger vissza- és feltekint, a görögök az elsők s az egyetlenek, akik a létet a nyitottban való megmutatkozásként, a megmutatkozást mint elrejtetlenséget, az elrejtőzködést pedig önmagába való visszatérésként, tehát a nyitottban való eljövételként tapasztalták meg. A **phüszisz** lefordíthatatlan alapszava növelést-növekedést jelent. Ez nem összegezés és nem fejlődés, hanem az eljövőnek jelenlétet kölcsönző, magába visszavonuló-rejtekező önmegnyílása. Így elgondolva a **phüszisz** a nyitottban való előjövést (Aufgehen) jelenti: könnyedségét minden **tisztásnak**, amelyben valami egyáltalán megjelenik, kontúrjaiba beáll, és megmutatja saját kinézetét. A **phüszisz** az előjövő önmagába visszatérés, a rejtekező önmegnyílás. Bár a nyitott tisztás a legvilágosabban a "fényben" – a világosság áttetszőségének az átérésztésében – azonosítható, a **phüszisz** egyaránt utal az árnyéokra és a sötétségre, a mozgásra és az átváltozásra, a rejtőzésre és a rejtetlenségre (igazságra) stb. Ezért jelenti eredetileg a **phüszisz** az eget, a földet, a növényt, az állatot, az ember műveit, az isteneket és az emberi történelmet egyaránt.

Mióta a latinok a görög phüsziszt a **naturá-**val fordították, az – ami addig a lét maga s a létező összessége mint "egész" volt –, a nyugati ember számára a létezővel mint valami **tőle különbözővel** való viszonyának a jelölésére szolgáló alapszó lett. Olyan ellentett kettőségek, mint természet és szellem, természet és művészet, ezt a változást szemléltetik.

Ezt a "fordítást" és a lét történelmének benne megmutatkozó pályáját s e pálya "irányát" félre kell tennünk. A fontos most az, hogy Hölderlin a latin eredetű "die Natur" szót használja, és benne mégis olyasmit jelöl, ami rejtett kapcsolatban áll a görög phüszisszel. Kövessük itt Heidegger megfejtéseit. Továbbra is a "Wie wenn am Feiertage..." kezdetű himnuszról van szó.

Hölderlin a természet **növendéke**. Onnan származik a költő, és az "neveli" őt. A természet "csodálatosan mind-jelenlevőként" nevel. A növényekben, az állatokban, az emberben és alkotásaiban, a kövekben, a népek sorsában s az istenekben is jelen van. Jelen van bennük, de elszigetelt, egyikük révén sem engedi magát megfejteni. Csak mindnyájukban felsejlő "könnyed körvonalaiban" nevel, tanít. Körvonalaiknak könnyedsége nem gyengeség: a mind-jelenvalóság éppenséggel hatalmast jelent. A természet jelenlevőségének mindensége nem minden valóságosnak a halmazszerűen teljes átfogását jelenti, hanem a valóságos átfogásának azt a módját, ahogyan az kifordulásakor zárkóznak mutatkozik. A legmagasabb egeket és a fe-

neketlen mélységeket is egybetartja. A mind-jelenlevő, hatalmas – így szép – természet övezi a költőt. Léte lényegének alapáramlatába helyezi őt.

De "idők évéig" a mind-jelenlevő **aludni** látszott. Az alvás az útban levés egy módja, a magafelejtés: a visszavonulás, a rejtekezés. Minden látszat ellenére azonban a természet nem alszik. Virraszt ő, csakhogy gyászolón. A gyász **emléke** marad a legmélyebb, ez az, ami őt leghamarabb megnevezi, és sötétnek mutatja. De a gyász mégsem süllyed a leválásig, a lemaradásban való pusztta elvesztésbe. Hanem a magafelejtőt mindig visszaengedi és ösztökéli. A költő gyászol tehát, de **sejt is** mindent. A sejtés a sötétben való előre elgondolása az igaznak. A sejtés által az igaz nem elzárkózik, és nem "mutatkozik" meg, hanem **eljövőben** van.

A természet nyugszik. A nyugalom a magához összeszedés, amelyből a minden mozgásban **eljövő kezdet** elérkezik. Ezért nyugszik a természet sejtőn-sejtetőn. Magánál van, amennyiben **eljövésében** van előre elgondolva. A sejtők, akik a természethez tartoznak, és egyben őt megnevezik, kimondják: a **költők**. Csak ők maradnak kitartóan-egyedül a sejtetőn nyugvó természet kimondása, megnevezése végett. Éppen ebben a kimondásban dől el, hogy **kicsodák** a költők. A költők nem a versírók, hanem azok, akiknek tudása a sejtés; akik lényegük mértékét a természet lényegének a léptékével mérik be.

Hölderlin "természet" szava nem a hagyományos "natura". Az ő szava már az eljövendőt megnevezni-kellés nézőpontjából sűrítődik. A késztetés oly erős, mint a saját sorsban megbizonyosodott sejtés. Mint a mind-jelenlevő maga. A magába zárkózott gyász a sötétség. A sötétség az éjszaka. A sötétség a nappal nyugvó sejtése. Most azonban virrad! – kiált fel a költő. A "természet", a "Natur" szó már nem is elegendő Hölderlinnek: "a szentnek" nevezi azt, amit megtapasztal. A felkiáltás olyan, mint a természet hangja és elhivatása. A természetből és önmagából kényszerítve nevezi Hölderlin a természetet "a szentnek". "Virradatnak" hívja a nappalosodást, a mind-jelenlevő tisztában való fénné válást. A világító fény növekedése azonban a leghalkabb, a legcsendesebb az összes események közül. Amikor a költő ezt megnevezi, akkor nem kívülről hozzátesz valamit a természethez, hanem kifejezi, megnevezi és növeli – felkiált! – a természetet. A természet növeli a költőt, a költő növeli a természetet. A természet és eljövése a költői szóban, amely általa kényszerítve megnevezi és növeli fényét: ez a szent. Nem az eljövés, hiszen a gyász, a sötétség, a nyugalom is útban levés, tulajdonképpen eljövés. De vajon szent-e még?

A természet idősebb az "időnél". De nyilván nem idősebb az időnél magánál. Ő a "legrégibb" idő, és semmi esetre sem az, amit metafizikailag "időfelettinek" vagy a kereszténységben "öröknek" gondolnak. Minden, ami valóságos, és hat, még az istenneknél is előbb, természet. Ezért

mondja Hölderlin, hogy a természet "Nyugat és Kelet istenei fölötti". A szentség nem a fennvaló istenek vagy isten valamiféle tulajdonsága. A **szent** nem azért szent, mert isteni, hanem azért isteni, mert a maga módján szent. A természet mint a **szent**, mást "csinál", mint az istenek: benne, mint a tisztásban, lesz előbb minden jelenlevő. A szent a természet lényege.

A szent a csendesen jelenvaló mint eljövő: gondolatok, amelyek csendben a költő lelkében végződnek. Így lesz az egy szó, egy ének. Önnön hallgatásában a költő a szent lecsendesült megrázkódtatását vigyázza. A valódi költői szó csupán a csendből, de a szent fénynyalábtól felgyújtva pattanhat ki: "Most azonban virrad!" Mikor van ez a "most"? Ez Hölderlin ideje, és nem egy másik. De ez az idő a Hölderlin szava által meghatározott idő. Ezt az időt nem lehet keltezni, de századokkal se mérni. Történelem csak ott van, ahol és amikor az igazság lényege **kezdeteiben eldől**. Hölderlin "a szent" szava egy **másik kezdetet**, tehát egy **másik** történelmet alapoz meg. Először jelenik meg a **szent**, mint ami istenek és emberek feletti. És Hölderlinnel először lett a költői szó kezdetet megalapozó megnevezés. A németek nyugati nyelve ezt a szót őrzi, de még nem hallgatja.

Hölderlin tehát a "die Natur" szóban – amely számára már nem elég tágas, és ezért "a szentnek" nevezi – valami olyasmit jelöl, ami egyfelől rejtett kapcsolatban áll a görög szellem **phüszisz** alapszavával, másfelől pedig valami

**más**, mint amaz. Mi ez a kapcsolat, miképpen rejtett és mennyiben más?

A **szent** és a **phüszisz** a **kezdetek** **alapszavai**. A kezdetek azért kezdetek, mert **nem** egymásból születnek. Másként folytatások lennének csupán. A kezdetek közötti kapcsolat tehát pusztán **rejtett** lehet. De kezdet csak ott van, ahol a lét lényege a létezésben s a nyitottban mint nem-rejtőzködés eredendően megtapasztaltatott és kimondatott-megneveztetett. Ezt teszi a görög szellem **phüszisz** szava egy olyan valamikorban, amelynek legelső nyomait a homéroszi költemények, a preszokratikus bölcsek, legfőképpen azonban Parmenidész, Anaximandrosz és Hérakleitosz reánk maradt töredékei visszhangozzák. Ekkor és ebben dől el a lét igazságának, valamint a gondolkodó lényegének az igazsága: az a sors, hogy a gondolkodó kimondja a létet. Így növekedik (**phüszein**) benne a lét, és növeli a létet ő maga. A **phüszisz** és a **szent** tehát a lét maga, csak hogy úgy, ahogy a gondolkodók és a költők – más kezdekben – lényegének igazságában jelenvalóvá növekedett és kimondatott, illetve megneveztetett. A gondolkodó kimondja a létet, a költő megnevezi a szentet.

A kezdet ugyanakkor **csupán** kezdet. Hiba lenne azt valami teljes beteljesülésnek gondolni. Benne a lét kimondatott vagy megneveztetett. A szóban a lét igazsága **elhangzik**: azt még hallgatni kell, illetve még **el kell gondolni**. Lényegét tekintve ez a hallgatás és ez a gondolkodás nem valami fejlődés és nem is hanyatlás,

hanem a lét igazságának a saját magában való állása. Az az "út", pálya, amelyen a gondolkodás – lényegi lévén – nem fejlődik, és nem is hanyatlik, de mozgásban van: a kör. A kezdetek tehát egymással való kapcsolatukban a körön vannak. Ez az a szint, amelyen a lét és a "szint" egy és ugyanaz. Amikor a filozófia a saját lényegéhez igazodik, akkor egyáltalán nem fejlődik. Helyben kell állnia, és állandóan ugyanazt kell elgondolnia: azt, ami a kezdetben hangzott el. Lényegében a körön minden mozgás kezdet és vég is. Ott tehát kezdet tulajdonképpen nincs is.

A körön levő kezdet tehát csak úgy kezdet, ha vele olyasmi kezdődik el, ami **nem ő maga**. Csak úgy lehet kezdet, ha ami vele elindul, az a körről lelép. A fejlődés, vagyis az ettől a helytől való eltávolodás olyan "hiba", amely a gondolkodáshoz tartozik, mint az árnyék, amelyet önnönmagának vet. A lényegi gondolkodók és a lényegi költők szavában a lét lényege a nyelvhez ért. Az ő szavukban – **az alapszavakban** – hangot kap a lét felszínre jövése a nyitottban. Az alapszavak, a kezdetek a lét fényes hangjai. A fontos pusztán az, hogy a lét igazsága eljusson a nyelvhez, és hogy a gondolkodás behatoljon ebbe a nyelvbe. Az elhamarkodott, a nem kellően lényegi gondolkodás az, ami a kezdetek folytatása. Tulajdonképpen ezáltal lesznek az alapszavak kezdetek. Olyasmi kezdődik el, aminek már vége is lehet. Az egyik végétől a másikhoz: ez a lét **történetének** a pályája, a lét igazságának és felejté-

sének a történelmi útja. Az idő és a lét áttekin-  
tése épp azt mutatja meg, hogy az időben a lét  
igazságát elfelejtették. A kezdetek pedig – mint  
körön levők – úgy vannak a létfeledés elején,  
hogy nem tartoznak hozzá. A lét sorsa a  
létfeledésben nem egyszerűen az emberi gon-  
dolkodás hanyagsága, és nem is a gondolkodói  
képességnek az elcsökevényesedése, hanem  
magának a lét történelmének a folyamata. A lét  
igazságának az elfeledése a nem lényegében  
elgondolt létezés beözönlése javára. A létfe-  
ledésben a létezés távolodik a kezdetektől.  
Nem elhurcolja a kezdeteket saját maguktól. A  
kezdet nem költözködik, csak felejtődik. A felej-  
tésben a távolodás az élő emlékezés. Az emlé-  
kezet a kezdetek nyoma és fényének vágyako-  
zása a felejtésben.

A phüszisz és a szent tehát kezdetek. De a  
"szent" nem a latin "natura" visszafordítása a  
phüsziszre. "Phüszisz", "natura" és a "szent"  
nem egyszerűen lefordítás kérdései és esetei,  
hanem a lét saját szavai és nevei az időben.  
Nevek és szavak, melyeket a létnek a lényegi  
költők és gondolkodók – fénye megnyílásának,  
visszahúzóódásának és halványulásának hangjai-  
ra ügylve, általa kényszerítetten – adomá-  
nyoztak. Más a szent és a phüszisz, mert egy  
másik kezdet egy "másik időben" és másoknak.  
Csak a költőknek, a lényegi költőknek jön el a  
természet a szentként. Az ő lényegük és sorsuk:  
megnevezni a szentet. Ezért a lényegi költők  
ínséges időben is a szent nyomait kutatják, a  
kezdet visszhangjait hallgatják, távolban lobogó



fényeit fürkészik, vigyázzák. Hölderlin a költő költője, a költészet lényegének a költője. Ez nem valaminő "ars poetica", amit a költő a költészetről hisz, vall és felvállal. A költészet költőjének sorsa a költészet lényegének a megköltése a versben. A meditációnak ezen a sajátlagosan költői útján haladva érkezik el Hölderlin arra a privilegiált helyre, ahol a költészet lényegének a megközelítése a létnek mint szentnek a revelációjában költői sorsként eldől. A költő sorsa a költészet sorsa: a költészet lényege e létnek mint szentnek a megnevezése. Ahogy a phüszisz elrejtettségének a világosságában "benne" van a rejtőzködés, úgy van "benne" a szentben az éj sötétje és a nappal világossága. Megingathatatlan, szilárd, sötétből fénnel csendben előjövő-hangzó kezdetek ők. A lét igazsága, mint a szent, szintén felejtődik. A szent azonban érintetlenül marad, miközben elvonja magát, s a létfeledésben, a lényegvesztésben távolodik. Távolodásában rejtettségét nem egészen mutatja. Úgy tűnik, hogy valami levált belőle, és a létezés létfeledésében, a lét történelmének a pályáján kelt útra. Közben azonban érintetlenül maradt a lét igazságának "körén".

Hölderlin után Rilke már alacsonyabb fokon áll a lét történelmének a pályáján. Neki már nem a lét, hanem csupán a létezés mutatkozik meg a maga egészében. Rilke "natura" szava valami olyasmit jelent, ami nincs elhatárolva a történelemtől, nem "tárgya" a természettudományoknak, és a művészettel sem áll szemben. Ez képezi az alapját a történelemnek, a művé-

szeteknek, sőt a szűkebb értelemben vett természetnek is. A "natur" itt a létet létezésének egészében jelenti. Rilke a létezés integritásának, teljességének a költője. Már nem a szenté, hanem azé, ami még elvezethet hozzá. A költők most útra kelnek, hogy a szent nyomait keressék, mert átélik az integritás hiányát. Ami szent, az csupán a teljesség legátfogóbb szférájában jelenhet meg fényesen. A teljesség, a szent nyomainak, távolodó fényének, visszhangjainak a költője Rilke. Ezért mondja őt Heidegger az "ínséges idők költőjének". Ínséges idők, az idők ínsége, az alapok elvesztése, a létfeledés. Távolodunk a szenttől. Alkonyodik, majd beáll az éjszaka. Távolodva, a szent emlék és nyom. Az emlék nem valami, ami elhasználódott és belőle megmaradt. Az emlék a jelenlevőség hiánya s a távolság, melyre visszamutat. A világéj halad. A szent a létfelejtéses lényegvesztésben csak olyan nyom, amely már csak Istenhez – ha még – elvezet. De azok a nyomok is lassan eltörlődnek, amelyek e nyomhoz vezetnek. Trakl verseiben – amelyek a lét történelmi pályájának még a Rilkéénél is alacsonyabban szálló hajlatán mozognak – a szent már csak az éj sötétjébe burkolt fény, amely úgy gyűjt egybe, hogy pusztán az elleplezésben nyeri el csillogását. Ez Trakl verseiben a kék: kéklése a sötétségnek.

A kezdetek tehát úgy vannak a létfeledés elején, hogy nem tartoznak hozzá. De a kezdetek szavak, alapszavak, a lét lényegének elérkezései a nyelvben. E szavak fénylőn elhang-

zanak. Elhangzásuk szüntelen, csendes, vigyázó-őrző feladat. De a sűrítve siető-özönlő létezés a csendnek fényes hangjaiból csak annyit lát, hall és gondol el, amennyire éppen rácsap, és amennyit belőle elragad. Ez a kezdetből a kikezdés, az **Anfangból a Fang**. A kezdet, amely elkezdődik, ez a kikezdés. A kezdet, amely fénylőn elhangzik, ez az alapszó. Mivel fénye a hangja és hangja a fénye, az, ami hangjából **hangként**, fényéből **fényként** a létezésben megragad, érintetlenül, mozdulatlanul hagyja az alapszó hangzásának világlását. Így marad Paermenidész egy-egy mondása évezredekken át elgondolatlanul, elfelejtve, de a nem múltó múltból mindmáig fényesen továbbhangzón a "jelenben". A kikezdés, a kezdet, amely elkezdődik, s a lét történelmének, a létfeledésnek és a lényegvesztésnek a pályájára lép, ez a szent mint "költözködő". Teljesen hiába tudjuk meg azonban a melléképületekbe küldő címeit, mert abból nem látjuk és nem halljuk meg a szentet mint a lét igazságának a lényegét e költői sorsban.

És akkor a gondolkodók s a költők lényegi párbeszéde sem lehetséges. Márpedig a lényegi gondolkodó és a lényegi költő szava az, ami a lét igazságának a sorsát a létezésben eldöntheti. De éppen itt merül fel az a kérdés, hogy a filozófia maga vajon mennyiben képes erre a párbeszédre. Mi is az, hogy filozófia, és hol áll a lét történelmének a pályáján? A filozófia azonban – Platóntól eredeztethető "második" kezdeteiben – **metafizikát** jelent. A metafizika a

létezőt a maga egészében – világ, isten, ember – a létre való kitekintésében gondolja el. Feltételezve – mondja Heidegger –, hogy nem csupán a létezés ered a létből, hanem eredendőbb módon a lét maga saját igazságában nyugszik, és hogy a lét igazsága lényegileg mint az igazság léte él, felvetődik a kérdés, hogy mi is a metafizika a maga **alapjaiban**. De a kérdés már **túlvezet** a metafizikán, mert azt jelzi, hogy a metafizikában a lét igazsága, bár megközelítődik, de megalapozatlan-ismeretlen **alap** marad. A kérdés azon a **gondolkodási módon** is túlvezet, amelyen a metafizika nyugszik, és amelyet logikának neveznek. Túlvezet továbbá a létezéssel való azon **bánásmódon**, amelynek horizontjait – a tudományokban – a metafizika maga nyitotta meg, és amely a **technikában**, annak eluralkodásában, az építkező, teljesítményi kalkulációban beteljesedett.

De valóban, milyen gondolkodás az, amely nem filozófia (metafizika) és nem tudomány, hiszen mindezeken túlhaladt? Ez a gondolkodás a létezésben ott keres támasztékot, ahol az nem valami tárgyként vagy meghódítandó területként jelentkezik, hanem logikailag elgondolhatatlannak, számítás tekintetében pedig kiszámíthatatlannak bizonyul. A lényegi gondolkodás a lét igazságára figyel, és az igazság létét segíti abban, hogy a történelmi emberiségben szállásra leljen. Ennek a gondolkodásnak nem úgy van eredménye vagy következménye, hogy olyasmire jut, ami azután tanítható, terjeszthető, "közkinccsé tehető". Hanem

csak úgy, hogy az ő sorsszerű eltökéltségével való érintkezésben (talán) megszületik egy másik, hozzá hasonlatos és vele eredetének lényegében azonos eltökéltség.

A lényegi gondolkodás a létnek alávetetten, a lét hangját hallgatva a szót keresi a létnek. Azt a szót, amelyből és amelyben a lét igazsága a nyelvhez ér. A lényegi gondolkodó szava ezért egy hosszú szótlanságból ered, és annak a gondolati szférának az alapos tisztázásából, amely e hallgatásban megnyílik és megvilágosodik. A költőre háruló megnevezés ugyanaból a forrásból ered. A költői alkotás és a lényegi gondolkodás azonosak a gondos-ügyelő hallgatásban. De rendkívül különbözőek is: a gondolkodó elmondja-kimondja a létet, a költő megnevezi a szentet. A metafizika meghaladásában a költő szava, mellyel a szentet megnevezi, lényegi támpont és eligazodás. Keveset tudunk azonban a költők és a gondolkodók párbeszédéről. Arról a párbeszédről, amely az eredendő gondolkodásból, a lét igazságának saját költői és gondolkodói lényegéből fakad, és egészen más, mint a filozófia és a vers "viszonya". Ilyen, az azonos eredetbe visszavonó párbeszéd Heidegger és Hölderlin a létet kimondó és a szentet megnevező kontaktusa, amely nélkül a történelmi emberiség világának ebben az idejében a metafizika meghaladásának az eltökéltsége már nem is remélhető.

Ám úgy tűnhet, hogy – alapjainak eredetéhez visszavezetve – ez a párbeszéd, a phüszisz és a szent párbeszéde a görög szellem és Höl-

derlin szellemiségének a párbeszéde lenne, amelyet a lényegi gondolkodás – a Heidegger által mindkettővel külön-külön tartott kapcsolatban – a létbe való visszavonásként közvetít. De Heidegger nem "organonja" ennek a párbeszédnek. Sőt itt dől el a metafizika meghaladásának a kérdése és az, hogy Heidegger maga egy olyan **kezd**et, amely mindenféle később alkalmazott "hermeneutikától" különbözik. Arról van szó ugyanis, hogy amit Heidegger a "Lichtung" szóban a "létről" a létől "kényszerítetten" kimond, az úgyszintén rejtett kapcsolatban áll a görög szellem "phüsziszével", **akár**-csak avval, amit Hölderlin "szent" szava megnevez. Így vonódik "a szent" megingathatatlan kezdetként és kikezdett sorsában való figyelemzetetesként – vagyis lényegi forrás- és kútforrás-ként –, akárcsak a phüszisz, a metafizika meghaladásának az "útjába".

A "Lichtung" a nyitott, amelyben és amely révén valami világosan-fényesen előjöhet, és megmutatkozhat. Olyasmi, mint a tisztás, melyet sűrű erdőben – belső sűrűjétől megtisztítva, felszabadítva és megkönnyítve – nyitotunk. Ebbe hullhat azután a fény; benne alakulhat ki a fény s az árnyék végtelen játéka. Benne zeng a hang, mely visszhangzik s elvész, mely felerősül, majd elhal. A **Lichtung** a nyitott. Nyitott mindannak, ami fénnel és csenddel, árnyékkal és hanggal a jelenlevőségre érkezik, s ami onnan összegyűlve elvonul.

A **Lichtung** nem "a szent" és nem a görög "phüszisz", hanem rejtett kapcsolatban áll

avval, amivel még a görög szellem "phüszisze" is elrejtí kapcsolatát. A napnyugati országok metafizikájának a túlhaladása olyan mélységekbe vezet, ahol a napkeleti szellemiség lét általi ösztönzéseivel születik rejtett kapcsolat, szótlán párbeszéd. Mert Heidegger *Lichtungja* nem úgy nevezi meg a létet, hogy a lényegi gondolkodásban jelenvalóvá teszi a phüszisszel s a szenttel való kapcsolatát, hanem úgy, hogy az már rejtett kapcsolatban áll avval a szemlélettel, amelyben a távol-keleti szellemiség a létet és megjelenését a fényes hang és a hangos fény rezgő-lebegő együtt-megjelenésében-megszilárdulásában és továbbrezgésében úgy gondolja el, mint ami fényként és hangként **a csendben**, tisztán, könnyedén egybenőve megjelenik.

Tavaszy Sándor évei után Martin Heidegger gondolkodása manapság nyíltan, mintegy másodjára érkezik az erdélyi magyar szellemi életbe. E gondolatokat óvnunk kell attól, hogy hozzánk a fecsegés vagy a divat fuvallatain jussanak el. Ezért már az elején meg kell kísérelni azt, hogy behatoljunk horderejük súlyos áramlásába.

## *"A lélek és a formák"-tól az Ontológiáig*

### *Lukács György szellemi-erkölcsi életrajzához*

Lukács esetében az erkölcsi-szellemi életrajz nem pusztán filozófiai hírháttér, nemcsak századunk egyik legkiemelkedőbb, legbonyolultabb filozófiai teljesítményének egyre részletezőbb és átfogóbb történelmi megragadása. Nem is egy értelmiségi kategória fejlődési viszontagságainak szociológiai nyomkövetése. Több kell hogy legyen mindezeknél, mert Lukács György erkölcsi-szellemi életrajzát még teljesen el nem tűnt impulzusok, be nem szakadt útvesztők, fel nem számolt kérdések övezik.

Az úgynevezett történelmi körülmények nem csupán közvetlenül az adott vagy adódó alternatívák mikéntjei, hanem a szellemiség erkölcsé révén is befolyásolják, alakítják az életművet, annak minőségét, hullámzásait. Az tehát, hogy mi válhat szellemi problémává, leküzdendő feladattá, hogy ezekből mi is lesz ténylegesen a reflexió tárgya, és hogy ez milyen mélyre hatol az összefüggések reális feltárásában, természetesen nem pusztán módszertani-ismeretelméleti vagy történelmi-szociológiai, hanem a szellemiség erkölcsének kérdése is. Ily módon egy bonyolult történelmi korszakban annyira elkötelezetten alakuló életmű, mint



a Lukácsé, a mi tájainkon abból a szempontból is fontos lehet, hogy milyen erkölcsi szerkezetek alakultak ki a munkásmozgalomban, és hogy ezek milyen hatással voltak a szellemi alkotás arculatára, színvonalára; konkrétabban: miféle erkölcsi-szellemi alapállás milyen intellektuális teljesítménnyel párosul. Ezeket az erkölcsi-szellemi konstellációkat az életben és a műben valóságosan létező és ható kategoriális tartalmakként kell konkrétan megragadni.

Lukács György 1885. április 13-án született Budapesten. Jómódú, vallásilag közömbös zsidó család sarjaként a fiatal Lukács a szokványos polgári neveltetés minden állomását végigjárja. Apja, a bankigazgató Lukács József diszkrét megértéssel szemléli fia cseppet sem gyakorlatias érdeklődésének kibomlását. De édesanyja és társaságának protokolláris és konvenciókba merevedő életvitelével a fiatal Lukács már első olvasmányainak hatására szembekerül.

1902 körül – apja kívánságára – beiratkozik a budapesti egyetem jogi karára. Vizsgáit azonban jórészt a kolozsvári egyetemen teszi le. Itt szerez állam- és jogtudományi doktori címet, Somló Bódog vezetésével 1906-ban. Doktori értekezésének szövege a mai napig nem került elő. Ugyanezzel az évvel kezdődőleg hallgatja Lukács Georg Simmel előadásait a berlini egyetemen. Simmelen kívül ekkor Dilthey gondolkodása hatott rá a legerősebben.

Berlinben írja meg első nagyobb lélegzetű munkáját, **A modern dráma fejlődésének történetét** (1906). A drámai forma e szociolo-

gizáló filozófiai történetén Simmel, Dilthey és Marx befolyása érezhető. Ennek a munkának az elméleti része (**A dráma formája**) adja meg annak a disszertációnak az anyagát, amellyel Budapesten bölcsészdoktori oklevelet szerez. Rövidesen azokon a kísérleteken kezd el maximális erőbedobással dolgozni, amelyeket 1910-ben jelentet meg **A lélek és a formák** címmel. Ez az esszékötet az író erkölcsi-szellemi útkeresése. Azt kutatja, ahogyan az élet kaotikus, örökmozgó fergetegével a kulturálisan kidolgozott formák szembeszegezhetőek egy olyan Élet érdekében, amelyet már a hitelesség elemei irányítanak. Az így születő Élet, amelyet a lélek és az esztétikai-metafizikai formák egybekelése hordoz, mélyre nyúló, egyszerre nyomasztó és ösztönző erkölcsi impulzussá válik. Erről az önmarcangoló keresésről tanúskodik a könyv német nyelvű kiadásának az előkészítése időszakából származó **Naplója**, amelyben Lukács – Novalis és Kierkegaard példájára – a formák és saját életének egységesítésére törekedett. A kötet német nyelven való megjelenése (1911) két teljesen ellentétes következménnyel jár Lukács számára. Egyrészt meghezozza az annyira óhajtott nemzetközi elismerést, másrészt pedig a könyv megírásának intellektuális-erkölcsi hermetizmusa képtelenné teszi Lukácsot arra, hogy döntésre jusson avval a lény-nyel való kapcsolatában, akinek a kötetet ajánlja.

Filozófiai tanulmányainak elmélyítésére Lukács Heidelbergbe megy. Itt Ernst Bloch szellemi ösztönzésére filozófiai rendszer kidolgozásába

kezd. Ennek első része lett volna az esztétika, amelynek a vázlata 1911–1912-ben íródott. Itt Heidelbergben, Max Weber szűkebb környezetben köt ismeretséget Karl Jaspersszel, Emil Laskkal és Robert Musillal is. Lukács etikai-esztétikai orientációja és kutatásai már rendszeres szociológiai és filozófiai tanulmányokkal társulnak. Az első világháború kitörését követően gondolkodása egyre hangsúlyozottabb történelemfilozófiai irányulást nyer. A **regény elméletének** első vázlatai mélyen antimilitarista és háborúellenes szellemben körvonalazódnak. E munkáját később maga Lukács úgy tekintette, mint az első szellemfilozófiai művet, amely a hegeli dialektika eredményeit az esztétikai kategóriákra alkalmazza. A könyv etikai pesszimizmusa azt a várakozást tükrözi, hogy Európa társadalmi, intézményi és emberi helyzetében radikális változásnak kellene bekövetkeznie.

Budapesten már 1915-ben létrejött az ún. **Vasárnapi Kör**. Fiatal értelmiségiek gyűltek itt össze, akik közül többen – Lukács, Hauser Arnold, Mannheim Károly és mások – nem kis szerepet játszottak később Európa szellemi életében. Közös meggyőződésük szerint az alkotás erkölcsi kötelességet és felelősséget feltételez. A háború évei során Lukács etikai érdeklődése fokozatos társadalomlélektani irányulást vesz, ami azután politikai aktivizálódáshoz vezet. A kultúra válságából, a háború irracionálisából csak a radikális társadalmi vonatkozások jelenthetnek kiutat: ez az az üzenet, amelyet ekkor Lukácsnak a Georges Sorel-, Rosa Luxemburg-

és a Marx-olvasmányok közvetítenek. Az etika a történelemfilozófiába ömlik: lényegi kapcsolat születik az erkölcs és a történelmi perspektívákkal összefüggő döntés között.

Ebből a nézőpontból közeledik Lukács az 1917-es oroszországi forradalom és a bolsevizmus történelmileg friss tapasztalataihoz és távlataihoz. A politikum és intézményei csak akkor nyerhetnek erkölcsi és történelmi igazolást, ha az ember megváltoztatására, tökéletesítésére törekszenek. Az etika szerepe az emancipáló elkötelezettség. Ezen az erkölcsi és szellemi alapon születik meg a *Taktika és etika* című írás, majd ezt követően Lukács tagja lesz a kommunista pártnak.

Lukács György azokhoz az "etikusnak" is nevezett kommunistákhoz tartozik, akik elsősorban erkölcsi és történetfilozófiai indíttatásból közeledtek a munkásmozgalomhoz. Bár döntésének fordulatjellegével tökéletesen tisztában volt, mégsem gondolt arra, hogy a kommunista pártba való belépése korábbi érdeklődésének és meggyőződésének teljes feladását jelentené. Ezért erkölcsileg is kötelezve érezte magát az osztályharc erkölcsi és történetfilozófiai problematizálásának elmélyítésére. Ebben a folyamatban a Tanácsköztársaság és bukása meg- és felrázó erejű tapasztalatot jelentett számára. Az ezt követő bécsi emigráció nem függeszti fel Lukács morális kérdések iránti mély érzékenységét. Mindazonáltal az erkölccsel kapcsolatos **tematikai** munkák majdhogynem eltűnnek, és

helyükbe egy alapvető, átfogó következményekkel járó értelmiségi magatartás kerül: **Lukács egész személyiségével részt vesz a munkásmozgalom önbírálatában.**

Számára a Tanácsköztársaság és a hasonló nyugati kísérletek kudarcának okai **magában a kommunista mozgalomban** keresendők, és csak egy mindenre kiterjedő történelmi **önkritika** révén haladhatók meg. Ezért a mozgalom önbírálatának minden döntő területen meg kell valósulnia. (Elméleti téren: a marxista dialektika kiépítése, a dogmatizmus és a pragmatizmus elméleti leküzdése; szervezeti-stratégiai és taktikai tekintetben: a pártépítkezés elvei és a párt szerepe, a voluntarista célkitűzések stb.; erkölcsileg: a bürokrácia, a karrierizmus, az igazi és autokratikus pártfegyelem stb.) Ha nem látjuk ezt a szellemi-erkölcsi alapstruktúrát, akkor a húszas évek elején íródott Lukács-cikkek csupán a napi politika olyan reflexeinek tűnnek, amelyek pillanatnyilag átvették a tulajdonképpeni "szellemi" tevékenység helyét. Sőt maga a **Történelem és osztálytudat** is csak olybá tűnhetne fel, mint egyébként érdekes, jelentős próbálkozás arra, hogy szakdiszciplínailag-módszertanilag átgondolja a marxista filozófia néhány fontos elméleti kérdését. Ez sem lenne ugyan kevés, de a helyzet ennél sokkal bonyolultabb.

A **Történelem és osztálytudat** (1923) szerint a **marxizmus lényege módszerének forradalmi jellegében rejlik.** Ez új megvilágításba helyezi az elmélet és a gyakorlat egységének kérdését,

mert lehetővé teszi a **totalitás** nézőpontjára épülő szemlélet kidolgozását. Út nyílik továbbá annak a történelmi szubjektumnak az azonosításához is, amely társadalmilag önmagát a totalitás nézőpontjából kénytelen elgondolni és megvalósítani. Ez a megvilágítás pedig csupán az árufetisizmus, az eldologiasodás általánossá válása társadalmának forradalmasítása révén lehetséges. Ez a szubjektum a történelmi folyamat **azonos szubjektum-objektuma** lesz, amely elméletének és gyakorlatának kapcsolatát a progresszív tudatosulás politikailag szervezett közege, a kommunista párt közvetíti. Felépítésében a pártnak azokat a meghatározásokat kell tehát képviselnie, amelyek az elmélet és a gyakorlat valóságos közvetítését elvégzik. Ezért magának a pártnak a mozgalom önkritikájának szükségszerű feltételévé, keretévé és helyévé kell lennie. Ezen belül pedig a pártfegyelem nem a hierarchikus kapcsolatok automatizmusa, hanem dinamizáló építkezési elv, amely a párt kategoriális kapcsolatainak szüntelen kritikai és önkritikai kiterjesztését követeli.

A hivatalos értetlenség és bírálat ellenére Lukács szilárdan fenntartja a **Történelem és osztálytudat** álláspontját, sőt – egy évvel később – a Lenin-könyv kapcsán tovább pontosítja. Ez lesz a **Blum-tézisek** (1928) néven ismert tézistervek elméleti bázisa is. Ebben Lukács a mozgalom önkritikájának eredményeit és kudarcait egy programatikus tervezetbe foglalja össze. A **Tézisek** olyan mérleget készít pártja addigi fejlődéséről, amely kérdésessé teszi,

hogy az elvtelen frakcióharcoktól megtizedelt párt az illegalitás mélyéről, az illúziók bürokratikus világából kilépve képes lesz-e arra, hogy a történelmi követelményeknek megfelelően megszervezze a húszas évek végének osztályharcait. Ezért stratégiai feladatként egy olyan átmeneti korszak kialakítását szabja meg, amelyre – többek között – a pártnak magának is szüksége van ahhoz, hogy elméleti, szervezeti és morális problémáit önkritikus nyíltsággal felvesse és megoldja. Ezt Lukács "a munkások és parasztok demokratikus diktatúrájának" nevezi, amely egyrészt a polgári demokrácia kiteljesedése, másrészt pedig reális közvetítés a szocialista forradalom irányába.

Mind saját pártja, mind az egyre dogmatikusabb Komintern hevesen elutasítja a Tézisek irányvonalát. Hogy a munkásmozgalomban és az antifasiszta harcban megmaradhasson, Lukács átfogó önkritikára kényszerül, valamint arra, hogy a magyar munkásmozgalomból először a szovjetbe, majd a németbe kapcsolódják át.

Evvel a körülményektől kikényszerített önbírálattal Lukács szellemi-erkölcsi életrajzában lezárul egy **fundamentalistának** is nevezhető szakasz. 1919-ben a Tanácsköztársaság egyik kulcspozícióját tölti be, és annak bukása után is a magyar munkásmozgalom egyik központi alakja marad; a marxista filozófia leglényegesebb kérdéseit feszegeti és a kommunista mozgalom nagy stratégiai, szervezeti és taktikai problémáit vitatja. Ily módon a kommunista mozgalom

egyik legátfogóbb, legmélyebb, legszínvonalasabb és legelőremutatóbb önbírálatát képviseli. A húszas évek írásainak ez a sajátosság kölcsönöz frissességet, pátoszt, újításra sarkalló erőt. Ez az életében soha vissza nem térő, szerves intellektuális erkölcsiség, amely a mozgalom élő önkritikáját fokozatos dogmatizálódása ellenében építi ki és tartja fenn, egyik legfőbb – mind-  
eddig nem eléggé konkrétan megvilágított – magyarázata annak, hogy Lukácsnak ebből a korszakból való írásai a legszélesebb körben hatnak.

Lukács életének elkövetkező szakaszát igen bonyolult adaptációs stratégiák jellemzik. A helyzet legfőbb koordinátái: a fasizmus veszélyével kapcsolatos állásfoglalás, a sztálinizmus körülményei közepette való fizikai létezés, valamint a tudományos-filozófiai alkotás lehetőségének biztosítása. Az önkritika eredményeképpen a moszkvai Marx–Engels–Lenin Intézetbe kerül. Itt ismerkedik meg Marx Gazdasági-filozófiai kézírataival, és ebben bizonyára számos ösztönzésre bukkan a Történelem és osztálytudat gondolatainak továbbfejlesztésére vagy éppen igazolására. De a marxizmus alapkérdéseinek újabb taglalását már nem kockáztatja meg. Figyelmét elsősorban az esztétikai problémákra irányítja.

Ezt a szellemi-erkölcsi helyzetet később Lukács maga a **partizán** jelzővel illeti. Vitatottsága ellenére a kifejezés rendkívül szuggesztív. A kommunista mozgalom nagy elvi és történelmi kérdéseivel, alternatíváival való közönségre utal, de arra is, hogy a partizán egyedül,



néha elszigetelten, a központtól különböző távolságokra és igen változatos feltételek között, sokszor saját maga által kidolgozott és saját felelősségére megvalósított taktika alapján harcol. Ennek a harcnak a mindennapos tétje a túlélés. Lukács partizánságában nem kell tehát valamiféle parancsmegtagadást látnunk. Hiszen éppen arról van szó, hogy minden kiadott parancsot teljesít, csak hogy emellett olyan utakon igyekszik járni (pl. a marxista esztétika akkor még kevésbé kitaposott ösvényein), ahol nem kaphat mindenre parancsot, ezért akcióit – a nagy, közös cél érdekében és a konjunkturális viszonyok függvényében – viszonylag önállóan kell megterveznie és végrehajtania. A partizán szellemiség etikája lehetővé teszi, hogy olyan környezetben, amellyel csak a nagy, végső alternatívák tekintetében való állásfoglalásban (pl. Hitler–Sztálin, kapitalizmus–szocializmus) kell közösséget vállalni – ám a közvetítések mélyen problematikusak és agresszívek is –, kísérlet történjen az elmélet kérdéseinek és önnön személyisége valóságosabb képviselésére.

Bár a fundamentalista és a partizán etika között súlyos szakadás létezik, az áttérés hirtelensége mégsem érthetetlen. Mert a húszas évek fundamentalista vonala történelmileg lépésről lépésre eltávolodik a munkásmozgalomban egyre inkább elhatalmasodó dogmatizmustól. Frakciójának antidogmatizmusa megvédi őt abban, hogy észrevétlenül közeledjék a dogmatizmus mindenre kiterjedő gyakorlatához. Ami tehát a Blum-tézisekben és a közzétételük

gesztusában Lukácsot a valósághoz közelíti (a mozgalom önkritikájának immár programatikus konkretizálódása), egyben el is távolítja. Minél erősebb a bürokratikus dogmatizálódás a mozgalomban, annál égetőbb, de annál esélytelenebb a fundamentalista önbírálat. A **Blum-tézisek** sorsa azt a cezúrát szemlélteti, amelyet a dogmatizmus saját maga és a tisztánlátás szerves feltételei közé von.

Ebben a helyzetben az elmélet már csak kétféle programot nyújthat. Az egyik a **közvetítés** programja. Ebből ugyan hiányzik a totalitás konkrét kidolgozása, mégis áthatja a valóság hirtelen szükségletének a nyitottsága. Ez a program szűkebb, aktuálisan központinak megítélt területekre koncentrál (pl. a tökéletes polgári demokrácia mint a munkások és parasztok demokratikus diktatúrája), de eközben állandó tudatossággal átérzi a globalításra való kitekintés szükségességét, egyszersmind ki-elégítésének akadályait is. A **Blum-tézisek** közvetítő programja egyfajta esélynyújtás a valóság, a politika és a filozófia számára. A program másik, dogmatikus típusa befelé forduló, hermetikus. Benne a partikuláris stratégiai vonal egy immár mesterségesen megszerkesztett és fenntartott bürokratikus globalítás számára megkérdőjelezhetetlen elméleti és szervezeti tengellyé válik.

A partizán szellemi erkölcs a dogmatikus program győzelmébe való kényszerű bele-törődés aktív etikája. Tehát semmiféle cinikus vagy karrierista konformizmussal nem azono-

sítható. Eme erkölcs tüzetesebb vizsgálata segítségünkre lehet Lukács értelmiségi életrajza egyik legkényesebb kérdésének a megvilágításában. Az **önkritikákról** van szó. Lukács marxista korszakát sokan az önkritikák és a visszavonulások sorozataként mutatják be. Mások az önkritikákat egyenként historizálják és "igazolják". A tulajdonképpeni feladat azonban az önkritikáknak egy valóságos értelmiségi-erkölcsi mozgásban való megragadása. Mert nagy különbség van – ezért nem is lehet egy szinten tárgyalni – a nyílt, őszinte szellemi légkörű első önkritika és a többi között. Az első esetben az önkritika a "helytelen" szemléletek és döntések születési körülményei és okai vizsgálatának módszertani és szellemi-erkölcsi eszköze, amely olyan írásokat ihlet, mint a **Történelem és osztálytudat**, a **Lenin-könyv** vagy a **Tézisek**. Bár a többi önkritikáról valóban lerí az elkeseredettség, beletörődés vagy megfélemlítettség, a hivatalosság légköre, mégis a partizán szellemi erkölcs egyre árnyaltabb megközelítése talaján fontos súlyponteltolódásokra akadhatunk.

A bürokratikus dogmatizmus győzelme egyre inkább formálissá teszi az önkritika gyakorlását, fokozatosan csorbítja módszertani és erkölcsi jelentőségét. Evvel az elértéktelenedéssel szemben azonban egy másik tendencia is érvényesül, nevezetesen, hogy az önkritika egyre fontosabb lesz a hivatal és a konjunktúra számára, mert az önkritikára kényszerült emberek gesztusa a status quo elismerésének

kifejezése. Ha mármost arra gondolunk, hogy mindez egy szubjektivizmustól és voluntarizmustól homályossá tett, kiszámíthatatlan légkörben zajlik, akkor talán megérthetjük, miért mondja egyik visszaemlékezésében az idős Lukács, hogy – a legyártott önkritikák ellenére – e korszak túlélésében elegendő szerepe maradt a személyes szerencsének is.

Az önkritikák tüzetesebb vizsgálata ugyanakkor közelebb visz a partizán szellemiség etikájának és mobilitásának árnyaltabb leírásához. Mert a kényszerű önkritikákon belül is léteznek reflexszerűek, amelyek jól körülhatárolt, konkrét bírálatokra válaszolnak, nyilvánosan elismerve azok "jogosságát" és a "hibák" kiküszöbölésének fontosságát. Vannak azonban elővigyázatossági és tájékozódási önkritikák is, így az, amelyet Lukács 1934-ben (!) tesz közzé a *Történelem és osztálytudatról*. Ezek szerepe előre kivédeni a támadásokat, amelyek értelmiségi múltját célozzák. Léteznek azután elszigetelődési önkritikák (pl. 1949-ben), amelyek a túlélést a tudományos munkába való visszavonulás révén biztosítják. Lukácsnál még találkozunk újraegységesítőnek is nevezhető önkritikákkal. Ezeket főként az önéletrajzi írásokban gyakorolja. Feladatuk, hogy megvédjék és magyarázzák az addigi műveket, és ezért a korábbi önkritikákat is – a filozófiai önfejlődés folyamatába vonva – mintegy temporizálják.

Mint láttuk, Lukács számára az önkritika saját partizán szellemiségi etikáját kifejező-védelmező stratégia és taktika lett; a totalitás

elvesztését és az ebbe való beletörődést kifejező jelkép. Mert nála a fundamentalizmusról való lemondás nem a totalitás szükségletének elhárítását, hanem annak az esztétikai elmélet partikularitásában való átgyúrását jelenti. A nagyrealizmus vízióját, a történelmi regény elméletét, a Goethéről és a Hegelről írt tanulmányokat, de a kurrens irodalomkritikai írásokat is mind áthatja az egész ember, a totalitás követelése és belső szükséglete. Vagyis a szubjektivitás szintjén a partizán szellemiség erkölcsét nem kimondottan mint illúziót, hanem úgy élte át mint várakozást, mint cselekvő önkonzerválást, önmegőrzést az elkövetkező lehetőségek azonosításához, letapogatásához. Tehát az önkritikák nem pusztán hiátusok a mű és az élet hullámvázában.

1945-ben Lukács hazatér. Energiáit azoknak a "demokratikus" formáknak a kialakítására összpontosítja, amelyek a szocialista társadalom talaját hivatottak előkészíteni. Ebben az új közegben a partizán szellemiségi erkölcs új vonásai domborodnak ki. Mert ha a moszkvai emigrációban a partizánság kimondatlanul inkább belsőleg vesz részt az alkotó munkában és annak biztosításában, akkor most elméletileg is legitimált és nyíltan hangsúlyozott értelmiségi magatartás lesz. Ez is mutatja, hogy Lukács a partizánságban reális szellemi-erkölcsi lehetőséget látott az alkotás és az elkötelezettség összekapcsolására a demokratizálás folyamatában. 1949–51-ben azonban – többek között emiatt is – súlyos bírálatok érik. Sorozatos ön-

kritikák fedezete alatt a tudományos munkába vonul vissza.

A partizán szellemiségi erkölcs hullámsámainak, belső feszültségeinek, ellentmondásainak kimutatásán túl fontos arra is rámutatni, tévedés lenne azt gondolni, hogy emögött a társadalmi-történelmi környezet totalitásának olyan tudata húzódik, amely azután e korszak gesztusaiban, szellemi termékeiben burkoltan vagy éppen rejtjelezve kapna hangot. Nem, hiszen Lukács még személyes használatra sem dolgozta fel a sztálini dogmatizmus valóságát, annak globális szerkezetét. Emiatt meg kellett elégednie a valóban nyomasztó, de elvont alternatívával: Hitler vagy Sztálin. Itt azt is kimutattuk, hogy ennek forrásvidéke a totalitás és megragadhatóságának elvesztése folyamatában keresendő.

A bürokratikus dogmatizmus a partizán szellemi etika szempontjából eleve nem dolgozható fel, hiszen ennek alapállása éppenséggel a globalitás elfogadása. A kettő összefüggését mégis konkrétabban kell megvizsgálni. A sztálinizmus globalitása csak kritikailag dolgozható fel. A kritika azonban programot feltételez-eredményez. Csakhogy a dogmatizmus egyik sajátossága éppen az, hogy benne a voluntarista valóságmegragadás és a bürokratikus hatalmi apparátus olyan valóságterületeket alakít ki, amelyek önmagukat elfedik, eltorzítják. Ezáltal a reávonatkozó felelősségteljes elméleti szándékot egy bizonytalan, légtüresnek tetsző térbe irányítják. Ennek a reali-

tásnak tehát az igazi természete – időlegesen – tulajdonképpen sem belülről, sem pedig kívülről nem látható. Vagyis módszertanilag a bürokratikus dogmatizmus "hibáinak", "torzításainak" stb. felsorolása nem azonos globalizálásának programatikus kritikájával. Ezért ismét felvetődik a kérdés, hogy ilyen helyzetben mikor, milyen körülmények között lehetséges egyáltalán valaminő, a lényeket érintő tisztánlátás és milyen program alapjává válhat. Tekintsünk most el attól a cseppet sem felszíni tényezőtől, hogy bármilyen alternatív program kidolgozásának lényegi információs és szervezeti akadályai voltak, amelyek az ilyen emberek fizikai létét is veszélyeztették. Még így is az tűnik valószínűnek, hogy egy olyan társadalmi valóság megragadásának és meghaladásának a programja, amely sem belülről, sem kívülről nem átlátható, módszertanilag csak a társadalom történelmi csődjével válik lehetségessé. Sőt ez a program sem lehet már valamilyen "döntő láncszemként" azonosított, majd lépésről lépésre kibontott, a szó szoros értelmében vett program, hanem csupán a "látattatás" programja. Ez előbb csak *utat nyit*, biztosít a társadalmi lét legmélyén feszülő problémák felszínre emelkedéséhez, és körülményeket hoz létre az így fel-felbugyborékoló és elrobbanó problémák fokozatos tudatosításához. Ezek után lehetséges majd tulajdonképpeni programokat készíteni.

Természetesen ez a már végképp megszilárdult bürokratikus dogmatizmusban kiala-

kult módszertani helyzet leírása, amely egyúttal azt is mutatja, hogy mindenféle kifagyasztási **részprogram** illúzió. Egyúttal azt az óriási különbséget is szemlélteti, amely a közvetítő program (**Blum-tézisek**) és a "láttattatási" programok ontológiai helyzetei között kialakult. Mert a közvetítő program Lukácsnál egy feldolgozott, vagyis lényegi elemeiben valamiképpen átvilágított totalitásból áramlik a gyakorlatra, és pedig kritikailag közvetítve egy újabb, de még el nem ért és be nem biztosított totalitáskép felé. A "láttattatási" programból pedig éppenséggel ez a totalitáskép hiányzik szükségképpen, sőt maga nem több, mint a majdani elérése körülményeiről való gondoskodás szándéka.

Etikailag-szellemileg ez nem jelenti, hogy a külső vagy belső kritikai szándék, beindulás, felháborodás vagy tett értelmetlen, hanem azt, hogy ezek "reálisan" nem képviselhetnek a bürokratikus dogmatizmus globalitására vonatkozó szemléletet és programot. Igazi jelentőségüket csak *post festa*, vagyis annak "csodaszerű" túlhaladásakor, a "láttattatási" programokban, azok szellemi és erkölcsi előzményeként nyerik el. De természetesen ez nem változtat azon, hogy ilyen erkölcsi-szellemi légkörben az elkötelezett intellektuális produkciók szintje nemigen léphet túl a partizánságon, amit továbbra is – ellentmondásosan – a totalitás bürokratikus elvesztésébe való kényszerű beletörődés aktív etikájának kell tekinteni.



Az a tény, hogy Lukács a negyvenes évek második felében nyilvánosan is igyekszik elfogadtatni, legitimálni az elkötelezett értelmiségi élet partizán formáját, valamint az e kérdés körül kialakult ún. Lukács- vagy irodalmi vita világosan jelzi a partizánság erkölcsi, módszertani és ontológiai sajátosságait. Vagyis éppen azt, hogy a megnyilatkozások mennyire homályos körülmények között, rejtett paraméterek alapján születnek és nyerik el mozgalmi-társadalmi értelmüket. Logikus következmény tehát, hogy bár a vitában túlméretezett önkritikát gyakorol, Lukács további bírálatok célpontja, végül azonban csak sikerül visszavonulnia a tudományos munkába. Ekkor véglegesíti a német irracionalizmusról, a Goethéről, a Balzacról, a német és az orosz realizmusról írott könyveinek kéziratait. Erkölcsi-értelmiségi viszonylatban fokozatosan tudatosítja a partizán szellemiségi etika korlátait. A sztálini és újsztálinista módszerek, a hidegháborús helyzet egyre inkább meggyőzi arról, hogy a problémák és újratermelésük alapját éppenséggel ez a gyakorlat képezi. Ezért számára a partizán értelmiségi etika és ideológia perspektívái nyilvánvalóbban illuzórikusnak mutatkoznak, mert lemondanak magának a dogmatizmus bürokratikus képződményének a hiteles marxista bírálatáról.

Sztálin halála, a XX. kongresszus munkálatai kedvező légkört teremtenek az ártértékelésekhez. Az ötvenes évek közepének tömegmozgalmai, ezek sokféle tendenciái Lukácsot egyre

inkább a dogmatizmussal és a revizionizmussal is szembehelyezkedő "harmadik út" keresésére ösztönzik. Így nő ki lassan a partizán szellemiségi erkölcs hullámvázásaiból a **kritikai reformer** értelmiségi morálja. Itt már a sztálinista és az újsztálinista gyakorlat és elmélet állandó – persze nem egységes – kritikai elemzés tárgya. Nemzetközi hírneve egyre nő, és ez bizonyos védelmet nyújt a külső és belső ortodox vádaskodások keresztútjában. A hivatalos kommunista mozgalommal való viszonyában újabb súlyponteltolódás következik be. Lukács ideológusi különvéleményét a marxista filozófia szakterületeinek (esztétika, etika, majd az átfogó **Ontológia**) elmélyítése során dolgozza ki és hangoztatja. Álláspontja szerint az igazi marxizmust meg kell tisztítani a dogmatizmus megkövesedett lerakódásaitól, és a Marx–Engels–Lenin által meghatározott elméleti és módszertani alapokon kell továbbfejleszteni a jelenkor és perspektívái kritikai tudatának a szintjére. Ezt a nézetet képviseli az **Esztétika** is, amely a művészet helyét és sajátosságait az emberi tevékenységek összességében vizsgálja. Hasonló indíttatású az etikai vázlat, ámbár szélesebb-mélyebb megalapozást igényelve az **Ontológia** háttérébe kerül. A **kritikai reformer** szellemi etikájának nagy művei a magáértvaló nembeliség valamilyen megjelenési formáját célozzák, mint Lukács saját, egyéni elidegenedésén való felülemelkedésének ellentmondásos ideologikus, szellemi kísérletei. Hogy ezt jobban megérthessük, nem szabad elfelej-

tenünk: a kritikai reformer szellemi erkölcsse a partizán etika talajából nő ki. A partizán etika azonban a globalitás elvesztésébe, a dogmatizmus győzelmébe való kényszerű beletörődés etikája. Szubjektív szellemi szándéka és tendenciája: a kritikai reformerség, a globalitás visszaszerzésére irányuló kísérlet. Ennek sarkpontja az a kérdés: hogyan lehetséges a marxizmus dogmatizmus okozta történelmi "lemaradása", valamint felszámolása ellentmondásos körülményei között. Mert ebben megint csak felvetődik a kérdés, hogy lehetséges-e és miként a globalitás kritikai öntudata.

Avval, hogy a bürokratikus dogmatizmus a marxista tudományt és filozófiát a taktikai döntések legitimálásának és propagálásának egyszerű eszközévé manipulálta, tulajdonképpen elzárta előle mind a kapitalizmus, mind a létező szocializmus gazdasági, társadalmi, történelmi folyamatai követésének és elemzésének a lehetőségeit. Egy ilyen átfogó és több évtizedes lemaradást – tekintettel a sztálinizmus felszámolására irányuló hatvanas évekbeli kísérletek ellentmondásosságára – nem lehet egy csapásra behozni, hanem fokozatosan meg kell teremteni a globalitás megragadásának szellemi, módszertani, de erkölcsi eszközeit is. Ezért a kritikai reformerség érelmiségi etikája Lukácsnál a magáértvaló nembeli partikularitás valamely területének szócsövén való egyéni ideológiai megnyilatkozás, ennek azonban át kell mentenie és új szintre emelnie a partizán szellemi erkölcs teljes fegyvertárát.

Ennek ellentmondásait Lukács az **Ontológia** második kötetében már az elidegenedés mai állásának elméleti-történelmi szintjén tárgyalja és különösen mély, hamis tudatossággal fogalmazza meg: "...annak a személynek, aki egyéni döntéseinek segítségével szakítani akar saját elidegenedésével, hogy ezt a szakítást szubjektíve végrehajthassa, olyan perspektívával kell rendelkeznie, amely végső soron[...] a magáértvaló nembeliség valamiféle megjelenésmódját veszi társadalmi úton célba, még ha ez a perspektíva tragikus irányú is, mert csak így emelkedhet bensőleg saját elidegenedésével át-meg átszótt, elidegenedésekben megrekedt partikularitása fölé".<sup>1</sup>

E célra morálisan rossz korszakokban a művészet a legalkalmasabb, mert "...sohasem kényszerül arra, hogy az ellentétet mint ellentétet elméletileg megfogalmazza, és mivel elegendő a számára, hogy olyan emberképeket alkosson, amelyek másként, ellentétesen mozognak, mint a normális átlag[...] ez a mozgástér sokkal nagyobb és minőségileg szabadabb, mint minden más kifejezési mód, éppen az általános helyzetet, az ember lényegét tekintve".<sup>2</sup> Itt azonban nyomban felvetődik a kérdés, vajon ugyanígy járhat-e el a filozófia is, kiváltképpen ha előtte – marxista lévén – nem kisebb célkitűzés áll, mint az elidegenedett világ megváltoztatása. Természetesen nem. Ha pedig ezt nem vállalhatja, vagy nem vállalja, akkor nem marad más, mint a filozófiát, a marxista filozófiát a magáértvaló nembeliség partikuláris

**szakdiszciplínájaként** (saját elidegenedésén való felülemelkedésének kiútjaként) az ideológikus gondolkodás társadalmi közvetítésén át megcélozni. Ezért – bár Lukács magára vállalja azt a hatalmas elméleti feladatot, hogy a marxizmust mint esztétikát, majd mint ontológiát kimunkálja – itt már szó sem lehet arról a fundamentalizmusról, amelyet a **Történelem és osztálytudat** képviselt. Azok az ellentmondások, amelyeket az **Ontológiában** például a Lukács-tanítványok is kimutattak (nevezetesen a két ontológia; gazdasági és tudati determinizmus; a módszertani kérdések tisztázatlansága; az elidegenedés leküzdésének problematikus volta), nem egyszerűen módszertani vagy történelmi alapon születnek, hanem a szellemiség erkölcsi gyökereiből (is) táplálkoznak. Ekképpen a bürokratikus dogmatizmus globalitása sem válhatott a kritikai elemzés tárgyává. Mindazonáltal a kritikai reformer értelmiségi erkölcsé ideológiai közvetítés a "láttattatási" programok szellemi légköre felé. Kifejeződése annak a tudatnak, hogy "...az elidegenedéssel szemben egyéni, tisztán elméleti és politikai-társadalmi lázadások még távolról sem összegeződnek gyakorlativá váló szubjektív tényezővé".<sup>3</sup>

## *Georg Simmel és a titok szociológiája*

Simmel felfogásának átvilágítását számos tényező nehezíti. Gondolkodói alkatán a szokványos, de a túlfinomított módszerek is mintha életet veszítenék. Szemére is vetik, hogy írásait nem lehet tárgykörök szerint pontosan osztályozni, és mindig nehéz eldönteni, hogy végül is közgazdaságtani, filozófiai, szociológiai, kultúr-filozófiai vagy társadalomlélektani szöveggel van-e dolga a derék, de tanácsstalanságra hajló kutatónak. Szípkázó, váratlan képzettársításokkal, fordulatokkal teli írásai a szakadatlan cserebomlás hangulatát keltik. Hiszen a gondolkodói élmény, amelyben részesít, nem a nagy rendszerek tekintélyes hömpölygése, amely az előre beigért bölcsesség felé sodor. Több lehetőség egyidejű megragadása és végigvitele szinte kizárja a szemlélő, de az azonosuló magatartást is. Írásaiban a probléma- és gondolatátadás uralkodik, olyan légkör, amelyben a felhívás nem együtt járásra és nem magános követésre szólít, hanem csupán egy szétterítő-széttekintő gesztus.

Simmelről elterjedt, hogy **relativista**. Ez nem alaptalan vád vagy dicséret. Nehéz azonban megtudni, hogy ő mit mond erről, és főként azt, hogy mit is kezd vele. Hiszen a többlehetőséges megoldásokhoz érkező következtetések egyenértékűségének a száraz lajstroma éppenséggel

avval a sokszínűséggel ütközik, amely miatt mindegyikkel számot vetni kényszerült. A kérdés ezért lényegében az lenne, hogyan észleljük Simmel gesztusait és hogyan válasszolunk azokra.

Georg Simmel a század eleji Európa szellemi életének egyik legszínesebb, leghatásosabb alakja. Hatása különös. Iskolát sem alapított, távoli követői sem akadtak. Mégis fontos gondolkodó. A berlini egyetemen – magántanárként – tartott előadásai Európa minden sarkából, de az Egyesült Államokból is vonzzák az igényes hallgatókat (elég csak Max Schellert, Lukács Györgyöt vagy az amerikai Parxot említeni). Olyan kortársak tisztelik, mint Max Weber, Heinrich Rickert vagy később Martin Heidegger. A német nyelvterületen kívül franciául és angolul (főként az Egyesült Államokban) publikál és hat. Sokrétű történelmi, jogi, lélektani, esztétikai, etnográfiai, szociológiai adatokkal teletűzdelt írásai azonban elég nehezen áttekinthetőek. Valószínűleg ezért is Simmelnek több csodálója, mint követője akadt. Mégsem egyszerűen divatjelenség. Munkássága átmenet inkább pozitívizmus és fenomenológia, pragmatizmus és intuicionizmus, újkantianizmus és életfilozófia, spiritualizmus és marxizmus között. Mégsem eklektikus. Ám rendkívül érzékeny. Szelleme és a vele társuló analitikus tudatosság eleve kizárja számára, hogy bármiféle – akár eklektikusan – egységes rendszer kidolgozásába kezdjen. Nekrológiájában joggal nevezi őt Lukács az impresszionizmus igazi filozófusának, aki hatal-

mas ösztönző és vonzerőt jelentett a fiatal generáció számára, de akinek a hatása csak a leg-ritkább esetben lehetett tartós és összefüggő.

Hagyatéka és hatása ennyire különös voltának maga Simmel is tudatában volt. Egyik naplótöredékében olvassuk: "Tudom, hogy szellemi örökösök nélkül halok meg (s ez jól van így). Hagyatékom készpénz, amely sok örökös között oszlik meg, s mindegyik olyan vállalkozásba fekteti a saját pénzét, amely az ő természetének felel meg, s amelyen nem vehető észre, hogy ebből a hagyatékból eredt."<sup>1</sup> Saját pénz-filozófiája szerint a "pénz" a csere általánosult formája, a "készpénz" pedig ennek az általános, közvetlenül adott felhasználási lehetőségnek a formája. És valóban: hagyatékának talán legértékesebb vonatkozásai éppen problémaérzékenysége, témaérzékenysége, az a képessége, hogy mások által elkerült, észre nem vett vagy fel nem vállalt kérdéseket vet fel. De rendkívüli sokoldalúságának és árnyaltságának köszönhetően a hagyományosnak tekinthető kérdéseket is addig meg nem világított aspektusokban tárgyalja. Simmel ezekben is felkínál és hat. Ez a hatás persze más, de sok szempontból foltatlanabb is, mint a nagy rendszerek felhígulása az epigonokban vagy pedig a járulékos problémátörténetek vég nélküli és unalmas lajstromba szedései. Azt mondhatnánk, Simmelnek nem is "tanítványai" vagy követői, hanem értelmezői és főként felhasználói vannak. Ő maga ezért mintegy felszívódott az európai kultúrában. Nyugodtan mondhatják tehát róla, hogy fontos, de



nehéz megragadni, ám amiben megragadjuk, már nem is olyan fontos. De nélküle?...

A francia Albert Mamelet még Simmel életében módszertanilag monografikus igényűnek tekinthető könyvet közölt róla, melynek a **Filozófiai relativizmus Georg Simmelnél** címet adta.<sup>2</sup> A könyv tematikailag, tárgykörileg követi végig Simmel relativista felfogását filozófiai, szociológiai, esztétikai és vallási koncepcióinak területein. Húsz évvel később Raymond Aron<sup>3</sup> joggal veti Mamelet szemére, hogy ekképpen ferde képet alakított ki és rögzített elsősorban Simmel gondolkodásának a fejlődését illetően. Ezt a fejlődést a relativizmus túlhangsúlyozásával nem lehet kimutatni, ehelyett inkább egy privilegizált téma – a **történelemfilozófia** témájának – fokozatos követését javasolja, ami során ez a folyamat kibonthatóvá válik. Komoly gondot okoz azonban az a körülmény, hogy a történelemfilozófia nyilván nem Simmel, hanem Raymond Aron doktori értekezésének a privilegizált témája. Sőt Simmelnél nem is igen találunk privilegizált témákat. Ezért is szokták annyiszor a "kultúrfilozófiai" irányzathoz sorolni. Ráadásul Lukácsnak valószínűleg igaza van akkor, amikor **Az ész trónfosztása** című művében azt hangsúlyozza, hogy az az életfilozófiai metafizika, amely a kései Simmelnél egyre nagyobb súlyt kap, nem a relativizmus túlhaladását, hanem éppenséggel elmélyítését jelenti. De ennél is többet mond a fiatal Lukács, amikor már említett nekrológjában Simmelt a "metodológiai pluralizmus legpregnánsabb

képviselőjeként" említi. Mert Simmelt valóban az a különös képesség jellemzi, hogy minden témájához mintegy újraszülessen, hogy újraalkossa azokat. Ám ez nem feltétlenül a **módszerek** pluralitását, hanem inkább szellemének belső gazdagságát hozza felszínre.

A kérdés tehát az, vajon hogyan juthatunk el Simmel gondolkodásának egészéhez, még akkor is, ha megérkezésünkkor azt **nem egészként** találjuk. A kézenfekvő válasz erre az, hogy Simmelt **jellemző** témáin keresztül kell megragadni.

Ilyen jellemző témája Simmelnek a titok. Olyan probléma ez, amelyet őelőtte frontálisan nem vetettek fel, és utána is csak szórványosan vizsgáltak. Gondolkodásának azokat a sajátosságait kell tehát felkutatnunk, amelyek szellemileg és módszertanilag is lehetővé tették e számára jellemző témaválasztást, és így módon remélhetjük, hogy mind Simmel, mind témája hitelesebb szellemi, de tárgyköri arculatát is megrajzolhatjuk. Evégett azonban előbb Simmel formális szociológiájáról kell beszélni.

A szociológia önálló tudományként való megszületése elképzelhetetlen Simmel munkássága nélkül. Amikor a "formális szociológia" atyjaként emlegetik, akkor elsősorban azokra a módszertani törekvéseire gondolnak, amelyek a szociológia tudományának önálló megalapozását célozzák. Ez a törekvés abból a kérdésből származik, hogy a társadalomtudományok (jogtudomány, etnográfia, történelemtudomány, gazdaságtan, lélektan stb.) erőteljes fejlődésének

és önállóságuk körvonalazódásának körülményei között az önállóság milyen területe marad még fenn a szociológia számára. Simmel válasza erre az, hogy a szociológia magának a társadalomnak, vagyis a **társadalmasodásnak** a tudománya, amely e folyamat anyagának, tartalmának és formájának a megkülönböztetésén, e megkülönböztetés funkcionális kifejtésén alapul. Önálló tárgyra a szociológia úgy talál, hogy más módon, sajátos absztrakciók alapján rendszerezi a már korábban felismert tényeket, és ekképpen újabb összefüggéseket tár fel. Ez nem is annyira új módszer, mint inkább új szemléletmód, amely a társadalmasodás folyamatának új megragadását a kantiánus hagyomány újraértelmezése által végzi el.

"Mindazt, ami az egyénekből, minden történelmi valóság közvetlenül konkrét lelőhelyén ösztönként, érdekként, célként, hajlamként, pszichikai állapotként és mozgásként jelen van, mégpedig úgy, hogy általa másokra képes hatást gyakorolni vagy másoktól hatásokat elszennvedni, a társadalmasodás tartalmának, tehát anyagának nevezem."<sup>4</sup> Társadalmasodás ez úgy válik, ha az anyagot a kölcsönhatásokban az egymással való létezés különböző formáivá alakítják át. A "tartalom" és a "forma" elválasztása nyilván absztrakció, jogosultságát Simmel csupán abban látja, hogy egyrészt a társadalmasodás azonos formái különböző tartalmakat hordozhatnak, és ugyanaz a tartalom változatos formákban valósulhat meg.

Másrészt ez az absztrakció hozzájárulhat a társadalomról szóló tudomány megalapozásához.

Kantnál a forma egyértelműen a megismerő és a cselekvő szubjektum spontaneitásának olyan terméke, amely révén a benyomások, illetve a cselekvések maximái lehetőségük feltételeiként és egységeiként megszületnek. Simmel számára a társadalmi formák egyrészt egy már meglévő egységet alkotnak, és ennyiben "objektív absztrakciók", másrészt elméleti elvonatkoztatások, amelyek az ismeretek elmélyítésére szolgálnak. "A társadalom azonban – írja – olyan egység, amelynek nincsen szüksége a szemlélőre az egység megteremtéséhez."<sup>5</sup> Az élettartalmak olyan teleologikusan és kauzálisan meghatározott formákat hoznak létre, amelyek e tartalmak maximális kibontakozására hivatottak. A formák azután visszanyúlnak azokhoz az élettartalmakhoz, amelyek megformálására létrejöttek, de egészen más élettartalmakkal is kapcsolatba kerülhetnek. Így a formák maguk is differenciálódnak, sőt ennek révén újabb, immár tartalmi differenciálódás folytatódik. Az élettartalmaknak, mint például a "munka", a "tulajdon", a "munkamegosztás" stb., általános formája a "csere". A "csere" azonban a "közvetlen csere", a "kereskedő által közvetített csere" vagy a "pénz általi csere" konkrétabb formáit öltheti. Ezeken belül "a pénz mint eredetileg pusztán gazdasági mozgások megtestesült formája [...] sajátos normákat is kialakít, ugyanakkor teljesen autochton minőségbeli tu-

lajdonságokat bontakoztat ki, és ezektől függő technikákat hoz létre".<sup>6</sup>

A formákban megjelenő tartalom kutatását, akárcsak a geometria, a szociológia is a társadalom más tudományainak engedi át. A szociológia feladata a társadalmasodás tiszta formáinak absztrakciója révén elvégzendő társadalomkutatás lehetőségeinek a felvetése és megvalósítása. Simmel szerint ilyen formák az alá- és fölérendelés, a versengés, a munkamegosztás, a titok, a pártképződés stb. A szociológiai probléma kifejtésében az anyagi és a formális mozzanatok teljes elválasztása és az anyagiak teljes mellőzése természetesen lehetetlen. Ahhoz azonban, hogy ne állapodjunk meg egyik vagy másik területen, és a társadalmi formák mibenlétének, működésének és kapcsolatainak a finomszerkezetét kifejtthessük, a pszichológiai, gazdasági, politikai, történelmi stb. tényanyagokat **egyszerre** kell megragadni. Ezért léphet túl a formalizmus nézőpontja a szociológiában az olyan nagy formációk, mint az állam, a hadsereg tanulmányozásán, és így utat nyithat a finomabb összetartó erők szerepének a felismeréséhez és megvizsgálásához, ami mindaddig fel sem merült. De azok a formák, amelyekkel az életfolyamatokra ráismerünk, maguk is az élet- és kultúrfolyamatok termékei. A formákat nem egyszerűen elvonjuk az életfolyamatoktól, hanem azokat előzetesen kitermeli az életfolyamat, megtestesíti, partra dobja, majd újabb teleologikus-kauzális, tudományos, művészeti stb. felhasználásuk révén vissza-

sodorja az így szélesedő-apadó életáradatba. Csak így képzelhető el, valósulhat meg az a ténylegesen ellentmondásos álláspont, amelynek alapján Simmel egyszerre volt híve a jelenségek egyszeri és meg nem ismételhetsőségének és a társadalmi formák önmegőrződésének.

A pusztá gondolkodás számára az élet és a forma **egysége** nagyon nehezen ragadható meg. Mert az élet és a forma – mint a világfelfogás és végső kategóriái – elvüket tekintve rendkívül különbözőek. Az élet abszolút és folyamatos mozgás, a forma pedig állandó és általános "képződmény". Az élet felől is kereshetjük a formát, de a forma felől is az életet, és természetesen egészen más "képződményhez" jutunk (pl. a klasszicizmus és Rembrandt különbsége). Ráadásul azoknak a formáknak a sokasága, amelyekben az életfolyamatok az idők folyamán megjelennek, nem függesztik fel azt a súlyosan nyomasztó tételt, hogy "a forma nem változhat meg". Vagyis a "másik" forma nem a korábbi, ami megváltozott, hanem **mellette** mintegy összefüggés nélkül áll, és összehasonlíthatóvá csak a szintetizáló szellem teheti őket.

A formalizmus azt a nézőpontbeli nyitottságot biztosítja, amely az ösztönös és a tudatos eljárások ötvözése révén igyekszik számot adni az életfolyamatok sokféleségéről. Az általa biztosított absztrakciós szint, a madártávlat pedig olyan kérdések felvethetőségét és sokszínű, "kaleidoszkopikus" elemzését nyújthatja, amelyek más szemlélet számára rejtve maradnak. Mert nem egyszerűen az élettartalmak konkrét-

tumától, hanem a konkrétumok egyoldalúságától (tehát pusztán pszichikai, jogi, gazdasági stb. mivoltuktól) való elvonatkoztatás az, ami újabb összefüggéseket megvizsgálva olyan kérdésekre derít fényt, amelyeket sem a pszichológiai, sem a jogi, sem a történelmi szempontok önmagukban nem tisztázhattak. Ezért áll egyébként a formális szociológia szüntelenül a szociológia és a társadalomfilozófia határán, és ezért merülhet fel a titok és a titkos társadalom kérdése Simmel és a formális szociológia jellemző témájaként.<sup>7</sup>

A titok-jelenség megragadásának a nehézségeit Simmel maga is említi. Azt ugyanis, hogy olyan jelenségről van szó, amely hallgatásba, rejtőzködésbe, megtévesztő látszatokba, tilalmakba stb. burkolódik. De a primitív népektől egészen a modern életig elkíséri az emberiség történetét. Az egyén, a közösségek és a szervezetek szintjén is jelen van, de a lelki, a gazdasági és a politikai életben is fellelhető.

A titok témájának e sajátosságaiból következik a kérdés, hogy végül is milyen elméleti területen vethető fel és vizsgálható meg valójában. Az a tény, hogy a titok rejtőzködik, leplezi magát, ellenáll, épp azt jelzi, hogy olyan jelenséggel van dolgunk, ahol az elméleti megragadás nehézségei hozzáadódnak azokhoz a nehézségekhez, amelyeket általában episztemológiai gátaknak neveznek, és amelyek – hipotetikusán – a megismerés mindaddig eredményes eszközeinek a határait mutatják. Hiszen a titok pontosan olyan jelenségekre utal,

amelyek pszichológiai, történelmi, politikai, gazdasági stb. természetükön túl és avval együtt a hozzájuk közeledni kívánó megismerő szubjektum ellenére szerveződnek. A titoknak ezt a – később még tüzetesebben elemzendő – tulajdonságát és ennek következményeit itt persze csak nagy vonalakban lehet összefoglalni.

Szinte közhelyszerű megállapításnak tűnik, hogy a titok tanulmányozásakor nem osztogatunk kérdőíveket, nem készíthetünk interjúkat, nem kérhetünk vagy állíthatunk össze kimutatásokat, nemigen férhetünk az archívumokhoz és így tovább. Semmilyen statisztikára nem építhetünk, hiszen pontosan arról van szó, ami belőlük kimaradt. A le- és kihallgatások meg különösképpen nem a nyilvános szubjektum rendszeres kutatási módszereinek az eszközei. Nem csoda hát, hogy nemigen találkozunk a titok tárgyi közgazdaságtanával, politológiájával, lélektanával, szociológiájával, de még történetével sem. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a titok kérdéskörének nem volna közgazdasági, lélektani stb. jelentősége. Hiszen pl. az extraprofit gazdaságtani kérdésében, az elfojtás és az analízis pszichológiai problémájában, a politikai stratégiák és taktikák megértésében, a magán- és az államtitkok védelmének jogi problematikájában stb. a titoknak jelentős szerepe és fontossága van. Ennek ellenére egyikük sem szolgáltat egy olyan titokfogalmat, amely frontálisan a jelenséget magát ragadná meg.



Több oka is van ennek. A már említetteken kívül az is felvethető, hogy a titokkal szemben a szellem mintegy természetes magatartása valamilyen **megfejtés**. Magától értetődő módon meg akarjuk tudni, mi az, amit előlünk eltitkolnak, és hogy miért titkolják. Így lesz a megfejtés anyaga az eltitkolás, tárgya pedig a titkolt maga. Egész beállítódása és irányulása szerint a megfejtés számára az elrejtés struktúrái pusztán mint leküzdendő burkok, gátak stb. szerepelnek, amelyek "mögött" a titkolt, vagyis a már titok nélküli titok konkrétuma húzódik. A titoknak valóban sajátossága, hogy egyrészt pusztán akadályként, másrészt (később) teljesen feloldódva vagy elpárologva jelentkeznek. Ezért nincs kizárva, hogy a gazdasági elemzés számára egy titkos fegyvergyár egyfelől megközelíthetetlen, másrészt szakmailag úgy fogható fel a működése, mint bármely gyufagyáré. A titok tehát vagy pusztán akadály, vagy már nem tárgy.

Arról is szólni kell azonban, hogy a szak kutatás nem mindig és nem pusztán megismerői funkciója révén találkozunk a titok jelenségével. Előfordul, hogy a pszichológus vagy a pszichiáter adott esetben a páciens "titkait" nem a gyógyítás, hanem a hatalom számára fűrészi, a jogász a titok védelmének jogi feltételeit a hatalom rejtett céljai érdekében eszközként dolgozza ki, a politológus a diverzió és a félrevezetés támogatójaként "foglalkozik" a titok kérdésével... Nem kétséges, hogy ezzel mintegy a belsejébe kerülnek a titoknak, s annak alávetetten figyelik azt.

Úgy tűnik, a titok kérdésével egy olyan probléma előtt állunk, amellyel bizonyos társadalmi szaktudományok – sokrétű akadályozottságban – érintkeznek ugyan, frontális megragadására mégsem vállalkoznak (vállalkozhatnak). Ez pedig azt jelzi, hogy a kérdésnek mint átfogó elméleti problémának a megragadása a szűkebb szaktudományi érdeklődés absztrakciós szintjein túl elhelyezkedő területen lehetséges. Ez a szint pedig valahol a szociológia és a filozófia határán, Simmel formális szociológiájának régióiban helyezkedik el. Ezért mondjuk azt, hogy a titok a formális szociológia, Simmel jellemző témája.

De ha a formalizmus nézőpontja lehetővé teszi is Simmel számára egy egész sor olyan kérdés felvetését, amelyeket reá jellemző témákként kezelhetünk, ez nem jelenti egyszerűen azt is, hogy e kérdéseket valóban megnyugtatóan meg tudja oldani. Sőt, az a szoros kapcsolat, amelyet Simmel a formalizmus és a relativizmus között kiépít, kétélűnek mutatkozik. Mert egyfelől megnyitja ugyan azt a perspektívát, amely lehetővé teszi a különböző tudományterületekhez tartozó, egymástól első pillantásra távolinak tetsző élettartalmak összefüggéseinek a feltárását, másfelől meggátolja abban, hogy magukat a formákat, belső szerkezetük csomópontjait és működési elveiket illetően is erőteljesebben körvonalazza. A szociológiai formák és technikák így szinte összefüggés nélkül, majdnem statikusan rendelődnek egymás mellé. A formák így nemigen kerül-

hetnek egymás erőterébe, és nem is kapcsolódhatnak egymásba. Természetesen ez ellen a formák maguk is fellázadnak. A formák lázadása pedig nem más, mint az, hogy elszaporodnak, túlburjánzanak.

Simmel a titok jelenségét az emberi viselkedésnek a megismertségére vonatkozó módosulásaként tárgyalja. "Egyetlen más tárgy sem világosíthat fel bennünket ilyen mértékben önmagáról, illetve rejtheti el önmagát, mint az ember, mivel egyetlen más tárgy sem módosíthatja viselkedését megismertségére való tekintettel."<sup>8</sup> Ezáltal a titok fogalma olyan jelentést nyer, amely nem tartalmazza annak pl. a természetre átvitt értelmeit. Vagyis nem vonatkozik mindenre, aminek a létezését valamilyen észleljük vagy átéljük, belső mivoltát azonban erőfeszítéseink ellenére sem ismertük meg. Ha a titok kérdését az emberi – társadalmi és történelmi – viselkedésre összpontosítjuk, elejét vesszük annak, hogy ez a probléma végeláthatatlan ismeretelméleti vitában oldódjék fel.

Az emberi magatartás módosulása, tekintettel megismertségére, az emberek saját értékeik megfontolásai alapján történik. Ennek természetesen nem egyetlen formája a titok. Simmel a titok mellett a **hazugságot** tárgyalja különös hangsúllyal. A hazugságnak szociológiai formaként és technikaként való külön tárgyalása az emberi viselkedésnek a megismertségére vonatkozó módosulásaként természetesen helytálló. A titok esetében és főként

úgy, ahogyan azt Simmel elvégzi, félrevezető is lehet. Mert egyrészt elfedheti a két magatartás, jelenség közötti **szerkezetbeli** különbséget, másrészt kölcsönhatásuk mikéntjének a megértését is összekuszálhatja.

Akárcsak a titok, a hazugság is az emberek és a helyzetek közötti ellentétekből fakadó és ezeket kifejező, gyakran fokozó viszonylatrendszer. Simmel okkal hangsúlyozza, hogy a hazugság nem egyszerűen azt jelenti, hogy akinek hazudnak, az a kérdéses dolgokról hamis képet alakít ki. Evvel együtt a hazugságban tévedést keltenek a hazug személy **belső véleményét** illetően is. A hazug személy az általa birtokolt valódi képzetet (függetlenül attól, hogy az ismeretelméletileg valóban az igazság-e) **elrejt**i a hazugság címzettje(i) elől. Le kell azonban szögezni, hogy a hazugság esetében sem egyszerűen arról van szó, hogy a hazug vélemény vagy állásfoglalás más, mint az igazi, hanem olyasmi, ami az igazi elrejtésére éppen e **tévedés** keltése révén szolgál. Így tartalmaz a hazugság valóságelemeket, és csak így valószínűsíthető olyannyira, hogy bonyolult szerepének megfelelhessen: éppen a **kinyilvánítás** aktusában **elrejteni** az igazi, **belső** véleményt. Ez a körülmény a hazugságnak azt a bonyolult és megkülönböztető sajátosságát hordozza, hogy benne az igazi vélemény leplezése és e **leplezés** **bebiztosítása** **nem különül el** a kinyilvánítás aktusától. Ebből pedig az következik, hogy a hazugságban megmarad az ellentétnek a konkrétuma (bármilyen széles skálájú

legyen is az adott esetekben), amelyben a "felek" "egymásra" és a "tárgyakra" vonatkozóan elhelyezkednek.

A hazugságnak ezeket a belső, szerkezeti vonásait nemcsak Simmel nem veszi észre, noha itt a titokhoz való formai közelségében vizsgálja, hanem olyan monografikus igényű próbálkozások sem, mint pl. a Sissela Boké, aki a jelenséget egyfajta erkölcsi pragmatika szempontjából tanulmányozza.<sup>9</sup> Az ugyanis, hogy a hazugság ellentéteket kifejező és megvalósító viszony, még az ún. jótékony hazugságok esetében is fennáll, csak annyi a különbség, hogy itt az igazi vélemény elrejtését motiváló ellentét nem a hazug személy és a címzett, vagyis a "felek" között, hanem bizonyos tényállás és a felek közötti kapcsolat között feszül. Ez tehát egyáltalán nem változtat a hazugságnak azon a szerkezeti sajátosságán, hogy ellentéteket fejez ki, éspedig oly módon, hogy benne az igazi vélemény leplezése és a leplezés bebiztosításának az aktusa nem különül el. És mivel így a leplezés hazugságaktusában az ellentét konkrétuma is megőrződik, semmi sem gátolja a valódi vélemény kinyilvánítását az olyan emberekkel való viszonyban, akikkel szemben konkrét ellentét nem áll fenn. Sőt ez a közlés anélkül is megvalósulhat, hogy az beavatás jelleget öltene.

Mindez egészen másképpen megy végbe a titok esetében. Ám a hazugság és a titok formai közelsége valóban könnyen félrevezethet kategoriális szerkezetük másságát illetően. A finom, árnyalatbelieknek látszó különbségek tehát

végül elég radikális szerkezeti különbségeknek bizonyulnak. De pontosan ez teszi lehetővé, hogy például megértsük: a hazugság nem egyszerűen a titok "mellett" áll, hanem szerkezeti sajátosságainak függvényében beépülhet a titokba. Ugyanakkor azt is megérthetjük, hogy amikor ez a beépítés megtörténik, akkor maga a hazugság is szerkezetbelileg változik meg.

A titok és a hazugság formai közelsége vezette félre Pierre Boutang-t is, aki a titok kérdéskörét Simmelre való hivatkozás nélkül teszi elemzés tárgyává.<sup>10</sup> Fogalmi elemzést végezve Boutang úgy találja, hogy a "hazugság" és a "titok" fogalmi körei részben fedik egymást. De keveset érünk avval, ha azt mondjuk, hogy a titok fogalmi köre olyasmit is tartalmaz, amire a hazugság fogalmi köre is részben vonatkozik. Sokkal fontosabb azt elemezni, hogy az emberi magatartás kategóriáiként milyen szerkezettel rendelkezik a titok és a hazugság, hiszen ennek a függvényében különülnek el, teremtenek kapcsolatot, illetve szerveződnek át akkor, amikor egymásba épülnek.

A titok is elrejtés és természetesen leplezés is, csakhogy **bebiztosított** leplezés. Titokról tehát csak ott beszélhetünk, ahol bebiztosított leplezéssel találkozunk. Sőt a bebiztosítás befelé és kifelé is kiépített szerkezete annyira jellemzi a titkot, hogy legtöbbször egész jelenségét hajlamosak vagyunk a bebiztosított leplellel azonosítani. A titok belső és külső védelmét, felfedhetetlenségének garanciáit a bebiztosított leplezés szolgálja.

A titok is ellentét, mégpedig konkrét ellentét tudata. A bebiztosított leplezésben azonban az ellentét konkrétuma elsikkad, hiszen a titok leplezésének és megőrzésének bebiztosítása a nyilvánosság egészére saját (lehetséges) ellentéteként reagál. Ma, amikor a román társadalmat nemegyszer a kémveszély lázalmával traktálják, talán nem árt a titoknak ezt a sajátosságát egy talán groteszkké torzított, de jellemző példával megvilágítani. Ha egy híres kozmetikai cég titokban tartja sikeres arckrémjének gyártási receptjét, akkor azt nyilvánvalóan a hasonló cégek vegyészei elől rejtje el, védi és leplezi. Mármost ha teszem azt, odatéved egy minden vegyészeti felkészültség nélküli, írni-olvasni sem tudó bábészkodó, mondjuk, burmai rizstermelő paraszt, akkor természetesen ő sem nyer bebocsátást az illető laboratóriumba, és ártatlan kíváncsiszkodására minden felvilágosítást megtagadnak tőle. Pedig személye semmi veszélyt nem jelent e technológia vagy a vegyi összetétel szempontjából. Mi több, a laboratórium éber őrei álruhába öltözött kémnek, vagyis ellenségnek fogják tekinteni, akivel szemben körültekintő határozottsággal kell eljárniuk.

Mindez nem jelenti azt, hogy az ellentét konkrétuma, a konkrét ellentét megszűnik, hanem a titokstruktúra a bebiztosított leplezés által lényegileg olyan formát ölt, amely immár az ellentét szempontjából szükségképpen az egész nyilvánosságot célozza. Persze arról sincs szó, hogy emiatt a titok és a nyilvánosság között valamiféle senkiföldje, légüres tér születne. A

titok és nyilvánosság továbbra is kapcsolatban áll, és a titok a legmesszebbmenően hat a nyilvánosságra. Ez fordítva is érvényes. A hatás elsősorban azáltal valósul meg, amit a titok a nyilvánosságtól megtagad és/vagy elvon. Továbbá a titok által kialakított megtévesztő látzatok, az általuk létrehozott okozatok és eredmények, de a titok nyilvános szabály- és tilalomrendszerei is mind olyan tényezők, amelyek nem felszámolják, hanem megvalósítják a titok és a teljes nyilvánosság közötti ellentétet.

A bebiztosítás azonban nem pusztán külső hártója a titoknak, amely azt körvonalazza, hanem olyan erő, amely a titok belső elemei között is érvényesül. Ez igazán szemléletessé csak a titokkal kapcsolatos sajátos kommunikáció, a **beavatás** és a **hallgatás** részletesebb elemzése során válik. A titok kérdésének azonban – úgy, ahogyan számunkra a Simmellel való találkozásban és kontrasztban megmutatkozik – számos igen fontos aspektusa van, amelyekkel itt nincs terünk foglalkozni. Itt most főként annak a sajátos viszonyoknak az elemzésére szeretnénk összpontosítani, amely a titok és a nyilvánosság között születik és alakul ki.

Nyilvánvaló, hogy a titok olyan folyamat, amely a nyilvánosság kizárásával, mégpedig bebiztosított kizárásával bonyolódik. Ennyiben a titok és a nyilvánosság ellentéte mintegy automatikusan jön létre. Ugyanakkor azok a konkrét ellentétek, amelyeket a titok kizárólag tudással, birtoklással uralni igyekszik, természetesen magára a nyilvánosságra is kihatnak. Ez a hatás



elsősorban a titkos folyamatokban és/vagy az azok által elért eredmények révén nyilvánul meg. Egy titokban megtervezett, majd sikeresen végrehajtott hadművelet az ellenség elpusztításához vezethet; egy titokban kikísérletezett, majd megőrzött gyártási technológia a konkurencia legyőzését és a piaci egyeduralmat biztosíthatja; egy, a nyilvános körforgásból kivont és levéltárban zárolt dokumentum a nyilvánosságnak egy nélküle kialakított mentális struktúráját őrzi meg és termeli újra. Úgy tűnik tehát, hogy a titokban a nyilvánosság befolyásolásának olyan eszközére bukkanunk, amely egyenesen a nyilvánosság kizárásával, tehát a vele való legfeszesebb ellentétben működtethető.

Természetesen nem minden titok, ami nem nyilvános. A római jogtól eredeztethető köznap szemléletmód – de a társadalomtudományi hagyomány is – a nyilvánosságot nem annyira a titokkal, hanem legfőképpen a **magánszférával** állítja szembe. Simmel is hajlik arra, hogy a titok kérdését ebbe az általánosabb problémába oltsa, amikor fölveti azt a kérdést, hogy rendszerint mennyiben mellőzik az emberi viszonyok egymás ismeretét. Habermas is arra figyelmeztet, hogy a "privus" (elkülönített, különálló, sajátos) melléknévből származó "privatus", valamint a "publicus", a köz, a nyilvános ellentéte szinte teljesen uralja a mindennapi, de a társadalomtudományos mentalitást is. A titoknak tehát a magán- és a nyilvános szférában való viszonyát is nagy vonalakban körül kell

írni ahhoz, hogy a kérdést jobban megvilágítsuk.

Általános jelentésében a magánszféra a személyiség és kapcsolatainak bensőséges világa: az, ami ebből nem tartozik a nyilvánosságra, és indiszkrécia vagy külön elhatározás nélkül nem is válik azzá.

Az emberek magánügyei és magánkapcsolatai azért személyesek, mert nem a nyilvánosság befolyásolására vagy manipulálására vonatkozó viszonyok, hanem olyanok, amelyek a személyiség kinyilvánításának és kifejlődésének az immanens feltételei. Közvetlenül azért nem is érintik a nyilvánosságot. A magánszférát is norma- és tilalomrendszer védi a betolakodókkal szemben. Ezek mindenkor nyilvános konvenciók vagy szabályok. Amikor azonban a magánélettel kapcsolatosan merül fel a titok problémája, akkor fel kell figyelnünk arra a rendkívül fontos és félrevezető mivoltában is jelentős körülményre, hogy ha a "magántitok védelméről" beszélnek, akkor rendszerint valami hivatali, hivatási stb. titokszabályozóra gondolnak, tehát olyasmire, ami a magán- és nyilvános szférát közvetíti. Így beszélünk a gyónási titokról, a levelezés, a telefonbeszélgetések titkosságáról vagy a sürgönytitokról, a közjegyzői, ügyvédi, orvosi és banktitokról. Mindezeknek az értelmezése is azt a látszatot sugallja, mintha a titok a magánszférának a nyilvánossággal való kapcsolatában önműködően megszületne, hogy az ún. magántitok nem is más, mint a magánszférának a nyilvánosságra,

a "közbe" való kinyúlása. A titok problémája így látszólag valóban bele is olvad a magán-szférába és a nyilvános szféra ellentétes viszonyának a kérdésébe. Hiszen közléseink – tartalmuktól, címzettjeiktől teljesen függetlenül – azáltal, hogy postára adott levél, telefon-telex-hívás vagy távirat formáját öltik, hogy gyóntatófülkében, orvosi rendelőben, közjegyzői vagy ügyvédi irodában hangzanak el, máris a megfelelő hivatali vagy hivatási titok tartományába utalódnak, és annak "védelmét" élvezik.

Úgy tűnik azonban, hogy minden jelentős történelmi-társadalmi, hivatáserkölcsi és adminisztratív vívmány ellenére – amelyekkel pl. a levelezés, a hivatás gyakorlása közben nyert magáninformációk titkosságát stb. egyes nyomatékosabb szabályokkal és tilalmakkal garantálják – kialakult és virágzik a postatitok mellett és ellenére a titok-posta, a küldemények titkos átvizsgálása, az ügyvédi, az orvosi titok kiszolgáltatása a titkosrendőrségnek, az ügyvédi irodákban vagy a közjegyzői hivatalokban művelt titkos bűnpártolás. Érezzük, hogy itt már egészen másról van szó, mint arról az elvont folyamatról, amelynek során a magánmegnyilatkozások a nyilvánossággal szemben a titok formáját öltötték. Ám ezt is csak akkor tudjuk megérteni, ha a titkot nem pusztán formaként, hanem szerkezetként, mégpedig kategoriális szerkezetként vizsgáljuk.

Mint láttuk, a titok olyan általánosító forma, amely az ellentét konkrétumából átcsap a teljes nyilvánossággal szembeni ellentétbe. Ebben a

folyamatban – mely a bebiztosításához kapcsolódik – zajlik le a titok atomizációja. A nyilvános tilalmak a titokkal való szövetségükben a titok és nyilvánosság ütközőinek, a titok bebiztosításának, vagyis titokként való működésének nyilvános kifejezőinek bizonyulnak. A nyilvános tilalmakban a titok absztrakciójának folyamata olyan szintre juthat el, hogy bennük a titok már nyilvánosan is megjelenhet. A titokszerkezet atomizáló tendenciája azonban az általánosság és az elvontság eme szintjén is működik. Itt találkozik a titok a magánszféra és a nyilvánosság általános ellentétével. Mert a magánszféra és a nyilvánosság ellentétét az különbözteti meg a hazugság és a titok kapcsolatától, hogy hiányzik belőle az ellentét konkrétuma. Minden adandó összeütközés ellenére az, amit magánügynek hívnak, már eleve nem a nyilvánosságra tartozik, és nem is közügy. A kettő ellentéte tehát – minden esetenkénti elbírálás vitathatósága ellenére – konkrétumok nélkül létezik. Mármint az általánosság és az elvontság a nyilvános tilalom szintjén atomizált titokszerkezetének elemei immár eloldozhatók attól a struktúrától, amelyben kialakultak, és átcsúsztathatóak a magán- és a nyilvános szféra tulajdonképpen konkrétummentes ellentétének a mechanizmusára. Ezért a magánszféra és a nyilvánosság ellentéte egészen más, mint az az ellentét, amely a magántitok és a nyilvánosság között keletkezik. Hiszen a magánszféra a bensőségesség szférája, annak viszonylatai nem a nyilvánosság célzatos befolyásolására, illetve

manipulálására vonatkoznak. Ezzel szemben a magántitok a magánszféra bebiztosított átszerveződése a nyilvánosságnak valamilyen befolyásolása végett. A titok tehát mind a magánszférában, mind a nyilvánosságban, nem kevésbé a kettő kapcsolatában jelentős szerkezeti módosulásokat implicál. Olyanokat, amelyek a magán- és a nyilvános sféra kapcsolataiból, ellentéteiből vizsgálva teljesen érthetetlenek.

Innen is látszik, hogy a nyilvánosság igazi ellentéte tulajdonképpen a titok. Sőt a titokkal való ellentétében alakul ki és működik egy absztrakt és homogenizált nyilvánosságfogalom is, mégpedig oly módon, ahogyan a titok a magánszférát is átszövi, és így a magánszféra többi, a titoktól nem érintett elemeit is a nyilvánosság pozíciójával mossa egybe.

Ez a látszat vezeti félre Simmelt is akkor, amikor a titok kérdését – hordozójára való tekintettel – az egyén szintjén úgy tárgyalja, hogy az minden további nélkül elvegyül a magán- és a nyilvános sféra ellentétében.

De a nyilvánosságot a titok nem pusztán tartalmainak eredményeivel befolyásolja. A nyilvánosság ugyanis ezúttal az a terület, ahol a titok által kialakított megtévesztő látszatok működnek és manipulációs hatásukat kifejtik. A nyilvánosság így a titkok összeütközésének a területe is. Nem tekinthetünk el továbbá attól a szereptől, amelyet a nyilvánosságban a "volt titkok" játszanak. A "volt titkok" különös jelentőséggel bírnak a titokjelenség tanulmányozásában. Jelentőségük azonban nemcsak az,

hogy a titok és tanulmányozásának egyfajta történelmi anyagát és tudatát szolgáltatathatják. "Volt titkoknak" természetesen azokat a titkokat kell neveznünk, amelyek számára titkosságuk feladása lehetségessé, illetve elkerülhetetlenné vált, de amelyek a nyilvánosság színterére olyan sajátosságokkal, tulajdonságokkal lépnek, amelyek a titok körülményeiben születtek. Ebben az értelemben igaza van Simmelnek, amikor arra figyelmeztet, hogy "A titok [...] a valóság negatív vagy pozitív eszközök révén való elrejtése az emberiség egyik legnagyobb vívmánya; a gyermeki állapottal szemben, amelyben minden elképzelést azonnal kimondanak, minden vállalkozást az összes ember szeme előtt hajtanak végre, a titok az élet hatalmas mértékű kiszélesítését teszi lehetővé, hiszen számos tartalma teljes nyilvánosság mellett fel sem merült volna."<sup>11</sup> Mi is láttuk, hogy olyan kultúrtörténetileg, de a mindennapi érintkezés szempontjából is fontos jelenségek, mint a beavatás, az álarc, a hallgatás, a hazugság stb., igazi jelentőségüket a titok kategoriális szerkezetében, illetve a vele való kontrasztban nyerik el. Mégis hangsúlyozni kell azt, hogy a "teljes nyilvánosság elkerülésének" nem a titok az egyetlen módja. Az elrejtés, a hazugság, az álcázás, a magánélet szférái mind a teljes nyilvánosság elkerülésének az eszközei. Az is valószínű, hogy Simmelnek abban is igaza van, hogy ha mindezek az eszközök a betolakodás, az indiszkréción stb. velük ellentétes tendenciájával találkoznak, akkor titokká vál-

nak. Világosan kell azonban látni azt is, hogy ezekben az esetekben azok kivétel nélkül a titok kategoriális szerkezetének megfelelő erővonalak mentén szerveződnek át.

Itt kell megjegyezni, hogy a titok kategoriális szerkezetének a mozgása természetes **folyamat**. Elemei tehát fokozatosan alakulnak ki vagy épülnek bele ebbe a mozgásba. Ennek a folyamatnak a **ritmusa** igen különböző lehet attól függően, hogy tartalmilag miféle célszerűség érdekében szerveződik és technikailag milyen fokú tudatossággal és hozzáértéssel hajtják végre. A titok jelensége ebből a szempontból is olyan történelmi és szociológiai változatosságot mutat, hogy úgy látszik, megítélésére semmiféle kritérium nem bizonyul kielégítőnek. Ez a helyzet motiválja Simmelt is abban, hogy valóban elzárkózzék mindenfajta értéktélettől és azt hangsúlyozza, hogy a titok egy olyan értékmentesen általános szociológiai forma, amely a legmagasabb erkölcsi vagy társadalmi értékektől egészen a legalantasabbakig a legkülönbözőbb élettartalmak megragadására alkalmas. És valóban, azon a szinten, amelyig Simmel maga jut, ennél több nem is látszik. Hiszen ő a formát mégiscsak az életen "kívülinek" és az időn túlinak gondolja el, aminek a segítségével tehát egymástól térben és időben igen távoli jelenségek egymáshoz tartozókként ragadhatók meg. Ennek a nézőpontnak számos erénye van a titok mint szociológiai forma kidolgozásának munkájában. De végül mégsem számolja fel teljesen azt a módszertani és

elméleti talajtalanságot, amelyet egyrészt a titok jelensége gerjeszt, de amelyet másrészt az a szemlélet is szül, amely a formát szerkezet nélkülinek tekinti. Márpedig ha a titok olyan kategória, amelynek – mint kimutattuk – szerkezete van, és ez egy olyan folyamatot implicál, amely belső törvényszerűségei alapján lendül mozgásba és terjed, akkor ennek a folyamatnak – tartalmi meghatározottságai és azok értékelései "mellett" és rajtuk túl – **belső topográfiaja és tendenciális időbelisége van.** Ennek a folyamatnak belső távlatai vannak, amelyek működésében és vizsgálata során is megmutatkoznak. Ezek a belső távlatok és nem a formai szempontok adnak támpontot a titok "megítéléséhez". És ezek a belső távlatok, a titok kategoriális szerkezetének belső perspektívái önatomizációt, elzárkózást, önkontrollból ön-rabsággá válást hordoznak, függetlenül pillanatnyi vagy időszakos eredményességüktől. Úgy tűnik, a titok – kategoriális szerkezetének mozgási távlatai miatt és szerint – végül is destruktívan viszonyul azokhoz a konkrét tartalmakhoz, amelyek a konkrét titokképződményt létrehozták. Az, hogy a titkos tudományok, az egykoron üldözött, de uralomra jutott vallások, pártok, szervezetek – bár a legnemesebb eszményeket képviselték – előbb-utóbb saját ideológiáik rabjaivá válnak, már nem pusztán azt a külsőleg érzékelhető, egyébként eléggé elvont tendenciát fejezi ki, hogy úgymond "eljárt felettük" valami külső történelmi idő, hanem mindezekben a titokszerkezet



belső, perspektivikus munkája is azonosítható. De ez már valóban erkölcsön, történelmi vagy politikai rokon- vagy ellenszenven, de még a formális szociológián is túlmutató kérdés, amely ontológiai régiókba vezet. Mindez távolról sem jelenti azt, hogy a titkot valami eleve inadekvát eszköznek kellene tekinteni. Sőt éppen arról van szó, hogy a titok végső fokon tudatosságán túli, ontológiai tudatossággal és kritikai öntudatával nyerheti el a legmagasabb rendű hitelességet.

Azoknak, akik valamit valamiért titokban szándékoznak vagy kényszerülnek tartani vagy cselekedni, az eltitkolás egész folyamatát tudatosan olyan módon kell megszervezniük és végigvinniük, amelynek saját szabályai és törvényei vannak. Olyanok, amelyek a titok kategoriális szerkezetén alapulnak, azt képviselik, és annak belső távlatait valósítják meg. Ezek azonban olyan távlatok, amelyek a titoktartalmak belső megvalósulásában nem látszanak, és így ott tudatosíthatókká és megvizsgálhatókká sem válhatnak.

Ahhoz tehát, hogy Simmel a titok kérdését felvethesse, feltétlenül szüksége volt a formális szociológia nézőpontjaira. A kérdés tanulmányozása során Simmel a probléma számos olyan vonatkozását is említi, amelyekre itt nem térhettünk ki. Hiszen célunk csupán az volt, hogy egyrészt a titok kérdését a simmeli szociológia jellemző problémájaként értelmezzük, másrészt pedig hogy főbb jellemvonásait újra fölvezoljuk.

## *Beavatás, hallgatás, álarc*

A titokkal foglalkozó kutatás és elmélkedés egyik sajátossága az, hogy természetes körülménye éppenséggel az információk hiánya és az akadályozottság. Ez távolról sem jelenti, hogy eleve lemondunk az újabb "adatok", illetve megfontolások felderítéséről. Azt sem jelenti, hogy hajuknál fogva előráncigált elméleti konstrukciók összeeszkabálására vagyunk kényszerítve. Ezzel csupán az elméleti helyzetet írjuk le, amelybe a titokra vonatkozó meditációnak bele kell kapcsolódnia. Vagyis azt a módszertani követelményt fogalmazzuk meg, hogy a meditációnak a titkot **titokként** (és nem másként) kell megragadnia. Arról a metodológiai elvárásról van szó, amelyet Heidegger a megismerésre vonatkozóan a dolgoknak-témáknak a maguk rendeltetésében való meghagyásának nevezett. Ezért a titok témájával kapcsolatos elmélkedésnek semmi köze a hangzatos zsurnalisztikai vagy kommerciális leleplezésekhez, titokkido-bolásokhoz. Sőt ahhoz, hogy a felszínre hozott dolgokat egyáltalán megérthessük, már eleve rendelkezünk kell a **titokjelenség** szerkezetének a megértésével. E szerkezet megragadásához azonban csak úgy juthatunk el, ha – mint már láttuk – az egymástól szakterületileg, de térben és időben is távol eső jelenségeket, elemeket együttesen megragadva elemezzük. Így

lehetőség nyílik nemcsak arra, hogy megérthessünk egy-egy életérzésünk egészét érintő, a titokkal kapcsolatos és magyarázatot sürgető jelenséget, hanem arra is, hogy számos olyan képződményt, amelyet mindeddig a titokkal való eredendő kapcsolataiktól függetlenül vizsgáltak, most már valódi mivoltukban mutathassuk be.

Ez a helyzet a beavatással is. A beavatás ugyanis a titokkal kapcsolatos sajátos kommunikáció. Hiszen egyáltalán a titokra vonatkozó közlés és egyúttal a titok tartalmaihoz való eljutás lehetősége a beavatás, az árulás, a felfedés vagy az erőszakos behatolás. A felfedéssel és az erőszakos behatolással itt nincs terünk foglalkozni. Az árulás és a beavatás elvontan közös jegye, hogy mindkettő a **titoknak titokként való közlését** jelenti. Vizsgáljuk meg először a beavatás jelenségét.

A felgyülemlett hatalmas etnográfiai, vallástörténeti és művelődéstörténeti irodalom ellenére azt tapasztaljuk, hogy a beavatást – bár a titokkal kapcsolatos sajátos közlésmód – éppen a titok szempontjából vizsgálták a legkevésbé. Ez persze érthető is, hiszen magát a titokjelenséget is csak elvétve tanulmányozták. Pedig minden etnológus, szociológus, etnográfus és vallástörténész hangoztatja, hogy a beavatás éppen a rejtett dolgokhoz vezető útként működik. Részletesen tanulmányozák a beavatási rítusokat, a hozzájuk kötődő jelképeket, azok mélyebb vallási és szellemi értelmét, szociológiai és lelki szerepét és történelmi kapcso-

latait, de azt, hogy mindezek mögött és velük együtt az egész folyamatban a titok kategóriaként munkál, észre sem vették.

A beavatás eredetéről az etnológia, a szociológia ma már igen keveset tudhat. Azok a képződmények, amelyekkel találkozunk, igen bonyolult fejlődés és differenciálódás eredményei. Emiatt a szertartások elemeinek, funkcióinak a vizsgálata a tények nyelvén erről keveset mondhat. Pedig úgy tűnik, hogy a beavatás eredetében is a titokhoz kötődik. Ezt jelzik az egyéni, a törzsi, de az archaikus népek "titkos társaságai" által gyakorolt beavatások is. A beavatás révén jutnak a jelöltek mindazoknak a titkos ismereteknek és képességeknek a birtokába, amelyekkel közvetlen vagy közvetett környezetüktől elkülönülnek, amelyek által környezetükön felülemelkednek, vagy éppen a vele való szerves kapcsolatot kiépítik. A szertartások rituális egyszerűsége vagy bonyolultsága, szellemi tartalmuk kidolgozottsága persze jelentősen különbözhet. Úgy látszik azonban, hogy a különbségek megállapításán túl nem lehet megválaszolni a titok megjelenésének a kérdését. Etnológusok és vallástörténészek is felvetik azt a kérdést, vajon mivel magyarázható, hogy az afrikai és észak-amerikai törzseknél a titkos társaságok gyakran durván terrorisztikus uralmát elismerik. Mircea Eliade, a beavatási szertartások neves szakértője, a titkos társaságokban gyakorolt beavatási szertartásokat vizsgálva (már amennyire azok egyáltalán hozzáférhetők) arra a következtetésre jut, hogy ezek a

szertartások a törzsi vagy pubertáskori beavatásokból erednek, azoknak a próbatételek szaporítása és súlyosbítása által való meghosszabbításaiként és abból a szükségletből, hogy a szakrális átélést fokozottabban elmélyítsék. Mégis megmagyarázhatatlan marad az a kérdés, hogy ebben a továbbvitelben, elmélyítésben mikor és hogyan születik meg és jelentkezik a titok. Márpedig éppen ez az a tényező, ami a titkos társaságokat megkülönbözteti és az egész törzsi közösségben betöltött szerepüket meghatározza. Ezzel szemben Leo Frobenius, mivel a titkos társaságok születését a matriarchális ciklus ellenreakciójának tartja, és a maszkok (álarcok) elrettentő szerepével azonosítja, tulajdonképpen elszakítja a titkos társaságokban gyakorolt beavatást a törzsi beavatásoktól. Pedig a helyzet valószínűleg az, hogy a két tudós által megvizsgált jelenségek egy olyan fejlődés eredményei, amelyben az emberiség már régóta ismeri és gyakorolja a titok élményét és technikáját. A törzsi beavatások esetében ez nem annyira feltűnő, az ilyen beavatáson a törzshöz tartozó, a biológiai és/vagy társadalmi nagykorúság küszöbén álló fiúk és/vagy lányok döntő többsége átesik. A beavatás során bevezetik őket a törzs szakrális történelmébe, mitológiájába. A próbatételek által elsajátítják a törzsi szokásokat és tabukat. Véget ér a gyermekkor, és megszületik egy új szubjektum, a közösség felelősségteljes alanya. Tüzetesebben utánagondolva azonban azt látjuk, hogy mindaz a mitológiai, szakrális és nor-

mabeli érték, amelyet a tanoncok korosztálya elsajátít, tulajdonképpen **titok**. Az egész közösség titkai, amelyeket az éretleneknek, az érteleneknek és más, főként ellenséges közösségek tagjainak **elárulni tilos**. Ezek biztosítják a természettel és más közösségekkel való ellentétében a törzs önmagáról való hitét, összetartó erejét; ismereteik, önismeretük és hiedelmeik **kizárólagossága** révén működő erejét. Nemhiába tapasztalja Arnold van Gennepe az "átmeneti rítusok" mindegyikében a közösség beavatatlan, profán vagy beavatásra érdemtelen tagjainak a kizárását. A titkos társaságok tehát már egy olyan talajon születnek meg és legitimálódnak, amelyet a törzsi beavatásoknak a titkokkal való kapcsolatai termékenyítettek meg. Mindez azt jelzi, hogy **nincs titok "nélküli"** beavatás, a titok és beavatás **együtt és mintegy egymásból** születtek. Ez azonban természetesen nem moshatja el az ún. "titkos társaságok" és az általuk művelt beavatások sajátosságait. Csak-hogy a különbségeket sem szabad pusztán fokozatiaknak tekintenünk. Sokkal inkább arról van szó, hogy az ezoterikus elemek túltengése, a próbatételek fokozott kizárólagossága és kegyetlensége, a beavatás individualizációja, tartamának meghosszabbítása stb. a titkokkal kapcsolatos tudatosságnak egy **magasabb fokát** jelenti. A mélyebb tudatosságnak e közegében születik meg azután az az **irányváltás és konszolidáció**, amelyet a titkos társaságok a közösségen és a titkon belül képviselnek, és ebben a fogalmi légkörben ragadható meg azok

sajátos, de összetartó értelme is. Míg a törzsi vagy serdülőkori beavatás során a jelölt azokat a tényezőket sajátítja el, amelyek lehetővé teszik számára, hogy a nagy közösség, a törzs tulajdonképpeni életébe **beilleszkedjék**, és abban az őt megillető helyet teljes értékűen elfoglalja, addig a titkos társaságokba való beavatás éppenséggel a tagok saját **különbözőségének**, felsőbbrendűségének érzését, tudatát és gyakorlatát célozza, alakítja ki, testesíti meg. Mégpedig olyan ismeretek, képességek és a velük járó szimbólumok elsajátítását, amelyeknek a birtokában a jelölt nem csupán többé és mássá válik, hanem egy **új ontológiai státushoz** érkezik el, vagyis egy olyan csoport tagjává válik, amelyre nézve a hagyományok és a törvények már nem feltétlenül érvényesek, amelynek a tagjai a tabukat nyilvánosan is áthághatják, és így akár a törvényalkotás magaslatára emelkedhetnek. A titkos társaságok tagjai számára például nyilvánosan elismert jog lehet a lopás vagy sok helyen az emberölés, vagyis az, ami a közösség csak szokványosan beavatott tagjai számára tilos.

Ha tehát a beavatást nem csupán a különböző szertartások folyamataiban, összetevőiben és nem is pusztán mitologikus, vallási vagy szellemi tartalmaiban, hanem a titokhoz való viszonyában is megvizsgáljuk, akkor az derül ki, hogy a beavatás eredetében is a titokkal kapcsolatos sajátos közlésmód: **a titoknak próbatételhez kötött és így bebiztosított, titokként való átadása**. Benne a titok csak úgy mutatkozik meg, amennyiben újratermelődik és terjed. Vagy-

is a beavatás során "megszületett" új szubjektum új hajtása a titoknak és annak titokként való működésének. Ezért a beavatás a titoknak kizáró feltételekhez kötött, fokozatos és minden egyéb közlést előrevetített módon kilátásba helyezett szankciókkal tiltó átadása. Olyan közlés tehát, amely minden utólagos átadást csupán önmaga megismétlődéseként fog fel. Ezért a beavatás során a megszületett hagyomány lehető legtisztább, ugyanakkor legkevésbé feszélyezett módon való átadása történik meg. Ugyanakkor a beavatás érzékelteti és lereagálja nemcsak a hagyományt fenyegető külső veszélyeztetettséget (hogy eltávolodnak tőle, hiányosan, elferdítve vagy arra érdemteleneknek adják át), hanem azt a belső, önnön magvában megbújó veszélyt és figyelmeztetést is, amelyet mintegy sorsszerűen hordoz. A hagyomány fogalmának olyan alapos kutatói, mint Nyíri Kristóf vagy Hans-Georg Gadamer sem figyeltek fel arra, hogy a latin *trado* szó, amelyből az ugyancsak latin *traditio* származik, egyszerre jelent átadást és elárulást is. Az az állítás, hogy a tradíció átadása egyszersmind bizonyos mértékig való elárulása is, természetesen éppolyan semmitmondó, mint az, amely szerint a titok, amelyről két ember tud, már nem "igazi" titok. Mi azonban már utaltunk arra, miszerint a beavatásnak és az árulásnak formálisan közös vonása, hogy tulajdonképpen mindkettő a titoknak titokként való átadását jelenti, és a latin etimológia azt a fenomenális tényállást rögzíti, hogy a beavatásban a titok valójában egy olyan



veszélyt is tudatosít – és védekezni is igyekszik ellene –, amely őt önmagából fenyegeti. Így a beavatás mintegy előzetesen megkérdőjelezi a hagyomány továbbadásának elterjedt magától értetődését, és ezáltal egy hermeneutikai feladatot vállal fel. Hiszen a titoknak a beavatáson kívül történő közlése: árulás vagy felfedés. Emiatt a titok átadása mint beavatás mintegy önmagából kitermel és feltételez bizonyos rítust. Vagyis a rituálé egy cseppet sem külsőleges nyomatékként, máshol gyökerező szerzeményként és legfőképpen nem lényegi generatív elvként telepszik a titokra.

Amikor a beavatási kommunikációs kapcsolat feltételei **nem** biztosítottak, a titok aktusa elsősorban a **hallgatás**. A hallgatás a beavatást mindenkor és mindvégig elkísérő parancs, tilalom. A hallgatás rítusa és kultusza is valószínűleg a titokkal való kapcsolatban rögzítődik és szerveződik. Mint rituális feladat és **gyakorlat** a hallgatás a titok működésével és a beavatással való ősi kapcsolatában alakítja ki, nyeri el kultúrtörténeti súlyát és szerepét. A hallgatás nem egyszerűen beszédaktusok sorában fellépő, helyzet szülte szándékos visszavonulás, felfüggesztés vagy el nem köteleződés. A hallgatás egyrészt a beavatás folyamata révén és során **kiművelt és kiszabott** képesség, technika és vívmány, másrészt a környezet elvárásainak, impulzusainak és kihívásainak felülvizsgálatából következő tartózkodó aktusa.

A természeti népek egyes titkos társaságai – mint azt Simmel is említi – a beavatási pró-

bákon sikeresen túljutott új tagtól hosszú ideig teljes némaságot követelnek. A beavatáson történelekről és a társaság tevékenységéről közben és természetesen ezután is mindvégig hallgatniuk kell. Egyáltalán a beavatás félrevonulós jellege, az irányított egyedülléti próbatételek mintegy a hallgatás **pedagógiáját** fejezik ki. Tudjuk, hogy Püthagorász titokzatos szellemi-politikai közösségében a hallgatás a beavatási próbák egyik legfontosabb eleme volt, amelyet külön tanítottak. A hagyomány szerint a mester a tanoncnak legkevesebb kétévi hallgatást írt elő. Ezalatt csak másokat hallgattak, kérdés vagy vélemény formájában csak ezután szólalhattak meg, de a társaság ügyeivel kapcsolatos hallgatás terén szerzett jártasságot mindvégig gyakorolniuk kellett. Az ókori misztériumokban általános gyakorlat volt a beavatás előtt tett fogadalom az elkövetkezendőkre vonatkozó hallgatásra. A régi keresztény egyház is úgy értelmezi az általa művelt és megkövetelt **disciplina arcanit**, a titoktartás fegyelmét, mint a tanokban és a szertartásokban való fokozatos előrehaladás szükséges légkörét. Az, hogy a disciplina arcani elvárása évszázadokkal túléli a tulajdonképpen üldöztetések korát, azt a belső kapcsolatot eleveníti meg, amelyben a hallgatás a beavatással, vagyis a titokkal áll.

Ezért a hallgatás a beavatás tényezőinek és körülményeinek az elmélyítése, a titokban való részvétel elkötelezettségének a nyomatéka. A hallgatás belsőleg is része a beavatásnak, és

mind a beavatóra, mind a tanoncra egyaránt vonatkozik.

A magyar nyelv "hallgatás" szava rendkívüli erővel fejezi ki a hallgatás minden vonását a titokkal való összefüggéseiben is. Mert a "hallgatás" egyben fülelést, vagyis mások figyelmes meghallgatását is jelenti, de a reájuk való hallgatást, tehát az engedelmességet és alávetettséget, a hallgatásba való burkolózást is. "Hallgatás" szavunk tehát mintha a beavatás egész folyamatát és annak a titokkal való kapcsolatát végigkövetné. Ez azonban nem fedheti el azt, hogy a titokkal kapcsolatos hallgatás sajátos. Sajátossága éppen abból fakad, hogy a beavatáshoz kötődik, mégpedig a titok átadásának, működésének, újratermelésének tényezőjeként. Más tehát, mint az "élet-tapasztalatok" felgyülemzése révén kialakított és az érintkezési kultúrában rögzített megfontolt-ság, "bölcesség". De azzal a hallgatással sem azonos, amelyről Heidegger úgy beszél, mint amivel a jelenvalólét a hétköznapi buzgó fecse-géstől önmaga mivolta érdekében elfordul. A beavatás révén a próbatételhez, a tilalomhoz és az esküvel való elkötelezettséghez fűződő hall-gatást magát is áthatja a bebiztosítás, a titok eme nélkülözhetetlen sajátossága. Hiszen az így kiművelt hallgatásnak az eljövendő megpró-báltatások (megkönyékezés, csoda, provoká-ció, sőt esetleges megkínóztatás) során is helyt kell állnia. Emiatt a titokban a hallgatás ellentéte nem egyszerűen a megszólalás, a hallatás, a beszéd, hanem az árulás és a felfedés. Az áru-

lásnak és a felfedésnek az a valóban közös vonása, hogy a titokkal kapcsolatos hallgatással ellentétben állnak, nem jelenti egyúttal azt is, hogy azonosíthatóak volnának. Ezt a különbséget Simmel kifinomult elemzései is elmossák. Hiszen ő úgy gondolja, hogy az árulásban a titok egész belső feszültsége felpattan. Ám elegendő pusztán arra gondolni, hogy évekig elárulhat, kikémlelhet valaki titkokat anélkül, hogy azt felfedné, és nyomban megértjük, a titok anélkül is elárulható, hogy titokjellegét és tartalmát a nyilvánosság elé tárták volna. Az árulás tehát csupán az egyik titokkötelékből egy másik, avval ellentétes titokkötelékbe való átvitel. De mint már említettük, ez a különbség a titkon **belülről** valóban nem látszik: számára "elárulni" vagy "felfedni" ugyanazon tilalom megszegését, a hallgatás parancsának az áthágását jelenti. Így válik az árulás és a felfedés – és nem pusztán a megszólalás – a hallgatás ellentétévé. Hiszen a hazugság, a megtévesztő és/vagy álcázott megnyilatkozás nyilvánvalóan **nincs** ellentétben a titokkal kapcsolatos hallgatással és a titokkal magával sem.

Sőt a titok **megnyilvánulásának** egyik legjellemzőbb, legsűrítettebb formája éppen az álarc. Ósidóktól fogva a titokhoz tartozik: sámánikus műveletek sokasága fűződik az álarchoz. Átvitt értelemben is gyakran mondjuk azt, hogy a titok álarcszerű látszatban mutatkozik meg. Ennek ellenére az álarc kérdését a titok szempontjából még nem vizsgálták alaposabban. Frobenius az afrikai álarcokat egye-

nesen a titkos társaságokhoz köti. Tüzetesen elemzi anyagukat, formájukat, motívumaikat, színezésüket, valamint azokat a szellemi elgondolásokat, amelyekhez kapcsolódnak. Kifejti azt a nézetét, miszerint a titkos társaságok a nőuralomról a férfiuralomra való átmenet ellentmondásaiból születtek, és ezen belül az álarc szerepe a nők elrettentése révén a férfiak felsőbbrendűségét szemléltetni és igazolni. A titok és az álarc bensőséges viszonyának kategoriális és kultúrtörténetileg sem érdektelen elemzését azonban nem végzi el. Hasonló a helyzet más antropológiai (pl. Claude Lévi-Strauss), etnográfiai, vallástörténeti, de művészettörténeti vizsgálódásokkal is. Ez természetesen nem véletlen.

Már a szó, amellyel az ún. kultúrnyelvek – a latin eredetűektől a germán nyelveken át a szláv nyelvekig – az álarc fogalmát megnevezik: a "maszk", azt a végleges és alig áthidalható szakadékot fejezi ki, amely ezeket a kultúrákat a jelenségtől, annak mélyebb értelmétől elválasztja. A "maszk" szó mindeddig végsőnek ítélt forrása az arab *mashara*, amelynek jelentése: "tréfa", "gúnyolódás", "álarcos ember". Az arabok valószínűleg észak-afrikai és közép-ázsiai hódításaik során találkoztak e náluk már kihalt, elfeledett vagy elfajult, ezért általuk nem értett hagyománnyal, amelyet emiatt tréfának, nevetséges dolognak tartottak. A szó az európai nyelvekbe török közvetítéssel, a Balkánon és az olasz kereskedővárosokon át került. Itt talált a kereszténységnek az őt megelőző minden vallá-

sos gyakorlatot üldöző és átgúró munkájában megfelelő táptalajra. Így lett az álarcból olyasmi, mint ami a karnevál, a népszokás vagy az álarcosbál kelléke.

A titoknak azonban az álarc nem esetleges vagy véletlenszerű kinézete. Ha a titok magát egyáltalán megmutatja, akkor az álarcként jelenik meg. Az álarc nélküli titok egyáltalán nem titok, és a "volt titkok" megmutatkozásaihoz is mintegy "hozzá kell számítani" nemcsak elhordott álarcaik "mi-jét", hanem az újabbak lehetőségét is. Itt azonban arról az **eredendő** kapcsolatról van szó, amely a titok és az álarc között fennáll. Ezért paradoxálisan azt mondhatnánk: titok nélkül az álarc valóban rejtély marad.

A titokban az álarc nem pusztán **más arc**, hanem **új arc**. A beavatás, az újjászületés, a megváltozott státus eredménye, jelképe, de eszköze is. Az újszülöttnak új neve, új magatartása, új helyzete és gyakran új arca is van. Az álarc a titokban az új arc **megmutatkozása**. Azért "ál", mert elrejt, és azért "arc", mert megmutatkozik. Vagyis az álarcban a titok titokként mutatkozik meg. Innen ered az álarc témájának kitüntetett volta a titokkutatás számára. Az archaikus népek titkos társágaiban az álarcok elkészítésének, használatának a technikája titkos. A beavatás részét képezi. Az álarcok az ősök, a civilizatorikus hősök, az erdők, a hegyek, a nagy vizek, a törzs szellemvilágát jelenítik meg, azt képviselik. Elkészítőjük, viselőjük át- és felszellemül. Mind-

azon ismeretek, készségek és hatalmak birto-  
kosává válik, amelyeket e szellemek és a tár-  
saság ereje számukra vagy ellenük képvisel. Az  
álarcban a titok belső visszafogottsága, feszült-  
sége a felszínre tör. A titok nyilvánossága ő.  
Nyilvánossága azonban nem téveszthet meg:  
mindenestől a titokhoz tartozik. Magával hord-  
ja titkos elkészítésének egész folyamatát és va-  
rázsát. Jellegzetessége éppen az, hogy ezt a  
folyamatot láttató (de nem hozzáférhető) csóva-  
ként megjeleníti. Az álarcban és körülötte is a  
titok képzete, élménye és hatalma leng. Pon-  
tosan megszabott rituális körülmények között  
és kijelölt alkalmakkor használják őket. Egyéb-  
ként az álarcokat rejtett és védett helyen őrzik,  
és szertartásszerűen gondozzák. Bemutatásuk –  
egy átfogóbb látvány keretében – rituális  
zenéhez és tánchoz kapcsolódik. Az előadás  
központi eleme azonban az álarc. A mozgás, a  
zene, az ének – a ceremónia egésze – mintegy  
elmeséli, szétsugározza, magyarázza az álarc-  
cokat. Persze titokként magyarázza. Az előadás,  
bár eredménye, **nem ismétli meg** a beavatást,  
hanem nyilvánvalóvá teszi és érvényesíti azt.

Bár használata rituális, a titokban az álarc  
mégsem pusztán alkalmi arc. Sokkal inkább  
mindenkori aktuális használatától némileg  
elkülönült, elvonatkoztatott és állandósított  
élete van. Amikor félreteszik, akkor is folyama-  
tos gondozást igényel. Akkor is él, rejt és jelent.  
Sőt eközben, vagyis nélküle is részt vesz a  
beavatott egész személyiségének alakításában.  
(A sámán akkor is sámán, amikor éppen nem

gyógyít, a titkos társaság tagja akkor is az, amikor történetesen nincs összejevetelen vagy "szolgálatban".) Emiatt a titokban az álarc nem egyszerűen fedett arc és nem is szereparc. Aki arcát elfedi, nem másvalakinek akar látszani, hanem jelenlétét személyétől való pusztán elvonatkoztatásként kívánja érvényesíteni. Azt óhajtja, hogy bárkinek tekintsék. Mások számára csupán önmaga-nélküliségét és nem saját másságát mutatja. Ez személytelenítés és nem megszemélyesítés. A titokhoz, a beavatáshoz kötődő új arc pedig a személyiség egészének az átalakítását, az átszemélyesülés állandósulását hordozza. Az álarcban tehát a titok nem terjed, hanem megmutatkozik. Általa, de mögötte is hat.

Az elrejtés szándéka a felismerésnek és a hozzáférhetőségnek címzett ellenállást hordoz. "Ál"-ként ezt az ellenállást az álarc belsőleg közvetíti. Az álarcban tehát – bár külső tilalmak is körbefonják – ott lappang az önmaga által képviselt és közvetített tilalom. Egész különössége, belső hangulata, elrettenő mivolta ezt sugallja. Nem csupán nem akarja, hogy felismerjék, hanem azt kívánja, hogy saját különösségében elismerjék. Szerkezetileg ez különbözteti meg a pusztán hazugságtól vagy színleléstől, amely természetesen önmagát nem önmagaként, hanem pontosan igaziként akarja elismertetni. Ennek a különösségnek a forrása éppen a titok. Hiszen olyan sajátosságokat, birtoklást mutat meg, amelyeket egyben és ugyanakkor másoktól megtagad. De a titok



titokként csak a tilalom révén, helyesebben csak avval együtt mutatható meg. Egyébként a megmutatás-megmutatkozás egyszerű kihívás, amely csak aláásná a titkot magát. Az álarc ezért **nem rejtvény**, amelyet a szemlélőnek meg kell fejtenie. Sőt a megmutatkozás, ahelyett hogy magát a megfejtésre felkínálná, inkább azt közvetíti, hogy az álarcot nem szabad kitalálni, megfejtése tilos. Az álarc ezért – kezdetlegesen – egyben a titok tilalomformája is.

Különös nyomatékú "tárgyról" van szó. Erejét, hatásait, viselésének élményét és méltóságát csupán a beavatottak bírják el. Beavatás nélkül, beavatás előtt az álarc veszélyes. Ezért tilos. A megmutatkozás és az elrejtés ellentéteinek a tilalom révén való megvalósítása az álarcban egyúttal a tilalom lebegtetését is jelenti. Benne a külső és a belső tilalmak egy a titok általi elvonatkoztatásban konkretizálódnak. Konkrét megjelenésében (az álarcban) a tilalomformaként megmutatkozó titok tulajdonképpen mindenféle tilalom határvonájában lebeg. Általa és benne a tilalmak átjárhatókká és áthághatóakká lesznek. A pusztán belső tilalmak a titkot nem engednék megmutatkozni, a külsőek pedig nem lennének a titok számára interiorizálhatóak. Így a titok elismertetése sem volna lehetséges. Az álarc tehát a tilalom absztrakciójának "tárgyilag" is konkrét formája, amelyben a titokkal kapcsolatos belső tilalmak a külső, nyilvános tilalmakkal közvetlenül kommunikálnak. Az álarc szerves kapcsolata a tilalommal és a titokkal azt is megmagyarázza,

hogy a titkos társaságok álarcos tagjai számára miként lesznek a nyilvános tilalmak nyilvánosan áthághatókká. Az álarc esetében ugyanis – mivelhogy az álarc megmutatkozás – nemcsak arról van szó, hogy titokban minden tilalom áthágható, hanem hogy a titoknak minden tilalom áthágható.

Az álarcban így egy olyan archaikus formára és egyben modellre is találtunk, amelyben a titokra vonatkozó, illetve a vele kapcsolatos belső (titkos) tilalmak még nem váltak el teljesen a rájuk vonatkozó külső (nyilvános) tilalmaktól. Benne a kettő eredeti összefüggése és feszültsége még észlelhető, mert az álarc a titok megmutatkozásának a törvényeiről tanúskodik.

A beavatás, a hallgatás és az álarc elemzése révén a titok jelenségének fogalmilag és kultúr-történetileg is tartalmasabb, árnyaltabb képét rajzolhatjuk meg. Persze itt csak néhány aspektus felvázolására volt módunk, de talán így is belátható, hogy a titok rendkívül bonyolult, szerkezetileg és történelmileg szerteágazó jelenség, amelynek hiteles vagy igényes vizsgálata során különös elméleti gonddal kell eljárni.<sup>1</sup>

## *A titok és kategoriális szerkezete*

A titok leplezett és zárolt valóság. Tulajdonképpen értelmében tehát a fogalom bármilyen folyamatot, eszmét, ismeretet, struktúrát stb. jelöl, amelynek nyilvános mozgását szándékos és bebiztosított leplezés gátolja. A "rejtelmesség", "sejtelmesség", "ködösség" stb., amiket mindennapos képzeinkben a titokkal társítunk, nem fejezik ki annak episztemológiai sajátosságát, mivelhogy ezek minden olyan helyzetre vonatkoztathatók, amelyben a tárgy – mintegy a szubjektumtól függetlenül – olyan szerveződéssel bír, amely gátat emel a megismerés kipróbált eszközei elé (pl. naprendszerünk vagy a rák "titkai"). Ezzel szemben a "titok" fogalma olyan jelenségekre vonatkozik, amelyek a (nyilvános) megismerő szubjektum ellenére strukturálódnak.

Ez a meghatározás a kérdés főbb nehézségeit is sűríti. Ha ugyanis a titokban – mint szokásos – pusztán bizonyos ismeretek hírsorompóját látjuk, akkor az már eleve elrejtőzött az elmélet elől. Ez torz képet adna arról a folyamatról, ahogyan a leplezett valóság a nyilvánosat befolyásolja, és arról is, hogy a zárolás miatt milyen változások mennek végbe a valóság szerkezetében. Az a kérdés pedig, hogy melyek a titok körülményei között kifejtett tudás sajátosságai, egyszerűen fel sem vethető. Hiszen a

"hírrel" itt épp gátolt állapotában találkozunk, birtokosait csak mint lehetséges nemadókat azonosíthatjuk, vevői pedig éppen azok, akikkel a hír nem közölhető. Ami pedig a titoknak titokként való közlését, vagyis a beavatást illeti, az sajátos igényeket, körülményeket és rítust feltételez, és így már ismeretként hordozza elérésének különleges feltételeit, tehát inkább a titok kiterjedésének és bebiztosításának, mintsem közölhetőségének és ellenőrizhetőségének (pl. a tudományos-műszaki titok esetében kísérleti megismételhetőségének) eleme.

A beavatás nem szolgálhat a titok elméleti feldolgozásának alapjául. Benne a titok csak annyiban mutatkozik meg, amennyiben terjed, mert az alany mintegy ki- és átemelődik a titok szférájába (pl. az eksztázis révén, a "titkos nyelvek" esetében, az óind tantrikus szövegekben vagy a szúfita költőknél), és ezáltal intellektuális-erkölcsi és/vagy vallási (pl. a primitív népek titkos társaságai) státusuk radikálisan megváltozik. A beavatás révén megszületett új szubjektum (a primitív titkos társaságokban pl. a szó szoros értelmében a beavatási próbák és feladatok az alany rituális halálát és neofita újjászületését feltételezik) csupán új hajtása a titoknak és a titok titokként való működésének, s ezért inkább elzárja, mint betekintést enged annak kategoriális szerkezetébe.

A titokban inkább egy sajátos erőt kell látnunk, amely általában egy valóságra hatva különös tárgyiasságot kölcsönöz a valóságnak. De a titok körülményei között létrejött "való-

ság"-fogalom látszólagos problémamentessége is olyan kortünet, amely sajátos területet nyit a racionális spekuláció számára. A titok ugyanis szándékosan és bebiztosítottan zárkózik el a rávonatkozó rendszeres és közölhető tudományos kutatás elől, a **felszín alatti** eszközök pedig, amelyek állandóan fenyegetik, egyrészt mind módszereiben, mind következtetéseiben **közölhetetlenek**, másrészt szigorúan haszonelvűek, és nem a jelenség kategoriális lényegének a tisztázását követik. Ezért a titok nem "tudományos" probléma abban az értelemben, hogy pl. szociológiai vizsgálat tárgyává tesszük: adott pillanatban kik mit, miért, hogyan tartanak titokban. Így a titoknak nincs tárgyi közgazdaságtana, jogelmélete és politológiája. Emiatt egy lehetséges titokelmélet nem számíthat effajta elemzésekre. A titok elméleti feldolgozása tehát csak akkor válik lehetségessé, amikor már mélyen átítatta életünk mindennapjait, és amikor a szétszórt kapcsolatok mögött kialakulófélben van jelentőségének és következményeinek elsődleges tudata.

Mert a titokra nagyszerűen ráillik az, amit Pierre Bourdieu a szimbolikus hatalomról mond. A titok is olyan láthatatlan hatalom, amely kizárólag azoknak a cinkosságával gyakorolható, akik nem akarnak tudni róla, hogy maguk is e hatalom kiszolgáltatottjai vagy éppen kiszolgálói.

A minden oldalról körülbástyázott titok elméletének tulajdonképpen alapja mindennapjaink tapasztalatainak a következményekig

végigélt és végigvitt elsődleges tudata: az emancipáció.

A szándékos és bebiztosított leplezés egy ellentét tudata és stratégiája. Célja éppen az, hogy a viszonylatoknak általa tudatosított "másik", "többi" oldalát csupán a saját pólusán fölhalmozott, kizárólagos tudással és birtoklással tartsa uralmában. A leplezés által tudatosított ellentét – bármilyen kiterjedtté váljon is idővel – mindig konkrét (mindig valamit és valamiért lepleznek). A lepel azonban, mint a titok létformája, általánosító: mögötte az ellentét konkrétuma elvész, és bármilyen más "valóságot" saját (lehetséges) ellentétéként azonosít. Emiatt maga a titkossá vált valóság is megváltozik (hiszen megváltozik viszonylatainak egész rendszere), és vele együtt a leplezés körülményeiben létrejött "valóság"-fogalom is sajátossá válik. Mert ha (ritka esetben) meghatározhatom is, helyesebben rámutathatok a leplezés területére, azonnal hozzá kell tennem, hogy az zárolt. Nem mondhatok tehát semmit a tárgy konkrétumáról, csak arra a körülményre hivatkozhatom, amely megtorpanásunkat okozza, igazolja. A "leplezett valóság" kifejezést tehát a rendkívüli belső feszültség teszi elvonttá, hiszen benne a "valóság" fogalma olyan, bármi mással helyettesíthető (diplomáciai, gazdasági, tudományos stb.) változóvá torzul, amelynek értékváltása a kifejezés értékét nem módosítja, nem konkretizálja. Ezt a függvényt úgy kell leírni, hogy  $f(x) = y$ , ahol bár  $x$  változó, de  $y$  mindig állandó (konstans). Így a függvényt

ábrázoló grafikon az  $x$  értékváltásának gazdagságától független, tehát  $x$ -szel egyszerűen párhuzamos, majdnem üres képződmény. Sőt ezen a szinten a titkot egyelőre úgy is kell meghatározni, mint azt az alkalmazást, amelynek során világunk összes vagy bármilyen értékei ( $x$ ) mintegy önmagukkal párhuzamos önmaguk-nélküliséget ( $y = k$ ) nyernek: ( $x$ ) világának gazdag lüktetéséből " $(y = k)$ "-ben már semmi sem látható, mert az lineáris, megfagyott. Mindez nagyszerűen szemlélteti, hogy ily módon a titokban egy új, második világ születik, de szemléletessé teszi azt a lineáris valóságfogalmat is, amelyet a titok implikál. Ebben a formális szempontból banális, állandó értékű függvényben fejeződik ki ugyanakkor a leplezés és a zárolás általánosító gépezete, amelynek működése révén az egész nyilvánosság a leplezés "konkrét" tárgyának ellentétpárjává válik.

A titok mechanizmusának ez az absztrakt eredménye egyben azt a megnyugtató illúziót táplálja, hogy a leplezés egyenlete időben tulajdonképpen nyomtalanul vonul végig bizonyos jelenségeken, minekutána azok mintegy eredeti formájukban nyíltan és problémamentesen megvizsgálhatókká válnak, és megtakarítható a titok körülményeiben történtek esetleges szövődményeinek a kutatása. Vagyis hogy "a társadalom történelmi fejlődését sok szempontból az jellemzi, hogy a korábban kinyilvánított tartalmakat a titok veszi védelmébe, és megfordítva: ami korábban titok volt, az később

már nélkülözheti e védelmet, és nyíltan léphet elő".<sup>1</sup> Ezt kell tüzetesebben megvizsgálunk.

(1) A titokká válás folyamata tendenciáját tekintve **totális**: központi magva csupán akkor zárolható és biztosítható be, ha vele együtt a hozzá közvetlenül vagy közvetve kapcsolódó régiókat is zárolják. A leplezés pedig annál eredményesebb, minél inkább átfogja a legközvetettebb vonatkozásokat is. Habár a titok konkrétumáról semmit sem tudunk, annyit mégis elmondhatunk, hogy a leplezett valóság több szinten szerveződik, így elemei más-más viszonyban állnak annak központi, eredeti magvával.

(2) A leplezés, a zárolás **fenntartása**, titokként való működése a struktúra minden eleme feletti **azonosan éber őrködést** jelent. Vagyis a leplezett valóság különböző elemeinek a zároláshoz való viszonya **egynemű**, számára a deriváció minden eleme és szintje azonos fontosságú. Ez a homogenitás a zárolás számára két szempontból is fontos: egyrészt közvetlenül **azonos módon** zár el a leplezethez vezető és a zárolás által belátott minden utat, másrészt atomizálja is a leplezett valóságot, így a titok esetleges elárulása vagy más módon történő felfedése alkalmával az érintett elemet önmagában, viszonylatrendszerei nélkül képes felmutatni.

(3) Ez azonban nem csupán a bebiztosítás esetleges technikája, hanem a titok kategoriális szerkezetének lényege, amely (mint mondtunk) abból ered, hogy a leplezési folyamat tenden-



ciában szükségképpen totális, és a lepel maga általánosító forma, amelyben az ellentét konkrétumának párjává csak úgy válhat egy absztrakt és homogenizált nyilvánosság, ha közben a tárgy maga is homogenizálódik. Ennek helye és pillanata pedig a biztosítás, a titok őrzése. Így azonban a kép, amelyet a titok kezelői az általuk ellenőrzött valóságról alkothatnak, végső fokon szükségképpen hamis.

(4) Vagyis: azok az indokok, amelyek megkövetelik, hogy a valóság egyes vonatkozásai lepleződjenek, kezdetben egy olyan folyamatot hoznak létre, amely a jelenséget kötelezően minőségi viszonylataiban, sőt szándék szerint azok összességében követi nyomon. A kimondott eredmény azonban – a már titkos valóság – egynemű és atomizált, eldologiasodott és dedialektizálódott képet nyújt. Ez a folyamat pedig mindannyiszor megismétlődik, valahányszor a zárolás a nyilvános valóság további mozgására összpontosít.

(5) A továbbkövetés alapindoka a már leplezett valóság, és főként azt kutatja, ahogyan és amennyire a nyilvános valóság újabb erővonalai veszélyeztetik vagy éppenséggel képviselik a már elzártak titkait. Ebben a viszonyulásban viszonylag reprodukálja a zárolás kategoriális szerkezetét: a zárolás a nyilvános valóságot csak úgy követheti nyomon, ahogyan az számára a leplezett révén megmutatkozik. (Egyébként a továbbkövetés a zárolást magát veszélyeztetné.)

(6) Ez a levezetés rendkívül fontos, mert elvezet arra a következtetésre, hogy a zárolás és a biztosítás, bár látszólag az egyetlen olyan léthelyzet, amely számára egy bizonyos meghatározottság vagy globális vonatkozásában a valóság nyilvános és titkos meghatározottságai egyaránt adottak lehetnek, és amelyből kiindulva elvileg a valóság egységes képe és ellenőrizhetősége is elképzelhető, mégis – mivel ez a léthelyzet a titok kategoriális szerkezete által elkerülhetetlenül meghatározott homogén-atomizált kiépítést eredményez – a nyilvános valóság hű képét sem szerkesztheti meg.

(7) A leplezés, a zárolás tehát új tárgyaságot kölcsönöz a valóságnak, mintegy "második világot szül", amelynek sajátos törvényei vannak, ezek természetüktől fogva fokozatosan terjeszkednek, és ezzel együtt egyre inkább megakadályozzák a valóság tényleges birtokbavételét. A titok tehát nem mélyhűtött, mozdulatlan valóság, amelynek léthelyzetét csak a tőle elkülönített nyilvánosság mozgása, változása befolyásolná, hanem olyan képződmény, amely állandóan és saját, végső fokon ellenőrizhetetlen törvényeinek megfelelően terjeszkedik, és a legmesszebbmenően hat a nyilvános valóságra is.

(8) A titok terjeszkedésével és újratermelésével együtt különülnek el a titokkal kapcsolatos szimbólumok és intézményi formák is. Ha a titok kezdetben egy egész közösség (törzs) a világgal kapcsolatos alapvető (mitikus-metafizikai) intuíciónak értékvédelme, amely ugyanakkor tiltja a közösségi sikert gyengítőnek tar-

tott egyéni, személyes titkok létezését<sup>2</sup>, akkor ez az egyéni készségek intuícióira és a velük kapcsolatos szimbólumokra is áttérjed (pl. a sámánizmus). A titok már a társadalmiság alacsonyabb fokán különleges szerepet nyer. A primitív népek titkos társaságai ennek az útnak a kihangsúlyozásai. A titokban való részvétel feltételei felsőbbrendűek és sajátosak, a beavatási próbák pedig különösen kegyetlenek. A titkos társaságok révén tulajdonképpen egy szellemileg tökéletesített elit alakul ki, amelynek tagjai nemcsak a vallásos vagy igazi ember prototípusát testesítik meg, hanem különleges jogokkal rendelkeznek a közösséggel szemben. Területeket jelölnek ki, és végső soron ők hoznak igazgatási vagy jogi döntéseket.<sup>3</sup> Birtokosaik számára a titok közvetlenül azoknak az előnyöknek a képében jelenik meg, amelyeket a birtoklás kizárólagossága viszonylataikban biztosít. Ezek maguk is fontos szerepet játszanak a titok kiterjedésének és differenciálódásának folyamatában, úgy is mint az indokok és az előnyök szintjén létrejött differenciálódás, amely idővel intézményesen is megkülönbözteti azokat a folyamatokat, amelyek a titkot "elindítják", tárgyát és célját elsődlegesen meghatározzák, azoktól, amelyek azt tulajdonképpen megvalósítják. Jellemző példa erre a titkosrendőrség intézményének fejlődése a késő római birodalomban. Kezdetben (Hadrianus korában) a titkosügynökök a császári követek legmegbízhatóbb és legelkötelezettebb emberei voltak, akik mindenféle szakosítás nélkül igen

különböző bizalmas feladatot kaphattak és hajtottak végre. Diocletianus az ügynököket már egy sajátos hadtestté alakítja át. Feladataik most is igen sokfélék, kiképzésükről és szervezésükről egy speciális intézmény, a **Schola agentum in rebus** gondoskodik, ennek vezetője – a **Princeps Scholae** – ugyanakkor egységesíti és ellenőrzi is a megszerzett információkat, és azokat a császárnak továbbítja. II. Constantinustól kezdve az ő feladatuk az állami posta és a birodalom magas rangú tisztviselőinek az ellenőrzése, ami mindeddig – legalábbis a titkosrendőrség szervezett eszközeivel – nem létezett. Fejlődési irány szempontjából a folyamat tehát a következő tendenciára utal: a többé-kevésbé meghatározatlan hatáskörű, főként a birodalom népeinek a kikémlelésére, ellenőrzésére, rendfenntartásra, valamint a császári utasítások módosítatlan továbbítására használt **alkalmi ügynökökből** kimondottan effajta tevékenység céljára szervezett és kiképzett **katonai szervezet** lesz, amelynek feladata a tárgyilag célszerűen követett valóságterületről leplezett úton nyert információk alapján alkotott bizalmas, egységes kép kialakítása és a hatalom tájékoztatása. A terjeszkedés ezután a posta, a hírközlés irányában történik, és idővel az egész államgépezetet, a hatalom teljes nyilvános megnyilatkozását átfogja.<sup>4</sup>

A titok racionalizmusa egyben a hatalom racionalizmusa (ahogy ezt Almási Miklós modern Machiavelli-olvasatában<sup>5</sup> kifejti). Machiavellinél a titok már a hatalom gyakorlatának

elválaszthatatlan, a folyamat egészében és állandóan működő módozata. A Fejedelem szerzője nem csupán a nyers titkot, hanem a szerkezetéhez kapcsolódó "félrevezető látszatok" fontosságát is hangsúlyozza. Itt már a titok mintegy a nyilvánosságba burkolózik, hiszen a félrevezető látszatok egyrészt **megszűrik** az információt, másrészt minőségileg **más** alapanyagot nyújtanak a jelenségek értelmezéséhez, és evvel eltérítik a nyilvánosság figyelmét a tulajdonképpeni mozgatóerőkről, harmadrészt pedig **atomizálják** a nyilvánosságot.

A titok dinamikáját és terjeszkedését tehát több szempontból is meg kell ragadni és le kell írni: a) a leplezés tendenciájának kénytelen totális jellegéből az következik, hogy a titok leple annak magváról átterjed a középpont kapcsolatainak, összefüggéseinek rendszerére, és ennek eredményeként az eredeti ellentét konkrétumából a titok és az egész nyilvánosság ellentéte lesz; b) továbbá a titok szükségképpen átterjed az ekképpen létrejött nyilvános szféra minden olyan újabb vagy újabban belátott tendenciájára, amely a továbbkövetés szerint a leplezés és indokainak biztonságát veszélyezteti (pl. a posta); c) mint az indokok és előnyök dinamikája, vagyis a titok által biztosított kizárólagosság pragmatikus célszerűségének vonzása, amely tulajdonképpen beláthatatlan, kiszámíthatatlan, ezért akár járványszerűen szóheti át az egész valóságot.

(9) A leplezés a hatalom útja és az uralom eszköze, amely a valóság nyilvános képét a bármilyen hatalom saját értékelésével kapcsolatos elgondolásai alapján módosítja. A leplezett valóság kategoriális szerkezetének mozgása azonban azt sugallja, hogy a zárolás a leplezettől csupán felaprózott és egynemű végképet tud alkotni, amelyben a vélt vagy áellenőrzése alatti tárgyak igazi gazdagsága, sokoldalúsága, árnyaltsága eltűnik, és a nyilvános szférát is csupán egy hasonló feldolgozás eredményeként tudja felmutatni. Ez a kép tehát csak atomizáltan lehet helyes, és csak ennyiben válhat a hatalom szempontjából célszerű döntések alapjává. A titok terjedése egyszersmind szélesíti és elmélyíti azt a valóságszférát, amelyről csupán atomizált fogalmakat alkothatnak, és amelyek talaján csupán atomizáltan helyes vagy célszerű döntések hozhatók. A zárolás szolgáltatta ismeret atomisztikus helyesége, a bebiztosítás hatalmi apparátusának imponálása, valamint a rájuk alapozott döntések atomisztikusan időleges célszerűsége tehát nem vezethet félre, nem misztifikálhat a folyamat lényegét, vagyis kategoriális szerkezetét illetően.

(10) A titok egyre szélesedő és mélyülő folyamata a valóság egyre több oldalát vonja hatáskörébe. A szolgálati vagy munkahelyi titok formájában egyre több emberi tevékenység mindennapjait szervezi át a leplezett valóság kategoriális szerkezetének elvei alapján, és terjed ki a nyilvános munkamegosztásban, a közös ügyvitelben való egyénileg és személyesen le-

hetséges részvételre is. Wolfgang Mende, aki a hivatali titkot kizárólag a jogász szervezési szemszögéből vizsgálja, e titok megtartásának feltételeit a következőkben látja: kevés személy tudjon róla, ezeket is **adminisztratív** szabályok és tilalomrendszerek tartsák kényszerhelyzetben; munkakörük, beosztásuk olyan legyen, hogy maximálisan ki legyenek küszöbölve a titkolt jelenség **egészére** való egyéni rálátás lehetőségei. A beavatottaknak ennek ellenére zárt csoportot kell alkotniuk, de ez nyilván a titok általános kérdéseire, kizárólagosságának általános célszerűségeire vonatkozik, hiszen a csoporton belüli közlés tilalmilag nem nyújthatja a jelenség egészének minden egyén számára adott áttekinthetőségét.<sup>6</sup>

(11) A titokhoz tehát a tilalmak sűrű szövevénye kötődik, sőt az ellenállás szigorúsága az, amellyel a közeledés első lépései találkoznak. A titokhoz kapcsolódó tilalom sajátos, sajátossága azonban nem merül ki sem a tilalmak sűrűségében, sem pedig szigorúságukban. Ugyanis, mint az az előzőekből is kitetszik, a titokhoz kötődő tilalom egyrészt a **bebiztosítás** egyik **eszköze**, másrészt az a pont, ahol a titok a külsődelgessel és a nyilvános valósággal közvetlenül, bár negatív módon érintkezik. Emiatt a tilalomtípus sajátosságainak a megítélésében az is félrevezethet, hogy az éppúgy lehet formailag titkos és akár nyilvános is. Itt mindkét formát elemezni kell.

Ameddig a tipikusan nyilvános tilalomrendszerek eredményességük érdekében arra

kényszerülnek, hogy minél pontosabban meghatározzák és körülírják esetleges áthágásuk tárgyát, esetét és előlegezett következményeit (lásd a modern jogrendszerek racionalizálódását, kiszámíthatóságát – Max Weber, Lukács György), addig a titokra vonatkozó nyilvános tilalomrendszereket ez természetesen nem jellemzi. (Hiszen ez a titkoknak egy nyilvános listáját jelentené, amelynek közzétettsége épenséggel a bebiztosítást veszélyeztetné.) A titokkal kapcsolatos nyilvános tilalomrendszer tehát pusztán a titok és a tilalom egyszerű, elvont létezését jelentheti ki, tehát tulajdonképpen azt az absztrakciós folyamatot jelzi, amely során a titok által tudatosított ellentét konkrétuma a zárolás és a bebiztosítás révén az egész nyilvános valóságot ellentétévé teszi. Ahhoz, hogy ezt a viszonylatrendszert mélyebben is megvilágítsuk, össze kell kapcsolnunk annak a belső és titkos tilalomrendszernek az elemzésével, amelynek a léte a titok megőrzésének feltételeiből (10) következik.

E belső tilalomrendszer a beavatottakra vonatkozik, és azt szabályozza, hogy a titok rangsoros-atomizált szerkezetén belül milyen "személyes" kompetencia-területek, hatáskörök léteznek, és ezek áthághatatlanságát biztosítja. Ez a tilalom tehát együttesen kétirányú: egyrészt, mivel a jelenség egyéni átfoghatatlanságát beavatás révén biztosítja, személyesíti a részleges titokstruktúra és kezelője közötti viszonyt, másrészt pedig ez a beavatottak zárt csoport-



jára szorosan vonatkozik, ami azt jelenti, hogy társaik személyesített viszonyai, az egész átfoghatatlanságának biztosítékaiként, az egészszel kapcsolatosan mindegyiküket **elszemélytelenítik**. Ez a személyesített elszemélytelenedés, a tilalomviszonyok elködösítése kizárja azt a lehetőséget, hogy a titok kezelői tudatosíthassák a titok kategoriális lényegét, perspektíváit. Ezek és egy sor más tényező (pl. közvetlen érdekelttség, előnyök stb.) miatt, kategoriális szerkezetének szempontjából a titoknak nincs igazi belső ellenőrizhetősége, vagyis ez a szerkezet belülről nem létezik.

Ily módon a titok-tilalom viszonyban mind a titok elvonatkoztatható, mind atomizációs szerkezete követhetővé válik, és megmutatkozik a nyilvánossággal való sajátos kapcsolata, az, hogy ennek egyik közvetítője éppen a tilalom, amely meghatározott vonatkozásaiban már akár nyilvános is lehet, hiszen nem fejez ki mást, mint a titok bebiztosításának és atomizált őrzésének konkrét tárgy nélküli feltételeit, a legmesszebbmenőkig elködösítve a titok kategoriális szerkezetét és **elszemélytelenítve egyúttal magát a leplezett valóságot**. Jelentőségében azonban ez a viszony még ezeken is túlmutat.

Azt jelenti ugyanis, hogy a titok körülményeiben a valóság olyan jelentős változásokon megy át, amelyek törvényszerűségei önműködőeknek mutatkoznak. Ebben a folyamatban megjelennek és kifejlődnek azok a területek,

amelyek immár a titok kimondott, sajátos szférájává válnak (pl. a hadászat), amelyeknek tárgyként való kialakulása már magában hordja titokként való létezésüket is, de amelyek mégis a nyilvános tilalom tiszta formáját öltik. Ezeknek inkább területei, mint tárgyai vannak, mert bennük a tárgyak és a velük kapcsolatos emberi tevékenységek önmaguk helyett a titok megszilárdult formáit jelentik, azt, hogy már kialakultak a valóságnak olyan területei, amelyeknek titkos jellege természeti tulajdonságukká vált, és a nyilvános tilalom szintjén való meghatározásuk egyrészt ezt az egész nyilvánossággal való szembeszegülést hivatott kifejezni, másrészt pedig csak pleonasztikus lehet (pl. államtitkot képez az állami tevékenység minden titkos vonatkozása). Ezek az elködösített nyilvános tilalomviszonyok azonban átszövik és szétzilálják a nyilvános tilalmak többi rendszerét, a szabályrendszerek elködösítéséhez és fetisizálásához vezetnek. Itt ugyanis a titok kategoriális szerkezete mintegy feloldódott egy nyilvános tilalomrendszerben, amely, bár tulajdonképpen csak a bebiztosítás egyik eleme (hiszen itt bizonyos nyilvános struktúrák épp a titok tilalomformáját jelentik), mégis azt az illúziót hivatott kiváltani, hogy a titokkal kapcsolatos tilalom alapjai nem a titokká válás indokai, hanem annak nyilvános formái. Itt ugyanis az ellentét másik oldalának vagy a lehetséges emancipációnak azok a próbálkozásai, hogy önmagukat a kizárólagossággal szemben meghatározzák, már nem igényelnek párbe-

szédet, hanem úgy mutathatók fel, mint a nyilvános tilalmak személytelen rendszerének – mégpedig azt megsértő – derivációi. És itt a titok másik, mégpedig virtuális formájával szövetkezik, s együtt a terjeszkedésben összefonódnak.

A nyilvános tilalmak minden áthágása virtuálisan titkot szül, ha a tettes cselekedetét leplezni kénytelen. A tilalmak áthágása által derivált titok azonban mindig a tilalom nyilvános, részletes és bizonyos fokig tudatosult jellegére épül, ami, mint láttuk, a titokhoz szerkezetileg kötődő tilalom esetében nem lehetséges. A titok felemelkedése és elkeveredése a nyilvános tilalmak szintjére tehát teljesen relativizálja a tilalmak rendszereit, hiszen itt a titokkal kapcsolatos tilalom egy tőle szerkezetileg és genetikailag különböző formájával épp mint saját lényegének biztosítása elemével szövetkezik. Ebben a kapcsolatban azonban a nyilvános tilalom minden formája elködösül, mert a titoknak a nyilvános tilalmakhoz való formai közelítésével tulajdonképpen azok minden áthágásának kulcsát adja meg, azt, hogy elvileg titokban bármelyik tilalom áthágható!

(12) Mindez azt sugallja, hogy a titkot nem lehet – mint azt Georg Simmel teszi – valamilyen "általános szociológiai formának" tekinteni, "amely elvileg független attól a tartalomtól, amely felett őrködik",<sup>7</sup> hiszen itt azt láttuk, hogy a titok kategoriális szerkezetének mozgásával és terjeszkedésével olyan társadalmi

szférák születnek és/vagy teljesülnek ki, amelyeknek titkosságuk immár elválaszthatatlan tulajdonságukká lett, és ezeknek jelenségeként való létezése egyszersmind titokként való létezésüket jelenti, vagyis nem függetleníthetők a titoktól. Simmel azt sem elemzi, hogy mi is a titoknak mint "szociológiai formának" a szerkezete, ezért nem láthatja pl. az atomizáció, a kiterjedés vagy a deriváció jelenségeit, és egyáltalán eltekint a titokká válás folyamatától.

(13) Érdekes feladat lenne megvizsgálni, hogy milyen szerepe van az emberiség mai, globális kérdéseinek a kialakulásában annak, hogy a jelenkor a titok eddig még sohasem tapasztalt szerteágazását, kiterjedését hordozza, és az emberiség leglényegesebb ténykedéseit már kivétel nélkül a leplezés veszi körül. A lényeges tudományos, műszaki eredmények, a legátfogóbb és a nyilvánosságot leginkább elkötelező politikai döntések titkos körülmények között születnek. Ez azt is jelenti, hogy nem lehetséges azok hatásainak, időbeli következményeinek egészét megvizsgálni, megvitatni, átlátni, így a részletkérdések látszólag önmaguktól növekednek átfogó jellegűekké, anélkül hogy időközben az emberiségnek lehetősége lett volna "megtanulni" a globális kérdések megoldását, sőt képességei egyre távolodnak a problémák méreteitől.<sup>8</sup>

(14) Ma tehát a titok mindennapjainkat és egész létünk sorsdöntő alternatíváit áthatja. Ilyen méretekben azonban csak úgy működhet,

ha a nyilvánosság maga el- és félreismeri létezését. Ma a titok elképzelhetetlen a **manipuláció** nélkül. Hiszen a manipuláció lényege, hogy félrevezető látszatok, szűk alternatíva-skálájú helyzetek teremtésével, nem kevésbé a nevelés és tömegkommunikációs rendszerek segítségével igyekszik a nagy tömegekben és különböző társadalmi kategóriákban olyan gondolati és magatartásformákat kialakítani, amelyek egyébként a rejtett és leplezett érdekeknek kedveznek. Természetesen ezt most nem kívánjuk részletesen elemezni, csupán a titok kategóriájának módszertani jelentőségére szeretnénk felhívni a figyelmet egy olyan fontos és sokat tanulmányozott jelenség összefüggésében, mint a manipuláció. Annál is inkább, mert egyelőre a manipuláció legfontosabb elméletei is eltekintenek a titok kérdéskörétől.

A leplezés tehát nem egyszerű védőburok, amely a valóságot módosulatlanul tartósítja, nem is egy lényeg háborítatlan kifejlődésének eszményi körülménye. A zárolt valóság történelmi képe eltorzul: ha fény derül is valaha az egykor titkolt, leplezetten ható jelenségekre, akkor sem feledkezhetünk meg arról, hogy a titokban kifejlesztett vonatkozásai szilárdak, és még ezután is hatnak. A felfedés, a nyilvánosság tehát nem olyan automatikus megoldása is egyszersmind a titoknak, mint amilyen önműködően egykor annak valóságos ellentéte

lett.<sup>9</sup> A titok történelmi ellentmondások pragmatikusan sokélű terméke, alkalmazása – bármilyen elkerülhetetlennek látszodjék is – csak azzal a tudattal értelmes, hogy a leplezés végső fokon csak a kérdések elmélyítését, a történelmi világ földarabolását, a valóság feletti ellenőrzés "elvesztését" hozhatja.

## *Titok és tilalom*

A titok Közép- és Kelet-Európa legújabb kori történelmének egyik legfontosabb, ugyanakkor legkevésbé tanulmányozott kategóriája. Nem hiszem, hogy valaha is megértenénk ezt az elmúlását frissen színlelő kort anélkül, hogy megvizsgálánánk azt a szerepet, amelyet a titok technikája és fantasztikus elburjánzása e korban tájainkon betöltött. Hiszen a titkos utasítások mindennapos gyakorlata és nem a nyilvános szabályozás rendszere irányította a társadalmi élet egészét. Az államtitokká és szolgálati titokká előléptetett információk mérhetetlen, beteges tömegének fátyla borult a tisztánlátás kísérlete elé. A rengeteg tilalomfa mániákus titkolózást jelzett. A bukott vagy az átmentést megkísérlő, magukat kommunistának nevező rendszerekben a titkosrendőrségek embermilliók mindennapjait ellenőrizték, irányították és határozzák meg még ma is. A Molotov–Ribbentrop-paktum titkos záradékának néhány pontja egész népek sorsát évtizedekre szólóan döntötte el.

Ha mindezen elgondolkozunk, talán a legszembeötlőbb egyrészt az, hogy mennyire ellenőrizetlen és ellenőrizhetetlen, minden szabályozáson és tiltáson túli eseményekről van szó, másrészt pedig, hogy a hozzájuk való közeledést még ma is akadályok és tilalmak tömkelege gátolja. Ezért felmerül a kérdés, vajon véletlen-

esetleges, konjunkturális helyzet-e ez, vagy pedig benne a titoknak és a tilalomnak egy olyan sajátos viszonya jelentkezik, amelyet a titok kategoriális szerkezete működtet.

A titok nem egyszerű, hanem – mint láttuk – bebiztosított leplezés. Belső és külső védelmét, az árulástól és a felfedéstől való megóvásának garanciáit a bebiztosított leplezés szolgáltatja. A leplezés biztosításának számos eleme és technikája van, az elrejtéstől a megtévesztő látszatok sokaságán át egészen a tilalomig.

Tilalmon általában olyan prohibitív jellegű normát értünk, amelyet az emberek egy csoportja érvényesként és magatartási szabályozóként fogad el, beleértve azt a tudatot is, hogy áthágásuk bizonyos szankciók alkalmazását vonja maga után. A titoknak mint bebiztosított leplezésnek lényegi kapcsolata van a tilalommal. Már a beavatást – vagyis a titoknak titokként való közlését – előzményeiben és egész folyamatában a tilalom övezi (eskü, hallgatás, a kilátásba helyezett büntetések stb.). De egész működésében a titkot belső és külső tilalmak fogják át. A titok erőterében azonban maguk a tilalmak és összefüggéseik is különös tulajdonságokat termelnek ki. Ezek vizsgálatában legcélszerűbb kritikailag elemezni azt, ahogyan a titok és a tilalom viszonyának a kérdése a jogban és jogelméletben tükröződik.

A jog számára a titok – Angyal Pál frappáns megfogalmazásában – olyan tilalomfa, amely mindkét oldalán elhelyezett (az egyikén a kivívésre, a másikon a behatolásra utaló) tiltással



fogadja a felségterületeinek határaihoz belülről vagy kívülről közeledőt. Ennek a helyzetnek a szintetikus kifejezése az az általános norma, amely – ugyancsak Angyal szerint – úgy hangzik, hogy: "Tartsd tiszteletben mások titkait!"<sup>1</sup> Ez tehát kettős tilalmat hordoz: a közlés **belső** és az illetéktelen behatolás **külső** tilalmát. A norma szintetikus kettőssége persze azt jelzi, hogy itt már egy hosszú fejlődés eredményéről van szó, amelyben a **belső** és **külső** tilalmak egybenőnek, és hogy ebben eredetük különossége is elmosódott és elhalványult.

Ez az elmosódás azonban többtényezős, ezért ilyenként is kell megvizsgálni. Legelőször: a tilalom kettőssége ebben az "általános" normában – amely tulajdonképpen nem más, mint ellentétességük közös megnevezése – éppen-séggel egy prezeptív kölcsönösségbe porlad. Hiszen ebben a vonatkozásban a norma úgy hangzik, hogy: "Tartsd tiszteletben mások titkait azért, hogy **ők** is tiszteljék a tiedet!" Vagyis itt a **belső** tilalmak nem is fogalmazódnak meg, hanem előfeltételezve, csakis **külső**kként jelentkeznek. Másrészt, ami a titoktartalmakat illeti, azok megragadása és kezelése a **beavatás** révén válik lehetségessé. Csakhogy a beavatás által **mások** titkai az **én** titakim lesznek. (Ezt a mások titkaival való azonosulást még a legszokványosabb szakmai, hivatali vagy munkahelyi titkok, valamint a velük kapcsolatos magatartásmódok esetében is megfigyelhetjük.) Itt "mások" titkainak tisztelete, megtartása immár a **belső** tilalmak erőterébe tolódik, amelyeknek

külsődleges megjelenése ekképpen belső vonatkozásuktól eloldott absztrakció.

Az absztrakció, amelynek képében a belső tilalmak szempontjából a külső tilalmak megjelennek, természetes is, mert ez a titkot az egész nyilvánossággal való ellentétének egészében mutatja fel. Mert itt nem is mások titkainak az **elismeréséről**, hanem a titok sajátjának a bebiztosításáról s az így kiépített szerkezet működésének az öntudatáról-önbizalmáról van szó, ellentétük konkrétumában ugyanis a titkok egymással szemben intoleránsak. Mások engem érintő titkait csak úgy lehet elismerni, ha a saját titkaimmel kapcsolatos önreflexióm maximális. Ezt a titok narciszizmusának is nevezhetnénk. Ennek eredményeképpen a titkok az egymással szembeni intoleranciát immár a külső tilalmak képében a nyilvánosság – természetesen egy egészen elvont nyilvánosság – segítségével hívásával valósítják meg. A jogászok egybehangzó véleménye szerint belülről a titoksértés mindig **kötelességszegésként** jelentkezik. Aki egy titkot belülről felfed vagy elárul, az mindig titoktartási kötelezettségét szegi meg. Persze a titokkal kapcsolatosan is bizonyos különbségek léteznek a kötelességszegés mint szabály- vagy tilalomáthágás különböző nemei között, ezek azonban inkább elbírálásukra, mintsem minősítésükre vonatkoznak. Ezért a belső tilalmak, valamint megszegésük szempontjából nem látszik a titok elárulása és felfedése közötti különbség sem. A tilomszegés, a kötelességsértés szempontjából nem felfedni vagy nem elárulni: a

titokban egyre megy. A titokkal való minden logikai vagy pszichológiai ellentétének ellenére az árulás nem jelent kilépést a titok kategoriális szerkezetéből; sokkal inkább e kategoriális szerkezeten belüli ellentmondásra utal, arra, hogy a titok titokban elárulható, a megvédésére vonatkozó tilalmakat tehát maga a titok kategoriális szerkezete relativizálja a legmélyebben. A tény azonban, hogy a titok kategoriális szerkezetén belülről nem látszik az árulás és a felfedés közötti különbség, azt is szemlélteti, mennyire elvontan fogalmazódnak meg a belső tilalmak szempontjából – egy általános normában – a külső tilalmak.

Ez a szerkezetileg szükségszerű tendencia természetesen a titokra vonatkozó törvénykezésben is érvényesül. Wolfgang Mendének mindenképpen igaza van abban, hogy a törvénykezés a titkot nem mint olyan szabályozza, hanem nyilvánosan képviseli annak a nyilvánosságra hozatallal szembeni védelmét. Ezeket a nyilvános meghatározottságokat ezért magának a titoktartásnak az eszközeiként kell tekinteni.<sup>2</sup> A titok tilalomformái ezek. Tilalomformája révén a titok itt valami nyilvánosba burkolózott, és legitimálódott. De elismerést a titok titokként, vagyis nem tárgyában, hanem tárgy nélküli területen (hivatali, állami, diplomáciai stb.) nyert. Ennek klasszikus példája lehetne a Romániában 1971-ben megszavazott "államtitok védelmére" vonatkozó 23-as törvény. Ebben az "államtitoknak" egy rendkívül releváns meghatározását olvashatjuk: állam-

titkot képeznek azok az információk, adatok és dokumentumok, amelyek egyrészt "nyilvánvalóan ilyen jellegűek", másrészt amelyeket a Minisztertanács ilyeneknek nyilvánít. Nem véletlen, hogy egy ilyen, nyilvános tartalmában teljesen üres törvényben alapozták meg a hírhedt Securitate működési elveit. A titokra vonatkozó nyilvános tilalomrendszer tehát éppen a titok tilalomformája, és azt az absztrakciós folyamatot jelzi, amelynek során a titok által tudatosított ellentét konkrétuma a zárolás és a biztosítás révén a titok és az egész nyilvánosság ellentétévé válik, és ezt az ellentétet meg is valósítja.

Ahhoz, hogy ezt mélyebben is megvilágítsuk, elemzéseinket össze kell kapcsolnunk annak a belső és tartalmaiban titkos tilalomrendszernek a vizsgálatával, amely a titok megőrzésének feltételeiből ered. A **részleges** titokstruktúra hordozói – a belső tilalmaknak a titok kategóriális szerkezetével való viszonyában kialakított sajátosságai következtében – a titokstruktúra **egészével** kerülnek személyes felelősségi viszonyba. Olyan viszonyba tehát, amely messze meghaladja a tulajdonképpeni részvétel, szerep és kompetencia területeit. Ez különbözteti meg a titokkal kapcsolatos formális építkezést a sajátosan nyilvánostól. Ez utóbbiak konstrukciós tendenciája ugyanis éppenséggel az, hogy a hordozók felelősségét a szabályok által körülírt tényleges működés és kompetencia függvényében állapítsák meg. Pontosan kell látnunk azt, hogy minden lélek-

tani színezete ellenére a titok kategoriális szerkezetében végbemenő átszemélyesítés nem illúzió, hanem absztrakció. Hiszen egy-egy konkrét képletben ésszerűnek tűnik az, hogy bizonyos titokelemek és tartalmak fontosabbak, mint mások, és ekképpen a folyamat egészének a működése szempontjából a szerepük is centrálisabb. Csakhogy a belső tilalmak tekintetében nem gondolható az, hogy a "kevésbé fontosabbakat" el szabad árulni vagy fel szabad fedni, a többieket pedig nem. Az a gyakorlat és szabályozás, amely a közelmúlt Romániáját jellemezte, ebben a vonatkozásban is "példaszerű". Egy 1987-ben központilag irányított sajtókampány, amely az államtitok védelmére vonatkozó törvénykezést igyekezett megtámogatni, rendkívül jellemző megállapításokat tartalmaz. A kampány alapgondolata éppen az, hogy a titok védelmével kapcsolatos normákat nem lehet és nem szabad rangsorolni. Az "éberséget" azonban maximális igényességgel kell megkövetelni. Sőt: "az államtitok védelmezése követelményeinek a mellőzése kérdőjelessé tesz bármely erényt, a munkában és az életben elért bármely eredményt".<sup>3</sup> Konkrét fontosságától elvonatkoztatva a belső tilalom tehát **nivellálja** a titokstruktúra hordozóinak egyébként fokozati viszonyait. Csakhogy ezáltal fény derül arra is, hogy az átszemélyesítés egyben **elszemélytelenítés** is. Itt, a titok és a tilalom viszonyában lesz látható az is, ahogyan a belső tilalmak egy fantasztikus összetartó erővé válnak, amelyben a titok minden, a személy pedig

semmi, és fordítva: a titok és tudója-birtokosa minden, a világ pedig semmi. De ez az elszemélytelenítés – éppen e beavatás által hordozott nyomaték miatt – nem válik el az átszemélyesítéstől, és csupán olyan kritikus helyzetekben válhat belülről világossá, amelyek azután az áruláshoz vagy a titok felfedéséhez vezetnek.

A titok és a tilalom viszonyának a vizsgálataból tehát az a titok kategoriális szerkezete mozgásának perspektíváira utaló fontos következtetés adódik, hogy egyfelől titokban minden nyilvános tilalom áthágható, másfelől hogy titokban minden belső tilalom is áthágható. Olyan önrelativizáló formával állunk tehát szemben, amelyről paradoxálisan azt kellene mondani, hogy a titokban minden titok áthágható (lásd: árulás). Amikor tehát a titkok egymással szemben intoleránsak, akkor – talán öntudatlanul – saját kategoriális szerkezetük ellen is védekeznek: saját ellentétükben önmagukat sejtik. Hasonló mechanizmus működik – bár ellenkező előjellel – akkor is, amikor a titkok (például végveszély esetében) titokban önmagukat számolják fel. A titkosrendőrségek, a titkos irattárak stb. felszámolása nem más, mint a végérvényes titok pecsétjének a ráütése ezekre az intézményekre. Ez történt a Gestapo, a Stasi, a Securitate és általában minden "végveszélynek" kitett titkos állomány esetében.

Egyre érthetőbbé, egyre világosabbá kezd válni, hogy miért érezzük – és miért érzik maguk a jogászok és a szociológusok legjobbjai

is – a titokkal kapcsolatos jogi és adminisztratív fogalmakat annyira tarthatatlanoknak és átláthatatlanoknak.<sup>4</sup> Hiszen a titok nyilvános adminisztrálását és szabályozását annak kategoriális szerkezete ismeretének nemcsak hiányában, hanem belső erejének alávetetten – bár bizonyos szempontból mégis annak ellenére – kell elvégeznünk.

Mindezeket az ellentmondásokat néhány, a legkülönbözőbb területről választott történelmi példa kiválóan illusztrálja. A francia királyság titkos pénzalapjainak a története azt mutatja, hogy azok nem csupán a szaporodó bevételekből, hanem egyrészt a közcélú alapok rovására, másrészt azokat átszöve gyarapodtak. Ily módon a titkos könyvvitel segítségével a közalapok (nyilvános alapok) egyre nagyobb hányadát használták fel a nyilvános ellenőrzés számára hozzáférhetetlen célokra, és ugyanakkor egyre több nyilvános könyvviteli tétel vált titkos célok részleges fedezékévé. A titkos könyvvitel nemcsak hogy kifarag a nyilvánosból, hanem át is szövi azt. A titkos alapoknak ezt a kettős irányultságát, azt, hogy itt nem pusztán elégtelen vagy éppenséggel felelőtlen és korrupt könyvelési előírásokról van szó, hanem azok működésének kategoriális tendenciáiról, olyan szakértők személyes sorsa is szemlélteti, mint Sully, Colbert vagy Necker. Pedig ők csupán a titkos alapok követésének számviteli tökéletesítését szorgalmazták, és természetesen egyáltalán nem kérdőjelezték meg titkos mivoltukat, mégis magukkal a titkos alapokkal

kerültek ellentétbe, és emiatt kegyvesztetteké váltak. Továbbá mindazok a pénzügyi válságok, amelyekbe a francia királyság belebonyolódott (1523, 1595, 1648, 1759 és 1789), rendszerint a titkos alapok eltérébélyesedésével párosultak. Egyáltalán: ezek a titkos pénzalapok azért keletkeztek, hogy olyan fizetési forrásokat biztosítsanak olyan célokra, amelyeket kizárólagos belátás vezérel, és amelyeket nyilvános bevallás, elszámolás és ellenőrzés nem feszélyez. Mégis azt tapasztaljuk, hogy ezek az alapok olyan fejlődésen mentek keresztül, amely a nyilvános pénzügyeket is teljesen összekuszáló válságokhoz vezettek, sőt 1789-ben magát a királyság intézményét is kérdésessé tették.<sup>5</sup>

A titok és a tilalom viszonya sajátosságainak az elemzése során különös figyelmet érdemel az ún. "inkvizitorikus bűnvádi eljárás". Ez most számunkra főként azt szemlélteti, ahogyan a titok a nyilvánosság egész szféráját felhasználja és szétzilálja. De történelmileg nem pusztán a Szent Hivatal, hanem a koncepciók perek mechanizmusaira is rávilágíthat, és arra is, hogy mennyire kategoriálisan van túl a titok mindenféle tilalmon. Hiszen az Inkvizíció tulajdonképpen a spanyol királyság titkosrendőrsége. Amikor egy-egy újabb székhelyen megtelepszik, akkor ott ezt a tényt **kihirdetik**, nyilvánosságra hozzák. Egyúttal egy 40 napos határidőt szabnak meg a "bűnösök" önkéntes jelentkezésére (értsd: önfeljelentésére). Ez idő alatt, tehát a hivatal **nyilvános** működése során meggy végbe a helybeli titkos hálózat (az önma-



gukat feljelentők közül toborzott besúgók stb.) alapjainak a lerakása. Az inkvizitorikus bűnvádi eljárás pusztán procedurális vizsgálata magyarázat nélkül hagyja azt a körülményt, hogy ez a típusú titkos eljárás egyszerűen nem működhet egy sajátos nyilvánosság, és pedig a kihirdetett tilalmak nyilvánossága nélkül. Az inkvizitorikus eljárás lényege ezért éppen az, hogy nyilvános tilalmak leplezett áthágásának titkos eszközökkel való azonosítása és bizonyítása útján folyik le. Ezért kap benne a beismerő vallomás privilegizált szerepet az összes többi bizonyítékhoz képest.

Az Inkvizíció börtönei titkos börtönök voltak. A gyanúsított nem tudhatta, kinek a feljelentésére tartóztatták le, és mivel vádolják; külső látogatókat nem fogadhatott, és belső kapcsolatai sem lehettek. Jogosan hasonlítják a levéltárakban megmaradt kihallgatási jegyzőkönyveket egy-egy pszichoanalitikai üléshez, amelyben a gyanúsított egész múltja, összes gondolatai, tettei és kapcsolatai felmerülnek.<sup>6</sup> Az inkvizitorikus vallatást elsősorban nem a kínzások jellemzik – ezek bármilyen vallatásban előfordulhatnak –, hanem sokkal inkább az a tény, hogy titkossága révén **túlmegegy** egyrészt **a tetten**, másrészt magán **a személyen**. És itt nem csupán arról a körülményről van szó, amelyet Michel Foucault is említ, hogy a titkos eljárásban a beismerő vallomás funkciója és jelentősége kétértelmű. Vagyis egyfelől a beismerés látszólag csupán **egyike** lesz a többi bizonyítéknak, másfelől viszont a bizonyítékok sorának

éppenséggel legfontosabb elemeként a bizonyítékokat transzcendálja.<sup>7</sup> Sokkal lényegesebb ennél, hogy titkossága miatt az eljárás egész tárgya, célpontja megváltozik, mert bár látszólag egyetlen szempont – a bűnös tett vagy tettek – szerint orientálódik, a kivizsgálás igazi tárgya mégis a vádlott személyiségének, életének, kapcsolatainak egésze lesz. Az, hogy a vád pontjai és tanúi titkosak, sőt a vizsgálatnak még a vádlott által is csak részleteiben átélt teljes folyamata titkos, azt eredményezi, hogy védekezése és vallomásai során a vádlott önmaga ellen új, eredetileg meg sem fogalmazott vádpontokat nyújthat. Továbbá életkapcsolatai, viszonylatai révén lehetséges információkat adhat más személyek elleni eljárások megindításához. Emiatt a titkos eljárásban az eljárás maga nem csupán a tetten, hanem a vádlott személyén is túllendül. Ez azután természetesen a mindennapi élet nyilvánosságát is teljesen szétzilálja, hiszen az ember környezetéből bárki – akár önkéntelenül is – vádlóvá válhat, sőt a feljelentő és a tanú személyét illető titoktartás folytán bárki besúgó lehet.

Úgy látszik tehát, hogy mindezeket a jelenségeket – beleértve a példákban említetteket is – jobban megértjük, ha a titok kategoriális szerkezetének a fényében vizsgáljuk meg őket, hiszen olyan hangsúlyok és tendenciák kerülhetnek felszínre, amelyeket a pusztán történelmi, jogi vagy szociológiai vizsgálat nem tud felmutatni.

A titok jelenségének, kategoriális szerkezetének a vizsgálata persze messze túlmegy a titok és a tilalom viszonyának az elemzésén. De ebben a viszonyban is megmutatkozik, hogy a titok sajátos szerkezettel, belső tendenciával rendelkező jelenség, amely életünk számos területét átszövi, és azoknak különös, nélküle érthetetlen tulajdonságokat kölcsönöz. Ezek tanulmányozása pedig egyre inkább kikerülhetetlen. Ezzel az írással többek között arra is fel kívántam hívni a figyelmet, hogy a titok oly fontos jelenségének a megértéséhez jogászok, közgazdászok, történészek, politológusok és filozófusok együttműködésére lehet szükség.

## *Az összeesküvés*

### *Titok és eskü*

A homály, amelybe az összeesküvés témája irányítja a szellemet, az összeesküvésnek különös, varázsos vonzerőt kölcsönöz. Félelem és remény, beletörődés és a végsőkéig elmenő hősiesség, elnyomatás és lázadás, bizonytalanság és a legutolsó, magyarázó elv megtelepedése, manipuláció és leleplezés, árulás és tulajdonképpeni megtisztító aktusok: mindezek az "összeesküvés" "jelenségéhez" köthetők. Talán ez az oka annak is, hogy az ún. politikai filozófia – kevés olyan kivétellel, mint Machiavelli túlságosan is technikai fejtegetései – lemond az összeesküvés kimondottan elméleti vizsgálatáról. Inkább a gyanakvó, elővigyázatos, a szokványos áttetszőség **határait** nyitott és ezek átlépésére elszánt "filozofikus politika" az, amelyet ez a kérdés a leginkább foglalkoztatott. Ebben az értelemben nevezi Martinovics is Lipót császárt "philosophisch gesinnte Monarch"-nak, vagyis filozófiailag kifinomult, érzékeny uralkodónak.

Az összeesküvés témájának azonban ma és közvetlen környezetünkben is sajátos jelenváltsága van. 1989 decemberének és az utána következő időszak összes megrázó eseményének egyetemes magyarázó elvétől egészen a

válságos állapot megoldásának végső lehetőségeként való felvázolásáig az összeesküvés témája sokféle funkciót betölt. Degradált jelenléte a mindennapi tudatban azonban éppolyan szimptomatikus, mint az, hogy amikor e tanulmány első fogalmazványa készült, Oroszországban Gorbacsov az "összeesküvők" foglya volt, Bukarestben pedig a bányászok garázdálkodtak, és lemondott a román miniszterelnök. De ugyanolyan szimptomatikus az is, hogy három hónappal az említett események után egy, az összeesküvés témájának szentelt, a párizsi Sorbonne-on rendezett nemzetközi tudományos konferencián, amelyen leginkább nyugati országokból jött kutatók vettek részt – e tanulmány is erre az alkalomra íródott –, szinte egyetlen előadás sem kísérelte meg az összeesküvés témáját körüljárni.<sup>1</sup>

Az a mód, ahogyan a téma a mi jelenünkben eltanácsoló aktualitásként jelen van, természetesen nem szolgálhat kielégítő alapul kifejezetten az összeesküvés kérdésének a megvizsgálásához. Ám ennek ellenére nemcsak hogy sürgetően szembesít vele, hanem abban is segít, hogy megfogalmazzunk egy átfogóbb és ugyanakkor mélyebb kérdést is: honnan származik az összeesküvésnek az az ereje (vagy gyengesége), hogy olyan folyamatok megértésében is használni lehet, amelyeknek a sokfélesége egészen az összeférhetetlenségig szélesül? A probléma homályos aktualitásának nyomasztó mivolta segít ugyan ezt a kérdést feltenni, de azt a felhívást és figyelmeztetést is közvetíti, hogy

különös körülménnyel kell eljárni nem csupán a kérdés módjának, hanem a kérdésnek magának a kidolgozása során is. Be kell látnunk, hogy a fentebb megfogalmazott kérdésre bármennyire kézenfekvő és vonzó legyen is a válasz, miszerint az összeesküvés témájának az ereje kategoriális általánosságából fakad, és ez volna az, ami alkalmazásának és értelmezésének olyan nagyfokú sokértékűséget kölcsönöz, ebben a válaszban felvetetlenül maradna magának az **alapnak** a problémája, amelyre ez az általánosság épül, és amelyből származik. De itt nem arról van szó, hogy most már valami még általánosabb keretet keressünk, amibe az összeesküvés "fogalma" beleillik, hanem bizonyos egzisztenciális meghatározottságok adott kapcsolatait kell tematikusan is felmutatnunk. Az pedig szinte természetes, hogy ebben a dolgozatban csak a főbb tendenciák felvázolására nyílik lehetőségünk.

Az "összeesküvés" kifejezésnek és szinonimái meghatározásának az elemzéséből a fogalom következő főbb összetevőit és megkülönböztető jegyeit rögzíthetjük: az összeesküvés több személy **titkos szövetkezése** olyan célok érdekében, amelyeket a mindenkori fennálló jog-, illetve szabályrend súlyos **bűnnek és büntetendőnek** ítél, a szövetkezés pedig legtöbbször a fennálló uralmi és/vagy kormányzási állapotok meghaladására, megváltoztatására, illetve a hatalom átvételére irányul.

Az összeesküvés e meghatározásából két jellegzetesség tűnik fel különösen. Az egyik az akció **titkossága**, a másik az a roppant **veszély**, amelynek az összeesküvők kiteszik magukat. Mert az összeesküvés sohasem a ragyogó nap fényénél történik, a felfedett összeesküvőkre pedig mindig – a történelem folyamán kivétel nélkül – a legsúlyosabb büntetés (halál, száműzetés, nehéz börtön stb.) vár. Ezért felvetődik a kérdés, vajon mi a **kapcsolat** az összeesküvés e két jellemvonása között, és miből táplálkozik az a **belső forrás**, amely az összeesküvést lehetővé teszi és táplálja, mégpedig annak a végső veszélynek a világos tudata ellenére, amelynek az összeesküvők kiteszik magukat is és azokat is, akik ellen szövetkeznek. A kérdés tehát az, hogy miként születik meg az összeesküvésben ez a sajátos viszony a titok és a mindenkori nyilvános és közszabályozók érvényességi határainak a meghaladásához, a legsúlyosabb (halál) veszélyhez és ezáltal a **mások** élete feletti rendelkezés lehetőségéhez való tudatos és sajátos hozzáállás.

A titok az összeesküvésnek nem "első" jegye, amellyel az elemzés a leghamarabb találkozik, és amit azután elhagy vagy meghalad. A titok **maga a légkör és látóhatár**, amelyben az összeesküvés témája kirajzolódik, és amelyben azt el is kell gondolni. Ez az, ami rányomja a bélyeget a benne részt vevő személyek szövetkezési módjára; ez az, ami az "alkalmas pillanat elérékéig" az összeesküvés tervét, annak egyre aprólékosabb részleteit, de a résztvevőket is

megvédeni hivatott; ez az, ami biztosítja a mindenkori tilalmak meghaladásának a tulajdonképpeni állagát, de ettől remélik azt is, hogy szükség esetén az összeesküvést magát – mint összeesküvést – elrejtthessék vagy letagadhassák.

Semmilyen összeesküvés nem szóthat azonban úgy, hogy a résztvevők egymást kölcsönös hűségükről – formálisan vagy nem – eskü jellegű aktusokkal ne biztosítanak. Az összeesküvésben persze az eskü titkos eskü. Mit is jelent az, hogy "titkos eskü"? Hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, átmenetileg el kell időznünk magának az eskünek a kérdésénél.

Problematisztikus vagy konfliktusos helyzetek tisztázásának igyekezeteként és gyakorlataként az eskü a legrégibb időktől és minden nép életében fellelhető. A legkülönbözőbb alkalmakkor és rendkívül sokféle körülmény közepette az emberek esküvel erősítik meg állításaikat, ígéreteiket, kapcsolataikat. Az eskü úgy kíséri az emberi aktusokat, hogy azoknak különös súlyt, nyomatékot kölcsönöz, körvonalaikat pedig élesebben kirajzolja. Magasabb vagy átfogóbb ontológiai (istenek, az Ég, a Föld stb.) vagy értékbeli (Biblia, Korán, Alkotmány stb.) szférákra való ünnepélyes hivatkozásként az eskünek olyan belső feszültsége, impulzusereje és dinamizmusa van, amely az eskütevőt túllendíti tetteinek közvetlen és véletlenszerű jelentésein.

Ez az átlendülés és túlhaladás az eskünek bensőleg előrenyúló, **anticipatív** jelleget kölcsönöz. "Anticipálni", előrenyúlni annyit jelent, mint előremenni az időben és előzetesen meggra-



gadni a jelenlegi aktusok beláthatatlan következményeinek a **kinézetét**. Az eskü ezáltal az aktusoktól egy a többiektől különböző, tudatosság-, tisztánlátás- és felelősségtöbbletet kér, illetve azoknak ezt adományoz. Egzisztenciális struktúrájának elemzése szempontjából minden eskü – legyen az ígérő vagy sem – anticipatív. Ugyanakkor (egy átfogó erőre vagy valóságra – az eskütevő őszinteségének vagy igazságának a bizonyítékaként – való hivatkozás okán) az eskü egyúttal **előzetes** elismerése is azon következmények jogosságának, amelyeket a hamis, illetve a megszegett eskü magával von. Ezekkel a következményekkel tehát maga az esküviszony, vagyis az eskütétel eleve számol, még akkor is, ha formuláiból az execratio, a magára vont átok zárótétele tulajdonképpen hiányzik. Ez az oka annak, hogy a legrégibb időktől fogva az esküt ahhoz, hogy érvényes legyen, hangos, jól érthető szavakkal kell végigmondani vagy megerősíteni.

Az eskünek ebből a sajátosságából – vagyis hogy anticipatív – születik meg egy másik jellemvonása, az, hogy kötelezettségek és jogok forrása. Mert belső tartalmától függetlenül olyan kapcsolat és viszony, amelynek a következő négy eleme van: az **eskütevő**; az, **aki** az esküt kéri, illetve fogadja; az, **amit** esküsznek (az eskü tartalma) és végül az, **amire** esküsznek (amire hivatkoznak). Az eskü révén az, aki esküszik, annak a kezébe, aki az esküt igényli vagy elfogadja, egyúttal azt a jogot is helyezi, hogy az ővele olyan módon és annak függvé-

nyében járjon el, amilyennek az eskü mint egyezé-  
zéses akarati aktus végül bizonyul. Az eskü  
tehát egy és ugyanazon aktusban jelenti egy-  
részt ama átfogóbb közegnek az elismerését,  
amelyre hivatkozik, másrészt pedig annak a  
felhatalmazását is, aki az esküt veszi.

Így az eskü egyfelől az eskütevő alanynak  
egy magasabb és átfogóbb ontológiai és/vagy  
értékbeli szférával való kapcsolatteremtése,  
illetve az abba való belehelyezkedése, másrészt  
pedig előrenyúló, eszmei és reflexív bensővé  
válását (immanentizálását) jelenti nem csupán  
az aktusok okozatainak, hanem azok követ-  
kezményeinek is. Ezért az esküben az aktusok  
egészen a végükig fel vannak vázolva, **ki  
vannak vetítve!** De tulajdonképpen mi ez a  
vég? Látszólag "ott" helyezkedik el, ahol a  
hamis vagy a be nem tartott eskü a büntetését  
elnyeri. A büntetés azonban a valóságban pusztán  
csak sajátos kifejeződése az alany **szintvesztésének**,  
"ontológiai" státuszvesztésének, amelyet  
azután a büntetés maga csak megállapít és le-  
szögez.

Természetesen ma már keveset tudhatunk  
az eskü eredetéről. Bizonyos azonban, hogy  
már az ókori Indiában és a görögöknél is az  
eskü oly módon felfogott gyakorlat volt,  
amelyre nem csupán az embereket, hanem még  
az isteneket is kötelezték.<sup>2</sup> Hésziodosz arról  
számol be, hogy amikor a halhatatlanok között  
viszály vagy kétely támadt, akkor Zeusz  
aranykannájával Iriszt a Sztüx folyóhoz küldte  
vízért. A viszálykodók vagy a hazugsággal

gyanúsítottak erre a vízre tettek esküt. Aki a **halál** folyójának a vizére hamisan esküdött, az egy egész esztendőre nehéz, öntudatlan némaságának mélységében magához a halálhoz hasonlatos álomba zuhant. Rudolf Hirzel<sup>3</sup> szerint mindaz, amiről Hésziodosz beszámol, az eskünek egy még ősibb és eredendőbb formájából fakad. Az eskünek ez az ősibb és átfogóbb formája a "horkoszra", a halál birodalmára tett eskü. A halhatatlanoknak a Sztüx folyó vizére tett esküje az egyik olyan forma, amelyben az eskü eredendő lényege továbbélt és fennmaradt.

Anélkül, hogy jobban belemerülnénk a Sztüx vizének e ceremóniában betöltött szerepének mitológiai és jogi-antropológiai elemzésébe, rögzítenünk kell: Hésziodosz tudósításai és Hirzel megfontolásai is azt mutatják, hogy eredetileg az esküt úgy tekintették mint olyan aktust, amely az eskütevő életének az **egészére**, vagyis egészen haláláig **kimutat**. A halál azonban nem egyszerűen úgy áll az eskü "végén" mint büntetés. Hiszen ekképpen csupán a hamis esküt "éri el", az igaz eskühöz pedig már szinte nincs is köze. A halál ugyanis az esküben tulajdonképpen **mivoltában** vesz részt. Vagyis olyanként, ami egy anticipatív, előrenyúló gesztusban az életre mint olyanra, tehát azt **megszakítható** **egészként** vonatkozik. A "halál birodalmára", a Sztüx folyó vizére tett eskü **mindenképpen** a halállal való kapcsolatot jelent, amelyet az eskü aktusa **belsővé** tesz, interiorizál. Emiatt a halál – mint végső egzisztenciális lehetőség – nem elvontan, hanem

az eskütevő kiteljesítő, totalizáló felvázolása révén lesz előrevetítve. Eredetileg tehát a halál nem úgy áll az eskü határán, mint a hamis eskü legvége, hanem mint az eskütevésben felvázolt olyan egzisztenciális lehetőség, amely egy kivételezhető ontológiai helyzet, állapot és szint (az élet) elvesztésének, vagyis mint ami egy szintvesztésnek, egy zuhanásnak a lehetőségét rajzolja meg. Az egyébként halhatatlan mitológiai istenség is, ha a Sztüx folyó vizére hamisan esküdött, a halálhoz hasonlatos, mély álomba zuhanhatott. Ontológiai szintjét veszítette, hiszen ha csak egy évre is, de halandóvá lett. De felébredése után is kilenc évig távol tartották őt a halhatatlanok közös asztalától.

Eredetének lényegét tekintve tehát az eskü olyan egzisztenciális hitelesítés és tulajdonképpeniség aktusa, amely az eskütevő lényére annak egészében vonatkozik. A hamis vagy a megszegett eskü nem a tulajdonképpeniségi lényeg hiányát, hanem annak a félresiklását jelenti, mégpedig ennek az egésznek az ontológiai, illetve értékbeli státusával kapcsolatban. Ez a félresiklás, szintvesztés és hanyatlás az, amit a büntetés azután csak rögzít és kifejez.

Az eskünek ez a belső horizontja, az, hogy egyrészt az emberi lényt a maga egészében belevonja, másrészt pedig felkínálja számára az egésznek lenni lehetőségét, az esküt magát az ontológiai különbségeknek az *interregnumába* helyezi. A halálnak mint az ember létének bizonyos, de meghatározatlan végső határának a benneértett előrevetítése révén az eskü

túlkerül a beletörődésektől és az elodázásoktól "megoldott" mindennapi vitákon, és avval az átfogóbb, szilárdabb és tömörebb szférával érintkezik, amellyel – bár bele nem kerül, mégis reá hivatkozva – kapcsolatot teremt. Az eskünek ebből a "helyéből" származik ugyanakkor az a belső ereje is, amely akarati aktusként, jogforrás gyanánt is meghatározza. De ugyanez rejtheti el egyszersmind eredeti lényegének a felismerését és megőrzését is, ami azután az eskü fetisizálásához, de banalizálásához is elvezethet.<sup>4</sup>

Visszatérve előző gondolatmenetünkhöz: az összeesküvésben tehát az eskü titkos eskü. A titokkal való kapcsolatteremtésekor az eskü szükségszerűen egy sajátos tartalmi elemmel gazdagodik: a megőrzött hallgatással. Az orvosi titoktartástól a köztisztviselők esküjéig, a titkos társaságok esküjétől az összeesküvőig a hallgatás szabálya kötelező és lényegi tartalmi elem. Megőrzöttként a hallgatás úgy különösíti az esküt annak a titokkal való viszonyában, mint szükségképpen ígérő jellegűt. A titokkal kapcsolatosan – amelybe az eskütevő éppen bevonul – nem lehet úgy esküdni, hogy eközben az eskütevő ne ígérné meg a titok jövőbeni megőrzését is. A titkos eskü révén tehát a hallgatás szabálya mindenkor meg- vagy újraszületik.

"Ígérni" nem más, mint az az aktus, amely által elkötelezzük magunkat az ígéret grammatikai-logikai szövegében foglaltak megvaló-

sítására. Elmondani, kimondani az ígéretet nem is jelent mást, mint a mondat illokucionáris ereje révén ígérvé cselekedni.<sup>5</sup>

Mit ígér azonban az eskütevő, amikor a **hallgatás megőrzésére** kötelezi magát? Hiszen a hallgatás legelőször is visszavonulás és be nem avatkozás, vagyis el **nem** kötelezés! Az esküben felvállalt hallgatás tehát másmilyen kell hogy legyen, mint az, amellyel szokványosan találkozzunk.

Miképpen kötelezi el magát tehát az, aki – eskü által – hallgatási kötelezettséget vállal? A hallgatás szabálya természetesen a titok biztosításának az egyik módja, az eskü pedig a **bebiztosítás garanciájaként** szolgál. A szabály azt fejezi ki, hogy a titkot nem kell, nem szabad elárulni vagy nyilvánosságra hozni. Így megfogalmazva a hallgatás szabálya megtiltja azt, hogy a titkot jövőbeni megtartása biztosítékainak a megfigyelése és mérlegelése **nélkül** adják tovább. Ezért a hallgatás megőrzésére vonatkozó eskü egyrészt az eskütevőnek a hallgatás szabályába való besorolását, másrészt pedig magának a szabálynak – tudatosság- és tisztánlátás-többletként és biztosítékként való – felerősítését jelenti.

Hogyan jelenthetne az eskü besorolást a hallgatás szabályába, ha az nem jelentené egyúttal az eskütevőnek a titokba mint olyanba való besorolását is? A titokba mint titokba belépni ugyanakkor és elsősorban azt jelenti: megtudni és megtartani, megőrizni azt. Ehhez azonban az szükséges, hogy azt valóban el is nyerjük. A

titoknak titokként való elnyerését, titokként való átadását, közlését, ennek az egésznek a **folyamatát** a legáltalánosabban **beavatásnak** nevez-zük. Ezért az eskü a titokhoz való viszonyában – mint a hallgatás megőrzésére vállalt kötele-zettség – a beavatás részévé és elemévé válik. A megőrzött, viselkedési szabályként megígért hallgatás akkor és ott aktualizálódik, "áll be", amikor és ahol a beavatás feltételei **nem** állnak össze. A hallgatás azonban nem csupán a be-avatás egészét övezi és kíséri végig, hanem a titok működési folyamatának **minden** elemét is áthatja. A titok a maga egészében úgy jelent-kezik, mint ami hallgatásba van "burkolva". A hallgatásnak ez a **reflexív teljessége** az esküből származik. De az eskü révén lesz a hallgatás a beavatásnak is az eleme.

A "sokatmondó" hallgatástól a tunya szót-lansáig sokféle hallgatás van. De csupán a beavatás által válik a hallgatás kiművelt (kul-tivált) és gyakorolt **fegyelemmé**, és csak általa mozdul ki nem csupán a mindennapi törté-néseknek, hanem azok előírásainak (pl. a diszk-rícióra való nevelés) a közegéből is.

A beavatási szertartások legtöbbszörében (az eleuszi misztériumoktól egészen a szabadkő-művességig) a jelölt a titok megőrzésére vonat-kozó esküjét **azelőtt** teszi le, hogy annak tulaj-donképpen tartalmaival kapcsolatba került volna. **Magának** az eskünek a tartalma, vagyis a hallgatás megtartására vállalt ígéret **előre**, egy olyan **másik** tartalomra vonatkozik, amelyet tehát úgy anticipál és vázol fel, mint egy

horizontot, amely azért "nyílik meg", hogy majd abba a titok **egészen** beleférjen. Az eskü így a titoknak és kiteljesedése lehetőségének is a feltételévé válik: első lépése a titokba való belépésnek, a beavatásnak magának. Bármennyi előkészítő mozzanata (puhatolózás, megtisztulás stb.) legyen is a beavatásnak, az tulajdonképpen mindig az esküvel **kezdődik el** (a lehetőség megalapozásának az értelmében).

Mint olyan beavatási folyamatnak a kezdete, amelynek tartalma és értelme még felfedetlen, a hallgatás megtartására vonatkozó eskü egyaránt tartozik még a beavatatlan, a profán szférához és ilyenképpen a nyilvános szabályozók hatásköréhez is, mint ahhoz a titkos területhez, amelynek befogadására és megtartására horizontot nyit. A hallgatás megtartására vonatkozó eskütétel tehát éppenséggel az a lépés, egzisztenciális gesztus, híd és mechanizmus, amely által megtörténik a profán szférából a beavatottba, a nyilvánosságból a titokba való **átmenet**. E két "zóna" közötti elválasztó és áteresztő "hártyaként" – a kitüntetett "hely" révén, amelyet a beavatás folyamatának a topográfiájában elfoglal – a titkos eskünek **kettős** érvényessége van: beavatatlan és beavatott, nyilvános és titkos. A titkos eskü tehát először is kiteljesíti, a határig vonja az esküt mint nyilvános érvényességű aktust, másodszer pedig ennek az érvényességnek a meghaladását is jelenti, mégpedig egy olyan zóna irányába, amelyben a nyilvános szabályozók már pusztán csak esetlegesen érvényesek és követendők. A titkos



eskü tehát az eskü nyilvános érvényességét éppen-séggel annak a meghaladásában ismeri el.

Másutt vizsgáltuk azt, hogy a beavatás révén új, a beavatatlantól különböző "szubjektum" születik meg. Arról is szót ejtettünk, hogy a beavatás egyben olyan újraszemélyesülést is jelent, amelyben a nyilvános, a közszabályozók viszonylagos mivoltának a tudata mellett és avval együtt megszületik e közszabályozók más és új szabályozórendszerek által való meghaladása – a körvonalakban is kirajzolódó – lehetőségének a tudata is. A beavatás által így nem csupán a titok tartalmaihoz vezet út, hanem annak a teljesen belső erőnek a tudatosításához is, amelyet a titok titokként, vagyis mint titok képvisel. Ahhoz a belső erőhöz is tehát, amely a titkot **túljuttatja** a nyilvános szabályozók érvényességén. A hallgatás megtartására vonatkozó eskü mint egy olyan folyamatnak az első lépése, amelybe a priori a titok "egésze" belefér majd, olyan **feltárást** jelent a titok titokként való működésének az erejére nézve, amelynek a továbbvitt beavatás majd a tartalmát és a technikáját is megadja. Ez az erő pedig éppen abban a **túlhaladhatóságban** van, amelynek a szemszögéből a titok a **bármilyen összefüggésben közösként** jelentkező szabályozókat megjeleníti. A beavatás folyamatában pedig az a kitüntetett "hely", ahonnan a titoknak titokként való belső ereje kimondottan beláthatóvá és körülírhatóvá válik, nem más, mint a hallgatás megtartásának az ígérete, vagyis az eskü. Ezért benne a beavatás minden, az esküt kísérő

tartalma és értelme **felett és/vagy előtt** kirajzolódik a titoknak mint titoknak a kategoriális ereje. De evvel együtt – mint később látni fogjuk – kategoriális **határa** is megmutatkozik.

A hallgatás megtartására vonatkozó titkos eskü aktusában tehát egyrészt megnyílik a nyilvánosság meghaladásának egyelőre tartalmatlan, üres horizontja, amelybe majd belemennek azok a tartalmak és technikák, amelyekről hallgatni kell, másrészt pedig konstituálódik az a kivételezett "hely", ahonnan a titok mint titok kategoriális erejének a természetére való rálátás is lehetővé válik. Vagyis beláthatóvá lesz az, hogy titokban bármely közösnek tekintett, illetőleg minősített norma, érték és tartalom meghaladható.

Külön ki kell hangsúlyozni, hogy amikor a titok kategoriális erejéről beszélünk, legelsősorban azt tartjuk szem előtt, hogy a titok kategóriája a legközvetlenebb módon **reflexív**, vagyis saját magára is alkalmazódik. Következésképpen a titokban olyan szabályozórendszerek is túlhaladhatóak, amelyek a **maguk részéről szintén titkosak**. Csak ennek a levezetésnek az alapján válnak érthetővé az olyan eléggé gyakori jelenségek, mint a kémkedés vagy az árulás bizonyos típusai. Hiszen mindez nemcsak azt jelenti, hogy bármilyen meghatározott titok meghatározott tartalma **titokban** hozzáférhető, hanem azt is, hogy a hallgatás szabályának titkos megszegése **nem** jelenti egyúttal a titok kategóriájából való **kilépést** is.

Óhatatlanul felvetődik most a kérdés: mivel szemben áll a titok védelmének biztosításaként a hallgatás szabályának betartására vonatkozó eskü? A válasz már nyilvánvaló: az eskünek nem pusztán a titok létének és tartalmainak a nyilvánosságba való visszakerülésével, hanem magának a titok kategóriájának a belső tendenciáival szemben is biztosítania kell. De milyen biztosítékokat állíthat a titkos eskü egy olyan lehetőséggel szemben, amelyet a titok saját magának, saját magából nyit meg?

Ennek a kérdésnek a "konkrét" elemzése ma már rendkívül nehéz. Néhány példát azonban tüzetesebben meg kell vizsgálni, mert azok – az eskü eredendő lényegére, a hallgatás szabályára, valamint a titokra vonatkozó elemzések révén – olyan kiindulópontokká alakíthatók, amelyekből talán már néhány megértési hipotézis is megfogalmazható. Így például a rómaiaknál a "ius iurandi" és a "sacramentum militiae" között fennálló viszonyra összpontosított újabb kutatások nem csupán azt a különös szerepet emelik ki, amelyet a "sacramentum militiae" a szokásos esküaktusokhoz viszonyítva játszott, hanem azt is, amely ezt a hadseregen belüli más eskütípusoktól is elkülönítette. A "sacramentum militiae" egy tulajdonképpen titkos beavatási ceremónia és rituálé volt, amelynek során az újonc és fennebbvalója között – áldozatoktól és a hallgatás szabályának a megtartására vonatkozó esküszerű ígérettételtől is megerősítve – szinte vallásos jellegű kapcsolat született. Ugyancsak ezáltal vált az újonc (tiro) tulajdon-

képpen katonává (miles), és nyerte el az emberölés jogát, vagyis azt, amit a jog tőle egyébként megtagadott. Bár a rómaiaknál szokásos és gyakorolt eskütípusok formuláitól eltérően a "sacramentum militiae" titkos esküjének a formulája nem maradt ránk, mégis feltételezhető, hogy annak volt egy elátkozási záradéka, amely az esküszegő halálát helyezte kilátásba. Azt is tudjuk, hogy aki egyszer már belépett a ceremóniák színhelyére, de az esküt később mégis megtagadta, azt ott helyben megölték, holtteste pedig a szertartás végéig a feláldozott állatok tetemével együtt a beavatás színterén maradt.<sup>6</sup>

Tudjuk továbbá, hogy például a szabadkőművesség ellen felhozott egyik leggyakoribb vád arra a "szörnyű esküre" vonatkozik, amelyet a jelölttől a titkos beavatási szertartások során megkövetelnek, és amely a hűtlen esküszegő halálát helyezi kilátásba.<sup>7</sup>

Úgy hiszem, mindezekben az esetekben nem pusztán arról van szó, hogy a titkos esküben – éppen titkossága okán – a megpróbáltatások és a kilátásba helyezett büntetések fokozottabbak, illetve súlyosabbak. Ezek pusztán következményei egy mélyebb szerkezeti és tartalmi viszonyoknak, amely a titok és a hallgatás között áll fenn. Az ugyanis, hogy a titok titokban elárulható, mégpedig anélkül, hogy az árulást fölfedték volna, azt jelzi, hogy a titok, amely a hallgatás szabályába tartalomként költözött, **kategoriálisan nem határa egyben a hallgatás szabályának is, hanem meghaladja azt.** Hangsúlyozom, itt nem a fogalmi általánosság

átfogóbb mivoltáról, hanem a kategoriális szervezet működésének a lényegéről van szó. De ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a titkos esküben a titok maga **nem** elegendő biztosíték a hallgatás szabályának betartására. Ezért a titkos esküben fogadott hallgatásnak – mint egy titkos tartalom megőrzése zálogának – a határa nem lehet más, mint annak a **lénynek**, vagyis az eskütevőnek magának a **határa**, aki ennek az aktusnak a során a titkos tartalom tulajdonába jut. Ez a határ pedig nem más, **mint a halál!** Ezért kerül a halál, szükségképpen és nem máshonnan eredő nyomatékként, a titkos eskü átokzáradékaiba.

A titkos eskü és az eskü eredendő lényege közötti összefüggés nyilvánvaló. Az, ami időközben az eskü eredendő lényegéből elveszett, a titkos esküben valamiképpen mindig újraéled. De mindig sajátosan éled újra.

Hogyan viszonyul tehát a titkos eskü az eskü eredendő lényegéhez? Hiszen a hallgatás megtartására vonatkozó titkos eskü átlépi a nyilvánosan érvényes szabályrendszereket és velük együtt a nyilvánosan érvényes esküket is. Hogyan függhetne akkor össze a titkos eskü a nyilvánossal anélkül, hogy ez az összefüggés ne pusztán külsőleges volna? Nyilván csak a két eskütípusnak az eskü eredendő lényegével tartott más és más kapcsolata révén. Ami a nyilvános esküben az eskü eredendő lényegéből – rohamosan hanyatlón, de még – megmaradt, az az, hogy az eskü továbbra is az eskütevő életének hitelesítő, tulajdonképpeniségét célzó

olyan aktusa, amelynek összefüggéshelyzete egy szintvesztés lehetőségének az előrevetítése révén az alany életének az egészéhez utasít. De ez az utasítás az életet már nem megszakítható, vagyis a végétől vissza-megtekintendő, tehát tulajdonképpen egésznek láttatja. Ám ha jobban utánagondolunk, a halál az eskü eredendő lényegében – amelyre legősibb formáiban, a "halál birodalmára", valamint a halál folyójának a vizére tett esküben akadtunk – **sinces kimondottan tematizálva**. Helyesebben: témaként megjelenik ugyan, de **mikéntjét** illetően meghatározatlan marad. A titkos eskük átokzáradékainak a legtöbbszörében azonban a halál konkrétan is tematizálódik: esküszegés esetére az eskütevő nemcsak halált von magára, hanem azt is mondja, hogy "négyeljenek fel", vagy "szúrjanak le a tőrrel, amelyre esküszöm" stb. Tehát azt is megmondja, hogy **miként**. A titkos eskü tehát elragadja a haláltól annak bizonyos, de **meghatározatlan** mivoltát, és kimondottan és konkrétan tematizálja a mikéntjét. De nemcsak a mikéntjét, hanem a **mikorját** is: **akkor**, "amikor eskümet megszegem", "a titkot elárulom" stb. Vagyis akkor, amikor a tulajdonképpeniséget, a hitelességet célzó aktus **félresiklik**. A titkos eskü tehát, bár a halált mikéntjében és mikorjában is kimondottan és konkrétan tematizálja – és ekképpen az eskütevő életére annak végéről tekint –, az életet éppen-hogy nemegészként (vagyis **nem tulajdonképpeniként**) mutatja meg.

Mindenképpen: az, aki a hallgatás megtartására vonatkozó titkos esküt tesz, esküje megtartásának biztosítékeként – szimbolikusan vagy pedig érzékletesen is konkrét formában – tulajdonképpen **a saját életét** mint megszakítandó nemegészet ajánlja fel. Ezzel együtt annak kezébe, aki tőle az esküt veszi, azt a jogot is leteszi, hogy az őfelette (akár csupán szimbolikusan, mint ahogyan például a püthagoreusok Hipaszosz esetében eljártak) **ebből a szempontból** ítélkezhesék.

Az összeesküvésben tehát az eskü titkos eskü. De az összeesküvés a maga egészében is titkos. Elegendő csupán egy pillantást vetni Machiavellinek Titus Livius első tíz könyvéhez fűzött kommentárjainak az összeesküvésről szóló fejezetére, és nyomban szemünkbe ötlük, hogy ott tulajdonképpen nincs másról szó, mint a titoknak egy fantasztikusan bonyolult szövevényéről. Az összeesküvések terveinek a titkától az azokba másokat is bevonó beavatás titkán át egészen az elárulás és az összeesküvők kikémlelésének titkáig minden, ami történik, a titokban történik. Sőt Machiavelli teljes távolságtartó és technikai éleslátása odáig megy, hogy a fejedelemnek azt tanácsolja, ha titokban felfedezett egy ellene szőtt titkos összeesküvést, akkor ne siessen lecsapni az összeesküvőkre, hanem felfedezését szintén tartsa titokban, és várja meg az alkalmas pillanatot, amikor az összeesküvőkkel szembeni eljárás már nem pusztán az összeesküvést hatástalanítja, hanem

a leszámolás egyéb és saját célok érdekében is gyümölcsöztethető.

Legáltalánosabban az összeesküvés **tétje** vagy a **siker**, vagy pedig egy olyan **vég**, amely mindenképpen lényegi csapás a résztvevőkre nézve. Ugyancsak a legáltalánosabb szempontból az összeesküvésben a siker nem jelent mást, mint a nyilvánosságban és a nyilvánosság feletti uralmat. A tét teljes súlyát az összeesküvés a titok vállára helyezi. A titok ereje és hatékonysága az, ami a siker reményét a lényegi veszély ellenére táplálja. Az összeesküvés titkáiban azonban a lényegi veszélyeztetettségtől nem egyszerűen eltekintenek, hanem éppen-séggel olyan lehetőségként vázolják fel, mint ami az összeesküvést pontosan a **végén** fenyegeti. Az összeesküvés maga tehát olyan aktus, amelynek a végén a lényegi veszélyeztetettség **felvállalt lehetőségként** áll. Ezért minden, ami az összeesküvésen belül, annak egyik végétől a másikig történik, magán viseli e veszély lehetőségének és felvállalásának a bélyegét.

Ám az összeesküvés nem öngyilkos cselekedet: a sikerre tör, csakhogy ezt csupán a **kizáró alternatívák** mértékében teheti. Ez a "vagy-vagy" azonban nem olyan alternatíva, amely útközben nyílik meg, és fokozatosan közeledve a célhoz egyre jobban kirajzolódik, hanem már **kezdetből fogva**, az összeesküvésbe való belépéskor annak a **végén** áll.

De az összeesküvésbe való belépésnek – mint láttuk – lényegi eleme a titkos eskü. Általa kap konkrét képet mind a siker, mind az



elbukás. "Siker vagy halál": ez áll tulajdonképpen elejétől fogva az összeesküvés végén az eskü által is konkrétan felvázolva. Mindegy azonban, hogy konkrét vagy esetenkénti tartalmában mit is értenek a sikeren, bizonyos az, hogy a siker a halál konkrét fenyegetésének a **meghaladása**. A halált mint konkrét fenyegetést az összeesküvésben nem lehet egyszerűen csak **kikerülni**, mint bármilyen más veszélyt. Azt benne csak meghaladni lehet. Aki pedig a halált meghaladja, az uralkodni fog az élet felett is...

Az összeesküvés titkos esküjében az élet feletti uralom is ki van vetítve és fel van vázolva. Mégpedig úgy, mint a halálnak a **titokban** megalapozott meghaladásának az elhivatottsága és mint a siker lehetőségének a titokban megalapozott tudata. Ezért az összeesküvést fenyegető minden veszély az összeesküvés sikerét mint a halál meghaladásának és az élet feletti uralomnak a lehetőségét fenyegeti. Ekképpen az összeesküvésben a titkos – vagyis a hallgatás szabályának a betartására tett – eskü az esküt nem csupán jogalkotói forrás minőségének a tisztaságában mutatja fel, hanem mint olyasmit is, amiből a **halál és az élet feletti rendelkezés** jogai származnak. Ez a feltétlenség – vagyis minden feltétel elhagyása – az összeesküvés titkos esküjéből eredeztethető.

Az eskü természetesen köt. Kapcsolatokon túl kötelékeket teremt. Az összeesküvésben az eskü személyeket köt össze a titokban, személyeket köt össze a titokkal, és összeköti a tit-

kot az "élet vagy halál" alternatívájával. Általa az összeesküvés bensőséges, szinte ezoterikus szelleme az élet és a halál feletti rendelkezés és az élettel és a halállal való kapcsolat rejtett, okkult közegévé és eszközévé válik. De **nem** ez az okkultság, hanem a titkos eskü az, ahonnan az összeesküvés legbensőbb lényege valóban kibontható és megérthető.

Az összeesküvést a titkos eskü kérdéskörének látószögéből értelmezve azt láttuk azonban, hogy a titkos esküben egyszersmind útnyílik a titok kategoriális ereje tudatának a kialakításához is. Vagyis annak a belátásához, hogy az összeesküvésből árulás útján való kilépés vagy a titkos kikémlelés által abba való belépés korántsem jelenti egyúttal magából a titok kategóriájából való kilépést is. Titokban az összeesküvés titka elárulható, vagy titokban az összeesküvés titka kikémlelhető. A titok kategoriális erejének a belátása azonban még **nem** feltétlenül jelenti annak a belátását is, hogy éppen belsőleg a titok kategóriája **önveszélyes**, illetve **önpusztító**. Sőt legelsősorban a titok **mindenhatósága** az, ami a titok kategoriális erejére való kitekintésben megmutatkozik. Nem "egyszerű", hanem tömör és összefüggő látszat ez, amely áttörése helyett inkább a benne megmaradásra szólít fel. A titok mindenhatóságának ezt a látszatát kell most tüzetesebben, az összeesküvés témájával összefüggésben megvizsgálnunk.

Martinovics Ignácról, a magyar jakobinus összeesküvők kétszáz évvel ezelőtt kivégzett vezetőjéről ma már tudjuk, hogy szinte egyszerre volt egyfelől a császári titkosrendőrség besúgója, titkosügynöke, másfelől a szabadkőműves páholyoknak, a mozgalommal szellemi közösséget vállaló, de azokat titokban mégis feljelentgető tagja, ugyanakkor a császári abszolútizmus elleni átfogó összeesküvés szervezője. Mindez így, együtt és egyszerre, megüt-közést kelt! Ez történt akkor is, amikor Fraknói Vilmos 1877-ben a bécsi titkosrendőrség levéltáraiban végzett – éppen az anyagok titkossága miatt részleges – kutatásainak első eredményeit közölte Martinovics "ellentmondásos" személyiségéről és tevékenységéről. Kossuth Lajos "pszichológiai lehetetlenségnek" mondta, hogy "Martinovics csakugyan olyan ember volna"<sup>8</sup>. Azóta a titkos levéltárak megnyíltak, s a történészek kutatásai és közlései nyomán ma már szinte mindent tudunk a dologról. A homály tehát szétfoszlott, az értetlenség azonban szinte érintetlenül megmaradt.

Mert hiába nevezzük – mondjuk történész-ként – Martinovicsot "ellentmondásos embernek", "feltétlenül érvényesülni vágyó karrieristának", és hiába tekintjük őt – mint a szabadkőművesek – "kalandornak". Ezzel nem megmagyarázzuk, sokkal inkább elfedjük a kérdést, hogy miként lehetséges mindez így, együtt és egyszerre, mint egybefüggően megtörtént eset. Mint tehát olyan "magatartásforma", amelyet Martinovics mindenképpen valóban megter-

vezhetőnek és sikeresen meg is valósíthatónak – vagyis nem "pusztán" öngyilkossági aktusnak – gondolt. A mi számunkra a válasz persze szinte már önmagától felötlik: csak a **titokban** és csupán a **titok** által gondolható el, hogy valaki összeesküvést szőjön az ellen a hatalom ellen, amelyet – ezzel szinte párhuzamosan és ugyan-csak titokban, titkos megbízottként és besúgó-ként – kiszolgál, és hogy mindezek során egy a maga részéről is titkos társaságban való részvételéből származó szervezeti tapasztalatait érvényesítse!

Ha valami Martinovicsot igazán jellemzi, az a titokkal kapcsolatos **tudatossága**. Több más, titkos társaságot alapító emberhez hasonlóan a titok Martinovics számára nem pusztán gyakorlati és technikai probléma, hanem elméletileg is megvizsgálandó kérdés. Már az 1787-ben írt **Memoires philosophiques**-ban a titkos társaságok hasznosságáról, küldetéséről, de megszervezésük és működtetésük különös nehézségeiről is értekezik. Kritikai szemmel vizsgálja a bajorországi és az ausztriai illuminátusok társaságát, de a szabadkőműveseket is, mivel úgy látja, hogy rendszerük és tagfelvételi gyakorlatuk nem szűri meg kellőképpen a felvételre jelentkezőket, ez pedig kiszolgáltatja őket az értelmetlennek, a társaság céljaival szemben állók titkos aknamunkájának. Martinovics tehát tisztában van avval, hogy a titok működtetése maximális tudatosságot követel. 1791-től a bécsi titkosrendőrség ügynöke és fizetett kémje lesz. Titkos ügyködését egészen 1794 tavaszáig

folytatja. Mindez bizonyára új tapasztalatokat és bepillantási lehetőséget nyújt a titokkal kapcsolatos tudatosság számára. Hiszen a titkos társaságok nem kevésbé titkos kikémlelése, egy-szersmind a legfőbb döntési és hatalmi ténye-zővel – a császárral, akihez jelentéseit címezi – szinte közvetlenül fenntartott titkos kapcsolata Martinovics számára a titok szinte belát-hatatlan, korlátozhatatlan és feltartóztathatatlan erejét szemlélteti; a titkot magát, bár átjár-hatónak, de mindenhatónak láttatja. Ezt jelzi az a kifinomult könnyedség és biztoskezőség, aho-gyan az összeesküvés megszervezésébe belefog. Kezdetből fogva tudatában van annak, hogy nem holmi palotaforradalom, hanem széles tö-megek megmozgatása a cél. Ezért eleve két titkos társaságot tervez el: a Reformátorok Tár-saságát és a radikálisabb Szabadság és Egyen-lőség Társaságát. A Reformátorok Társaságának nem volt szabad tudnia a másik, radikálisabb társaság létezéséről, ellenben a Szabadság és Egyenlőség Társasága be volt avatva a Refor-mátorok Társasága létezésének titkába, bár tag-jait természetesen nem ismerhették. Mindegyik társaságnak külön Kátéja volt, amelyre az újonnan beavatott tagok felesküdték. Minthogy a Szabadság és Egyenlőség Társaságának a tag-jai tudtak a Reformátorok Társaságának a léte-zéséről, ők az esküjükben mindkét Kátéra vo-natkozó titoktartást fogadtak. A tagok felvétele négy szemközt zajlott. A beavatás során a jelöltek saját kezűleg lemásolták a Káté szöve-gét, annak biztosítékaként, hogy világosan meg-

értették a szervezkedés tartalmát és értelmét, és hogy **magukat** arra nézve elkötelezték. Mindkét Kátében egyértelműen le van fektetve, hogy aki a szervezkedésbe belép, esküje által olyasmit vállal, olyasmire kötelezi magát, amivel az életét kockáztatja. **"Esküdjünk meg a szabadságra vagy a halálra!"**

A szervezkedésről Benda Kálmán így ír: "Minden tag két új tag felvételére kötelezte magát. A szervezkedés sejtyszerűen haladt, mindenki csak az őt beszerző és az általa felvett tagokról tudott – valamennyi beszerezett nevét csak az igazgatók ismerték."<sup>9</sup>

Martinovics tisztában volt azzal, hogy egy ilyen méretű szervezkedés csak rövid ideig maradhat felderítetlen a titkosügynökök számára, ezért úgy képzelte, a szervezkedést gyors ütemben kell kiteljesíteni, hogy az általa célzott tömegmozgalmak mihamar kirobbanjanak, és megfelelő irányítást nyerjenek. Bécsben elejtett szavaiból kiderül, hogy körülbelül fél évnyre tervezte azt az időt, amely alatt a titkos szervezkedés az átfogó tömegmozgalmak beindulásáig kiteljesül. A szervezkedés valóban gyors ütemben haladt, és nem az összeesküvők valamelyikének az árulása, sem pedig befurakodott titkosügynökök aknamunkája, hanem tulajdonképpen magának Martinovicsnak a Bécsben történt véletlen letartóztatása fedte fel.

Martinovics tehát olyannyira jól ismerte a titok jelenségét, annak működését és erejét, hogy azt mindenhatónak látta, tudta, és ekként "használta". Ezzel és nem a személyiségjegyeire vo-

natkozó megítéléssel magyarázható az a mód, ahogyan a titkot teljesen ellentétes irányokban egyszerre alkalmazta. Hiszen ezt a lehetőséget éppen a titok kategoriális sajátosságainak és tendenciáinak a szerkezete alapozza meg és kínálja fel. A titok kategóriája nélkül a "Martinovics-eset" éppolyan érthetetlen marad, mint az "összeesküvés" jelensége általában.

Valószínűleg az a belső és szükségszerű kapcsolat, amelyet az összeesküvés a titok kategóriájával tart fenn, magyarázza meg az összeesküvés "témájának" a mindennapok szintjéig lealacsonyított jelenlétét a mai romániai és kelet-európai társadalmak egyes tanácstalan rétegei tudatában és gondolkodásában is. Bár ez a magyarázat önmagában talán mégsem elegendő. Hiszen ahhoz, hogy viszonylag széles tömegek rendíthetetlenül higgyenek például egy Románia ellen kérlelhetetlen következetességgel szótt széles körű nemzetközi összeesküvésben, nem elegendő az a végső fokon éppen az összeesküvés bonyolultságára, kivételes nehézségeire és nem mindennapi kézenfekvőségére rávilágító kapcsolat, amelyben ez a titokkal áll. Hanem ehhez a közvéleménynek magának kell a titokkal történelmileg meghatározott – és az összeesküvés témájával eredetét tekintve össze nem függő – viszonyban állnia, mégpedig olyan sajátos viszonyban, amelyet a társadalom szocialista közelmúltja alakított és teljesített ki. Hiszen olyan társadalom ez, amely történelme során a

titok kategóriájának – mind ez ideig ismeretlen – **központi és átfogó szerepet** juttatott. De ez sem csupán annyit jelent, hogy a szocializmusban a titok uralkodó és tipikus formája az **államtitok** és annak megannyi fokozata lett, és ezáltal a társadalom a titkok mérhetetlen és beteges tömegével szembesült, hanem azt is, hogy e társadalmak közvéleményét saját mindennapjai alakulásának a **megértésében és magyarázatában** – és az elmúlt 20–25 évben a román közvéleményt talán a többen is nyomasztóbb módon – végső fokon bizonyos láthatatlan és **titkos erőkhöz** utasította. Olyanokhoz, amelyekkel az együttélést az évek hosszú során át végül is **megszokta**.

Nincs ugyanis túl nagy távolság **az élet alakulásának** az indítékait bizonyos pártfunkcionárius nyilvánosan soha ki nem mondott és meg nem indokolt, önkényes szándékaiban, illetve döntéseiben keresni és magyarázni, és aközött, hogy **ugyanannak** a dolognak a magyarázatát ma okkult erők aknamunkájában fürkészik. Az sem kétséges viszont, hogy a valóban titkos tényezők, amelyek a titok kategóriális erejét éppúgy félreismerik, mint egykor Martinovics, eközben sokkal zavartalanabban működhetnek.



## *A "volt titkok"*

### *Fogalmi vázlat a romániai titkos könyvtári állományokról*

A titokkal kapcsolatos elméleti megfontolásoknak állandóan és ismételten szem előtt kell tartaniuk azt a kérdést, hogy miképpen és főleg miféle dolgok, témák közvetítésével válik lehetségessé olyasvalaminek, mint a titoknak a tanulmányozása. A kérdés annál inkább széles horderejű, mivel számunkra a titok kérdése nem holmi elméleti kuriózumként, még fel nem tárt egzotikumként vetődött és vetődik fel, hanem mint mindennapjaink évtizedekig sejtelmesen jelenlévő eleme. Cseppet sem mindegy tehát, hogy mit látunk be belőle, és milyen álláspontra helyezkedünk vele kapcsolatosan.

De a titokról való elmélkedés és kutatás távolról sem pusztán elhatározás, megfelelő tárgyi feltételek vagy tehetségbeli adottságok kérdése. Mert a kutatás tárgya a kutatás számára mindig jelen van ugyan, de oly módon, hogy épp azt nem jelenítheti meg, ami a jelenben titokként létezik. Mégis valamiképpen meg kell értenie a jelenséget magát, mert az úgy van jelen, hogy elfordulni tőle szinte lehetetlen.

Mint már szó volt róla, a titokkal kapcsolatos elméleti foglalatosság nem jelenti és nem is

jelentheti a titkok kifürkészését. Ez nem azért nem elméleti feladat, mert az ilyesmi az elmélet számára úgymond méltatlan, vagy mert az éppen aktuálisan működő titkok valamiért kevésbé fontosak, banálisabbak, mint a "hatalmas", az "örök", a megfejthetetlen "titkok". Ellenkezőleg: bennünket a titok léte és működése azért érdekel, hogy azt valamiképpen a jelenünkben is megértsük.

Csakhogy, sorsszerűen, az elmélet alanya, az elmélkedő nyilvános "szubjektum". Emiatt az őt körülvevő titkokkal nem csupán eleve olyan **ellentétben áll**, amilyennek a titok a nyilvánossággal mint olyannal szembehelyezkedik, hanem ráadásul mindazt, amire a titokkal kapcsolatosan eljut, és amit alaposan megérteni igyekezett, a nyilvánosságnak **címezve** szándékszik továbbadni. A jelen titkainak a tartalmi nem azért nem foglalkoztatják tehát az elméletet, mert azok az ő részére érdektelenek, hanem mert azokhoz **számára** nem vezet út. Ez nem konjunkturális állapot, hanem a titokjelenségről szóló kutatás módszertani helyzetének az egyik állandó és lényegi komponense.

Mindez hatalmasra duzzasztja az ún. "volt titkok" metodológiai szerepét. A volt titkok – mint már mondtuk – azok a titkok, amelyek titkos mivoltának feladása vagy lehetővé, vagy elkerülhetetlenné vált. Amik titkok **voltak**, azok ma már nem titkok. De ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy **elmúltak**. Hiszen bennük-általuk titkos mivoltukat titkos mivoltuk **nélkül** kell tanulmányoznunk. Amit ma felkínálnak, az

egyáltalán nem titkos, mi mégis azt keressük bennük, amik titkos mivoltukban voltak.

A titokkal kapcsolatos elmélkedést módszertani helyzete szükségképpen mintegy a múltba irányítja. A volt titkok múltja azonban nem egyszerűen az, ami elmúlt, amit mi kutatunk vagy megérteni igyekszünk. A volt titok legelőször is **kimúlt titok** (már nem titok), és kimúltként múlik el azután együtt, elkeveredve a többi mulandóval. A titok kimúlásának a "helye" a nyilvánosság: egy titok akkor múlik ki, amikor oda érkezik, vagy oda vonszolják. Ameddig a titok nem múlik ki, addig el sem múlhat, bár múltja van. A jelen titkainak is van múltja, de ettől még nem válnak megvizsgálhatóakká.

A volt titkokról tehát nemcsak azt kell tudnunk, hogy hol múlnak ki, hanem azt is, hogy **miként**. Kimúlásuk mikéntjében múlnak bele ugyanis a mulandóba. Ennek a mikéntnek az a sajátossága, hogy a titkok mintegy öntevékeny módon vesznek részt önmaguk felszámolásában. Ezt nem úgy kell érteni, hogy "együttműködnek" azokkal az erővonalakkal, amelyek éppen a létükre törnek, hanem úgy, hogy titokként volt mivoltukat éppen ők igyekeznek a legbuzgóbban elmúlttá tenni. (Elegendő csak egy olyan, végső fokon groteszk dologra gondolni, mint a moszkvai KGB-múzeum.)

A "miként" itt nyilván nem azt jelenti, hogy **miért**, mi okból múltak ki a titkok, hogy tehát belülről felfedve nyilvánosságra hozták őket, vagy pedig a nyilvánosság hatolt – a titkot védő és biztosító szerkezetet áttörve – erőszakosan

a titok tartalmaiba, és onnan kiragadta azokat, hanem arra vonatkozik, hogy a titok kimúlásával az, ami "azelőtt", az akkori nyilvánosságtól a legélesebben elkülönült életet élt, most úgy kerül bele ebbe a "történelembe", mint annak bármely más – persze különösségektől sem mentes és ezért számos "módszertani és ismeretelméleti problémát" is hordozó – összetevője. Ezt úgy kell elképzelni, hogy ha ma elébünk kerül és megvizsgálunk egy mondjuk 35 évvel ezelőtti utasítást, amelyen a lap felső sarkán ott áll a "szigorúan titkos" pecsét, akkor a – mondjuk – mai történész ezen át is siklik, és csupán arra figyel, hogy mire is utasít az az utasítás, vagy – jobbik esetben – a körültekintőbb kutató megjegyzi, hogy az utasítás maga és az, amire utasít, akkor titkos volt. Az utasítás maga azonban előttünk fekszik, tanulmányozhatjuk is talán, tehát egészen nem múlt el. Ami azonban "teljesen" elmúlt, az "volt" titkos mi-volta. Hiába mutatja magáról – a jól látható pecsét által –, hogy titkos volt, ez teljesen eltörpül mindamellett, amit "tartalmilag" magába foglal. Ez a szokványos helyzet minden "volt" titkos archívumnak a kutatás számára való "megnyitásakor". Persze itt is felmerülhet az a történet-tudományi kérdés, hogy miért is voltak az illető archívumok, illetve utasítások titkosak. Ekkor aztán szorgalmas oknyomozásba foghatunk. Csakhogy ezzel végképp rögzítettük a titok voltságának az egybehangzó szürkeségét, hiszen az a kérdés, hogy a kutatás, az oknyomozás maga egy olyan jelen tudományos nyilván-

nosságában folyik, amelyet olyan tényezők **alakítottak**, amelyek **akkor** titokként – tehát nem nyilvánosként – voltak jelen, fel sem merül.

Ez a titokkal kapcsolatos elméleti foglalkozás általános problémája. Ez azonban nem jelenti egyszersmind azt is, hogy ez mindenkor vagy mindenütt valóban megfogalmazható, belátható. Csak ott és akkor születhet meg ez a kérdés – mint a titokról nyilvánosan elmélkedő "szubjektum" kérdése –, ahol a jelenség maga valóban kitüntetett módon, szinte kikerülhetetlenül az életterünkbe kerül, bár "megmutatkozni" nem mutatkozik meg. Ez pedig Közép- és Kelet-Európának nem múltja, hanem **tegnapja és jelene**. Csak itt alakítható ki a titokfenoménnek az az előzetes megértése és a priorija, amelyre azután minden kutatás alapozhat, és amelyhez majd visszatérhet.

A titok ontológiailag **egzisztenciálé**, vagyis – heideggeri értelemben – a jelenvalólét egyik származékos létmódja; történelmileg pedig **kategória**. Ezt nem úgy kell érteni, hogy a titok a **történelemtudománynak** valamiféle kategóriája, amit azután e tudomány bizonyos dolgok megismerésében alkalmaz. A titok, mivel egzisztenciálé, a történelemnek magának a kategóriája, amely a talán szélesebb vagy nagyobb horderejű kategóriák mellett és velük együtt állandóan munkálkodik. De éppen egzisztenciálé és kategorikus mivolta teszi lehetővé, hogy néhol és néha döntő és központi szerephez jusson. Ilyen hely a Borgiai Firenzeje, amelyet Machiavelli írt le kérlelhetetlen éleslátással. De a titok kategóriája a történelem során sehol és

sohasem jutott olyan lényegi és átfogó, az élet-folyamatok egészét felvázoló, létezésük végéig kinyúló szerephez, mint a volt, illetve még létező szocializmus országaiban.

Ha most a romániai könyvtárak titkos állományaival, azok "történelmével" foglalkozom, akkor azt itt elsősorban nem könyvtár-, illetve könyvtártudományi ügyként kezelem, bár a dolog ebből a szempontból sem érdektelen. Az olvasásszociológiai megfontolás sem vezérel, hogy tehát bármilyen átfogó, illetve belsőleg strukturált legyen is a nyilvános (ebben az esetben könyvtári) olvasás szociológiai jelensége, azt – a volt szocialista országokban – a könyvtárak titkos állományai is be- vagy lehatárolták.

Sokkal inkább az foglalkoztat, hogy egyrészt miben áll ezeknek a titkos állományoknak a titkos mivolta, és e mivolt meghatározása milyen **jellemző** problémákat vet fel egyáltalán és különösen **ma**, amikor felszámolásuk éppen **folyamatban van**. Másrészt az érdekel, hogy miképpen függnek össze a titkos könyvtári állományok a titoknak a volt szocialista Románia egész életében való működéssel. Ennek itt persze még csak a felvázolásáról sem lehet szó, csupán annak a beláttatásáról, hogy még a titkos könyvtári állományok kérdése is elméletileg ehhez az "egészhez" utal. Harmadrészt pedig annak a kérdésnek a tipikussága foglalkoztat (ha ez egyáltalán megválaszolható **valaha**), hogy mi is volt az, ami **nélkül** a nyilván-

nosság szellemi élete és mentalitása úgy alakult, ahogyan ma kinéz.

"Titkos könyvtári állományok" – mit is jelent ez a kifejezés? Van-e egyáltalán ilyesmi? Hiszen a könyvtárosi és könyvtártudományi szótárakban – bárhol adták is ki azokat – hiába keressük, nem találkozunk e kifejezéssel. Helyette olyan, rokon értelműeknek érzett fogalmakra akadunk, mint "tiltott könyvek", "cenzúra", "remota" stb. Mégis, a terminus viszonylag szélesen elterjedt mind értelmiségi, mind könyvtárosi körökben. Nem világos azonban, hogy mit is jelent, és az sem, hogy a "könyvtártudomány" miért nem tud vagy nem akar tudni róla. Értetlensége azonban éppúgy "védi" a titkot, mint bebiztosításának bármely más eleme.

A titkos állományok kérdése azonban nemcsak a könyvtárügy, hanem annak az átfogóbb művelődéspolitikának, sőt annak az általános politikának is kérdése, amelyet ezekben az országokban a szocializmus évtizedei alatt gyakoroltak. A dokumentumok tehát, amelyekre a titkos állományok tanulmányozása során bukkantunk, egyúttal e politika működésének a finomszerkezetére is utalnak.

A dokumentumok természetesen hiányosak, hozzáférhetőségük még ma is akadályozott. De nem csupán ez gátolja megértésüket. Ki fog derülni, hogy olyasmi nélkül, mint a titkokkal kapcsolatos előzetes megértés, a titkos állományok kérdése nemcsak hogy megérthetetlen marad, hanem kérdésként is szétporlad. A

kérdést magát tehát **mindvégig** biztosítani kell nem csupán a látszatokkal, hanem **saját sorsával szemben is**.

Tekintsük hát át e szempontok alapján a titkos könyvtári állományok "történetét".

A rendelkezésünkre álló dokumentumok egyértelműen azt mutatják, hogy a kialakult titkos állományok előzményei egy 1945-ben közzétett tilalmi jegyzékre vezethetők vissza. Ezért annak a jegyzéknek a vizsgálata külön figyelmet érdemel. A címjegyzéket I. Mihály király 1945. május 4-i törvényerejű rendelete alapján állították össze. A rendeletet magát és a címjegyzéket is közzétette a **Monitorul Oficial**, de külön füzetben is nyilvánosan terjesztették. A jegyzéket a Propagandaügyi Minisztérium és a mellette működő, a Békeszerződés 16. cikkelyének érvényesítésére alakult bizottság állította össze **Publicații scoase din circulație** (Forgalomból kivont közlemények) címmel, és olyan kiadványokra vonatkozik, amelyek tartalma ellentétes a Románia és az Egyesült Nemzetek közötti jó viszony irányelveivel. Az 1917. január 1-je és 1944. augusztus 23-a között megjelent közlemények közül azokat sorolja ide, amelyek fasiszta, hitlerista, vasgárdista, sovinszta stb. nézeteket terjesztettek. A köteles példányokra jogosult könyvtárak ezeket a közleményeket a többiektől elkülönítve leltározták és raktározták. Tanulmányozásuk csak az intézmény vezetőjének névre szóló jóváhagyásával volt lehetséges. A rendelet áthágása pontosan



badságvesztéssel járt.

Ez tehát a közleményeknek egy nyilvánosan megindokolt, közzétett kritériumok szerint összeállított és a jog erejével alátámasztott tilalmi jegyzéke. Világosan meghatározza és minősíti a tilalom áthágásának az eseteit és következményeit. A könyvterjesztést és a könyvtáros társadalom egészét, nem csupán annak egy szűkebb, bizalmi rétegét érinti.

Az első címjegyzéket 1946-ban egy második követi, az előbbivel azonos jellemvonásokkal. Az egyetlen különbség az, hogy ez a lista már nemcsak Romániában kiadott, hanem olasz, német, francia és magyar nyelvű nyomtatványokat is kivon a forgalomból. Ilyen címjegyzékeket akkor nemcsak Romániában és nemcsak az eljövendő szocialista országokban adtak ki: a fegyverszüneti szerződés minden egyes aláírója kötelezte magát az elmúlt évtizedek kiadványainak a felülvizsgálatára avégett, hogy gyökereiben kiirtsák azt a szellemiséget, amely a második világháború embertelenségeihez vezetett.

A titkos állomány kialakulásának és gyarapodásának fontos állomása a következő, immár összegező jellegű, 1948-ban kiadott tilalmi címjegyzék. Ez már az egyértelmű *Publicații interzise* (Betiltott közlemények) címet viseli. A több mint ötszáz oldalas kötet egyrészt tartalmazza az 1945-ben és 1946-ban kiadott két füzetben szereplő címeket, másrészt jelentős számú új címet is felsorol. De a kötet felépítésének egész szelleme más, mint az eddigieké. Mindenekelőtt a tilalom kiterjesztését képvi-

Mindenekelőtt a **tilalom kiterjesztését** képviseli. Hiszen amíg a megelőző tiltás a nyomtatványok közforgalmára, intézményes terjesztésére vonatkozott (gondoljunk a "forgalomból kivont" elnevezésre), ez most a közleményekre mint összes egyedi tárgyra, tehát példányszerűleg utal. Így azok személyes birtoklása és az intim szférában való mozgása is tilalom alá esik. Ennek szellemében már a személyes bizalom megszegése (értsd: feljelentés, besúgás stb. elmulasztása) esetén vagy a házkutatások során azonosított példányok "jogilag" akár tárgyi bizonyítékokként érvényesíthetők. Ezért ezt a vaskos kötetet – 200 lejes áron – nyilvánosan is terjesztik. Mindezzel szoros összefüggésben azt is megfigyelhetjük, hogy az 1948-as címjegyzék szerkesztésének a **kritériumai** erősen relativizálóak. Nemcsak szigorúan "osztályharcos", hanem a megelőző évtizedek sajtótermékeinek egészét célozza. "A túlzás veszélye nélkül kijelenthetjük – olvassuk az Előszóban –, hogy **mindannak** jelentős része, amit az utóbbi három évtizedben, és kisebb hányada annak, amit azelőtt országunkban kiadtak, sovíniszta, reakciós és rasszista eszméktől volt fertőzött" (kiemelések tőlem – K. I.). A tisztogatási háborút pedig – így a folytatás – addig kell folytatni, ameddig ezek a közlemények már csak néhány hivatalos dokumentációs könyvtárban fordulhatnak elő, ahol azokat majd csak a jövő történetírói tanulmányozhatják. Itt tehát készen áll a kritériumok felhígításának és a könyvtárak instrumentalizálásának egész tervezete.

Az 1948-ban kiadott tilalomjegyzék, bár egyrészt a tilalom kiterjesztését, másrészt pedig a kritériumok relativizálását jelenti, még nyilvános, tehát nem titkossá transzfigurált tiltást képvisel. Ez majd csak 1949-ben történik meg. Ekkor "jelenik" meg ugyanis egy újabb vaskos kötet, amelynek címe *Publicații nedifuzabile* (Nem terjeszthető közlemények), alcíme *Liste de circulație internă* (Belső használatú jegyzékek), bevezetője pedig már *Instrucțiuni* (Utasítások) cím alatt bonyolódik. A jegyzék olyan közleményeket tartalmaz, amelyek "közvetlenül vagy közvetve rendszerellenesek", de amelyek "különböző okok miatt" eddig nem kerültek a tilalmi listákra; e könyvek terjesztése és könyvtári kiszolgálása "nem kívánatos", ezért ki kell vonni őket a forgalomból. Az egyik legfontosabb utasítás szerint a közleményeknek a forgalomból való kivonását "**diszkréten, körültekintően és tapintatosan**" (kiemelés tőlem – K. I.) kell elvégezni.

Látjuk, hogy a tilalom, amely a közleményeknek a forgalomból való kivonását eredményezi, itt már "belső használatú", a művelet maga pedig "bizalmas". Ezért a tilalom kritériumai és indoklásai is homályosak (pl. "zavart keltő kiadványok") és vázlatosak. Ahhoz, hogy ilyen, bizalmas csatornákon közvetített tilalmak érvényesíthetők legyenek, végrehajtásuk végett egy belsőleg, adminisztratív meg szervezett bizalmi láncolatot kell kiépíteni. Ugyanakkor azt is feltételezi, hogy a könyvtáros társadalmon belül, szakmai szempontoktól független – meg-

bízhatósági és elkötelezettségi – kritériumok alapján, **elkülönül** egy bizalmi, vagyis a titkos tilalom és megvalósulásának mechanizmusába különböző szinten beavatott réteg.

Az 1949-es jegyzékkel tehát egyfelől megtörténik a tilalmak titkosítása ennek összes, de természetesen tovább "tökéletesíthető", adminisztratív és szervezeti következményeivel, másfelől gyakorlatilag végbemegy a két világháború közötti hazai kultúra lefejezése. A kettő egybeesése természetesen nem véletlen, hiszen a könyvtári állományok titkosítása egy átfogóbb kultúraellenes művelődéspolitikai egyik láncszeme.

1949 és 1955 között kiadott listákkal nem találkoztam. Elképzelhető, hogy nem is léteztek, hiszen az 1949-es útmutatások végrehajtása és szervezeti kereteinek csiszolgatása elegendő "munkát" biztosított. 1955-től azonban a címjegyzékeket már minden előző, útmutatás vagy magyarázat nélkül "dobták be". A listák egy-egy példányát egyedi sorszámmal látják el. Egy-egy példány hálózati útja így követhetővé válik, és az esetleges kihágások elkövetői is könnyebben azonosíthatóak. De a címjegyzékek tartalma is megváltozik: főként a kommunisták konjunkturalis önértékelésével kapcsolatos szempontokat képvisel. A titkos tilalmak révén – úgy tűnik – a vezetők saját előző megnyilvánulásainak a nyomait tüntetik el. Így kerülnek a titkos állományba 1955-ben (!) az akkor nagyon magas beosztású emberek (Gheorghiu-Dej, Chivu Stoica stb.) '46-ban, '50-ben és '52-ben kia-

dott brosrúái. Ezeket nyilvánosan persze nem is lehetett volna betiltani, csakis titokban kivonni őket a forgalomból. Hiszen olyan vezetőkről van szó, akik nézeteiket minden további nélkül gyökeresen átigazították, korábbi "meggyőződésük" maradandó nyomait el kellett tüntetni, hogy pozíciójukat Sztálin halála után is megőrizhessék. A titkos állományba való utalásuk erre megfelelő eszköznek bizonyult. 1957-ben állítják össze az utolsó olyan titkos tilalmi jegyzéket, amelyen a megjelenés évét még feltüntetik. Az ezt követő füzeteken évszám nincs, borítójukon pedig csupán a sorszám és a példányokat azonosító rendszám található. Hat ilyen füzet került a kezembe. Annyi bizonyos, hogy az általuk titkos állományba parancsolt kiadványok megjelenési ideje még az utolsóban sem lép túl az 1956–57-es esztendőn (a 8. számúban). Önműködően továbbvive az évenkénti periodicitást, az látszik valószínűnek, hogy az utolsó füzetet valamikor 1963–64-ben állították össze.

Az ezt követő korszak könyvtitkosítási politikájáról még kevesebb dokumentum és információ áll a rendelkezésünkre. Az így keletkezett űrt azonban most már talán könnyebb kritikailag elrendezett élményekkel és tapasztalatokkal kitölteni. De hogy ezt megtehessük, szükséges fogalmilag is jobban tisztáznunk a szóban forgó jelenségeket. Az eddigiekből az derül ki, hogy két olyan fogalmi terület is létezik, amelyekhez a titkos állomány előbb közelít, majd megragadva és már félrevezető

látszatként használva őket, igyekszik bennük feloldódni is. A tiltott közleményekről és a dokumentációs állományokról van szó. Láttuk, a titkos állomány eredetileg a tiltott közlemények állományára telepedett rá, és igyekezett azzal úgy elkeveredni, hogy egyben azt a látszatot is keltse: a közlemények titkosítása tulajdonképpen nem más, mint azoknak a közhatalom által való és ráadásul – esetleg persze nyilvánosságát is elveszített – közjogi betiltása. Olyan aktus tehát, amely elvileg nem a titkos, hanem a nyilvános szférában gyökerezik. Csakhogy a tipikusan nyilvános aktusokat, beleértve a tilalmakat is, meg kell indokolni, ezért meg is lehet kérdőjelezni vagy támadni, sőt módosítani is lehet azokat. Elegendő csupán a széles körű vitákra utalni, amelyeket például a Szentszék által folyamatosan megújított *Index Librorum Prohibitorum* minden egyes kiadása kiváltott. A titkos címjegyzékek és utasítások alapján és egy bizalmi apparátus által titkosított állomány azonban lényegileg különbözik ettől. Hiszen kritériumai és mechanizmusai sem nyilvánosak, sőt működése "eredményeinek" jó részéről a nyilvánosság vagy – szűkebben – az olvasóközönség tudomást sem szerez.

Azáltal, hogy a titkos könyvtári állományok eredetüket tekintve is a tiltott közlemények álöltözetében mutatkoznak, azt a félrevezető látszatot keltik, hogy titkosításuk nem más, mint egyébként nyilvános tilalmak érvényesítésének eszköze. Külön vizsgálatot érdemelne

nemcsak a jegyzékek összeállítási és szerkesztési kritériumainak, hanem látszatteremtő fedőelveinek logikai tanulmányozása is. Egyelőre elegendő volt kimutatni azt, hogy a betiltás ténye és ideje egyre szűkebb és homályosabb publicitást nyer, és egyre rejtettebb csatornákon zajlik. Ez a tendencia pedig addig erősödik, amidőn az egész folyamat végképp eltűnik a nyilvánosság szeme elől.

Ez a kérdéskör átvezet a titkos állománnyal kapcsolatos ködösítés és álcázás egy másik tendenciájához, vagyis annak a dokumentáris állományokhoz való fogalmi közelítéséhez. A forgalomból kivont, a tiltott és a titkosított nyomtatványoknak természetesen – művelődési, tudományos vagy politikai stb. értéküktől viszonylag függetlenül – dokumentáris értékük van. Ráadásul a tiltás és a titkosítás a meglevő példányok jelentős csökkentésével és a megmaradt példányok zárolásával jár. Azt lehet tehát mondani, hogy a tilalom és a titkosítás folytán mintegy mesterségesen keletkeznek könyvritkaságok. Innen már csak egy lépés kijelenteni, hogy a titkos állományban, a titkos raktárakban tulajdonképpen valami felemelő, dokumentáris értékőrző és -mentő tevékenység buzog. Nem mentegetni akarok, de ki kell jelenteni, hogy e kijelentés mögött egy a látszatok realitásában gyökerező "hamis tudat" sejlik, amely valószínűleg sok könyvtáros öngigazolásában fellelhető. Sőt úgy tűnik, a titkosítási utasítások egyenesen bátorították, kultiválták ezt a fajta pszichológiai reakciót. Csak-

hogy ez már a "végrehajtók" manipulálásához tartozik, a "tudat hamisságán" azonban mit sem változtat.

Az Oktatásügyi és Művelődési Minisztérium 1960. október 13-án keltezett – bizalmas jellegű – körlevele például a könyvtárak állományait három csoportra osztja: az "uzuális", közforgalmú, a dokumentáris és a speciális alapokra. Bennünket nyilván az utóbbi kettő érdekel különösebben. A dokumentáris állományba azokat a nyomtatványokat sorolta, amelyek ugyan nem feleltek meg a nagyközönség szocialista nevelése céljainak vagy az időszerű politikai-világnézeti felfogásnak, a szakemberek és kutatók tudományos tájékozódásához azonban nélkülözhetetlenek voltak. Ugyanide tartoztak a "belső használatra" szánt nyomtatványok és – ez nagyon fontos – azok a címjegyzékek, amelyek a minisztérium által kiadott és ekképpen jóváhagyott katalógusokban szerepeltek. A "speciális állományokba" irányították az "elleneséges", fasiszta, kommunista- és békeellenes eszméket propagáló kiadványokat; azokat, amelyek külföldről származtak, és a sajtóigazgatóság (vagyis a cenzúra) eleve a speciális alapba tartozóhoz sorolta, továbbá azokat a kiadványokat, amelyek a minisztérium e célra kiadott katalógusainak a címjegyzékeiben szerepeltek. Egyelőre nem tudjuk eldönteni, hogy a hatvanas évek elején az Oktatási és Művelődési Minisztérium és a sajtóigazgatóság vajon két, különböző kritériumok szerint szerkesztett katalógust terjesztett-e bizal-



mas csatornákon: egyet a dokumentáris és egyet a speciális alap számára. Az is meglehet, hogy a két katalógus egyszerűen fedi egymást. De találkozni csak azokkal találkoztunk, amelyeket itt is bemutattunk, és amelyekben sem kiadó, sem évszám nem szerepel. Bizonyos azonban, hogy e rendelkezés értelmében a dokumentáris és a speciális állományok a közforgalmú állományoktól politikai és ideológiai megfontolások szerint elkülönített katalógusa, leltári nyilvántartása volt, és ezeket az állományokat külön is tárolták.

A titkos állományoknak a dokumentáris állományokhoz való fogalmi közelítésének egy újabb állomása a művelődési kormányzatnak egy 1968. augusztus 15-i keltezésű, 1003-as számú, immár "szigorúan bizalmas" rendelete, amelyben a dokumentáris alap teljesen eltűnik a könyvtári állományok felosztásából, és csak a közforgalmú és a speciális állomány marad. A "speciális" állományba ez a körlevél a kommunista párt és a kormány politikájának nem megfelelő, az országot és a román népet becsmérő, a külföldről származó és a sajtóigazgatóság által egyenesen a titkos állományba irányított nyomtatványokat és az obszcén tartalmú közleményeket utalta. Új elem ebben a dokumentumban, hogy a speciális alap nyomtatványait tanulmányozó **személyek** nyilvántartását is szorgalmazta. Ezt egyébként a Szocialista Nevelés és Kultúra Tanácsának 1981. februári – ugyancsak "szolgálati titokként" terjesztett – körlevele szintén megerősíti. Nyílt titok persze,

hogy könyvtárainkban figyelemmel követték az olvasók, főként művelődési és tudományos életünk kiemelkedő személyiségeinek az olvasmányait, érdeklődési körét...

Mindez természetesen azt a benyomást kelthette, hogy a titkos állományok tulajdonképpen a **nyomtatványokat magukat** védelmézik. Hogy tehát azokat ott, a zárolás körülményei között, különös gonddal és a ritkaságoknak kijáró körültekintéssel dédelgetik. Ez pedig minden fogalomzavar és önámítás ellenére nem így volt. Ahhoz azonban, hogy ezt végképp világossá tegyük, meg kell vizsgálnunk, hogyan is kerültek a nyomtatványok a titkos állományba, és ez milyen könyvtárosi, szakmai műveleteket feltételezett. A titkos állományokba **először** is a titkosítási listák alapján kerültek a nyomtatványok. Ilyenkor, mivel a könyvtár állományába már felvett és feldolgozott kiadványokról volt szó, eltávolították a nyomtatvány betűrendi és szakkatalógusbeli céduláját a külső, esetenként a belső katalógusokból is. Eltávolították és külön raktározták a közforgalmú alap raktáraiból és a szabad polcokról a kiadvány összes példányait. A példányok egy része zúzdába került. Az így, újonnan kialakított raktárba csupán bizalmi alkalmazottak léphettek. Nem tudjuk bizonyosan, hogy a külső katalógusokból eltávolított cédulákból külön titkos betűrendi és szakkatalógus szerveződött-e. **Másodszorban** hasonlóan jártak el azokkal a kiadványokkal, amelyek ugyan nem szerepeltek a titkos tilalmi jegy-

zékben, de amelyek a bizalmi könyvtárosi apparátus által ismert titkosítási kritériumoknak (amelyek, mint láttuk, igen általánosak és ködösek voltak) megfelelően arra ítéltettek és ezáltal a titkosítási listákat kiegészítő jegyzékekbe foglaltattak. Ezek a kiegészítő listák – minisztériumi jóváhagyásuk után – az eredeti titkosítási listákkal egyenrangúakká váltak. Ezt a műveletet az 1960-ból származó, már idézett körlevél külön cikkelyben teszi lehetővé, illetve szorgalmazza. Ez a körülmény is azt mutatja, hogy a nyomtatványok titkosítása során a bizalmi könyvtárosok apparátusa sajnos nem csupán gépiesen végrehajtó tényező volt, hanem aktív, sőt kezdeményező szerepet is vállalt. **Harmadsorban** ide kerültek a sajtóigazgatóság által egyenesen a titkos állományba irányított külföldi kiadványok. Ezek pusztán leltári feldolgozáson estek át (ami önmagában egyáltalán nem jelent sajtóságos könyvtári feldolgozást), a megfelelő raktárban pedig év szerinti leltári számuk sorrendjében "rendezték" el. Ezeknek a könyvtárban való meglétéről az olvasó (bármely kategóriájú), de a beavatatlan tájékoztató könyvtáros sem tudott. **Negyedsorban** ezt az anyagot egészítették ki azok a kiadványok, amelyek később nemzetközi cserével kerültek a könyvtárakba, és amelyeket a belső bizalmi hálózat külső bizalmi szakemberek bevonásával is, a rendkívül homályos cenzúrázási és konjunkturális feltételek függvényében ide utalt. Tulajdonképpen ezek sem estek át könyvtári feldolgozáson, tehát semmilyen forgalomban

feldolgozáson, tehát semmilyen forgalomban nem voltak.

A kiadványok titkos állományba való utalásának fentebb felsorolt módozatai természetesen nem abszolutizálhatóak. Későbbi könyvtárügy-történeti feladat kimutatni, hogy adott periódusban melyik eljárást használták preferenciálisan. Tény azonban, hogy jóváhagyást pusztán azokra a titkos állományban szereplő kiadványokra lehetett kérni, amelyeknek egyáltalán volt cédulája a belső katalógusokban. Ami most számunkra a dokumentáris állomány vagy a titkos állomány különbségének a kérdése szempontjából fontos, az az, hogy a könyvtárak titkos állományaiba a kiadványok az eredeti, már meglévő könyvtári feldolgozás részleges vagy teljes leépítésével, a mindenkori könyvtári feldolgozás részleges vagy teljes mellőzésével kerültek. Vagyis egészen más szakmai irányultsággal, mint amit a dokumentáris állomány kiemelten összpontosító és átfogóan körütekintő könyvtári feldolgozása, gondozása és értékesítése képvisel.

Láttuk, hogy abban a folyamatban, amikor a tiltott állományok a titkos állományba átmennek, legelőször magát a tilalmat titkosítják. Azt is tudjuk, hogy ezzel a tilalom nem veszíti el a nyilvánossággal való kapcsolatát. A nyomtatványokra vonatkozó részletes, megindokolt stb. közjogi tilalom ugyan eltűnik a nyilvánosságból, de ott a "helye" szabadon marad. Ezt az így szabadon maradt helyet tölti be azután a nyilvánosságban a most már a titokra és a titkosításra vonatkozó sajátos nyilvános szabá-

sajátos mivoltáról a titok és a tilalom viszonyáról szóló tanulmányban már beszélünk. Most azonban a kérdést más szempontból is meg kell vizsgálni. A titkos könyvtári állomány dokumentumaiban ugyanis legitimációs vagy azonosító tényezőként (titkos, szigorúan titkos, bizalmas, szigorúan bizalmas stb.) állandóan felmerül az effajta törvénykezésre, illetve felettes közhatalmi szervekre (pl. minisztérium) való hivatkozás. A szocializmusban a titok tipikus és domináns formája az **államtitok**. Lévé, hogy minden tevékenység a törvényerejű "egységes nemzeti terv" alapján, az állam közvetlen irányítása alatt zajlik, az a gyújtópont, ahol a titok fokalizálódik, az **államtitok**. Cseppet sem véletlen, hogy a romániai törvénykezés, bár megkülönböztette az "államtitkokat" a "munkahelyi titoktól", a kettőt tulajdonképpen mégsem különítette el. Mind a már említett 1971-es 23-as számú, mind az azt kiegészítő 19/1972 számú minisztertanácsi határozat csak mint fokozatit tárgyalja az állami és munkahelyi titkok közötti különbséget. Tulajdonképpen egybetartozásuk a törvénykezés szellemének és magának a jelenségnek a megértése szempontjából éppolyan – bár más szempontból – fontos volt, mint a kettő különbségeinek esetleg jogtudományi lereagálása.

Ha most a titkos könyvtári állományokat a titokra vonatkozó nyilvános törvénykezésnek az összefüggéseibe akarjuk helyezni, akkor a legkézenfekvőbbnek látszik, hogy azokat a könyvtárszervezet **szolgálati titkaiként** minő-

könyvtárszervezet **szolgálati titkaiként** minősítsük. És ekkor ezek az állományok egy csapásra csupán a könyvtárügy **belügyévé** – és semmi többé – válnak. Ha tehát vannak is egyáltalában titkos könyvtári állományok, azok léte magából a könyvtárszervezetből, vagyis magából a könyvtári tevékenységből – és nem másból – eredeztethetők. Ez egy újabb látszat, amellyel ugyancsak számolni kell. Ám valójában mi azt láttuk, hogy a kiadványok titkos betiltása különböző fokozatú, adminisztratív lepcsőzetes gépezet igényelt, amely a legmagasabb döntési tevékenységig nyúlt fel. Emiatt az általános művelődéspolitikai gyakorlat sem érthető meg teljesen a titkos könyvtári állományok kérdése nélkül és fordítva, a titkos könyvtári állományok problémája sem érthető meg anélkül, hogy fölfigyelnénk a politikai gyakorlat titkosságának az általánosulására\*.

---

\* A volt szocialista országok titkosítási és titokkezelési felfogásának és gyakorlatának egyik leglényegesebb különössége az, hogy bennük a szakmai-foglalkozási-munkahelyi titkok hierarchikus csúcsain mindig központi állami intézmények tevékenységének a titkosítási vagy titkos vonatkozásaira bukkanunk. Bennük tehát az ún. "munkahelyi titkok" az államtitoktól nem természetük szerint különböznek – mint a nyugati demokráciákban –, hanem csak rangfokozatukban. Ezeknek a tendenciáknak a példázására a román törvénykezés és főként az itteni gyakorlat mintaértékű volt. Tudvalevő, hogy itt az alkalmazottakat olyan tömeges – aláírásokkal megerősített – eskütelre kötelezték, amelyekhez fogható csak a hitleri Németországban volt ismeretes, és amelynek formulája tulajdonképpen az államtitokként értelmezett munkahelyi titok megőrzésére vonatkozó kötelezettségvállalást jelentett.

A titkosítási jegyzékek tanulmányozása még néhány további, az összeállításuk koncepciójára és technikájára vonatkozó megjegyzést is lehetővé tesz. E tekintetben meg kell jegyezni azt is, hogy általában a kiadványok betiltása és titkosítása a cenzúrával azonos funkciót lát el, és ez tulajdonképpen a kiadványoknak a közzététel előtti felülvizsgálatát jelenti. Ebből a szempontból a kiadványok betiltása, illetve titkosítása az aktuális cenzúrázási kritériumoknak a múltra való alkalmazása. Ez a titkosítási jegyzéknek is egy visszamenőleges jelleget kölcsönöz. Ehhez társul a jegyzékek **ismétlőlegessége**. A titkos tilalmak különböző időközökben való megismétlése (egy-egy szerző és műveinek több, egymást követő titkos jegyzékben való szerepeltetése) egyrészt növeli annak a valószínűségét, hogy a titkosítást részletesen végrehajtsák, és a titkosan betiltott kiadvány minden egyes újabban (az antikváriumokból, a közkönyvtárakba beépülő magánkönyvtárakból stb.) előkerült példányára kiterjesztik, másrészt viszont a megelőző tilalmak újraszerepeltetése egy éppen aktuális jegyzékben arra is alkalmas, hogy az utasítás végrehajtói előtt leplezze az aktuális jegyzék valódi, konjunkturális célpontjait.

Az elmondottakból legelső fontosabb következtetésként az származik, hogy a titkos könyvtári állományok rendszere szerves részét képezi a kommunista politikai gyakorlatnak általában és különösen a művelődéspolitikának. Ekképpen **elvileg** különbözik minden őt megelőző vagy vele egykorú, a könyvtári állományok

hozzáférhetőségét befolyásoló, illetve szűkítő gyakorlattól. Ez a gyakorlat a könyvtáraknak oly mértékű politikai, kulturális és szakmai instrumentalizálódását eredményezte, amely a könyvtár- és könyvtárügy-történet semmilyen más hasonló jelenségéhez nem mérhető. A könyvtárak "megtisztítását" még a nemzeti-szocializmus is nyilvános aktusként, a könyvek köztereken való elégetésével stb. valósította meg, az inkvizíció pedig a betiltott könyvek mozgását egy nyilvános lista alapján követte nyomon.

Mindez azt is megmagyarázza, miért nem találjuk meg a könyvtárosi szótárakban a "titkos könyvtári állományok" kifejezést. Hiszen a Nyugat **nem szembesült** ezzel a problémával, a volt szocialista országokban pedig **el volt zárva** a nyilvánosság elől. Annál fontosabb tehát, hogy ma, amikor erre mód nyílt, a kitüntetettségét megillető komolysággal foglalkozunk e kérdés vizsgálatával.

De mit is mond el magáról ma a titkos állomány, ha nem kellőképpen megértett, hanem naiv kérdéssel fordulunk hozzá. Legelsősorban azt, hogy mint olyan tulajdonképpen **nem is létezik**. Ami valóban létezik – állítja –, az a **tiltott** kiadványok egy olyan állománya, amelynek közforgalmát gátolták ugyan, de maga az állomány létezése bizonyíték arra a körütekintő gondoskodásra, amely az idesorolt műveket tiltottságuk ellenére a történeti kutatás számára **dokumentumként** megőrzi. Egyébként is, a kiadványok betiltása évezredes gyakorlat,



amelyen ma már nincs mit megütközni. Az pedig – mondja tovább –, hogy a kifejezés egyáltalán előfordul, pusztán a mindennapi pontatlan szóhasználat következménye, hiszen a "tudományos szótárakban" fel sem lelhető. Ha azután a kérdést a titokkal kapcsolatos szabályozásokhoz intézzük, akkor meg a válasz így hangzik: előfordulhat ugyan, hogy titkos könyvtári állományok léteznek, de ezek a könyvtárügy belső szakmai **indítékaiban** gyökereznek, ám ezen túl semmilyen átfogóbb vagy tipikusabb értelmet nem kell nekik tulajdonítani.

Ezek azok a főbb látszatok, amelyekbe a titkos könyvtári állományok kérdése magától burkolódik. A látszatok áttöréséhez azonban nem elegendő a problémát **önmagáról** kifaggatni. A témát **önmagából** az előzetes megértés alapján kell kifejteni. Ebben azonban kitüntetettségének is fel kell merülnie, hiszen csak így lehetséges a vele kapcsolatos komoly állásfoglalás. Márpedig a "volt" titkos állományokkal szembeni mai romániai állásfoglalást éppen ez a komolyság jellemzi a legkevésbé. A titkos állományok **felszámolása** ugyanis nem csupán késik és egyre jobban elhúzódik, hanem – legalábbis egy olyan országos fontosságú könyvtárban, mint a kolozsvári Központi Egyetemi Könyvtár – oly módon történik, hogy felszámolásukkal együtt az állományok létének a **nyomai** is eltűnnek. Eltűnnek úgy mint a jövőendő történelmi, szociológiai, politológiai és könyvtártudományi kutatás "tárgyai". Az állományok könyvtári feldolgozása ugyanis úgy

valósul meg, hogy anyagukat egyszerűen beolvasztják az eddig is közforgalmú alapokba. Rendkívül nehéz lesz tehát ezután a volt titkos állományok teljes betűrendes és tematikus struktúrájának, továbbá azoknak a tényezőknél a rekonstruálása, amelyek a különböző időszakokban az állományok "bővítését" meghatározták, nem is beszélve arról, hogy az állománykezelés dokumentumai nincsenek lehetséges megsemmisítésük ellen kellőképpen bebiztosítva.

Mindezek miatt ebben a dolgozatban még ma is kevés szó eshet a volt titkos állományok tartalmi-tematikai szerkezetéről. Hiszen ezek még pusztán példák lehetnének, amelyeknek a tipikusságát sem lehetne – kellő történelmi, politológiai vagy szociológiai háttér hiányában – biztosítani. Mindazonáltal szólni kell arról, hogy a kisebbségi helyzet – éppen érzékenysége, törekénysége, kiszolgáltatottabb mivolta okán – ebből a szempontból is fokozottabb nyitottságot jelent a problémára nézve. Hiszen a titkos könyvtári állományok megszervezésének egyik következménye, de stratégiai célja is éppen az volt, hogy a kisebbségek újabb és újabb nemzedékeit zárja el nemcsak saját múltjuk tudatának szerves folytonosságától, hanem az anyanemzeti kultúra élő közegétől is. Az a kisebbségi tudat tehát, amellyel ma "rendelkezünk", illetve rendelkezhetünk, a titkos könyvtári állományoknak is folyománya.

Láttuk, hogy a titkos könyvtári állományok kérdése a volt szocialista államokban nem ragadható meg fogalmilag úgy, mint a kiadványok betiltásának speciális esete. Nem egy évezredes gyakorlatnak valamiképpen különös, de azért azonosként valóban megragadható, bár elég sokáig eltartó formájáról van szó. Mert eredjen a tilalom uralkodói önkényből, cenzori konzisztóriumtól, alkotmányjogi paragrafusból vagy nemzetközi megegyezésből, a kiadványok betiltása mindig nyilvános aktus, akárcsak magának a tilalomnak az érvényesítése. Amikor azonban a nyomtatványok betiltása titkossá válik, a folyamat nem csupán maga mögött hagyja a nyilvánosságot mint a tilalom egy olyan attribútumát, amelytől elvált, hanem lényegét tekintve is megváltozik. Új, ez ideig ismeretlen, állománytípust alakít ki.

## *Elzárttság, elfedettség és rejtőzködés Heideggernél*

### *A titok kapcsán a fenoménről és a fenomenológiáról*

Martin Heidegger gondolkodása ma – legalább is Közép- és Kelet-Európában – divatos téma. Ez még onnan (vagyis innen) is belátható, ahová viszonylag kevés Heidegger-szöveg és -irodalom érkezik. De a befogadás kérdése csak többedsorban a Heidegger-irodalom befogadásának a kérdése. A legfőbb probléma az, hogy mennyire tudjuk vagy akarjuk ezt a találkozást szervessé tenni. A gondolkodás által egy művet és annak szellemét szervessé tenni csak részben jelenti a mű saját hagyományainkba való belefoglalását, e hagyományok élesztgetését, átértelmezését vagy éppenséggel újraértékelését. A szervessé tétel sokkal inkább azon múlik, hogy mennyire vagyunk ösztönözve és képesek saját létünk "dolgainak" az értelmezése közepette bizonyos előrefutásra, amellyel egy olyan terület nyílik meg és tartatik nyitva, amivel a találkozás – talán – megeshet. Ebben akkor a hagyományok maguk is feltárulhatnak.

Az elvárásnak ezzel a vonatkozásával jó tisztában lenni. Ha ugyanis szemügyre vesszük, miképpen nyert befogadást Heidegger gondol-

kodása a különböző kultúrákban, azt látjuk, hogy Amerikában a pragmatista hagyomány kebelezte be, Franciaországban a karteziánus metafizikai tradíció és a "nüanszokra" oly érzékeny intellektuális szellem tette meg tőkés-jévé, Németországban a történelmi okoktól terhelt elővigyázatosság egy szellemi elit belterjes foglalatosságaiába zárta, Olaszországban a teológiai és a hermeneutikai hagyomány prédájává lett, körülöttünk pedig a fordítás értelmezésproblémái egyelőre messze a megértés kérdése előtt és felett állnak.

Az, hogy Heidegger gondolkodásához nehéz hozzáférkőzni, két szempontból is közhely. Egyrészt már pusztán azért, mert végül is nem könnyű feladat akármelyik hiteles gondolkodó szellemvilágához a számunkra leghitelesebbnek mutakozó nyomvonalon utat törni. Másrészt azonban Heidegger gondolkodásának éppen a radikalitása, **eredendő természetessége** jelent akadályokat a meggyökeresedés számára. Ez az eredendő természetesség az, ami a műszavak kimunkálására hangolt mentalitásunknak annyira idegen, de újszerűen vonzó is. Ám Heidegger vonzása nem a mágnesé, amely azért mozdít ki, hogy lerögzítsen, magával ragadó ereje inkább az örvényre emlékeztet, amely újra és újra beszippant, hogy azután a felszínre vessen, de el ne eressen. Ezért van legtöbbször az, hogy amikor Heideggert értelmezzük, akkor – exegézisként – visszafordítjuk arra a nyelvre – a metafizika szakdiszciplínájának az évezredes nyelvére –, amelyet ő minden erejével éppen

meghaladni készült. Vagy pedig egyszerűen beleragadunk Heidegger sajátos szóhasználatának az elemzésébe, magyarázgatásába. Emiatt vannak tele a Heidegger-tanulmányok megannyi idézettel egy olyan korban, amelyre egyébként stilisztikailag az asszociatív elemzés diadala a jellemző. Csakhogy a gondolat örvénylése elsősorban nem a szavaknak fogalmakként való örvénylése. Ha ezt tudjuk, akkor talán az elkerülhetetlenül gyakori idézéseknek is mélyebbre vonó, egyszersmind feljebb vető értelmük és tartalmuk lesz. De azt az egyébként eléggé szokványos csapdát is elkerülhetjük, hogy Heideggert önmagával magyarázhatjuk.

Mi itt ugyanis – létezésünk ügyei és dolgai után nyomozva – a titok problémájába ütközünk, és a titok témájára találtunk. A titok kérdését tematizálva bukkantunk ismét Heideggerre. Ha olvastuk is tehát azelőtt, más kérdések kapcsán, az mindig is másmilyen volt, és másnak is kellett lennie.

De ha a titkot tematizálva elmélkedünk, akkor legelőször az tűnik fel, hogy ez egy olyan fenomén, amely leginkább és legtöbbször elzártként, elfedtként és elrejtettként mutatkozik meg. Az elzárttság, az elfedtség és az elrejtettség annyira lényegi vonatkozása a titoknak, hogy ami nem így mutatkozik meg, nem is számíthat titokfenoménnek. Az a gondolkodó pedig, aki – talán mind közül – a legkimondottabban tematizálta azt, amit éppen saját terminológiájában "elzártásnak" (Verschlossenheit), "elfedtségnek" (Verdecktheit)

és "elrejtettségnek" (Verborgenheit) nevez, Martin Heidegger. Ezért egy cseppet sem véletlenül vagy divatos ürügyként kerül a titokról való elmélkedés homlokterébe. Ezen az úton haladva a vele való találkozást mindenképpen meg kell kísérelni, függetlenül attól, hogy az egyáltalán megtörténik-e, vagy hogy valóban sikeres és tartalmas lesz-e. Am számunkra itt csak arra nyílik lehetőség, hogy megtekintsük, miként rajzolódik ki főbb vonalaiban az, amit Heidegger "elzártásnak", "elfedettségnek" és "elrejtettségnek" nevez, mégpedig abból a szempontból, amelyet számunkra a titok tematizálása fenomenális talajként biztosít.

"Titokfenomén". Mit is mond ez a kifejezés, ha tudjuk azt, hogy a "fenomén" megmutatkozást, a "titok" pedig éppenséggel elfedettséget, elrejtőzést és elzárkózást jelent? Azonnal látszik tehát, hogy a "titokfenomén" problematikájával a fenomenológiai kérdéskör kellős közepében helyezkedünk el, hisz rögtön felvetődik a kérdés, mi teszi lehetővé a "fenomén" kifejezés értelméből azt, hogy olyasmire alkalmazzuk, mint a titok.

Hiszen "az elfedettség a »fenomén« fogalmának az ellenpárja" – írja tisztán és világosan Heidegger a *Lét és időben*.<sup>1</sup> Első megközelítésben ez a mondat azt állítja, hogy ahol az elfedettség uralkodik, ott nincsenek fenomének. Egy másik értelemben azonban azt is mondja: hogy eljuthassunk, hozzáférkőzhessünk a fenoménekhez, át kell törnünk elfedett-

ségüket, és ezáltal az elfedettség – bár fogalmi ellenpárként (Gegenbegriff) – mégiscsak a fenomének elfedettsége, és így ha nem tartozik is a fenoménhez, mégis mintegy érinti azt.

Hogyan érinti az elfedettség a fenomént? Íme egy bonyolult kérdés, amelynek alaposabb vizsgálata egyszerre nyithat utat mind a fenomenológia leglényegesebb térségei, mint a titok témája felé. A dolgot csak nehezíti, hogy a heideggeri szöveg legtöbb magyarázata megreked annál a vonatkozásnál, hogy számára a "fenomén" kifejezés azt jelöli, ami nyilvánvaló: ami magát önmagától megmutatja, ami napfényben van stb. Átsiklanak azon, amire ugyanaz a Heidegger és ugyanabban a szövegben hívja fel a figyelmet: "A fenomenológia fenoménjei »mögött« lényegszerűen nem áll semmi más, viszont az, aminek fenoménnek kell lennie, nagyon is rejtve lehet. Éppen azért van szükség fenomenológiára, mert a fenomének mindenekelőtt és többnyire **nincsenek** adva."<sup>2</sup> Az tehát, ami mindenekelőtt és többnyire **adva van**, és ahonnan a fenomenológia mindenekelőtt és többnyire **kiindul**, az **nem** a fenomén maga, hanem annak elfedettsége. Vagyis a fenomenológia számára a kezdeti "állapot", amelyben a fenomének adottak, elfedettségük és elrejtettségük. De hogyan tudnánk a fenomének elrejtettségétől eljutni magukhoz a fenoménekhez, ha a kettő valahogyan nem találkozhatna, nem érintkezhetne egymással? A "fenomén" fenomenológiai fogalma semmit sem ér **konstituálásának**, létrehívásának módszertani munkája és



erőfeszítései nélkül. Anélkül tehát, hogy a körültekintés és az elővigyázatosság ne venné figyelembe – legalábbis a leküzdés feladatáént – a fenomének elfedettségét és elrejtettségét. Végső soron Heidegger minden egyes írása, gondolati vonulata egy-egy ilyen munka tanúságtétele.

Mindez nem jelenti sem a "fenomén" kifejezés felhígítását, sem pedig az "elfedettség" kifejezés jogosulatlan kiszélesítését, hanem annak a megvizsgálását problematizálja és szorgalmazza, ahogyan ezek a tényleges fenomenológiai munkában működnek. És éppen mert itt a "fenomén" értelme fenomenológiai, azért utasít oda, és érintkezik az "elfedettséggel" meg az "elrejtettséggel", és csupán egy ilyen módszertanilag megerősített, végigvezetett és ellenőrzött irányulásban válik a "fenomén" és az "elfedettség" valóságos, élő fogalmi ellenpárrá.

Amikor Heidegger a **Lét és idő** bevezető fejezetében kifejti a "fenomén" fogalmának fenomenológiai értelmét, nem végez szokványos fogalomtisztázást. Olyan fogalommeghatározást sem ad, amelynek függvényében a szót az elkövetkezőkben majd használni lehet. Ami itt a meditáció tétje, az a **megmutatkozás maga** és különböző válfajainak a szerkezete.

"A fenomén... – írja Heidegger – valaminek a **kitüntetett** utunkba kerülési módját jelenti"<sup>3</sup> (kiemelések tőlem – K. I.). És valamivel odább: "a fenomén fenomenológiai fogalma a megmutatkozáson [németül *das Sichzeigende* – a magát

megmutató<sup>4]</sup> a létező létét, értelmét, módosulásait és derivátumait érti."<sup>5</sup> Aminek tehát **kivételes-kitüntetett** módon (ausgezeichnete Begegnisart) meg **kellene** mutatkoznia a fenomenában, az a fenomenológiai figyelem középpontjába állított létező léte. Ez egy olyan ropant elvárás, amelynek a súlyát talán nem is érzékeljük minden további nélkül. Heidegger azonban pontosan tudatában van annak, hogy egy kidolgozott létfogalom hiányában a fenomenológiának és a fenoménnek is csak egy előzetes fogalmával rendelkezhetünk. De mert ez a létfogalom azóta is hiányzik, nem szabad **megfeledkeznünk** a fenomenológia, valamint a fenomén fogalmának előzetes jellegéről. De a fenomenológia és a fenomén fogalom értelmének ez az előzetes mivolta nem egy olyan gyengeség, amit a szövegmagyarázatnak el kell tüntetnie, vagy amin át kellene siklania. Mert az előzetesség belátásának a forrása az elmélkedés módszertani helyzetére vonatkozó tudatosságnak egy olyan különleges tisztánlátása, amely rányomja bélyegét nemcsak a Lét és idő összes lényeges megfontolásaira, hanem annak a heideggeri életmű egészében alakuló sorsára is.

Ebben az összefüggésben kell elgondolni mindazt, amit Heidegger akkor mond, amikor megmagyarázza, hogy mit is ért a "fenomén" fogalmán. Ahhoz, hogy ezt megmagyarázza, visszanyúl a "phainomenon" eredendő görög terminushoz. Az eredeti görög kifejezés azonban **nem** a fenomén fenomenológiai fogalma! Benne a görögök mégis olyasmit tapasztaltak

meg, és fejeztek ki, ami a fenomén fenomenológiai fogalmának az értelme szempontjából alapvetőnek bizonyul.

A "phainomenon" kifejezésnek több értelme van. Legelsősorban azt jelenti, ami **megmutatja magát** (das Sichzeigende), ami **nyilvánvaló** (das Offenbare). De ugyanakkor van olyan jelentése is, amely a **látszatot, látszólagost** fejezi ki, vagyis azt, ami úgy vagy olyannak mutatja meg magát, ahogyan vagy amilyen **ő nincs** a valóságban. A fenomén fenomenológiai fogalmának kidolgozása és megértése szempontjából döntő, hogy meglássuk, milyen **szerkezeti** kapcsolat létezik a "fenomén" kifejezés e két jelentése között. De itt sem arról van szó, hogy most a két jelentés közül **kiválasszuk** a céljainknak legmegfelelőbbet, hanem arról, hogy rögzítsük a kifejezés **alapvető** értelmét avégett, hogy így azután származékos jelentéseit is az alapjelentéssel való kapcsolatában érthessük meg. Így rögzíti Heidegger a "phainomenon" kifejezés alapvető értelmeként azt, amit az a legelsősorban kifejez, vagyis hogy az, ami **"magát önmagán mutatja meg"** (das Sich-an-ihm-Selbst-Zeigende). Ez az a jelentés, amely rejtett jelenlétével a "phainomenon" második jelentését (látszat, látszólagos) is megalapozza. Mert valami csak akkor mutatkozhat meg mint valami, ami **ő nem**, ha egyáltalán igényt tart arra, hogy megmutatkozzék, ha tehát igényt tart arra, hogy fenomenológiai értelemben fenoménné váljék. Ezért a "phainomenon" = látszat kifejezésbe már egybe van **zárv**a, rejtve a

"phainomenon" elsődleges, eredeti jelentése is: a nyilvánvaló. Ekképpen a "fenomén" fenomenológiai fogalma számára már rögzíthetjük és megtarthatjuk a "phainomenon" görög kifejezés elsődleges és eredeti értelmét, megkülönböztetvén azt a "látszattól" mint a fenomén **privatív** módosulásától.<sup>6</sup>

Mit jelent azonban ez a módosulás, és milyen értelemben, irányban privatív? Nyilván a módosulás az eredeti értelemben vett fenoménnek magának, tehát a magamegmutatásnak, vagyis a **megmutatkozásnak** a módosulása. Privatívként ez egy "nem"-et, vagyis egy negativitást fejez ki, tehát a megmutatkozásnak magának egy negatív módosulásáról van szó. Vázlatos tömörséggel azt mondhatnánk, hogy abban, amit "látszatnak" nevezünk, a létező léte olyan valaminek mutatkozik meg, ami ő "nem". És valóban ez a "látszat" (Schein) fenomenológiai értelme.

A "látszat" fogalom fenomenológiai értelmét és annak jelentőségét a fenomenológia számára általában és teljesen elhanyagolják. Meddő fáradságtalansággal meglovagolva a "fenomén" fenomenológiai fogalmának a pozitív és eredeti értelmét, könnyen és teljességgel megfelelnek arról a körülményről, hogy az egyúttal valaminek a **kitüntetett-kivételes** utunkba kerülését is jelenti, és hogy - éppen ezért - utunkba **mindenekelőtt** és többnyire **nem** fenomének kerülnek. Arról is megfelelnek, hogy egyáltalán maga a fenomének "keresése" cseppet sem a hagyományos úton levésünk

megszokott, ezért kézenfekvő módja, hanem legtöbbször megelégszünk azzal, amire utunkban "tárgyakként" (és nem fenoménként) bukkanunk. Ha felmerül is valami "kérdés" vagy "gond" ezen az úton, amelyen szokványosan haladunk, akkor azt először is a számunkra leginkább megszokott, bevettnek érzett módszerekkel és technikákkal igyekszünk megoldani, ahelyett hogy létét kutatnánk, amihez mégiscsak irányít. Amennyiben azonban – kivételes módon – mégiscsak rászánjuk magunkat arra, hogy azt, amire rátalálunk, létének irányában kövessük, akkor ehhez más kiindulópontunk nincs, mint az, ahogyan számunkra megmutatkozik, de ami még határozottan más, mint a fenomén. És ez a más akár a látszat is lehet. De hogyan juthatnánk el – bármilyen kacskaringós és fáradságos legyen is az ösvény vagy csapás, amelyen elindultunk – a látszattól a fenoménhez, ha az nem vezetne hozzá? Hiszen Heidegger épp azt mondja, hogy a phainomenon = látszat kifejezésbe **már bele van zárva, rejtve** (schon... mittbeschlossen) annak elsődleges, eredeti jelentése, mint ami e másodikat megalapozza. Az "egybezártság" nem egyszerűen tartalmazást, bennefoglaltságot jelent. A látszat tehát nem úgy tartalmazza, foglalja magába a fenomént, mint mondjuk a gránittömb a belőle majd kifaragandó szobrot. A megmutatkozás számára a "bennefoglaltság" egy távolság, egy eltávolítottság elé helyeztettséget jelent. Az "egybezártság", a "bezártság" azonban egy privációval való – kétirányú

szembenállást fejez ki. Ami tehát a "bennefoglaltságot" az "egybezártságtól" megkülönbözteti, az az, hogy ami be van zárva, az törekszik a felszabadulásra, a felnyílásra, vagyis igényli, hogy fenoménné váljék. Ezért és ebben az értelemben mondja Heidegger, hogy az, ami a látszat fenomenológiai értelmét a "fenomén" fenomenológiai fogalmától megkülönbözteti, az egy privatív "nem", és ebben az értelemben válik ez a "nem" magának a megmutatkozásnak a módosulásává.

De hangsúlyoznunk kell, hogy a megmutatkozás nem egy folyamat, amely történése során legtöbbször valamilyen módosulást szenved el, és ekkor látszatokkal lesz dolgunk, de kivételes és kitüntetett esetekben zavartalanul folyik le, és akkor megadatik, hogy "magukkal a fenoménnel" találkozhatunk. A megmutatkozás a mi létezésünk és kérdezésünk módjától függ! Ezekben a létmódokban dől el, hogy valami megmutatkozik-e, vagy sem, és hogy miképpen mutatkozik meg; még akkor is, ha a megmutatkozás maga olyan, hogy a kérdezést pusztán csak a rászántság, az eltökéltség és az állhatatosság móduszaiban tartja. Másképpen kifejezve: fenomének fenomenológiai értelemben **nincsenek** (mint ahogy "vannak" dolgok, tárgyak stb.), hanem **konstituálódnak**, és pedig csakis egy olyan módszertani tájékozódásban, amelyet a fenomén kifejezés elsődleges és eredendő értelmének az előzetes feltárultsága **vezérel**, de nem merít ki.

Amikor tehát a "látszat" fenomenológiai értelméről beszélünk, és azt úgy tekintjük, mint a magamegmutatás privatív módosulását, akkor elsősorban azt a szerkezeti kapcsolatot tartjuk szem előtt, amelyet az a fenomén fenomenológiai fogalmával és annak ellenére tart fenn. Emiatt fenomenológiailag értelmezve a látszat olyasvalami, ami mégis elvezethet bennünket a fenomén fenomenológiai fogalmának az értelmére vonatkozó kérdéshez.

Egészen más azonban az a helyzet, amelybe a hagyományos filozófia **terminus technicus**a a "jelenség" (Erscheinung) címszó alatt küld. Mert – mondja Heidegger – a "phainomenon" görög kifejezés egyik értelmének sincs semmi köze ahhoz, amit a filozófiában és a köznyelvben személytelenül "jelenségnek" és főként "puszta jelenségnek" neveznek. Ebben a használatban a "jelenség" szó olyasminek a megmutatkozására vonatkozik, ami e megmutatkozás által valami olyasmihez küld, ami **nem** mutatkozik meg. Így a "jelenség" mint **valaminek** a jelensége éppen meg nem mutatkozást jelent, vagyis valaminek, ami **nem** mutatkozik meg, a jelentkezését valami által, ami megmutatkozik. A megjelenés (Sichmelden) **nem** megmutatkozást, hanem jelentkezést és besorolódást fejez ki az uralkodó és szokványos események tömkelegében. Ezért a jelentkezés **negatív "nem"-jét** a leghatározottabban meg kell különböztetni attól a privatív "nem"-től, amely a látszat struktúráját fejezi ki. Ami pedig a "jelenség" és a "fenomén" fenome-

nológiai fogalmának a viszonyát illeti, arról Heidegger azt mondja, hogy a "jelenség" fogalmával a "fenomén" fenomenológiai fogalmát nem körülhatároltuk, hanem előfeltételeztük, de ez az előfeltételezés "rejtve marad".<sup>7</sup> "A fenomének ennél fogva sohasem jelenségek, viszont minden jelenség fenoménekre van utalva."<sup>8</sup>

Mindezekből az következik, hogy mind a "fenomén" és a "látszat", mind a "jelenség" szokványos vagy technikai fogalmai ama **megmutatkozás** sajátosságainak a függvényében különböztethetők meg, amelyet kifejeznek. A "fenomén" az önmagán való megmutatkozás, a "látszat" a fenomén privatív megmutatkozása, a "jelenség" pedig a megmutatkozás negativitása. Az a viszony pedig, amelyet a "fenomén" kifejezés a megmutatkozással magával, valamint saját eredeti értelmével fenntart, nem felfüggeszti, hanem ellenkezőleg, megerősíti a "fenoménekkel" való találkozásaink kivételes és kitüntetett jellegét. A **találkozás** maga pedig nem véletlenszerű, ám gépies szükségszerűsége sincs, hanem a jelenvaló lét alapvető létmódjainak egyik létlehetősége. És azért van szükség a fenomenológiára, mert a fenomének mindenekelőtt és többnyire **nincsenek adva**.

A fenomének, amelyek nem adóttak, el vannak zárva, el vannak fedve, el vannak rejtve. Heidegger kimondottan tematizálja azokat a formákat, amelyekben a fenomének el lehetnek fedve, és három ilyen modalitást különböztet meg. Ezek nyomon követése nem annyira a be-



mutatás, mint inkább a megértés és annak a fogalmi készletnek az elnyerése szempontjából fontos, amellyel azután a titokfenomén kapcsán azt tematikusan és módszertanilag is biztonságosabban ragadhatjuk meg. Ezáltal az elzárt-ságot, az elfedettséget és az elrejtettséget is talán jobban el tudjuk gondolni. Nos a fenoménnek először is oly módon lehetnek elfedettek, hogy még egyáltalán nincsenek felfedve. Lé-tükről semmiféle tudomásunk nincs. Másod-szor a fenomén lehet betemetett: az egyszer korábban felfedett az elfedettségbe hullt. Ez lehet teljes elfeledés vagy pedig – mint legtöbbször – olyan, hogy "a korábban felfedett még látható – ha pusztán látszatként is".<sup>9</sup> A fenomén elfedettségének ezt a leggyakoribb és legveszedelmesebb módját nevezi Heidegger **torzulásnak** (Verstellung). Az elfedettség torzulása azért a legveszedelmesebb, mert bár a maguk talajtalanságában, de mégis rendelkezésünkre bocsátja a létstruktúrákat és fogalmaikat, megteremtve ezáltal végül is meddő formában való alkalmazásuknak a lehetőségét és kísértését.

Az elfedettségnek – formáitól függetlenül – két fő módzata lehetséges: lehet **szükségszerű**, "vagyis ami a felfedettnek a fennállásmódján alapul", másfelől **véletlenszerűen** minden eredendő fenomenológiai fogalom számára fennáll az elfajulás lehetősége.<sup>10</sup>

De mit jelent mindez a **tényleges** fenomenológiai kutatás számára? Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszolhassuk, újra fel kell

eleveníteni mindazt, amit a fenoménnel kapcsolatosan már megtudtunk, és el kell mélyíteni fenomenológiai értelmét. Vagyis azt a módot, ahogyan az a **fenomenológiának mint diszciplinának** a magyarázatában és működésében szerepet vállal. A legszembeötlőbb és egyben a legsürgősebben leszögezendő az, hogy bár a fenoménfogalom fenomenológiai értelméhez a megmutatkozásról szóló meditáción át érkeztünk, a fenomén és a megmutatkozás távolról sem azonos dolgok. Már a Lét és időben Heidegger számára a "fenomén" kivételes és kitüntetett megmutatkozást jelent, amellyel a találkozás **esemény-számba** megy. Másodszor: "egy diszciplína – mondja Heidegger – ... **meghatározott kérdések tárgyi szükségszerűségéből** és maguk a dolgok által megkövetelt tárgyalásmódjából jöhet létre..."<sup>11</sup> De a "fenomenológia" kifejezés elsősorban egy módszertani irányulást jelent; nem annak tárgyi "mi"-jére vonatkozik, amit kutatás alá vonunk, hanem a "mikéntet" fejezi ki, ahogyan a kutatás lezajlik. A fenomenológia ezért nem a "fenoménekről" mint a tárgyak egy szintjéről és területéről szóló tudomány. Ám a "fenomenológia" kifejezésen egy módszertani fogalmat értve nem egy technikailag előre meghatározott "hogyan"-ra gondolunk, amely véges számú lépésben nyer alkalmazást, hanem általa a **tematizálás** egy bizonyos szemléletére utalunk. A fenomenológia módszertani fogalma arra figyelmeztet, hogy a benne felmerült kérdésekre csupán azok **kimondott tematizálása**

által nyerhetünk válaszokat. A kimondott tematizálás a fenomenológiai módszer lényege, és ez az, ami minden más, absztrakció révén való elmélyítéstől megkülönbözteti.

Mindezek alapján most már jobban körülírhatjuk mindazt, amit eddig a fenoménfogalom fenomenológiai értelméről megtudtunk. Mert most már az a kérdés merül fel, hogy végül is mit tematizálunk, amikor a fenoménekről általában vagy akár a fenomén kifejezés fenomenológiai szerepéről értekezünk. Meghatároz-e ez a kifejezés egy tárgyi zónát, a létezőknek vagy a létnek egy bizonyos régióját? Nem. Csupán a létezővel való találkozásnak egy – kitüntetett – módjáról van szó!

De mit is jelentenek akkor a fenomenológiai tanulmányokban manapság egyre gyakrabban előforduló olyan kifejezések, mint a "fenomén fenomenalitása"<sup>12</sup> vagy "a fenomén mint semmi egyéb csak fenomén" és "kitöltetlen fenomén" (*phénomène en blanc*)<sup>13</sup>? Találkozhatunk-e, fenomenológiai értelemben, valaha olyasmivel, amit a fentiek szerint a "fenomén fenoménjének" kellene neveznünk? És hogyan tudnánk tanulmányozni – értsd: tematizálni – ilyesmit? Vajon nem pusztán hagyományos – metafizikai – megfontolások munkálkodnak ezekben az absztrakciós kifejezésekben, amelyek így következtetnek: ha léteznek fenomének, akkor azokat fenomenológiai lényegükben kell vizsgálni, és hát mi más lehetne a fenomének fenomenológiai lényege, mint az, ami azoknak "fenomenalitást" kölcsönöz? Ami a kutatás e módozatai számára

ezen az úton haladva rejtve marad, az az, hogy amikor a "fenomén fenomenalitásáról" vagy a "fenoménról mint semmi egyébről csak fenoménről" beszélnek, akkor tulajdonképpen a fenomenológiai megismerés, módszertani sajátosságairól értekeznek, és ezért egyáltalán nem képesek megvalósítani hangoztatott céljukat: a fenoménfogalom meghatározását és elmélyítését. Mert tematikailag a fenomén fogalma nem vonatkozik semmire. Teljesen értelmetlen és hiábavaló dolog a "fenomén fenomenalitásáról" beszélni. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy akkor a "fenomén" fogalma egy üres-általános absztrakció, hogy tehát elvileg bármi fenoménként tekinthető és tanulmányozható, és még kevésbé jelenti, hogy mindazt, amit eddig tárgynak neveztünk, most egyszerűen átkereszteljük a fenomén névre. Mert a fenomén fenomenológiai értelmének legbensőbb tulajdonsága az, hogy megmutatkozásai immanenciájának megfelelően – kérdészi és megvilágítási módjaink függvényében – kimondottan tematikusan rétegzett és strukturalt.

A tényleges fenomenológiai kutatás szempontjából ezek után a legfontosabb az, hogy egyszerre rögzítsük és megőrizzük a fenomén fenomenológiai jelentésének kitüntetett és kivételes értelmét, de nyitottak is maradjunk a megmutatkozás összes más, származékos módzatainak a kezelésére. Mert nyilvánvaló, ahhoz, hogy egyáltalán és ténylegesen olyasmivel találkozzunk, mint például a látszatok

vagy az elfedések, távolról sem elegendő a látszatok vagy az elfedések lehetőségéről szóló általános tudás, hanem az kell, hogy magukban a megtapasztalt dolgokban már rálássunk valamire, ami túlmutat a megtapasztaltakon, és jelzi, hogy a megmutatkozás éppen aktuális szintjén való megragadás a látszatok és az elfedések uralmát pecsételheti meg. Ezt a rálátást pedig a fenomenon fenomenológiai fogalmának kell a feltárulás és a felfedés **aktusában** vezérelnie. A tényleges fenomenológiai munkának ezért távolról sem csak – és főként nem többnyire és leginkább – a "fenoménnel" van dolga. De a fenomenológiának ez a sajátossága leggyakrabban nem akkor bukkan fel, amikor elvont szövegmagyarázati fejtegetésekbe bocsátkozunk arról, hogy mi is tulajdonképpen a fenomenológia, hanem akkor, amikor használjuk. És ekkor is főként azokban az esetekben, amikor olyan természetű fenomenek megismerésére használjuk, amelyek létmódja nem teszi lehetővé a látszatok és az elfedések stb. fenomenológiai szerepének a kikerülését. Ilyen a titokfenomén is.

Az olyasmi, mint a "titokfenomén", nemcsak különleges feladat, hanem különleges esély elé is állítja a fenomenológiát. Azt az esélyt kínálja fel, hogy jobban tisztába jöjjön önmagával. Ehhez azonban a meditációnak továbbra is a fenomenon fenomenológiai értelmének a meghatározása, valamint e meghatározásnak a tényleges fenomenológiai kutatás számára való jelentősége közelében kell maradnia. Hiszen

pontosan ezzel kapcsolatosan merült fel az, amit Heidegger meg-nem-mutatkozásnak nevezett, és erre mondtuk azt, hogy ami nem mutatkozik meg, az el van zárva, el van fedve, el van rejtve. De azt is láttuk, hogy az elfedettségek egyelőre belátható igazi jelentőségüket nem is annyira a fenoménfogalom súlypontos kezelése, mint inkább a fenomenológiai munka adottságainak a hangsúlyozása közepette nyerték el. Ebben az összefüggésben az elfedettségek tulajdonképpen a megmutatkozás **problematikus** mivoltához küldenek, úgy, hogy eközben rögzítik a fenoménfogalom számára a megmutatkozás tulajdonképpeni módusát. A két súlypont egybemosása már régtől fogva<sup>14</sup> azt az igényt szülte, hogy valahogyan kiszélesítsék a heideggeri fenoménfogalmat. Éspedig úgy, hogy az valamiképpen a meg-nem-mutatkozást, vagyis az elfedettséget is magába foglalja. Mindenesetre ez az elfedettségekről való elmélkedés **egyik** tematikai gyökere, úgyhogy alaposabban is meg kell vizsgálnunk.

Amikor a fenomén fenomenológiai fogalmát nem egyszerűen tulajdonképpeni értelmének a "meghatározása", hanem magának a fenomenológiai munkának a szempontjából problematizáljuk, nyomban fölmerül a kérdés, hogyan lehet az előttünk fekvő megmutatkozások sokféleségétől az önmagát saját magán magától, vagyis fenoménként megmutató "dologhoz" eljutni. Ez a megmutatkozások sokféleségében való eligazodást, az uralkodó látszatok és elfedések áttörését stb. jelenti. Itt az a kérdés

vetődik fel, hogy az uralkodó elfedettségek, amelyeket áttörünk, vajon nem tartoznak-e és ha igen, mennyire a fenoménhez magához, hiszen a fenomenológiai kutatás és ekképpen a fenomén megmutatkozása is többretegű folyamat, és benne előfordulhat, hogy az, amit bizonyos látszatok áttörése után fenoménnek tekintettünk, továbbhaladva a felfedésben szintén látszatnak, vagyis tulajdonképpen elfedésnek bizonyul. De mi is az értelme az elfedésnek akkor, amikor így kérdezzük? Hiszen a látszat kapcsán már láttuk, hogy azt csak akkor tapasztalhatjuk meg, ha benne már tapasztalunk valamit, ami rajta túlmutat. Nem ugyanaz-e a helyzet az elfedetség minden módusával? Mindenképpen a meg-nem-mutatkozásnak valamilyen módon jelentkeznie kell ahhoz, hogy olyasmi, mint a "rejtély", megszülessék! Arról a rejtőzködésről, amely nem jelentkezik, semmiféle tudomásunk nem lehet. De amikor észleljük a rejtőzködést, akkor már mintegy feltárjuk, legalábbis egy a létezésére alapozó kérdés tekintetében, abban, hogy ott van valami, ami problematikus. Kérdéses azonban, hogy ez fenoménnek mondható-e. Arról van szó csupán, hogy olyasmi jelentkezik, amihez még meg kell találni a fenomenológiai utat. Ennyiben van minden megmutatkozás fenoménre utalva, de nem minden megmutatkozás fenomén.

Most azonban – a fenomén fenomenológiai fogalmának az értelme irányából – az a kérdés vethető fel, hogy vajon így a "fenomén" nem

lesz-e valaminő "ideál", amit csak aszimptotikusan közelíthetünk meg, vagy csak elgondolhatunk, de a tulajdonképpen és tényleges fenomenológiai munkában nem realizálhatunk sohasem. De érti-e magát a fenomenológia, amikor így kérdez? Hiszen a fenomenológia, akárcsak a megismerés maga, a jelenvalólet egyik származékos létmódja, vagyis **történelem**. Nem csempészünk-e a kérdéssel valami olyasmit a fenomenológiába (az örök, a teljes, az eszményi igazságot), ami tőle éppenséggel idegen? Kétes helyzet; de vajon hogyan kell kérdezni ahhoz, hogy a problémát ne kerüljük meg, de el se veszítsük? Mit értünk ekkor a fenoménen? Vajon amikor a fenomént mint magamagán magától megmutatkozót gondoljuk el, akkor tartalmilag tulajdonképpen nem az **igazságra** magára gondolunk-e? Vagyis "fenomén" név alatt végül is az igazságot tematizáljuk. Vagy pedig amikor a "fenomén" névvel akarjuk megnevezni az elrejtettséget, és így a fenoménnek valami hibridjellegét tulajdonítunk, vajon a fenomén címszó alatt nem a megmutatkozást tematizáljuk-e? "Megmutatkozás" és "igazság" persze végül is összefügg, de a kérdést nem lehet ezzel elmosni. Hogyan lehetséges mindezt a "fenomén" műszó alatt elkövetni? De mindez vajon nem éppen azt szemlélteti-e, hogy a fenomén fenomenológiai fogalma nem tematizál semmit eleve elrendelt módon, a tematizálás fenomenológiai módja pedig nem kimeríti, hanem irányítja?



Visszahelyezve most az elemzés súlypontját a tulajdonképpeni fenomenológiai munka oldalára és ebből az irányból kérdezve az elrejtőzés problematikájának különböző aspektusairól, azt látjuk, hogy ez tulajdonképpen nem más, mint a megmutatkozás **problematicus** voltának vizsgálata. Ennyiben az elrejtőzés különböző módozatainak fenomenológiai vizsgálata nem az elrejtőzés, hanem éppenséggel a megmutatkozás vizsgálata során felmerülő **mellékkutatás**, amely azonban nem azonos a fenomén kifejezés fenomenológiai értelmének az elemzésével, hiszen ez utóbbi csupán módszertanilag vezérli magának a megmutatkozásnak egyelőre csak esetleges kutatását. Ebben a vonatkozásban az elfedettségek, a meg nem-mutatkozás stb. pusztán úgy jelentkezik, mint amit át kell törni, félre kell állítani, fel kell számolni avégett, hogy azt, ami rejtőzködik, ami el van fedve stb., felszínre hozzassuk. Szinte nem is lehet tehát tematizálni, hiszen nincsen olyan problematizálási szempont, amely számára az elrejtőzés fenomenális talaját kimondottan biztosítani lehetne.

Az elfedettségekről való elmélkedésnek azonban a fenomenológiában **egy másik** lényegi, tematikai gyökere van. Erre azonban nem szövegelemzések során, hanem csakis **akkor** bukkanhatunk, amikor olyan fenomének kerülnek a fenomenológiai kutatás fókuszába, amelyeket fenomenális mivoltukban, vagyis a maguk **megmutatkozásában** az elfedettségek jellemeznek. Csak itt derül ki, hogy akárcsak a

megmutatkozás kifejezést, az elfedettséget is önkéntelenül két igen különböző értelemben használjuk. Egyrészt az elfedettségeket úgy tekintjük, mint a megmutatkozás olyan fogalmi **ellentétét**, amely mégis, mintegy sorsszerűen végigkíséri a megmutatkozást, másrészt pedig az elfedettségeket – olyan fenomének esetében, amelyeknek az elrejtettség pontosan fenomenális állaga – éppen a **megmutatkozás** értelmében kell használni. Ilyen fenomén természetesen a **titokfenomén** is. A titok – mint már mondtuk – úgy **mutakozik** meg, mint ami el van zárva, el van fedve, el van rejtve, és minden olyan értelmezés, amely ezt nem a titok döntő, lényegi fenomenális állagának, hanem valamiféle "nyomnak", másra utaló indexnek stb. tartja, messze elmegy a titokfenomén minden megértési lehetősége mellett.

Már most látszik, hogy mindezek miatt a titokfenomén és az esetleg hozzá hasonló fenomének az elfedettségek tanulmányozásának **kitüntetett, kivételes** fenoménjei. Ha tehát az elfedettségek fenomenológiai tanulmányozására ilyen fenoméneket választunk, akkor választásunk korántsem tetszőleges vagy véletlenszerű. Hiszen itt az elfedettségek **mindkét** értelmével **egyidejűleg** szembesülünk, ugyanis egyrészt az elfedettségeket át kell törni, és fel kell fedni azt, ami a titokfenomén, másrészt – és éppen ezáltal is – **rögzíteni** kell az elfedettséget mint olyasmit, ami a titkot fenoménként, vagyis megmutatkozásában jellemzi. Komoly nehézséget – de ugyanakkor fontos esélyt is – jelent az a

körülmény, hogy az elfedettségek áttörésének és rögzítésének fogalmi eszközei **azonosak**. Csupán az irányok és a meditáció súlypontja, vagyis a tematika más, de végül is azonos szavakkal és fogalmakkal, mégis különböző értelemben kell operálnunk.

De melyek ezek a fogalmi eszközök, és vajon minden további nélkül a rendelkezésünkre állnak-e? Végül is **mit értünk** elzártságon, elfedettségen és elrejtettségen? Természetesen megint csak nem meghatározásokról vagy szómagyarázatokról van szó.

A heideggeri meditáció központja a **jelenvalólét**, a **Dasein**. Azért nem mondja "embernek", mert az "ember" egy fogalom, amit azután ilyen s amolyan "jegyei" alapján állandóan meg kell határozni. A "jelenvalólét" azonban már rögtön azt mondja, hogy ő mindig is **úgy van**, hogy a világ jelenlétével együtt van jelen a maga számára. Akárcsak az igazság, elzártság, elfedetség és elrejtettség is, úgy és addig van, ahogyan és ameddig van jelenvalólét. Soha sincs tehát úgy, hogy a jelenvalólét cselekszik, gondolkodik, megismer, vélekedik stb., és azután valahonnan szert tesz egy világra, amelyben majd önmagát elhelyezi. "A jelenvalólét eredendően magával hozza a jelenvalóságát; ha ez hiányzik neki, akkor nemcsak faktikusan nincsen, hanem egyáltalán nem is ilyen lényegű létező. A jelenvalólét **nem más, mint a maga feltárultsága** (kiemelés tőlem – K. I.)."<sup>15</sup> A feltárultság tehát éppúgy érinti a világot, a világban bennelétet, mint a jelen-

valólét önmagját. Vagyis a feltárultság a létstruktúra egészét implikálja.

A feltárultság a jelenvalólét ontikusan konstituált és ontológiailag releváns létjellemzője. Nem úgy kell tehát elképzelni, mint ami esetleges erőfeszítések eredményeképpen egyszer csak beáll. A jelenvalólét ameddig van, és ameddig van, úgy van, hogy a világ, az ő világban való benneléte és önmaga is a maga számára valamiképpen feltárult. A feltárultságot konstituálja és artikulálja a megértés, a diszpozíció (a hangulat) és a beszéd. A jelenvalólét már eleve valahogyan megérti a világot, amelyben ő maga benne van, és ez a megértés már eleve hangolt, és a beszéd formájában artikulálódva van, mindig is valamiképpen értelmezve. Ezért a feltárást nem egyszerűen úgy kell tekinteni, mint valami látóhatárnak a kiszélesítését. A horizontok persze tágíthatóak, azonban csupán **az általában vett világiságon belül**. Ez utóbbi nem azt mondja meg, hogy melyik, illetve milyen lesz az a világ(ok), amely(ek) a jelenvalólét történelmi sorsában éppen jelentkezik, szélesedik vagy beszűkül, hanem azt, hogy a világ bármilyen faktikus jelentkezése eleve egy a világban való bennélet alapján lehetséges. Ez az általában vett világiság a priorija. Ami azonban eleve feltárult, és **amiben** feltárult, annak utána lehet és – bizonyos szempontból – utána is kell járni. A jelenvalólét tehát rendelkezhet a feltárulás **modalitásával**, és azokkal kapcsolatosan – esetleg szemben – állást is foglalhat. Ez lesz a feltárás.

De "feltárni" nem azt jelenti, hogy tudományosan megismerni, "premisszákból kikövetkeztetni" stb. Feltárni nem jelent mást, mint utána járni a diszpozíció, a beszéd, a megértés feltáró "tevékenységének", vagyis annak, ami a feltárultban **el van zárva**. Ami pedig bennük mindenekelőtt el van zárva, az éppenséggel **feltáró lényegük** és annak a **tulajdonképpensége, amit feltárnak**.

Például: szorongok. Ez egy olyan érzés, amely elvértve, szinte minden előjel nélkül, de egyszer csak rám tör. Szorongásom az egész világra, a világon belüli létezők összességére és önmagamra is kivetül: mindent befest. **Bizonyos módon** a szorongás hangulata tehát mind a világot, a bennelétet, mind önmagamat feltárja. Egy bizonyos módon szembesít azzal, hogy vagyok, és hogy a világ és a világon belüli létezők is vannak. A szorongás beállta előtt mindezt persze "tudhattam", de **szembesülni** vele csak most vált kikerülhetetlenné. Az a mód, ahogyan a szorongás mindezzel szembesít, kellemetlen, kényelmetlen, nyomasztó; igyekezhetek megszabadulni tőle. Elhessegethetem magamtól, vagy megvárhatom, amíg elmúlik. De utána is járhatok annak, hogy mit is jelent a szorongásom. Ez is többféleképpen történhet. Esetleg elkezdek pszichológiai irodalmat olvasni a szorongás "jelenségéről", így talán többet tudhatok meg arról, amitől végül is **meg akarok szabadulni**, de továbbra sem szembesülök vele tulajdonképpeni módon. A szorongás tehát, bár

egyrészt már feltárta a világot, a bennelétet és önmagát a tőle való megszabadulásban – ami éppúgy az **enyém**, akárcsak a szorongásom és annak nyomasztó mivolta –, ugyanakkor másrészt elzárta a szorongás **fenoménjével** való **tulajdonképpeni** szembesülést. A szorongás fenoménjével való tulajdonképpeni szembesülés lehetősége is szintén az enyém, akár a szorongásom maga vagy az előle való kitérésem. Ebben a tulajdonképpeni szembesülésben azt kell megnézni, hogy mi is az, ami a szorongásban feltárul, és akkor vezet út a szorongás fenoménjében egyrészt a fenoménhez magához, másrészt a metafizika olyan végső kérdéseihez, mint például a Semmi.<sup>16</sup> Mindaz, ami így a szorongás fenoménjében a felszínre került, feltárult, mindaddig a szorongás eleve **feltáró** mivoltába volt **belezárva**. A feltárás nem is tesz mást, mint az eleve feltárultat saját léte felől faggatva a felszínre hozza azt, ami az eleve feltárultban el van zárva.

Csak így válnak érthetőkké Heidegger már-már enigmatikus mondatai: "E létező – a jelenvalólétről van szó – legsajátabb létét a fel nem tárttság jellemzi. A »jelenvalóság« kifejezés ezt a lényegi feltárultságot jelenti."<sup>17</sup> A feltárultság és az elzárttság tehát nem két olyan "állapot", amely mondjuk egy időben egymás mellett áll, vagy ellentétes irányban zajlik. Az elzárttság nem egyszerűen azt jelzi, hogy a feltárultságban valami sohasem teljes. Az elzárttság a feltárultságban magában **van benne**, de nem úgy, mint ami belülről őt lerázhatatlan – de külön

megtekinthető – árnyékként mindenüvé elkíséri, hanem belső lényegét megkettőzően. De a jelenvalólétnek nem két felemás lényege van, amit összeadunk, hogy az egész kijöjjön: eredendően van az igazságban és a nem-igazságban is. A feltárultság és az elzárttság is ugyanabban, vagyis a jelenvalólét létmódjában és e létmódok által van.

Az elzárttság továbbá a feltárultság **fakticitásához** tartozik, és nem pusztán a jelenvalólét létmódjainak a **deficienciája**. Ez még akkor is így van, ha az elzárttság végül is kiváltképpen a jelenvalólét létmódjainak a **deficienciájában mutatkozik meg**. A feltárultság és az elzárttság azért **faktikus**, mert a jelenvalólét maga **faktikusan egzisztens**. A jelenvalólét már mindenkor **az enyém**, és mint ilyen egy **meghatározott világban** van, és ezen belül a világon-belüli létezők egy meghatározott köréhez van kötve. Ez a meghatározott világ az, amellyel a megértésnek és az értelmezésnek eleve és származékosan is dolga van. Ebbe van a jelenvalólét mintegy **belevetve**. A meghatározott világ persze határolt, de nem a körülkerítettség, hanem a **fakticitás értelmében**. Az elzárttság ezért nem egyszerűen a meghatározott világ(ok) határain **túli** még nem feltártat jelenti: oda is ebből a világból nyúlunk "ki".

A jelenvalólét tehát úgy van, hogy feltárultként mintegy bevilágítja a világot, a világban bennelétét és önmagát is, mégpedig oly módon, hogy a fény, ami világít, nem más, mint ő maga. Az elzárttság ezért azt jelenti, ami nincs

megvilágítva, de aminek megvilágítását csakis a jelenvalólét tulajdonképpeni világlásától lehet remélni.

A feltárultság is lehet **általában vett** vagy **tulajdonképpeni**. A tulajdonképpeni feltárultságban a jelenvalólét önmaga számára a legsajátosabb lennitudásban és mint legsajátabb lennitudás tárul fel. A tulajdonképpeni feltárultság – amelyet Heidegger "az egzisztencia igazságának" nevez – csak közvetve jelenti azt, hogy ami általában véve már feltárult, azt a maga tulajdonképpeni mivoltában ismerjük meg. A feltárultság átfogóbb a megismerésnél, hisz ez utóbbi a jelenvalólétnek pusztán csak az egyik – ráadásul származékos – létmódja. A megismerés problémájává, témájává csak az tehető, ami már legalább általában véve fel van tárulva. Ami általában vett módon sincs feltárulva, arról tulajdonképpen semmi tudomásunk nincs, és ekképpen azzal a felfedésnek (a felfedezésnek) vagy az elfedésnek sem lehet dolga. Tehát a világot, a bennelétet és önmagát a jelenvalólét megvilágítja, vagyis általában vagy tulajdonképpeni módon feltárja, illetve elzárva hagyja. A világon **belüli** létezőt azonban a jelenvalólétet felfedi (felfedezi) vagy elfedettségekben hagyja, illetve elfedi. A világon **belüli** létező felfedése, illetve elfedése is a világ, a bennelét, valamint az önmaga valamilyen formában való feltárultságán alapul. Ha például a jelenvalólét egy mindeddig teljesen ismeretlen barlang felfedezésébe kezd, akkor ezt csak úgy teheti, ha eleve tudja, mit is jelent egy barlang



és annak feltárása. Ennek az előzetes feltárultságnak a birtokában szereli fel magát a megfelelő ruházattal, kötelekkel, világítóeszközökkel stb., amelyek nélkül teljesen értelmetlen a vállalkozásba belefogni. Csak ennek az előzetes feltárultságnak az alapján lehetséges most már valóban feltárni az illető barlangot.

"Ha a gondoskodás számára egy létező egyáltalán megmutatkozik, vagyis a létező felfedett a maga létében, akkor a létező már eleve egy környező világbeli kézhezálló és éppen hogy nem »mindenekelőtt« csak kéznél levő »világanyag«."18 "A jelenvalólét azonban csak annyiban lehet elzárt, amennyiben feltárt; és amennyiben a jelenvalóléttel együtt már mindenkor felfedett a világon belüli létező is, lehet az ilyen létező mint lehetséges világon belüli utunkba kerülő, elfedett (elrejtett) vagy eltorzított."19 Ahhoz tehát, hogy olyasmivel, mint elfedettség, elrejtettség és eltorzítottság egyáltalán **találkozzunk**, az szükséges, hogy ami el van fedve, el van rejtve, el van torzítva, valamiképpen már fel legyen tárulva, hogy legalább létezéséről valamiféle – bár határozatlan – tudomásunk legyen. A jelenvalólét tehát a világ, a benne lét és önmaga feltárultságával **együtt** a világon belüli létezőt is – legalábbis létezésében – felfedi. Ekkor jelentkezik **mint** problematikus világon belüli létező, mégpedig **hovatartozásának** ebben a "magányosságában", abban, hogy egy meghatározott faktikus világhoz "tartozó" meghatározatlan. A feltárultság és a felfedettség tehát nem két külön folyamat, és

nem is egy és ugyanazon folyamatnak a két különböző szakasza, fázisa vagy szintje, hanem a jelenvalólét egységes létmódjainak eredendő, de különbözően súlypontosított módozata. A felfedettség, illetve az elfedettség **a világon belüli** létezőre van hangsúlyozva, összpontosítva. "A jelenvalólét mint olyan mindig ez, létével már lényege szerint **fel van fedve** a kézhézálónak egy összefüggése – a jelenvalólét, amennyiben **van**, már mindenkor egy útjába kerülő »világra« utalta magát..."<sup>20</sup> "A jelenvalólét mint világban bennelét eleve **felfedett** egy »világot«. Ezt a világ világiságából származó felfedést úgy jellemeztük, mint a létező hozzáférhetővé tételét a rendeltetés-egész szempontjából."<sup>21</sup>

A világ feltárultsága és felfedettsége "viszonyának" bonyolultsága Heidegger számára is komoly problémát jelent. Ennek a továbbgördítése vezette őt később a reá egyik legjellemzőbb fogalom – a *Lichtung* (tisztás) – kidolgozásához. A *Lichtung* tartalmasabban ragadja meg azt a belátást, hogy: "Nemcsak annak kell valamiképpen el-nem-rejtettnek lennie, **amihez** a megismerés igazodik, hanem annak az egész **területnek** is, amelyben ez a »valamihez való igazodás« zajlik, és ugyanígy már az el-nem-rejtettségben kell lejátszódnia annak, aminek **sámára** a maga egészében a mondatnak a dologhoz mérése nyilvánvalóvá lesz."<sup>22</sup> A *Lichtung*ról más összefüggésben – a szent kapcsán – már szoltunk. Ott azonban a világlás maga és annak a fénnel való kapcsó-

lata volt az, ami érdekelt bennünket. Most azonban, amikor az elrejtettség foglalkoztat, átfogóbban és mélyebben kell a kérdéshez közeledni.

A létező mint egész közepette – mondja Heidegger – van egy nyitott hely. Van egy világító tisztás (Lichtung). A nyitott hely helyét nem topográfiailag lehet meghatározni. Ott van ez, ahol a létező mint egész a létezőn belülről van körbefogva. Ezért a nyitott közepet nem a létező fogja körül, hanem a világító közép övezi az összes létezőt, akárcsak – más irányból – az alig ismert Semmi. Ennek köszönhetően adott a létező, és ennek köszönhetően lesz el-nem-rejtetté. De a létező még elrejtett is csak a megvilágított mozgásterében lehet. Ez ismételtten azt jelenti, hogy az, ami semmiképpen sem jelentkezik, és úgy van elrejtve, arról semmiféle tudomásunk és tapasztalatunk nem lehet. Ahhoz azonban, hogy valamiről olyan tudomásunk legyen, hogy az "elrejtettség" névvel illethessük, az szükséges, hogy az a megvilágítottban már valamiképpen megmutatkozzék. Ez az elrejtettként való megmutatkozás azt mutatja, hogy ilyen vagy amolyan létező (a dolgok, az emberek, az állat, a növény, az ajándék, az áldozat stb.) van, de tulajdonképpen mibenlétét nem tudjuk meghatározni, ugyanis ez a meghatározás akadályokba, kihagyásokba stb. ütközik. Éppen ezért mondja Heidegger, hogy: "Az elakadasként (kiemelés tőlem – K. I.) vett elrejtés éppenséggel nem és nemcsak a megismerés

mindenkori határa, hanem a megvilágított világlásnak a kezdete."<sup>23</sup> Ezért az elakadás sokkal inkább a Lichtung **mindenkori** tisztása **melységének** a határa, amelyet ezért az elzártság egy bizonyos vonatkozásában megjelenített Semmi övez. De elrejtés a megvilágítottan belül is van. Az egyik létező **elleplezi** a másikat. Itt a létező megjelenik, de másként mutatkozik, mint amilyen. Ez az elrejtés az elváltoztatás, a torzítás.

Abban sohasem lehetünk biztosak, hogy az elrejtés, amellyel éppen szembekerülünk, elakadás, avagy elváltozás. Az elrejtés elrejtí és elváltoztatja önmagát is. Sőt – mondja megint csak szinte enigmatikusan Heidegger – a világlás maga e kettős elrejtésként történik: így adottak ténylegesen a létezők. Hiszen az el-nem-rejtettség (az igazság) nem a létezők értelmében vett dolgok tulajdonsága. Az igazság, avagy az el-nem-rejtettség lényegét áthatja a megtagadás. A nyitott közép – a Lichtung – a világlás és az elrejtés közötti **össz-vita**, amelyben ezt (a nyitott közepet) **kiharcolják**. Az igazsághoz tehát mindig hozzátartozik egyrészt egy olyan **származásterület**, amely még nincs felfedve, de az elakadásban már fel van tárulva, másrészt pedig az elváltoztatás, a látszat értelmében vett elrejtés is. Az elakadásokat és a látszatokat tehát le lehet küzdeni, át lehet törni, de nem lehet megsza-badulni tőlük. Mindennek semmi köze olyas-mihez, mint a "fenomén rejtélyessége". A nyitott közép ezért egy mindig **meghatározott** nyitott hely, amelyet a világlás és a kettős értelemben



dolni. Innen már csak egy lépés van Hérakleitosz híres töredékének: "A lét szeret rejtekezni" heideggeri értelmezéséhez. A mondás nem azt állítja, hogy a lét nehezen hozzáférhető, tehát hatalmas erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy rejtekhelyéről előhalásszuk. Ellenkezőleg, a feladat éppen az, hogy belássuk, önmaga elrejtése a lét kedvtelése, hajlamához tartozik, vagyis ahhoz a valamihez, amelyben a lényeket mindig rögzítette. Csak az, ami lényegétől fogva kilép az elrejtőzködésből, és aminek lényegénél fogva ki kell lépnie abból, "szerethet" rejtekezni, lelheti kedvét a rejtekezésben. A lét e rejtekezését nem lehet és nem is kell "meghaladni", hanem meg kell hagyni a lét lényegében rögzítettként.<sup>24</sup> Ennek és az Esemény (Ereignis) későbbi heideggeri gondolatának mindig is volt egy olyan értelmezése, amely ezeket enigmatikus ezoterikus vonatkozásaiban láttatja. Hogy voltaképpen minden rejtélyes, elzárt, kifürkészhetetlen és bizonytalan stb. Pedig Heidegger gondolati vonulatai egészen más irányból érkeznek. A Lichtungról szóló meditáció csak továbbviszi a Lét és idő kimondottan leíró fenomenológiai elmélkedéseit. Végül is Heidegger küszködése a lét rejtekezéseivel már légkörében is nagyon távol áll olyasmiknek a kifürkészésétől, amiket a lét "titkainak" szoktak nevezni. Egyszerűen arról van szó, hogy önmagát értve az elmélkedés előrehaladtában rögzíti azt, amivel és ahogyan találkozik, illetve amibe beleütközik. Ebben alakulnak ki az elrejtettséggel való találkozás és

szembesülés fogalmi eszközei is, amelyeket később a köznapi értelmezés "rejtélyként", illetve "titokként" nem lerögzít, hanem leragaszt. Az effajta elfajulásnak a gyökere éppen abban van, hogy a megmutatkozás, illetve a rejtőzködés értelmében vett elrejtettség megragadásának és immár rögzítésének fogalmi eszközei azonosak. De ha ez így van, vajon nem kellene külön szavakkal illetni azokat? Nem kellene másképp megnevezni a megmutatkozás elrejtőzését és az elrejtőzés megmutatkozását? Olyan kérdés ez, amelyre később még vissza kell térnünk. Az elemzés pillanatnyi iránya szempontjából azonban egy újabb kérdés fontosabb, nevezetesen, hogy ugyan mi másak lehetnének a más-más szavak, mint **műszavak**, és hogyan is tudnánk jelentésüket másképpen elgondolni, mint eredendő összetartozásuk kettős gyökereiben. És vajon nem éppen ebben kínálkozik a gondolkodás számára egy lényegi lehetőség?

Visszatérve: a világ feltárultságának az alapján, vagyis a világ világosságából származóan a jelenvalólét már mindenkor és eleve felfedett egy világot is. Ez nem azt jelenti, hogy a világ mint olyan már **témává** lett. Atematikus korrelátumként, a kéznél levő utalásösszefüggésben már mindig is fel van fedve egy sajátos külön világ.<sup>25</sup> A világon-belüli létező felfedettsége és elfedettsége is a világ feltárultságán alapul. Ami a világ feltárultságát **hordozza**, az a gond. A gond az, ami a jelenvalólét létét a maga egészében (de nem feltétlenül egészként) strukturálisan sűríti. A "gond" hei-

deggeri fogalmáról s annak természetes-ontológiai újdonságáról itt nincs helyünk értekezni. Annyit azonban meg kell jegyezni, hogy az ember hús-vér köznapi léte soha azelőtt nem jutott olyan magas s mély filozófiai szerephez, mint Heidegger *Lét és idő* című munkájában. Ezért állítottam e tanulmány elején, hogy a heideggeri gondolkodás radikális jellege és újszerűsége éppen tulajdonképpen természetességében keresendő. A gond ontológiai elemzése azonban élesen különbözik a "mindennapi életnek" minden olyan tematizálásától, amelyet például Lukács György, Heller Ágnes vagy akár Henri Lefebvre végez el, és amelyben a "mindennapi élet" tulajdonképpen nem más, mint a valahonnan előkerült tényezők (tudomány, technika, művészet stb.) összeelegyítésének a tégelye. Heidegger számára azonban a jelenvalólét olyan létező, amelynek a világa, a világban-benneléte és önmagájának a léte a gond létjellegét viseli. Ezért a gond az, ami a világon-belüli létező felfedtségét és elfedtségét megalapozza. A felfedett létmód létezője pedig nem jelenvalólét-szerű létező, de nem is pusztán a meglevő-növekvő és az előállított dolgok, hanem olyasmi is, mint például a "természet" vagy a "történelem".

"Ha a jelenvalólét a világot saját maga felfedi, és közel hozza magához, ha saját magának tulajdonképpen létét feltárja, akkor a »világnak« ez a felfedése és a jelenvalólétnek ez a feltárulása mindig úgy megy végbe, mint azoknak az elfedéseknek és elhomályo-



sulásoknak a kiiktatása, azoknak a torzulásoknak a megszüntetése, amelyekkel a jelenvalólét **elzárja** magát önmagától.”<sup>26</sup> Az elfedéseknek ez a kiiktatása és az elzártságok feltárása azonban csak látszólag halad így, kéz a kézben és azonos ütemben. Valójában a feltárultságon "belül" van igazán elfedettség, és a világon-belüli létező egy újabb felfedése, egy új létező felfedezése vagy egy új találmány távolról sem szükségszerűen befolyásolja önműködően a világ, a bennelét és az önmaga feltárultságát.

Mindenesetre a gond a feltárultságokat hordozva megalapozza azt, amit felfedettségnek, el-nem-rejtettségnek (igazságnak), illetve elfedettségnek (nem igazságnak) nevezünk. Nos, az igazságot és a nem igazságot általában a megismerés problémájaként tárgyalják. Maga a megismerés azonban nem más, mint a jelenvalólét egyik, mégpedig **származékos** létmódja. Emiatt az igazság lényegét sem elsősorban és nem pusztán a megismerésben, hanem a jelenvalólét létében kell keresni. Ezért érdekelhet bennünket is a felfedettséggel és az elfedettséggel kapcsolatosan – és csupán ennyiben – az igazság lényegének a kérdése. A megismerésnek magának mint a jelenvalólét származékos létmódjának a lényege, hogy **felfedő lét**. Ennyiben a jelenvalólét igazlét, illetve igazság.

A legáltalánosabban fogalmazva felfedni azt jelenti, hogy a megmutatkozások sokféleségében előrehaladva láthatóvá tenni, ami azelőtt el volt fedve, el volt rejtve. Ezért a felfedés sohasem jelenti – és ezt nem árt többször is hang-

súlyozni – olyasminek a megragadását, ami nem mutatkozik meg semmilyen módon. A felfedés mintegy **elrablás**, a megtévesztések, a látszatok kiiktatása és áttörése: az éppen aktuálisan érdekes létezőnek az elrejtettségéből való kiemelése. Bár a felfedés ontológiailag a világ feltárultságán alapul, és ennek a függvényében a létező utalásösszefüggéseivel együtt már egy különös világ is fel van fedve, az éppen aktuális létezőre koncentrálva a jelenvalólét mégis eltekint vagy megfeledkezik a létezőről mint egészből. Vagyis éppen felfedve, a jelenvalólét elrejtí a létezőt mint egészet. A létezőt mint egészet még akkor sem lehet megragadni az adott létezők felfedéséből, ha az utalásösszefüggéseiben felfedett külön világokat összeadjuk. Hiszen ez az egész éppen a létező felfedésére való irányultságban úgy jelentkezik, mint ami bizonytalan és kiszámíthatatlan, esetlegességében megragadhatatlan és ezért lényegtelen. A létező tehát a maga egészében elrejtőzik. Minden egyes létező felfedésével, vagyis minden egyes elfedés kiiktatásával, illetve áttörésével együtt a jelenvalólét elrejtí, illetve rejtekezni hagyja a létezőt a maga egészében. A létező azonban, mint "konkrét" létező, **nem** esetleges viszonyban áll a létezővel a maga egészében, hanem ez utóbbi az, amiben léte "gyökerezik". A felfedés tehát egyrészt, mivel elfedettet fed fel, az elfedettségekhez (megszüntetően) viszonyul, másrészt pedig ugyanakkor elrejtí és rejtekezni hagyja a létezőt a maga egészében. A létező a maga egészében

való rejtekezésének a **megmutatkozása** ezért éppenséggel a felfedésen **belül** iktatódik ki. A létező egészének a rejtekezése az, ami elrejtőzik, és ez pontosan a felfedésen belül történik meg.

Ezt nevezi Heidegger **titoknak** (Geheimnis). A titok az, ami a felfedés **tévelygését** irányítja. De hogyan **jelentkezik** a titok a létező felfedése során? Úgy, hogy a létező felfedése éppen a létező egészében való gyökértelen-talajtalan létezése módján hozza felszínre, rejtve hagyva a létező egészéhez fűződő pályáit, de természetesen anélkül, hogy ezeket a kötelékeket felszámolta volna. Így azonban a létezőt a létező egészéhez kapcsoló, egyébként is rejtett kötelékek maguk is elrejtőznek, és ily módon – kétszeresen is rejtőzködve – irányítják azt a módozatot, ahogyan a jelenvalólét a létezőt a létezésében **létezni hagyja**.

A felfedés tehát az elfedettséget felszámolva **elrejt**, ami annyit jelent, hogy **elzárja** a létező egészében való feltárulásának az útjait. Nem egyik vagy másik dologhoz kötődő bizonyos titokról van szó, hanem egyedül arról, hogy a titok (az elrejtett egészének a rejtőzködése) **titokként** irányítja a történelmi ember ittlétének az egészét. Ez a tévelygés.

A titok tulajdonképpeni értelme **maga** az **elzártság**, úgy, ahogyan az a **felfedéshez viszonyul**, vagyis ahogyan a titok rejtetten a felfedést tévelygésként határozza meg és artikulálja. A titok (Geheimnis) tehát rejtetten **szétárad**, **diffúzionál** a létező felfedésének a mindenében, és ezzel a jelenvalólétnek a világ-

ban-benne-létét az otthontalanság (Unheimlichkeit), a borzongató idegenség egzisztenciális móduszába helyezi. Az, amit a rejtekező rejtekezése megjelenít, az elzárttság maga, a megjelenítés pedig ténylegesen a szorongás, a borzongató idegenség és az otthontalanság diszpozícióiban történik meg. Ezekben tehát nem valami rejtőzködő, hanem a rejtőzködés maga az, ami feltárul, de olyan módon, hogy a jelenvalólélet továbbtaszítja a tőle való elfordulásba, vagyis az éppen aktuális létező felfedésébe való elmenekülő belefeledkezésbe: a tévelygésbe. Ami azonban feltárul, az feltárható: a titok "ismerete" a feltárás szempontjából nem más, mint az elzártásnak és azoknak a diszpozícióknak, hangulatoknak a "tudása", amelyekben az jelentkezik, nem pedig az elrejtettség "felszámolása".

Az elrejtettség tehát az aletheiától (az elnem-rejtettség értelmében vett igazságtól) megtagadja a rejtőzködésből való előlépést, de a privációt (a szteréziszt, a privatív "nem"-et) is. Ezt azonban úgy teszi, hogy közben megnyitja az aletheia számára a negatív "nem" pusztá negativitását mint az igazság lényegéhez tartozó kimondott nem-igazságot. Tehát azt, amihez a feltárultság (az igazság eredendő fenoménje) és a feltárás, a felfedettség és a felfedés (az igazság származékos fenoménje), vagyis az elrejtettségből való előjövés és felszínrehozás egységes fenoménje – lényegileg eredendően és kezdettől fogva már-már atematikusan – viszonyul.

A titok ezért nem olyasmi, ami kimondottan elzárttság, ami tulajdonképpen elfedettség, és nem is olyasmi, ami valójában elrejtettség. A titok az elzárttság, az elfedettség és az elrejtettség struktúraegészében tenyészik. Ekképpen annak, amit a titok mégiscsak **tematizál**, nincs semmi köze olyasmihez, mint például a "lét titkainak" a "mibenléte", és nem is minden további nélkül és egyenesen a hozzá nagyon közeli Semmi, hanem maga az elzárttság, úgy, ahogyan az a rejtekezésben a felfedést irányítja. Ebben a heideggeri körvonalazásban a titoknak olyasmihez sincs köze, amit "misztériumoknak" szoktak nevezni. A misztériumok "megértéséhez", elsajátításához speciális, másutt nem érvényes eljárások és képességek kellenek. Ezek gyakorlásának eredményeképpen – ráadásul – egy látszólagosan új "szubjektum" is megszületik.

A titok "megértése" azonban nem más, mint az elzárttság olyan rögzítése és tematizálása, amelyet ugyanaz a jelenvalólét ugyanazokkal a képességekkel és létlehetőségei egészének ugyanazon aljáról – a szabadságból – kiindulva tulajdonképpeniségének módusában visz végbe. És éppen mert a jelenvalólét **mindeközben "ugyanaz"**, meg is feledkezhet, ugyanő és ugyanakkor a titokról. És éppen ezért felejtetheti el az elzárttság előjövételének egykori (mondjuk parmenidészi vagy hérakleitoszi) rögzítéseit is. Vagyis: tévelyeghet!

A tévelygő történelmi ember **téved**. A tévedés nem ennek vagy annak az elvetése,

hanem a tévelygés összes módozatainak az egybeszövődése: nem az ismeretek és az ítéletek helytelensége vagy hamissága, hanem a létehetőségek lefokozása. Így a titok **tematizálása** nélkül sem élhetünk valóban az igazságban és az azt lényegként megalapozó szabadságban sem. A titok tematizálása tehát igaz-szabad létünk feltétele és lehetősége is.

De hogyan tematizáljuk a titkot úgy, hogy ezt a heideggeri lényegi-előzetes felvillantását szerkezetileg is meg tudjuk ragadni? A tematizálás **egyik** lehetőségét maga Heidegger jelzi. Arról a lehetőségről van szó, hogy a jelenvalóélet elárasztó hangulatok sokféleségében megtaláljuk azokat, amelyek feltáró tevékenységükbe zártan olyasmire irányulnak, mint az elzárttság, az elfedettségek és az elrejtettség. Hallgatólagosan is a szorongás és az otthontalanság fenomenjéhez irányít. Csakhogy a szorongás révén tulajdonképpen módon a Semmi tárható fel.<sup>27</sup> Az otthontalanságban és borzongató idegenségben pedig úgy tűnik, hogy a titokról csak a logikai paradoxonok látszólag szálnalmas fel-elevenítésének a módján lehet mégis igazán beszélni. Ezért Heidegger önként le is mond róla,<sup>27</sup> úgyhogy olyasmivel, mint a "titokfenomén", nem szembesült!

Ezen nem kell csodálkozni, hiszen mi sem egyszerűen elmélkedve (hogy vajon mi is a titok?) szembesültünk vele, hanem történelmi sorsunk alakulásai révén. Hogy aztán a gondolkodás valóban fel van-e készülve (minden vonatkozásban) a titokfenoménnel való

szembesülésre, az persze megmondhatatlan. Bizonyos azonban, hogy történelmi sorsunkban a titokkal való szembesülés **elmulasztása vagy eljátszása** az előbbi értelemben vett tévedés lenne. Mert sorsunk a titok témájával olyan módon szembesít, amelyre nem lehet csak úgy rácsodálkozni és sietve megtudni róla minden tudhatót, hogy azután sürgősen ki is csodálkozzuk magunkat belőle. Az embermilliók sorsa felett érzett megrökönyödésünket egzisztenciálisan és filozófiailag is be kell biztosítani ahhoz, hogy egyáltalán remélhessük, ami "volt", az valóban el is múlik. Ehhez azonban új álláspontot kell elfoglalnunk a történelemmel szemben: meg kell tanulnunk a történelmet nem csupán kutatni, "tanulni" belőle vagy értékesíteni, hanem **elmúlttá tenni** is. Mert a múlt, amely már nincs, de nem múlik el, az kísért, és esetleg fel is támadhat. A múltat elmúlttá tenni: ma még beláthatatlan, új történelmet alapozhat meg...

Tehát: titokfenomén? Ismételten föl kell tenni a kérdést, de immár a fogalmi eszköztár mindazon értelmezésének a birtokában, amelyet számunkra a heideggeri meditáció értelmezése biztosít. Mi tehát az, ami az elzárttságban, az elfedtségben és az elrejtettségben lehetővé teszi, hogy e fogalmakat olyasmire vonatkoztassuk, mint a titokfenomén? Nyilván a jelenvaló lété az, ami során a világban-benne-lét-hez, a világon belüli létezőhöz és önmagához is úgy "viszonyul", hogy titkokat "produkálva" az elzárttsággal, az elfedtséggel és az elrejtett-

séggel "teremt" kapcsolatot. Ez a kapcsolat nem egyszerűen azt jelenti, hogy ebben a létmódjában a jelenvalólét az elzárttságot, az elfedettséget és az elrejtettséget felhasználja, hanem hogy azokat éppenséggel kiépíti. A kiépített elzárttság, elfedettség és elrejtettség pedig éppenséggel a titokfenomén.

Hogy a titkot fenoménként ragad hassuk meg, az kell, hogy valamiképpen megmutatkozzék. Csak így találkozhatunk vele. A titok azonban csak elzártként, elfedettként és elrejtettként mutatkozik meg mint titok. Ám miféle megmutatkozás az, amely így mutatkozik meg? Létezik-e egyáltalán ilyesmi? A fenomenológiához viszont hozzátartozik az is, hogy a fenoménnek való bármilyen szembesüléskor ne a lehetőségre és annak különböző módozataira vonatkozó általános kérdésből, hanem abból induljunk ki, ahogyan az a feltárultságon belül önmagától megmutatkozik. A kérdést tehát át kell fogalmazni: egyáltalán hogyan találkozunk olyasmivel, amit majd titoknak vagyunk kénytelenek nevezni? Ezt a találkozást kell most leírni.

Amikor olyasmivel találkozunk, amit később titoknak leszünk kénytelenek nevezni, legelőször is azt észleljük, hogy valami van, létezik, de az olyasmi, és úgy van, hogy mibenlétében való meghatározása problematikus. Léte tehát le van ugyan szögezve, mibenlétének meghatározása azonban akadályozott. Az akadályokat először akár szokványos, akár episztemológiai is nevezhető akadályoknak vehetjük,



de hamarosan kiderül, hogy másról van szó. Éspedig összefüggő-kiépített akadályokról. Emiatt ezen a szinten meg is rekedünk: "előre" már nemcsak az összes többi "irányba" haladhatunk. Vagy lemondunk tehát a további keresgélésről, vagy pedig megmaradunk azon a szinten, amelyet számunkra az akadályokba való ütközés mért ki. Igyekszünk tehát az akadályokat körbejárni, hátha valahol résre, törésre vagy átjáróra bukkanunk. Ehelyett azonban ellenállást tapasztalunk. Mégpedig olyan ellenállást, amelyből az, ami ellenáll, hiányzik. Ami azonban így hiányzik, az rejtekezik. És a rejtekezés nem is más, mint az akadályokba szótt ellenálló hiányzás. A hiányzó után – már figyelmeztetés alapján – kutatva egy sor olyan tényezőre akadunk, amelyek ott vannak ugyan a hiányzó helyén, de az eddigiek után már gyanúsak, kétségesek, és valóban tévútra terelő látszatoknak bizonyulnak. A látszatok nyomában kutatva azonban azt tapasztaljuk, hogy bár az, ami így jelentkezik, nem mutatkozik meg, a látszatok mégis összefüggnek. A látszatok tehát összefüggnek, de csak látszat mivoltukban: ekkor már gyanítjuk, hogy olyasmivel találkozunk, amit titoknak kell neveznünk. Itt már – és legelőször csakis itt – alakulhat ki vagy léphet működésbe valóban a titokkal kapcsolatos egyfajta elsődleges megértés. Ennek alapján azonban megint csak válaszút elé kerülünk. Hozzáláthatunk először a látszatokban megmutatkozóknak, de azután magának az ellenállóan akadályozottnak az

erőszakos vagy a fondorlatos felfedéséhez. Az erőszakos felfedés eredményessége az akadályozottságok folytán kétséges lehet, bizonyos azonban, hogy a siker a titok-fenoménnek nem a "megismerését", hanem az elpusztítását jelenti. Fondorlattal a titokhoz férkőzni bonyolultabb feladat, és másutt már elemeztük, hogy ez miért **nem** a titok-fenoménvaló találkozás elméletileg **közvetlenül** értékesíthető módja. A **második** és a leggyakoribb út, amelyen haladhatunk, a **lemondás**. Egyszerűen lemondunk az értelmetlen és az akadályok által fenyegetően káros további keresgélésről. Ez az út visszavezet a titokkal való találkozás múltjába, és megkerülve félreterzi mind a titoknak mint olyannak, mind pedig az aktuálisan titkosnak a kérdését. A **harmadik** út az eltökélt **várakozás**. Kitartóan várakozunk az eddigi előrehaladás során elért ponton, még akkor is, ha ez kezdetben csupán valami nem várt várásának tűnhet. Ha tehát valami meglepetésre várunk. Megeshet, hogy meglepetés érhet, ám a meglepetés legtöbbször várat magára. Hiába várva a meglepetést nincs más mit tenni, mint feleleveníteni az eddig megtett utat. Amikor nem elhagyjuk, hanem felelevenítjük ezt az utat, kiderül, hogy mindaz, amibe eddig ütköztünk, az akadály, az ellenállás, a hiány és a rejtőzködés egyrészt máshonnan – **külön-külön** – már ismerős, másrészt pedig az is, hogy **együttes** jelenlétük, ahogyan utunkba kerültek, nem véletlen, és ami együttállásukat kiépítette, valószínűleg nem is

más, mint az, ami bennünket oly régóta várakoztat. Vagyis amit már titoknak nevezünk, és aminek az elgondolása így már további – szinte alig remélt – fogódzókat talált.

Az, **ahonnan** az akadály, az ellenállás és a hiány elsősorban ismerős, nem más, mint a jelenvalólétem **deficiens módusza**. Létem deficiens móduszai (amikor eszközeim **nem** működnek, ismereteim-tudásom **nem** bizonyul kielégítőnek, céljaimat **nem** vagyok képes megvalósítani stb.) eleve külön-külön is **megrázkódtatják** világban-létem otthonosságát, bizonyosságait, érvényességeit. Külön-külön a deficiens móduszok ezáltal **kifejezetté** teszik azokat az utalásösszefüggéseket, azt az utaláségszet, amelyet deficienciájukkal megzavartak. Ami tehát bennük megmutatkozik, az éppenséggel **ez az utaláségsz**, amelyhez mégis irányítanak. Esetünkben azonban a deficiens móduszok együtt jelentkeznek, ráadásul úgy, hogy eközben elsősorban egymásra utalnak. A titokfenoménben a deficiens móduszok utaláségsze a rejtekezés. Nem a rejtőzködő!

A rejtőzködő csak akkor rejtőzködhet, ha azt, "ami elől" rejtőzik, a deficiens móduszok várakoztatására hagyja. A rejtőzködés küld ugyan a rejtőzködőhöz, de **kizárólag** a deficiens móduszok képében. Ebben a rejtőzködő felvillan ugyan, de pusztán a **maga-elvonás** módján.

Ám a deficiens móduszok **fogalmát** a filozófia is már régóta ismeri. E fogalom történeti és értelembeli elemzésére itt nincs terünk.

Ehelyett az ismerősségnek e két típusával most már együttgondolkodva azt kell megvizsgálni, mi teszi bennük lehetővé azt, hogy ők egyszerre úgy vonatkozzanak egymásra, hogy megjelenítsék, amit rejtekezésnek kell neveznünk.

Az **akadály** az, ami utunkba kerülve előrehaladásunkat zavarja. Irány-, sebesség- és ritmus- vagy szintváltoztatásra, esetleg megtorpanásra készlet. Arra kényszerít, hogy úton levésünkben ne csak azt szemléljük, amiért úton vagyunk, és az utat magát, hanem az akadályt is szemügyre vegyük. Az akadály feltűnik, mégpedig úgy, mint az úton levés deficiens módusza, amelyben az úton levés miéértje és az út maga is világosabban látszik. De az úton levőt is feltűnteti: mozgósítja azt. Az úton levő töprengeni kezd, új erőt gyűjteni, és erőfeszítéseket tesz. Ebben újra feltűnik az akadály, de most már mint makacsul előttünk tornyosuló, aminek a mibenlétét először meg kell határoznunk avégett, hogy vele kapcsolatosan valóban megfelelő módon állást foglalhassunk. Ekkor az akadály akadály volta és vele együtt az út és az úton levés miéértje is elhalványul, és az érdeklődés fókuszába az kerül, **ami** akadályoz. Ami akadályoz, az a megismerés – vagyis egy másik létmód – célpontjává lesz, aminek magának is megvannak a buktatói, kelepcei, akadályai. Az akadály tehát, felvillantva az úton levés összes tényezőjét, egyrészt elsősorban mégis oda küld, "ami" akadályoz, másrészt pedig ezt úgy teszi, hogy közben a jelenvalólétet letéríti úton levésének kezdeti

útjáról, és egy másik (a megismerés) útjára tereli. A letérítés nem az akadály deficienciája, hanem tulajdonképpen mivolta. Az akadály az, ami egyéb találkozásoknak utat nyit, és ezt úgy teszi, hogy közben nem zárja el – csak elhalványítja – az eredeti úton levés miértjét és hogyanját. Ezt persze az úton levés deficiens móduszaként teszi. Mégis az akadálnak ebben a kettős irányú felfedésében nyílik lehetőség arra, hogy ellenállással találkozunk.

Az ellenállás maga is az úton levés deficiens módusza, amellyel látszólag már az akadályok előtt is találkozhatunk. (Az út távolságként "ellenáll", azt meg kell "tenni" stb.) Az ellenállással tulajdonképpen módon azonban mégiscsak az akadály elfedettségen "belül" találkozhatunk. Az akadálytól függetlenül jelentkező ellenállásból ugyanis épp az "ellen" az, ami nem ragadható meg. Az útnak hosszúsága, a dolgoknak súlya stb. állásuk és nem ellenállásuk révén van. Ellent azonban csak az állhat, aki akadályként már fel van fedve. És mivel az akadály felfedésében ami akadályoz, az szükségképpen szembenállóvá, a megismerés témájává lesz (Gegenstand), csak ezért lehet az akadály felfedettségen belül olyasmivel találkozni, ami ellenáll.

Az akadályban azonban mégiscsak ott van annak a vevése. Az akadályokat mindig is meghaladhatóságuk szempontjából rögzítjük. Ami azonban az ellenállásban kiváltképpen kérdésessé válik, az éppenséggel az akadályok meghaladhatósága. Az ellenállásban az akadály

éppen akadály mivoltának meg nem változtathatóságában van jelen, de leküzdhetőségének akár elvont lehetőségével együtt. Ám ekkor amitől az ellenállás meghaladhatóságát mégiscsak remélni lehet, már nem az, ami ellenáll – hiszen benne pontosan ez válik kérdésessé –, hanem csak az, aki az így ellenállóval szemben áll.

Az ellenállás tehát tulajdonképpen az úton levőhöz, vagyis önmagamhoz küld vissza, mint olyasmihez, amit ugyancsak felül kell vizsgálni. Hogy vajon képes vagyok-e és miképpen az ellenálló akadályt leküzdni. Ez nem csupán azt jelenti, hogy egy kérdésben, amit nekem szegeznek, kérdésessé válok. A kérdést ugyanis – ha jól utánagondolok – úton levésemmel én magam váltottam ki, úgyhogy magam vagyok az, aki kérdésessé teszem önmagammat. De mit kérdezhetek én magam önmagamtól, amikor magamról úgy kérdezek, hogy erre az ösztönöz, ami nekem ellenáll? Persze nem azt, hogy vagyok-e, és kicsoda vagyok. Hanem csupán azt, hogy vajon jelenlétemnek az a módja, amelyben itt vagyok, valódi, tulajdonképpeni-e. Hogy tehát megfelelő vagyok-e én az ellenálló akadálynak.

A kérdésessé vált jelenvalólét kérdezésének az iránya a hiány. Benne az, ami hiányzik, az ellenáll, ami viszont kérdez, az kérdéses. A hiány nem valami, ami nincs. A hiány a kérdésessé vált jelenvalólét elvárásaiban való nem-jelenlevőség. Ami hiányzik, az természetesen nincs jelen, és annak jelenlétét persze el is vár-

juk, de az elvárás valódi előfeltétele az ellenállás. Nemcsak azért, mintha a hiányzás az ellenállás egy formája, esete volna: úgy áll ellen, hogy keresvén, ott, ahol keresünk, nincs jelen, bár ez is csak azt mondja, hogy vajon én jó helyen keresem-e, hanem azért, mert a hiányzás megmutatkozásához az ellenállás elhalványulása szükséges. Az, ami a hiányzásban ellenáll, maga is kérdésessé kell hogy váljon. A hiány a hiányzás módján jeleníti meg az elhalványuló ellenállót a kérdésessé vált jelenvalólét kérdésében. Az ellenálló elhalványulásával nyílik horizont a hiányzóra. Így kell értelmezni azt, amit Arisztotelész a "szterézisz"-ről, a privációról mond: hogy az mégis olyasmi, mint az "eidosz", a kinézet.

De ami hiányzik, az végül is csak nincs jelen. De a nem-jelenlétnek nem a hiányzás az egyetlen módja. Ami nincs, az sincs jelen, de az sem, ami nincs itt. Elvégre is "jelen lenni" nem azt jelenti: a világmindenség leltárában szerepelni. Csak az hiányzik, aminek a jelenlétét elvárjuk, de az még sincs jelen. Ekképpen a hiányzás azt is megmutatja, ami hiányzik. Csak azért pótolhatjuk, szüntethetjük meg a hiányt, mert tudjuk, hogy mi az, ami hiányzik.

A hiányban tehát az akadály és az ellenállás egybegyűl, mégpedig abban a végsőkéig kiélezett formában, hogy az, ami akadályozva ellenáll, az nincs is jelen. Helyette egyelőre nem áll semmi, de körülötte ott tornyosul az akadály ellenállásának áthatolhatatlansága. A hiány azonban így mintegy szétterjed, és az akadály ellenállásában átfogja az úton levés összes

fellelhető vonatkozását. De a hiányt – ellentétben az akadállyal és az ellenállással – már nem lehet átlépni, kikerülni, meghaladni vagy legyőzni. A hiányt **csak** pótolni lehet, vagy pedig az egészről le kell mondani. A hiány ezért az úton levésnek nem a végpontja, hanem végső válaszútja. Ezért is gyűlik össze éppen **benne** minden, amivel eddig és ezután is ezen az úton haladva találkozhatunk.

Az, ami a hiány móduszában van jelen, hiányzik. Helyette már hiánya tátong, mégpedig úgy, hogy szétterjedve a hiánynak a többi deficiens módusszal való eredendő összefüggésére utal. A deficiens móduszok utalásösszefüggése a **rejtőzködés**. A rejtőzködés az utalásösszefüggéseiben felfedett hiány. Csak a hiányon – és nem az akadályon vagy az ellenálláson – belül találkozhatunk olyasmivel, mint a rejtőzködés. Amit azonban a rejtőzködés maga fed fel, az megint csak nem az, **ami** rejtőzködik, hanem a hiányzás természete, modalitása. Kiderül, hogy a hiányzó rejtőzködve hiányzik, és a hiánya épp emiatt oly makacs.

E leírásnak a titokfenomén korábbi leírásával való összefüggése nyilvánvaló. A titok ott **jelentkezik**, ahol a jelenvalólét úton levésének a deficiens móduszai összefüggésükben összeállnak: a hiányban. A titokfenoménhez vezető utunkon most már a két leírást összekapcsolva kell továbbhaladnunk.

A hiány tehát lényegét tekintve "szterézisz", priváció. (Erre nézve elegendő útmutatást találunk Heidegger egyetemi előadásában a



phüszisz lényegéről és arisztotelészi fogalmáról.<sup>29</sup>) Olyan privatív "nem", amely úgy mutatja meg a hiányzót, hogy megtagadja tőle a jelenlétét. Megtagadja ugyan a hiányzótól a jelenlétet, de azt nem zárja ki. Sőt azt mutatja meg, hogy mi is az, ami hiányzik. Ám szétterjedve a hiány egy olyan horizont mélységét is megnyitja, amelyben a jelenlétnek nemcsak a megtagadása, hanem a kizárása is helyet foglalhat. A hiányzó jelenlét jelenlétének a kizárása: ez a titok. Vagyis a titok a jelenléttől a szteréziszt, a privatív "nem"-et is megtagadja. Ezáltal a hiány horizontjának a helyeit zárlatokkal tölti fel. Ezekben villan fel a titok titokként, és ekkor kell a hiányt, amivel találkozunk, titoknak nevezni. Mert ami hiányzik – a titkos –, az csak a zárlatok összefüggésében jelentkezik. A zárlatok ezért nem több vagy ellenállóbb akadályok, hanem olyan összefüggően kiépítettek, amelyek a hiány felfedettségében – a rejtőzködésben – jelentkeznek. Összefüggésükben a zárlatok nem csupán egymáshoz tartozásukhoz, hanem ahhoz a "tervhez" is küldenek, amelynek alapján és értelmén együvé tartoznak. Ehhez azonban csupán a zárlatok összetartozásának tényeként és nem tematikus valamiként küldenek. A hiány horizontjában a zárlatok összetartozásaként megmutatkozó terv a **magaelvonás**. A magaelvonás a privatív és a negatív "nemek" pozitivitása a hiányban.

Mindezt persze a kérdésessé vált jelenvalólét kérdezésében, vagyis abban teszik, aminek az irányát a hiány rejtőzködésként szabja meg.

Ekkor nyílik lehetőség arra, hogy a kérdéssé vált jelenvalólét arra kérdezzen, **ami** az előtte összefüggően áthatolhatatlan zárlatok egymásra vonatkozásának a tervét **megszabta**. Ugyanakkor azonban a kérdéssé vált jelenvalólétet a maga jelenvalóságának a tulajdonképpeniségére kérdezve éppenséggel saját jelenvalólét mivoltát világítja meg újra. Ezzel annak a lehetősége is megadatik, hogy a jelenvalólét az előtte egybekapcsolódó zárlatok tervezetében – ugyancsak rejtőzködőként – **egy másik jelenvalólétet** villantson fel mint tervezőt. Ebben megmutatkozik a titokfenomén mint a jelenvalólétek közötti sajátos viszonylat. Polarizáltan különböző jelenvalólétek kapcsolatáról van tehát szó. Ezért ahhoz, hogy a titok egységes-eredendő fenomenjét megragadjuk és leírassuk, most az utat az ellenkező, a "**másik**" jelenvalólét irányából is meg kell szemlélnünk.

Ezt a hiány horizontjába az ellenkező irányból betorkolló utat megszemlélni és leírni még az előzőnél is problematikusabb. Azt feltételezni, hogy **mi magunk** lépünk a titkolózás, a titkosítás útjára. Aki azonban titkosít, az erről eleve nem közölhet leírást. Enélkül azonban a titokfenomén és leírása **csonka** maradna. De mi lehet mégis a leírás alapja? A titokról szóló és a kötetünkbe foglalt vizsgálódások – úgy gondolom – már kellően biztosítják egy ilyen, bár vázlatos leírás és a jelenség előzetes megértésének a módszertani alapját. Ám ezt most már ki kell egészíteni. Például az olyasmi, mint a "pszichoanalízis", csak azért lehetséges, mert a

jelenvalólét úgy van, hogy létének bizonyos lehetőségeit elfojtja, illetve elrejti. Mindannyiunknak vannak kisebb-nagyobb rejtegetni valóink, amiket a nyilvánosság elől el is rejtünk. Hiba volna az ebben megtapasztaltakat kihagyni a titokfenoménnel kapcsolatos meditációból.

Az, aki titkolózik-titkosít, az maga is jelenvalólét. A világban való bennelétét tehát és önmagát is a titok létmódjában mint saját létmódjában érti meg. Számára ezért a titok először is úgy jelentkezik, mint lehetséges világon-belüli "létező", mégpedig mint lehetséges eszköz. De a titok nem olyan eszköz, amit csak úgy egyszerűen be lehet szerezni, mint egy kalapácsot vagy egy emelőrudat, hanem azt minden egyes alkalommal újból meg- és ki kell építeni. Csak azért lehet a titok mint olyan a jelenvalólét **létmódja**, mert eszközszerűsége soha nincs kéznél, hanem azt mindig is ki kell építeni. Ekkor derül ki, hogy a titok tulajdonképpen nem is eszköz, hanem **módszer**, amit nem is elkészíteni, hanem **kiépíteni** kell. Hiába gyűjt a titkosító "információkat" a titokról, hiába tanulmányozza a titok "irodalmát" stb., ezzel a "titokeszközt" még nem biztosította a maga számára. Mert "információt" gyűjteni, "tanulmányozni" a titkot lényegében nem jelent mást, mint végigjárni azt az utat, amelyet előbb írtunk le, és amely a hiány megnyílásába fullad. A titkosító jelenvalólétnek azonban ezt az utat valamiképpen meg is kell járnia ahhoz, hogy módszerének kiépítéséhez mégis némi támpontot biztosítson. Ekképpen a titkosító mintegy

kettős minőséget szerez, hiszen egyszerre az, aki a titoknak utánajár, és az is, aki titkosítani kezd. A titkosító tehát már a titkosítás legelején fel is fedi a másik jelenvalólétnek azt a lehetséges létmódját, hogy a titok után kutasson. Itt a másik jelenvalólét már a folyamat legelején feltárul, és ezzel együtt a titok egységes fenoménje is közvetlenül felvillan. De ő sem rendelkezik **folyamatosan** a titok egységes fenoménjére való széles rálátással. Kettős minőségét ugyanis tögtön el is veszíti, amikor a titkosításba **belefog**. Ha a titkosítás során újabb információk stb. szükségesek, akkor a titkosítónak minden egyes alkalommal ezt a kettős minőséget újra ki kell harcolnia és azután újra el kell veszítenie. De mindenképpen: a titkosítónak a titokfenoménnel kapcsolatos helyzete kitüntetettnek tetszik, tudniillik egyelőre úgy látszik, hogy neki mindig is megvan a lehetősége arra, hogy a titokfenoménre való egységes rálátást kivívja.

Ez azt jelenti: a titkosító, miután a titkosításban létezve érti meg magát, bizonyos módon már a másik jelenvalólétet is értelmezte mint lehetséges vele ellentétet, mégpedig olyan módon, mint akinek a kereséseit a deficiens móduszok összefüggő horizontjába – a hiányba – lehet és kell is utalnia. A tilalmak, az álarcok, a hallgatás, az eskü azok a módozatok, amelyek a hiányzás módozatát – a rejtőzködést – is megszabják és megvalósítják. A titok ennek a módszere, és ebben a titkosító jelenvalólét magát eleve úgy érti meg, mint akinek lehetősége van (**hatalmában áll**) egy másik

jelenvalólét keresésének az útjai felett a maguk egészében rendelkezni. A titok ekképpen a titkosító önmagáját Hatalmasnak mutatja meg, és ezért a jelenvalólét egészét ide összpontosítja. Ezáltal a titok **szétterjed** (diffúzionál) a jelenvalólét önmagájának az egészében. Nem az önmaga egésze titkosítódik, hanem a titok fokalizálja az egész önmagát.

Az egészet önmagára kisugározva a titkosítás a titkot veszélyezteti. Hiszen arra ösztönzi a jelenvalólétet, hogy titkainak létét az arcán, a tekintetében és minden megnyilvánulásában szinte magán viselje. A titkosítónak ezért a titkosítást is módszeresen titkosítania kell, de nyilván nem önmaga, hanem a másik jelenvalólét elől. Ezért a titkosítás mint a jelenvalólét létmódja azt is jelenti, hogy a jelenvalólét többi létlehetőségét is a titok létlehetőségébe kondenzálja: minden más létlehetőség csak a titkosítás fényében és szűrőjén keresztül valósulhat meg. Ha a titkosító ezt nem látja be, és elmulasztja, akkor a titkot, vagyis saját létmódját veszélyezteti.

A titoknak azonban van egy **ami**je is. Az, ami titkos. Ez lehet egy nem jelenvalólét-szerű létező (felfedezés tárgya, találmány stb.) vagy a jelenvalólét egy létmódja (ismeret, tett, terv). Az, ami titkos, valamilyen módon már mindenképpen fel van fedve: el-nem-rejtettségben van. Ezt zárja, rejt, fedi el a titkosítás, mégpedig abból a módból kiindulva, ahogyan a feltárt vagy a felfedett megmutatkozik. Ebből nyeri el a titkosítás azokat az utalásokat,

amelyek számára megmutatják, hogy az "mire jó" és "mire káros" stb. A feltárultnak és a felfedettnek ezt a mirevalóságát a jelenvalólét önmaga feltárultságából értelmezi, és ennek a feltárultságnak a módja az, amelynek alapján a titkosítás eldöntődik. A titok csak úgy lehet a jelenvalólét létmódja, és csak úgy kondenzálhatja a jelenvalólét összes lényeges létlehetőségeit, ha a jelenvalólét feltárultságának a mikéntjén alapulva születik meg.

A jelenvalólét feltárultsága a világ, a benne lét és az önmaga feltárultsága: "benne" mindez mint másokkal együttlét is feltárul. A másokkal való együttlét feltárulásának egyik módja az ellentét. A titkosító az ellentétet ragadja meg mint a jelenvalólétek a világban egymással együttlétének lehetséges létmódját, mégpedig úgy mint **ellenlétet**. Ebben a létmódjukban a jelenvalólétek egymás **ellen** léteznek egymással **együtt**.

Az ellenlét feltárultsága és felfedettsége az a mód, amelyben a titok feltárult, és felfedett amije a titkosításban meg van ragadva. Ugyan-ebbe torkollik végül a titoknak magának a felfedésére való törekvés is mint az ellenlevő jelenvalólét létlehetősége és létmódja. De ugyancsak ebbe "áll bele" a titok maga is mint olyan létlehetőség, amellyel az ellenlevő jelenvalólét maga is **eleve** rendelkezik, s ez saját "másik" létlehetősége. Vagyis olyasmi, amit a titkosító módszerként már úgy ismer, mint az ő saját ellenlevésének a létmódját.

Az ellenlevő jelenvalólét ezért a titkosítót két lehetséges létmódja révén is egyszerre fenyegeti: mint a titok felfedésére törekvőt és mint a titkok lehetséges "hordozóját". Ezért amikor titkosításmódszerét kiépíti, a titkosító láthatja, hogy valami olyasmit épít, amibe mások majd **bele kell** fulladjanak, de amibe **ő maga is megfenekledhet** majd akkor, amikor az ellenlevő jelenvalólét saját ellenlétét megragadja. A titkosító jelenvalólét ezért **minden** ellenlétben titkot szimatol. De ennél is többről van szó.

A titok tehát – egy kicsit visszatérve – módszer. A titkosító jelenvalólétnek az a létmódja, amelynek kiépítése során az ellenlevő jelenvalólét kereséseit deficiens móduszainak egymásutánjában arra a hiányra utalják, amelyben azok összefüggenek, és amelyben annak a jelenlététől, ami titkos – a rejtekezésben –, a privatív "nemet" is megtagadták. Ez a **titokfenomén**, úgy, ahogyan azt a titkosító jelenvalólét létmódja felől megvilágítja. A kérdés most már az, hogy ez vajon a valóban egységes, eredendő titokfenomén-e. Annyi bizonyos, hogy ez már nem az a **csonka** titokfenomén, amellyel a titkot kutató jelenvalólét útján haladva – annak legvégén – találkoztunk, hanem olyan, amely már a fenomén egységét is felmutatja. Csakhogy azt nem tudjuk biztosan, hogy ezt az egységet vajon nem látszatként mutatja-e fel. Nem arról van szó, hogy itt látszat gyanánt valami tulajdonképpen nem egységest mutat egységesnek, hanem arról a gyanúról, hogy vajon a titokfenomén **egész** egységét megmutatja-e.

Ez a kérdés nem a látszatok lehetőségére vonatkozó általános problematizálásból, hanem éppen abból származik, ami eddigi vizsgálódásaink során felmerült ugyan, de megvilágítást mégsem nyerhetett. Ehhez azonban a meditációnak ismét egy másik útra kell térnie. Eddig sem tett mást, mint mindig is átváltozott, szerepet és utat cserélt; hol a titok keresője, hol pedig a titkosító jelenvalólét létlehetőségeibe helyezte magát. Az, hogy ennek a szerepváltásnak a lehetősége abban "áll", hogy a meditáló maga is jelenvalólét, és ekképpen mind a titok keresése, mind a titkosítás létének éppolyan lehetséges létmódja, mint a meditáció maga, fel sem merült. A meditáló eddig is önmagáról meditált, de ezt úgy tette, hogy magát mindig kihagyta a játékból, és ezzel úgy álcázta magát, mint valami azonosság nélküli, személytelen-általános igazságlelket vagy -tudatot. De – meditálóként – azért tudjuk bejárni például a titkosító jelenvalólét útjait, mert nekünk magunknak is vannak titkaink. A titokról tehát távolról sem – és sohasem – valami független, pártatlan és büntelen, testületszerű "szubjektum" meditál. Ha erről megfeledekezünk, a meditáció nemcsak őszintétlen, hanem hamis is lesz.

A meditáció persze abból is mindig kiemeli a meditálót, "amiről" meditál, de sajnos a visszahelyezés legtöbbször vagy elmarad, vagy pedig valami formális módszertani záradékká alakul. A titok viszont olyan kimondottan filozófiai téma, amely kikényszeríti azt a komolyságot, hogy a



meditáló önmagát is belevonja a gondolkodás pásztájába avégett, hogy benne eligazodjék.

De az, amiről a meditáció rendszerint megfeledkezik, a "mindennapi életben" mindig is folyamatosan végbemegy. Az emberek ugyanis a titokkal nemcsak azért tudnak együtt élni, mivel az – rejtetten vagy már nem – uralkodik rajtuk, hanem azért is, mert kisebb-nagyobb titkok hordozóiként ők maguk is szinte bensőséges viszonyban állnak vele. És rendszerint azért is tekintenek el attól, hogy a titkot tematizálják, mert az számukra ily módon már mindig is ismerős. A "titkok kölcsönös tiszteletére" vonatkozó simmeli társadalomlélektani vagy jogtudományi megállapítás azonban csak mintegy széthinti azt a meditáció sorsa szempontjából döntő felszólítást, hogy abba a meditáló jelenvalólét mint titkok "hordozója" maga is belevonódjék. Mert végül is azért szükséges a meditáció, hogy ezt az – akár deficienciáiban is – bensőséges viszonyt tovább problematizálja, és nem azért, hogy – éppen általa – a jelenvalólét a titok kérdésétől elmeneküljön.

Csak az ilyen alapokon létező meditáció kerülhet végül is valóban abba a helyzetbe, hogy magát egyrészt a titokfenomén kutatásának a létmódjába helyezze, másrészt hogy a titkosító létmódjába léphessen, harmadrészt pedig egyáltalán felmerüljön benne az a gyanú, hogy amit mindezek kimerítése során megtapasztalt, mégsem a titokfenomén teljes egysége.

De voltaképpen mit tapasztaltunk meg mindeddig? Láttuk, hogy a titok után kutató

jelenvalólét kérdéseinek útján haladva egy adott ponton reálisan felmerült annak a lehetősége, hogy a jelenvalólét vagy erőszakosan törjön utat a titok amije felé, vagy pedig fondorlattal igyekezzék hozzáférközni. De mivel a titokkal kapcsolatos meditáció – bár sorszerűen útitársul szegődik a titok felfedésére törekvő jelenvalóléthez – mégiscsak pusztán meditáció, a nevezetes helyen felmerülő két lehetőség útjait kategorikusan el kellett zárunk, mint nem a meditáció útjait. De mi a titkot felfedni igyekvő jelenvalólétről is meditálunk, aki számára a titok erőszakos, illetve fondorlatos felfedésének az útja végül is valószínű lehetőség. Ő tehát élhet is velük, mi azonban őneki ezt a létmódját csak akkor érthetjük meg igazán, ha az eddig szerzett tudásunkat saját legbensőbb titkaink tapasztalatának az értelmezésével "vegyítjük".

A titokba való erőszakos behatolás a titok elpusztítása: az erőszakosan felfedett titok többé nem titok. De mi más jelent a titokba való fondorlatos behatolás, mint a **titokkal szemben a titok módszerét szegezni**. Hogy tehát a titok után kutató jelenvalólét maga is titkosítónak válik. De mi lesz akkor a titkosítás amije? Nyilván a titkosító és létmódja, vagyis a titkosítás módszerének a konkrét mikéntje. Mint "adott" ellenlétből származó ellenlétek a titkosítók olyan helyzetbe kerültek, hogy mindegyikük létmódja nem csupán saját jelenvalólétüknek egy másik létmódja, hanem egy másik jelenvalólét létmódja is. A titok módszerében való

jártasságukban merednek tehát egymásra anélkül, hogy egymást megtekinthetnék. A titok itt nem ismétlődik, hanem **kiterjed**.

Amikor a titkot kereső jelenvalólét maga is a titkosítás útjára lép, akkor egyszersmind **lelép** arról az útról, amelynek módozatát számára az ellentitkosító jelölte ki. Ezzel együtt **eltűnik** annak látómezejéből is. Itt vész el ugyanakkor a titokfenomén egészére a titkosító irányából való rálátás lehetősége, és itt bizonyosodik be a titokfenoménnek a titkosító irányából megmutatkozó egészének a **látszólagossága** is. Hiába látja a titkosító a titkot előre mint az ellenlét létlehetőségét, akkor, amikor az ellenlevő jelenvalólét valóban "élni kezd" vele – **vagyis amikor a titok kiterjed** –, akkor az kivonul a titkosító látómezejéből. És akkor bizonyul a titokkal kapcsolatos meditáció valóban **emancipálónak**, amikor kétségtelenül kimutatja nemcsak azt, hogy **miben áll** a titoknak az emberek feletti hatalma, hanem azt is, hogy melyek e hatalom azon határai, amelyeken túl önmagát elveszejtheti.

Az egészen egységes titokfenoménhez titkos kifürkészésének és titkos elárulásának a lehetősége is hozzátartozik. De úgy tartozik hozzá, hogy őket a titkosító teljesen hiába látja előre, mert bekövetkezésük felett egyáltalán nem rendelkezhet. Nem "technikailag", hanem ontológiaiilag veszíti el a **titokfenomént**, még akkor is, ha esetenként a titok megőrzése sikeres. Ezt a két lehetőséget minden eredeti titokfenomén mint a jelenvalólét létmódja eleve magában hordozza. Olyan létmód az tehát, amely önmaga ellen

fordulhat, vagyis önveszélyes. Benne a jelenvalólét önmagát veszítheti el, ha nem másként, hát úgy, hogy – nem meditálva – saját picit titkai alapján is cinkosává válhat a titok hömpölygőre duzzadó és mindent elárasztó terjedésének.

A titok eredendően egységes fenomenje egészének a megvilágítását csak a meditációtól remélhetjük. Történelmi sorsában az ember a titokfenoménnel annak különböző származékos (csonka, látszólag egész stb.) formájában szembesül. Az önmagát meditálva megértő jelenvalólét a titokfenomén megmutatkozásai által felvillantott különböző utalások útjaira tér. Miközben ezeken felváltva halad, kiderül, hogy az egységes titokfenomén egészének a felmutatásához önmagát is be kell vonnia a meditációba, mégpedig úgy, mint a meditációnak az önmaga felé megnyíló útját. Sűrített értelmében a "meditáció" nem is más, mint elmélkedő gondozása annak, aki valamiről gondolkodik. Ez persze nem azt jelenti, hogy a titokról meditálva, az, aki gondolkodik, "beavatást nyer" a "titokba", és azt sem, hogy őneki most már minden titkát fel kellene tárnia. De látnia kell, hogy nem csupán végeredménybeli része, hanem útja is annak, "amiről" saját meditációja folyik, mégpedig mint meditáló és mint tényleges és lehetséges titkosító is. (A meditáció e mély egzisztenciális követelményének csak nyers, de mégis jellemző lereagálása az a pszichoanalitikus – vagyis az elfojtásokra összpontosító – orvosképzésben érvényesített elvárás, hogy az orvos szinte egyszerre legyen páciens

és analitikus. Ennél sokkal többet mond Heidegger, amikor a metafizikai kérdés sajátossága-ként azt rögzíti, hogy a kérdező maga is bele van vonva a kérdésbe, amelynek a létező egészét kell megragadnia. Mindenesetre a kérdésnek nem szabad elzárnia a titoktól a titok létező egészére vonatkozásának a lehetőségét, és ezt nem teheti másként, mint a kérdezőt a kérdésbe belevonva.)

Mindezek nélkül a pusztán (önmaga bevonása nélkül) meditáló jelenvalólét a **csonka titokfenoménbe** ütközik. A világban titkosítva jelenlévő, nem meditáló jelenvalólét pedig minden másságban ellentétet és titkot szimatol. A fenyegető, kozmikus összeesküvések "világlátása" végeredményben a titkosító világlátása.

De felmerül a kérdés, hogy az így egészen egységesen felmutatott titokfenomén vajon nem "rejtélyes-e". Természetesen az! De nem azért rejtélyes, mert "fenomén", hanem azért, mert **titokfenomén**. A titokhoz fenoménként, vagyis megmutatkozásként tartozik hozzá, tehát elzártásként, elfedettséggént és elrejtettséggént egyszerre van. Ez jelenti az esélyt is, amelyet a titokfenomén kimondott tematizálása a fenomenológia számára nyújt. Azt mutatja meg ugyanis, hogy tulajdonképpen módon elfedettségek, látszatok stb. nem ott vannak, ahol mi lépten-nyomon beléjük ütközünk, hanem ott, ahol a jelenvalólét deficiens móduszaiban összeállnak, vagyis azokban a fenoménekben, amelyeket éppen összeállásuk révén konstituálnak. Enélkül a fenomenológia fenyegető rejtvénné válik, hiszen magának kell boldogulnia, amikor végre valami rej-

télyesre bukkant. Ennek a titok tematizálása a **kítüntetett helye**, mert végül is rögtön megmutatja, hogy vannak ugyan "rejtélyes fenomének", és ezekhez a fenomenológia mégis meg tudja találni az utakat, de csak akkor, ha a "rejtélyt" nem úgy kezeli, mint ami mindenféle fenomén legvégén mocorog. Csak így válnak valóságosan megvizsgálhatókká **egyéb** olyan fenomének is – mint például a "bűn" –, amelyeknek a rejtőzködés ugyancsak fenomenális állaguk. A "bűn" is azért rejtélyes, mert rejtőzködik, és azért rejtőzködik, mert bűnös. Nem azért "rejtélyes", mert fenomén, hanem azért, mert ilyen fenomén.

Heidegger az elzárttság, az elrejtettség és az elfedettség tematizálásának az útján haladva jutott a "titok" szóhoz. Most már láthatjuk, hogy az, amit benne ténylegesen elgondol, az a **csonka titokfenomén**: a rejtőzködésnek magának a feltárulása a létezők felfedését és elfedését a létező egészének a hiányában irányító tévelygésben.

### *Eskurtus*

#### **Semmi, titok, misztérium**

Heidegger a **Semmi** témájához már a **Lét és időben** – a szorongás alapdiszpozícióján, a bűnfenoménen és a halál sajátos létlehetőségén elmélkedve – eljutott. Nem sokkal később a kérdést – sokak megütkezésére – újra és továbbgondolja. Így lesz a **Semmi a Mi a metafizika?** című előadásának központi problémája.

A metafizikai kérdezés sajátossága, hogy benne a kérdés a létező **egészét** célozza, és hogy a

kérdező maga bele van foglalva a kérdésbe. A létező egészét azonban csak annak túlhaladásában (meta) lehet megragadni, vagyis csak ott, ahol a létező "véget" ért, és ahol már semmi nincs. Ezért kérdez a létező egészét célzó metafizikai kérdés szinte természete szerint a Semmire.

De hogy lehet a Semmit megragadni? Nyilván csak valami olyasmiben, amiben feltárul és feltárhatóvá lesz. Így kerül az elemzés útjába a szorongás alapdiszpozíciója, amelybe – mondja Heidegger – a Semmi feltárultsága van belezárva. A szorongás nem valami konkrétól való félelem: nem is tudom, hogy mitől szorongok. A létezőre a maga egészében és a szorongóra is kivetül, de úgy, hogy benne a létező mintegy a maga egészében összeomlik: kicsúszik a talpam alól, de a kezemből is. A szorongásban a Semmi tárul fel. Ám éppenséggel ebben nyílik meg a létező mint létező: az, hogy ő létező és nem Semmi. Ekkor derül ki, hogy a jelenvalólet maga is – amennyiben létező – a feltárt Semmiből "ered".

A Semmi mégiscsak olyasmi, ami a létezőtől a maga természetében "idegen": valami NEM, amely a tagadást is mint értelmi-logikai műveletet megalapozza és eredezteti. A tagadás "nemje" mindig is a Semmi eredendő NEM-jével való kapcsolat: a tagadásban is maga a Semmi működik, vagyis "semmizik".

Minden megvitatása ellenére a Semmihez mégsem a tagadás elemzése által juthatunk, hanem a szorongás feltárása által. Ekkor tárul fel az is, hogy a tagadásban – és nemcsak benne – a Semmi semmizik. Sőt, a logika talajtalan

elemzéseinek az eluralkodása miatt, a tagadásból nehezebb is el/visszajutni a Semmihez, mint például azokból a megrázkódtatásokból, amelyek a jelenvalólétet a tilalmak áthághatatlan szigora vagy a visszautasító akadály leküzdhetetlen ellenállásának a tapasztalataiban érik. Ezek is a Semmi semmizései, és azt tanúsítják, hogy a jelenvalólét létében mindig is a Semmihez viszonyul, bár ez bennük is – a szorongás feltárása nélkül – rejtve marad.

Az Igazság lényegéről szóló tanulmányban – anélkül, hogy egyenesen a Semmihez küldene – Heidegger továbbgondolja a NEM-et. Ehhez segítségül egy a Lét és időből már ismerős megkülönböztetést elevenít fel. A primitív és a negatív "nem" megkülönböztetéséről van szó. Ezek továbbra sem a tagadás logikai műveletének a válfajai, de artikulálják a Semmiből származó eredendő NEM-et. Gondolatilag ez úgy történik meg, hogy most már a NEM-et és nem a Semmit vonatkoztatja a létező egészére. Ebben a vonatkozásban hasad a NEM privatívra és negatívra. A privatív "nem" működése – mint láttuk – a szterézisz (valaminek a hiány formájában való megjelenítése), a negatív "nemé" pedig éppen saját pozitivitása, amely a privatív "nemre" való vonatkoztatásában majd mint rejtekezés rögzítődik. A negatív és a privatív "nemeknek" a létező egészére való vonatkoztatásában a létező egésze Titokként jelentkezik. Titokként irányítja azután a létező egésze a jelenvalólét tévelygéseit saját történelmi sorsában.



Már most láthatjuk, hogy itt a Titok a Semminek egy másik, "szűkebb" neve, de azt nem tudjuk, hogyan is jutott a Semmi e névhez. Csakis a gondolkodói kérdésben történhetett valami változás! És valóban, ha tüzetesebben megsejteljük a dolgot, azt látjuk, hogy az **Igazság lényegéről** szóló tanulmányban a gondolkodói kérdésből a kérdező maga kimaradt. A kérdés vonatkozik ugyan a létező egészére és a jelenvalólétre is, a kérdező még sincs benne. Exegetikai – tehát nem ide tartozó – feladat megmutatni, hogy miért is kellett mindennek éppen így történnie. Az viszont tény, hogy a Semmi abban a gondolkodói kérdésben, amelyből a kérdező maga kimarad, Titoknak nevezetik! Semmi és Titok végül is – ez intuitíve belátható – össze is függhetnek, de ennek az összefüggésnek a szükséges mivoltát ezáltal mégsem értettük meg.

Heidegger a Semmiről németül gondolkodik. A Semmi német neve a NICHTS, ez pedig egyenesen a NEM-hez küldi őt. A NEM elgondolásában azonban a német nyelv magára hagyja Heideggert. Ezért is fordul az Arisztotelész által felkínált görög "szterézisz"-hez.

Mi magyarul gondolkodunk. A Semmi magyar neve – a SEMMI – is a NEM-hez küld. De vajon miféle "nemhez"?

A "semmi" összetett szó, amely a "sem" tagadószó és a "mi" névmás egybevonásában áll. A "sem" tagadószóval mi azt mondjuk, hogy "sem itt", "sem ott"; "sem ez", "sem az"; "sem én", "sem ő". Vagyis mindenütt kerestük, mégsem találtuk. Bárhogy gondolkodunk is, az a "nem",

amelyhez a "sem" magyar tagadószo küld, **se nem** a privatív "nem", **se nem** a negatív "nem". Egy még eredendőbb "nem"-ről lehet csak szó (amely persze még nem a NEM), vagy pedig egy **másik** "nem"-ről. A "sem" tagadószo "nem"-je kereső "nem"! Eleve azt mondja, hogy keresve nem találjuk, tehát hogy az a mód, amellyel benne a NEM-et felleljük, a **keresés**. De mit jelenít meg a "sem" keresése a NEM-ben? Csak azt jelenítheti meg, hogy a NEM-en belül vonatkoztatja egymásra a privatív és a negatív "nem"-et. Ezt úgy teszi, hogy – keresve – megjeleníti azt az **úrt**, amely a NEM-ben, a privatív és a negatív "nem" széthasadásakor – a hasadás által – támadt. Ha jól utánagondolunk, Heideggernél a privatív és a negatív "nem" teljesen külön áll egymás mellett, mint az eredendő NEM-ben gyökerező teljesen külön levő belfajok. Ha más nem, hát a negatív "nem" egészen dermedt fagyottsága bizonyítja ezt. A negatív "nem"-mel pozitivitásban kívül semmi kezdenivalónk nem lehet. A kereső "nem" ezért elsősorban a privatív "nem"-hez fordulhat. A privatív "nem" megjeleníti annak a hiányát, **ami hiányzik**, és ezáltal azt is, **ami hiányzik**. A "sem" tagadószo kereső "nem"-je mintegy megtagadja a szterézisből annak a hiányának a megjelenítését, **ami hiányzik**, és ezzel megjeleníti a **hiány pozitivitását**. Ezzel együtt kitölti azt az **úrt**, amely a privatív "nem", valamint a negatív "nem" között keletkezett, és amely mindeddig teljesen megjelenítetlenül és elgondolhatatlanul tátongott.

A "mi" egyszerre **személyes** és ugyanakkor **kérdő, vonatkozó** és határozatlan névmás. A "sem" tagadószóval együtt azt mondja, hogy **"mi"** vagyunk azok, akik **kérdezve** kerestünk, és/de nem találtunk. Egymásra vonatkoztatva a "sem"-et és a "mi"-t, ők azt mondják, hogy a keresés **kérdezéseinek** a többes számában, az összes többes számában megjelenített (minden) kérdező "nem"-be ütközve találkozott azzal, amit a Semmi szó most kifejez. Ez pedig az eredendő NEM!

A magyar SEMMI szóban tehát a NEM-nek egy eredendőbb "formájára" bukkantunk, amely egyrészt közvetlenebbül utal az eredendő NEM-re, másrészt eközben feleleveníti a negatív és a privatív "nem" egyébként halott kapcsolatát is.

De a "mi" névmás – kérdőként vonatkozó határozatlan mivoltában – más irányban is **impulzust** jelent. Ekkor a "mi az?", "mi ez?" formájában mozgósít. A "semmi" szóban azonban a "mi" kérdezése a "sem" tagadószó horizontjában, vagyis a kereső "nem"-ben áll, úgy, mint a NEM eredendőbb "formája". A kérdés lökése tehát azonnal a NEM-be torkollik, de úgy, hogy a keresés **ismétlése** mégsem hagyja kimúlni azt. A SEMMI magyar nevében ott dobog az a feszültség, amely a "Nichts" német főnévben nincs jelen, és ezért **bele is kell gondolni** akkor, amikor elgondoljuk azt, amire "vonatkozik".

Ismételten tagadólag a "mi?" kérdés a "semmi" magyar szavában tehát örökösen elhangzik. Ha választ nem is kaphat, **illesztéket** még követelhet. De mi a "mi" tulajdonképpeni illesztéke a "semmi"-ben? Mire várhat a kérdés,

ha válaszra nem? Nyilván csak valami "csodára". És valóban a "semmi"-ben a "mi" letompult, de el nem hallgattatható kérdésének az illesztéke a "CSODA". Így szól: "MI-CSODA?" és a "sem" válaszolja is rá azt, hogy "SEM-MI-CSODA"! Vagyis, hogy még csoda sincs. Ennek ellenére a SEMMI magyar szóban, ahányszor csak kiejtjük – elgondolatlanul – tompán, de kitörölhetetlenül felhangzik a csodavárásnak a hiány pozitivitásába azonnal belezuhanó kérdése. És azért is kipusztíthatatlan a "csodavárás", mert forrása a jelenvalólétnek a SEMMI-hez való eredendő viszonyából fakad. Általa azonban a kereső "nem" mégiscsak valahogyan megjeleníti a hiány pozitivitását. Mert azt is mondja, hogy a privatív és a pozitív "nem"-ek közötti üres hiányban – hozzájuk kapcsolódva és tőlük elkülönülve "értvén meg" azokat – a kereső "nem" keresése a "mi?" kérdésbe torkollva már csak "valami csodára" – ha – várhatott, de az is megtagadtatott.

A kereső "nem" elgondolható azelőttje csakis a privatív "nem" lehet, hiszen a negatív "nem" pusztán "tagadás", ami csak azt mondja valamiről, hogy az "nincs". A negatív "nem" ezzel nem hiányt, hanem űrt nyit. Ebbe az űrbe lép be – a hiányt megjelenítő privatív "nem"-től eltávolodva – a kereső "nem", és így jeleníti meg a hiány pozitivitását, vagyis a hiányt "mint olyant". A hiányt, amiből nem hiányzik semmi, mert keresésében olyan "nem", amely csak "nem"-ekhez küldhet. És ezt úgy teszi, hogy közben azt mondja, hogy "ott még csoda sincs", vagyis: SEMMI.

Kereső "nem"-jével a SEMMI magyar szó mélyebben gondoltatja el velünk azt, amit "kifejez", mert eleve nemcsak a keresést és módusait rögzíti. Kitörölhetetlenül benne van az, hogy a keresők mindig is MI magunk vagyunk, még ha a SEMMI-ben MI magunkat sem találhatjuk meg. Egyik irányában tehát ez a szó visszaküldi a jelenvalólétet önnönmagához.

Önmagához visszaküldve a jelenvalólét a **titok** fenoménjével szembesülhet, és **szembesül is mindig, amióta a titok módszere számára ismeretes**. Heidegger is a Semmitől elindulva a NEM elgondolásán át a Titokhoz érkezett.

Miféle viszony van a titok egységesen egész fenoménje és a SEMMI között, hogyha ez megtörténhetett?

Egységes egészében a titokfenoménról azt kellett mondanunk, hogy "rejtélyesnek" bizonyult. De azt is mondtuk, hogy ez nem valami előfeltételezés bebizonyosodása és nem is a megtorpanás negativitása, hanem hogy a titokhoz lényegileg, fenoménként tartozik hozzá, és a titok **minden** irányból megvizsgálva **végül is rejtélyesnek bizonyul**.

A "rejtély" azonban – annak az iránynak a függvényében, ahogyan találkozunk vele – más és másképpen mutatkozik meg és volt megnevezve. A titkot kereső-kutató jelenvalólét számára a titok a rejtőzködésbe, vagyis a hiány pozitivitásába fulladt. A titkosító jelenvalólét számára a titok önmaga beláthatatlanságába veszett, mégpedig pontosan akkor, amikor a titkosító előtt a titok mint az ellenlevő jelenvalólét egyik létlehetősége tűnt fel. Az önmagát

a meditációba evonó jelenvalólét pedig lényegében nem tett mást, mint rögzítette annak a titokképnek a látszólagosságát, amelyet privilegiált helyzetéből a titkosító egységesen alkothatott róla. De azáltal, hogy a látszat fátyolát fellebbentette, sem annak birtokába – lévén meditáló – nem jutott, ami titkos, sem pedig nem tett többet, mint rejtélyesen lerögzítette. Nem tett többet, mert ez a legtöbb, amit megtehetett.

Mint mondtuk, Heidegger a Semmitől, általa küldve, a Titokhoz érkezik. És ez nem véletlen, mert őt – elgondolatlanul – a SEMMI-ből a NEM kereső "nem"-je, vagyis a hiány pozitívítása irányítja. A hiány pozitivitását azonban a titok is megjeleníti, mégpedig az azt kereső jelenvalólét útjának az igazi legvégén. Ezt neveztük **csonka titokfenoménnek**. Ezért mondtuk azt, hogy amit Heidegger a "titok" (Geheimnis) szóban valóban elgondol, az a csonka titokfenomén. Mindig ezen az úton halad a titokról meditáló kérdező akkor, amikor a meditációból kimarad a kérdező jelenvalóléte. Azt, amit "titoknak" nevez, Heidegger mégsem küldi vissza a Semmihez, mert onnan a Semmihez vissza nem is vezet út. Végül is csak "előre" lehet haladni, mégpedig a "maga-elvonás" elgondolásának az irányába. Ezt az utat Heidegger meg is járja, mégpedig oly kérlelhetetlen következetességgel, mint azt addig senki sem tette meg. De ezen az úton továbbhaladva a meditáló jelenvalólét bevonása a meditációba már végképp leszakadva elmarad. Ám pontosan emiatt a csonka titokfenoménből nem visz visszaút a

SEMMI-be, és Heidegger az egységesen egész titokfenoménnel végül is nem szembesült.

Mert az egységesen egész titokfenomén nem más, mint a SEMMI tapasztalata. Benne ez nem úgy tárul fel, mint valami, amit átélek, hogy azután majd kiderüljön, hogy általa – vagy az ő révén – vagyok tulajdonképpen létező. Az egységes egész titokfenoménben a SEMMI-ben vagyok úgy, mint tapasztalatom légkörében. A titokfenomén "rejtélyessége" azt mondja, hogy róla meditálva úgy jutok a SEMMI-ig, hogy közben – a meditációba bevonva – benne vagyok. Mégpedig úgy vagyok benne, mint a SEMMI egy olyan másik nevében, amely azt, amiben vagyok, közvetlenül megtapasztaltatja velem. Nem csak arról van szó, hogy a titokfenoménben a SEMMI végül is semmizik, és ezt a meditáció legvégén meg is értettem. A titokfenomén megértése a SEMMI "megértése" is, és csak ezért érthetem ezután jobban annak a semmizéseit is.

De a titok csak úgy tapasztaltathatja meg velem a SEMMI-t, ha azt a világló középbe – a Lichtungba – vonja. A világló közép és a Semmi a létező egészét – "ellentétes irányokból" – fogja át. Ezek ketten nem az a "tisztá lét" és "abszolút Semmi", amiről Hegel beszél. Mégis a világló közép és a SEMMI, bár ugyanazt fogják át, egymás számára végül is beláthatatlanok. A titokfenomén azonban a világló középben áll. De úgy áll ott, hogy azt mutatja, a végéig gondolva sem tudjuk nem odagondolni a SEMMI-t. A SEMMI-t nem hozzágondoljuk a titokhoz, hanem odagondoljuk, ahol van: a titokfenomén

legközépén. Nem csupán arról van szó, hogy a titok (a titkok) úgy áll a világló középben, mint-ha ott semmi sem volna. Minden titok tulajdonképpen arra törekszik, hogy láthatatlanul létezzen a világló középben. A SEMMI-t a látszat formájában is magára ölti: ott, a világló középben titokként éppen semmi, nem is létezik, nem is mutatkozik meg! Hanem arról is, hogy amikor megmutatkozik – és éppen titokként – vagyis a hiányban rejtőzködően ellenálló akadályként – mutatkozik meg, akkor is tulajdonképpen a SEMMI-vel való kapcsolatát állítja a világló középbe.

Nyelvünk "titok" szava ősi, eldönthetetlen etimológiájával, a deverbális névszóképzés merev, egytömbű artikulátlanságával mindezek belátásában nagyon sokat segít. Teljesen megütköztető merevségéhez hasonló idegen szót nem ismerek. Még a görög "kriptosz" szóban is egyértelműen feldereng egy küldés; Heidegger "Geheimnis" szavának a képzése pedig cseppet sem deverbális, és inkább a titoknak a "házhoz tartozó bensőségességét", mint elképesztő idegenségét sugallja; a latin nyelvek "secret" szava (amelyet az angol is átvett) valami olyasmire vonatkozik, amit egy kiválasztás után félretettek, tehát benne is egyértelműen ott van a küldés.

A magyar "titok" szó azonban nem küld semmihez. Ezért is szinte lehetetlen a titokról meditálva belőle kiindulni. Állandóan le kell fordítani ahhoz, hogy végül is gondolatilag oda érkezzünk, amit kifejez. Akkor azonban azt látjuk,



hogy azt, amit kifejez, a legjobban fejezi ki. Mert valóban a SEMMI-hez küld, mint amiben a gondolkodásnak tartózkodnia kell ahhoz, hogy azt, amit kifejez, mégis valamiképpen elragadjuk.

Heidegger "Geheimnis" szava tehát a SEMMI-nek nem igazán másik neve, hanem csak amolyan álneve, amely révén az a csonka titokfenoménbe burkolózik. De ugyanazt a német szót az Igazság lényegéről szóló tanulmány román fordítója – szerintem tévesen – a román "mister" (misztérium) szóval adja vissza. Mivel ő sem ismeri a titokfenomén teljes horderejét, vonakodik azt, amit Heidegger az ő szavában valóban elgondol, a megfelelő – "secret" – szóval visszaadni. A fordítás – szerintem – téves, de a tévedés nem egyszerű véletlen. Hanem az értelmezésnek egy bizonyos irányába helyezkedik el, mégpedig a lehető legnagyobb komolysággal. Rögtön felmerül ugyanis a kérdés, hogy a titokfenomén rejtélyessége vajon valóban a SEMMI tapasztalata-e, és nem inkább valami olyasmire akadtunk benne, amit az emberiség végül is évezredek óta ismer, és nyugati hajlatán már régóta **misztériumnak** is nevez.

A misztérium és a titok összefüggése nyilvánvaló, hiszen minden misztérium, amikor közeledünk hozzá, rögtön és legelőször **titoknak** mutatkozik. A titok tehát az, amibe a misztérium előtölul, és az is ő, amibe a misztérium a maga egészében belehelyezkedik. A misztériumok – a beavatatlanok számára megfeythetetlen – szimbólumok, allegóriák, képletek és rejtvények csodálatos nyelven beszélnek a

beavatottnak a titokról. A misztériumok megértéséhez annak a megértése is hozzátartozik, hogy rejtvényeik elsősorban nem azért rejtélyesek, mert valami mögöttük levőnek állanak – elfedve azt – elébe, hanem mert ezt főként azért teszik, mivel az, aminek előtte állnak, **természe**te szerint olyan, hogy az csak rejtélyekben mutatkozhat meg. A misztériumokról szóló legkomolyabb írások mindegyike hangsúlyozza, hogy azok nem esetleges emberi gyarlóságok (pl. rejtegető önzés) okán titkosak, hanem azért, mert az, ami bennük az "értők" számára megmutatkozik, természetében hordozza a **megmutatkozás titkosságának a kimondott elvárását**.

Honnan ered ez az elvárás, mi köze a rejtvények **csodálatosságához**, és hogyan kötődnek mindezek a titokhoz? A kérdés természetesen a SEMMI-hez küld vissza. Ott azt láttuk, hogy annak magyar szavában, a MI tulajdonképpeni illesztékeként, mindenkor – elgondolatlanul – felhangzik a **csodavárás** halk reménye. Magyar szavában lesz világossá, hogy ezt a jelenvalólétnek a SEMMI-hez való "viszonyától" nem lehet megvonni. A Misztérium ezt a SEMMI-ben a csodavarástól megnyíló, de a kereső "nem" által azonnal elzáruló "helyet" siet betölteni. Ez neki azért sikerül, mert végül is "várják őt", és azért történik meg a betöltés "csak" titokként, mert a "hely" azonnal el is zárul. Az azonban, aki a betöltést elvégzi, csak a jelenvalólét maga lehet. De honnan **veszi** a jelenvalólét mindazt, amit e "helybe" beletölt? Nyilván saját létéből!

A jelenvalólétnek a saját létében is vannak "csodálatos" dolgok, események, és csodálkozik is rajtuk eleget. De a misztériumokban nem közvetlenül erről a sietős rácsodálkozásról van szó. Azt is láttuk azonban, hogy magyar nevében elgondolva a SEMMI – egy bizonyos irányában – a jelenvalólétet önmagához küldi vissza. De ezt a létező egésznek abban a jelenlétében teszi, amely a SEMMI-ben éppen elvonul. A csodavárás a jelenvalólét csodálkozásában a létező egészét pillantja meg, mint elvonuló csodálatosan rejtélyest, vagyis a misztérium értelmében vett titkot. És ezért **nem** értjük meg általában a misztériumokat a titok nélkül, mert bennük a titkot nem egységesen egész fenoménként tapasztaljuk, vagyis nem úgy, mint azt, amiben magában a SEMMI-ben tapasztaljuk meg a SEMMI-t. Ha nem egész egységében tapasztaljuk meg a misztériumban a titokfenomént, akkor hogyan? Egészen a titokban lévén, a misztériumok a titkot mégiscsak egységesként mutatják.

Az az út, amelyen a titok már nem csonkán, hanem egységesként mutatkozik, a titkosító jelenvalólét útja. Ő az, aki felvetve annak a lehetőségét, hogy az ellenlevő jelenvalólét is a titkosítás létmódjába lépjen, minden ellenlétben végül is titkot szimatol. A SEMMI-ben azonban a kereső "nem" egyben maga az eredendő NEM legközvetlenebb mivolta is. A SEMMI ezért az, amit csak abszolút ellenlevésnek lehet elgondolni. A titkosító ezt eleve a titokba helyezve – vagyis **lényegében** magában a SEMMI-ben –

tapasztalja meg, annak alapján, ami mindennapjaink csodálkozásaiban számára már mindig is ismerős. Ezt mondja az a kifejezés: a misztérium a titkosító rácsodálkozása a SEMMI-re, vagyis magára a titokra! Azt, hogy tulajdonképpen magára a titokra csodálkozik rá, azt csak a meditációba magát belevonó és a titokról meditáló jelenvalólét mondhatja meg. De **nem neki!** Mert ő már mindenben titkot szimatol, úgyhogy vele a titokról nem is lehet beszélgetni, hiszen a titok problematizálásába eleve egy ellene levő titkosítást is belelát. De vajon a titkosításnak ez a titokban való teljes elszigetelődése és az a talajtalanság, amibe ez a titokról meditáló jelenvalólétet a vele való kapcsolatteremtésben helyezi, nem egyenesen azt jelenti-e, hogy a titokfenomén valóban rejtélyes, és hogy ez a rejtélyesség abból származik, ami az ő léte? Vagyis a SEMMI, **amelyben** mind a titkosító, mind a titkot kereső, de a meditáló jelenvalólét is eleve közvetlenül "benne" van, és amit nekünk Heidegger tárt fel a legtökéletesebben.

Az egységes egész titokfenoménnel **kizárólag** a titkot tematizáló, a róla való meditációba önmagát bevonó jelenvalólét tapasztalatában találkozunk. Ez nem következtetés, hanem egy leíró megállapítás, amely horderejének a hatalmasságát közelebbről is meg kell határozni.

Azt jelenti ugyanis, hogy a titokfenomén egységes egészként sem a titkot titokként kutató, sem pedig a titkosító jelenvalólét tapasztalatában **sohasem** áll össze. De **éppen** ez a titokfenomén egy olyan sajátossága, amelyet a

meditációnak rögzítenie kell, és amelybe bele is kell gondolnia. Mert ez jelenti azt, amit a titok kategoriális szerkezetéről szóló tanulmányunkban úgy mutattunk be, hogy beláttuk, a titok végül is beláthatatlan öntörvényűségként, minden ellenőrzésből kiszabadulva működik. Az egységesen egész titokfenomén ezért nem a titoknak egy ideáltípusa, amelyhez a "konkrét" titokesetek többé vagy kevésbé példaszerűen közelednek, hanem éppenséggel a konkrét titokesetek legvégső értelme, vagyis léte. Ezért is **kell** annak a konkrét titokeseteket titokként kutató, mégis meditáló jelenvalólét felfedéseit **irányítania**. Mert pontosan **ez** az, ami a jelenvalólétet szükségképpen a **volt titkok** felé irányítja, vagyis olyasmire, ami látszólag **már nem is titok**, tehát éppen titok mivoltában **már szinte SEMMI!** Ahhoz, hogy ezt a "szinte SEMMI"-t a meditáció mégis egyrészt rögzíttesse és meg is érthesse, másrészt a konkrét esetet is felgöngyölíthesse, amelyet éppen tematizál, az egységesen egész titokfenoménnek a meditációban való megtapasztalása szükséges.

Az önmagát meditációba bevonó jelenvalólét a titokról meditálva **tudja** azt is, hogy ő "csak" meditál. Vagyis **nem** kíváncsiskodik, **nem** önös érdektől hajtva a versengő titokra tör, és **nem** is nyomoz. Mert azt is tudja, hogy mindezek a jelenvalólét más létmódjai, tehát beléjük helyezkedve **már nem** meditálhatna a titokról.

Mindez talán elvont, fantasztikus, üres vagy kimondottan olcsó okoskodásnak tűnhet akkor, amikor tudjuk azt, hogy mindennapjaink jelene

sürgősen és nyomasztóan elvárja tőlünk, hogy a "volt" titkok borzalmaait erőt nem kímélve a felszínre hozzuk és torz mivoltukban megmutassuk. De vajon értjük-e a "ma" elvárását akkor, amikor azt így értelmezzük? Tudnunk kell azt is, hogy magát a kérdést is a titok és a SEMMI "viszonyának" a problematizálása eredezteti, hiszen egyébként nem is kérdeznénk, hanem belefognánk a belefogni valóba, mégpedig úgy istenigazából. De a titok és a SEMMI viszonya nem azt jelenti, hogy ha mi most például rászabadulunk egy titkosszolgálat volt levéltárára, akkor ott megtaláljuk a "semmit". Éppen ellenkezőleg, ott évtizedekig tartó sürgés-forgás úr-ügyeire bukkanunk, amelyekbe lelkiismeretünkhöz mérten tisztességesen bele is merülünk. De bármilyen erőbevetéssel buzgólkodjunk is az aktacsomók között, nem fogunk annak a hatalomnak a Semmiségére bukkanni, amely ezt a hatalmas – tehát még halottként is hatalmát fitogtató – gépezetet létrehozta és működtette! Ezt ugyanis csak a levéltár volt-titkos mivolta mutathatja meg, és csakis akkor, ha abból elsősorban nem a "volt"-at, hanem a "titkos"-at rögzítjük. Csak azután – vagy csak így – tudjuk annak a "voltságát" a jövőre nézve is a jelenben jelenvalólétként bebiztosítani. De ezt távolról sem biztosítottuk be azzal, hogy zsurnalisztikailag kíváncsiskodva egyre-másra "titkokat" fedünk fel, és azzal sem, hogy "társadalomtudósként" volt titkokban kapirgálunk.

Ahhoz, hogy a "volt" hatalmak lényegi, bűnös semmiségét megérthessük, hogy azt a

múltat – amely ezzel a hatalommal nekünk is közös múltunk – valóban elmúlttá tegyük, az egységesen egész és a SEMMI-be önmagához vivő titokfenomén megértése szükséges. Nélküle továbbra is kiszolgáltatva maradunk a SEMMI-nek, és a semmis hatalmakban való semmizésének. A SEMMI tehát éppen hogy nem semmi. A titok témájával való szembesülés sürgős és nyomasztó, de éppen ezért **nem kell elsietni!**

"Titoknak" nevezve azt, amit megtapasztalt, Heidegger nemcsak messze túllát azon, amit "misztériumoknak" neveznek, hanem nem is találkozik ilyesmivel. Ha értjük az utat, amelyen Heidegger halad, beláthatjuk azt is, hogy azon nem lelhetők fel a "misztériumok".

Ezzel persze a misztériumok kérdése távolról sincs elintézve. Felmerülnek ugyanis a kérdés újabb irányai. Milyen viszony van a történelmi ember sorsában a misztériumok tapasztalata és a titok módszerével való bánnitűdésének az elterjedése között? Milyen értelemben tekinthetők a misztériumok és a csonka titokfenomén a meditációban megtapasztalt egységesen egész titokfenomén **származékos** formáinak? És ha azoknak tekinthetők, miképpen esik meg ez a származtatás, és miképpen lehet ennek a belátása egy a múlttal kapcsolatos – és a titok múltja által közvetve felelevenített – új állásfoglalás alapjává? És miképpen kerül be a történelmi embernek a múlttal kapcsolatos új állásfoglalásába a jövőjére irányuló előrenyúlása?

## UTÓSZÓ

A kötetet záró Heidegger-tanulmány egy sor kérdéssel végződik. És ez azért van így, mert a dolgozat tulajdonképpen visszanyúl a kötet többi tanulmányainak két kezdetéhez: a Kant-dolgozathoz és a titok kategoriális szerkezetéről szóló íráshoz.

Kant a "tisztá ész" határait a lehetséges tapasztalat határaiban igyekezett megszabni. Ezzel egy olyan paradigmába helyezte a gondolkodást, amelyben és amellyel a filozófia mindmáig viaskodik. Ezzel küszködik Jaspers is, amikor a transzcendencia rejtjeleit rögzíti és fejtegeti. Heidegger is ebből kiindulva keres **partnert** a filozófiának. A lényegi költészetben remél olyan fogódzókat, amelyekbe a lényegi gondolkodás a lét elgondolásában megkapaszkodhat. De Lukács is partnert keres a filozófiának. Ő ezt a politikában találja meg, mint amiben a filozófia igazságai egyszerre kelnek életre és lelnek újabb ösztönzésekre.

Mindannyian utakat nyitottak és tartanak nyitva mindmáig. Nélkülük a titok témájával való szembesülés számomra elképzelhetetlen. És csak így válhat a titok témája maga is úttá. Az utolsó Heidegger-dolgozat hallgatólagosan és kimondottan is ezeket a lehetőségeket rögzíti. Itt csak kettőről szeretnék vázlatosabban beszélni.

Legelőször a múlttal kapcsolatos "új" állásfoglalásról kell beszélni. A titoknak fenomenként az a sajátossága, hogy nyilvánosan meditáló kutatóját mindig is a "volt" titkokra irányítja. Mivel a "volt"



titkok mindig is először **kimúlt** titkok, titkosságukat kivétel nélkül **múltként** prezentálják. A titokfenoménben egy sajátos, nem tulajdonképpeni "múlt" születik: olyan "múlt", amely éppen "voltsága" miatt nem múlik el. Azt, amit itt "múlt"-nak nevezünk, Heidegger lényegében csak úgy ismeri, mint valamit, ami úgy **a miénk**, hogy azt őrizzük, vagy felejtjük. A felejtés az ő számára elsősorban létfeledés, másodsorban pedig egyszerű elfelejtés. Ezért is emeli a lényegi gondolkodót a lét őrző pásztorának rangjára. De éppen mert Heidegger alapvető célja a tulajdonképpeniség létlehetőségeinek a feltárása és felszabadítása, megmutatja, hogy például a szorongás egyik tendenciája az, hogy felszabadít az olyan semmis lehetőségektől, mint a **voltság egyszerű, nem tulajdonképpeni ismétlése**, és ezzel együtt rányit a tulajdonképpeniekre is.<sup>1</sup> Ennek ellenére a hozzákapcsolódó hermeneutika a múltat már elsősorban mint **hagyományt** rögzíti. "Mindenesetre – írja Gadamer – a múlthoz való viszonyulásunkban, mely egy pillanatra sem szünetel, **nem a hagyománnyal szembeni távolságtartás és szabadság a voltaképpeni célunk** (kiemelés tőlem – K. I.).<sup>2</sup> Őszintén szólva nem értem, miért is mondja ezt Gadamer ilyen egyértelműen Auschwitz és a többi haláltábor vagy a Gulág tudatában. Én sokkal inkább úgy érzem – és ezt bennem az a mód váltotta ki, ahogyan mi a közelmúltunkban a titokfenoménnel szembesültünk –, hogy éppenséggel a hagyomány bizonyos vonatkozásaival és a hagyományozásnak magának a "természet adta" formáival **szemben** kell kialakítani ma egy olyan állásfoglalást, amely azt múlttá változtatja. És ezt –

éppen mert **nem** azonos a felejtéssel – **elmúlásnak** nevezem.

De mit is mond a hermeneutika a hagyományról? Olyasmi ez, amiben mindig is benne állunk, és amit ezért meg is kell értenünk. A megértés értelmezésének a függvényében azután a hagyománnyal kapcsolatosan állást is foglalunk. Ez a "múlttal" kapcsolatos álláspont végül is ízig-vérig tisztességes: megértve azt, ami volt, igenis tanulhatunk belőle. De mit tanulhatunk? Megtanulhatjuk például, hogy a múltnak "voltak" borzalmai is. Ezt megértve törekedhetünk azokat **nem** megismételni. A múlt borzalmai tehát akkor és úgy múlnak el, ha nem ismételjük meg azokat. Nem megismételni valamit azonban lényegében még nem más, mint elfelejteni azt. A hermeneutikának a múlt borzalmaival kapcsolatos hatalma nem több és nem más, mint elfelejteni azokat. Csakhogy a hagyomány most már az, amiből bizonyos dolgokat megőrizzük, másokat pedig – vállalva – elfeledtetünk. Továbbra sem tudjuk, mit is jelent a múlt **borzalmainak** a vállalása: bevallást, bocsánatkérést, bűnhődést?

De vajon nem könnyelműség-e a múltat a módszertani elvárások – bár óriási – tisztességére vagy az erkölcsi állásfoglalások esetlegességére bízni? Hiszen a múlt vállalása, bevállása és a bocsánatkérés is rendszerint elmarad. Sőt a múlt borzalmai a leginkább ott fortyognak a múltban vállalatlanul, megbüntetlenül és végül is róluk megfeledkezetten elfelejtetlenül. Hogyan lehetséges így "igazi" hermeneutikai felejtés?

De elfelejtetlenül a múlt mégsem múlik el. Voltként jelenléve uralkodik rajtunk ma is. Vajon a múlttal kapcsolatos viszonyunkban nem kell-e annak őrzésén és felejtésén kívül valami mást is megtanulnunk? Éppen azért, hogy annak borzalmaitól ki-szabaduljunk!? Vajon a módszertani és az erkölcsi kérdéskör legközepén nem egy ontológiai probléma moccan-e?

A "múlt" – bárhogy igyekezzünk őrizni, megérteni vagy "rendbe tenni" – mindig valami olyan, ami már nincs. Már nem lévén, igazi hatalmunk sincs felette. Úgyhogy "voltként" nem is múlik a múlt, hanem éppenséggel uralkodik rajtunk. A mi századunk éppúgy Auschwitz, a Gulág és a diktatúrák százada, akárcsak a jóléti államé, a demokráciáé vagy a "hermeneutikáé". Jó lenne most, a század legvégén azt mondhatni, hogy a század borzalmi "mégiscsak már a múltéi". De sem Auschwitzot, sem a Gulágot, sem a volt diktatúrákat nem vállalja senki. Éppen azért, mert azok már a múltéi! Csakhogy az újfasiszta, a nacionalisták és a "kommunisták" – e szörnyű hagyományok tulajdonképpen örökösei – ismét parlamentekben, újságokban és piactereken szónokolnak, és kormányokban hoznak döntéseket. Mintha semmi közük se volna a múlt szörnyűségeihez. Mit is tehetne mindezzel a hermeneutika, ha nem képes ennek ontológiai lehetőségére rámutatni, és ha nem képes ezekkel a lehetőségekkel szemben állást foglalni?

Legalább kérdezni kell! Hiszen a "volt" a "már nincs"-ként szinte a SEMMI birodalmába került. El nem múltként azonban mégsem semmisült meg.

Mi köze a múlt el nem múlásához a SEMMI-nek? Nem kell-e újra elgondolni a SEMMI-t, hogy elgondolhassuk azt, mi is történik akkor, amikor a "volt"-at magába vonva Semmizik? És vajon a múlt elmúlattatása nem kimondottan annak a megsemmisítését jelenti-e, mert meg nem történtté már nem tehetjük, hiszen az már nincs? De a múlt megsemmisítése nem a jelenvaló lét jelenlétének egy lehetséges létmódja-e: az, ahogyan a múlttal való kapcsolatában "viselkedik"? És nem kell-e őt erre ma kiszabadítani?

Úgy, ahogyan a kérdések kérdésekbe torkollanak, nyílnak meg, illetve zárulnak el a gondolkodás és a létlehetőségek útjai. Egy-egy út mindig is visszakanyarog az eredeti útra, amely mindig is a hagyományaink kérdésességének az útja. A titok kérdése is ilyen út, a hagyományokról is állandóan kérdeztet. De az a hagyomány, amelyre ő kérdeztet, nem az elődeink, az "őseink" filozófiai hagyományának az útja. Egy ennél is eredendőbb hagyományhoz küld: a **nyelvhez**, amelyben és amelyen gondolkodunk.

Egy nemrég megjelent könyvében Vajda Mihály arra kérdez rá, hogy **van-e** magyar filozófia. Több oldalról is megvizsgálva – érthető okokból – végül is nyitva hagyja a kérdést... Én sem akarok rá egyértelmű választ adni, de nem rejthetem el azt az érzésemet, hogy mindeddig a magyar filozófia elmulasztotta azt, hogy a magyar nyelv filozófiai lehetőségeibe belegondoljon. A titok témáján dolgozva nem lehetett nem észrevenni, milyen mély és elgondolatlan filozófiai lehetőségek rejlenek olyan szavainkban, mint a "hallgatás", az "ál-

arc", a "semmi", a "titok" stb. Ekkor rögzült bennem a meggyőződés, hogy csak akkor lesz igazán magyar filozófia, amikor a filozófusok valóban belegondolnak a magyar nyelv szavainak filozófiai mélységeibe. A félreértések elkerülése végett rögtön le akarom szögezni, hogy nem a magyar nyelv filozófiai felsőbbrendűségéről vagy valami hasonló olcsó magyar nacionalizmusról beszélek. Nem is valami tribális magyar létérzésről, amelyet csak egzotikumként prezentálhatunk. Hanem arról, hogy éppen más nyelvekkel együtt **tematikus**an magyarul gondolkodva fedezhetjük fel nyelvünk filozófiai lehetőségeit és mélységeit akkor, ha szavaiba kimondottan **belegondolunk**. Ekkor derül ki, hogy magyarul olyasmit is elgondolhatunk, amit azután a többi nyelven is majd bele kell gondolni abba, amiről gondolkodunk.

Nem szójátékokról és nem is szófejtésekről van szó. Hiszen a szófejtés végül is játék a szavakkal, a szójáték pedig tulajdonképpen a gondolatokkal játszik. A szavak illesztékeibe, ízületeibe kell belegondolni; abba, ahogyan ők ott érintkeznek és forognak, úgy, ahogyan azt például a német filozófusok a saját nyelvükkel tették. Nem azt kell elgondolni, ami a szavak kapcsán eszünkbe jut, hanem azt, ahová és amihez azok magukban küldenek.

És akkor talán több eséllyel tehetjük fel újra a kötet zárótanulmányának utolsó kérdését: "És miképpen kerül be a történelmi embernek a múlttal kapcsolatos új állásfoglalásába a jövőjére irányuló előrenyúlása?"

1994. december

## JEGYZETEK

### Módszer és problémái "A tiszta ész kritikájá"-ban

1. Leonard Nelson: **Fortschritte und Rückschritte der Philosophie von Hume und Kant bis Hegel und Fries.** Hamburg, 1972. 192.
2. Immanuel Kant: **Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.** Leipzig, é.n. 55–56.
3. Immanuel Kant: **Kritik der reinen Vernunft.** Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämtlichen Abweichungen der Ausgabe 1787. Leipzig, é.n. 21.
4. i.m. 503.
4. i.m. 13.
6. i.m. 46.
7. Immanuel Kant: **A vallás a pusztá ész határain belül és más írások.** Bp., 1974. 127.
8. **Kritik der reinen Vernunft.** 72.
9. i.m. 80.
10. i.m. 209.
11. i.m. 223.
12. i.m. 230.
13. i.m. 57.
14. i.m. 235–237.
15. i.m. 269.
16. i.m. 260.
17. i.m. 502.
18. **A vallás a pusztá ész határain belül...** 130–131.
19. **Kritik der reinen Vernunft.** 209.
20. Immanuel Kant: **Metaphysische Anfangsgründe de Naturwissenschaft.** Gratz, 1794. 22.
21. **Kritik der reine Vernunft.** 99–100.
22. i.m. 108.

## "A lélek és a formák"-tól az Ontológiáig

1. Lukács György: **A társadalmi lét ontológiájáról.** Bp., 1976. II. 758.
2. i.m. 765.
3. i.m. 823.

## Georg Simmel és a titok szociológiája

1. Georg Simmel: **Rembrandt. Művészetfilozófiai kísérlet.** Bp., 1986. 108.
2. Vö. Albert Mamelet: **Le relativisme philosophique de Georg Simmel.** Paris, 1914.
3. Vö. Raymond Aron: **Introduction à la philosophie de l'histoire.** Thèse. Paris, 1937.
4. Georg Simmel: **Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.** Bp., 1973. 187.
5. i.m. 213.
6. i.m. 79.
7. Lásd Georg Simmel: **Soziologie.** Leipzig, 1908.
8. Georg Simmel: **Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.** 315.
9. Vö. Sissela Bok: **A hazugságról.** Bp., 1983.
10. Lásd Pierre Boutang: **Ontologie de secret.** Paris, 1973.
11. Georg Simmel: **Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.** 335.

## Beavatás, hallgatás, álarc

1. A tanulmány megírásához az alábbi forrásműveket használtam fel: Mircea Eliade: **Initiations, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelque types d'initiations.** Paris, 1976. – A. Ernout–A. Meillet: **Dictionnaire étimologique de la langue latine.** Paris, 1939. – Leo Frobenius: **Masken und Geheimbünde Afrikas.** In: Abh. der Kaiserl

Leopold-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher. Bd. 74. 1. Halle, 1898. – **A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.** Bp., 1967. – J. C. Nyíri: "Tradition" and Related Terms: A Semantic Survey. In: *Doxa.* 1–2. Bp., 1988. – Georg Simmel: *Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft.* In: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Leipzig, 1908.

### **A titok és kategoriális szerkezete**

1. Georg Simmel: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Bp., 1973. 336.
2. Mircea Eliade: *Initiations, rites, sociétés secrètes.* Paris, 1976. 150–160.
4. Vö. Wilhelm Blum: *Curiosi und regendarii. Untersuchungen zur geheimen Staatspolizei der Spätantike.* München, 1968.
5. Vö. Almási Miklós: *Az értelem kalandjai.* Bp., 1980.
6. Wolfgang Mende: *Die Weitergabe von Privatgeheimnissen durch die Polizei.* Mainz, 1979. 9–10.
7. Georg Simmel: i.m. 338.
8. Vö. J.W. Botkin-L. Elmandjra-M.Malița: *Orizontul fără limite al învătării.* Buc., 1981.
9. Lásd Jurgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása.* Bp., 1971.

### **Titok és tilalom**

1. Angyal Pál: *A titok védelme anyagi és alaki büntetőjogunkban.* Bp., 1909. 10.
2. Wolfgang Mende: *Die Weitergabe von Privatgeheimnissen durch die Polizei.* Mainz, 1979. 19.
3. Sergiu Andon: *Hazafias kötelesség: az államtitok védelme.* In: *Igazság.* Kolozsvár, 1987. jún. 13.



4. Vö. Jürgen Habermas: **A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása.** Bp., 1971. 9. és Wolfgang Mende: i.m.
5. Lásd France Weiss: **Histoire des fonds secrets sous l'Ancienne Régime.** Thèse. Paris, 1939.
6. Vö. Bartholomé Bennasar: **Inchiziția spaniolă, secolele XV–XIX.** Buc., 1983.
7. Michel Foucault: **Surveiller et punir. Naissance de la prison.** Paris, 1975. 43.

### **Az összeesküvés**

1. A konferencia teljes anyagát, benne az itt most némileg bővített formában újraközölt dolgozatommal, a Párizsban megjelent **Politica Hermetica** című folyóirat 1992. 6. száma közölte.
2. Hésziadosz: **Istenek születése. Munkák és napok.** Bp., 1976. 780, 790, 800. és 810. vers.
3. Rudolf Hirzel: **Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte.** Leipzig, 1902. 152–171.
4. Az eskü evangéliumi tilalma (Máté 5. 33–37) és az elvárás, hogy az esküt az "igen" vagy a "nem" egyszerű kimondásával helyettesítsék, az effajta aktusok és helyzetek tökéletes áttetszőségének csupán az **eszményét** fejezi ki. De hasonló szellemben veti fel újra a kérdést Kant is, amikor azt a gyakorlatot bírálja, hogy az állítások igazságát és az ígéreket őszinteségét a **polgári igazságszolgáltatásban** az istenségre való hivatkozással erősítik meg. (Vö. Immanuel Kant: **A vallás a pusztaság határain belül és más írások.** Bp., 1974.) Bennünket azonban itt nem az eskü teológiai, jogi vagy erkölcsi megítélése, hanem lényegének a megértése foglalkoztat.
5. Lásd J.L. Augustin: **Hogyan cselekedjünk a szavakkal?** In: **Beszédaktus–Kommunikáció–Interakció.** Bp., 1971.

6. Gáspár Dorottya: **Eskü a rómaiaknál és a sacramentum militiae.** Bp., 1982. 38–43.
7. Lásd Pierre Chevallier: **Quelques lumières inédites sur la question du serment maçonnique.** In: *Politica Hermetica.* Paris, 1990. 4. sz.
8. Fraknói Vilmos: **Martinovics élete.** Bp., 1921. 4.
9. Benda Kálmán: **Bevezetés.** In: **A magyar jakobinus mozgalom iratai.** Bp., 1957. I. LXXIX. lap.

### **Elzártág, elfedettség és rejtőzködés Heideggernél**

1. Martin Heidegger: **Lét és idő.** 1989. 133.
2. uo.
3. i.m. 126.
4. Lásd Martin Heidegger: **Sein und Zeit.** Halle, 1935.
5. Martin Heidegger: **Lét és idő.** 132.
6. Vö. Martin Heidegger: i.m. 124. és Klaus Held: **A világ végtelensége és végessége. A fenomenológia Husserl és Heidegger filozófiájában.** In: **Utak és tévutak.** A budapesti Heidegger Konferencia előadásai. Bp., 1991. 29.
7. Martin Heidegger: i.m. 125.
8. uo.
9. uo.
10. i.m. 133.
11. i.m. 121.
12. Vö. Jean-Luc Marion: **Reduction et donation.** *Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie.* Paris, 1974.
13. Lásd Marc Richir: **Phénomènes, temps et êtres: ontologie et phénoménologie.** Paris, 1987.
14. Lásd Emmanuel Levinas: **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.** Paris, 1974.
15. Martin Heidegger: i.m. 276.
16. Vö. Martin Heidegger: **Ce este metafizica?** In: Martin Heidegger: **Repere pe drumul gândirii.** Buc., 1988.

17. Martin Heidegger: **Lét és idő.** 267.
18. i.m. 200.
19. i.m. 390.
20. i.m. 203.
21. i.m. 235–236.
22. Martin Heidegger: **A műalkotás eredete.** Bp., 1988. 83.
23. uo.
24. Vö. Martin Heidegger: **Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ.** Aristotel Fizica B.1. In: Martin Heidegger: **Repere pe drumul gândirii.** Buc., 1988.
25. Vö. Klaus Held: i.m.
26. Martin Heidegger: **Lét és idő.** 263.
27. Vö. Martin Heidegger: **Ce este metafizica?** i.h.
28. Vö. Martin Heidegger: **Despre esența adevărului.** In: Martin Heidegger: **Repere pe drumul gândirii.** Buc., 1988.
29. Vö. Martin Heidegger: **Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ.** i.h.

### **Utószó**

1. Martin Heidegger: **Lét és idő.** Bp., 1989. 563.
2. Hans-Georg Gadamer: **Igazság és módszer.** Bp., 1984. 201.

## TARTALOM

### Előszó 5

Módszer és problémái "A tiszta ész kritikája"-ban	12
Karl Jaspers Nyugat és Kelet között	28
A szent, avagy a fény csendes hangjai	51
"A lélek és a formák"-tól az Ontológiáig	67
Georg Simmel és a titok szociológiája	89
Beavatás, hallgatás, álarc	117
A titok és kategoriális szerkezete	134
Titok és tilalom	154
Az összeesküvés	167
A "volt titkok"	196
Elzártág, elfedettséég és rejtőzködés Heideggernél	223

### Utószó 307

### Jegyzetek 313

# **KORUNK BARÁTI TÁRSASÁG**

## **KOMP-PRESS KIADÓ**

**Kolozsvár, Iașilor(Nagy-Szamos) utca 14.**

**Felelős kiadó: Cseke Péter**

**Telefon- és faxszám: 00-40-64-136530**

**Postacím: 3400 Cluj, c.p. 273, România**

**A könyv szerkesztője: Kerekes György**

**Grafikus: Deák Ferenc**

**Műszaki szerkesztő: Heim András**

**Korrektor: Mező Piroska**

**Számítógépes szedés: Sass Gyöngyi**

**Számítógépes tördelés: Bíró Ernő**

**Alak: 70 X 100 / 24**

**Kiadó ívek száma: 16**

**Nyomdai ívek száma: 13,33**

**Tiparul executat la:**

**Imprimeria "Ardealul" Cluj**

**Comanda nr.**

**60331**