

K I R Á L Y V. I S T V Á N

KÉRDŐ JELEZÉS



K A L L I G R A M



Király V. István
Kérdő jelezés

K I R Á L Y V . I S T V Á N

Kérdő jelezés

*több-csendbeni alkalmazott
filozófiai zaj-háborítás
a szabad(ság) kérdezés(é)ben*

KALLIGRAM
Pozsony, 2004

A kötet megjelenését
a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma –
Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatta.



© Király V. István, 2004
ISBN 80-7149-672-3

Előző-leg

„A filozófia végül is *mesterség*, éppen úgy, mint a *vízvezeték-szerelés*. Jó néhány éve kijött hozzánk egy vízvezeték-szerelő elvégezni valamilyen sürgős javítást, amelyet feleségem hiába próbált maga megcsinálni, és azt mondta nekem: »Nem szabad ajtóstul a házba rontani, mint a kedves felesége tette.«”

Az idézet Michael Dummett *A metafizika logikai alapjai*¹ című sikerkönyvéből származik és annak is a *Metafizikai viták a realizmusról Bevezetőjének* a végén foglal helyet. Angolszász *visiting professorok* előadásainak persze már-már megszokottnak mondható szereplője a *feleség és/vagy a család többi tagja*... Azonban, legalábbis filozófiai berkekben, a *vízvezeték-szerelő* színrelépése, tudtommal – vagy inkább vélhetőleg – mégiscsak újabb fejlemény...

Nem mintha feltétlenül meg kellene lepődnünk vagy rökönyödnünk a megjelenésén, vagy mintha az ilyesmi valóban nem illeszkedne bele – végül is kifogástalanul – azokba a „paraméterekbe”, amelyek közepette manapság a továbbra is kitarotán „filozófiának” nevezett foglalatosságok a legtöbbnyire működ(tetőd)nek, helyesebben: üzemel(tet)nek.

Ezeknek a paramétereknek és fejleményeknek a – nyilván állandóan sokréttű meg „pluralisztikus” – szempontjaiból az itt összálló kötet minden egyes írása „időszerűtlen”. Arról nem is beszélve, hogy – bár sem a kötet, sem pedig a szerzője egyálta-

¹ Dummett, Michael: *A metafizika logikai alapjai*. Osiris, Budapest, 2000, 34. o. Kiemelések: K. I.

lán nem szándékozik mindenáron ajtóstul berontani a vétlen emberek zavartalan és nyugodalmas otthonába – bizonyos kellemetlenkedést és zajháborítást azért mégiscsak és kényszerűen magukra kell talán vállalniuk. Abban a lemondó tudatban persze, hogy az ilyesmi semmit sem segít az elromlott vízvezetékkel való – és valódi hozzáértést követelő – küzdelmekben.

Ahol zaj van, ott nyugodtan lehet akár zajongani is. Nem zavarhat senkit. Aki azonban történetesen nem óhajt a „kórus-sal” együtt zajongani vagy kiabálni, az mindig zavarni, azaz: háborítani fogja a zajt. Ehhez neki végül is semmi mást nem kell tennie, mint csendben – a csenddel – gondolkodni arról, ami a gondolkodás számára a feltolakodó zaj mögött és persze közepette egyszerűen csak – talán – mégis ki- meg elkerülhetetlennek mutatkozik. Akárcsak az otthoni otthonosságban, mondjuk, egy-egy alattomosabb csőrepedés.

Ebben a vonatkozásban, illetve értelemben is az itt összegyűjtött írások legtöbbike nyugodtan akár „alkalminak” is mondható. Ez azonban elsősorban nem azt az egyébként valószínű és helytálló vonatkozást jelenti, hogy egy részük bizonyos „konferenciák” alkalmaira/alkalmaival született... hanem ellenkezőleg, azt, hogy minden effajta *alkalmat* (is) valóban az *alkalmazás* éppen aktuális kihívásainak az aktualizáló-tematikusan esélyeiként, alkalmaként ragadtak meg, illetve így-keztek kimondottan is gondolatilag tagolni.

Tehát a dolgozatok egy része a megfelelő és már-már kötelező „konferencia-kötetekben” vagy egyéb gyűjteményes kiadványokban jórészt már napvilágot látott. Így – vagyis szét-szórva – kevés azonban a valószínűsége annak, hogy egyrészt szerves egymáshoz tartozásuk, másrészt pedig az a számomra ugyancsak lényeges – bár más irányú – szervesség, amellyel ezek az írások (is) az eddigi kutatásaimhoz kötődnek, valahogyan láthatóvá válik. Ezért is gyűjtöttem őket most egybe.

Ráadásul az együttes közlés érdekében és alkalmával a különböző szövegeken módosításokat is végeztem. Hiszen a szóban forgó konferenciák időben és tematikában sem estek nagyon távol egymástól, és, éppen az ott tartott előadásaim egymáshoz kapcsolódásának a szervessége okán, nem lehetett akkor a szövegek között számos fedést és ismétlést sem elkerülni. Az itt együttesen újraközölt változatokban tehát az ilyesmit – a lehetőségekhez mérten – igyekeztem kiiktatni.

Írányultságuk alapjait illetően ennek a kötetnek az írásai (is) egyrészt a gondolkodás lényeginek ítéltető lehetőségeit és lehetséges értelmeit kutatják a „filozófia” kétségtelen, letagadhatatlan és tényleges jelenkori „professzionizálódása” – vagy inkább „szakmiasodása” – közepette. Csakhogy, másrészt, azoknak a nagyon is meghatározott, aktuális egzisztenciális tapasztalatoknak és kihívásoknak a gondolkodói felvállalására tett kísérletek közepette, amelyek mindig is és „folyamatosan”, újra a lét-re hívták és létrehívták a filozófiát.

Ez alatt és e közben, nyilván, szakadatlanul folyik a „pluralizmusról” meg a „pluralitásokról” szóló mindenféle beszéd. Úgyhogy ennek a témának szentelték/szenteltük a kolozsvári egyetemen a 2002-ik évi tanévnyitó konferenciát is. A szabadság-tanulmány „első része” is erre a konferenciára íródott, és itt is hangzott el először. A szövegnek Hans-Georg Gadamer *Igazság és módszerére* vonatkozó részlete tehát vélhetőleg a konferencia előadásait tartalmazó kötetben is meg fog majd jelenni.

A módszerről, illetve az alkalmazott filozófiai tematizálásról szóló írás is olyan kérdéseket taglal, amelyek régóta foglalkoztatnak. A szöveg megszületésének a közvetlen alkalma azonban annak a kötetnek a Veress Károly kollégám által felvetett gondolata volt, amely a filozófiai módszer kérdése kapcsán a kolozsvári egyetem munkatársait, doktorandusait, mesterkép-

zós hallgatóit és diákjait mozgósította.² A most közölt szöveg jelentős módosításokat és rövidítéseket tartalmaz.

Ugyanílyen rövidítésekkel szerepel itt *Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esélyei* című dolgozat is, amely eredetileg egy 2002 márciusában Kecskeméten megrendezett alkalmazott filozófiai konferencián elhangzott előadás szövege.³ A kötet legfrissebb írása, az *Állítás (asszerció), kérdezés és tagadás*⁴ című dolgozat bár ugyancsak egy – ezúttal a kolozsvári egyetemen 2003 novemberében megrendezett és az „állíthatóság” kérdéskörének szentelt – tanévnyitó konferencia „alkalmának” a „kihasználásaként” született, mégis egyenes és kimondott folytatása annak az átfogóbb munkának, amelyről egyébként a könyv minden szövege is beszámol és vélhetőleg egységesen tanúskodik.

Úgy gondolom tehát, hogy a keletkezésük „körülényeire” vonatkozó adatokon túl semmi akadályja nem lenne mondjuk annak, hogy ennek a kötetnek a tanulmányai voltaképpen egy és ugyanannak a „könyvnek” a különböző *fejezeteiként* szerepeljenek. Ugyanis a lehető legszerveesebben tartja őket egybe a kérdés és a kérdezés csendes bel-ügye, illetve annak a tőlem telhető felvállalása: a tematizálás kérdezése és a kérdezés tematizálása, amely – most is – a filozófia, a filozofálás lehetséges – azaz: lehetővé tett – értelmeire-irányaira kérdez kimondottan és tagoltan rá.

Végezetül a kötet címeről kell néhány szót ejteni. Az abban szereplő „Kérdő Jelezés” szókapcsolat nem azt jelenti ugyan-

² Lásd Veress Károly (szerk.): *Szemponatok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2002.

³ Megjelent *Az alkalmazott filozófia esélyei* című kötetben. (Karikó Sándor [szerk.], Áron Kiadó, Budapest, 2002.)

⁴ Az előadásnak az ittenitől csak részleteiben eltérő szövege vélhetőleg a konferencia többi előadásait tartalmazó kötetben is megjelenik.

is, hogy bizonyos, esetleg mindenféle mondatot a végén „kérdőjelekkel” látunk el... Hanem kimondott *jelzésről*, illetve *jelezésről* lenne itt szó, csakhogy éppenséggel a kérdezés kérdéseivel kapcsolatosan. Persze az ilyesmi maga is csak és csakis kérdés lehet... Bár megtörténhet, hogy – ami mármost az alcímet illeti – kérdezni, a mindenféle felvetések egyre gyökértelenebb ötlet-zuhatagában, manapság egyenesen vagy éppenhogy „hangoskodásnak” tetszik...

Ez azonban nem elegendő ok a kérdezéssel kapcsolatos kérdéstelenségre és még kevésbé magára a kérdezéstelenségre!

Köszönettel tartozom Czintos Emese kolléganőmnek a szövegek figyelmes átfésüléséért s a velük kapcsolatos gondok kiküszöbölésében nyújtott segítségéért.

Kolozsvár, 2004 augusztusa

Alkalmazott filozófia és a filozófia szakmája

IDŐSZERŰTLEN AKTUALITÁSOK

Az itt következő gondolatok jórészt egy olyan előadás céljaira fogalmazódtak meg – és ott is hangzottak el először –, amelyet a kolozsvári egyetem filozófia karán, a „magyar tagozat” első tanévnyitó konferenciáján 2001 novemberében tartottam.¹ Ezt is, de azt a körülményt is, hogy a konferencia témája éppen az „alkalmazott filozófia” volt, roppant lényegesnek és elgondolkodtatónak tartom.

Ez a fő oka egyébként annak is, hogy annak idején a magam előadásában – amelynek a némileg *adaptált*, vagyis bizonyos értelemben éppenhogy „alkalmazott” szövege itt is újból olvashatóvá válik – az „alkalmazott filozófia” ügyét, természetesen *kérdésként, illetve problémaként* a filozófiában nem is olyan régóta eluralkodó „professzionizálódás”, „szakosodás” és „diszciplinárizálódás”, egyszóval: mesterséggé, szakmává válás tendenciáinak a kérdésköréhez igyekeztem kapcsolni.

A kérdéskör nyilván és eleve túlterjed a kolozsvári egyetem, az ezen folyó filozófiai munka ittlétének és most-jának

¹ A konferencia anyaga külön kötet formájában is megjelent, benne az itt olvasható előadással. Lásd Veress Károly (szerk.): *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2002.

a pusztán külső paraméterek és adatok általi meghatározásán, hiszen számos olyan, akár *regionálisnak* is mondható, történelmi és *egzisztenciális* vonatkozást is felölel, amelyeknek a súlya vagy a nehézsége talán éppenséggel a filozófiának a „szakmájával”, illetve az ún. „professzionális” filozófiával való ütköztetésében tehető leginkább láthatóvá, válik kimondottan is problematikussá.

Mi ugyanis, itt és most is – és ez megint csak fontos lehet –, Kolozsváron, voltaképpen Közép- és Kelet-Európa egyik azért egyre kevésbé eldugott csücskében vagyunk, ahol azonban, vélhetőleg, még elég élénken él a közelmúlt egy már-már *sajátlagosnak* is mondható filozófiai *tapasztalatának* az emlékezete...

Arra gondolok, hogy éppen errefelé, Közép- és Kelet-Európában, ráadásul nem is a nagyon távoli múltban, számos olyan – nyugodtan markánsnak és azután hatásosnak is mondható – gondolkodó élt és, azért a lehetőségekhez mérten, alkotott, illetve hatott is, akiket mégiscsak nagyon nehéz lenne a mai – és cseppet sem problémamentes – értelemben „professzionális” vagy „professzionista” „filozófusnak” neveznünk... Ezzel kapcsolatosan talán elegendő lesz néhány olyan nevet felemlegetni, mint magyar vonatkozásban Hamvas Béla, román vonatkozásban Constantin Noica vagy mondjuk cseh vonatkozásban Jan Patočka.

Mindegyikük – igaz, történelmi, politikai és ideológiai, tehát nem „belterjes”, „professzionális” okokból, de mégis – a nyilvános, illetve az intézményes kutatói-egyetemi élettől gyakran elzártan, magányosan és sokszor egyenesen a börtönökben gondolkodott, életüket pedig ugyancsak gyakran a filozófiától teljesen független forrásokból tartották fenn... De ebből azért még egyáltalán nem valami „jelentéktelen” vagy „hatástalan” született! Sőt! Írásaik 1989 utáni úgymond belső „divatja” mellett és után sokan azok közül, akik magukat „ta-

nítványaiknak” tekintik, ma már az akár „szabadoknak” is tartható egyetemeken tanítanak. Sokszor nem kevés – bár változó – „sikerrel”, ami bizonyára annak is betudható, hogy ezek az emberek még hordozzák az effajta gondolkodás *sui generis* egzisztenciális készítéseit és töltetét is...

Az említett középkelet-európai gondolkodókat ugyanis mindenekelőtt a gondolkodás hatalmas, *sui generis* és öntörvényű súlyának a tudata, meggyőződése és fáradhatatlan – szinte feltétlen – elhivatottsága fűti és mozgatja, legyen itt szó Patočka „lélegzondozásáról” vagy Noica *paideia*járól vagy akár Hamvas Bélának az „archaikus” hagyományokhoz kapcsolódó „imaginációjáról”...

Mindezekhez azonban szerintem egy másik, immár „helybe-linek” mondható körülmény is kapcsolódik. Ezúttal arra gondolok, hogy a kolozsvári filozófiai egyetem mai magyar oktatóinak a derékhadát olyan emberek alkotják, akik személyes életútjuk során nem a „normális” – vagy inkább talán éppen a „szokványos”? – egyetemi-kutatói karriereket futották be, hanem ellenkezőleg, sok esetben több mint másfél évtizedig nemcsak hogy elsősorban *belső, egzisztenciális* készítésből és szükségletből „foglalkoztak” rendszerességre törekvő módon „filozófiával”, hanem – ráadásul – ezt jelentős mértékben éppen a külső impulzusok és evidenciák *ellenére* is tették...

Ezért is gondolom azt, nem pusztá véletlen, hogy miután az első itt rendezett magyar nyelvű konferencia Böhm Károly kézenfekvő – de nem feltétlenül kéznéllevő – hagyományához nyúlt vissza, éppolyan természetes módon „alkalmazott filozófia” címen rendezhettük meg Kolozsváron az első tanévnyitó konferenciát is! Hiszen ha végignézünk az itt oktatók eddigi publikációin, akkor – még például a „legformálisabb” logikai kutatások területén is – bizonyára rátalálunk egy-egy alapvető és központi „gyakorlati” vagy alkalmazott filozófiának is nevezhető törekvésre is.

Természetesen távol áll tőlem a szándék, hogy a meglevő vagy az állandóan megszülető különbségeket/sajátlagosságokat egybemoszam. Az általam kiemelt közös törekvés azonban – legalábbis az említett időszakra vonatkozóan – mégiscsak alig tagadható. Külön ki szeretném hangsúlyozni, hogy az effajta törekvések masszív – legtöbbször kétségkívül filozófiai – jellegét én elsősorban nem a romániai magyar művelődés – úgy mond „nemzetiségi elkötelezettség” – utolsó ötven évben újrarájzolódott hagyományainak a „folytatásával” magyaráznám, hiszen épp az ebből származó közvetlen „népszolgálat” elvárása volt itt az egyik legbonyolultabb – akár erkölcsi – *gátja* az igényesebb és gondolatilag is kidolgozottabb, eredendőbb filozófiai kutatások bátorításának is...

Mindezeket azért tartottam különösen fontosnak előrebocsátani, mert jelezni akartam azt, hogy a fentebbi körülmények közepette mind az „alkalmazott filozófia” ügye, mind a filozófia „szakmájának” a kérdései, *itt és most*, egy nagyon is meghatározott és talán meg- és elgondolásra is valóban méltó horizontba helyezkedve merülnek fel. Olyan horizontban, amelyből azok – vélhetőleg – meglehetősen szerves módon növekednek ki és/vagy helyezkednek kérdésesen bele. Hiszen e nélkül az „alkalmazott filozófia” vagy pusztán egy gyűjtőfogalom, vagy csak egy elvont közös nevező... vagy pedig csupán egy újkeletűbb filozófiai „diszciplína”, illetve a vele bajlódók számára egyfajta elsajátítandó vagy elvetendő „szakma” lenne. Azaz valami, ami lényegében – legalábbis az én számomra – érdemtelen és érdektelen.

Persze ami az alkalmazott filozófiát² illeti, az valóban a *kor-társ* filozófiának az egyik „már” meglevő és ráadásul elég új-

² Az itteni gondolatok *A halál és a meghalás tapasztalata. Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszúrásban)* (Közdok

keletű törekvése. Szervezetileg létezik a londoni székhelyű – de voltaképpen nemzetközi – Society For Applied Philosophy, amelynek egy rendszeresen megjelenő, egyre szélesedő nemzetközi szerzőgárdát mozgósító folyóirata is van, a *Journal of Applied Philosophy*. Programja szerint a társaság és a folyóirat „...a filozófiai kutatásokat a gyakorlati vonatkozásokkal való közvetlen kapcsolataira összpontosítja, beleértve az orvosi etikát, a tudományos és a technikai változások társadalmi következményeit, valamint a nevelésben, a jogban és a gazdaságban végbement változások filozófiai és etikai szövevényeit és szövödményeit is”.³ De magyar vonatkozásban is létezik már az Alkalmazott Filozófiai Társaság, valamint egy alkalmazott filozófiai munkacsoport is, hasonló kutatási irányokkal, szándékokkal.

Már ezekből is kiderül talán, hogy az „alkalmazott filozófia” művelői a maguk kutatásait nem feltétlenül és nem elsősorban „diszciplináris” értelemben fogják fel, illetve érvényesítik, hanem, ellenkezőleg, olyan *egzisztenciális törekvésként* és a filozófusok olyan igyekezeteként ragadják meg azokat, amely elsősorban a gyakorlati filozófia területére koncentrál, és pedig az „értékek” problematikájára, valamint az *időszerű* kérdésekre való hangsúlyozott hivatkozással.⁴

A filozófiai kutatásoknak a történelmi *jelen* még igencsak meghatározandó „aktualitásaival” vagy „időszerűségeivel” va-

Kiadó, Budapest, 2003) című kötetemnek az alkalmazott filozófia gondolatát felvezető előszavában is megtalálhatók.

³ A program szövegét a *Journal of Applied Philosophy* minden számában újraközi.

⁴ Erre vonatkozóan lásd még az „Alkalmazott filozófia” és a filozófia esélyei, valamint az „Alkalmazott filozófia” és a kategóriális elemzés című írásaimat a *Filozófia és Itt-Lét* (Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999) kötetből.

ló összekapcsolását, illetve szembesítését magam is valóságos és lényegileg filozófiai természetű kihívásnak és feladatnak tekintem. Hiszen, például, a saját vizsgálódásaim alkalmával is mindegyik esetben úgy történt, hogy a kutatott tematikák egyrészt egymásra nyíltak és nyitottak, felvállalásuk problematikus és aktuálisan nyomasztó mivoltával egyetemben, másrészt egy olyan filozófiai megközelítési módozathoz is utaltak, amely azután az én számomra az „alkalmazott filozófia” kifejezés igazi értelmét és tartalmát is megadta. Ugyanis el kell mondanom azt is, hogy az „alkalmazott filozófiának” az az értelme és gyakorlata, amelyben – vagy amellyel – az a mostani filozófiában „újabb” fejleményként a legtöbbszörre körvonalazódott, voltaképpen engemet sem elégitett ki sohasem igazán...

Ami azonban az „alkalmazott filozófia” mostani helyzetét vagy állapotát illeti, nos, azzal kapcsolatosan kezdettől fogva fennállt és ma is folytatódik egyfajta általános gyanakvás. Egyáltalán, úgy tűnik: könnyebben elfogadható sokak számára, hogy a filozofálásnak, a filozófiával való foglalkozásnak semmiféle voltaképpeni értelme nincsen, mint az, hogy a filozófiát valamire is „alkalmazni” lehetne. Ez persze valóban egy régi kérdés, amelyet például Heidegger úgy igyekezett megválaszolni, hogy azt mondta: ha már mi tényleg *nem vagyunk képesek* valamit is kezdeni a filozófiával, akkor talán mégis kezddhetne esetleg valamit *a filozófia mivelünk*... persze csak azzal a feltétellel, hogy engedjük magunkat általa ön-magába mintegy bele-vonatni...⁵

Sok szempontból tehát az „alkalmazott filozófiával” kapcsolatos kételyek egy része némileg a katedra-filozófiáknak ah-

⁵ Lásd Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1995, 8. o.

hoz az iskolafogalmához kötődik, amelynek értelmében, lévén, hogy a filozófia valamilyen közvetlenül boncolgatandó „egyetemességekkel” foglalkozik, szó sem lehet annak semmiféle „konkrét” „alkalmazásáról” sem... Persze, viszonylag könnyen kimutatható, hogy ez az értelmezés nem csupán a nagy gondolkodók munkájának a természetét és intencióit érti félre, hanem az „alkalmazás” lényegét illetően is vak marad...

De ugyanide tartozik az is, hogy például a Heideggertől sokat merítő Gadamer is arra a következtetésre jut, hogy a megértés folyamatának a teljességéhez az *applikáció*, azaz az alkalmazás problematizálása is kötelezően és lényegileg hozzátartozik. Az alkalmazott filozófiai törekvések szempontjából a gadameri koncepció egyik legnagyobb érdeme és hozadéka szerintem pontosan az, hogy megszabadította az „alkalmazás” problematikáját durva és sok tekintetben pusztán a hétköznapiaság szintjén leragadt – vagy éppenséggel a színvonalatlan „emelkedettség” közepette dívó – értelmezéseinek a béklyóitól.

Ennek ellenére – ismétlem – nekem is az a véleményem, hogy a kimondott, illetve a leginkább művelt alkalmazott filozófiai kutatások elméleti színvonala és kidolgozottsága legtöbbször valóban nem kielégítő, és ezért a velük szemben támasztott kételyek meghatározott vonatkozásokban mégiscsak jogosak. Ez még akkor is így van, ha az „alkalmazott filozófia” megalapító hívei ilyesfajta ígérennyel nem is lépnek fel, mondván, hogy lehetetlen is az alkalmazott filozófiának egy „elméletét” kidolgozni, hiszen ez nem a filozófiának valamilyen ágazata – mint például az episztemológia vagy az esztétika –, hanem inkább a filozófusoknak azon erőfeszítése, hogy a *napi* társadalmi, illetve gyakorlati problémákra ügyeljenek.⁶

⁶ Lásd Holowka, Jacek: *New Directions in Ethics: The Challenge to*

Mégis – és némileg ezzel együtt – a magukat „alkalmazottnak” nevező filozófiai kutatásokban ténylegesen és talán túlságosan is nagy szerepet kap az „etika”... Azért mondom, hogy talán „túlságosan is”, mert így szerintem fennáll a veszély, hogy – ha nem más miatt, hát a diszciplináris beidegződések folytán – az alkalmazott filozófiai kutatásokat – és főként azok teoretikus-filozófiai horderejét – *eleve* és filozófiai értelemben is pusztán a gyakorlati, azaz a praktikus filozófiára szűkítsük.⁷

Ugyanakkor mégiscsak egyre gyakrabban találkozunk a filozófiai és a kulturális folyóiratokban – de a tekintélyesebb napilapokban is – olyan írásokkal, amelyeknek a szerzői jónevű filozófusok, és amelyekben ők a filozófia fogalmi és módszertani eszköztárával voltaképpen *időszerű* gazdasági, politikai, közerkölcsi, művelődési stb. kérdésekről mondanak tartalmas véleményt, csak hogy anélkül, hogy közben különösképpen törődnének azzal, hogy mindezt „alkalmazott filozófiának” is nevezzék.

De talán ezért is kellene jobban odafigyelni arra, ami manapság a filozófiában az „alkalmazott filozófia” címszava alatt történik – helyesebben: történhet –, ugyanis meglehet, hogy „benne” a mostani filozófia – némileg – éppen a filozófia mostani állapotai ellen (is) lázadozik... Eközben pedig valami olyasmi is megtörténhet – azaz: *lehetőséggé válik* –, ami voltaképpen mindig meg is esett akkor, amikor valamilyen hiteles filozófia megszületett... Végül is a közömbösen egymást váltogató divatokon túl minden tulajdonképpen „aktualitásnak” a voltaképpen ereje éppen hogy *égető*! Ez pedig talán *ugyanaz a tűz*,

Applied Ethics. *Journal of Applied Philosophy* 1998/1; Downing, Gerald F.: On Applying Applied Philosophy. Uo. 1996/2.

⁷ Ennek a veszélye talán a legvilágosabban pontosan a „szabadság” kérdésével-ügyével kapcsolatosan körvonalazódik. Lásd még a *Hagyomány és a szabadság* kérdése című tanulmányt is, ebben a kötetben.

amellyel a „legállandóbbaknak” és a „legörökebbeknek” kiálított filozófiai problémák is szüntelenül „játszadoznak”!⁸

Ezáltal – és egyre inkább – megint csak körvonalazódhat azonban az a meggyőződés is, hogy az ember éppenséggel nem pusztán kedvtelésből vagy ún. „kíváncsisági vágyból” filozofál, hanem, igenis, a filozófia olyan egzisztenciális késztetés, illetve eme erőfeszítés ténylegessége és eredménye is, amely során – vagy amelyből kifolyólag – mi, emberek olyan problémákat tematizálunk, amelyeket a filozófia *nélkül* képtelenek lennének – a maguk igazi, saját súlyának megfelelő módon – a magunk számára felvetni, illetve velük szembesülni.

Ismét kihangsúlyoznám, hogy a különböző *tematizálásokban*, engem legalábbis, eddig is igen sokat segített az „alkalmazott filozófiának” az a megközelítésmódja, amelyet eddigi kutatásaimban már felvázoltam, és amelyről most csak azt szeretném megint elmondani, hogy az szerintem sem egy – akár új vagy újabb – filozófiai „diszciplína” vagy „divat”, hanem, ellenkezőleg, a filozófiának egy – lényegében talán csak újabban újravett – *állapota* vagy „*hüposztázisa*”. Éspedig olyan állapot, amelyben az egyrészt megnyílik az olyan kérdések felvállalása irányában is, amelyekkel a történelmi emberiség a maga *meghatározott*, akár „*regionális*” és/vagy *aktuális* sorában (is) *kihívásként* szembesül, és amely, másrészt, ugyanakkor és ezzel együtt, magának a tematizálásnak is egy olyasfajta elméleti-egzisztenciális „élességet”, körvonalazottságot, illetve rászántságot kölcsönöz, amely e témák vagy tematikák voltaképpen és nyitott „követését” és becserkészését is garantálhatja.

⁸ Lásd még Szabó Tibor: *Naiv ország*. Szeged, Gradus ad Parnassum Könyvkiadó, 1999, 192. o., főként az *Alkalmazott filozófiai írások* című fejezetet.

Az alkalmazott filozófiai kutatások tulajdonképpen mindig is – és tematikailag! is – *próbálkozások*, csak hogy nem a szellemi „kísérletek”, az „esszék” vagy a „kalandok”, hanem egy-egy egzisztenciális *megpróbáltatásnak* való *megfelelés* – azaz: *a próba-tétel és a próbára-tétel* – kihívása és felvállalási törekvése értelmében vett próbálkozások.

Mindazonáltal én magam sohasem tudtam eléggé *nem meglepődni* azon, hogy ezeknek a végül is igencsak – és szándékosan – „meghatározott”, „lehatárolt”, illetve „körvonalazott”, „konkrét” és „időszerű” tematikáknak az alapos kérdezése és nyitott nyomkövetése minden egyes esetben – és mindig a lehető *legtermészetesebb és legszervezesebb módon* – állandóan vissza-, illetve újra elvezetett akár a legalapvetőbbnek számítható filozófiai, „filozófiatörténeti” „kérdéseknek” a nemcsak újbóli, hanem egyenesen az artikuláltabb meg- vagy átfogalmazásához is.

Így tehát az a véleményem, hogy az „alkalmazott filozófia” ügyét is ehhez a kérdéskörhöz kell voltaképpen kötni. Azaz: az „alkalmazás” lényegén kellene inkább elgondolkodni. Naponta használunk ugyanis olyan kifejezéseket, mint a köznap *„alkalmazás”*, de „alkalmazott matematikáról”, „alkalmazott kutatásokról”, sőt, „alkalmazott művészetekről” is gyakran beszélünk... Mindezek során, ha belegondolunk, az „alkalmazás” kifejezés értelme néhány főbb irányba tagolódik. Az alkalmazásnak mindenekelőtt egy *metaforikusnak* nevezhető értelme van. Ez azonban nem „átvitt” értelmet, hanem magát az értelem-átvitelt jelenti, amit, nyilván, tartalmi együvértartozások, analógiák és összefüggések alapoznak meg. Voltaképpen ebben a jelentésben beszélünk például a gazdaságban alkalmazott matematikáról is. Csak hogy világos, hogy ezáltal lassan maga a gazdaság matematizálódott, márpedig a matematizált gazdaság már nem is annyira az „alkalmazott matematikának”, hanem inkább magának a közgazdaságtannak egy – he-

lyesebben: éppen a mai – „állapota” lett... Amelynek azután ismét újabb erőfeszítésekre van szüksége ahhoz, hogy majd újból alkalmazhasson valami ugyancsak újabb „matematikait”...

Az „interdiszciplináris” kutatások is tulajdonképpen az alkalmazásnak ebben az irányában születnek meg, illetve jelentenek lényegüket illetőleg is „alkalmazást”. Ebben a vonatkozásban tehát az is meglehet, hogy az „alkalmazás” problematizálása során az „interdiszciplinárizálódás”, akár csak az ezzel kapcsolatos „diszciplinárizálódás”, voltaképpen lényegére is rátapinthatunk. Ahol ugyanis interdiszciplináris jellegű kutatások sarjadnak, ott már bizonyára új és egyre speciálisabb diszciplinák is szunnyadnak. (Ez a helyzet a szociolingvisztikával, a társadalom-lélektannal, de bizonyára az olyan diszciplinákkal is, mint például a molekuláris biokémia... Mindannyiuk megszületése meghatározott – de akár többirányú – alkalmazás eredménye.)

Az „alkalmazásnak” van azután egy az *utólagosság* szerint vett *érvényesítési* értelme is. Ilyenkor az „alkalmazás” azt jelenti, amikor egy pusztán „teoretikus” – mondjuk tiszta, elméleti fizikai – belátás később technikai érvényesítésre, alkalmazásra kerül, vagy ahogyan Platón is megvalósítani igyekezett a maga ideális államelképzeléseit... stb.

Ezzel függ össze, harmadszor, az alkalmazásnak a „*hasznosításként*” vett értelme is. Ebben a vonatkozásban beszélünk például „alkalmazott művészetekről”, amelyek tehát olyan műtárgyakat jelentenek, amelyek egyszerre teljesítenek/töltenek be esztétikai és gyakorlati funkciót is.⁹

Mindezen értelmek mellett és közepette természetesen ott vannak az „alkalmazás” és az „alkalmaz” kifejezések közna-

⁹ Lásd Beck Mihály – Peschler Vilmos (főszerk.): *Akadémiai Kislexikon*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

pi értelmei is, amelyeknek megfelelően az: valaminek az eszközként való felhasználását, valakinek munkára való felfogadását, valaminek a kitoldását, kiegészítését, valaminek a valamihez való igazítását (például egy regénynek a színpadra való alkalmazását), átdolgozását vagy valaminek a valamire való vonatkoztatását (a törvénycikk vagy paragrafus alkalmazását) stb. jelenti.¹⁰

A kérdés mármost szerintem az, hogy vajon nincsen-e az „alkalmazás” különböző jelentéseiben egy olyan, ezen jelentések legmélyén meghúzódó, de voltaképpen elgondolatlan, azonban mégiscsak alapvető értelem, amely tulajdonképpen mindegyiküket meg is alapozza és/vagy át is szövi?

Nos, bizonyára az „alkalmazás” minden egyes ismertett jelentésében ott munkálkodik az a voltaképpeni és alapvető értelem, hogy az alkalmazás mindig is *aktualizálás*. Az aktualizálás pedig tulajdonképpen nem jelent mást, mint kimondott, körvonalazott, tartalmas és tagolt itt-levőségre-, egyszerűen: *aktusra-hozást*... Mindaz, ami alkalmazva van vagy alkalmazódik, eközben egyrészt aktusban – *aktióban* – tartatik, másrészt pedig, ezáltal, abba a *lehetőséghorizontba* is beleáll vagy belevonatik, amely maga is aktuálisként mindig is kimondotta(bba)n körvonalazódik, illetve körvonalazható.

Úgyhogy az aktualizálás alapvető jelentésében vett „alkalmazás” nem pusztán lehetőségeket „hoz” ténylegességre, hanem a ténylegesség lehetőségeit is lehetségesként, azaz a maguk értelmeinek az irányában is megnyitja és prezentálja. Az „alkalmazás” tehát semmiképpen sem egyfajta pusztán „gyakorlat”, amely valamiféle pusztán „elmélettel” állna vagy állhatna szemben... és főként nem pusztán *techné*.

¹⁰ Lásd Országh László (szerk.): *A magyar nyelv értelmező szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959.

Mindez persze egyáltalán nem változtat azon a tényálláson, hogy az uralkodó tematikus alkalmazott filozófiai kutatások valóban együtszóródnak manapság a filozófia „professzionizálódásnak” nevezett szakmásodásával, ami egyúttal gyakran azt is eredményezi, hogy azok alig kerülnek túl, illetve mélyebbre a mindig is meghatározott és körvonalazott tematikák egyre zsurnalisztikusabb értelemben vett „időszerűségén”.

Összegezve: az „alkalmazott filozófia” a filozófiának egy olyan újabb és meghatározott törekvése, amely leginkább a filozófia szakmaisodása közepette artikulálódik, csakhogy amelyre mi, itt és most, saját egzisztenciális nyomatékaink, illetve – akár hermeneutikai értelemben is vett – szituáció(i)nk irányában reagálhatunk, ragadhatunk meg és gyúrhatunk újra.

*

A filozófia professzionális, illetve szakmai értelemben vett öntudata viszonylag új keletű. Ezt mégis, és egyre inkább, mármár száraz és megcsontosodott adottságként, szervesnek látszó tényként vagyunk hajlamosak kezelni. Így egyre gyakrabban és „problémamentesebben” találkozunk olyan kifejezésekkel, mint: „professzionális filozófus”, a „filozófia mestersége” vagy a „professzionizmus a filozófiában”...

Vélhetőleg a dolgok némileg fordított irányban zajlottak/zajlanak azzal, amire Robert Musil a múlt század első negyedében figyelt fel mondjuk a „zsenifogalom” sorsát illetően... A tizenkilencedik században – gondolkodik el Musil – a „zseni” szava valamilyen meghatározott és súlyos nagyságot jelentett, viszont a huszadik század elejére annyira felhígult, hogy akadálytalanul-gátlátalanul beszélhetnek már például „zseniális versenylovakról” vagy „zseniális futballistákról” stb. is...

Nos, a filozófiában a dolgok valóban a fordított irányban alakultak, hiszen, bizonyára észrevétlenül, meg talán bevalatlanul is, de a „professzionista filozófia”, illetve filozófus

„megnevezése” – akárcsak a „professzionista” szó maga – nem máshonnan, hanem éppenséggel a *sportból* származik...¹¹ Ilyen értelemben – azaz a versenylovak meg a futballisták értelmében – jelenti ez annak a *foglalkozásként* való szak- és ráadásul *versenyszerű* – azaz, a „győzelemért küzdő” – űzését, amit eredetileg és/vagy egyébként, közvetlenebb egzisztenciális szükségből, de akár kedvtelésből is művelhetnek...

Nem egészen világos azonban, hogy a filozófia kétségtelen professzionalizálódása – amit én magyarul inkább „szakmaiasodásnak”¹² neveznék – mennyiben tekinthető vagy tartható magának a filozófiának a *lényegi* indítataiból kinövő újabb

¹¹ Erre vonatkozóan lásd Dauzat, Albert – Dubois, Jean – Mitterrand, Henri: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*. Librairie Larousse, Paris, 1964.

¹² Kórtünetyszerűnek lehet tartani, hogy manapság egyaránt – és szinonimaként – beszélnek a „professzionális filozófiáról” meg arról is, amit a filozófia „mesterségének” hívnak... eltekintvén attól, hogy – legalábbis etimológiailag – a „professio”, valamint a „mester” szavak nemcsak különböző, hanem egyenesen *ellentétes* jelentésűek... A középkori latin *professio* ugyanis éppenhogy a saját hitnek a nyilvános megvallását – azaz: *ki-nyilvánítását* – jelentette, szemben az időközben vándorszóvá lett és valószínűleg kezdetben a párizsi egyetemen meghonosodott *mestier*-val (amelyből az angol „master”, a német „meister” és a magyar „mester” is származik), és amelynek a jelentése – vélhetőleg a népi latinon át – egészen a görög *müsztériónig* nyúlik vissza... Ez pedig éppenhogy valaminek a *bensőséges* és *beavatottként* való (szinte titkos és ilyenként meg is őrzendő) ismeretét jelentette... (Lásd uo.) A magyar „szakma” azonban egy ősi nomenverbumból – a „szak”-ból – származik, amely eredetileg „összetörést, szétesést, darabokra szakadást” jelentett, és értelmét csak a nyelvújítás során változtatták meg radikálisabban. Lásd Benkő Lóránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. III. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976; Országh László (szerk.): *A magyar nyelv értelmező szótára*. VI. kötet; Carr, David: Professional Education and Professional Ethics. Journal of Applied Philosophy, 1999/1.

keletű fejleménynek, vagy pedig ez vajon nem inkább a filozófia „művelésének” a *körülményeiben* beállott változásoknak tulajdonítható-e elsősorban?

Hiszen például Richard Rorty az amerikai filozófia profeszszionalizálódásának a korszakát egyértelműen a második világháború utáni időszakra helyezi...¹³ Elgondolkodtató azonban, hogy ő azért úgy véli: a szóban forgó korban a filozófusok tulajdonképpen és mégiscsak *önként és tudatosan* vállalták ezt, illetve döntöttek úgy, hogy immár a filozófia főként „technikai problémákkal foglalkozik, és erre is kell szorítkoznia”.¹⁴

Nincsen mit csodálkozni ezért azon sem, hogy – legalábbis az amerikai szellemi életben és Rorty szerint – az ún. „kultúr-

¹³ A helyzet valóban az, hogy például Leibniz, Descartes vagy Spinoza sohasem kerültek, illetve kerülhettek volna egyetemre oktatónak... Ha pedig Hegel vagy Schelling egyik egyetemről a másikra vándorolt, az azért volt, mert keresték a maguk gondolatainak és gondolkodásának a legmegfelelőbb alkotói és egyéb környezetet. Ez persze egészen más, mint a „visiting professor”-ság szakmai turizmusa. Arról nem is beszélve, hogy mindannyian bizonyára nagyon meglepődtek volna, ha valaki azt kérdezi tőlük, hogy ők mármost vajon „profi” filozófusok”-e? Kierkegaard, Nietzsche vagy Schopenhauer sem érezték az egyetemek szükségét ahhoz, hogy gondolkodjanak. De a huszadik század nagy gondolkodói sem tekintették magukat bizonyára „szakembernek”, függetlenül attól, hogy éppen oktattak-e vagy sem az *universitasokon*... Nem véletlen, hogy Gadamer egy közvetlenséggel megszerkesztett írásában egyenesen kimondja, hogy ha a professzorok katedra-elvárásainak akarnánk valahogyan a dolgokat megfeleltetni, akkor ő ma nyugodtan ki meri jelenteni például azt, hogy a maga részéről Kant bizony „egy dilettáns” volt. Lásd Gadamer, Hans-Georg: *Dekonstruktion und Hermeneutik*. In uő: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995, 145. o.

¹⁴ Lásd Rorty, Richard: *Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra*. In Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*. Tanulmány–Pompeji, Pécs–Szeged, 1995, 188. o.

kritikát” már a professzionális filozófusoktól teljesen elkülönülő „entellektüelek” magas kultúrájának köszönhetik, akik, bár maguk is egyetemeken tanítanak, de jobbára irodalom tanzékeken, úgyhogy igencsak messze állnak a filozófiai katedráktól... Ennek eredményeképpen már: „...a szakmai kérdésekkel foglalkozó akadémikus filozófia olyan távol áll az entellektüelek kultúrájától, mint a paleontológia vagy a klasszika filológia”.¹⁵

De voltaképpen hasonló tendenciákról számol be, igaz, ugyancsak az angolszász analitikus filozófia területeiről, Forrai Gábor is, amikor arról beszél, hogy „mióta csak a filozófia *szakmává* vált, s a filozófusok egyetemi oktatók lettek”, borzasztóan felerősödött a publikációs kényszer is.¹⁶ Ez a kényszer az angolszász országokban egyáltalán nem új keletű, hanem már jó ideje különösen erőteljes, hiszen itt az egyetemek között hagyományosan nagy verseny folyik a különböző állami és magánpénzekért.

¹⁵ Uo. 192. o.

¹⁶ Lásd Forrai Gábor: Milyen lesz az analitikus filozófia a 21. században? Tudományos publikáció és filozófiai tartalom. In Nyíri Kristóf (szerk.): *A filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 320. o. Kiemelés: K. I. – Ezek a változások valóban alaposabb figyelmet és tanulmányozást érdemelnek tehát, amelyeknek túl kell menniük a filozófia egyfajta „szociológiáján”, és azokat az erővonalakat kellene kutatniuk, amelyeknek az összefonódása a filozofálás mai „helyzetét” – annak a lényegét érintőleg – alakítja. Ez irányban már magyar vonalon is vannak jelentősnek mondható előrelépések. Itt elsősorban egy Tóth Tamás által szerkesztett kötet tanulmányaira, valamint a velük kapcsolatos „projektekre” gondolok, amelyek alapos kritikai körvonalazottsággal problematizálják egyáltalán az „egyetem” s ezen belül a filozófiai karok átalakulófélben levő helyzetét. Lásd Tóth Tamás (szerk.): *Az egyetem funkcióváltozása. Felsőoktatás-történeti tanulmányok*. Professzorok Háza, Budapest, 2001, 247. o.

De az egyetemeken belül, a tanszékek között is éles a „támogatásokért” zajló versengés. Hiszen ezeket is egyre inkább az adminisztráció és nem az oktatói kar irányítja. Úgyhogy emiatt, például, a filozófiai publikáció meghatározó formájává is főként a szakfolyóiratokban közölt cikk válik.¹⁷ Mindezeknek az egyik legelső következménye a *specializáció* lett, de ezzel együtt – és hallgatólagosan – a kutatás-alkotás horizontjainak a beszűkülése is.

Azaz mindenekelőtt az apróbb, részlet- vagy az elsősorban technikai kérdések kerülnek vizsgálatra, de egyben a szerveségüket illetően voltaképpen mondvacsinált problémák is. „Az olyan cikkeket könnyebb megjelentetni – írja nem minden rezignáltság nélkül Forrai –, amelyek valamilyen *bejáratott témáról* szólnak, és úgy mondanak valami újat az adott témáról, hogy közben világossá teszik, hogy hol és mennyiben térnek el a forgalomban levő elképzelésektől, és pontosan miben járulnak hozzá a kérdések jobb megértéséhez.”¹⁸ De ezáltal, nyilván, a szintetikusabb, az egyszerre több irányt érintő vagy a kevésbé bejáratott, újabb témákról folyó elemzések már eleve „gyanúsak” lesznek.

A specializációnak azonban Forrai szerint egy másik következménye is van, nevezetesen az újabb kommunikációs szakadékok keletkezése. Úgyhogy egyre kockázatosabb vállalkozásnak látszik „valamilyen *nem-filozófiai kontextusban* felvetődött kérdéssel *filozófusként* foglalkozni. Hogy lesz ebből közölhető cikk?”¹⁹

A kérdés mármost az – és ezzel természetesen az angolszász filozófia vidékeit is elhagyjuk –, hogy mit is jelent az, ha a filozófia valóban kizárólag a „filozófiai kontextusban fel-

¹⁷ Uo. 317. o.

¹⁸ Uo. 322. o. Kiemelés: K. I.

¹⁹ Uo. 325. o. Kiemelés: K. I.

merült” kérdésekre szorítkozik?²⁰ Vajon nem a filozófia önmagába zárkózását jelenti-e ez – ismét? Persze, az ön maga által ön maga számára kiépített, belső kontextusainak a problematikáiból építkező, kommunikációs gátakkal övezett-védelmezett filozófia képe és gondolata a legteljesebb összhangban van a professzionális filozófia szakmai eszményképével. Mégis: nyilván a lehető legmélyebb ellentétben áll mindazzal, amit eddig az „alkalmazott filozófia” kapcsán hangsúlyoztam, illetve kihangsúlyozásra érdemesnek tartottam.

Mindezeknek egyáltalán nem mond ellent – legalábbis a dolgok felszínén – az a statisztikailag talán valóban helytálló megállapítás, hogy a szakosodás és a szakmaiasodás közepette a mostani filozófia egyre többet foglalkozik *önmagával*! Ezt egyesek – például Heller Ágnes – „nárciszista” „köldöknézésnek”²¹, mások azonban – mint Habermas, Kolakowski és Rorty²² – egyenesen beteges, önkínzó és önpusztító „filozófiai mazochizmusnak” tartják. Más szavakkal: az eredetileg sajátlanosan filozófiai reflexivitás vagy önreflexió elszaporodik, ezzel együtt el is értéktelenedik, illetve talajtalanná válik... Mégpedig több irányban is.

Egyrészt magából a filozófiai önreflexióból is egyfajta filozófiai diszciplína – nevezetesen a „*metafilozófia*” – lesz. Másrészt pedig, ezzel együtt, a filozófiai önreflexió egyre inkább a filozófia, a filozofálás pusztá *legitimálásának* a problémájává válik, mind az önmarcangoló filozófiát, mind annak a „környezetét” tekintve...

²⁰ Voltaképpen ezt tartom a legsúlyosabb és a leglényegesebb az alkalmazott filozófiát illető kérdésnek!

²¹ Lásd Heller Ágnes: A filozófia létezik (ma). Hogyan lehetséges (ma)? *Világosság*, 2000/5.

²² Lásd Kuczynski, Janus: Metaphilosophy as Wisdom of Science. Art and Life. *Dialog & Universalism*, 1999 /1–2.

Persze, senki sem tagadhatja, hogy – bizonyos és még ugyancsak meghatározandó értelemben – a filozófia legitimálásának a problémája valóságos feladattá lehet. Vitatható azonban, hogy vajon valóban épp ez-e az a kérdésirány, amely uralhatná, illetve irányíthatná a filozófiai önreflexiót? Mondjuk, a kutatások voltaképpen értelmének a kérdése helyett?

Nyilván, a filozófiai önreflexió arra kérdez, hogy aktuálisan mi is lenne vagy lehetne a filozófia, és arra is, hogy mi is lenne vagy lehetne a filozófiával való foglalkozás – egyszerűen: a filozofálás – aktuális értelme...? Csakhogy effajta kérdéseket nemcsak hogy nem lehet a filozófián „túlról” vagy „kívülről” feltenni, hanem, éppen emiatt, ezek mindig is visszafordítanak bennünket a filozofálás aktuális – azaz: *aktusban levő/aktusra hozott* – eredeteire, illetve a késztetései általi újrakérdezés(ek)hez. Ez azonban nem jelent kevesebbet, mint azt, hogy a filozófiai önreflexió voltaképpen maga is szerves és lényegi eleme a filozófia minden és mindenkori létrejöttének és létrehívásának is. Azaz, távolról sem „alkalmi”, „diszciplináris” vagy mondjuk az aggkori filozófusi „bölcsség megérettségének” a kérdése (ahogyan ezt például Gilles Deleuze és Félix Guattari gondolják²³), hanem ő maga a filozófia egyik szükségszerű és mindenkori *eredője* – hiszen, megjegyzem, a filozófiában tudtommal semmi lényeges nem született anélkül, hogy ne problematizálódott volna állandóan újra a filozófia aktuális „mibenlétere” és értelmére vonatkozó kérdés is... Ráadásul, mindig is voltak olyan, talán mellékesnek tartható törekvések, amelyek a filozófiát úgymond a „tárgyára” vagy a „funkcióira” vonatkozóan akarták csak „meghatározni”. Ezért hát előfordulhat, hogy talán a filozófiában mos-

²³ Lásd Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Ce este filosofia?* Editura Pandora, Târgoviște, 1999, 8–12. o.

tanság elharapózó önmagával-foglalkozás közepette – észrevétlenül, de mégis – éppenhogy a filozófiának egyik, a mában különösen „aktusrahozásra”, azaz aktualizálásra érdemessé vált eredete mellett megyünk majd megint el...

De tegyünk egy kisebb kitérőt. Mindezek egy cseppet sem mondanak ugyanis ellent annak, hogy a „profi” filozófusok tömegei mellett ma (is) ott vannak – éspedig „testtávolságban” – a kortárs filozófia „posztmodern gondolkodói” is, akiknek a munkásságát Heller Ágnes szerint az „idioszinkrázia” jellemzi. Annak a tudatos – és a filozófia mai öntudatát alapjaiban érintő – felvállalásáról lenne szó, hogy a filozófus ma már „nem iskolaalapító, de nem is áll be egy már létező sorba. Hanem önmaga és egyedül önmaga.”²⁴

Eszerint a kortárs idioszinkratikus posztmodern gondolkodók nem követők, és/de nem is követhetők, hanem *személyesek*²⁵, úgyhogy személyesen vállalnak felelősséget az általuk (személyesen) választott filozófiai építkezési alapokért is. Mindenesetre az idioszinkratikus posztmodern gondolkodók és a körük – de nem kimondottan mögöttük – felsorakozott „professzionista filozófusok” közötti kapcsolat ma már nem feltétlenül az epigónia vagy a különböző „-izmusokba” való besorolódást jelenti, hanem, szerintem, már ennek is saját – ezúttal talán leginkább *asszociatív*nak mondható – „idioszinkráziája” van.

A szakmai filozófiának, illetve a filozófia szakmájának ez a (tömegméretekre duzzadó) asszociatív idioszinkráziája manapság leginkább és legalább a következő paraméterek mentén szerveződik. Mindenekelőtt a „szövegek” dominanciájá-

²⁴ Lásd Heller Ágnes, i. m.

²⁵ „...mintha hol azt gondolnánk, hol meg attól félnénk, hogy a filozófia természetes terepe az egyéni meggyőződés.” Cavell, Stanley: A filozófia közönsége. In Beck András (szerk.): i. m. 157. o.

ról és/vagy hermafroditizmusáról kellene szólni. Ez azt jelenti, hogy elsősorban a szövegekből, a szövegektől indítatva és azoktól „megtermékenyítve” – helyesebben: „ötletődve” – születnek manapság, asszociatív, az egyre elburjánzóbb újabb „szövegek”. Másodsorban, az egyre fokozódó diszciplináris készítetést kell kihangsúlyozni. Ez leginkább egyrészt valamiféle már „létező” ún. filozófiai diszciplínába, mondjuk a „nyelv-filozófiába” vagy a „hermeneutikába” való „besorolódás” reflexeként, másrészt pedig az újabb és újabb diszciplináris kör-behatárolások automatizmusaként és szinte kényszereként működik, amelyekből azután szakadatlanul újabb és újabb, inkább fogalmi, mint tematikailag szerves intenciók margóján körvonalazódott „filozófiai diszciplínák” javasoltatnak. Talán elegendő erre a „peratológia”, valamint, újabban, a „filozófiai thanatológia” példáit felhozni...

Harmadsorban mindezekből természetesen az is következik, hogy a szakmabeli filozófia egyre inkább mintegy magamagából termeli-választja ki a saját maga „problémáit”, hiszen számára ezek a problémák voltaképpen a szövegekben – esetleg azok technikai „hézagaiban” – vannak, illetve, mintegy feladatként, az egymásba fűzésüknek a lehetséges vagy elvárt, de „mindig” kötelező módon dinamikus, („theoretikus”) koherenciájában vagy ennek „problematikusságában” rejlenek.

Nem jelentéktelen végezetül az sem, hogy a szakmabeli filozófiában ma már nemigen van helye a csendnek, a hallgatásnak, de a peripatetikus, beszélgető sétáknak sem. Hiszen teljesíteni kell, és a leggyakrabban a határidős munkák, valamint a tanítás órarendjei stb. diktálnak...

Nem csoda, hogy egy francia filozófiai enciklopédiában az ősrégi imperativus úgy fogalmazódik manapság át – persze nem iróniamentesen –, hogy: *Primum scribere, deinde philosophari!* Előbb írunk kell, s majd (talán) azután – ha időnk és

dolgunk engedi – akár gondolkodhatunk meg filozofálhatunk is!²⁶ Talán.

Úgy tűnik tehát, hogy a hangsúlyos professzionalizálódás korában, a filozófia művelésének adott-létező intézményes kereteiben, valamint a publikációs munka kényszerének kitett filozófiai szakemberek körében manapság csakis a *diszciplinarizálódás paraméterei* nyújthatják – látszólag – azt a biztonságot, de a teljesítményorientált „mozgékonytságot” is, amelyet egyébként tőlük nemcsak a kor gondolkodói valósága, hanem e „valóság” kinyilvánított gondolkodói-gondolkodási *elvárásai* is voltaképpen megtagadnak. Azonban, sajátos módon, úgy tagadnak meg, hogy közben állandóan felkínálják az idioszinkratikus-személyes „újítások” már-már automatizmusként és futószallagon „művelt”, illetve működő, de azért tulajdonképpen persze szervetlen, azaz pusztán terminológiai-fogalmi jellegű és nagyon is általánosan/átlagosan kéz-néllevő receptúráját is. (A „fenomenológiában” például már szinte „manír” egy-egy új, lehetőleg görögül megfogalmazott *terminus technicus* elodázhatatlan bevezetése...)

Bizonyára nem is igaz tehát – vagy: voltaképpen – az a tétel, hogy az idioszinkratikus posztmodern gondolkodók nem követők, és – főként – hogy nem követhetők, hiszen a „különbségek”, az „elkülönböződések” és a személyi(es)ségek differenciáló manírjaiban már egy olyan meglehetősen jól körvonalazódott és eltérébelyesedett-általánosult algoritmus és paradigma is meghúzódik, működik, amely a „gondolkodók” s a „szakmabeliek” egyre probléma- és különbségmentesebb kohabitációját és kölcsönös ellátását-fenntartását teszi lehető-

²⁶ *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Tome I. *Univers Philosophique*. Volume dirigé par André Jacob, Presses Universitaire de France, Paris, 1997, 876. o.

vé. Közben – természetesen – folytonosan új és új ún. „aktualitások” születnek...

Úgy vélem ezért, hogy manapság az „iskolák”, az „-izmusok” helyét voltaképpen a „diszciplínák” és a „procedúrák” – lásd például a dekonstrukció vagy a leggyakrabban procedurálisan (ön)működő „fenomenológia” – vették át.²⁷

Nem tagadom, hogy – „póriasan” és szubjektíve fogalmazva – ezt én úgy szoktam a magam számára azonosítani, illetve a lehetőségekhez mérten némileg kivédeni is, hogy egy-egy tudós írás elolvasásakor (vagy azután) képzeletben felteszem – persze magamnak is – azt a kérdést, hogy az írás szerzőjét vajon akkor is foglalkoztatná-e az illető sarkalatos („filozófiai”) probléma, ha történetesen ő nem egy egyetem vagy kutatóintézet előléptetésre törekvő munkatársa lenne? Azaz: milyen egzisztenciális értelemben érinti, tartja őt – vagy engem – valóban fogva az illető kérdés vagy kérdés? És hogy az miért éppen a filozófiához, a filozófiáért fordítja/fordít?²⁸

²⁷ Megjegyezném, hogy a „rejtett preszuppozíciók” előbányászására, kritikájára és/vagy dekonstrukciójára idomított és egyre erőteljesebben terjeszkedő filozófia vonulata olyannyira összhangban áll a filozófiai diszciplinarizálódással és szakmaiasodással, hogy általa – ha megmarad – szinte örök időkre „munkát” biztosíthatnak maguknak az emberek... Hiszen az olyan diszciplínák művelése, mint például a „vallásfilozófia” vagy a „politikai filozófia”, a „nyelvfilozófia” stb., egyszerűen elképzelhetetlen, mondjuk, „történelemfilozófiai” vagy „filozófiai antropológiai” stb. „preszuppozíciók” nélkül, úgyhogy azokat immár vég nélkül és biztosan lehet a „felszínre hozni”, „explicitálni” meg „dekonstruálni” is... Néha persze – talán a változatosság kedvéért – valamilyen diszciplína vagy procedura éppenhogy „univerzalitásigénnyel” áll elő, de ezt is gyorsan és könnyedén leszerelik... Nyilván, minden egyes ilyen „leszerelésre” egy-egy kisebb ipar vagy szkeptikus-melankólikus magánvállalkozás szokott azután épülni.

²⁸ Tartok tőle, hogy minden idioszinkrázia-mondás ellenére a manapság

Ezek után azt mondanám: ami számomra az „alkalmazott filozófiát” elsősorban és mindenekelőtt jellemzi, illetve képezi, nos, az éppenséggel a *filozófia belső* – és/vagy pusztán diszciplináris és procedurális-„szakmai” – *automatizmusain kívüli és persze az aktualitást cseppet sem nélkülöző kérdések* – egyaránt reflexív és önkonstruktív – *tematizálása lenne*... Az igazán aktuális problémák azonban mindig is azok, amelyek aktualitásukat éppenséggel újszerűségükből nyerik. A „régiből” sem az állandóságukkal, hanem voltaképpen az új „mostaniségükkel” aktuálisak...

Így tehát az alkalmazott filozófiának vagy a filozófia alkalmazásának az alapproblémája nem lehet az – már csak a természete szerint sem –, hogy vajon hogyan is lehetne valami már „létező”, illetve „kész” filozófiát, filozófiai „nyelvezetet” vagy „diszciplínát” olyasvalaminek a megértésére bevetni, ami pontosan a maga új mivoltával tüntet, hanem az „alkalmazott filozófia” szempontjából a filozófiai (ön)reflexió számára a legfontosabb kérdés az, hogy miképpen lehet a filozófiát egyáltalán *alkalmassá tenni* arra, hogy az valami nyomasztó és kihívó újjá a tulajdonképpen filozófiaiilag – a filozófiai hagyomány elvárásainak a szempontjából is – releváns *újszerűségével* is szembenézzen!²⁹ És hogy ezáltal éppenséggel az újabb egzisz-

naponta százával megszülető filozófiai tanulmányok és konferencia-előadások szerzőinek a legtöbbje nem tudná igazán kifejtetni – vagyis *nem* egyszerűen „elmagyarázni”! –, hogy voltaképpen miért is foglalkozik éppen ő éppen azzal a „témával” és éppen abban a beállásban, amelyről és ahogyan az ő írása-előadása szól...

²⁹ Hiszen a leggyakrabban ilyenkor pontosan az szokott kiderülni, hogy az „új” már régóta a „régiből” mélyén rejtőzködik, csakhogy alig volt látható. Ez azonban nem takarhatja el azt sem, hogy annak a kihívás-szerű, valamint szerkezetét is illető újszerűsége mégiscsak tényleges, illetve valóban új!

tenciális lehetőségek ablakait nyitogassa! Hiszen az „alkalmazott filozófia” témái nem – de a megpróbáltatásai, a próbálkozásai és a tétjei sem – elsősorban a könyvekben, a tanulmányokban és a „tudomány” belső, persze állandóan problematikus állapotaiban „vannak”, hanem azok mindig is az aktuális – azaz: aktusban levő – egzisztenciális-történelmi kihívásoknak való aktuális, kimondott és tagolt-artikulált, gondolkodói-reflexív aktusrahozásában állanak vagy léteznek.

De, mint látjuk, pontosan ez számít talán manapság – legalábbis a professzionista filozófiai szakma szempontjából – kiváltképp „időszerűtlennek”...

(Út)-keresés és téma-találkozás

AZ ALKALMAZOTT FILOZÓFIAI TEMATIZÁLÁS „MÓDSZERBELI” ÉRTELEMLEHETŐSÉGEIRŐL

Mottó:

„...a filozófiát az európai tradíció fő áramában egy olyan kényelmes, biztonságos pozícióból úzik, amelynek az élet számára való irrelevanciája eleve biztosítva van.”

Fehér M. István¹

„Nincs olyan módszer, amellyel meg lehetne tanulni kérdezni, a kérdéset meglátni.”

Hans-Georg Gadamer²

A legtöbb nyugati nyelvben – sőt, még a latinban is – a „módszer” annak görög nevével – a *methodosszal* – mondják ki, illetve nevezik meg. Erről pedig szinte minden szótár elmondja, hogy „összetett” szó, amely a *meta*-, valamint az *odos/hodos*

¹ Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Korona Nova Kiadó, Budapest, 1998, 33. o.

² Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 256. o.

szavak egybevonásából áll.³ A *meta-* a valamin „túli”-t, „utáni”-t és „szerinti”-t, az *odos/hodos* pedig az „utat” jelenti.⁴

Márpedig az út a valamihez való eljutásnak, azaz valami elérésének a kipróbált és bebizonyosodott *eszköze*. Az út szerint, az úton haladva-utazva meglehetősen biztosak lehetünk célba érésünk felől is, miként az útról való letérés már eleve bizonytalanságot és veszélyt jelent.

Az „út” itt persze *metafora*, azaz maga is *át-vitel*. Amit azonban a *methodos* átvisz az „út”-ra, az éppenhogy a *meta-*. Ezért a *methodos* nem is csupán – vagy annyira – egy bizonyos – vagyis meghatározott – úton-való-levést, hanem inkább az utazást magát jelenti. Nem a pusztá elindulást, hanem az útra-kelést, amely először az út(ak) *után* (*meta-*) járkal, majd –

³ Az eddigi s az ezutáni, meglehetősen sűrűnek tetsző „etimológiai” jellegű megfontolásoknak természetesen nem egyfajta „Heidegger-majmolás” a céljuk. Azzal az igénnyel sem léphetnek nyilván fel, hogy mint egy „gondolkodásra szorítsák az etimológiát”... Egyszerűen arról van szó, hogy nem árt a gondolkodásnak, ha közben a szavak tulajdonképpeni értelemait is kutatja, ezt pedig – ugyancsak egyszerűen – nem lehet „etimológiai jellegű” megfontolások nélkül elvégezni. Nem egy meghatározott, majd kezdetinek-eredetinek kikiáltott értelmét keressük tehát a szavaknak, a „terminusoknak”, hanem azoknak az ezekben felde-rengő, illetve elgondolatlan tulajdonképpeni(bb) értelemait, értelemle-hetőségeit kérdezzük. Persze, a származékosabb, illetve a ténylegesen elfajult(abb) jelentésekkel együtt. Ebben a vonatkozásban az ún. szó-történet és fogalomtörténet buktatói éppen abban állanak, hogy nem keresik feltétlenül a szavak lehetséges tulajdonképpeni(bb) értelmét, hanem inkább csak azt, ahogyan – vagy: amilyen értelemben – azokat az idők során használták. Más kérdés, hogy vajon ezek a szóhasználatok mennyire vannak maguk is a szavak tulajdonképpeni értelemaitól-jelentéseitől – persze: elgondolatlanul – irányítva...

⁴ Lásd Lalande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1928; Foulquié, Paul: *Dictionnaire de la langue philosophique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

esetenként – *rajtuk* és azok **szerint** (*meta*-) megy, de amely azért eközben az utakon **túli** (*meta*-) „utakat” is fürkészi!

Vagyis: a *methodos*-ban az út valóban útként van ugyan felvázolva, de mégsem úgy, mint amit pusztán „meg kell csak tenni ahhoz, hogy...”, hanem mint amit meg is kell *találni* és meg is kell járni, illetve – esetleg – ki is kell építeni vagy fel kell törni!

Persze, az utat – ha törlik, építik, meg ha járják is – *mérik*. A mérés mértékének latin neve pedig a *modus*.⁵ Ez az, ami valamit megszab, hiszen az *szerinte* van, mert általa mérik meg és ki is. Valaminek a „módját megadni” nem is jelent magyarul sem mást, mint azt a mértékhez igazítani. Így lesz a *modus*-ból **igazodás**, azaz „módi”, tehát divat. Ez **szerint** lehet azután már mindent – immár könnyedén – kiszabni és megmérni is...

Csakhogy a *szer* éppúgy jelent állapotot, mint minőséget, szokást meg törvényt, de elrendeződést is. Így mondja azután a „módszer”, hogy ami a *modusa szerint* van mérve, az eközben *saját maga szerint* is felvázolódik.

Mindenesetre a „módszer” itt (már) nem út, nem *odos*, és főként nem *meta*-(*h*)*odos*, hanem **mérés** – még ha mérték-kereső és mérték(et)-adó mérés is. Persze a „méthodologie”, a „die Methodenlehre” vagy a „methodology” *terminus technicusai* sem „utak” már.

*

A módszerről szóló rövid *Értekezésében*⁶ Descartes közvetlen hangon számol be azokról az utakról, utazásokról, útkeresésekről, amelyeknek a viszontagságai őt a maga saját útjának (módszerének) a megkeresésére-kiépítésére ösztönözték. Nem

⁵ Lásd Benkő Lóránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967.

⁶ Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. (Teljes, gondozott szöveg.

pusztán „átvitt”, metaforikus értelemben megtett utakról, hanem tényleges utazásokról és bolyongásokról meg elrejtőzködésekről, visszavonulásokról beszél.

Persze Descartes nem csak utakat jár be – utazik –, hanem utat is *keres*! A dolog, az ügy lényege pedig pontosan az, hogy meglevő, már kész utat – *nem* talál... Amit mégiscsak „megtalál”, az éppen az vagy az az út, amelyet *neki magának* kell a továbbiakban majd feltörnie, illetve megépítenie. Csakhogy eközben arra is ráébred, hogy ezt az utat voltaképpen pontosan úgy, illetve azon a módon kell megépítenie, amelyet annak a rend-je és a szerint-je követel meg, ami őt egyáltalán utaztatja: a bizonytalanság kételye!

Hiszen ez az, ami őt útra küldi, majd az úthoz is küldi, és ezért is lesz éppen ez az ő számára a mérv-adó, a mértéketadó, de az önmagát – a maga-magát – adó út is. Vagyis olyan út, amely immár „*egyenes*”, és amelyen – a feltörése és a kiépítése után – már pusztán csak „közlekedni” kell.⁷ Hiszen bár Descartes szerint is „a módszer nem valamiféle elmélet, hanem gyakorlat”, az mégiscsak valahogyan általánosan elő kell legyen írva.⁸

Descartes tehát keres, mert kérdéses; utazik, mert utakat keres, és utat, módszert épít (ki), mert kételyei nem máshova, hanem éppen az útra küldték és útra tették őt. Az út tehát itt (sem) pusztá retorikai értelemben vett „metafora”, hanem volta-képpen és kimondott, egzisztenciális értelmű és súlyú *keresés*!

Szemere Samu fordítását átdolgozta, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította: Boros Gábor.) Műszaki Kiadó, Budapest, 2000.

⁷ „De miután így több éven át a nagy világ könyvét tanulmányoztam, és némi tapasztalatot iparkodtam szerezni, egy napon elhatároztam, hogy magamban is kutatok és minden szellemi erőmet megfeszítem, hogy megválasszam azokat az utakat, amelyeken járnom kell.” Uo. 23. o.

⁸ Lásd Descartes Marsenne-hez írott levelét 1637 márciusában. Uo. 9. o.

„Minden kérdés keresés” – írja Heidegger is. „Minden keresésnek előre irányt szab az, amit keresünk.”⁹ Valóban és bizonyára minden kérdés, problematizálás vagy tematizálás a *keresésből* ered. Ezért talán nem érdektelen egy kicsit hosszabban elidőzni a keresés megértésénél és értelmezésénél, mert így jobban megérthetjük esetleg azt is, amit mi itt *tematizálásnak* hívunk...

Nos, a keresés nyilván nem a várakozásnak egyfajta, csupán passzív és pusztán „pszichológiai-szubjektív” állapota, hanem, ellenkezőleg, a feszültségteljes egzisztenciális mozgósítottság dinamikája. Amit keresünk, az természetesen hiányzik, és éppen az által válik pontosan ilyenként a keresés tárgyává, hogy számunkra – a maga hiányában – nyomasztóan megmutatkozik. Mégis a keresés csakis az első látásra jelenti valaminek a pusztán hiányzóként való feszültségteli felfedését, hiszen a hiány mindenekelőtt csak a maga kiküszöbölésére és kitöltésére buzdít. Ezért nem is jelenítheti meg a keresés egész, *egzisztenciális* horderejét.

A keresés ugyanis nem pusztán egy *ami*-hez küld, ami tehát a keresésnek „előre” irányt szab, hanem egyúttal az *ahogyan*-hoz is. Ahhoz, ahogyan keresünk. De ez sem meríti ki a keresést, hiszen minden keresés voltaképpen mindig is *visszaküld* a *keresőhöz* magához is. Tehát, röviden szólva, minden keresés a keresőt is, meg a keresést is a maguk lehetőség mivoltának a hiányban nyomasztó nyitottságában láttatja.

Keresvén a kereső – továbbá – mindig már egy találás/találkozás irány-nyitottságában is áll. De a találkozás a keresésben nem csupán annak a meg-találása, amit keresnek, hanem a kereső – rendszerint, illetve mindenekelőtt –, tulajdonképpen nem is a keresett-tel, hanem pontosan a keresett

⁹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 91. o.

megtalálásának az *akadályai*val, a zsákutcáival stb. találkozók. Nem véletlen, hogy például a keresés német neve is – a *suchen* – éppen egy ősrégi *vadász*szó, amely tehát a vad becserkészését és hajszolását jelenti, beleértve a terep akadályainak a legyőzését, a vad által a menekülése során hagyott nyomoknak a kifürkészését és követését, egészen a zsákmánynak a végső harcban való elejtéséig.¹⁰ A magyar nyelv „keres” szava is a *kerít*, a *kerül* és a *kerget* értelmében mondja ki a keresés egyaránt körkörös (*körül-tekintő*), tranzitív – amit tehát keresnek – és reflexív – a keresőt saját maga felé (vissza)küldő – erő-irányait.¹¹ De a latin *cautare*, valamint a belőle származó román *căuta*re is ebben a vonatkozásban jeleníti meg a körültekintés, illetve a körültekintés gondját, miközben persze kimondottan valaminek a megtalálását és felfedését iparkodnak.¹²

Megnyitván tehát keresése útjait, a kereső egyben mindig megnyílik – és talán fel is készül – azoknak az akadályoknak és nehézségeknek a fellelésére is, amelyek ily módon – ki- és elkerülhetetlenül – őt magát is érintik. Következésképpen megnyitván kereséseinek kacskaringós „ösvényeit”, a kereső ugyanakkor önmaga egzisztenciális megértésének, értelmezésének és érvényesítésének-tagolódásának a *kérdéses* hermeneutikai köreit is megnyitja.

Ezért – ismétlem – a keresés esetleges eredménye, jutalma és nyeresége sohasem pusztán annak a megtalálása, amit keres, hanem egyben a kereső egzisztenciális konfirmálása, il-

¹⁰ Lásd Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967.

¹¹ Lásd Benkő Lóránd (szerk.): i. m.

¹² Lásd *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*. Sub cond. lui Ion Coteanu, Luiza Seche și Mircea Seche, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996.

letve „leigazolása” is.¹³ Így jelentheti a magyar *kereset* szó is – annak minden csupasz és „anyagias” kicsengése ellenére – a *megszerzett* jövedelem értelmében vett, tehát bebizonyosult lét-igazolást.

A kérdés tehát: megismerő keresés. A csodálkozás kérdései, a kétely kérdései, a határhelyzetekben való, illetve a velük kapcsolatos kérdéssé-válás kérdései, de a kommunikáció lehetőségeinek a kérdésségei is csakis a kereső kereséseinek az alapvető kérdésségében bírnak valódi tartalommal. Hiszen mind a csodálkozás, mind a kételkedés és a megrázókództatás alapfenyegetettségei – vagyis mindaz, ami az idők során a filozófia eredetének számít –, mind voltaképpen és egyúttal a keresőhöz visszaküldő kérdező keresés egy-egy módzata vagy „formája” is. És csakis ily módon lehetnek azok olyasvalaminek, mint a filozófia az eredetei is...

Sőt, annak amit (emberi) tapasztalatnak nevezünk, nos, annak is csupán úgy lehet „kérdés-struktúrája”, hogyha azelőtt egyáltalán *keresés-struktúrája* van. Vagyis olyan struktúrája, amely mind az *ami*-t, az *ahogyan*-t, mind az *aki*-t is a keresés feszültségteli, de mindig egzisztenciális értelemben is szervesen tagolt nyitottságában *egybetartja*.

A fentiek értelmében *a módszer sem egyszerűen a kérdések megválaszolásának a módja (útja) tehát, hanem csakis az az ahogyan, amely az ami-t és az aki-t a keresés irányultságának a nyitottságában – létre nyitott létezés gyanánt – történelmileg kérdésesen egybetartja, illetve kimondottan érvényesíti.* Csak *aki* keres, annak van *mi-ért* a *mi*-re és a *hogyan*-ra kér-

¹³ Ezzel kapcsolatosan részletesebben lásd az *Elzártság, elfedettség és rejtőzködés Heideggernél* című írást a *Határ – Hallgatás – Titok* kötetben (KOMP-PRESS – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996), főként a 271–274. o.

deznie, és csak a kérdezve kereső eshet voltaképpen csodálkozásba, kételybe és kétségbe is, és csakis emiatt keresheti ő a „bizonyosságot” és a megbizonyulást is, miközben persze ő maga is szüntelenül kérdéssé válik.

A kérdezés – keresésként – természetesen mindenekelőtt éppen abba a saját maga által megnyitott horizontba vetül, amelynek az irányában a *hiányzó* válasz remélhetőleg megtalálható. A hiányzó válasz azonban mindig a kérdés esetleges *hiányosságaihoz* is visszaküld. A kérdés hiányosságai elsősorban nem annak a grammatikai vagy logikai, hanem egzisztenciális helyességét érintik. Ezt mondja ki tulajdonképpen az az elvárás is, hogy a kérdést fel kell tenni! És ezt jelenti az is, hogy a kérdést *kimondottan* kell *kérdezni*.

Márpedig egy kérdés kimondott kérdezése voltaképpen nem más, mint annak a meg-, ki- és átdolgozása, csakhogy pontosan azoknak a kihívásoknak a függvényében, amelyeket mindenekelőtt a keresés útjainak az akadályai képviselnek, illetve jelentenek. Így a kérdés nem is egyszerűen „helyes”, hanem *megfelelő* lesz, azaz meg fog felelni a keresés és a keresett egzisztenciális súlyának és nyomatékának.

Nem minden grammatikailag és logikailag „helyesen” megfogalmazott kérdés már önműködően megfelelő is. Helyesnek ugyanis általában azt a kérdést tartják, amely a válaszában felszámolódik. Ez a helyzet az információkérő kérdésekkel is. Kitöltvén a hiányzó információk ürességét, a válasz tulajdonképpen a kérdést magát is felszámolja. De annak a kérdésnek a neve (is), amelynek a válaszát „megoldásnak” hívjuk, a modernitásban (a) „probléma” lett!¹⁴ Ezek kérdezését

¹⁴ A *probléma* görög szava eredetileg olyasmit jelentett, ami előttünk, mintegy kiugorva, az utunkban áll, s ami ily módon kihívó akadályként jelentkezik. Másik – az akadályozó – értelmében azonban a *prob-*

mondjuk azután „problematizálásnak”. Az így rögzített „problémák” tehát nem akármilyen választ, hanem csak és csakis *megoldást* követelnek. Persze, a megoldás is voltaképpen felszámolja a problémát, azaz a kérdezést. Ezért az ún. „megoldhatatlan problémák” a problematizálás számára a leggyakrabban „hamis” problémák gyanánt rögzülnek, míg a megoldott problémák tulajdonképpen már nem is problémák.

Úgyhogy a „problematizálás”, lényegében, nem is problémák egymás utáni megsokszorozódását vagy valamiféle állandósulását, hanem sokkal inkább magának a kérdésnek egy meghatározott konfigurációját jelenti. Azt, amelyben a kérdések a kategóriák erőtereinek a vektoraiba, erővonalaiába állítódnak. Eredetileg – például Arisztotelésznél – a *kategóriák* nem is mások, mint kérdés-alapok, illetve alapvető interogativumok (Mi?; Hogyan?; Miért?; Mikor?; Hol?; Milyen viszonyban? stb.).¹⁵ Ezek azok az erő- és irányvonalak, amelyek azután a problémák kérdéseit megragadva azokat a megoldás felé terelik. A megoldás pedig annál „teljesebb” lesz, minél kimondottabban és minnél „több” kategória értelmében vázolódik fel.

léma – ugyancsak eredetileg – éppenséggel menedéket, rejteket, védelmet adót (vértet, erődítményt) jelentett. És csak ezekkel kapcsolatos a *problémának* a felmerült kérdés, illetve a leküzdendő, megoldandó feladat szerint vett értelme is. Nem hiába nevezték a görögök *problematurgikos*nak azokat a dolgokat, amelyek az erődítmények megépítésével kapcsolatosak. Lásd Bailly, A.: *Dictionnaire Grec-Français*. Librairie Hachette, Paris, 1928; Györkösi Alajos – Kapitány István – Tegye Imre: *Ógörög-magyar nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

¹⁵ Erre vonatkozóan lásd részletesebben az „*Alkalmazott filozófia*” és a *kategóriális elemzés*, valamint az „*Alkalmazott filozófia*” és a *filozófia esélyei* című írásaimat a *Filozófia és Itt-Lét* (Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999) kötetből.

Ez azonban azt a döntő vonatkozást is jelenti, hogy voltképpen minden tulajdonképpeni megoldás a problémát a maga konkrét *egyediségében* mutatja fel. Ahol tehát „általános” megoldásokkal találkozunk, ott nem is rendelkezünk voltképpeni problematizálással, hanem csak – vagy inkább – problematikus, illetve problematizáló „keretekkel” van dolgunk. Ezek a keretek a problémát a maga általános, megmaradó-kitartó mivoltában prezentálják. Mint ami úgy van tehát a „szellem” számára fel- vagy kiaggatva, akárcsak „az égen a csillagok”.¹⁶ Az effajta „probléma” természetesen már ki is kerül a kérdés motivált összefüggéseiből, és a kérdés tartalma is elválik a kérdeztől magától.¹⁷

Mégis, a kategóriák eredeti problematizáló keretei azok, amelyekben kérdésesen megszólítódik – tehát *megkérdőződik* – a létező, és amelyekben azután a „problémák” ismét vagy újból kérdésekként kérdezhetők. Csakhogy ezáltal a „problémák” voltképpen elveszítik a maguk hamis, illetve pusztán látszólagos rögzítettségét is, és... tulajdonképpen *témákká* lesznek.

Formálisan a „problémák” témává változtatását nevezzük *tematizálásnak*. Csakhogy lényegét illetőleg a tematizálás cseppet sem formális aktus vagy „művelet”, hanem annak ízig-

¹⁶ Gadamer, Hans-Georg: i. m. 263. o.

¹⁷ Idézzük itt, Fehér M. István nyomán, Heideggernek az 1937–38-as évekből származó mondatait: „»Problémák«, az idézőjelbe tett szó ama kérdések megnevezésére szolgál, amelyeket már nem teszünk fel többé. Mint kérdések megszilárdultak, s most már csak a választ kell megtalálni rájuk – jobban mondva már megtalált válaszokat variálni, eddigi vélekedéseket összerakosgatni és elrendezni. Az ilyen »problémák« különösen alkalmasak rá, hogy valódi kérdéseket elfedjenek, eleddig soha fel nem tett kérdéseket elhárítsanak, sőt, egyenesen a kérdés lényegét félreértelmezzék... az igazi kérdezt már előzetesen és végérvényesen meghiúsítsák.” Fehér M. István: i. m. 82. o.

vérig egzisztenciális természete van. Úgyhogy, eltérően az információ- és a megoldáskereséstől, a tematizáló kérdés „válasza” tulajdonképpen az *emancipáció*. Ez nem egy adottság, állapot vagy ismeretbeli végeredmény, hanem inkább a kérdés kimondott felvállalása, azaz *végig*-kérdésének az *újra*-, *vissza*-kérdése. Hiszen egyáltalán kérdezni is csakis a *szabadság* alapján lehetséges, és kérdésesekké is csakis a *szabadság* alapján lehetünk, azaz „tehetjük” magunkat.¹⁸

Minden kérdezve kereső tulajdonképpen maga is kérdéses, egyébként nem is lehetne kérdező, tehát az ő kérdései valamilyen csodálatos módon voltaképpen nem is tartoznának öhozá... úgyhogy a válaszoknak sem lehetne semmiféle *tétje*. Márpedig a tematizálás pontosan e tét és eme feszültség kimondott felvállalását jelenti! Vagyis a tematizálás kilendíti a kérdést a maga esetlegességének a rögzítettségéből, és megnyitja azt egyrészt a saját egzisztenciális értelemeinek a reflexivitására, másrészt pedig a felvállalt tematika mindenkori, de/ és kimerülő kimondására, körbejárására és körvonalazására is.

Egy kérdésnek a kimondott tematizálás értelmében való felhozása és felvállalása ezáltal mindig is a *sürgősség* erejére és nyomatékára tesz szert. Hiszen abban mindig „egyenesen” valami olyasmiről van szó, ami *reánk tartozik*, sőt, kikerülhetetlenül nyomaszt, ezért nem is lehet azt, úgymond, elhalasztani. Úgy tűnik, hogy az „örök” problémákkal örökké problé-

¹⁸ Gondolom, nem kell külön kihangsúlyozni, hogy itt az emancipációt és főként a szabadságot nem „abszolút” értelemben kezeljük. Ellenkezőleg: arról van szó, hogy mielőtt a szabadság „abszolút” vagy „relatív”, „negatív” vagy „pozitív” lenne, nos, az azelőtt létjellemző. Annak a létezőnek a létjellemzője, amelynek lét-viszonya van a többi létezővel és a léttel is. Ennyiben tehát a szabadság nem más, mint: létre nyitott lét(ezés). Erre s a következőkre vonatkozóan lásd még a *Ha-gyomány és a szabadság kérdése* című tanulmányt.

mamentesen együtt tudunk élni... tematizálásaink témái azonban felvállalásukat halaszthatatlanul – azaz: cseppet sem sietősen – igénylik, hiszen ezek voltaképpen egzisztenciális kihívások, tehát a mi magunk lét-kihívásai is. Valójában éppenséggel egy-egy tematikának a sürgősség erejével való jelentkezése, illetve felfedése az, ami a vele való szembesülés során először vagy elsődleges nyomatékként a tematika tapasztalatát is együtt-képezi.

Hiszen „tapasztalatról” is csak ott beszélhetünk valójában, ahol a már kialakult nézeteink és beállítódásaink megrendülnek, ahol valami újonnan kiderül, illetve ahol új felismerés születik.¹⁹ Azaz: tapasztalat és szabadság, tapasztalat és emancipáció végül is kongeniálisak és koorigináriusak, hiszen szabadság „nélkül” nincsen semmiféle megrendülés, és nem is születhet semmiféle új felismerés. Ellenkezőleg: éppenséggel az emancipáció az, amellyel együtt feltételeződik és tagolódik egy kérdés voltaképpen kérdését a lehetősége is, ezért az a kérdés végig-kérdését is végigvezeti és végig is követi. Ahogy a kérdés a kérdésben alakul, ki- és végigbomlik, úgy alakul és tagolódik a tematizálás „felelete”, vagyis a vele kapcsolatos – sőt, az azt irányító – emancipáció is.

Úgyhogy minden kérdés – a nyitással egyidőben – egyben felfüggesztés is, hiszen a kérdés mindig félretesz, illetve félrezavar egy-egy előretolakodó, de a téma súlyához mérten nem kielégítőnek mutakozó „választ” is. A kérdés ezért is *emancipáció* tulajdonképpen értelemben. Nevezetesen abban a vonatkozásban, amelyben a kérdező a kérdésben mintegy a maga „kezébe véve” – azaz: *manu capere*, ahonnan te-

¹⁹ Ezzel kapcsolatosan lásd Tengelyi László gondolatgazdag előadását: A tapasztalat és a valóság. In Nyíri Kristóf (szerk.): *A filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 216. o.

hát az *emancipare*, majd az „emancipáció” kifejezés is ered – vállalja magára kérdéseinek a súlyait és nyomatékait.

Persze, látszólag, egy-egy kihívás elvárásainak való megfelelés, a tematizálás szintjén, valamiképpen *analogonja* annak a „megoldásnak”, amelyet minden „probléma” már eleve megkövetel. Csakhogy a „probléma” mégiscsak rögzített marad: mintegy kiakasztva-kifüggesztve az idő állandóságában. S a „megoldása” a tényleges vagy lehetséges (jövőbeni) felhalmozódások függvényében van mindig is előrevetülve, illetve artikulálva. A témák voltaképpen felvállalása azonban *halaszthatatlan*: egész jelenvalóságunkat a jelen egészében követeli meg, mint ami csakis ily módon nyílik meg mind a múltban megalapozódó lehetőségeinkre, mind a jövő komolyságára is.

Ez pedig, nyilván, semmiféle „abszolút értelmet” nem jelent, hanem „csak” annyit, hogy a tematizálás – mint egy-egy kihívás felvállaló és tényleges lefolytatása – *kimerít*. Hiszen az mindig is – és ténylegesen – a mi aktuális, azaz aktus-ban levő *határainkig* vonzsol el bennünket. Úgyhogy a témák sürgősége nem az idő(k) külső nyomásából és nem is feltétlenül a helyzet „időszerű” állapotaiból ered, hanem csakis a *felvállalásukból*. Valami tematizáló kérdésben felvállaltat egyszerűen nem lehet már elodázní, míg egy fel nem vállalt kérdést „problémamentesen” vég nélkül „kérddezhetünk”.

A tematizáló felvállalás tehát az, ami a megismerő keresésnek voltaképpen szerves tagoltságot és tagolódást kölcsönöz. Nem pusztán a találás, a megtalálás, hanem inkább egy-egy kihívás elvárásainak való felelősségteljes megfelelés az, amely mindig minden tematizáló keresést kiteljesít, azaz aktuálisan és tagolt módon kimerít. Általa nem pusztán új „adatokat”, új – és egyébként bizonyára fontos, jelentős – információkat és ismereteket nyerünk, hanem sokkal inkább a mi „történelmi” sorsunk mindenféle kihívásaival kapcsolatosan artikulálódik

egy-egy *lehetőség* ténylegebb, tagoltabb és körvonalazottabb módon.

Ezért a tematizálás során a témák sohasem veszíthetik el a maguk sajátos, körvonalas tartalmasságaikat. Ellenkezőleg: a tematizálás éppen az *ő* tematizálásuk, és nem pusztán a „szubjektumnak”, a jelenvalólétnek, az ittlétnek vagy akár az embernek valamiféle üres bolyongása, önmagának vagy azonoságának a tartalmatlan keresgélése...

Vagyis: csupán és pontosan a tematizálás során kel igazán életre a „téma” maga, és csakis általa derül fény annak belső és saját energiáira, amelyeket azután meghatározott irányokban így szét is fog sugározni. Ebben a kisugárzásban a tematizálások témái mindig *újabb és újabb* témákhoz küldenek és irányítanak majd. A tematizálás kérdező keresése ezért állandóan – és pedig a lehető legtermészetesebb és legszerveesebb módon – újabb és újabb témákkal, témakihívásokkal találkozódik.

Csakhogy ez sem egyfajta pusztán „elméleti” aktus vagy „teoretikus” művelet, amely során az „egyik” téma mintegy „gondolatilag” „átterjed” és/vagy átvivődik a „másik” témára, hanem minden egyes újabb tematika éppenhogy az újabb, aktuális *útra-(ki)hívás sui generis* tapasztalataként keresztezi az egyébként aktusban levő aktuális tematizálás szervesen tagolt, artikulált kereséseit.

*

Persze a „téma” kifejezés is görög eredetű. Ezzel megint csak nem árt számolni, hiszen minden „etimológiai bizonytalanság” mellett és ellenére a nevek értelem-eredeteire irányuló meditáció a szavakban a gondolkodás lehetséges – történeti – komolyságával, de esélyeivel is szembeíthat bennünket.

A görög eredetű „téma” kifejezés tehát a *thémno* igéből származik, amely vágást, szeletelést, de körülhatárolást, átkelést (mondjuk a tengeren való átkelést), útvágást (például a leve-

gőn, a vizen át utat „vágni”...), valamint a szántóföldnek a parlagból való kihalásztását stb. is jelenti.²⁰ Ebben az irányban nevezi meg például a *théménizo* is egy-egy szent terület létrehozását, illetve egy-egy meghatározott terület felszentelését.²¹

A *thémno* nyilvánvaló kapcsolata, kötődése az „úthoz”, amelyről a *methodos* is – persze, nem *terminus technicus*ként – beszél, bizonyára roppant elgondolkodtató és figyelemre méltó. Itt azonban olyan utakról van szó, amelyet már nem annyira a talaj szilárd közegén/közegében kell megkeresni vagy „feltörni”, illetve megszabni és lerögzíteni. Hanem mindenekelőtt a vízi-tengeri utak felfedezéséről és „megállapításáról” van szó, amelyeket megtéve-átszelve – vagy: amelyeken kutatva – mi a tengeri lények rejtekhelyeire bukkanhatunk. Az így elejtett zsákmányt – elsősorban persze a halakat – azután tartósításra-besózással felszeletelik. A megfogott halmak a besózás előtt való felszeletelését nevezték ezért eredetileg görögül *thémachizónak*.²² A halászat sajátos kihívás, hiszen annak a rejtekhelye legtöbbszörre láthatatlan, létközege pedig cseppfolyós és, ráadásul, az emberi élet számára meglehetősen idegen is...

²⁰ Ebben az értelemben hívták *themának* a hetedik századtól a Bizánci Császárság különböző tartományait is, amelyekben egyetlen kézben összpontosították ekkor a polgári, a katonai, valamint a pénzügyi hatalmat. Addig ugyanis *themának* a Császárságban a hadsereg különböző hadtesteit nevezték. Lásd *La Grande Encyclopédie*. Paris, 1885. A „téma” pedagógiai, majd zenei értelmei/jelentései későbbiek. Az a mód azonban, amelyben a zenei konstrukció ragadja meg a „témát”, filozófiailag is rendkívül figyelemre méltó. Ez utóbbi vonatkozással kapcsolatosan lásd a *Karl Jaspers Kelet és Nyugat között...* című írásomat. (In *Filozófia és Itt-Lét*.)

²¹ Lásd Györkösi A. – Kapitánffy I. – Tegyei I.: i. m.

²² Uo., valamint Boisacq, Émile: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg – Librairie C. Klincksieck, Paris, 1923.

Mindenképpen: a *thémno* értelmében vett kihatás szelete, vagy utazás útja, mintegy *együtt-alakul* a kihatással s az utazással magával, ezért az mindig is valahogyan sajátlagosan *egyediesül*. Tehát nem is lehet azt – eljárás gyanánt, „módszer”-tanilag pontosan, mondjuk, lépésekben, szabályokban vagy milliméterre – be- és kimérni sem.

*

Többször hangsúlyoztam már, hogy az alkalmazott filozófia, szerintem, a filozófiának egy egzisztenciális törekvésként körvonalazódó és újrakörvonalazódó olyan „állapota”, amely a kutatásoknak a történelmi jelen aktuális kihívásaival – nem pusztán „a problémáival” – való aktuális (aktusra-hozó, aktualizáló) módon megvalósuló tematizáló szembesülését képviseli, illetve szorgalmazza.

Úgyhogy – mint ahogyan erre az itt felidézett írásaimban is már utaltam – „alkalmazott filozófiai” tematikának, illetve kutatásnak csakis az számíthat, ami a maga „időszerűségével”, „aktualitásával” egyetemben visszavezet, visszahajlik, magának „a filozófiának” valamelyik lényegi és központi problematikájához vagy momentumához, mégpedig oly módon, hogy annak a megvilágításához – ráadásul – még új vagy artikuláltabb irány- és támpontokat is ad, csakhogy a filozofálás „élő” történelmi jelenében, azt felvállalva...²³ Azaz: ami számomra az „alkalmazott filozófiát” elsősorban és mindenekelőtt jel-

²³ Nyilván ez távolról sem jelenti, hogy létezhetne egyfajta eleve megszabott alkalmazott filozófiai „tematikai leltár” vagy jegyzék... Ellenkezőleg! Pontosan arról van szó, hogy nem is lehet megmondani előre azt, hogy ez és ez alkalmazott filozófiai téma-e vagy sem, hanem az ilyesmi csakis a kutatás során – és persze annak a színvonalától – bizonyosodhat be.

lemzi, illetve képezi, nos, az éppenséggel a filozófia belső – és/vagy pusztán diszciplináris és procedurális-„szakmai” – automatizmusain kívüli, *de persze az aktualitást cseppet sem nélkülöző* kérdések – reflexív és ön-konstruktív²⁴ – tematizálása lenne...²⁵

Ezért, például, a témákkal való találkozás, a velük kapcsolatos kihívások, kérdések, kérdezések és útkeresések alakulása, valamint az ezekről való tényleges, egzisztenciális „beszámoló” nem pusztán az alkalmazott filozófiai kutatásokhoz kötődő háttér-információ, hanem kimondott módszerbeli „elvárás”, amely a vizsgálódások egzisztenciális súlyának a szüntelen figyelemben tartását jeleníti meg. Már csak a kutatások „hermeneutikai szituáltságának” a kidomborítása, illetve érvényesítése okán is.

Az alkalmazott filozófia tehát éppúgy aktualizálja – aktusra hozza – a filozófiát mint filozofálást, mint ahogyan témává teszi, tematizálja a maga egzisztenciálisan aktuális történelmi kihívásait is. Ezért – és kivált az (alkalmazott) filozófiában – a „módszer” nem is más, mint az az út, amelyen mi voltaképpen csakis azzal találkozh(at)unk kimondottabb, tulajdon-

²⁴ Az „ön-konstrukció” filozófiai-módszertani kérdésköréhez – kifejtésére itt nem lévén terünk – lásd *A módszer és problémái a Tiszta ész kritikájában*, valamint a *Karl Jaspers Nyugat és Kelet között – Álmódszertani bevezető* című írásaimat a *Határ – Hallgatás – Titok* kötetből.

²⁵ Természetesen senki sem tagadja, hogy a hagyomány megszólít, sőt, a leggyakrabban talán éppen felszólít. „Szóhoz juttatni” a hagyományt éppenséggel azt is jelenti: túlmenni az általa való meg- és felszólíttaságon, és hagyni, hogy az éppen kikerülhetetlen, aktusban aktuális kihívással „kapcsolatosan” az mintegy végigmondja a magáét. Ekkor, feltehetőleg, néha majd elhallgat... Elhallgatásáig meghallgatni a megszólító és a megszólaltatott hagyományt: nos, ez a legteljesebben hozzátartozik a hagyomány általi újra-megszólíttaság(á)nak a „hermeneutikai folyamatához”.

képpenibb módon, amit végül is *úgysem tudnánk kikerülni* – megtalál(na) minket, még ha nem is „találkoznánk” vele –, és ami ezért mindig is pontosan ugyanaz, mint ami bennünket – eredetileg és mindenkor – útra küld és útra tesz! Olyan út, olyan *methodos* tehát, amely *thémáinak* a vége is csakis ott „van”, ahol az embernek is (a) „vége” van!

Ezen az úton talán a filozófiának az élet számára való relevanciája is biztosítható – hiszen minden „módszertani” reflexió a filozofálás értelméről és mibenlétéről kérdez végül is újra. De a kérdezés megtanulásának, illetve a kérdéses meglátásának bizonyára ezután sem lesz/lehet „módszere”.

Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esélyei

Azzal szeretném kezdeni, hogy nyíltan kijelentem: jómagam egyike vagyok a mifelénk talán nem is olyan sokaknak, akik magukat nyíltan az „alkalmazott filozófiai” vizsgálódások hívének és szerény művelőjének tekintik és vallják.

Ennek ellenére ez a kijelentés számomra nem jelent semmiféle diszciplináris-tematikai, irányzatbeli-doktrinális vagy akár ideológiai-világnézeti elköteleződést. Ellenkezőleg: pontosan *azért* szimpatikus nekem az „alkalmazott filozófia” gondolata, mert úgy látom, hogy az az ilyesmit eleve nem is követeli meg, illetve az efféléket tudatosan és kritikailag meg is haladja... Más szavakkal: az alkalmazott filozófia számomra éppenséggel a filozófiai *szabadság* területe, azaz, valami olyasminnek a pályája, amelyből maga a filozófia is ered és táplálkozik, és amelyet a filozófia maga is állandóan problematizál – helyesebben: kérdezve tematizál – és artikulál.

Ezekből természetesen az is következik, hogy számomra az alkalmazott filozófia ügye a saját magam ügye is! Abban pedig, hogy most az alkalmazott filozófia ügyéről én valóban a magam saját ügyeként beszélhessek, sokat segít az, hogy én arra a kecskeméti konferenciára, amelyen az itteni szöveg is elhangzott, a kolozsvári egyetemről érkeztem. Ezen az egyetemen ugyanis – főként az utolsó nyolc-kilenc esztendőben – jórészt olyan természetű kutatások folytak, illetve publikálódtak, amelyeket szélesebb értelemben minden további nélkül alkalmazott filozófiaiknak mondhatunk.

Ennek pedig csak természetes következménye, hogy pár hónappal az említett kecskeméti konferencia előtt Kolozsváron, a filozófia egyetem magyar tagozatán az első tanévnyitó konferenciát éppen „Alkalmazott filozófia – a filozófia alkalmazása” címmel rendeztük meg...

Nos, én most mindenekelőtt erről a Kolozsváron 2001 novemberében megrendezett konferenciáról, annak néhány tanulságáról és talán eredményéről szeretnék pár szót elmondani/leírni. Úgy vélem, hogy az ott elhangzott és már közlésre is került előadások színvonala és tematikai „aktualitása” is felbátoríthat arra, hogy megállapítsuk: az alkalmazott filozófia gondolatával kapcsolatos szokványos gyanakváshoz, bizalmatlansághoz, sőt a meglevő ellenérzésekhez és értetlenségekhez mérten is jelentős lépés történt itt az alkalmazott filozófia kérdésköreinek a körvonalazása, lehetséges tagolódásának az eredendőbb, kitekintőbb, dialogiálisabb és problematizálóbbr elgondolása, de a konkrétabb eredmények tényleges felmutatása felé is.

Ennek szerintem a fő oka az, hogy a *sui generis* indíttatású, egyaránt egzisztenciális, de ugyanakkor tematikai motivációkat ez alkalommal sikerült kimondottan és közvetlenül a hagyományosabbnak számító, főként fenomenológiai, hermeneutikai, valamint gyakorlati filozófiai dimenziókhoz is kötni. Így az „alkalmazott filozófia” gondolata már eleve nem valamiféle talajtalan „újítás”, tiszavirág-életű filozófiai kísérletezés és „divat” vagy pedig egyfajta egzotikus teoretikus kuriózum gyanánt jelentkezett, hanem a mindenkori szerves filozofálás *manapság* külön hangsúllyal körvonalazódó és nyomatékosított *hüposztázisaként*.

Ennek ellenére – de bizonyos értelemben mégis természetes, érthető módon – itt is megfogalmazódott számos kérdőjel, bizonytalanság és fenntartás is. Bár ezek egy része már-már „hagyományosnak” – ha nem éppen szokványosnak – mond-

ható, fontos mégis megjegyezni, hogy ez alkalommal minden agresszivitást nélkülöztek.

A kérdőjelek és a fenntartások nagyvonalakban két csoportra oszthatók. Az első terminológiai jellegű, és arra vonatkozik, hogy vajon valóban „jó-e” az „alkalmazott filozófia” elnevezés, illetve hogy az igazán „kifejezi-e azt, amit mi vele mondani akarunk”? A fenntartások másik itt felmerült típusa episztemológiai természetű, és azt kérdezi, hogy „egyáltalán lehet-e »alkalmazni« a filozófiát?”, valamint, hogy „van-e az alkalmazott filozófiának egy meghatározása”?

Függetlenül attól, hogy milyen mélyek ezek a fenntartások és kérdőjelek, látszólag a legitimáció kihívásának a kesztyűjét dobják az alkalmazott filozófia erőfeszítése felé... Csakhogy ha azt kérdezzük, hogy „jó-e az alkalmazott filozófia elnevezés?”, akkor elsősorban nyilván magának ennek a kérdésnek az igazán filozófiai természetét kell(ene) (be)biztosítanunk. Csak így válhat az – nemde? – filozófiai, igazán alkotó kérdéssé.

Persze, az átlagosság által meghatározott helyzet valóban az, hogy nemigen tudjuk minden további nélkül egymás mellé gondolni az „alkalmazás”, valamint a „filozófia” szavakat... Ebben pedig mind az alkalmazás köznapi értelmei, mind – ráadásul – magának a filozófiának az – ugyancsak talán átlagosnak mondható – értelmei is egyaránt vétkesek.

De pontosan ebben látom én az „alkalmazott filozófia” kifejezés pozitív, ösztönző erejét! Vagyis abban, hogy az – eleve és a legelejétől – arra készítet bennünket, hogy mind a mindennapi átlagossághoz, mind magához a filozófiához is valóban égetőnek számító kérdésekkel forduljunk! Azaz, hogy megkérdezzük: vajon igazán érti-e magát a köznapi, de akár a tudományos és a technikai átlagosság „alkalmazás”-fogalma – vagy szava – akkor, amikor magát legfőképpen valamiféle eszköziesítésként, illetve hasznosításként gondolja el? És hogy vajon valóban érti-e magát másfelől az a filozófia, amelyet –

Fehér M. István lényegre törő kifejezésével élve – eleve az élet számára való irrelevanciában és a mindenféle „egyetemességeknek” a légies-könnyed szféráiban, mintegy „komor és súlyos időtöltés” gyanánt művelnek?¹

Úgyhogy, ismételten, szerintem az alkalmazott filozófia ügyét is ehhez a kérdés-eredőhöz kellene kötni. Hiszen, mint ahogyan ezt is már kihangsúlyoztam, bizonyára az „alkalmazott filozófia” kifejezés jó vagy rossz, megfelelő vagy nem megfelelő mivoltáról sem dönthetünk *a priori* módon, de anélkül sem, hogy abba valóban belegondoltunk volna...

A kérdés mármost az volt és most is az, hogy vajon nincsen-e az „alkalmazás” különböző jelentéseiben egy olyan, azok *legmélyén meghúzódó*, de talán elgondolatlan, azonban mégiscsak alapvető-elsődleges értelem, amely voltaképpen és mégis mindegyiküket megalapozza és át is szövi? És amelyhez képest a többi jelentés vagy értelem csakis *származékosnak* tekinthető?

Ezekből mármost az is következik, hogy bizonyára különbséget kell tennünk a filozófia, úgymond, utólagosságszerűen lehetséges „alkalmazása”, „használata”, „hatása”, valamint az „alkalmazott filozófia” között is. Sok más lehetőséggel együtt természetesen a filozófia is az emberi „műveltség” része, illetve kimondottan az emberi létmódok egyike. Ilyenképpen a filozófia hatással, befolyással lehet – sőt, van is! – a műveltségre, de a tevékenységek többi módozataira is. Több költőt és író-t megihletett például Nietzsche vagy Kierkegaard munkássága, több politikust Herder, Fichte vagy Marx gondolkodása stb., csak-hogy az így megszületett költemények vagy politikai tervezetek-ideológiák ettől még távolról sem lettek „filozófiák”...

¹ Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Krónika Nova Kiadó, Budapest, 1998, 33–34. o.

Az alkalmazott filozófia azonban – hogy úgy mondjam – „meg kell maradjon filozófiának”, és mindenekelőtt ily módon kell megjelenítenie és interiorizálnia is az alkalmazás voltaképpeni lényegét, azaz az *aktusra-hozás értelmében vett aktualizálást, illetve a velük kapcsolatos aktualitásra való tagolt, körvonalazott és filozófiailag is kiépített nyitottságot*.

Ennek a további megvilágításához – úgy gondolom – egy másik, az alkalmazott filozófiával kapcsolatos és ugyancsak sajátos tényezőre is fel kell hívni a figyelmet. Hiszen természetesen nem mindenféle, „filozófiaiinak” tekinthető vizsgálódás számít eleve „alkalmazott filozófiainak” is. Például az egyre felbuzdulóbb filozófiai termelésben nap mint nap számos olyan produktum születik, amelyet egyfajta hallgatólagos szakmai közvélemény „filozófiai természetűnek” könyvel el ugyan, azok mégsem tekinthetők azonban úgymond „alkalmazott filozófiai” kutatásoknak. Erre talán elegendő a meglehetősen nagy számú és a legszokványosabb „exegetikai” írások tömkelegét megemlíteni, amelyek valóban semmiképpen nem mennek túl általában egy-egy gondolkodó vagy gondolat kultúrtörténeti elemként való felelemlegetésén, illetve újratemetésén.

Nos, ezzel szemben a voltaképpeni alkalmazott filozófiai kutatások mindig és kimondottan *tematikusak*. Mindig és mindenütt, ahol a filozófiai vizsgálódásokban az alkalmazás *sui generis* tényezője felmerül, tematikusan „a dologról magáról szóló”, illetve azt *aktuálisan* megszólaltató, kikérdező és felszólító kutatásokkal találkozunk.

Persze, az alkalmazott filozófiai tematizálás is – és pedig tematizálásként is – sajátos. Itt egyáltalán nem a tematikák egy előre meghatározott körére, hanem sokkal inkább az *eredetükre*, illetve azok filozófiai felvállalásának a természetére gondolok.

Mindenesetre: cseppet sem véletlen, hogy az alkalmazott filozófiai vizsgálódások éppen a „kiélezett normatív és kogni-

tív bizonytalanságok” tematikai csomópontjain horgonyoznak le. Ott tehát, ahol az egzisztenciális érintettségek filozófiailag is alig megkerülhető kihívásokká sűrűsödnek.² Az alkalmazott filozófia voltaképpen „intenciója” pedig végeredményben nem is más szerintem, mint hogy ezekkel kapcsolatosan rávegye a filozófiát arra, hogy önmagát valóban aktuálisként gondolja el és érvényesítse, és pedig nem pusztán a kérdés és a válasz „problematológiai” logikája függvényében, hanem kimondottan az egy-egy egzisztenciálisan meg-próbáló kihívásnak való tulajdonképpen – azaz: filozófiai – meg-*felelés* tematikus próbálkozásának az értelmében.

Hiszen pusztán csak azáltal, hogy mi „időszerűeknek” kiáltott vagy elkönyvelt témákat elemzünk, filozófiailag még egyáltalán nem váltunk automatikusan *aktuálisakká* is, ugyanis esetleg éppen a filozófia nem hozódik eközben aktusra, bár szorgalmasan „használjuk”, illetve „műveljük” is azt...

Ilyen témának bizonyult számomra az idők során például a *titok*³ kérdése is, amely a maga kitüntettségével pontosan a mi régióink közelmúltjában-jelenében „tündökölt”, és amelynek a tárgyalásához ezért nem is lehetett valami már eleve kész filozófiai elméletet, nyelvezetet, de szintaxist vagy „metodust” sem elvárni, hanem egyszerűen azt kellett meg- és lehetőleg végig-kérdezni, hogyan is lehetséges, hogy egy effajta – mindaddig valóban marginális – „kategória” egyszer csak egy egész társadalmi globalitás – nevezetesen: a szocializmus – állandó, központi és szervező erejű egzisztenciális tényezőjévé váljék...

² Lásd Losonczi Alpár *Megjegyzések az „alkalmazott” filozófiához* című dolgozatát a kolozsvári konferencia anyagait tartalmazó kötetben (Veress Károly [szerk.]: *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2002).

³ Ezzel kapcsolatosan lásd még a *Határ – Hallgatás – Titok* című (KOMPRESS – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996) kötet tanulmányait.

De ez volt a helyzet, később, a „*Múlt*” és a „*Voltság*”⁴ tematikájával kapcsolatosan is, amely számomra bizonyos – és cseppet sem lényegtelen – értelemben közvetlenül a Kolozsvár főterén naponta megejtett *sétákból* „eredt”. Azon a főtéren, amelyet – talán tudvalevően – nem is olyan régen kimondottan azért ásattak fel, hogy az élő és lüktető *mai* mindennapok vállára és kárára egyszerre kétezer évesnél is régibb „régészeti” *romokat* hozzanak felszínre. Azt kellett ezért megvizsgálni, miképpen lehetséges, hogy egy kétségkívül nem „folytatódó”, de azért Volt „múlt” egyszer csak ismét erőszakosan eláraszsa és uralja a „jelen”?

Azután megint csak hasonló értelemben, illetve nyomatékkal lett nemrég vizsgálat tárgya egy olyan, ezúttal ősinek számító filozófiai problematika is, mint a *halál*. Itt is az derült ki, hogy a halál problémájának a mai jelenléte (is) voltaképpen kezelhetetlen a filozófiai „halál-koncepciók” segítségével, meg persze az is, hogy ezek az elméletek talán szinte évezredekig a halállal mintegy a „meghalás nélkül” foglalkoztak, illetve foglalkoznak ma is, és hogy pontosan az alkalmazott filozófiai kimondottságra, körvonalazottságra, nyitottságra és rászánt-ságra van – vagy lehet – az ilyesmihez szükség.⁵

Vagyis, a kimondott tematizáló kérdésre, valamint magának a kérdésnek és a kérdésnek – a „dolog” lényegét, természetét illetően mindig, illetve tulajdonképpen – filozófiai tematizálására van megint csak szükség.

⁴ Lásd a *Filozófia és Itt-Lét* című (Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999) kötet írásait. De – különösképpen – a *Fenomenologia existențială a secretului. Încercare de filosofie aplicată* (Paralela '45, Pitești, 2001) című kötetet.

⁵ Lásd *A halál és a meghalás tapasztalata...* (Közdok Kiadó, Budapest, 2003) című kötetet, valamint annak a román nyelvű változatát (*Moartea și experiența muririi. În[tro]specție metafizică și filosofico-aplicativă [prin nouă ochiri]*). Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2002) – de a jelen kötet előszavát – is.

Állítás (asszerció), kérdés és tagadás*

A címben jelzett tematika – kiváltképpen persze az „állítás”, illetve egyáltalán az „állíthatóság” tematikájának a – kimondottabb és körvonalazottabb megközelítéséhez vélhetőleg arra lesz szükség, hogy mintegy „mögéje” tekintsünk és „mögéje” is menjünk annak. Úgyhogy bizonyára nemcsak azt kell ez irányban megkérdeznünk, hogy mit is jelent egyáltalán az „állítás” és az „állíthatóság”, hanem inkább talán azt kellene firtatni, hogy voltaképpen honnan is származik annak a *súlya*, és/de a *horizontja* is?

Az „állítással” és az „állíthatósággal” kapcsolatosan is az persze a helyzet, hogy annak „tematikájához” közeledve azonnal egy meglehetősen széles és sűrű terminológiai rengetegben találjuk magunkat, ide számítva a különböző „logikákat”, „episztemológiákat”, „ismeretelméleteket”, „grammatikákat”, de a különféle „nyelvelméleteket” is. Ráadásul úgy látszik, hogy ezeknek az elméleteknek az ún. „egységesítése” mindaddig meddő és pusztán formális erőfeszítés marad, ameddig az „állítás” ügyeit nem az (emberi) létezés lehetséges – de persze sohasem „teljes” – egészével, valamint ennek a horizontjaival kapcsolatosan problematizáljuk és vázoljuk fel.

* Az írás a kolozsvári egyetemen 2003. november 22-én megrendezett és az „állíthatóság” kérdésének szentelt konferencián elhangzott előadás bővített/módosított változata.

Ez nyilván azt, illetve olyasmit jelentene, hogy eleve úgy gondolkodjunk, hogy az ember nem hol állít, hol kérdez, hol cselekszik, hol érez, hol pedig gondolkodik stb., hanem mindezek voltaképpen az (emberi) ittlét egzisztencialitásában – vagyis létezésének a fakticitásában/ténylegességében – „működnek”, azaz: ebben gyökereznek és ebben is érvényesülnek, nyerik el mindig a maguk lehetőségeinek a körvonalazott történelmi nyitottságra való tekintettel meghatározott súlyát, és/de tagoltságát is. Azt jelenti tehát, hogy az „állítást” és az „állíthatóságot” is a folyamatos ittlét és kérdezés, valamint a folyamatos kutatás véges – és eleve történeti – kontextusában kell megvizsgálnunk.

Az „állítást” – az *assertiont* – ugyanis legközvetlenebbül a *nyelvi cselekvések* egyik módozatának szokták tekinteni,¹ így a kérés, a kérdés, a tanácsadás, a kívánság kifejezése, a felszólítás stb.... vagyis: az *egyéb* nyelvi cselekvések/„magatartások” között foglal helyett. Ezek közepette az „állítás” – idegen szóval, illetve a technikai „szakszerűséget” illetőleg talán helyesebben: az *asszerció* – jellegzetességét és kitüntetettségét az képezi és hordozza, hogy – legyen tehát az kimondottan állítás vagy akár tagadás – állandóan azzal az igénnyel vagy feltételezéssel, *preszuppozícióval* lép elő, hogy amit „kifejez”, amit mond, az egyúttal *igazként* is problematizálандó, illetve kezelendő! Dolgozatomban is ebben a – Fregéhez viszonyuló – értelemben elemzem tehát az *asszerciót*. Abban tehát, amelyben az egyébként számos filozófiai és logikai szótarban is szerepel.²

¹ Lásd Dummett, Michael: *A metafizika logikai alapjai*. Osiris, Budapest, 2000, 124–132. o.; Moeschler, Jacques – Reboul, Anne: *Dictionar enciclopedic de pragmatică*. Editura Echinoux, Cluj-Napoca, 1999, 207–229. o.

² Lásd Baraquin, Noëlla – Dugué, Jean – Ribes, François – Baudart,

Ezek szerint nem minden kijelentés *asszerció*, hanem csak az, amely magát az igazság igényével jelenti/mondja ki. Még ha *tagadásról* is van benne szó. Ebből a szempontból „*asszer-tálni*” végül is nem jelent mást, mint igazságigénnyel fellépő – „állító” vagy tagadó – kijelentéseket tenni/fogalmazni meg! Az állító, illetve a tagadó állítás közötti alapvető különbség pedig elsősorban abban áll, hogy az állítás tagadásának nem felel meg – közvetlenül – kimondott „pozitív” „tényleíró propozíció”, bár, mint látni fogjuk, a tagadást sem lehet csakis és egyszerűen egy állítás tagadásaként megragadni.

Hiszen, ha jobban belegondolunk, a tagadó állítás sem pusztán negativitás, nem pusztán eltörlő negáció, hanem annak az irányát és horizontszerű holdudvarát is mindig egyrészt éppen az állítás körvonalazza, amelyet, illetve amit általa tagadnak, másrészt pedig annak az eredeti *kérdésségnek* az iránya és horizontja, amelynek a súlyával kapcsolatosan maga a „do-log” *meghatározott módon* eredetileg is egyáltalán felmerült.

Egyébként az állítás és a tagadás között már Arisztotelész is egyfajta egyensúlyt látott, hiszen a tagadás szerinte sem pusztán egy „állítás” tagadása, hanem gyakran valami önmagában „pozitív”. Ugyanis, mondja, ha igaz, akkor a tagadás éppen-hogy a dolgok tényleges elválasztottságát fejezi ki.³ Hasonló – lét-logikai – szellemben gondolkodik persze Hegel is, amikor *A logika tudományában* a pozitív és a negatív egységéről értekezve egy, az *ellentmondásnak* szentelt jegyzetében pontosan a pozitív és a negatív egymásba való átmenetét, illetve

Anne – Laffitte, Jaqueline – Wilfert, Joël (ed.): *Dictionnaire de philosophie*. Armand Colin, Paris, 2000; Enescu, Gheorghe: *Dicționar de logică*. Editura Științifică și Tehnică, București, 1985.

³ Lásd Arisztotelész: *Metafizika*. (Fordította, bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József.) Dunántúli Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda Rt., Budapest, 1936, Q, 10. 1051 b.

kölcsönös lét-feltételezettségét hangsúlyozza.⁴ Később pedig egyértelműen kijelenti, hogy „a pozitív ítélet igazsága a negatív ítéletben van”.⁵

Úgyhogy a tagadást, amely állandóan a logika egyik felkaróbb⁶ problémájának bizonyul, talán éppen azért nem is lehet úgymond „logikailag uralni”, mert a gyökerei voltaképpen nem logikai, hanem sokkal inkább egzisztenciális, illetve ontológiai természetűek. Emiatt azután – meglehetősen, első pillantásra meglepő módon, de – a tagadás még „mentális folyamatként” is éppenhogy *bonyolultabbnak* bizonyul, mint mondjuk a gyakran „pozitívabbnak” vélt állítás... Petre Botezatu román logikus például azt hangsúlyozza, hogy egy állítmány – egy predikátum – alanyhoz tartozásának a tagadása mindig feltételezi, illetve megköveteli például az alannak egy olyan *másik* alannal való *összehasonlítást* is, amely viszont rendelkezik az illető tulajdonsággal... Az állító kijelentés megfogalmazása azonban *nem* igényel feltétlenül effajta vagy „ennyi” összehasonlítást és kerülőt. De amikor egy-egy állítás megfogalmazásában/véghezvitelében mégiscsak fellelhetők ilyenforma „mentális műveletek”, akkor annak a *tagadásához* – újravételükkel együtt – még kiegészítő, vagyis *többlet-műveletek* szükségesek.⁷ Hegel is ezt hangsúlyozza, amikor azt írja, hogy:

⁴ Lásd Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*. Második rész. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 40–42. o.

⁵ Uo. 242. o.

⁶ Lásd még Dummett, Michael: i. m. „...a negáció nem rendelkezik egy olyan tulajdonsággal, amely az összes többi szokásos logikai konstansra jellemző; nevezzük ezt a tulajdonságot »változatlanlanságnak«.” (295. o.); valamint: „Némileg kétséges, hogy (a negáció – hozzáfűzés: K. I.) egyáltalán meghatározható-e valamilyen (logikai – hozzáfűzés: K. I.) ... módon.” (298. o.)

⁷ Lásd Botezatu, Petre: *Semiotică și negație Orientare critică în logica modernă*. Editura Junimea, Iași, 1973, 193. o.

„Sőt, már a negatív ítélet is magán- és magáért-valósága szerint *második* negáció, vagyis a negáció negációja, s ami magán- és magáért-valósága szerint, azt *tételezni* kell.”⁸

Világos, hogy a tagadás távolról sem pusztá – és még kevésbé „egyszerű” – Nem-et mondás... Inkább itt is – és bizonyára cseppet sem véletlenül – a kérdéshez hasonló a – látzólagos – helyzet. A kérdéssel kapcsolatosan is az ugyanis a látszat, hogy kérdezni *könnyebb*, mint válaszolni... Ezt a látszatot építi le már Szókratész is, amikor időlegesen átengedi beszélgetőpartnereinek a kérdést. Ekkor bizony hamarosan kiderül, hogy valójában mennyire nehéz dolog a tulajdonképeni, azaz a megfelelő formájukra hozni a kérdéses kérdéseket... A tagadással kapcsolatosan is úgy tetszhet, hogy mármost tagadni könnyebb lenne, mint mondjuk állítani. Ehelyett azonban inkább ekkor is az derül ki, hogy valaminek a tagadása, azaz annak a kimondott *végrehajtása*, mindig legalábbis az összehasonlítások *újravételének* a gondolati, illetve egzisztenciális *többletét* jelenti!

Vagyis a tagadás lényegében éppenhogy *újrakérdés*! Nem véletlen tehát, hogy Heidegger is, amikor a radikális kérdés terhének a mindenkori *jelen* generáció általi a hagyománnyal kapcsolatosan (is) kikerülhetetlen és eredendő felvállalásáról beszél, hermeneutikailag, illetve fenomenológiailag pontosan a tagadás súlyát nyomatékosítja, mondván, hogy: „Konstitutív értelmét tekintve az eredeti primátus a tagadást illeti meg, nem az állítást.”⁹ Mint ahogyan bizonyára az sem véletlen, hogy számára mindez pontosan a hermeneutikai szituáció jelzésével kapcsolatosan válik lényegessé...

⁸ Hegel, G. W. Fr.: i. m. 246. o. Kiemelések: K. I.

⁹ Heidegger, Martin: Fenomenológiai Aristoteles-Interpretációk. (A hermeneutikai szituáció jelzésére). (Kétnyelvű kiadás.) In *Existentialia*. Szegeď-Budapest. Vol. VI–VII/Fasc. 1–4, 19. o.

Látható, hogy éppen a *tagadás* az, ami az *asszerciónak* a kérdésével, illetve a kérdezéssel való – vélhetőleg eredendő – kapcsolatát is a felszínre hozza és problematizáltatja velünk. Hiszen pontosan az derült ki itt lényegében, hogy minden *asszertált tagadás* egyúttal és éppenhogy – ráadásul kimondottan – magához a *kérdéshez*, annak helyességéhez és/vagy megfelelő mivoltához küld – értelmezetten, valamint problematikusán – (vissza).¹⁰ Ahhoz tehát, ami bizonyára eredetileg is az *asszerciót* eredezteti, feltételezi, súllyal „ruhazza fel”.

¹⁰ Más vonatkozásban, de a husserli fenomenológia is jelentős lépéseket tett a tagadás problematizálásában. Megfontolandó, hogy Husserl szerint a tagadás – mint valaminek a tagadása – voltaképpen lényegét illetően mindig valamilyen *hit-* vagy *hivésmodalitás* (*Glaubens-modalität*) *visszautasítása*. *Noetikus* értelemben tehát Husserl szerint a tagadás nem is (pusztán) egy „állításnak” a tagadása, hanem sokkal inkább valamilyen „pozíciónak” a módosulása. Nevezetesen egy hitmodalitásnak a vissza- vagy elutasítás általi módosulása. Annak a módosulása tehát, amiben addig hittünk. A tagadás *noematikus* feladata pedig pontosan az adott, a kimondott pozicionális jellemzők *keresztülhúzása*, illetve átszítálása (*Durchschtreichung*) lesz. Úgyhogy a „nem” tagadó(szó) vonása/húzása mindig valami pozicionálison keresztül von és húz valamit át. Ami tehát egy-egy mondatban tételezetten is pozicionáltatott. Azaz, a tagadásban – helyesebben a tagadás révén – éppenhogy egy *új beállítódás* születik. Az igenlés (*Bejahung*), az állítás (*Affirmation*) – ezzel szemben – kimondottan *megegyesít* vagy aláhúzás (*Unterschtreichung*) egy pozíciót, de tulajdonképpen, illetve végeredményben „ebben/ezáltal is” újra-pozicionálódik a „dolog”. Bármennyire tűnjék azonban olyannak a helyzet, hogy itt mármint mindenképpen – vagyis tagadva meg állítva is – „újra-pozicionálás” történik, ahhoz, hogy valamilyen hitmodalitás vagy pozíció egyáltalán *rögzítettlétségre* jusson, a fenomenológiai *redukció*, illetve intencionalitás *kérdésszerű* („kétkedésszerű”) módszertani „negativitására” van kimondottan szükség. Lásd Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Halle, 1928, 218–219. o.

Ugyanis az *asszerciónak* az igazsággal való összefonódása, valamint az igazságra való fokalizálódása, bár megadhatja és körvonalazhatja annak a sajátlagos – sőt! – kitüntetettnek számítható helyét és szerepét a nyelvi cselekvések egyéb fajtái között, közvetlenül még árnyékban tartja azt az eredendő vonatkozást, hogy voltaképpen *honnan* is származik és milyen horizontban születik meg és érvényesül minden állításnak ezzel az igazság-értelemmel kapcsolatos sajátlagos súlya és nyomatéka?

Arról a kérdésről lenne szó, hogy eredetileg miből „kifolyólag”, illetve miből eredőleg fogalmaznak meg, állítanak, *asszertálnak* egyáltalán bármiféle, tehát akár tagadó állításokat is a – létező, „élő” – emberek? Hiszen már csak az igazsághoz való kötődése okán is világosnak tetszik, hogy az *asszerciónak* külön súlya, kitüntetettsége van, a kérdés inkább csak az, hogy vajon ez a súly valóban körvonalazható-e a szűkebb értelemben vett „ismeretelmélet”, „lingvisztika” vagy „episztemológia” kontextusában?

Egy ilyen rövidre szabott próbálkozásban az ügy természetesen nem vizsgálható meg még a maga vázlatos bonyolultságában sem. Ezért arra szorítkoznék, hogy felvessem azt az alapvető megfontolást, hogy bizonyára csakis olyasmivel kapcsolatosan tesznek, fogalmaznak meg egyáltalán állításokat – is! – az emberek, ami számukra valamilyen módon *kérdéses*, illetve ami számukra pontosan a maga *kérdésségében* fontos és súlyos! Hiszen állításokat tenni, állításokat fogalmazni meg olyasvalamiről vagy olyasvalamivel kapcsolatosan, amit nem is kérdeztek, és ami ekképpen nem „érdekel” meg nem is érint „senkit” és „semmit”... bizonyára maga a legteljesebb és legüresebb értelmetlenség!

Más szavakkal: az *asszercióval*, illetve az állíthatósággal kapcsolatosan is – ismét és szükségszerűen – voltaképpen a *kérdés hermeneutikai-fenomenológiai elsőbbségének* ügyé-

hez érkezünk!¹¹ Teljesen általánosan és formálisan azt mondhatnánk ugyanis, hogy valóban: állítani bizonyára csak és csak is az állítható – még „tagadólag” is –, amit „előzőleg”, illetve közben már kérdeztek, illetve kérdeznek is! Igazságigényénél fogva pedig az *asszerció* kimondott – bár leggyakrabban, valamint történelmi lényegében *problematicus* – „válaszként” értelmezhető egy-egy meghatározott kérdés *kérdezéssel* *horizontjában*!

Ez nyilván nem egyszerűen úgy értendő, hogy mármint minden „egyes” állításnak egy-egy – „egyes” – kérdés felelne meg, hanem „csak” azt jelenti, hogy ahhoz, hogy egy-egy állításnak egyáltalán belátható és megértésre/értelemezésre „érdemes” értelme legyen, szükséges, hogy az eleve valamilyen kérdés *kérdezéssel* *horizontjában* álljon.¹² Még a mesterségesen generált, illetve számítógépen programszerűen lepergetett „állításokat” is csak annyiban tudjuk megérteni – persze, ha némelyikükkel kapcsolatosan felmerül az, hogy egyáltalán „értelmük” legyen –, amennyiben azokat a mi saját kérdésségünk *sui generis* motiváltságából értelmezzük. Hiszen ezek *sem* a sötét *kérdéstelenség*ből létrejövő állítások, hanem sokkal inkább és teljes egészükben – legalábbis – a „programok” intencionalitásában mozognak. Persze, mindezeknek a szem előtt tartása azok esetleges „értelmetlenségének” a megállapításához ugyancsak feltétlenül szükséges...

¹¹ Lásd Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 254–264. o.

¹² A kérdés és a válasz hermeneutikai logikáját elemezve Gadamer is – R. G. Collingwood nyomán – arra hívja fel a figyelmet, hogy egy szöveget megérteni mindenekelőtt azt jelenti, hogy megtalálni és megérteni/értelmezni azt a *kérdést*, amelyre az illető szöveg a válasz... (Uo. 259. o.) Ez persze a mi magunk kérdései, valamint válasz-kísérletei nélkül megint csak lehetetlen.

De ez is csak azt jelzi, hogy az *asszerció*, helyesebben az *asszertálás* maga, cseppet sem elszigetelt „atomáris” – pontosabban: „molekuláris” – „aktus”, még a kérdés és a válasz formális logikájának az értelmében sem, hanem mindig a dialógus, a beszélgetés, az argumentáció, valamint a kommunikáció tényleges és ugyancsak kérdéses/kérdezős (igazság)tétekkel telített folyamatában érvényesül és tagolódik. Amelyben persze az állítások a bírálattal, valamint a cáfolattal – azaz: újravételük újabb és voltaképpen történelmi elvárásaival stb. – is szembesülnek.

Az azonban, hogy az *asszerció*, az állíthatóság – több irányból is – éppen a kérdés kérdezős horizontjához küld, az *asszerció* szerkezetére való tekintettel tematikailag abból ered, illetve abban fészkel, hogy tulajdonképpen a *tagadás* is *asszerció*, csak hogy pontosan olyan, amely a maga válasz mivoltában éppenhogy *ismét a keresésre*, vagyis a kérdés *tovább kérdezésére* hajt. Mindenképpen: az IGEN s a NEM igazságlehetőségeinek a horizontjait – amit tehát minden *asszerció* és egyáltalán maga az „állíthatóság” hordoz és kimondottan artikulál – csak és csakis a kérdés, helyesebben a *kimondott* kérdezés nyithatja meg és tagolhatja tovább.

Bizonyára nem véletlen tehát, hogy Gadamer is pontosan a kérdéssel s a kérdezéssel kapcsolatosan hozza fel azt a negatívitást, amely – azonban – a kérdésben éppenhogy *radikális negativitásként* teljesedik ki...¹³ Ez a negativitás pedig nem más, mint a kérdésben, a kérdés által tagolódozó „*nem-tudás tudása*”, amely – a tagadásban – *kimondottan* a tovább(ra)-nem-tudás tovább-tudásaként artikulálódik azután ismét és ugyancsak radikálisan. Úgyhogy: „A kérdezés értelme abban áll, hogy a kérdezettek így a maguk kérdésességében nyitottá teszi. *Ingado-*

¹³ Uo. 254. o.

zást kell előidézni úgy, hogy a *prot* a *contra* tartsa egyensúlyban.”¹⁴ Így az átfogja az „így van”-t és a „nem így van”-t is.

Azonban a tagadás, valamint a kérdés negativitása abban az értelemben is bizonyára egymáshoz, illetve lényegi közösségükhöz küldenek, amelyben valami egyáltalán *ismét* kérdésessé válik. Vajon a legközvetlenebbül nem azt jelenti-e az *ismét-kérdéssé-válás*, hogy valamit immár tagadni volt muszáj? Arról nem is beszélve, hogy magának a kérdésnek, illetve a kérdésnek már a forrásvidéke és relevanciája is egyáltalán, mondhatni, „negatív kontextus-szerű”, hiszen – Heideggerrel szólva – a kérdés, a kérdés eleve éppen abból a *deficienciából* származik, amely nélkül nem is születhetne meg, és amelyet éppenhogy deficienciaként tagol, radikalizál és vállal a megismerésben kimondottan – azaz: létmódszerűen – fel.¹⁵ És ami emiatt mindenképpen a megismerésnek, azaz a megismerő keresésnek a mindenkori *hermeneutikai szituáltóságához* is hozzátartozik! Tehát – mint láttuk – az ún. „módszer-problémát” is voltaképpen ez határozza meg és körvonalazza folyamatosan.

Tehát a nyelvi cselekvés gyanánt értelmezett *asszerció* tulajdonképpen nem is pusztán eme cselekvéseknek az egyik elkülönülő, kitüntetettnek vélhető válfajának bizonyul, hanem voltaképpen eredetét, származásterületét, megtörténését és lényegét illetőleg közvetlenebbül, inkább a kérdéshez, valamint a kérdéshez kapcsolódik. Úgy és legalábbis annyiban, amennyiben maga a kérdés – egyáltalán és lényegileg – a megértéshez, a megismeréshez, ezen belül pedig az igazsághoz, az igaz/valódi kereséséhez kötődik. Mi sem természetesebb tehát,

¹⁴ Uo. Kiemelés: K. I.

¹⁵ A *deficiencia* minden szempontból alapvető és szerteágazó – de rendszerint azért figyelmen kívül maradó – jelentésére és jelentőségére vonatkozólag lásd Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 168., 183–186., 196., 227. o.

mint az, hogy az állíthatóság kérdezése voltaképpen és épenhogy a kérdésről, a kérdezésről való kérdezésbe torkollik.

Többnnyire persze a „kérdés”, a „kérdezés” is pusztá nyelvi cselekvésnek, annak egy „másik” válfajának számít, amelyhez azonban az „igazság” „attribútuma” csupán „metaforikusan” kapcsolható... Ha ugyanis a kérdésekről szólnak, a logikusok és az episztemológusok *nem* azok „igazságáról”, hanem csak különböző típusairól, valamint ezeknek a „helyességéről”, „értelmességéről” stb. szoktak beszélni. A kérdések ezek szerint nem igazak vagy hamisak, hanem helyesek vagy értelmetesek, vagy pedig ellenkezőleg, helytelenek, ferdek, valamint értelmetlenek lehetnek. Ez utóbbiak sajátlagos válfaja például az ál-kérdés, a látszólagos kérdés is...

Látszik: nyelvi cselekvésnek venni a kérdést – helyesebben magát a kérdezés egzisztencialitását – eredendő, de talán rejtett lényegében is csak azt jelenti, hogy: *tapasztalatnak* (is) venni azt. A hermeneutikai megközelítés azonban – de nem csak¹⁶ – arra világít rá, hogy a kérdezés nem pusztán és talán nem is elsősorban (sajátlagos) „cselekvésként” tapasztalat, hanem egyáltalán a tapasztalatnak magának – a tulajdonképeni és nem a csupasz empiria értelmében vett tapasztalatnak – voltaképpen kérdés-struktúrája van.¹⁷ Hogy tehát kérdés és tapasztalat, kérdezés és tapasztalat „között” mélyenfekvő, sőt,

¹⁶ Lásd például Hegelt, aki *A szellem fenomenológiája Előszavában* a következőket írja: „S tapasztalatnak nevezik épp azt a mozgást, amelyben a közvetlen, a nem tapasztalt, azaz az elvont, akár az érzéki lété, akár csak a gondolt egyszerűé, *elidegenedik* magától, s ezután ebből az elidegenedésből visszatér magához, és ezzel csak most mutatkozik valóságában és igazságában, s csak most a tudat tulajdona is.” Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, 26. o. Kiemelés: K. I.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg. i. m. 243–254. o. Megjegyzendő, hogy a német *die Erfahrung* kapcsán Gadamer tulajdonképpen a tapasztalat la-

strukturális *egybeesés* létezik. Olyan, amely az „állítással”, illetve az *asszercióval* kapcsolatosan inkább csak közvetve

tin nevének – az *experientiának* – az értelemeredetére és jelentéstartományaira játszik rá. Latin jelentésében ugyanis az *experientia* éppenhogy a veszedelemmel – a régebbi *periculummal* is – kapcsolatos *experiri* volt, úgyhogy először is az pontosan a próbálkozás értelmében vett kockázatos, veszedelmes kísérletet, próbatételt, illetve megpróbáltatást jelentette. Amelyben tehát akár el is veszhetünk... Lásd Ernout, A. – Meillet, A: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine – Histoire des mots*. Librairie C. Klincksiek, Paris, 1939; Dauzat, Albert – Dubois, Jean – Mitterand, Henri: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*. Librairie Larousse, Paris, 1964. A kísérlet, a tudományos kísérlet értelmében vett *experimentum* – amelyből a németben, az angolban, valamint a latin nyelvekben is elterjedt „experiment” származik – sokkal későbbi, de természetesen az *experientiához* kapcsolódó kifejezés. Ettől némileg eltérően a tapasztalat német neve – a *die Erfahrung* – eredetileg *utazások* révén való felderítést, tudakolózást jelent; a magyar *tapasztalat* pedig a tapaszt(ás)ból származik, azaz abból, ami a kéz, a tenyér közvetlen érintettségében-munkájában jelenti eredetileg a különböző építmények létrehozását, illetve azok hibáinak, hiányosságainak a kitöltését, rendbehozását stb. Látszik, hogy egzisztenciális szerkezetük kétségtelen közössége ellenére a különböző nyelvek különböző szavai mennyire sajátos (lét)történetiségben vázolják fel és tagolják mindazt, ami a tapasztalat horizontjához lényegileg bizonyára valóban hozzá is tartozik. Mindez persze a *kísérletre*, az *experimentumra* s az *experimentre* (angol, német, francia stb.) – kiváltképpen a tudományos kísérletre – vonatkozóan is áll. Itt elsősorban nyilván a magyar „kísérlet” szavunkra gondolok, amelybe az eredetében is fellelhető vonatkozások mellé a nyelvújítók olyan artikulációkat illesztettek, amelyek rendkívül sajátlagosan ragadják meg és tagolják azt, ami ilyenkor valóságosan történik, illetve történhet... Hiszen nem pusztán a módszeresen *előre* felvázolt-irányított próbálkozást és próbatételt, valamint az így megtapasztaltaknak és megmértéknek az *utólagos* „elemzését” stb. jelenti a mi „kísérlet” szavunk, hanem sokkal inkább azt nevezi meg és mondja ki, hogy eközben – tulajdonképpen – mi

mutatható ki. *Éppen érvényesülő, megtörténő* nyelvi cselekvésként ugyanis az állító *asszerció* csak közvetve hordozza – persze elsősorban és pontosan a hozzá lényegileg tartozó tagadás negativitás-horizontjai révén – a tapasztalati *nyitottság* konstitúciójával mégiscsak mindenkor kapcsolatos *reflexivitást*... Ezzel szemben „...a kérdés inkább elszenvedés, mint tevékenység”.¹⁸

*

Minden kérdés – ahogyan ezt a módszerrel kapcsolatosan az *(Út)-keresés és téma-találkozás – Az alkalmazott filozófiai tematizálás „módszerbeli” értelemlehetőségeiről* című tanulmányban is láttuk – persze voltaképpen *keresés*. Pontosabban: a kérdés éppenhogy a *megismerő keresés*. Ebből az irányból a kérdés – helyesebben: a *kérdés* – struktúrája valóban és voltaképpen a keresés struktúrájához küld. Amikor „kérdünk”, akkor nyilván „ismereteket” *keresünk*, amelyekkel kapcsolatosan állandóan lényeges természetesen az is, hogy azok vajon „igazak”-e vagy sem?

mindig *kísérjük* is – azaz: „együtt megyünk”, nem pusztán „követjük” – mindazt, ami lebonyolódik. Ennek pedig csak felületes és ráadásul félrevezető vonatkozása a manapság oly divatos „real time”-ra való hivatkozás... A kísérletezőnek magába a kísérletbe való teljes – és elszánt – belevonatottságát pedig a „kísérlet” szavunk ráadásul még a „kísértés”-hez való közelségében mondja ki. Aki tehát ily módon kísérletezik, az nem csak nem áll ellent az eredendő kísértés(ek)nek, hanem éppenhogy kimondottan, egyenesen és elszántan vállalja magára a megismerés – valahogy mégiscsak állandóan visszajáró (kísértő) –, veszedelmekkel teli „bűneit”. Lásd Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967; Benkő Lóránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976.

¹⁸ Gadamer, Hans-Georg: i. m. 256. o.

A kérdés tehát: megismerő keresés. Sőt, amit (emberi) tapasztalatnak nevezünk, annak is csak úgy lehet „kérdés-struktúrája”, ha egyáltalán *keresés-struktúrája* van. Vagyis olyan struktúrája, amely mind az *ami*-t, az *ahogyan*-t, mind az *aki*-t a **keresés** feszültségteli, de mindig egzisztenciális értelemben is szervesen tagolt, illetve tétekkel telített-megnehezített nyitottságában *megtartja*.

Márpedig egy kérdés kimondott kérdezése nem más, mint annak ki- és átdolgozása, csakhogy pontosan azoknak a kihívásoknak a függvényében, amelyeket mindenekelőtt a keresés származásterületeinek, láthatárainak, útjainak stb. az akadályai, negativitásai – röviden: *tagadásai* – képviselnek, illetve jelentenek. Ezek tehát mindenkor éppenhogy az *asszerciók* igazságaival kapcsolatosan válnak – pontosan a tagadásokban – kikerülhetetlenekké. Ebben a történésben a kérdés nem is egyszerűen „helyes”, hanem *megfelelő* lesz, azaz meg fog felelni a keresés és a keresett egzisztenciális, de ugyanakkor horizontszerűen problematikus és tematikus súlyának és nyomatékának.

Látjuk tehát, hogy a *hiány* éppenhogy a keresés, illetve a kérdezés *tulajdonképpeniségéhez* tartozik, nem valamilyen „esetleges” deficienciája annak. A hiányt azonban már Arisztotelész is a tagadáshoz kötötte.¹⁹ A hiány „általi” tagadás – a *steresis*, a megfosztás, a „priváció” általi tagadás – szerint sem pusztán nem-létet jelent és mond, hanem egy „szubsztrátumhoz”, egy meghatározott „osztályhoz” küld, amellyel kapcsolatosan a hiány – éspedig körvonalazott – vonatkozásként eredetileg is tulajdonképpen felmerül. Heidegger is ebben az értelemben gondolkodik a *steresis*ről hangsúlyozván – Arisztotelész nyomán, a vele való párbeszédben –, hogy a meg-

¹⁹ Lásd Arisztotelész: i. m. 1004; 1004a; 1011b.

fosztás, a priváció is voltaképpen olyasvalami, mint az *eidos*, a kinézet.²⁰ Hiszen – bár hiányzón de –, felmutatja azt, ami hiányzik.

De nyilván a *tagadás*, a „csupasz” *negatív* sem deficiens módusza a keresésnek. Ezt, mint láttuk, éppen hogy az *asszerció* teszi a legvilágosabbá. Ha igaz, a tagadó állítás bizonyára éppen hogy „pozitívna” számít. Persze olyannak, amely újra, illetve ismét az új újra-kérdezésre hajt. A tagadás voltaképpen értelme és horizontja nem merül ki ugyanis a hamisság pusztá és, mondhatni, „indifferensnek” látszó megállapításában, hanem minden tagadás tulajdonképpen a(z általa is) feszültséggel ismét feltöltődő újra-kérdezéshez küld.

A keresés deficiens módusza tehát és csakis a *nem-találás*! Mint minden tulajdonképpeni deficiencia, ez is mozgósít, azaz: egyaránt túl- meg visszaküld. A nem-találás Nem-e pedig éppen hogy túl van – helyesebben: túl-kerül – a hiány megfosztásán, de a negatív Nem tagadásán is. A keresés, a nem-találás NEM-e ugyanis éppen hogy a **SEM**. Kerestük/keresünk, de *sem* itt, *sem* ott, *sem* ekkor, *sem* akkor, *sem* így, *sem* úgy, *sem* ezt, *sem* azt... nem találtuk/találjuk....

Látszik, a SEM nem a tagadás(ok) pusztá konjunkciója, amely valamilyen üres keresést csupaszon, a maga formális vége-nélküliség(é)ben tart... Ellenkezőleg: a SEM a kimondottan a kimerüléséig hajtott és körbehordozott keresés ugyancsak kimondott deficienciája. Hiszen a tagadást a keresés, a keresést pedig a tagadás móduszába küldi/meríti (ki) és helyezi. Az tehát már csak és csakis a keresőhöz küldhet – persze, ugyancsak tagadólag – vissza. A keresőhöz, „aki” nyilván min-

²⁰ Lásd Heidegger, Martin: A φύσις lényegéről és fogalmáról. Arisztotelész: Fizika B,1. In uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 275–278. o. A probléma azonban már azelőtt, a *Lét és idő*-ben is felmerül (480. o.).

dig MI magunk vagyuk. Így mondja a keresés deficienciájában a SEM voltaképpen azt (is), hogy: SEM-MI...²¹

Azaz: éppenhogy deficienciájában fedi fel számunkra a keresés azt (is), hogy egyáltalán ez a nyitottság – a keresés, a kérdés tapasztalati, illetve faktikus nyitottsága – mennyire mihozzánk tartozik, valamint hogy mennyire tartunk és tartozunk általa mi magunk (is) létünkben és létünk révén a nyitott véges deficienciájában VÉGLETESEN a léthez.

Persze többnyire a tagadás is nyelvi cselekvésnek vagy magatartásnak számít. Ez azonban elsősorban csak azt jelenti, hogy reá is érvényes az, hogy „...a nyelvben túlságosan kevés (nyelvi-grammatikai – hozzáfűzés: K. I.) alak van ahhoz, hogy a nyelv használata során végrehajtható cselekvések különféle típusait mind megkülönböztessük”.²² Nincsen tehát megfelelés a tagadó mondatformák, valamint a tényleges „nyelvhasználat” során valóban érvényesülő tagadás(ok) között (sem). A legjobban ezt az szemlélteti talán, hogy a nyelv gyakran „pozitív” szóalakokba öltöztet voltaképpen egészen negatív dolgokat. Ilyenek például a hamis, a vak, a gyáva, a homályos stb. kifejezések.²³

Azt is láttuk persze, hogy, ami mármost a logikát illeti – sarkítottnan szólva –, az is képtelen *logikailag* uralni a negáció funktorát/funktorait... Ezen persze, most már világos, nincs is mit csodálkozni. Hiszen az *asszerción* át/keresztül elgondolva

²¹ Mindezzel kapcsolatosan lásd részletesebben az *Elzárttság, elfedettség és rejtőzködés Heideggernél* című írásomat a *Határ – Hallgatás – Titok* (KOMP-PRESS – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996), valamint a *Múlt és VOLTság* című tanulmányt a *Filozófia és Itt-Lét* (Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999) kötetből, különösen A *SEMMI*ről valamint A *SOHASEM*ről című *Exkurzusokat*.

²² Dummett, Michael: i. m. 126. o.

²³ Lásd még Botezatu, Petre: i. m. 198. o.

derül csak ki, hogy voltaképpen a tagadás (is) a kérdéshez – ezen át pedig a kereséshez – kapcsolódik, mégpedig éppenséggel egzisztenciális, valamint ontológiai gyökérzet gyanánt vissza.

*

Összefoglalva az eddigieket azt mondhatnánk, hogy: az állíthatóság a keresés egzisztencialitásában kérdezően tagolódó tényleges megértés (kérdézéses) negativitásának a kimondott – tehát „pozitív” és igazság-érvényesítő, valamint igazság-problematizáló – megtörténe és végrehajtása, amely azonban – kiváltképpen az *asszercióval* szerkezetileg, illetve lényegileg kapcsolatos tagadás negativitási révén – állandóan a kimondott kérdésben megtestesülő, de az igazsághoz kötődő nyitottsághoz/nyitáshoz és – ezáltal – magához a tapasztalat konstitúciójával kapcsolatos radikális negativitásnak a – szerkezetileg ugyancsak kérdés-szerű – kihívásaihoz küld mindig és ismételten (azaz: történelmileg) vissza.

Mindezek a – tulajdonképpen hermeneutikai – meglátások persze egyáltalán nem „rugaszkodnak el” a részletesebb, illetve „szakszerűbb-technikaibb”, mondjuk, nyelvelméleti vagy logikai kutatások felvetéseitől. *Ellenkezőleg: éppenhogy érthetőbbé tehetik azokat!!!*

Bizonyára sokatmondó ugyanis, hogy például a pragmatikai vizsgálódások során is az derült ki, hogy egy-egy *asszerció* megértéséhez azoknak a *preszuppozícióknak* a megértése is mindig szükséges, amelyek nélkül az tulajdonképpen meg sem születhetett volna... Arról nem is beszélve, hogy az illető *asszerció* igazságával kapcsolatos döntésekhez szükségszerűen a fenn nevezett *preszuppozíciók* igazságát is – legalább – problematizálnunk kell! Ráadásul az is kiderült – főként Oswald Ducrot kutatásai során –, hogy a szóban forgó feltételezett – tehát *rejtett* – tartalmakat, amelyek ezek szerint az állítás megértésével kapcsolatosak, kiváltképpen és éppenséggel

gel a *tagadás*, valamint az „interrogáció”, a rá- és a mögéje *kérdés* „módszereivel” hozhatjuk az előtérbe, illetve tehetjük pragmatikailag (is) megvizsgálhatókká.²⁴ Függetlenül tehát attól, hogy – úgymond: elméletileg – megmaradunk-e vagy sem azon az állásponton, hogy mármost a *preszuppozíciók* igazsága valóban szükséges feltétele-e az *asszerciók* igazságának vagy nem... De ugyanekkor válik világossá az is, hogy az *asszerció(k)* egyáltalán nem „elszigetelt nyelvhasználati aktusok”, hanem „pragmatikailag” is a Ducrot által a „láncolatiság elvének” nevezett pályán mozognak, amelyet a „tagadás”, valamint az „interrogáció” kritériuma értelmében pontosan és éppenhogy a kérdés tényleges folyamatának a tényleges lezajlásaként, megtörténéseként kell voltaképpen értelmeznünk.²⁵

Továbbá a logikusok által elvégzett – és itt főként Åqvist, Hintikka, Apostel és Tondl írásaira gondolok²⁶ – oly részletes és formalizált kérdés-tanulmányok, miközben a különböző kérdés- és a velük kapcsolatos választípusokat vizsgálják, egyrészt maguk is eljutnak a *preszuppozíciók* fent említett problémájához, másrészt pedig ahhoz, hogy a kérdés-típusok leg többikére a válaszok – illetve az ezeket „képező” *asszerciók* – csupán részlegesekként értelmezhetők, ami természetesen megint csak a kérdések továbbélését, valamint újrakérdését implikálja. A tagadásról, a negációról – annak logikai „állapotának” az értelmezéséről – nem is beszélve...

²⁴ Lásd Ducrot, Oswald – Schaeffer, Jean-Marie: *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*. Editura Babel, București, 1996, 451–453. o.; Ascombre, Jean-Claude – Ducrot, Oswald: *L’argumentation dans la langue*. Éditions Pierre Mardaga, Liège–Bruxelles, 1988.

²⁵ Lásd Moeschler, J – Reboul, A: i. m. 207–229. o.

²⁶ Ezeket egybegyűjtve lásd a *Logica interogativă și aplicațiile ei* című kötetben (Selectia textelor, traducerea, studiul introductiv, note și bibliografie de Constantin Grecu. Editura Științifică și Tehnică, București, 1982).

De hasonló irányban mozdulnak azok a tudományok, nevezetesen a *természettudományok hermeneutikáját* célzó kutatások és értelmezések is, amelyek a tudományos állításokat, valamint a tudományos elméleteket éppen a tudományos kutatás, a tudományos felfedezés *tényleges* – ezért mindig történelmileg tagolódó – folyamatában igyekeznek megvizsgálni és megérteni. Nyilván a (természet)tudományos állításokat és elméleteket sem lehet megérteni azokon a kérdéseken, illetve problémákon kívül, amelyeket a tudomány művelése, valamint a tudományos elméletek felvetnek és felvállalnak... Csakhogy a természettudományok hermeneutikája éppen arra a *származásterületre* koncentrál, ahonnan a tudományos felfedezések állításai ténylegesen erednek, valamint arra, ahogyan azok ténylegesen megszületnek. Ebben pedig nyilván a kérdések forrásvidékei is ténylegebben körvonalazódnak, hiszen kiderül, hogy: „...a kutató, aki tudománya nyitott kérdéseivel és szembetűnő anomáliáival foglalkozik, azokból az előfeltevésekből indul ki, amelyeket tudományos tradíciója áthagyományozott számára... Annyiban még az anomáliákat is az előzetes fogalmiság határozza meg – amelyek pedig a forradalmi felfedezéseket motiváljak, és ezzel az ősi tradíciókat szétzúzzák –, hogy az anomália a háttérhez képest tűnik elő világosan, és ezért az elvárásokhoz képest ezek ellentétéként ismerhető fel.”²⁷ Ez képezi azt, illetve ebbe áll bele az is, amit az episztemológusok – meglehetősen külsődlegesen – „problémaszituációnak”, „problémamegoldó szituációnak” neveznek,²⁸ de ami nélkül – helyesebben: amelynek a mindig is tör-

²⁷ Kisiel, Theodore J.: A természettudományos felfedezés hermeneutikája. In Schwendtner Tibor – Roppolyi László – Kiss Olga (szerk.): *Hermeneutika és természettudományok*. Áron Kiadó, Budapest, 2001, 95. o.

²⁸ Lásd Tondl, Ladislav: Situații de rezolvare de probleme și întrebările în știință. In Grecu, Constantin (ed.): *Logica interogativă și aplicațiile*

ténelmi tagolódása nélkül – bizonyára mindenféle tudományos tétel, elmélet, illetve *asszerció* nemcsak értelmezhetetlen, hanem egyenesen értelmetlen is lenne. Azaz: ami nélkül „állíthatóság” sincsen.

Asszerció, állítás és tagadás, igaz és hamis... csakis a kérdés és a válasz hermeneutikai logikájában – helyesebben ontológiájában – mozog, persze mint a voltaképpeni megértő, illetve a véges megértésben gyökerező kimondott – vég-nélküli – beszélgetés- és létszerű, súllyal bíró, de nyitott kérdezés történelmi végrehajtása, lefolytatása.

Ha azonban az *asszerció* IGEN-e és – főként – a vele ugyancsak konstitutíve kapcsolatos tagadás NEM-e valóban visszaküld a kérdés ügyéhez..., ez pedig valóban a keresés súlyához küld ismét tovább, akkor a láthatólag mindannyiukon átfűződő tagadás is voltaképpen a – végül is eredendőnek bizonyuló – kereső NEM-hez, vagyis a SEM-hez küld. Úgyhogy az állítás, a kérdezés, valamint a tagadás egymásra nyitó problematizálása egyben a tagadásnak arra az *eredendő* „formájára”, módozatára – egzisztenciáléjára – is ráébreszt, amelyet kimondottan éppenhogy a SEM-kereső NEM-e érvényesít, képvi-

ei. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982. Eszerint „problémamegoldó helyzeteknek” azokat nevezzük, amelyekben tudatosul, hogy valami felfedezésre vár, s hogy ehhez olyan információkra van szükségünk, amelyek segítségével növelhetjük a „tudásszintünket”, illetve kiküszöbölhetjük vagy csökkenthetjük a bizonytalanságot... de a megfelelő megoldást is megtalálhatjuk. Egyértelmű azonban az is, hogy bár igyekszik meghaladni a kérdések pusztán szintaktikai elemzéseit, Tondl a maga vizsgálódásait mégis kizárólag az ún. „zárt kérdések” elemzésére szűkíti, amelyeknek a megoldásában számára mintaképpül éppenséggel a *kibernetikai masinák* általi *válaszadás* szolgál, nem pedig az, hogy „miképpen is válaszol az ember a kérdésekre”. 239. o.

sel, de fel is mutat.²⁹ Éspedig nem valamiféle pusztán logikai-gondolati, „elméleti” műveletek eredményeként, hanem *kimondottan!* Ha ugyanis a tapasztalat – a dialektikus-hermeneutikai tapasztalat – konstitutív negativitása strukturálisan a kérdés, a kérdezés radikális negativitásához küld, és ha – emiatt – a tapasztalat mindenkor és voltaképpen a végességünk és a „semmisség tapasztalata”³⁰, akkor az nemcsak „nem kerülheti el” a kereső Nem-et – tehát a SEM-et –, hanem azzal éppenhogy szükségképpen és konstitutíve önmagához tartozóként, illetve egyáltalán a vonatkozás lényegeként, sőt, eredőjeként találkozik és szembesül. Úgy a MI(magunk), akárcsak a MI(csoda) vonatkozásában tehát... „végeredményben” a SEM-mel szembesül(ünk).

Ez pedig a nyitottsághoz, illetve a *szabadsághoz* küld – persze ugyancsak kérdésesen és kérdeztetőn – vissza és tovább, újra meg újra... Mert mi másban állhatna a kérdés, a kérdezés lét-karaktere, ha nem pontosan és „egyenesen” a szabadságban? Ez pedig már azt (is) kérdezteti – tovább(á) –, hogy igazság és szabadság vajon mennyire tartoznak a maguk problematikus, illetve tényleges ontológiai meg (lét)történeti lényegiségében is egybe? És hogy mi köze is van mindehhez a keresésnek, kimondottabban: a *kérdezésnek*?

²⁹ Nem véletlen tehát, hogy Heidegger is éppen a „*semmi*”-ben találja meg a tagadás voltaképpeni gyökereit. Ez persze azóta is tovább-, illetve egyáltalán meg- és elgondolásra – azaz: *felvállalásra* – vár! Lásd Heidegger, Martin: Mi a metafizika? In uő: *Útjelzők*. 105–122. o.

³⁰ Lásd Gadamer, Hans-Georg: i. m. 249. o.

Hagyomány és a szabadság kérdezése

GADAMER ÉS HEIDEGGER*

Mottó:

*„Hol van itt szerepe az emancipatorikus reflexiónak?
Azt mondanám: mindenütt...”*

Hans-Georg Gadamer¹

*„... filozófia csakis a
szabadság alapján hajtható
végre, s a filozófia végrehajtása
magának a legnagyobb szabadságnak a cselekedete.”*

Martin Heidegger²

* Az írás végső formáját a Magyar Tudományos Akadémia és a magyarországi Oktatási Minisztérium, valamint a *Domus Hungarica Scientiarum et Artium* ösztöndíjas programjának a kutatási támogatásával dolgoztam ki.

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 383. o.

² Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. T-Twins Kiadó, Budapest, 1993, 32. o.

PROLÓGUS

*A cenzúra egzisztenciális tapasztalata,
valamint a hagyomány s a szabadság
alkalmazott filozófiai kérdése*

Ennek a kötetnek a szövegeiben már többször megfogalmazódott: az emberek bizonyára nem pusztán azért éreznek erős késztetést a filozofálásra, hogy hozzájáruljanak a „diszciplína” számos, még homályban leledző üregeinek a megvilágításához, hanem sokkal inkább mert létük, létezésük súlya és terhe olyan, hogy éppen a „bölcsekedésre” szorítja őket. Az itt következő írás sem pusztán azért született tehát, mert „nehéz” olvasmányai közepette a szerzője egyszer csak észrevette, hogy a „tudományban” a „szabadság problémája” körül még jó néhány „tisztázatlan” vonatkozás ködfoltja éktelenkedik... hanem csakis azért, mert őt (is) számos meditatív és ugyanannyi egzisztenciális tapasztalat szorította erre.

Ami mármost ezeket a tapasztalatokat illeti: közülük is elsősorban a **cenzúra** eléggé friss és igencsak anakronikusan „megrázó” élményéről lenne szó. És mivel az ilyesmiknek a felvázolása egyébként is és minden tekintetben a lehető legszerveesebben illeszkedik a következőkben a szabadság kérdéséről lefolytatandó mediációhoz, illetve kutatáshoz, néhány előzetes szóban bizonyára részletesebben is be kell számolni róluk. Úgyhogy a most következő sorokat sem csupán „önmagukért” – mintegy előzetes- vagy háttérinformáció, netalán az esetleges figyelmeztetés gyanánt – vagy pedig a szerintem azért mégiscsak megkerülhetetlen és egyértelmű nyilvános állásfoglalás címén írom ide. Sokkal többről és, más értelemben, sokkal lényegesebb dolgokról van ugyanis eközben szó! Azon túl, hogy – nyilván megint csak nem véletlenül – a cenzúráról, illetve a cenzorról ebben a szövegben még esik majd néhány szó.

Elöljáróban mégis arra utalnék vissza, hogy a tematikákkal, illetve azok próbára tevő kihívásaival való (egzisztenciális) *találkozással* kapcsolatos, kimondott – akár „narratív” – **számvetés** maga is a lehető legtermészetesebb és leghatékonyabb módon illeszkedik bele – sőt, **tartozik hozzá** – minden egyes valóban alkalmazott filozófiai kutatáshoz, annak hermeneutikai szituáltságához. Meg persze arra is, hogy, mint említettem, **ez a szabadság**-tanulmány is – egyik gyökerében, illetve lényegi motívumában – ***pontosan a cenzúra meglehetősen friss és meghatározott egzisztenciális tapasztalatából ered.*** De abból az egyre inkább elhatalmasodó érzésből is, hogy láthatatlanul és talán észrevétlenül, de valahogyan folyamatosan fogy manapság mikörülöttünk – Erdélyben is – az oxigén...³

Nincsen mit csodálkozni tehát, ha ilyen körülmények közepette némely embernek éppen a szabadsággal – meg persze az egyre többet emlegetett/felhozott hagyománnyal – kapcsolatban támadnak kérdései! Hiszen ilyenkor általában a szabadság súlya és talán az igénye/igényeltsége is egyre fogyatkozik! A hagyománnyal kapcsolatos értetlenséggel egyetemben!

Ezekről a tapasztalatokról kell tehát most pár részletesebb, „kitérő” jellegű szót ejteni. Annál is inkább, mert végeredményben ebből a kötetből pontosan az az írás, illetve kutatás **hiányzik**, amely – helyesebben: amelynek a „sorsa” – a fentebbi szempontokból is, ráadásul, szinte az összes többi „szöveget” fokolizálja és megvilágítja.

³ Ha itt, mondjuk, „Erdélyről” beszélünk, az – egyáltalában, de főként alkalmazott filozófiailag – nem valamiféle földrajzi-etnográfiai regionalizmust s az ennek „megfelelő” regionális „beszűkítést” jelenti, hanem, ellenkezőleg, annak a belátását, felismerését, illetve kimondott filozófiai érvényesítését, hogy – mi emberek – csakis (akár csak is „regionálisan”) meghatározott kapcsolatban állunk/vagyunk a létel; s a mi magunk létével/létezésével is, „egyetemlegesen”!

Egy a *halál* tematikájának szentelt, egyszerre metafizikai és alkalmazott filozófiai jellegű kutatásról van szó, amelynek a lebonyolítására, többéves töprengés után, 2001-ben szántam rá magam. Ez ügyben egy akkortájt a kolozsvári Sapientia Alapítvány által meghirdetett és első látásra meglehetősen „nyíltnak” tetsző kutatási támogatást pályáztam meg és nyertem is el. Közben a munka egy kisebb kötet első fogalmazványára terebélyesedett.

A pályázati szerződésben vállalt kötelezettségeim értelmében ennek egy összefüggő részét kutatói tanulmány formájában és a megjelölt határidő kereteit betartva adtam le az említett alapítványnak. Nem kis meglepetésemre, illetve egyenesen a felháborodásomra, egy idő után a fent nevezett alapítványtól azt az – egy állítólagos „szakértői vélemény” alapján meghozott – döntést közölték velem, hogy dolgozatomat nemcsak nem fogadják el, hanem engem az éppen soron következő pályazattól is eltiltanak.

A szakértői vélemény szakértelmére a későbbiekben részletesebben is ki kell majd térnem, hiszen az sokat mond erdélyi alapítványaink működésének a módozatairól és... színvonaláról is. Arról nem is beszélve, hogy ténylegesen ez volt számomra az ELSŐ olyan alkalom, amikor 1989 után (!!!) CENZÚRÁBA ütköztem! Ezúttal olyan cenzúrába persze, amely közben áhítatosan az emelkedett egekbe tekint, és állandóan a „szeretetről” és az ún. „pluralitásról” meg „pluralizmusról” papol.

Lévén hogy időközben a halál-kötet mind román nyelven, mind magyarul (persze nem Erdélyben, hanem Magyarországon)⁴ megjelent, ma már mindenki higgadtan számot vethet,

⁴ Lásd Király V. István: *A halál és a meghalás tapasztalata. Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szémszűrásban)*. Közdet Kiadó, Budapest, 2003, 169. o.; valamint román nyelven: István Ki-

illetve véleményt formálhat a szóban forgó kutatás minőségéről, eredményeiről és természetesen a hiányosságairól is.⁵ Úgy-hogy most már nyugodtan – bár szerintem mégis halaszthatatlan sürgősséggel – és nyíltan beszélhetünk a megtörtént dolgokról.

Az említett „szakvéleményező” Balázs Sándor nyugalmazott professzor volt, bár nincsen tudomásom arról, hogy eddigi műveinek valamelyikében fellelhető lenne valamilyen tartalmasabb hozzájárulása ahhoz a témához, amelynek a szakvéleményezésére vállalkozott. Ez egyébként magából a szakértői véleményezésnek a szövegéből is egyértelműen kiderül, hiszen az meglehetősen sikeresen valósítja meg azt az ezek szerint csak látszólag fantasztikusnak tűnő vállalkozást, hogy alig beszél arról a témáról, illetve annak az adott megragadásáról, értelmezési tagolódásáról stb., amelyről a véleményezett dolgozat mégiscsak értekezik.

Néhány formai elégtelenség – valóban helytálló – kidomborítása után a szakértői vélemény meglehetősen elismerően szól az „alkalmazott filozófiának” az általam kidolgozott, illetve szorgalmazott tendenciáiról, valamint a dolgozat szövegében található Descartes-értelmezés „érdekességeiről”.

Valósággal megtorpan azonban akkor, amikor magához a halálproblematikához, annak a tanulmányban elvégzett elemzéséhez érkezik. Ekkor ugyanis voltaképpen elemzések, érvek

rály V.: *Moartea și experiența muririi. In(tro)specție metafizică și filosofico-aplicativă (prin nouă ochiri)*. Editura Casa Cărții de Știință, Cluj, 2002, 154. o.

⁵ Egyébként az eredeti magyar nyelvű szövegnél – jellemző módon – sokkal hamarabb megjelent román kiadásról már jó néhány – és igen-csak pozitív – recenzió is olvasható. Lásd *Apostrof*, 2003/4; *Tribuna*, 2003/10; *Adevărul de Cluj*, 2003. január 16.; *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2003/4 (<http://hiphi.ubbcluj.ro/JSRI>)

stb. helyett az válik a szakvéleményezés egyedüli gondjává, hogy a „szöveg **széles körű olvasottsága esetén**” (kiemelés: K. I.) minden bizonnyal a felhördülésig menő *kritikákat* (a szerző kiemelése) fogalmazhatnak meg egyesek...”

De kicsodák is ezek az „egyesek”, akiknek az egyensúlyát „széles körű olvasottsága esetén” a tanulmány „szövege” minden bizonnyal egyenesen a felhördülésig elmenőleg bolygatná/bolygatja majd meg? Arról nem is beszélve, hogy a szakvélemény szövege szerint a megbolygatás tulajdonképpen és csakis azáltal történik majd, hogy „...Király István a halál felletti meditációjában gyakorlatilag kizárja a *lélek halhatatlanságába* vetett hitet...” (a szerző kiemelése). Persze, hiába törekszik ilyesmire Király I., hiszen: „...a *vallásbölcseleti* érvekkel való konfrontációt minden valószínűség szerint nem fogja elkerülni.” (Itt is maga a szerző emeli ki, hogy mire is utal ő tulajdonképpen!)

Ennek ellenére – így látjuk ezt világosan fentebb is – ezt a „konfrontációt”, nevezetesen a kutatás „szélesebb körű olvasottságát”, mégiscsak tanácsosabb dolog lesz inkább elkerülni, azaz: **megakadályozni!**

Persze, a tanács címzettje kettős: egyrészt a kutató – vagyis: jómagam – felé jelez, mintegy a miheztartás megértetése végett. Másrészt világos figyelmeztetés ez magának az „alapítványnak” is. Hiszen a kutatás szövege még olyan „csúfolódás-számba” menő megfogalmazásokat is tartalmaz, mint például „az egyházak miniszterei”...⁶

Nagyon világos tehát, hogy *miféle* „érzékenységeknek”, *miféle* intézményeknek, illetve *miféle* világnézeti-ideológiai vo-

⁶ Az az egyszerű tény, hogy a felhánytorgatott kijelentés tulajdonképpen nem jelent mást, mint az „egyházak szolgálóit” – lévén, hogy minister = szolgáló –, nem különösebben érdekes a megfelelő intézmények érzékenységének a védelmezésére felálló véleményezőnek!

nulatoknak a nevében javasoltatik, döntetik el – az Úr mégiscsak 2001-ik esztendejében – az erdélyi magyar kultúrában (is) egy-egy írás „széles körű olvasottságának” a meggátolása!⁷

Mindez persze – mint majdnem mindig – csupa jámbor és baráti jóindulattal zajlik, akárcsak mindenfajta tisztességes és aggódó megégetés. Így egy egyébként magát a „szakértői véleményezés” műfajába soroló dolgozatban én – nem csekély meglepetésemre – olyan baráti tanácsokkal láttatok el, hogy: „...a jövőben válasszon magának a mostaninál *optimistább* bölcséleti témákat, amelyek *nem* követelik meg az *élveboncoláshoz* hasonlítható meditációkat.” (Kiemelések: K. I.)

⁷ Bizonyára nem véletlen, hogy az egyébként ugyanabban az évben – vagyis 2001-ben – megjelent és pontosan a *cenzúrának* szentelt négykötetes nemzetközi enciklopédia szerkesztője, Derek Jones a cenzúra, illetve a cenzor „meghatározását” a *Shorter Oxford English Dictionary*-ből látja értelmesnek/célszerűnek átvenni, amely szerint itt olyasmiről vagy olyasvalakiről van szó, aminek a lényege és akinek a „foglalkozása” az, hogy a megjelenést/kinyomtatást megelőzően ellenőrizzen minden olyan „anyagot”, amelyek „erkölcstelen kifejezéseket, *eretnek nézeteket* vagy az államnak címzett támadásokat tartalmazhatnak”. Azaz amelyek az ún. erkölcsi, vallási, politikai „jóérzést” sérthetik. Lásd Jones, Derek: Editor’s Note. In uő (ed.): *Censorship. A World Encyclopedia*. Fitzroy Deaborn Publishers, London–Chicago, 2001, 11. o. Azonban, történelmileg, illetve ténylegesen, a cenzúra alá számos olyan esemény és tevékenység is tartozik, amely a vélemények, az információk és a képzetek szabad cseréjét hatalmilag, azaz magából a hatalomból eredeztetetten akadályozza. Úgyhogy nyilván itt az ún. „szimbolikus hatalom” vonatkozásai is állandóan működésbe lépnek, amelyekről annak idején Pierre Bourdieu is beszélt, és amelyek egyszerűen nem gyakorolhatók azoknak a *cin-kossága* nélkül, akik felett és – ily módon – akik révén, illetve akik *által* uralkodnak. Legyenek ők tudatában vagy nem ennek az összefüggésnek. Lásd Bourdieu, Pierre: A szimbolikus hatalom. In *Bábel tornyán.* (Válogatás az *Echinex* munkatársainak írásából.) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983, 191–199. o.

Ugyanílyen szimptomatikus persze az is, hogy egy ilyen természetű, illetve színvonalú szakértői vélemény alapján én a Sapientia Alapítvány védjegyével ellátva – és „Dr. Tánczos Vilmos, a Tudományos Tanács elnöke” által aláírva – egy olyan értesítést kapok, amelyben az áll, hogy az illető hivatal az én beszámolómat és tanulmányomat – a fentebbi lektori vélemény alapján – *nem fogadja el*... Persze, ezenközben sajnálattal arról is értesítenek, hogy az újonnan „kiírásra kerülő kutatási pályázatban *Őn nem vehet részt*”. (Kiemelések: K. I.)⁸

Nyilván tisztában lehetünk azzal – hiszen nyílt titok, csak keveset beszélünk róla –, hogy erdélyi alapítványaink legtöbbször, főként pedig a Sapientia, egyházi kezekben van. Mármost teljesen illuzórikus és önámításszámba menő dolognak bizonyul azt képzelni, hogy ezek a történelmi intézmények – talán éppen a történelmükből kifolyólag – egyszer csak valamilyen felvilágosult, világnézet-, illetve ideológiamentes, pluralisztikus „civil társadalmi” testületekké alakulnak, amelyek azután önzetlen és főként semleges megfontolások alapján folytatják – rendszerint magyarországi közpénzekből – például az erdélyi/romániai magyar „tudományos” kutatások támogatását.

Más dolog, hogy cenzoriális hatalmuk ma már mégsem töretlen! Ennek ellenére az a szilárd álláspontom, hogy mine-

⁸ Az igazsághoz az is hozzátartozik természetesen, hogy erre a levélre válaszul annak idején – pár nap elteltével – én egy erélyes tiltakozást írtam, és ezt azzal küldtem el az alapítványnak, hogy a tényleges formális hiányosságok kiküszöbölésén túl nem vagyok hajlandó semmilyen tartalmi-szellemi változtatást eszközölni az általam immár véglegesnek tekintett szövegben. Erre később azt válaszolták, hogy a megnevezett hivatal végül mégiscsak elfogadta a kutatói tanulmányt, de ez csakis azt jelentette, hogy valóban folyósították az ösztöndíj utolsó részletét is... Azonban az írás valahogyan *kimaradt* a többi pályázó tanulmányait tartalmazó kötetből...

künk (is!) a cenzúra minden egyes – netalán „csakis” egyedi/egyedüli – törekvésével szemben a lehető leghatározottabban és **nyilvánosan** is állást kell foglalnunk. Ez ebben az esetben már csak alkalmazott filozófiai megfontolásokból, késztetésekből és elvárásokból is megkerülhetetlen... De annak okán is, ami egykoron a tágabb régióinkbeli Charta 77 megfogalmazóit és aláíróit arra ösztönözte, hogy kijelentsék: „...minden erkölcsi kötelesség azon alapszik, amit az ember önmagával szembeni kötelességének nevezhetünk, mely magában foglalja az *elszenvedett jogtalansággal szembeni védekezés kötelességét is*.”⁹ Ez a szöveg egyúttal, természetesen, az „akkori” cenzúra elleni állásfoglalást is jelentette!

Persze, a különböző totalitarizmusok közepette burjánzó cenzúráat az is jellemzi, hogy magát a cenzúra tematizálását is kimondottan cenzúrázzák. Ami pedig az ún. „szocialista”, kommunista totalitarizmus cenzurális/cenzoriális mechanizmusait illeti, azoknak a leglényegesebb sajátossága – persze a már említetteken túl – éppenséggel a **titok**. Azaz: titkos kritériumok alapján voltaképpen titkos hivatalok és végrehajtói hálózatok döntenek, illetve érvényesítenek mindenféle, főként nyilvános, megindoklás nélkül – vagyis a nyilvánosságnak mint olyannak a kimondott kizárásával – egy-egy kézirat közlési tilalmáról, de egy-egy már megjelent publikáció nyilvános terjesztésének/forgalmának a meggátolásáról is.¹⁰

⁹ Patočka, Jan: A jogtalansággal szembeni védekezés kötelességéről. In uő: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kalligram, Pozsony, 1996, 382. o. Kiemelés: K. I.

¹⁰ Ezzel kapcsolatosan részletesebben lásd a *Titok és szocializmus* című tanulmányt a *Filozófia és Itt-Lét* (Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999) kötetből (57–78. o.) és a *Határ – Hallgatás – Titok* kötet (KOMPRESS – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996) írásait, valamint a *Library Secret Fonds and the Copetition of the Societies* című írá-

Minden cenzúrában fellelhető azonban egyfajta totalizálódásra való törekvés és hajlamosság is. Úgyhogy az említett halál-kötetet sem lehetett annak idején erdélyi kiadónal megjelentetni, sőt egy a Magyarországon végül mégiscsak megjelent kiadványról írott olyan recenziót sem lehetett a *Kellék* nevezetű és a Sapientia bürokrataihoz és „szellemiségéhez” közel álló kolozsvári filozófiai folyóiratban publikálni, amelyet immár valóban egy a tematikához jobban értő szerző írt, és akiben – talán emiatt – nem keltett megütközést az, hogy egy a halállal foglalkozó meditáció nem is elmélkedik különösebben a halhatatlanságról – azaz: a *nem-halálról*...

A szabadság kérdéséről szóló itteni tanulmány azonban más és ugyancsak lényegi vonatkozásban is a lehető legszervesebb *folytatása* a halálról szóló fentebb emlegetett meditációnak. Annak az utolsó pár – kényszerűségből „szem(be)-szűrésoknak” nevezett – fejezete ugyanis, egyenesen és kimondottan, a levés – helyesebben: a *sum* –, a szabadság, valamint a végesség és a halál, a halandóság eredendő és kikerülhetetlen együvé gondolásának a szükségéről értekezik.

*

Az itt következő vizsgálódásoknak a további, éppannyira alapvető intenciója ugyanakkor az, hogy – talán meglepő módon, de mégis – éppen a hermeneutikai filozófiát, főként pedig annak a Hans-Georg Gadamer és Martin Heidegger által képviselt, illetve kidolgozott csúcsteljesítményeit, a *szabadság*, valamint az *emancipáció* tulajdonképpen filozófiáiként mutassa be és értelmezze. Főként abban a vonatkozásban persze,

somat a *Books, Libraries, Reading & Publishing in the Cold War* (Anghelescu, Hermina G. B. – Poulain, Martine [ed.], Library of Congress, The Center for the Book, Washington, D. C. 2001) kötetből (185–192. o.).

amelyben mindezek – vagyis a szabadság kimondott(an) kérdéses kérdezése – a hagyomány és a történelem problematikájához kapcsolódnak.

Arról nem is beszélve, hogy a „pluralitás” – amely annak a konferenciának is a központi tematikája volt, amelyre ezen dolgozat első változata megszületett –, valamint a „szabadság” mindig is – de persze: lényegében nagyon is problematikus módon – elválaszthatatlanok; úgyhogy az én előadásom is ebben az irányban kötődött akkor a konferencia programjához.

Mégis azt a kérdést kell – akár fennhangon is – tovább kérdezni, hogy miért is foglalkoztat *engem* – a már említetteken túl – éppen a „szabadság”, a „hagyomány” és az „emancipáció” ügye, illetve hogy milyen további egzisztenciális kihívások és megfontolások késztetnek – itt és most – ezeknek a megkérdezésére? Az sem lehet természetesen mellékes, hogy miért éppen Gadamerre és Heideggerre fókuszálva firtatom ezt. Mindegyik vonatkozás lényeges ugyanis annak a hermeneutikai szituációnak a további körvonalazása szempontjából, amelyben vizsgálódásaink voltaképpen értelmei artikulálódnak, és amelyekkel egyébként sem árt tisztában lenni!

Akárcsak egész Közép- és Kelet-Európa, az elmúlt fél évszázad történelmének a legjavát mi is a totalitarizmus körülményei közepette éltük meg. Ebben pedig mind a szabadság, mind a hagyomány és az emancipáció ügyei sarkalatosaknak, de alapjaikban is problematikusaknak bizonyultak. Minden bizonnyal ez az alapvető oka annak is, hogy a „fordulat” – bármennyire ellentmondásos – eseményeit mi mindenekelőtt mégiscsak és egyenesen *felszabadulás*, illetve *emancipáció* gyanánt éltük meg!

Ezért is fontos számunkra, helyesebben: esetleg egyenesen közvetlenebbül is érint bennünket – mint talán „másokat” – a „szabadság” ügye, hiszen „csak” tizenhárom éve például annak, hogy a kolozsvári egyetem épületétől alig kétszáz méter-

re még golyót röpítettek abba, aki SZABADSÁGOT!!! kiáltott... De ez lehet az oka annak is, hogy mi ezt a „szabadságot” azonnal és többnyire éppen a *megtörtnek* érzett hagyományok „újraélesztéseként”, helyesebben, azok visszanyeréseként, valamint a hozzájuk való „visszatérés” lehetőségeiként ragadtuk meg. Talán emiatt van, hogy számos közép- és kelet-európai kultúrában pontosan a *hermeneutika* került ez idő tájt az érdeklődés középpontjába...

Csakhogyminden „természetessége”, illetve „(magától) érthetősége” ellenére mégsem beszélhetnénk itt holmi „ellentmondásmentes” folyamatról. Még kérdéses ugyanis, hogy ebben az igyekezetben valóban a szabadság újra-modellálása, és nem inkább a „szabadságtól való félelemteli menekülés” „újra-(be)gyakorlása” történik-e igazán. Hogy tehát – szemben a totalitarizmusbeli társadalmi és politikai szabadságkérdésekkel – manapság a szabadság ténylegesen inkább nem éppen a *hagyománnyal* – helyesebben egy hermeneutikailag meghatározott, illetve meghatározandó módon felszínre került/kerülő hagyománnyal – kapcsolatosan válik-e *kérdéssé*?

Az is meglehet tehát, hogy a „hermeneutika” itt és most – leginkább és legtöbbször – voltaképpen csak ürügy, esetleg naiv vagy ártatlanságát csupán tettető eszköz, amely segítségével a hagyományokban való vájkálás és azok „élesztgetésének” a nemes és felemelő szorgalma közepette és fedezéke mögött tulajdonképpen új hatalmi és szimbolikus szellemi hatalmi erőviszonyok – azaz *előjogok* – körvonalaazódnak.

Olyan *előjogok* tehát, amelyekhez – néhány, ezúttal egyáltalán nem naiv és szociológiailag is képzett gondolkodó szerint – a „szabadság” voltaképpen mindig is kötődött...¹¹ Azaz:

¹¹ Lásd Bauman, Zygmunt: *Libertatea*. CEU Press, București–London, 1998, 36–39. o.

meglehet, hogy a „fordulattal”, ugye, nemcsak rendszer-, de „szabadság-váltás” is végbement, illetve végbemehet(ett), ezt pedig, mint mindig, a hagyományokkal is szentesíteni – esetleg kimondottan fel-szentelni – kell!

Külön, de azért tulajdonképpeni történelmi-hermeneutikai feladat lenne felkutatni és kimutatni azt, ahogyan, éppen a „pluralizmus” névleges ernyője alatt, egy-egy „hagyomány” a paradigmaticus és a meg-nem kérdőjelezett autoritás módján, szinte kötelező érvénnyel és a szó legszorosabb értelmében lassanként uralmivá és uralkodóvá válik.

Eközben természetesen a „szabadság” súlya is *megcsappan*! Olyannyira, hogy a szabadság kérdezése/hangsúlyozása – éppen a „hermeneutika” meglehetősen kelendő, sokszor ugyancsak pusztán névleges védjegyét lobogtatva – már-már eleve szinte kétkedést, gyanakvást és idegenkedést gerjeszt.

Annál fontosabbnak és sürgetőbbnek érzem ezért a kérdést, hogy mi is tehát a szabadság voltaképpeni *értelme* mind magában a hagyományban, mind a hagyománnyal „kapcsolatosan”? Ez az a kérdés, amelyet én – a fentiekén túl – azért fogalmazok meg éppen Gadamer és Heidegger kapcsán, illetve a velük való párbeszédben és – bizonyos mértékben – az ő párbeszéltetésükben is, mert mindkettőjükre az jellemző, hogy eleve túllendítik a szabadság kérdezésének az ügyterét a politikai, a társadalmi és a jogbéli – inkább keret- vagy program-szerűként megragadható – szabadságok látszólag közvetlenebb határain, és azt ontológiai-fenomenológiai, illetve – ugyancsak egyetemességigényű – hermeneutikai kontextusba és mélységekbe vonják. Anélkül persze, hogy ezáltal valamiféle absztrakt, általános, élettelen-tagolatlan szabadság-elképzeléseket vázolnának fel. Másfelől éppen a hagyományhoz való viszonyuk első látásra nagyon is mély – főként annak a „radikalitását” illető – különbözősége az, amely a két gondolkodó másságát is kidomboríthatja.

Elterjedőfélben van ugyanis az a – főként a konzervativizmus dogmatikusai által hangsúlyozott – vélemény, hogy az embereket voltaképpen *nem is érdekli* a szabadság, hanem csak az, hogy jól vagy rosszul vannak-e kormányozva... A szabadság kérdezése és kérdésessége helyett – amelyre tehát nincs is „igény” – inkább a „jó vagy a rossz kormányzás” kérdéseit kellene boncolgatni.¹²

Nagy „probléma” azonban, hogy – függetlenül egy, a szabadság vagy a jó kormányzás iránti igényre vonatkozó esetleges közvélemény-kutatás eredményeitől – vajon az emberek *miből kifolyólag*, illetve mi alapján „tudják”, érzékelik vagy állapítják meg azt, hogy ők most mondjuk „rosszul” vagy „jól” vannak-e kormányozva? Úgy tapasztalják-e ők ezt, hogy úgy mond – „érik”? De mit is „éreznek” az emberek akkor, amikor a „rosszul kormányozottság” érzése hatalmasodik el rajtuk? Szükséget (például az éhséget)? Vagy fájdalmat (mondjuk a kínzást)? Vagy egyáltalán: megaláztatást?

Éhséget azonban – ugye – az állat is érez, és ha kínozzák, az is vonít. A – mindenféle – megaláztatással pedig megint csak épp az a helyzet, hogy annak az „érzéséhez” is legelőször egy alapvető *nyitottság* szükséges. Aki „természete” szerint lenne szolgál,¹³ az sohasem „érezhetné” ezt nyomasztónak, még kevésbé „megalázónak”, és – legfőképp – bizonyára egyáltalán nem is törekedhetne arra, hogy mondjuk helyzetének jobbításáért gyakran nem veszélytelen harcban – akárcsak

¹² „A történelem bizonyítja, hogy az emberek elsődleges igénye nem a szabadság, hanem a megfelelő kormányzás, mégha gyakran ezt a szabadság fogalmába csomagolják is.” Scruton, Roger: *Meaning of Conservatism*. Apud: Egedi Gergely: *Szabadság és konzervativizmus*. Világhálóról letöltött szöveg.

¹³ Ezt már Arisztotelész *Politeiája* is – igaz, meglehetősen negatívan – problematizálta.

például '89 decemberében a romániai fiatalok – szálljon síkra. Ha Heidegger a *Levél a humanizmusról*ban azt hangsúlyozza, hogy a német fiatalok, akik ismerték Hölderlin költészetét, mást éltek meg a háborúban a halállal kapcsolatosan, mint amit a szokványos vélemény a „német magatartásnak” tart, akkor az *önszántukból* a halálba menő romániai fiatalok zöméről bizonyára elmondható, hogy nemigen ismerhették Hölderlin költeményeit... Úgyhogy ők a halálba is inkább csak a szabadsággal kapcsolatos egyfajta feltétlenség elvárása miatt, illetve késztetéséből mehettek...

Azonban – továbbá – ha az emberek abból kifolyólag tapasztalnák, hogy rosszul vannak kormányozva, hogy nekik talán előzőleg valahogyan valamiféle tudásuk van arról, miképpen néz ki a kormányzás jó vagy éppen ideális formája, akkor voltaképpen ez is csak úgy lehetséges, ha ők eleve – és ráadásul már-már körvonalazottan – egy olyan ez irányú el- vagy szerteágazásra való, *nyitottságot* tanúsítanak, amely a jó-, illetve a rossz kormányzás képzetét számukra mégis együttesen-kölcsönösen együvé-tartozóként tarthatja össze és prezentálhatja!

Meglehet tehát, hogy a „szabadság” – mindenekelőtt és legtöbbször – nem is más voltaképpen, mint ennek a sajátos egzisztenciális – azaz: lehetőségekre fókuszált, de azért teljes mértékben tényleges – nyitottságnak az egyik filozófiai neve. Úgyhogy amikor a szabadságról – mondjuk „politikai filozófiailag” (például Isaiah Berlin¹⁴), vagy akár az „igazságosság” általánosabb és valóban alapvetőbbnek látszó problematizálásai közepette (John Rawls¹⁵) – elmélkedünk, akkor nem árt tisztá-

¹⁴ Lásd Berlin, Isaiah: *Patru eseuri despre libertate*. Humanitas, București, 1996.

¹⁵ Lásd Rawls, John: *Théorie de la justice*. Éditions du Seuil, Paris, 1987, főként a 92–93., valamint a 237–239. oldalakat.

ban lenni azzal, hogy eközben azt nem is annyira körülírtuk, hanem – sokkal inkább és már régóta – *előfeltételeztük!*

Csakhogy ez az előfeltételezés „rejtve maradt”. Ami pedig kiváltképpen rejtve maradt, az éppen az, hogy alapvető – és még meghatározandó – értelemben ember és szabadság kooriginárisak, azaz, hogy ember egyszerűen nem lehet nem-szabad még a nem-szabadságra sem! Ennek alapján döntődik el tehát a leigázás, a rabság, a szolgaság meg természetesen a „rosszul, illetve jól kormányozottság” is, éppúgy, ahogyan ennek alapján artikulálódnak a szabadságnak a mindenkori hagyományok által és közepette tagolódo történelmi mozgás-terei és lehetőségei is.

*

Gadamert persze sokszor nem pusztán „hagyomány-barátsággal”, hanem egyenesen „tradicionalizmussal” meg „konzervativizmussal” is vádolták. Azzal tehát, hogy a hagyomány nevében és mintegy érdekében ő voltaképpen lemondana mind a filozófia alapvető kritikai, mind felszabadító, emancipatorikus feladatairól és erőfeszítéseiről is... Az effajta vádak bizonyos vonatkozásban nem teljesen indokolatlanok, bár ezek az „alapok”, szerintem, mégiscsak inkább látszólagosak.

Azaz: azokhoz a *hangsúlyokhoz* kötődnek főként, amelyek a gadameri írásokban az akkortájt éppen uralkodó vagy eluralkodással fenyegető pozitivista, pragmatikus, illetve analitikus filozófiai és egzisztencialista beszűkülés és „antropologista optimizmus” ellenében pontosan az élet s a gondolkodás mindenkori – és voltaképpen megkerülhetetlen – hagyományokba és történelembe ágyazottságának a kidomborítását szorgalmazták. Ez természetesen a gadameri szövegeknek egy bizonyos – de mindenképpen és elsősorban az intencionalitásuk által megszabott és „kikényszerített” – „egy-

oldalúságot” is kölcsönöz, amit egyébként maga Gadamer készségesen el is ismer.¹⁶

Mégis a Gadamer-értelmezések egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek manapság annak a vonatkozásnak a kidomborítására, hogy a hermeneutika igazi „helyzetszerű” *létközege* nem egyszerűen a „tradíció”, hanem sokkal inkább a tradíció *megtörésének* – azaz: éppenséggel a *tradíciótörésnek*, ahogy Fehér M. István írja *A megtört tradíció. A hagyomány létmódja idegenség és ismerősség között* című írásában – a lényegileg feszültségteli „állapota”. A hermeneutika és annak az összes, a tradícióval (is) kapcsolatos kihívása és „feladata” lényegében pontosan a hagyomány *problematicussá válásából*¹⁷ fakad tehát, és, ennyiben, magának a hermeneutikai szituációnak is eleve *kérdés-*, illetve *tapasztalatjellege* van.

Azaz: a hermeneutikai szituáció eleve és belsőleg egy olyan *negativitást* hordoz és bont is ki – éspedig élő, „jelenbeli” tapasztalatként –, amely a maga *problematicusságában* éppen-hogy egy *egzisztenciális kihívásra* reagál, illetve – ily módon – képezi is azt! Ez pedig a hagyománytörés és az abban, az általa körvonalazódó kihívás – provokáló¹⁸ – tapasztalata, ame-

¹⁶ Lásd uo. Utószó. 379. o.

¹⁷ Az ilyen értelmezéseket persze elsősorban maguk a gadameri szövegek teszik jogosultakká, kiváltképpen az olyan kitüntetett alkalmakkor, amikor Gadamer egyenesen a „régi és az új” viszonyairól gondolkodik. Lásd Gadamer, Hans-Georg: *Das Alte und das Neue*. In uő: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 154–160. o.

¹⁸ „Hermeneutik wird durch das Unverstandene oder Unverständliche *herausgefordert*, dadurch auf den Weg des Fragens gebracht und zum Verstehen genötigt.” (A hermeneutikát a meg nem értett vagy az érthetetlen *provokálja ki*, amely ily módon, a kérdezés útjain, a megértés számára sürgőssé/szükséggé válik.) Lásd Gadamer, Hans-Georg:

lyet éppen a hagyomány problematikussága, időbeli távolsága, működésbeli nehézségei és meg-nem-értése stb. képeznek.

A szabadság kérdése és problémája is – a lehető leghatározottabban – a hagyománnyal kapcsolatos tehát, de az, természetesen, nem eleve a hagyománnyal „szembenként” fogalmazódik meg vagy merül fel. A probléma sohasem egyszerűen az tehát, hogy hogyan is lehetünk a hagyomány „közepette”, illetve azzal *szemben* szabadok, hanem hogy miképpen tagolódik egy-egy mérlegelés és döntés a „dolgokkal” és a dolgainkkal kapcsolatos – reájuk nyitott – viszonyaink közepette, szabadságaink történelmileg körvonalazódott és áthagyományozott adottságainak és lehetőségeinek a dialogális játéktereiben. Vagyis: a döntő pontosan annak a belátása, hogy például a megőrzés *éppolyan szabad* cselekedet, mint mondjuk az újítás vagy a változtatás! Ez pedig természetesen – fordítva is fennáll!

Csakhogy mindkettő – a megőrzés, akárcsak a változtatás vagy az újítás – mindig is a hagyományban, annak a *hatástörténetében* „áll”, és nem is kerülhetnek ki abból! Mindkettő eredendően feltételezi tehát a megértést.

Ez azonban azt is jelenti, hogy a hagyomány megértése tulajdonképpen – és mindig – egyúttal *a szabadság megértése* is. Ezért is kérdezi Gadamer, hogy: „A hagyomány talaján állás elsősorban csakugyan azt jelenti, hogy előítéletek rabjai vagyunk, és szabadságunk korlátozott? Vajon nem úgy áll-e inkább a dolog, hogy minden emberi egzisztencia, a legszabadabb is, korlátozott és sokféleképp feltételezett?” És hogy ennek a megértésével éppenhogy „szabaddá válik az út a véges-

Hermeneutik und ontologische Differenz. In uő: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995, 63. o. Kiemelés: K. I.

ség helyes megértéséhez, mely nemcsak emberi mivoltunkat, hanem ugyanígy történeti tudatunkat is meghatározza”.¹⁹

Ezért is hangsúlyoznám ismételten ki, hogy a hagyomány megértése voltaképpen annak a hermeneutikai horizontnak a megnyílása, belátása és megértése is, amelyben a szabadság végelességként, de ezáltal és ezzel együtt, történeti tudatként is, bennünket embereket a *mivoltunkban* – tehát ontológiailag is – meghatároz, azonosít. Ha nem másért, hát mert a megértés végrehajtása is éppen a *veszélyes* szabadság „egyik” – megke­rülhetetlen!!! – lefolytatása, amely tehát a maga anticipációit a fel nem ismert előítéletek hatalmainak éppúgy kiszolgáltat­hatja, mint ahogyan képes lehet azok tudatosítására és ellen­őrzésére is.²⁰

Ha tehát „módszer” és „igazság” egyáltalán szembe van­nak állítva Gadamernél, akkor ennek a szembenállásnak a vol­taképpen alapja a hagyomány, az igazság, valamint a szabad­ság olyan élő, lüktető és történelmi-valóságos *egymáshoz tar­tozása*, amely valóban ellentétben is áll a technikai értelemben vett „metodológiai” elkerülhetetlen zártságával.

A hagyomány persze Gadamer számára is a *tekintély* egyik formája. Az, amelyben az általa szentesített dolgoknak olyan „névtelen autoritása” van, amely segítségével – ily módon – a cselekedeteink, viselkedéseink és magatartásaink felett is ha­lalommal rendelkezünk.²¹

Csakhogy, figyelmeztet Gadamer, a „tekintély” fogalma, fő­ként a felvilágosodás hatására, eltorzult, és abból az ész és a szabadság ellentéte lett. A „helyesen értelmezett” autoritás-

¹⁹ Lásd Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 197. o.

²⁰ Uo. 91. és 193–194. o. „Az előítélet tehát egyáltalán nem azt jelenti, hogy hamis ítélet, hanem fogalmában rejlik, hogy pozitívan és nega­tívan egyaránt értékelhető.” 194. o.

²¹ Uo. 200. o.

nak azonban nincsen köze a parancsnak való vak engedelmes-séghez, hanem, ellenkezőleg, a megismeréshez igazodó elis-merésen alapul. Igazi alapja tehát éppenhogy a szabadság és az ész aktusa – ily módon elvileg be is látható.²² Ez a belátás pedig mind az elfogadásukat, mind a tőlük való megszabadu-lást egyaránt jelentheti-eredményezheti. Ebben a hagyomány és a szokások által kölcsönzött érvényességben áll például az erkölcsök valósága is, maga a hagyomány pedig nem más vol-taképpen, mint az erkölcsök érvényességének az alapja.

A hagyomány így sohasem „teljesen azonos” azzal, amit a meghatározott szokások és erkölcsök *tartalmilag* – vagy, hogy úgy mondjuk: „antropológiailag” – megjelenítenek, ha-nem inkább olyan ontológiai, illetve történelmi *alap és hori-zont*, amely ezeknek a szokásoknak és erkölcsöknek is egyál-talán érvényességet kölcsönöz. De ugyanezért válhatott a ha-gyomány fogalma „kétértelművé” is, annak ellenére, hogy: „A hagyomány valójában mindig magának a *szabadságnak* és a *történelemnek* a mozzanata.”²³ Amelynek már a „puszta” öröklődése is mindig igenlésre, megértésre és ápolásra – vagyis: az ész „tetteire” – szorul. Amit a hagyomány mond, az lénye-gében és eleve a sajátunk, mihozzánk tartozik és szól, váljék abból mintakép vagy akár elrettentő példa.

Így lesz Gadamernél tulajdonképpen – ha nem éppen a „leg-tulajdonképpenibb” – hermeneutikai feladattá az *applikáció* is. Vagyis az Én és a Te, a múlt és a jelen közötti valóságos közvetítés olyan feladatává, amelynek a *feladat mivoltát* Ga-damer számára éppen a *jogi* hermeneutika mintaértéke pél-dázza. Ebben lesz ugyanis teljesen nyilvánvalóvá, hogy pél-dául az Én-nek a Te-be való „belehelyezkedése”, de a jelen és

²² Uo.

²³ Uo. Kiemelés: K. I.

a múlt közötti törés történettudományi megállapítása és szám-bavétele stb. is tulajdonképpen értelemben még egyáltalán nem applikáció, bár a jogi, a filológiai és a történeti kutatás alapve-tő és lényegi közössége mégiscsak abban áll, hogy mindannyi-an applikációt hajtanak végre.

Az applikáció révén a megértés egyrészt hatásnak tudja magát – a hatástörténeti tudat értelmében –, másrészt pedig ő maga is *sui generis* hatásnak bizonyul. Hiszen, minden megér-tés egyben a megértő *önmegváltoztató* tapasztalata is, amely-nek önmegváltoztató, illetve tapasztalat mivolta akkor sem tű-nik el vagy számolódik fel, amikor – látszólag – éppenhogy, időközben, *nem* változtatunk meg semmit. Ezért az „önmeg-változtatás” – helyesebben: az önmegváltozás – sem szorítko-zik pusztán a külsődlegességekben megmutatkozó módosításra és/vagy a változtatásra.

Úgyhogy nem is a „változtatás”, hanem egyáltalán az app-likáció a szabadság kitüntetett horizontja, artikulációja itt, amelynek minden egyes ízületében ugyanakkor hermeneuti-kailag az emancipáció légtére is megnyílik, illetve maga az emancipáció is végbemegy. Hiszen mint minden „tudatosu-lás”, a hatástörténeti tudat is egyben *ontológiai modifikáció*. Ennyiben az emancipáció kiegészítés meg ki-egészülés is.

Nincsen tehát „totális” közvetítés a múlt és a jelen, a hagyo-mány és jelenbeli megtörtiségeinek a problematikussága között, hanem csupán a hatástörténet horizont-összeolvadása „van”, amely a hermeneutikai történésben – de kiváltképpen mégis applikáció gyanánt – maga is *tapasztalat*.

De ha visszanyerjük a tapasztalat eredeti fogalmát, akkor azt is be fogjuk látni, hogy az voltaképpen éppenhogy nem valamiféle megtisztított és mesterséges – mondjuk szokványo-san és nem hermeneutikailag értelmezett tudományos – kísér-leti objektiváció, hanem, ellenkezőleg, állandóan számos tör-téneti mozzanat tapad hozzá, és hogy annak – az ezzel együt-

tes – alapvető *negativitása* folytán mindenekelőtt *megnyitó és felnyitott kérdés-struktúrája* van.

Akárcsak hermeneutika, tapasztalat is csak ott van, csak ott történik, ahol valami negatív vagy kérdéses tolul az előtérbe. Ezért a hagyományok naiv vagy autoriter átcordogálása vagy megtartása közepette nem is lehetséges semmiféle voltaképeni tapasztalat. De hermeneutika sem!²⁴ Itt ugyanis, mondhatni, csak „természetadta folyamatok” vannak, amelyekben csakis úgy és annyiban „veszünk részt”, amennyiben azok velünk esnek meg, és amelyek ráadásul folyamatos megismétlődésük, illetve megismételhetőségük során még az ismeretek, a szokások és az erkölcsök „igazság”-vonatkozásait is körbeszabják, de voltaképpen sohasem keresztez(het)nek semmiféle „*elvárás*”! Ugyanis a tapasztalat lényegi negativitása, valamint annak a belátással való ugyancsak lényegi összefüggése azt is jelenti, hogy „*elállunk* valamitől, amiben addig vakon hittünk”.²⁵

Ugyanakkor magának a hermeneutikának és a hermeneutikai szituációnak a hagyomány *megtöréséhez* való kapcsolódása, kötöttsége, de önmegváltoztató *tapasztalatszerűsége* is, voltaképpen már eleve ezt az *el-állítást*, ezt a negativitást és – miért ne? – emancipációt, kritikát és felszabadulást is magában hordozza. Vagyis: az igenlésre és a megőrzésre, de, nyilván, az el-állásra való felszabadulást, illetve szabadságot is!

Minden kérdéses voltaképpen emancipáció és el-szabadulás, törés és megnyitás – úgyhogy az mindig ezzel a negatív (tulajdonképeni) értelemben vett tapasztalattal közös, és spe-

²⁴ „...ahol például az abszolút uralkodó akarata a törvény felett áll – mint az abszolutizmusban – ott *nem lehetséges hermeneutika* »mert a legfőbb uralkodó az általános értelmezési szabályok ellenében is magyarázhatja saját szavait.«” Uo. 232. o.

²⁵ Uo. 250. o. Kiemelés: K. I.

dig oly módon, hogy közben a kérdezés maga is természetesen valóságos tapasztalat és történés. Az anticipációk felé való (lényegileg eldöntetlen) nyitás, valamint a keresés már önmagában is mindig a kérdéses és a veszedelmes tapasztalata.

Persze aki a hagyományhoz nyúl, aki a hagyományhoz közeledik, az egyúttal annak a fojtogatását és erőszakosságát is érezni fogja. Ezt, ha nem másban, hát éppen a hagyomány *töréseiben* tapasztalja meg. Töréseiben a hagyomány nemcsak „problematikussá” válik, hanem éppen bennük szólít meg és követelődik esetleg igazán. Csakhogy aki a hagyományhoz közeledik, az a hagyománytörés tapasztalatának a *megtörténésével* a szabadságnak egy olyan tagolódására is szert tesz egyúttal, amelyet számára – tartalmasan – éppen hogy a hatástörténeti *benneállítás* nyilvánít ki, alapoz meg és közvetít. Tehát a szabadság éppen hogy nem a hagyománnyal szembeni, hanem ahhoz kötött, bár mindenekelőtt – de nem kizárólag – az önismereti mozzanatok *válságosságában*, veszélyességében, kérdésességében és lényegileg nyitó és nyitott mivoltában.

Úgy hogy a szabadság, akárcsak maga a tapasztalat, nem is jelent mást, mint amit Gadamer Aiszkhülosszal kapcsolatosan hangsúlyozott sommásan: *szenvedés árán tanulni!*²⁶ Azaz: ahogyan a tapasztalat lényege, hogy az végső soron mindig az emberi *végesség* tapasztalata, éppúgy lényege a szabadságnak az, hogy a szabadság az emberi végesség *lefolytatása*. Végeség, szabadság, hagyomány, történelem és tapasztalat nemcsak elválaszthatatlanok, hanem tulajdonképpen egymáshoz is küldenek.²⁷ A szabadság éppen történetiségünk tapasztalata, tehát nem csupán „objektíve” áll hatástörténetben és ily módon

²⁶ Uo.

²⁷ Ebben az értelemben hangsúlyozza például Patočka is, hogy a történelem pusztá „megléte” már eleve bizonyítéka a szabadság realitásának is.

meg-határozott, hanem az a mindenkori határok mindenkori megnyitásának s magának a nyitásnak a mindig kérdéses és történelmileg súlyos tapasztalata is.²⁸

Csak itt és csak ebben a hermeneutikai környezetben válik világossá tehát az is, hogy a szabadság tulajdonképpen hermeneutikai, fenomenológiai és ontológiai lényege pontosan az, hogy a szabadság éppenséggel tapasztalat és tapasztalati, nem pedig pusztán egyfajta „érzés”. A meghatározott *kérdések* alapján körvonalazódó *lehetőségeknek* a mihozánk tartozó *lehetőségként* való tapasztalata.

A szabadság „kényszere” – voltaképpen – csakis ebben áll. Mi, emberek – mint mondtam – egyszerűen *nem* lehetünk *nem*-szabadok, még a szolgaságra sem. Ez azonban egyáltalán nem valamiféle „attribútum” fajbéli általánossága, hanem teljes mértékben faktikus. Szolgákká vagy akár „beszélő szerzőmökká” sem idomított haszonállatokként, hanem csakis emberekként válunk.

Semmiképpen sem kell tehát mintegy „kireflektálnunk” magunkat a hagyományhoz fűződő viszonyunkból ahhoz, hogy „biztosíthassuk” magunknak „a” szabadságot, mint ahogyan teljesen a hagyomány közepette állva kell annak az uralomigényeivel kapcsolatosan is fellépniünk. Hiszen valóban: „A hagyományok talaján állás nem korlátozza a megismerés szabadságát, hanem lehetővé teszi.”²⁹

²⁸ „Ami a határt határrá teszi, az egyúttal mindig azt is magában foglalja, amitől a határ révén elhatárolt elhatárolódik. A határ dialektikája, hogy csak annyiban van, amennyiben megszünteti önmagát.” Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 241. o.

²⁹ Uo. 153. o. Ez persze egy elvi-ontológiai állásfoglalás, és így is kell értelmezni. Nyilván csak számos hermeneutikai áttétellel vonatkozik olyan esetekre, mint például a Giordano Brunóé. De itt sem érvénytelen!

A szabadságnak van azonban Gadamernél egy másik iránya – és talán „formája” – is. Ez bizonyos értelemben és első sorban már a *szembenállás szabadsága*, és a *környező világgal* kapcsolatos. Ugyanis „...minden más élőlényel ellentétben, az ember világviszonyát a *környező világgal szembeni szabadság* jellemzi”.³⁰ A környező világgal „szemben” mi olyan szabadsággal rendelkezünk tehát, amely a hagyománnyal kapcsolatosan számunkra nem adatik meg, helyesebben: hermeneutikailag nem „engedélyezett”.

Ez azonban mégis inkább csak látszat, hiszen az, ami a környező világgal „szembeni” – azaz: a felőle jövők szorításán való felülemelkedés – szabadság(á)nak a lényegét képezi, nos, az éppenséggel az (emberi) világ *nyelvi* jellege. Úgyhogy „...a környező világgal szembeni szabadság, egyúttal szabadság *a nevekkel szemben* is”.³¹ Hiszen azáltal, hogy az embernek eleve szabadságában áll, hogy nyelvképességét különbözőképpen gyakorolja, többféle lehetősége adódik arra is, hogy beszéde a nyelvek különbözőségében is a környező világon felülemelkedve az „egyetlen” *világot* szólaltassa meg. Tehát „...az ember számára a környező világ fölé emelkedés felemelkedés a világhoz, s nem a környező világ elhagyását jelenti, hanem másféle hozzáállást, szabad, *távolságtartó* viszonyulást, melynek a végrehajtása mindig nyelvi jellegű”.³²

A környező világgal szembeni szabadságunkat tehát pontosan olyasvalami jellemzi, ami a hagyománnyal kapcsolatosan – valóságosan – *nem is lehet a célunk*. Hiszen „a múlthoz való viszonyulásunkban... *nem* a hagyománnyal szembeni *távolságtartás és szabadság* a voltaképpeni célunk”.³³ Ugyanis

³⁰ Uo. 308–309. o.

³¹ Uo. 309. o.

³² Uo. Kiemelés: K. I.

³³ Uo. 201. o. Kiemelés: K. I.

a környező világhoz való viszonyulás többnyire tárgyiasító, azaz olyan, ami a hagyományhoz való viszonyunkat tulajdonképpen nem is jellemezhetné. Mert a hagyomány nem abban az értelemben „idegen” számunkra, mint például a fizika tárgya, hanem egyrészt alá van vetve a hatástörténeti meghatározottságnak, másrészt pedig ennek az előidézettségnek és meghatározottságnak a kérdéses tudatát is jelenti.³⁴

Az emberi szabadság letéteményese igazából azonban Gadamer szerint a *nyelv*. Ez az, ami „az ember szabadon használható és változtatható lehetősége”.³⁵ De mivel a nyelv a megértés végzésében – a beszélgetésben – létezik igazán, természetesen a nyelvi-kulturális hagyományt is átfogja. Benne a „teljes” emberi, tehát nyelvi jellegű világ mutatkozik meg, és pedig pontosan „saját világképünk előrehaladó tágulása” gyanánt.³⁶ Úgyhogy „amikor a hagyománytartalom újonnan megszólal, akkor előjön valami, s *ettől fogva* van, ami addig *nem volt*”³⁷, és ez mindig is valódi történés, azaz tapasztalat, vagyis: véges, de lezárhatatlanul nyitott, valamint tényleges értelem-történés.

Mindezek révén a szabadság éppenhogy az *Igazság és módszer* egyik központi témájának bizonyul. Ha nem más miatt, hát annak az applikációhoz való kötöttsége révén. Bár valahogyan mégis „árnyékban” tartatik. Persze, nem mellékes és nem járulékos valamiként, hanem pontosan úgy, ahogyan minden, ami meg van világítva, valóságosan csakis az árnyékával együtt létezik-történik igazán.

Elsődlegesen persze a hagyomány, valamint annak jogai és érényei azok, amik itt érdekteliek. Ezért a hagyománynak és a szabadságnak az – egyébként maga is hagyományadta –

³⁴ Uo. 15. o.

³⁵ Uo. 201. o.

³⁶ Uo. 311. o.

³⁷ Uo. 320. o. Kiemelés: K. I.

szembeállításával kapcsolatosan is pontosan a szabadság és a hagyomány koorigináris *együvé tartozásának* az ontológiai mélységekben való kimutatása válik a közvetlenebb s döntő hermeneutikai feladatává.

Pontosan az effajta ellenállásokkal kapcsolatos félreértések nevében megfogalmazott ellenvetésekkel és elutasításokkal szemben lép fel tehát Gadamer az *Utószó*ban is, amikor arra, hogy „...a hagyomány fóruma nem mondhat biztos és egyértelmű ítéletet”, egyszerűen azt válaszolja, hogy: „Ez valóban így van. Azt azonban legitim követelménynek tartom, hogy e fórum előtt felelni tudjunk, s ez azt jelenti, hogy az új belátásoknak megfelelő nyelvet ne kitaláljuk, hanem az élő nyelvből merítsük.”³⁸ S a szó és a fogalom közötti utat mindkét oldalon nyitva tartjuk.

Ez a mindkét oldalon *nyitva tartott*, de voltaképpen mindig egymásba forduló úton-levés az, ami a gadameri hermeneutika tulajdonképpeni „módszertani” lényege: ahogyan az új belátásoknak a hagyomány fórumai előtt is meg kell tudniuk felelni, úgy kell a hagyományos belátásoknak az újabbak fórumain is helytállniuk. Az is igaz, hogy ezzel az utóbbi vonatkozással Gadamer – legalábbis terjedelmileg – elég keveset foglalkozik. Leválaszthatatlanul odatartozó árnyékként azonban az mégiscsak – és állandóan – jelen van... Mindenekelőtt persze a tapasztalat, valamint az applikáció felvázolásában.

Ha ugyanis a tapasztalat voltaképpen és elsősorban valami negativitással, a számítások kereszteződésével stb. kapcsolatos, akkor az mindenképpen valami *újnak*, valami addig nem – vagy nem „úgy” – tapasztaltnak, és, esetleg, valami már elfeledettnek „a” feltétlenül kérdés-, provokáció- és kihívásszerű tapasztalata lehet! Ezért is beszéltünk fentebb a tapasztalat és a hermeneutika eredendő és elsődleges egymáshoz tartozásáról.

³⁸ Uo. 377. o.

Ez azonban – már látszik – azt is jelenti, hogy szűk- és rövidlító leegyszerűsítés a hermeneutikát a hagyomány szövegeinek az értelmezési technikájaként vagy „művészeteként” rögzíteni. Ez ugyanis nem pusztán a filozófiai hermeneutika univerzalizációsigényeinek mondana ellent, hanem voltaképpen a hermeneutika filozófiai mivoltát kérdőjelezné meg! Miféle filozófia lenne – vagy filozófia lenne-e egyáltalán – az, amely elzárkózik az élő történelmi ember élettörténeteinek és tapasztalatainak a kihívásaitól, azok felvállalásától, és vagy letagadná, vagy pedig a hagyomány előre adott béklyóiba szorítaná azokat?

Ahhoz, hogy valamit egyáltalán tapasztalhassunk, hogy egyáltalán *nyitottak lehessünk* a negativitások kezelésére és befogadására, valamint az általuk képviselt kihívások felvállalására stb., lényegileg szükséges az, hogy nyitott *létviszonyban* legyünk a léttel. Hogy tehát szabadságunk valamiképpen – azaz: éppenséggel nyitásként és nyitottságként – lényegileg koorigináris legyen létünkkel. Ezért sem jelenthet a szabadság sohasem pusztán valamiféle „állapotot”, illetve adottságot, amelyhez viszonyítva mérícskélhetünk, hanem mindenekelőtt és leginkább: a szabadság *létjellemző*. Csakis így válhat „világ- és élettapasztalatunk egésze”³⁹ a filozófia dolgává.

Ha azonban a megérthető lét nyelv,⁴⁰ és ha a nyelv mint „az ember szabadon használható és változtatható lehetősége”⁴¹ valóban az emberi szabadság igazi letéteményese – hiszen ez „közvetít” a világ- és élettapasztalat egészéhez –, akkor az élő nyelv éppenhogy nem más, mint magának a nyelvnek az élete, amely (azonban) a megértés történeti végrehajtásaiban min-

³⁹ Uo. 377. o.

⁴⁰ Uo. 329. o.

⁴¹ Uo. 309. o.

dig is hús-és-vér gyanánti megtörténésként lüktet. Úgyhogy az „élő” nyelv nem is a „holt” nyelvekkel, hanem csak a meseterségekkel kerül ellentétbe. Ezekben sem számolódik fel azonban teljesen a nyelv ontológiai gyökérzet mivolta.

Az tehát, hogy a gadameri hermeneutika tematikai fókuszában állandóan a „hagyomány” áll, nem értelmezhető automatikusan valamiféle technikailag megszabott módszertani algoritmus gyanánt. Ellenkezőleg, a hagyomány pusztá boncolgatásából, sűrű emlegetéséből, a múlt történéseiben való mindenféle vájkálódásból még egyáltalán nem születik semmiféle hermeneutika.

Sőt! Az effajta gesztusok már-már ízléstelen elszaporodása közepette a hermeneutikának belső kötelessége a maga saját és hiteles érdekeit védelmeznie. Végül is, mi köze van a „hermeneutikának” a legkülönbözőbb évfordulózások népitáncos-himnuszos-imádságos „hagyományőrző” ürügyeihez meg manipulációihoz? Milyen voltaképpeni szüksége van a hermeneutikai történésnek mondjuk az „évfordulókra” ahhoz, hogy végbemenjen? Természetesen: semmilyen!

Például 1989-ben, a francia forradalom kétszáz éves évfordulója alkalmából egy lyoni kutatócsoport úgy találta, hogy ideje lenne egy nemzetközi konferencián végigvizsgálni az eseményre való *megemlékezések* ugyancsak kétszáz éves történetét is. A kutatások arra a – végül is cseppet sem meglepő – eredményre jutottak, hogy a „megemlékezési gesztusok” kétszáz éves történelme-hagyománya során *maga* az emlékezetes esemény állandóan a *háttérben* maradt, és a „megemlékezés” mindannyiszor az éppen „aktuális” – főként politikai-uralmi – erőviszonyok körvonalazására szolgált.⁴²

⁴² Lásd *Le GESTE commémoratif*. Sous la direction de Jean Davallon, Philippe Dujardin, Gérard Sabatier. CERIEP, Université Lumière, Lyon II., Lyon, 1994.

Még ha mindez nem is a „hermeneutika” címszava alatt zajlott – illetve zajlik, más tekintetben, nap mint nap⁴³ – akkor is problematikussá tesz minden olyan kijelentést, amely úgy hangzik, hogy: „Egy filozófiai hermeneutikának, ha mégoly kritikusan viszonyul is a filozófiai hagyományhoz, nem az a feladata, hogy politikai uralmi viszonyokat leplezzen le, még ha nagyon is igaz, hogy a nyelv az uralom és a társadalmi hatalom médiuma is lehet (sic!), s a szervezett erőszak legitimálását szolgálhatja...”⁴⁴ Hiszen, először is, még a filozófiai hermeneutika sem szűkíthető le csupán a *filozófiai* hagyományhoz való viszonyulásra! Másodszor azonban azt sem lehet igazán megérteni, hogy amennyiben a hermeneutika éppenhogy a hatástörténet, sőt, egyenesen a történetiség, valamint a történelmi „megismerés” lényegét (is) illető vizsgálat, akkor hogyan „tekinthetne el” eleve a társadalom hatalom-médiumainak a vizsgálatától? Továbbá: ha a hermeneutika azoknak az előzetes ítéleteknek a felszínre hozására is koncentrál, amelyek minden értelmezői megnyilatkozást mindig is konkrétan és meghatározottan fel-tételeznek, akkor ezzel együtt igenis lényegi kritikai „funkciót” is betölt. Azaz, semmi ok nincsen arra, hogy a manipuláció – és főként a *hagyomány általi manipuláció!!!* – különböző formáinak a kritikai vizsgálatáról mintegy eleve és önszántából lemondjon. Világos, hogy a Ga-

⁴³ Nem véletlen, hogy Paul Ricoeur sem volt képes, illetve hajlandó a hermeneutikai „emlékezet” kapcsán megkerülni az országában és kultúrájában újabban olyannyira elszaporodott „megemlékezési gesztusok” talajtalanságának a kimutatását, elemzését. Úgyhogy egyik legutolsó könyvét is éppen az effajta *aggodalom* – „préoccupation” – motiválta. Lásd Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, Paris, 2000, *Avertissement* I. o.

⁴⁴ Bonyhai Gábor: Hermeneutikai filozófia. In Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 394. o.

damer–Habermas vita inkább a hangsúlyok félreértésén alapult, legfőbb hozadékait pedig pontosan a hermeneutikai lehetőségek kimondottabb-nyitottabb és, ugyanakkor, tagoltabb körvonalazásai jelentik.⁴⁵

Vagyis éppen ellenkezőleg: a hagyomány ügyének a szabadság ügyeivel való egybekapcsolása a hermeneutikával szemben inkább egy hatalmas, súlyos és hihetetlenül igényes *elvárást* körvonalaz. Azt a „követelményt”, hogy a hagyomány megértését a hermeneutika valóban és mindig az értelmező **önmegváltoztató** megértéséig, a múlt s a jelen valóságos és nem csupán adalék-, függelék-, illetve ürügyszerű horizont-összeolvadásiig igyekezzék elvinni, éspedig éppen azért, hogy „világunknak, melyben *egyre szűkül a szabadság mozgáster*”, pontosan a „reményt ébresztő” vonásait pártfogolja és oldalmazza. Más – de cseppet sem mellékes – kérdés, hogy a szokványos hermeneutikai „tanulmányok” legjava mennyire felel meg valóban ezeknek a igazán súlyos elvárásoknak ...

⁴⁵ Minderről Gadamer 1973-ban így szól: „Valójában azt gondolom, hogy csak a gyakorlatunkban mindig már benne rejlő ön-felvilágosítás útján keresztül érhetünk el oda, hogy az őket megillető helyre utaljuk az emberi ész objektiváló teljesítményeit. *In concreto* szólva: társadalmunknak a szakértőkbe vetett hite nem fog megóvni minket a politikai örülettől. Ajánlatos, hogy a politikai értelmet, a praktikus-politikai értelmet az objektiváló technológiai civilizáción belül is a maga legitimitásában ismerjük el. Egyedül ez felelhet ugyanis a technológia értelmes alkalmazásáért, folytatásáért, támogatásáért és korlátozásáért – jóllehet a szakértő nélkülözhetetlen, és folyton változó mértékben az ő szaktudása formálja életpraxisunkat. A tudomány által szabályozott viselkedésminták köréből való kitörés illuzórikus vagy utópikus. Mindeközben szükségesnek tűnik számomra, hogy kissé jobban utánagondoljunk a tudomány »felhasználása« fogalmának.” Lásd Gadamer, Hans-Georg: A husserli fenomenológia aktualitásáról. (Az 1973-as Fenomenológiai Kongresszuson tartott előadás.) In *Kellék*, Kolozsvár–Szeged, 2002/22.

Az elvárás, akárcsak a felelősség, azonban mégiscsak valóságos és súlyos. Elég a huszadik század egész történetére, de akár Közép- és Kelet-Európa közelmúltjára gondolnunk ahhoz, hogy beláthassuk: a hagyomány, a történelem és a múlt révén való manipuláció az emberek, a szavazatok, a gondolatok s az egyéb állásfoglalások feletti uralom egyik kitüntetett modalitása lett. Azután például az antiszemitizmusnak, az idegengyűlöletnek, a rasszizmusnak, az autoritárségnek stb. is komoly, bár – legalábbis szerintem – nem egészen tiszteletreméltó hagyományai vannak! A hermeneutika sem függetlenítheti magát voltaképpen attól a helyzettől, amelyet megint csak nem ő maga teremt szuverén módon, de amely mégiscsak meghatározza, illetve manipulálhatja az ő értelmezéseit is.

Gadamer persze a hagyománnyal kapcsolatosan főként annak megtörése közepette körvonalazódó *visszanyerésének* a feladatáról beszél. Mindeközben azonban egyáltalán nem tagadja, hogy: „Bármennyire a lényegéhez tartozhat is a hagyománynak, hogy csak elsajátítás révén létezik, az ember lényegéhez nyilvánvalóan hozzátartozik az is, hogy *szakítani* tud a hagyománnyal, képes azt bírálni és feloldani, s a léthez való viszonyunkban nem sokkal *eredetibb* valami-e az, ami munkaként, a valóság céljainkra történő átalakításaként megy végbe?”⁴⁶ De azt sem tagadja le, hogy „...a megértésmozzanatok egyetemes összefüggésén belül én a magam részéről a múltbeli és öröklött dolgok elsajátításának az irányát helyeztem előtérbe”.⁴⁷

Ezzel egy bizonyos „radikalitásnak a hiányát” is elismeri, amelyet „számos bírálómmal együtt Heidegger is hiányolhatna...”⁴⁸

*

⁴⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 17. o. Kiemelések: K. I.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo.

Valóban, Heidegger nem a hagyomány visszanyerésének⁴⁹, hanem inkább *isméltésének* a feladatáról és elvárásáról szól. Csakhogy nála minden, még a maga kérdéstelenségében is előretoluló hagyomány is, eleve már valahogyan „gyanúperrel” illetődik. Hiszen – írja ő – igaz ugyan, hogy a hagyományok mihozzánk az öröklődés meg a hagyományozás útjain jutnak el, de tanácsos dolog ezeknek az utaknak-folyamatoknak az ontológiai szerkezetét is megvizsgálni.

Ha ugyanis a jelenvalólétet – az ittlétet, a *Daseint* – valóban, mindenekelőtt és legtöbbször, a mindennapi könnyenvevés, a belevetettség és a hanyatlás jellemzi, akkor mindez természetesen a hagyományt, illetve a hagyományozás – egy szóval: a „hatástörténet” – módusait is érinti. Komoly ok van tehát azt is feltételezni, hogy voltaképpen minden hagyomány, amellyel mi – bármilyen módon – ténylegesen találkozunk, előttünk már eleve valamiképpen a hanyatlás *deficiens* móduszaiban áll. Hogyan is beszélhetnénk egyébként „hagyománytörésről” mint olyan valamiről, ami a hermeneutika számára pontosan az eredetet és a kiindulást jelenti?

Úgyhogy a hagyomány számunkra nem is annyira egyfajta elvont és mindenkorian adódó hagyománytörésben, hanem egyáltalán a maga eredetéhez – az eredetihez – vonatkoztatott hanyatlása, elfajulása, illetve elfedettsége és torzulása révén problematikus. Tulajdonképpen ebből származik ugyanis a hagyomány törése is.

Voltaképpen ez képezi és jellemzi azonban azt a sajátos módot is, ahogyan Martin Heidegger a nyugati filozófiai és lét-történeti hagyományhoz és annak kulcsfiguráihoz közele-

⁴⁹ Ebben az értelemben beszél például Gadamer az *applikációról* is mint „a hermeneutikai alapprobléma visszanyeréséről”, amely a romantika óta kiszorult a hermeneutikai alapvetésekből...

dik. Nem véletlen, hogy számos „szakszerű” filozófiatörténész és filológus rengeteg kritikával illeti azt, ahogyan Heidegger például Platont, Arisztotelészt, Kantot, Nietzsche-t, Schellinget stb. interpretálja, bemutatja. Hiszen számára ezek eleve és egyáltalán nem valamiféle történelmi figurák, akiknek a gondolatait az emberi műveltség lerögzült részeiként kellene elsajátítani vagy megismerni, mondjuk azzal a rejtett szándékkal, hogy azokat minél „hamisítatlanabban”, illetve már elkészített- elkészültként prezentáljuk...

Ellenkezőleg, Heidegger a filozófiai hagyományban, akár csak a hagyomány minden nagy megvalósításában, pontosan a *lehetőséget* – és nem az elkészítettséget – látja. A történelem igazán nagy megvalósításai – a maguk értelmezettségében – éppen hogy nem egy-egy lehetőséghorizont pusztá „megvalósításai” vagy „valóra”-váltásai, hanem eredeti „nagyságuk” is sokkal inkább abban áll(t), hogy – megközelítéseikben, próbálkozásaikban – egy lehetőséget (újabb) megisméltendő *lehetőségként* tagoltak és bontottak ki.

Tehát amit „hermeneutikai szituációnak”, annak „kibontásának”, illetve tisztázásának neveznek – és nevez Heidegger maga is –, nos, az egyáltalán nem valamiféle hermeneutikai és fenomenológiai szabályzatrendszer, amelynek a betartása javallott, hanem voltaképpen mindig is és mindenekelőtt egy *jelenvaló egzisztenciális készítés* felvállalt és önmaga fogalmára is hozott kibontása. Olyan kibontása, amelynek a tisztázása, lefolytatása és körvonalazása – eredendő módon – mindig a filozófia „tárgyával”, értelmével és „dolgával” kapcsolatos megfontolásokat is szükségképpen újraproblematizálja és problematizáltságban tartja.

Ezek szerint nem azért szükséges mindig az aktuális hermeneutikai szituáció tisztázása, mert ezt a hermeneutikai szakképzettség megköveteli, hanem mert ezáltal azt értjük meg kimondottabban, hogy mi is *a mi magunk* mindenkori egzisz-

tenciájának a kérdésességében az, ami bennünket – problematikusan – éppen a meghatározott hagyományhoz vagy a hagyomány egy meghatározott vonatkozásához stb. irányít...

Emellett persze az is állandó gond, hogy közben maga a hagyomány is folyamatosan új és új módon mutatkozik meg, úgyhogy az a kérdés is felmerül, hogy ez vajon elsősorban ún. „módszertani” – és főként a módszerek tökéletlenségéhez kötődő – probléma-e, vagy pedig voltaképpen ennek is alapvető és mindig aktuálisan artikulálódó egzisztenciális gyökere és súlya, jelentősége van?

Nos, ugyanezt mondja Heidegger a *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk* legelején, amikor így ír: „...léttjele szerint a filozófiai kutatás olyan valami, amelyet valamilyen »kor« – amennyiben nem csupán a műveltség terjesztése fekszik a szíven – sohasem *kölcsönözhet* önmaga számára egy másiktól; a filozófiai kutatás ugyanakkor olyan valami is, ami – amennyiben önmagát és teljesítőképességének az emberi itt-létben lehetséges értelmét megértette – sohasem akarhat azzal az igénnyel fellépni, hogy az *elkövetkező* korok *válláról levegye* a radikális kérdezés gondját és terhét – e terhet nem szabad levennie s nem is tudja levenni.”⁵⁰

Heidegger itt tulajdonképpen azt mondja, hogy a filozófia sohasem éppen „folytatódik” vagy éppen „bevégeződik”, hanem voltaképpen minden korban újraéled, helyesebben: *újra-(meg)-születésre hozatik*, és pedig egy-egy minden generációra vagy korra való tekintettel sajátlagosan *eredendő* egzisztenciális kihívásnak – vagyis: a *radikális kérdezés terhének* – a felvállalása irányában, értelmében és függvényében.

⁵⁰ Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*. (A hermeneutikai szituáció jellemzésére.) (Németül és magyarul.) In *Existencia*. Szeged–Budapest. Vol. VI–VII/1996–97. Fasc. 1–4. 7. o. Kiemelés: K. I.

Természetesen Heidegger gondolkodása és fogalmi világa is az idők során számos módosuláson és változáson ment át. A különböző kérdések különböző megvilágításban és különböző hangsúlyokkal merülnek fel újra. Sok „állandónak” mondható vonatkozás mellett azonban mindig is megmarad nála a hagyománnyal való meglehetősen ellentmondásosnak is mondható *viaskodás*. Ez kezdetben, de elég sok ideig, az ontológiai, illetve a „metafizikai” hagyománnyal – az ontológiatörténettel, a lét metafizikai történetével – való destrukciós viaskodás volt... Később azonban Heidegger egyre inkább már úgy látja, hogy – lét-történeti dimenzióban – végképp nem lehet immár egy olyan *filozófiát* megmenteni, amely mintegy „elszámolhatna”, illetve képes lenne elszámolni a maga következetesen „metafizikainak” nevezett hagyományával...⁵¹ Ekkor már „filozófia” helyett inkább „lényegi gondolkodásról” vagy egyszerűen „gondolkodásról” beszél. De persze ez is megmarad a lét pásztorának, azaz létből való részesülésnek és a létben való törődő részt-vételnek...

„A történelem kritikája mindig csak a jelen kritikája” – írja.⁵² De ehhez azt is hozzá kell vennünk, amit Heidegger ez után mond: a kritika nem lehet azon a naiv véleményen, hogy számon kérheti a történelemtől, hogyan is kellett volna csinálnia, ha... Ez persze nem azt a banalitást jelenti, amit úgy szoktak kifejezni, hogy a „történelemben nincsen, illetve nem létezik »Ha?!«, hiszen a múlt az már megtörtént és el is döntött valami”. Ugyanis egy ilyesfajta közvélemény alapján voltaképpen nem is lehetséges semmiféle történelmi kritika. Hanem arról van szó, hogy „...a kritikának sokkal inkább *a jelenre*

⁵¹ Lásd Heidegger, Martin: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In uő: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, 61–80. o.

⁵² Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*. 9. o.

kell irányítania tekintetét, és azt kell szem előtt tartania, ahogyan az a számára elérhető eredetiségnek megfelel”.⁵³

Vagyis maga a történelmi orientáció is – amely mindig is az „éppen élő” emberek „orientációja” – mindenekelőtt a *jelenre* való orientációból ered, de nyilván anélkül, hogy abban – vagyis a jelenben vagy a jelen által – valahogyan már ki is merülhetne. Ellenkezőleg: egy alapvetőbb vonatkozásban a jelenben – éspedig múltként és hagyományként is, de nem kizárólag – a történelem mindig „jelen van”, nevezetesen: mindig egyfajta problematikus valamiként van jelen.⁵⁴ Olyan valamiként tehát, amit nem tudunk sem egyszerűen elfogadni, sem átvenni, sem pedig, úgymond, „folytatni”... és ezért azt „sorszerűen” tagadnunk is kell! De: „A történelmet nem azért tagadjuk, mintha »hamis« volna, hanem azért, mert még a jelenben is hatékony, még anélkül is, hogy tulajdonképpen elsa-játított-magunkévá tett jelenné lenne (helyesebben, *lehetne: Gegenwart sein zu können*).”⁵⁵

Azaz: a történelem egyrészt – múlt-ként – mindig is artikulálja a jelent, illetve beleszól abba, másrészt pedig ez úgy történik, hogy mégsem adhat sohasem kielégítő és tematikus válaszokat azokra a kérdésekbe sűrűsödő szorongásokra, amelyekkel mi a mindenkori jelenünkben meghatározott módokon szembesülünk. A múltként jelentkező történelem, hagyomány tehát egyrészt ki- és megkerülhetetlen, másrészt azonban mindig a kritika „tárgya” is. De ez megint csak nem valamiféle általános érvényű algoritmikus-módszertani szabály, hanem:

⁵³ Uo.

⁵⁴ A dolog vagy a helyzet mindenkori problematikusságát illetően talán elegendő csak arra gondolni, amit az a mondás fejez ki – nem minden ironia nélkül persze –, hogy: az emberek általában a *múltjukat elképzelik*, a *jövőjükre* pedig **emlékeznek**...

⁵⁵ Uo.

„Az interpretáció történeti alapbeállítottságának rögzítése, a filozófiai kutatás értelmének explikációjából nő ki.”⁵⁶

Az interpretációt, a hermeneutikai tisztázást az ittlét mindig a saját *fakticitásában* végzi el, de ez – a fakticitás értelmében – mindig egyúttal a történelem, illetve a hagyomány eredendően elsajátító és destruktív kritikáját is jelenti. Minden ilyenfajta próbálkozás voltaképpen egy-egy kihívás tehát, egy-egy olyan provokáció, amelyet a hagyományhoz intéznek. „A megértésből származó példaképül-vétel, amelynek a számára saját magáról van szó, a példaképeket a lehető *legélesebb kritikával* fogja illetni, és lehetőleg gyümölcsöző ellenfelekké építi ki őket.”⁵⁷ Hiszen: „Az élet valahogy *mindig meg van rekedve valamilyen nem-tulajdonképpeni tradícióban és szokásban.*”⁵⁸

Az, hogy a hagyomány mindig valamilyen nem-tulajdonképpeni módon van az emberi ittlét számára jelen, Heidegger szerint mindenekelőtt abból ered, hogy az emberi ittlét törté-

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 15. o. Kiemelés: K. I. Megjegyzendő, hogy Heidegger itt kimondatlanul a „tradíció” terminus *etimológiájára* is rájátszik. Ez az etimológia ugyanis eleve arra figyelmeztet – és ezzel talán egyébként sem árt megint csak számolni –, hogy a kifejezés a latin *tradóból* származik, és hogy ez egyaránt jelent(het) „átadást” de „elárulást” (!!!) is. Minden, ami „tradíció” gyanánt átadódik és öröklődik, eleve az elfajulásának, de „el-árulásának” is a veszélyeztetettségében van tehát e megnevezés által megragadva és felvázolva. Lásd Ernout, A. – Meillet, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine – Histoire des mots*. Librairie C. Klincksiek, Paris, 1939, 277. o. Ennek a speciálisabb és ellentétes irányával, vagyis a hagyománynak a *beavatás* révén megszületett sajátlagos-titkos védelmével-őrzésével kapcsolatosan lásd még a *Beavatás, hallgatás, álarc* című írásomat a *Határ – Hallgatás – Titok* kötetből (117–133. o.).

netiségének egyik konstitutív – sőt! „végzetszerű” – vonatkozása, hogy az a saját léte miatti gondján – mivel ez őt nyomasztja – könnyíteni igyekszik. Ezzel természetesen a hagyomány eredeti – és mindig egzisztenciális – súlya is állandóan megcsappan, és pedig pontosan az „időbeli” működésében, illetve az áthagyományozásban magában.⁵⁹ Ezért is „török meg” előbb-utóbb – mint már említettük – szükségképpen és állandóan bármiféle hagyomány.

Persze az emberi ittlét hanyatlási tendenciáját Heideggernél nem az ősi hanyatlási és bukási (eredet-)mítoszok értelmében kell venni. Nem arról van szó tehát, hogy egy valamikori „arany- vagy paradicsomi” kort azután a történelemben megállíthatatlanul alacsonyabb fokú és minőségtelenebb korok követnének. Bármennyire is végzet a hanyatlás, az nem egy-egyes és differenciálatlan módon jellemzi az „egész” történelmet. A hanyatlásnak ugyanis mindenekelőtt egzisztenciális és nem közvetlenül „tárgyi” értelme van. Ez pedig a *gondból* ered.

A faktikus élet, amely tehát önmaga miatt (is) gondban van, és amely emiatt magát konstitutíve súlyosnak és nehéznek is érzi – mintegy önmaga „miatt” is –, eleve arra hajlik, hogy egyrészt kitérjen élete súlya elől, és hogy, másrészt, eközben könnyítsen is a maga súlyán... Azaz: megkönnyítse, illetve könnyen vegye a gondban és a gondjaiban súlyos és nehéz életet. A tudományok értelme, a technika megvalósításainak

⁵⁹ Mint láttuk, Gadamer is számol a „torzulásokkal” – például a „tekintély” fogalma esetében –, azokat azonban inkább a „dolgok lényege” felől igyekszik leküzdeni... Azaz: a torzulások olyan értetlenségek, amelyek akcidentálisan az akcideneciákhoz kapcsolódnak, és amelyeket ezen az úton kell korrigálni is. Ezért nincs is voltaképpen megmagyarázva, hogy miért válik egy-egy hagyomány mindig is – vagy előbb-utóbb – problematikussá, vagyis: voltaképpeni hagyománnyá, illetve hermeneutikai feladattá.

a haszna, de végeredményben a művészetek és a vallás vigaszai is mind azon vannak/lehetnek, hogy megkönnyítsék, „könnyebben-élhetőbbé” tegyék a maga gondjaiban és gondjai által súlyos és nehéz életet. Azonban: „Ha az élet ebben a nehéz és elnehezült létben az, ami, akkor az ennek megfelelő hozzáférési és megőrzési mód csak a *megnehezítésben* állhat.”⁶⁰

Egyáltalán, a filozófia egyik leglényegesebb szerepe és hivatása a faktikus élet tekintetében és irányában pontosan az, hogy *kérdéssé* teszi azt, ami a maga közvetlen ténylegességében és átlagosságában a faktikus élet mozgalmassága számára egyáltalán *nem* kérdéses. „Önmagától” semmiféle hagyomány, illetve hagyományozás sem válik sohasem kérdésessé. Esetleg talán kihal. Ezt pedig mégsem kellene „lebecsülni”!

A hagyománynak tehát, amelyről itt szó van, eleve hármas vonatkozása van. Hiszen egyrészt mi mindig is, eleve és valószínűségeben benne állunk valamilyen hagyományban, amely tehát ily módon érint és bizonyos értelemben meg is határoz bennünket. Csakhogy, másrészt, ez a hagyomány voltaképpen mindig *is problematikus*. A hagyomány problematikussága pedig – heideggeri értelemben – mindenekelőtt abban áll, hogy az a nem-tulajdonképpenivé válás „útjain” érkezve vesz mindig bennünket körül. Továbbá: faktikusan állandóan és újra az a helyzet, hogy a hagyomány sohasem képes a jelen kérdéseit azok voltaképpen, „teljes” egzisztenciális súlyának megfelelő módon felvállalni. A hagyomány tehát bár minden „jelenben” kikerülhetetlen, mégsem lehet tulajdonképpen a maga éppen körvonalazódott formájában és főként tartalmát illetően az *egyedüli* mérvadó.

Úgyhogy, harmadrészt, emiatt a hagyomány mindig egyfajta kritikai partnerré és ellenféllé is válik. Ezért is hangsú-

⁶⁰ Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*. 9. o. Kiemelés: K. I.

lyozza később olyan egyértelműen Heidegger a *Lét és idő*ben, hogy nem is annyira a hagyomány tematikus tartalma az, ami hermeneutikailag-fenomenológiailag a lényeges, hanem az a súllyal telített eredendőség, amellyel egy-egy hagyomány annak idején egy a maga korában artikulálódó lehetőséget eredetileg megragadott, felvállalt és kimeríteni igyekezett. Vagyis elsősorban a hagyományhoz való kritikai, valamint – ráadásul – a *lehetőségekre* és nem az adottságokra orientált viszony lesz az, ami voltaképpen és fenomenológiailag, illetve hermeneutikailag is magát a dolgot megszólítani és megszólalni hagyja, és nem feltétlenül az, amit az illető hagyomány a nevezetes dologról tárgyilag mond vagy felkínál.

Nos, mindez elég éles – de mindenképpen alapvető – ellentétben látszik állani azzal, amit később – Heidegger által is ösztönözve – Gadamer hermeneutikája mond a hagyományhoz való hermeneutikai viszonyunkról. „Mindenesetre – írja, ahogyan már idéztük is, Gadamer – a hagyományhoz való viszonyulásunkban, mely egy pillanatra sem szünetel, nem a hagyománnyal szembeni távolságtartás és *szabadság* a voltaképpeni célunk.”⁶¹ Heidegger azonban pontosan ellenkezőleg szól és arról beszél, hogy a múltnak a hagyomány általi „jelenléte” a jelenben mindig eleve problematikus, azaz *éppenhogy* bizonyos távolságtartásra kötelez, sőt, szorít. Továbbá, ez a kritikai vonatkozás – mindig a jelen kritikája is lévén – olyannyira a szabadságon, annak a lényegén és a szabadság faktikus kiépítésén, illetve kiépítésében áll, hogy az magában a hagyományban is pontosan az „egykori” szabadság lehetőségek meghatározott módon tagolt körvonalaazódását és megragadását „keresi”.

Megismételjük: a hanyatlási tendencia nem elsősorban valamiféle egykori aranykorhoz vagy ideális állapotokhoz képest való elfajulás. Ez azonban, most már analitikusabban, nem

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 201. o. Kiemelés: K. I.

jelenti azt sem, hogy a hanyatlás valóban ne lenne vagy lehetne „elfajulás” is. Az egykor felfedettek, mondja később Heidegger, ismét az elrejtettségbe, az elfeledettségbe hullanak vissza... Csakhogy ez is az élet konstitutív hanyatlási tendenciáján alapszik, azon, hogy az nehezen viseli a terhét, illetve igyekszik megszabadulni a maga súlyától.

Persze a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás maga is faktikus, és nem pusztá teoretikus imperativusok felállításában vagy a világtól való elmenekülésben áll. Ezért is határozza azt meg Heidegger úgy, mint „aggódás azért, hogy az élet ne menjen veszendőbe”.⁶² Ez pedig mindig egy „konkrétan” megragadható, lehetséges és hozzáférhető egzisztenciát is konstituál. Úgyhogy Heidegger „egzisztenciának” valóban a faktikus élet önmaga számára hozzáférhető, a hanyatlási tendencia ellenmozgásaként megragadott és ezáltal ténylegesen is hozzáférhető-ként konstituálódó *lehetséges* létét nevezi.⁶³ Ezért az egzisztencia lehetősége nem egy elvont és általános vagy általában vett lehetőség, hanem mindig meghatározott módon időiesülve artikulálódik, és pedig úgy, hogy eközben a lényege pontosan az, hogy beláthatóvá és felvázolhatóvá csakis a fakticitás adott „paraméterei” kérdésessé-tételének, sőt!, *destrukciójának* a – maga részéről is faktikus – véghezvitelében lesz.

Ezzel természetesen a fenomenológiai hermeneutika alapvető módszertani vonatkozása is rögzül. Nevezetesen, hogy az módszertanilag is egy szerves folyamat, amelynek a fogalmi lehetőleg a kutatás során és a kutatott dolog természetéből fakadóan tagolódnak, és nem pusztá a priori és transzcendentális megfontolások alapján, illetve azokból kiindulva. Ez

⁶² Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*.

⁶³ Uo. 17. o.

egyébként a heideggeri, valamint a husserli fenomenológia egyik legalapvetőbb különbsége is.

Egy ilyenfajta vizsgálódásnak Arisztotelész nyilván nem véletlenül válik témájává. Ebből az alkalomból azonban ugyancsak nem véletlenül fogalmazódik meg újra (vagy át) az a mind- eddig többször is jelentkező megállapítás, hogy: „A fakticitás eszméjében bennefoglaltatik, hogy csak a *sajátlagos-tulajdon- képpen* (*die eigentliche*) – a szó valódi értelmében: *a saját – korunk és generációnk fakticitása* a kutatás valódi tárgya.”⁶⁴ Vagyis ismét kihangsúlyozódik, hogy a filozófiai kutatás motíváltsága – de irányulása is – voltaképpen az a mindig (újra megszülető) **aktuális**, kérdezhető egzisztenciális készítés, illetve szorongás, amelyből az voltaképpen kinő, és amely artikulálja/tagolja is azt.

Csakhogya saját korunk és a saját generációnk is mindig egyrészt az „öröklöttben”, a ráhagyottban él, amelyet, ráadásul, a hanyatlás származtatása értelmében és irányában mindig is „átlagosan” sajátít el. Mind a tevés-vevés mindenfajta értelmében, mind magának az értelmezésnek a voltaképpen lejátszódását illetően. Ebben áll benne tehát a filozófia is, hiszen az nem más, mint a faktikus élet explicit értelmezése, amely a maga útjaira is ebből az előzetes értelmezésből, illetve értelmezettségéből indul, és amelyben éppolyan lényeges és jelentésteli az a mód, ahogyan az adott problémákat körvonalazza, mint az, ami *nem is válik* problémává. Ezért a destrukció, a fenomenológiai-hermeneutikai kritika távolról sem annak a pusztá „ténynek” szól, hogy egyáltalán és mindig mi benne állunk „a” hagyományban, hanem annak, hogy *miként*?

A fenomenológiai-hermeneutikai kérdés mármost az lesz, hogy honnan is erednek, hogyan alakultak ki és hogyan mó-

⁶⁴ Uo.

dosultak azok az ontológiai struktúrák és fogalmi eszközök, amelyek közepette a „mai szituáció filozófiája” – éppen hogy mai-ként, mindenekelőtt, illetve többnyire – mozog, azaz útra és létrejön? Nos, Heidegger azt hangsúlyozza, hogy bármilyen távoliak is ezek az eredetek, mégis minden esetben „*tárgyi tapasztalatokhoz*” kötődnek, csak hogy olyanokhoz amelyekkel, ráadásul, „mi már régóta nem rendelkezünk”.⁶⁵ Ezért a feladat az, hogy az éppen uralkodó áthagyományozott értelmezettség rejtett motívumait és útjait „fellazítsuk”, és hogy ebben a *leépítő viszonyulásban* az explikáció motívumaiban az *eredeti* motívumokhoz nyomuljunk előre.

Az „eredeti” motívumokhoz való előre/visszanyomulás azonban nem azért történik, illetve nem azzal az intencióval zajlik, hogy azokat mintegy „helyreállítsuk”, hanem csak ennek során derül fény arra, hogy voltaképpen a történelemben és a történelemből – vagyis a tulajdonképpen értett hagyományból – velünk mindig egy meghatározott *kérdés* és *kihívás* néz szembe, nevezetesen és lényegében az, hogy a jelen – azaz mi magunk – mennyire törődik/törődünk azzal, hogy ezeket a radikális alaptapasztalatokat a *saját* radikális alaptapasztalataink és ezek értelmezéseinek a lehetőségeiként valóban elsajátítsa/elsajátítsuk és felvállaljuk. És azért is szorul a jelen mindig is a történelmi-hermeneutikai destrukcióra, mert számára a történelem – hagyományként – közvetlenül és mindenekelőtt nem-sajátlagosan, vagyis éppen hogy nem az „egykori” radikális alaptapasztalatok eredendően lehetségessé tett, illetve kivívott megragadásaiként jelentkezik. „Maradványokként” azonban eme tapasztalatok még őrizhetik a maguk egykori, tulajdonképpeni radikalitását vagy radikalitásuk tulajdonképpeniségét is.

⁶⁵ Heidegger, Martin: *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*. 23. o.

A történelem és a hagyomány, a hagyományozás tehát ha nem is kettős, de mindenesetre megkettőződött összefonódottságban állanak: egyrészt őrzik az egykori radikális alaptapasztalatok, valamint azok értelmezéseinek és autentikus elsajátításainak, irányvonalainak és erővonalainak a „maradványait”, másrészt pedig egyúttal azoknak a nem-tulajdonképpen származásgyökereit és történetét is közvetítik... Ezt persze megint csak nem úgy kell érteni, mint valamiféle egykori és kiteljesedett „tökéletesség” későbbi elfajulását, hanem a helyzet volta-képpen mindig is az, hogy faktikusan a lehetőségek lehetőségekként való (értelmezésbeli-egzisztenciális) radikális megragadása maga is mindig benne áll abban a konstitutíve faktikus tendenciában, amelyet a hanyatlás képvisel.

Faktikusan sohasem rendelkezünk persze a radikális alaptapasztalatok lehetőségeinek egy teljes „térképével”, amelyhez azután azok értelmezéseinek a kimerítő vagy nem kimerítő mivoltát, valamint utólagos hanyatlásainak és elfajulásainak a mértékeit stb. „bemérhetnénk”... Arról nem is beszélve, hogy intencionáltságát tekintve a hagyományban való benneállás mikéntjének, illetve eredendőségének a tétje nyilvánvalóan az, hogy a jelenbeli generáció számára biztosítsa az egzisztencia lehetőségeinek a faktikus, időiesülő-időbeli (tehát *nem* egyfajta „ideális”, hanem éppenséggel történelmi) megragadását.

A „mai” szituáció létjellegére kiható döntő erők összefonódottságát Heidegger röviden „*görög-keresztény életértelmezésként*” jelöli-nevezi meg.⁶⁶ Ezzel kapcsolatosan azonban a legfontosabb megint csak nem az, hogy a különböző áramlatokat és ezek egymástól való függésének a viszonyait az irodalmi filiációk értelmében „képszerűen” felmutassuk vagy levezessük, hanem hogy a forrásokhoz eredeti módon visszanyúlva

⁶⁶ Uo. 25. o.

a központi ontológiai-logikai struktúrákat kiemeljük. De ez csak is a „fakticitás-probléma” felől lehetséges, ami ismét azt jelenti, hogy „a jelenből a múltba visszahaladva” kell eljárnunk.⁶⁷

Kétségtelen, hogy Heidegger számára a „jelennek”, a maga saját jelenének a sajátlagos problémája ekkor éppenséggel a „fakticitás-probléma”! Vagyis ez az a probléma, amely – szerkezetét illető és tagolt kibontásakor – mind a jelenbeli radikális alaptapasztalatok egzisztenciális lehetőségeit, mind ezek értelmezésbeli és „mai” elsajátítását is képviseli, illetve közvetíti – a „mában”. Csakhogy/éspedig oly módon, hogy eközben – destrukciós alapként – egyúttal a mai szituáció létjellegére döntően kiható erőknél a *visszafele* haladó, eredendő értelmezését és elsajátítását, valamint a megőrzésre való átvételét is lehetővé teszi. Ezzel azonban a „fakticitás-probléma” még egyáltalán nem veszíti el a jelenbeliségét vagy jelenvalóságát, és sem örökkévalóvá, sem pedig valamiféle logikai „általánossá” nem válik. Hanem mindig is a maga meghatározott-időiesült értelmezettségében áll, illetve strukturálódik.

Ezt leginkább talán az a körülmény szemlélteti, hogy abból a görög-keresztény életértelmezésből és hagyományból, amelyben Heidegger szerint voltaképpen a mai kor szituációja is áll, éppen a *halálbirtoklás biztos mivolta*, kiváltképpen pedig annak az „egyedi” egzisztenciára való konstitutív-faktikus kivevülése *hiányzik*, mind a lélek halhatatlanságának az ugyancsak görög-keresztény tanításában, mind az őskereszténységnek az „emberiséget” mint olyant érintő apokalipszis-várásában is. Márpedig ez Heideggernél mégiscsak egy alapvető – és ráadásul állandó – vonatkozás...

Természetesen nem a radikális újra-*kezdésre* irányuló, szüntelenül tarthatatlan illúzióknak és korlátoltságnak bizonyuló

⁶⁷ Uo. 27. o.

igényről van itt szó, hanem igenis a radikális újrakérdezésnek a nem is annyira „elvárásszerű”, mint inkább egyenesen faktikus-egzisztenciális-módszeres módon újra megszülető filozófiai szükség(let)éről kell voltaképpen beszélni.

Csakhogy minden „megismételtsége” ellenére a hermeneutikai „újra”-kérdés egyben mindig *új kérdést* is jelent. Olyat, amelynek a megfogalmazását, feltevését és „kidolgozását” – azaz, a kérdésését – az élő jelen motiválja, ezért arra pusztán és kizárólag a „hagyományra való hagyatkozás” révén nem is lehet sohasem meg-felelően válaszolni.

A jelenvalólét a maga mindenkori létmódján – beleértve a hozzátartozó létmegértést is – egy átöröklött létmegértésbe, illetve jelenvalólét-értelmezésbe és jelenvalólét-érvényesítésbe nő bele, és abban is nő fel.⁶⁸ Ez az a megértés, amely ugyanakkor a legközvetlenebbül tárja fel, körvonalazza, és/de szabályozza is a jelenvalólét létének a *lehetőségeit* is. Ily módon tulajdon „múltja” – amelyről Heidegger itt is kihangsúlyozza, hogy az mindig a *saját generáció* múltját jelenti – voltaképpen nem is mögötte, hanem éppenhogy *előtte* jár. Hiszen ez az „átöröklés” értelmében elsajátított létértelmezés a jelenvalólét létét annak a *lehetőségeiben* is – sőt!, kiváltképp ebben s ezzel együtt annak a jövőre való vonatkozásaiban – érinti, illetve szabja meg kimondottan... Maga az „átöröklés” mint átörökléses folyamat vagy történés rejtve maradhat a jelenvalólét előtt, de ez, ugyanakkor, persze felfedheti és gondozásba is veheti azt.

A jelenvalólétnek a világra való hagyatkozásával együtt azonban annak a tradícióra való hagyatkozása is megszülethet – és meg is születik mindig –, amikor is a tradíció „veszi át tőle az ő irányítását, a kérdést és a választást” is.⁶⁹

⁶⁸ Lásd Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 111. o.

⁶⁹ Uo. 113. o.

Nyilván az így uralomra jutó tradíció többnyire éppen azt *nem* teszi hozzáférhetővé, amit „átad”. „Sőt, a tradíció egyenesen feledésbe borítja az eredetet.”⁷⁰ Azaz, éppenhogy talajtalanná tesz. Úgyhogy a pozitív visszatérés a múlthoz, amely annak produktív elsajátítását célozza, meghatározott és körvonalazott erőfeszítést igényel.⁷¹ Ez az, amit Heidegger „ismétlésnek” nevez.

Az *ismétlés* persze megint csak nem valamiféle másolást vagy „sokszorosítást” jelent, hanem azt, hogy: „Az előlegzésben a jelenvalólét *ismét* legsajátabb lenni-tudására *hozza* [ismétli] magát (*holt sich vor*).”⁷² Az *ismétlés* voltaképpen tehát éppenhogy előlegzés, amelynek a lényege megint csak a lehetőség. Ha ugyanis az *ismétlés* a „tulajdonképpen volt-lét”, akkor az is lényegében a lehetőségekre összpontosít, ezért Heidegger meg is különbözteti azt a *felejtéstől*, mint a nem-

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Ezt szemlélteti a lét, a lét értelmére irányuló kérdés sorsa és helyzete is, amely Heidegger szerint nemcsak nincsen – illetve nem is volt sohasem – megfelelően feltéve, hanem, még ezen a módon is, már egyenesen feledésbe merült... Ezért ha a lét-kérdés „megválaszolásához” annak tulajdon történetét kell áttekinthetővé tennünk, akkor ehhez a *megkövült* tradíció fellazítására és az *által előidézt* elfedések megszüntetésére van szükség. (Uo. 115. o.) Ontológiatörténeti destrukcióra van tehát voltaképpen szükség, ami nyilván nem pusztá negativitás, hanem az „antik ontológia átöröklött állományát azokra az eredendő tapasztalatokra bontja le, melyekből a lét első és a továbbiakban mindent irányító meghatározásait nyerjük.” (Uo.) Nem arról van szó, hogy le akarnánk rázni az ontológiai tradíciót, úgyhogy tagadólag a destrukció nem is a múlthoz viszonyul, hanem kritikája éppenséggel a „mát”, valamint a mában uralkodó ontológiatörténet kezelésmódjait veszi célba.

⁷² Uo. 555. o. Helyesebben fordítva: a mondat – szerintem – úgy végződik, hogy „*ismét* legsajátabb lenni-tudására *hozza* magát, (saját) maga *elébe*”.

tulajdonképpen voltságtól, amely ahelyett, hogy ismételné, csak *megtart* valamit.

A felejtés (itt) tehát nem olyasvalami, ami az „emlékezetből” úgymond kihullott, hanem a felejtés értelmében vett voltság, illetve tradíció a hagyománnyal való kapcsolatában éppen hogy nem a lehetőségben, hanem a hanyatlásban áll, amelynek – vagyis a hanyatlásnak – magának is természetesen elsősorban a jelenben van meg az értelme.⁷³ Így a felejtés által képviselt „megtartás” – mint nem-tulajdonképpen voltság – azt jelenti, hogy abban csak/csupán volt-*vagyok*, és alig is „lehetek” más.⁷⁴ Tehát az is alig lehetek, ami tulajdonképpen volt.

Volt-vagyoknak lenni azt jelenti: csak az vagyok, amit (másoktól) a hanyatlás révén örököltem, ezért ezek a (lét)lehetőségeim sohasem egyszersmind *választottak* is. Eközben tehát tulajdonképpen *sors* sincsen, hiszen: „Sorsnak nevezzük a jelenvalólétnek a tulajdonképpen elhatározottságban rejlő eredendő történést, amelyben a jelenvalólét – nyitottan a halálra – egy *öröklött*, de egyszersmind *választott lehetőségben* önmagára hagyatkozik.”⁷⁵

EXKURZUS: *Szabadság és halál*

„Csak a halál előlegzése űz el minden véletlenszerű és »ideiglenes« lehetőséget. Csak a halálra nyitott szabatlét adja meg

⁷³ Uo. 565. o.

⁷⁴ Uo. 555. o.

⁷⁵ Uo. 616. o.

a jelenvalólét számára az abszolút célt, és taszítja bele az egzisztenciát végességébe.”⁷⁶

A jelenvalólét mindig úgy van jelen, úgy van itt, úgy él, hogy halandó. Ezért a maga halála a jelen levő – élő – jelenvalólét számára mindig a saját „jövője”, illetve a saját „jövőjében” van. Lét, idő, jelenvalólét és jövő így függenek végül is szerkezetileg és egzisztenciálisan is – lehetséges, sőt!, egyedül így és csakis az ő számára lehetséges egész-létként – egybe. Vagyis: éppenhogy a halál révén.

Kérdés tehát, hogy vajon a halál, az emberi halál valóban csupán „korlátozza” – az „élettel együtt” – az emberi szabadságot, vagy inkább, meghatározott módon, pontosan az egyik ontológiai eredője annak?

Nyilván nem áll szabadságunkban a halált „meghaladnunk”, hanem, ellenkezőleg, a vele kapcsolatos szabadságunk éppen abban áll, hogy *lehetővé tesszük* azt a mi számunkra. Éspedig úgy, mint valamit, amit előlegzünk. Ez nem (csak) azt jelenti, hogy mondjuk úgy gondolunk rá, mint valamire, ami egykoron bizonyosan eljön, hanem hogy ezt az eljövetelet mihozzánk és reánk tartozóként, illetve egyenesen mi magunkként ragadjuk meg.

Ezáltal válik a halál is létünk voltaképpeni egzisztenciális létjellemzőjévé. Azaz, nem pusztán „attribútummá”. „Lehetővé tenni” a magunk számára a halált nem is jelent mást, mint felvállalt módon, halandó gyanánt élni. E nélkül, nyilván, semmiféle „sors” sem lehetséges.

A sorshoz és egyáltalán (bármilyen) „sorsesemény” tulajdonképpeni konstitúciójához tehát a halál is „szükségeltetik”. Ha ugyanis, egy származékos értelemben, a szabadság éppen azt jelentheti, hogy az ember(ek) „a kezébe (kezükbé) veszi(k)

⁷⁶ Uo.

a (maguk) sorsát”, akkor ez azt is kell jelentse, hogy az ember – mindig meghatározott módon – egyszersmind *magához vesz* a maga *halandóságát* is. Azaz – mindenekelőtt és egyáltalán – hozzáférhetővé teszi azt a maga számára azáltal, hogy sajátos módon viszonyul hozzá.⁷⁷ Úgy, hogy ebben a viszonyban/viszonyulásban a halál éppen (sajátos) lehetőség gyanánt mutakozzék meg: mint az egzisztencia *lehetetlenségének* a lehetősége általában. Ezért: „A halálhoz viszonyuló lét előrefutás annak a létezőnek egy lenni-tudásába, amelynek *létmódja maga az előrefutás*.”⁷⁸ Ebben konstituálódik az is, amit Heidegger „halálhoz viszonyuló szabadságnak” nevez.

Világos, hogy a halálhoz való viszonyulás a szabadságnak nem egy, az esetlegesség módján felmerülő lehetősége, hanem ellenkezőleg: tulajdonképpen értelemben szabadság és halál – már csak az előrefutás létjelleg és létmód mivolta okán is – voltaképpen és egzisztenciálisan koorigináriusok. Ahogy szabadság sincsen halál „nélkül”, úgy nincsen halandóság sem szabadság „nélkül”. A szabadság teszi lehetővé, hogy az ember számára a halál valóban halállehetőség legyen, másfelől pedig a halál teszi a szabadságot tagoltan nyitottá, de egyben súlyossá is. A halhatatlan szabadság éppoly kevéssé „emberi”, mint ahogyan bármelyik élőlénynek a szabadság nélküli kimúlása...

Úgyhogy „egész” is csak a „valóban” halandó létező lehet, amely számára a maga egészsé-lehető mivolta problémaként feszül, és amely a saját halálához előrefutva magát is *egészként* tudhatja, problematizálhatja, tapasztalhatja. Csak egy effajta létező számára válhat azután egyáltalán „a létező mint *egész*” is (értelem)kérdéssé, illetve az olyasmi, mint a (saját) megismerés(e) feladatává-célzatává stb.

*

⁷⁷ Uo. 446–447. o.

⁷⁸ Uo. 447. o. Kiemelés: K. I.

A szabadság ezért nem is más, mint ami „mindig csak a választás választottságában *van*”.⁷⁹ Általa, illetve vele együtt választja a jelenvalólét önmagát, azaz tulajdonképpen és faktikus jelenvalóságát. Ezért az ismétlés éppen hogy nem a valaha valóságosnak a visszatérítése, hanem válasz a jelen-volt egzisztencia *lehetőségére*! Az tehát „sem az elmúlnak nem engedi át magát, sem egy haladást nem vesz célba”.⁸⁰ Az ismétlés számára a hagyomány nem egyéb – sem több, sem pedig kevesebb –, mint egy *egykori* lehetőséggel kapcsolatos faktikusan saját elhatározottság felvállalása, lefolytatása, amelyre azután a jelenvalólét a *saját* lehetőségeivel kapcsolatos választásai közegette – a jövőbe előrefutva – „majd” ugyancsak faktikusan „válaszol”. Ez pedig nem is kevés!

Úgyhogy az „egyedüli autoritás... amely egy szabad egzisztálás számára létezhet, az egzisztencia megismételhető lehetőségei...”⁸¹ Mindemellett a szabadság ugyanakkor, persze, egy meghatározott döntés feladására való szabadság is.⁸²

Az akárki, buzgón foglalkozva a múlttal, a hagyománnyal meg annak az „örzésével” is, éppen a választás előtt tér ki mindig. Vak lévén a lehetőségekkel szemben, arra sem képes, hogy – a fentebbi értelemben – megismételje a múltat: „csak a volt világ-történelmi fentmaradt »valóságára« emlékszik és csak azt őrzi meg, a maradványt és ennek kéznéllevő tanúságait.”⁸³ Ezzel szemben a tulajdonképpen – történeti és, esetleg, történettudományi – hagyomány-, illetve múlt-megértés *igazi témája mindig a lehetséges*, amely ismétlés gyanánt, történetileg,

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo. 619. o.

⁸¹ Uo. 625. o.

⁸² Uo. 626. o.

⁸³ Uo.

„a jelenvolt jelenvalólétet volt tulajdonképpeni lehetőségében ért(i) meg”.⁸⁴

Az ilyesminek tehát semmi köze nincsen a múlt és a hagyomány időtlen mintává való színtelenítéséhez. Ellenkezőleg, a hagyomány, a múlt, illetve a történelem tulajdonképpeni, ismétlésként való megértése éppenséggel az egyik kitüntetett útja-módja annak, hogy általa a „lehetséges ereje” betörhessen a faktikus egzisztenciába. A tulajdonképpeni történeti kutatás ezért voltaképpen a *jövőből* jön létre. Hiszen a lehetőség mindig lenni-tudás, illetve lenni-képesség (*Seinkönnen*), azaz ki- és előrevetülés.

Három évvel a *Lét és idő* megjelenése után, 1930-ban egy – az életműben is fordulatnak számítható – előadásban, amelynek a címe *Az igazság lényegéről*, Heidegger „újraveszi” a szabadság problémáját. Itt a gondolat egyenesen az igazság lényege felé tör utat magának, és ezen az úton – bizonyára cseppet sem véletlenül – pontosan a szabadsággal találkozik.

Persze szokatlan, hogy az igazság lényegét a szabadságban keressük, de ez nem csupán az igazság szempontjából van így, hanem a szabadságéból is. Hiszen ekképpen eleve és megint csak világossá válik, hogy a szabadság nem pusztán valami „állapot”, amely vagy adott, vagy nem... és ha igen, akkor nyilván állandóan „korlátozott” stb., hanem hogy a szabadságnak egyáltalán létkaraktere van, azaz: *létjellemző*.⁸⁵

⁸⁴ Uo. 630. o.

⁸⁵ A szabadságnak azok az értelmezései – lásd például Zygmunt Bauman: *Libertatea*. 33. o. –, amelyek azt kizárólag viszonyként, illetve, ezen belül, megkülönböztető, azaz előjogszerű minőségként ragadják meg, pontosan annak a lehetőségnek a kérdését kerülik meg, amely alapján az effajta – egyébként valóságos – előjogok kialakulhatnak. Látjuk, itt is az a helyzet, hogy a szabadságot már valahogyan **előre fel kell tételeznünk** ahhoz, hogy válaszoljunk arra a kérdésre, hogy vajon

Persze gyakran szoktunk olyasmiket mondani, hogy „az igazság felszabadít” stb., de itt természetesen elsősorban nem az igazságnak ebben a „származékos” – de azért bizonyára lényeges – értelemben feltüntetett vonatkozásáról van szó, hanem egyenesen arról, hogy: az igazság *lényege* a szabadság!

A létezőhöz való *vonatkozó* viszonyulás feltételezi a nyitottba, a nyitottságba való belehelyezkedést, elhelyezettséget. Ezen alapul voltaképpen minden kijelentés is, amellyel kapcsolatosan azután „ismeretelméletileg” a helyesség – „igazság” – problémája is állandóan felmerül. Csakhogy a kijelentéseknek még a lehetséges „helyessége” is abban a nyitottságban gyökerezik, amelyben azután a kijelentés egyáltalán a maga helyes „állapotára” *hozható*. Az így elért helyesség eleve az olyan korrekcióknak eme lehetőségén és véghezvitelén nyugszik tehát, amelyek csakis a nyitottság gyanánt, illetve módján történhetnek meg. Azaz: már eredetileg nyitottaknak és felszabadultaknak kell lennünk egy effajta korrekció kényszerítései számára ahhoz, hogy a kijelentésekkel kapcsolatosan azok „helyességének” a kérdése egyáltalán tartalmasan mérülhessen fel...⁸⁶

Vagyis: a szabadság itt már olyan értelemben lesz az igazság lényege, mint valami, ami voltaképpen az igazság „belső” lehetőségének az alapja, illetve gyökere-forrása.⁸⁷ Csakis ak-

hogyan is születtek/körvonalazódtak – egykoron – az immár éppen-hogy előjogszerűen fennálló „aktuális”, tényleges állapotok és kiváltságok? Beleértve természetesen a tekintélynek, az „autoritásnak” a torzult vagy a torzulatlan formáit is, amelyekről – mint láttuk – Gadamer beszél.

⁸⁶ Mindezzel kapcsolatosan lásd még az *Állítás (asszerció), kérdés és tagadás* című dolgozatot is!

⁸⁷ Lásd Heidegger, Martin: *Despre esența adevărului*. In uő: *Repere pe drumul gândirii*. Editura Politică, București, 1988, 142–144. o.

kor vagyunk képesek igaz ítéleteket – helyesebben: egyáltalán „ítéleteket” – alkotni és megfogalmazni valamiről, ha eközben *szabadok* vagyunk és maradunk a tekintetben, hogy létezni, illetve megmutatkozni engedjük azt a valamit mint valamit, és ha mindezek közepette és függvényében a helyesség és a tévedés lehetőségeivel – „önmagunkon” is állandó korrekciókat végrehajtva – nekik megfelelően számolunk.

Igazság és szabadság egymáshoz küldenek tehát, csak hogy egy olyan alapvető módon, amely már mind az igazság, mind a szabadság lényegének az átfogalmazását is szorgalmazza. A szabadságról így az derül most ki, hogy az éppen hogy „lenni-hagyás” (*Sein-lassen*): hagyni, hogy a létező a maga el-nem-rejtettségében a nyitottban maga-magaként megmutatkozzék. Az igazságból tehát *alétheia* (el-nem-rejtettség), a szabadságból pedig egyáltalán lenni-hagyó, lenni-hagyóan létező/levő lét-nyitottság – és ismét nem valamiféle „tulajdonság” – lesz.

„Szabadnak” lenni nem is jelent most tehát mást, mint az elrejtettség problematikusságában és nyomasztásában nyitottnak lenni az el-nem-rejtettség megmutatkozásaira-előjöveteleire, valamint annak a maga részéről is rejtekező útmutatásaira. Tehát nyitottnak lenni az embernek a (saját magát) magalenni hagyására is! A szabadság ezért – végeredményben és ismételten – nem az embernek egyfajta tulajdonsága, hanem inkább – ha már mindenáron „tulajdonviszonyokban” kellene valahogyan gondolkodnunk – pontosan az ember az, aki voltaképpen a szabadság tulajdona.⁸⁸

Ezt a kapcsolatot és nyitottságot tagolja azután tematikusan is frontális részletességgel 1936-ban a Schelling *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról* szóló értekezésének szentelt heideggeri elő-

⁸⁸ Uo.

adások terjedelmes szövege is, amely már a legelején és egyenesen abból a Schellinghez kapcsolódó feltevésből indul, hogy: „maga az ember talán nem más, mint a szabadság tulajdona.”⁸⁹

Így a szabadságról szóló kérdés megint csak az emberhez és a filozófiához való legméltóbb kérdéssé lesz, hiszen az ember lényegére vonatkozó kérdés bizonyos értelemben mindig is – persze reflexív módon, de – *túlme*gy magán az emberen, ugyanis valami olyasminak az irányába is fordít, ami nála, illetve az *ő számára* saját magánál *hatalmasabb*. Azaz, maga a filozófia is – ami tehát pontosan ezt tematizálja – „csakis a szabadság alapján hajtható végre, a filozófia végrehajtása magának a legnagyobb szabadságnak a cselekedete”.⁹⁰ Eleve a szabadságnak egy mélyebb, eredendőbb és alapvetőbb „fogalmával” – helyesebben: annak egy ilyen vonatkozásával – van tehát dolgunk.

Persze, a szabadságnak ezt az eredendőbb fogalmát – ismét helyesebben: értelmét – mindig annak a történelmileg kialakult többi szabadságfogalommal és szabadságértelemmel való kapcsolatában, illetve azokkal szemben kell – kérdezően – kidolgozni és elnyerni. Ebben „segít” Heideggernek a Schellinggel való már-már kötelező párbeszéd. Schellingnél ugyanis a tét éppenséggel a szabadságnak egy olyan rendszere, amelynek az igazi neve egyenesen a fentebbi értelemben vett filozófia.⁹¹

Tulajdonképpen így válik a heideggeri Schelling-analízis is kimondottan *lét-* és nem pusztán ún. „filozófia”-történetivé. Az a mód ugyanis, ahogyan az idők során az emberek a maguk szabadságát megragadják és tagolják, nem pusztán – és talán nem is elsősorban – „elméleti”, gondolkodásbeli álláspont, illetve kidolgozás kérdése és tétje, hanem benne a saját

⁸⁹ Lásd Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). 29. o.

⁹⁰ Uo. 32. o.

⁹¹ Uo. 52. o.

létlehetőségeikre való kilátás, valamint ezek megragadása is állandóan meghatározott, történelmileg körvonalazódó *létmódzatok* gyanánt artikulálódik. Azaz: voltaképpen *lét-történelmet konstituál!* Lét-történelem és a szabadság tagolódásának a története egymáshoz, illetve egymásra tartoznak tehát!

Ebben az értelemben jelent hagyományosan a szabadság mindenekelőtt éppenséggel *el*-szabadulásként felfogott *uralmat*. A szellemnek az érzékiség feletti uralmát; az észnek az ösztönök, a vágyak és a hajlamok feletti uralmát, valamint az embernek a természet feletti uralmát stb. Mindezek az értelmek, persze, az önmagunkból fakadó kezdeményezésre való képességet és a valamitől – például a terhektől – való megszabadulás szabadságlehetőségeit is áthatják. Ezek azonban már Schelling szerint is a szabadság *nem*-tulajdonképpen fogalmait képezik, amellyekkel szemben ő azt hangoztatja, hogy a szabadság voltaképpen a *jóra és a rosszra való képesség*.⁹²

Az, hogy Schellingig a szabadságot főként csupán az embernek a jó-ra (és nem a rosszra) való képességeként értették, természetesen annak a görög-keresztény hagyománynak köszönhető, amely szerint egyrészt az ember eleve bűnös, azaz rossz. Tehát nem is lehet a bűnben, hanem, úgymond, csakis azzal szemben „szabad”. És amely szerint, másrészt, kiváltképpen Szókratész és Platón felől, a rossz leküzdéséhez a jónak – mindenekelőtt annak az ismerete alapján körvonalazódó – irányába lendülő erőfeszítés szükségeltetik.⁹³ Azaz: ele-

⁹² Uo. 177–178., 205. o.

⁹³ Megjegyzendő, hogy már csak ezért is eleve problematikus, illetve feszültségteli dolog egyszerűen „görög-keresztény” hagyományról beszélni. Hiszen például a jó ismerete a klasszikus görögség számára központi érték, a kereszténység számára pedig pontosan az eredendő **bűn**! Ezen pedig *lét-történetileg* is érdemes lenne elgondolkodni és kimondott vizsgálódásokat végezni...

ve itt is a „rossz”, a rosszra való képesség az, ami – mintegy szabadság-talanul – „adott”.

Ezzel, vagyis a rossz vagy akár a saját – tehát maga a szabadság – adottságával, adottság mivoltával szemben Schelling a szabadságot egyenesen *képességként, éspedig nyitott képességként* értelmezi. Ezzel azonban a szabadság éppenhogy lét, helyesebben: *szabadlét* lesz...

De ez azt is jelenti, hogy az olyan kijelentések, mint például hogy: „a szabadság mindig korlátozott vagy határolt”, éppolyan üreseknek bizonyulnak, mint az, hogy – ellenkezőleg – a szabadság az önmegalapozás „korlátlansága” és „feltétlensége”... Hiszen szabadság „*nélkül*” sem a határok/korlátok, sem pedig azoknak a meghaladásai/kiterjesztései sincsenek, hanem, esetleg, pusztán csak szabadság-keretek, szabadság-kerületek „vannak”/lehetnek...

„Bármennyire is előrenyomult azonban Schelling az új úton az emberi szabadság lényege felé, a szabadságra vonatkozó kérdéshez való kanti alapbeállítottságot ez nem rázta meg, hanem csak megerősítette. Kant úgy fogalmaz, hogy a szabadság *ténye* felfoghatatlan; amit felfogunk, az csak felfoghatatlansága. A szabadság felfoghatatlansága pedig abban áll, hogy a szabadság, amennyiben van, ellenszegül a fel-fogásnak, amennyiben a szabadként való létezés a lét(el) *végrehajtásába* helyez át bennünket, nem pedig pusztá megjelenítésébe.⁹⁴ A végrehajtás azonban nem egy esemény vak lepergése, hanem az *egészként* tekintett *létezőben* való tudó *benneállás*, amit ki kell állnunk. A szabadság eme tudása bizonyos legfőbb *szükségyszerűségében*, mivel csak ez teszi lehetővé azt a *befogadó*

⁹⁴ Itt talán nem árt ismét felhívni a figyelmet a szabadság konstitutív egzisztenciális fakticitására, szemben persze annak pusztá „tényként”, illetve keretként való külsődleges felfoghatóságával.

helyzetet, amelyben állva az ember képes arra, hogy történelmi lényként *találkozzék egy sorssal*, azt magára vegye, és *ön-magán* túlra hatóan viselje.”⁹⁵

Ebben a pár mondatban a szabadságnak egy olyan mély és ugyanakkor grandiózus gondolata áll, amellyel Kant, Schelling, de természetesen maga Heidegger is közelebb kerül – az önmagunkhoz közelítő – mi magunkhoz. Nem kevesebbről van ugyanis szó, mint arról, hogy a szabadság mint „tény” felfoghatatlan, hiszen az éppen a létezésnek az az – immár tulajdonképpen *faktikus*, valamint *egzisztenciális* – módja, amelyben voltaképpen a lét végrehajtása zajlik, illetve történik.

„Lét” ugyanis csak a lét *értelmében* van, vagyis mindenekelőtt pontosan abban a kérdésként szerveződő tapasztalatnak a kérdéses és ezért is mindig tova- és túlvivő végrehajtásában, amely – mint láttuk – egyedül kérdezheti-tudhatja a létezőt egészként, vagyis azt, hogy „mindenfajta lét(el) lényege a végeesség, s hogy csak a véges módon egzisztálónak van meg az az előjoga és fájdalma, hogy benne álljon a létben mint olyanban, és hogy az igazat (a létezőt mint egészt – hozzáfűzés: K. I.) létezőként (*als Seiendes*) tapasztalja”.⁹⁶

A szabadság tehát – megint csak – nem az embernek valamiféle tulajdonsága, amellyel hol rendelkezik, hol pedig nem; nem is egyfajta megkülönböztető jegye, amelyet azután ő vagy hordoz, vagy pedig eltávolítanak róla, hanem egyenesen az ember véges egzisztálásának az az ugyancsak véges végrehajtása, amely őt önmagán tapasztalatilag túllendítve, önmaga saját-magára-vételének a kikerülhetetlen szüksége gyanánt a lét s a létezés(e) ismételt – történelmi – végrehajtásához, megragadásához küldi mindig is – vissza. Csak így lesz és lehet a sza-

⁹⁵ Uo. 337–338. o. Kiemelések: K. I.

⁹⁶ Uo. 336. o.

badtság ugyanakkor minden filozófiának az egyik – akár rejtett vagy rejtekező – eredője és középpontja is, hiszen általa válik láthatóvá a világ alakulása a maga harcában és egységében.

Mindazonáltal az emberi szabadság lényegéről szóló schellingi értekezés – tematikailag – alig tárgyalja magát az embert. Mégis abban – voltaképpen és állandóan – éppen és csakis az emberről van szó! Arról, hogy a legfőbb meghatározásokhoz mindig is „az emberrel való megfeleltetés alapján” jutunk el.⁹⁷

Itt merül fel a kérdés, hogy minden olyan vizsgálódás, amely az embert s kiváltképpen az emberi szabadságot helyezi az érdeklődés és az építkezés középpontjába, vajon nem válik-e ily módon „antropomorffá”? Ezzel kapcsolatosan azonban a döntő megint csak az a kérdés, hogy az ember alakjával való mérés, helyesebben az állandó vonatkozás az emberi létezésre, „vajon nem szükségszerű-e”?⁹⁸ Ha igen, akkor ennek a szükségszerűsége pontosan az emberi szabadság sajátos ténylegességének a vizsgálata kapcsán világítható csak meg, hiszen ilyenkor az embert épp abban tapasztaljuk mi magunk is emberként, „ami önmagán túlra hajtja őt”, s a szabadság éppen eme lét-nyitottság önmagán túlra hajtott létre-nyitottságának a saját léte-beli „szükségszerűsége”.

⁹⁷ Uo. 338. o.

⁹⁸ Erre a meglehetősen lényegi kérdésre a legegyszerűbb, ugyanakkor a dolgoknak a lényegét illető választ talán egy pusztá felkéréssel kellen/lehetne körvonalmazni: Mondjon valaki egyetlenegy olyan kérdést – legyen az „köznapi”, „tudományos”, „teológiai” vagy a „misztikus beleélés” stb. kérdése –, amely valahogy NEM az ember kérdése... vagyis amely valahogyan nem (is) tartozik az emberhez! Világos, hogy ez a „felkérés” egy cseppet sem „szofisztikus”, nem is „retorikus” vagy, úgymond, „episztemológiai”, hanem éppenhogy ontológiai, illetve egyenesen lét-történeti felhívás!

Az ember lényegére vonatkozó kérdés mindenekelőtt azért és abban az értelemben „megy túl” az emberen magán, mert maga az ember – előlegzőn, illetve előrefutóként – állandóan túlmegy önmagán. Azaz: elvétí önmagát, de magát a maga saját lehetőségeiben – egzisztenciaként, ek-sztatikusként – is láthatja vagy tapasztalhatja. Másrészt, az ember lényegére vonatkozó kérdés abban az értelemben is túlmegy az emberen, hogy az végeredményben és szükségképpen nem pusztán „az embert” mint a létezők egy sajátlagosnak is mondható „váfaját”, hanem *magát a létet* – és pedig értelmének és igazságának tekintetében – is érinti és megcélozza.

De hogyan állunk mindeközben a hagyománnyal, nevezetesen – legalábbis ebben az esetben először is – a „filozófiai-nak” nevezett hagyománnyal? Az idézőjel, amelybe itt a „filozófiai” kifejezés került, egyáltalán nem véletlenszerű. Hiszen arról a fordulatról is szót kell ejteni, amely Heidegger kutatásait egyre inkább „lét-történelmiekként” alakítja. Ráadásul egy olyan mélyrevivő igyekezetben, amely a *történeti, valamint a szisztematikus magyarázatot* el akarja különíteni a *történelmi gondolkodástól*. Ez neveztetik itt már „lényegi gondolkodásnak”.⁹⁹ Úgyhogy: „A tét számunkra nem egy múltbeli dolog historikus, jelenközeli magyarázata, hanem a lényegien (múltban-)létezettel (*mit Gewesenem*) és ennél fogva lényegien létezővel (*Wesendem*) való történelmi vita.”¹⁰⁰

Ez a „vita” ezért Heidegger számára az önmagával, a saját addigi „munkásságával” való vitát is jelenti. És pontosan ez – vagyis a lét-történelmi vitába az ön-történelemmel való vitázásnak a bevonása – kölcsönöz ezeknek a gondolatoknak kü-

⁹⁹ Lásd Heidegger, Martin: Részletek az 1941 nyári félévben tartott Schelling-szeminárium előkészítését szolgáló kéziratokból. In uő: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. 349. o.

¹⁰⁰ Uo. 351. o. Kiegészítés: K. I.

lönös konzisztenciát. A vitázó taglalás ugyanis „a kezdetektől a kezdet felé tart”. Így azonban eldől az a kíváncsi is, hogy belássuk, a *Lét és idő*ben már semmiféle metafizikáról nincsen – nem volt – voltaképpen szó, hanem inkább egy egészen más kezdetről, amelyben „kezdeti vonatkozásba kerülünk az első kezdettel”.¹⁰¹ Úgyhogy – élettörténetileg – az effajta törekvéseknek a mégiscsak „metafizikaként” való megnevezése – a *Kant és a metafizika problémájában*, valamint a *Mi a metafizika?*-ban stb. – tulajdonképpen csakis „időleges” lehetett. Ezzel áll szemben azonban a „»Gondolkodás« mint a kezdetbe való előre-gondolás, nem pedig a meglévőről, elmúltról és jövőről való utána-gondolkodás.”¹⁰² Ez pedig nyilván a szabadság tette, ami – filozófiaként – csakis a „legnagyobb” szabadság alapján, illetve egyenesen annak a *létmódjaként* lehetséges.

A főkérdés ugyanis – amelyet tehát a metafizika még csak nem is kérdez, és amely a metafizika számára, ráadásul, még hozzáférhetetlen is, hiszen az csak törésvonalakat szakít fel, és csakis eme törésvonalak mentén tud azután gondolkodni – az, hogy miképpen tartozik az ember lényege a lét igazságához? Azaz, *hogya maga ez a kérdés is miképpen tartozik magához a léthez – mintegy elvárásként is – hozzá?* Hogy tehát – ahogyan ez a *Levél a humanizmusról*ban ki is mondatik – az ember a lét pásztora!

Csakhogy, a lét-történelemben, a legközelebbi állandóan a legtávolabbi marad, anélkül persze, hogy időközben ez a vi-

¹⁰¹ Uo. 387. o.

¹⁰² Lásd Heidegger, Martin: Kivonat az 1941–43-as szemináriumi jegyzetéből. In uő: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). 391. o. Így aztán „*Lét(el)történetileg* a »szabadság« elvesztette szerepét. A *lét(el)* ugyanis kezdetibb a létezőségnél és a szubjektivitásnál.” 395. o.

szony és ez a viszonyulás felszámolódhatna vagy egyáltalán „meg- vagy túlhaladható” lenne.

A lényegi gondolkodásnak a filozófiai hagyományban tehát főként a lényegi gondolkodókkal van dolga. Nem azért, hogy tanításaikat elsajátítsa, hanem hogy elgondolja azt, ami a gondolataikat tartalmazó „szövegekben” ki van ugyan mondva, illetve szóhoz van juttatva, de ami – ennek ellenére – bennük mégis elgondolatlan maradt. Nem csupán eredetükben/kezdetükben, hanem – legfőképpen – a *létfeledésben*. Ha ugyanis a létfeledés a lét-kérdés feledése, és ha a lét-kérdés mégiscsak a filozófia leginkább kérdezésre méltó kérdése, akkor a „legnagyobb szabadság” alapján lehetséges filozófia és filozofálás a lét-kérdéssel együtt mindig *a szabadságot is feledi!*¹⁰³

Azaz: *a lét-történelem a lét-, de egyszersmind a szabadságfeledés történelme is*. Meglehet ugyanis, hogy épp miközben a szabadság biztosítékain és keretein erőlködünk/fáradozunk, akkor feledjük el tulajdonképpenien és átfogóan problematizálni-kérdezni – és persze megérteni is – azt.

Ezzel persze a szabadság kimondott, illetve frontális tematizálása is – látszólag – elhalványul Heideggernél. A valóságban azonban csak átfogóbb mélységekbe vonódik. A lényegi emberi lét ugyanis éppenséggel a szabad-lét, melynek a lehetőségeit a lét gondozza azáltal, hogy mintegy szeretettel reabízza – nem „felkínálja neki” – a maga lényegét. Ez persze egyben elvárás is. A lét még várja/elvárja az embertől, hogy

¹⁰³ Mi sem bizonyítja ezt manapság szemléletesebben, mint az, hogy a lét-kérdés újrafeledésével együtt a szabadság kérdése is felejtődik. Például azzal párhuzamosan, hogy Lévinas az „ontológia etikai átcsapásátáról” beszél, a szabadság kérdése is szinte kizárólag az ún. „politikai”, az „erkölcs-”, illetve a „jogfilozófia” ügyterébe kerül. Mi más ez, mint a szabadság, a szabadság kérdésének a feledése?! Annak a – mint láttuk – kimondott letagadásáról nem is beszélve!

az – tehát maga, *létként* – valóban elgondolásra méltóvá legyen. Elvárja, hogy az ember a létet ugyan a létező léteként, de mégis a lét s a létező különbözőségében ragadja meg. Hiszen az ember *humanitasa*, mint tulajdonképpen *humanitas suae*, pontosan öneki a sajátlagos – tehát egyben el-különböző – lét-hez-tartozásában áll. Abban, hogy ő a lét pásztora, aki a maga nyelvén – annak lényegében – házat jelent a létnek s a lét igazságának. Olyan „házat” amelyben/amelyet őrizve-gondozva az ember tulajdonképpen az eksztatikusát magát őrzi. Ezáltal van az ember a lét megnyíló tisztásában (*Lichtung des Seins*), helyesebben bizonyos értelemben éppen ez maga a tisztás és éppen ez maga a szabadság. Az ember csak annyiban ember, amennyiben a nyitottban létre-nyitottként létezik, s amennyiben a lét igazságában ekképpen van történelmileg jelen.

Az embert – lét-re-jöttével – mintegy maga a lét vetette a léte s a lét igazságába/igazságára. Arra, hogy ek-zisztálva úgy őrizzé azt, hogy a lét eme fényében a létező is a maga létező mi-voltában mutatkozhasnék meg. Ez az ember létezésének a létsorsa, amely „régebbi” minden teremtsénnél, predesztinációnál és, persze, minden filogenetikai ismerettartalomnál is.

Emberként lét-re-jönni nem azt jelenti, hogy egy „egyszer-csak” után – vagy következtében – előfordulni a létezők talán valóban végtelenül változatos lajstromában, hanem sokkal inkább azt, hogy létezőként *a létből részesülni*. Az ember csak azért ember, mert részesévé – és nem „részévé” – vált/válik a létnek. Részt-véve a létben s a létből, jön, mindig is itt-levő-ként, létre és a lét-re az ember. Csak ezért lehet az ő számára a lét valóban közeli, illetve távoli is.

Úgyhogy az ember „megkülönböztetése” a tárgyak és/vagy az élőlények egyéb fajtaítól, bár állandóan számos helyes vonatkozás – tudat, beszédképesség, írás, mindenféle szerszám-készítés, közösségképzés stb. – felelevenítésével kapcsolatos, mindig pontosan a lényegre érti mégis félre, illetve he-

lyettesíti. Az ember éppen hogy nem azáltal „szabad”, hogy a fentebbiek révén mintegy szabaddá teszi magát mondjuk a „természet” szorításai alól, hanem ez utóbbi is csak úgy lehetséges voltaképpen, hogy az ember a természetben is a lét igazságának az őrzőjeként – vagyis részeseként és részese-dőjeként van jelen. Nem is a természet „fölé”, hanem inkább az alá-emelkedés-merülés az, amelyben a szabadság nyitása a lét nyitott tisztásában önnön becsületének lehetséges elvárásaira talál.

Ezért is tartozik a gondolkodás a lét történelméhez: csak ameddig s amennyiben létezik ittlét (jelenvalólét, Dasein, „ember”...), csak addig és csak annyiban *van* – létezik – lét. Ez lényegében annyit jelent, hogy az ember nem a létező ura, hanem a lét pásztora... akit mintegy maga a lét hív létre – tehát létre-hív, azaz: létre-vet. Arra tehát, hogy a közel nyitott-jának a távolában a lét igazságát vigyázza, őrizze... – mondatik a *Le-vél a humanizmusról*ban.

Ezért jelent a létfeladás szükségképpen szabadságfeledést is!!! Hiszen a kérdést, hogy a lét igazságához vezető út vajon nem zárt és eltorlaszolt-e, vagy pedig, ellenkezőleg, épp ez az a *nyitott*, amely a *szabadság* lényegét is befogadja és őrzi, csak is az ítélni lehet meg, aki *maga is igyekezett* megjárni az így megmutatókozó utat, vagy – inkább – maga igyekezett egy, a kérdés mércéjének jobban megfelelő utat megnyitni! Azt tehát, hogy – szemben minden „humanista” antropologizmussal vagy ún. „antropomorf” emberbecsüléssel, illetve, ellenkezőleg, dezantropomorf objektivizmussal – az ember lényege éppen hogy a lét igazságának, eme igazság számára, valamint a lét igazságából eredőleg lényeges, és nem csak úgy, „önmagában”.

A szabadság mindenképpen az ember lényegére vonatkozó kérdés (egyik) sarkpontja tehát, amely éppen ezért *túl is megy* mindig az emberen, úgyhogy a szabadság *kérdezése* – akár-csak annak a végrehajtása – voltaképpen az ember lényegével

és a lét értelmével kapcsolatos kérdésben áll mindig is konstitutíve, illetve azt artikulálva benne.

Az ilyen kérdés, gondolkodás és megszólaltatás ezért mindig is *szabadabb* bármely „theoretikus”, illetve gyakorlati megismerésnél és megvalósításnál, és szabadsága pontosan abban áll, hogy – kérdezvén és gondolkodván – úgy biztosít az ember lényegében óvóhelyet a létnek, hogy úton-levései közepette – mégis és éppenhogyan – lenni-hagyja azt. (Vagyis: a létet.) A gondolkodás pedig – lényegében – mintegy „beteljesíti” a létnek az ember lényegével való kapcsolatát. Hiszen valójában „minden egyes gondolati lépés célja: hozzásegíteni az embert ahhoz, hogy gondolkodva rátaláljon a lényegéhez vezető ösvényre”.¹⁰⁴

A lét szólításában az ember *a nyelve* révén lakik.¹⁰⁵ Itt megint csak lényegi vonatkozásról van szó. A nyelv lényegét, a lét igazságát, de a szabadság lényegét illetőleg is. Annál is inkább, mert nem kellene észrevétlenül elmennünk ama kijelentés mellett, hogy: „Én már régóta csak szükségből használom a »nyelv« szót, ha lényegén gondolkodom.”¹⁰⁶ Inkább a „mondás” megnevezés a megfelelőbb Heideggernek, mert ez a „megjelenés” és a megjelentetés értelmében vett *mutatást* jelent – csak hogy az *intés* módján.¹⁰⁷ Úgy hogy a mondás – a *Sagen* – már nem a kommunikáció, illetve a ki-fejezés értelmében vett „emberi” beszéd neve, hanem a létbeni résztvétel és „megbízottság” lét-üzenetéé, amely – „mondaiként”, azaz követként és követőként – a „nyelvből” *belülről* megszólalva pontosan a *kimondásra-törőt* mondja ki – csak hogy egy „folytonosan eljövendőben maradó” beszélgetés gyanánt.

¹⁰⁴ Heidegger, Martin: *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. Helikon, Budapest, 1991, 31. o.

¹⁰⁵ Uo. 8. o.

¹⁰⁶ Uo. 41. o.

¹⁰⁷ Uo.

A görögöket, a görög gondolkodás hagyományát pedig pontosan az jellemzi, hogy ők valóban belegondoltak nyelvük alap-tapasztalatába. Belegondoltak tehát abba, ami a szavak feltárulásával – mint a felfénylés „bennük való” megtörténe – , közben, állandóan és mégis: elgondolatlan marad(t). Ennek a hagyománynak a fentebbi értelemben vett *megismétlése* ezért értelemszerűen azt a „feladatot” jelenti, hogy: „a görögül elgondoltakat még inkább görögül gondoljuk el”.¹⁰⁸

Ez nyilván nem az ógörög nyelvnek az ógörögöknél is „jobbani” ismeretét jelenti, hanem sokkal inkább annak a tényleges feltárását, illetve felvállalását, ami a görög nyelvben a görög gondolkodók révén történt meg – *belőle!* Azaz: egyáltalán a „gondolattalan gondolásában való elmélyülést nevezzük a görögül elgondolt eredetibb feltárásának, lényeg-eredetében való megpillantásának”.¹⁰⁹

Ebből a szempontból tehát mindazok az elemzések, amelyeket Heidegger például Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche vagy Kierkegaard stb. gondolkodói hagyományának szentel: voltaképpen teljesen „görög” vizsgálódások maradnak, hiszen a belőlük-bennük kimondottal, „megnevezettel” és feltáru lttal egyetemben a bennük el-nem-gondolt elgondolására – persze: a görögökhöz előreté kintve és hozzájuk visszakapcsolva/ visszapillantva – vállalkoznak! Természetesen minden ilyen „pillantás a maga módján görög s a megpillantottakra való tekintettel mégsem görög, és *töb bé már nem is lehet az*”.¹¹⁰

Az eddigi gondolkodás történetének nem az elutasításáról, de nem is a lemásolásáról és megsokszorosításáról, hanem eredetibb elsajátításáról lenne tehát szó. Ezért is válhat számunk-

¹⁰⁸ Uo. 34. o.

¹⁰⁹ Uo. 35. o.

¹¹⁰ Uo. Kiemelés: K. I.

ra, „maiak számára, szükségessé olyan beszélgetések előkészítése, amelyben a fő cél a korábbi gondolkodók által mondottak értelmezése”.¹¹¹

EXKURZUS:

Alkalmazás, nyelv és ösvények a nyitottba s a szabadba

A mondás, hogy a nyelv „a lét háza”, nemcsak azt jelenti, hogy a nyelv nem pusztán a természeti fajfejlődés során mintegy „természetszerűleg” kialakult kommunikációs viszonyok és lehetőségek sajátos megragadását, valamint ezeknek a fokozatos – immár úgymond „nem természetsszerű” módoszatokkal megvalósított – elmélyítését és tökéletesítését jelenti, hanem inkább azt, hogy – mintegy *ezzel együtt*, illetve ennek a voltaképpeni lényegéeként – a nyelv révén az ember a lét által úgyszólván „*alkalmazásba* van véve”. Azaz, hogy ezáltal az ember már, illetve eleve: „lényegénél fogva... egy olyan *alkalomhoz* tartozik, amely igényli őt”.¹¹² A létre-hívás, a létre-jövetel, valamint a létben való történelmi emberi részt-vétel – lényegét illetően – *alkalmazásnak* bizonyul tehát.

Itt nyilván magának az „alkalmazásnak” is egy eredendőbb – persze nem „fogalmával”, hanem – megragadásával van dolgunk. Ugyanis az „alkalmazás” itt egyáltalán nem egy művelet, nem is egy utólagos cselekedet vagy eljárás, amely valamit – mondjuk, a megértést – toldalékként vagy nem, de kiteljesítene, hanem a lényegét s az értelmet érintő létviszony

¹¹¹ Uo. 29. o.

¹¹² Uo. 30. o. Kiemelés: K. I.

és létmód. Annak a létezőnek – az embernek – a létviszonya a léttel, amely léteiben – „nyelvi” lényegénél fogva – hermeneutikus *vonatkozásban* – és nem egyszerűen „relációban” – áll a léttel.

Bizonyos értelemben: maga az ember alkalmazás, illetve applikáció tehát! Vagyis, ismételten: olyan alkalomhoz tartozik lényegszerűen hozzá, amely maga is lényegien igényli őt.

Az alkalom maga pedig nem más, mint éppen a lét s a létező, a jelenlét és a jelenlevő kettőssége, amelynek közepette és között az ember emberként „egy” hír, „egy” üzenet hozására, elő-hozatalára és őrzésére alkalmaztatott. Olyan hír és üzenet elő-hozatalára és őrzésére, amely – ily módon – a lényünkre lett lényegileg bízva. Az „alkalmazás” ezért nem is azt jelenti egyszerűen, hogy az ember „fel van az ilyesmire fogadva”, hanem hogy pontosan ebben áll neki a lét-rendeltetése, így a sorsát is csak ebben, illetve az ezzel való *vonatkozásban* lelheti meg és alakíthatja.

A *phüsis*¹¹³ előjövő erőinek számolatlan évmilliárdjai hozták, hívták létre – a lét-re – az embert; de ezzel lényegében csakis az történt, hogy kialakult az az állandóan alakuló tisztaság vagy világló közép – *Lichtung* –, amelynek a felszabadított-megnyitott – de elhelyezés nélküli – közép-jében, illetve a vele/általa való *vonatkozásban* lét-re jön, lét-re hívatik, belevettetik és *alkalmazódik* az a létező – az emberi lény – is, akinek véges-halandó lényére a lét, kettősség és különbség feszültsége gyanánt, de voltaképpen értelemként – vagyis: mindig még *meghallandó, meghallgatandó és megőrzendő* üze-

¹¹³ A *phüsis*szel kapcsolatosan lásd a Hölderlin: *Wie wenn am Feiertage...* kezdetű himnuszának szentelt heideggeri értelmezéseket, valamint az ezekről szóló *A szent, avagy a fény csendes hangjai* című írásomat a *Határ – Hallgatás – Titok* kötetben. 51. o.

netként, kihívásként – bíztatik. A létre-hozás – *dichten*¹¹⁴ – alkalmazásának a kihívására.

Maga a „kettősség” pedig nem is más voltaképpen, mint az „alkalom”, amelyben állunk.¹¹⁵ Mint ahogy az alkalmazás sem egyéb – tovább-, illetve végigvive a gondolatot –, mint az „alkalom alkalmazása”. Világos, hogy az „alkalom” itt nem „helyzet”, amelyet, mondjuk, kedvező vagy szerencsés körülmények alakítottak, hanem sokkal inkább olyan *kihívás*, amelyhez hozzátartozunk, és amely ugyanakkor magunkhoz is hozzátartozik. Olyannyira, hogy éppen általa és benne állunk!

Ezért beszél Heidegger egyenesen az „alkalom alkalmazásáról”¹¹⁶, amelyben azután az alkalom „majd” mintegy vissza is hajlik az alkalmazáshoz. Vagyis, a kimondottan a „lét háza” értelmében megragadott nyelven folytatott beszélgetésben a szavakat voltaképpen nem is egyszerűen „használjuk”, hanem egyenesen „alkalmazzuk”.¹¹⁷ Persze a „szóhasználat” gyakorlata számára ez mindig is idegenül cseng majd.

Lényegét illetően azonban a nyelv a „hermeneutikusan meghatározott alkalmazás alapvonása”.¹¹⁸ Benne a kettősség – a jelenlét s a jelenlevő kettőssége – leplezetten, de mindig is üzenetül kínálkozik az embernek, s az ember úgyszólván „arra alkalmaztatott, hogy meghallja ezt”.¹¹⁹ Persze, az üzenetnek azzal az igényével együtt, hogy ne csak meghallják, hanem meg is feleljenek neki. Tehát, az alkalmazás, tömören szólva, nem is más, mint az alkalmaz(tat)ottság alkalmának a kihívá-

¹¹⁴ Lásd Heidegger, Martin: *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. 40. o.

¹¹⁵ Uo. 31. o.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo. 35. o.

sa, amelyben annak – hozzá tartozva és reá hallgatva – történelmileg megfelelnek.

Ez persze – mint mindig, amikor valóban filozófia történik – egyben segítő *elvárás* is. Hiszen ily módon a nyelv alkalmazása nem egyszerűen a nyelven, illetve a nyelvről való beszédet, hanem a *nyelvből* való mondást kell hogy jelentse. Ez pedig csakis beszélgetés, de természetesen egészen sajátos beszélgetés lehet. Ami ebben elhangzik, annak a nyelv lényegétől és lényegéből *alkalmazottan* kell(ene) szóhoz jutnia.

Mindaz, ami a részt-vételben az ember részére és az ember részéről lényegi, illetve lényeges, voltaképpen alkalmazásnak számít! Ahelyett, hogy betetőzne, beteljesítene, lezárna stb., az alkalmazás inkább megnyit, a nyitottban tart és – *tagoltan* – a tovább nyitottba visz. Ebben a beszélgetésben tehát – amely maga is alkalmazás –, „ami mondódní kíván, egyre tágasabb nyíltságba” bocsáttatik.¹²⁰ Nem valamiféle „párbeszédéről” és még kevésbé egyfajta „eszmecseréről” van szó. Hanem, többek között, az elődeinkkel s az utódainkkal való – rejtett – beszélgetésről. Vagyis: a beszélgetésszerű gondolkodásról.

A beszélgetésszerű gondolkodásnak mármint megint csak nincsen köze ahhoz, amit manapság szokványosan és már-már etikettszerűen „hermeneutikai beszélgetésnek” hívnak, és amelyben a partnerek a legjobb esetben is inkább csak – udvariasan – az egymás véleményére kíváncsiak. Heidegger is világosan leszögezi, hogy „...a hermeneutikus kör szükségszerű elismerése még nem jelenti azt, hogy a hermeneutikus *vonatkozás* gyűrüzésének elismerésével *eredendő megtapasztalása* is végbemegy”.¹²¹ Nincsen továbbá köze ahhoz az egymás mellett való el-beszéléshez sem, amit éppen a „pluralizmus”

¹²⁰ Uo. 28. o.

¹²¹ Uo. 44. o. Kiemelések: K. I.

címszavával szentesítenek manapság: mindenkinek mindenféle véleményre jogosultsága van azzal a feltétellel, hogy közben mindeki más mindenfajta egyéb véleményeinek a „létjogosultságát” is elismeri...

Ellenkezőleg: a beszélgetésszerű gondolkodás lényege az együtt-kérdezés, illetve az egymásra-kérdezés, mégpedig abba az irányba, amelybe a kérdezés *alkalmazó* története mutat, helyesebben: *int*.¹²² Ez mármost sohasem egy tárgy vagy valami tárgyszerű, hanem az eredet s az eredeti működése, működtetése... Hiszen a beszélgetés voltaképpen mindig a *nyelvből* való beszéd, és minden valóban a nyelvből történő beszéd csakis beszélgetés vagy „beszélgetésszerű” lehet.

A nyelv lényegéből való alkalmazott, illetve alkalmazó mondas és beszélgetésszerű gondolkodás *legszervesebb* igénye, elvárása valóban az, hogy hozzásegítse az embert a lényegéhez vezető ösvények felleléséhez.¹²³ Sohasem tudjuk persze, hogy mire és hova is vezet ez az ösvény, de már tudjuk azt, hogy honnan is ered, és hogy merre tart... Az ember lényegéhez vezető ösvény ugyanis onnan ered, amerre tart: a nyitottból – a zárton s a leplezetten benne-megmaradóan magát (át)küzdve – a nyitottba tart. Ha „célja” vagy egy-egy intésben felderengő „iránya” van tehát a beszélgetésszerű gondolkodásnak, akkor az csak a *nyitott(ab)ba*, illetve a *szabad(ab)ba* küldhet. Hogy az ember jobban hallhassa, hallgathassa vagy őrzésébe vehesse alkalmazása kihívásszerű – hírvívőnek szó-

¹²² Uo. 45. o. Ezért van úgy, hogy bár az „egy japánnal” való beszélgetésben egyszer sem merül fel a kérdésnek mint olyannak a témája, az egész beszélgetés mégsem más, mint együtt-kérdezés, amelyben maga Heidegger egyszerűen csak mint „kérdező” szerepel. Közben persze a *társ* is állandóan kérdez és kérdéseket fogalmaz meg... újra és újra.

¹²³ Tehát nem pusztán valami külsődleges, úgymond „dicséretre és tiszteletre méltó” filozófiai „emberbarátiság” vagy „szeretet”.

*lító*¹²⁴ – üzeneteinek az alkalmait. És hogy – a „nyelv lényegétől alkalmazottan”¹²⁵ – „az időző egybegyűléseként”¹²⁶ meg is feleljen/felelhessen nekik!

*

„...igazán előre csak a visszavezető út visz.”¹²⁷ Ez jellemzi voltaképpen Heideggernek a hagyományhoz, nevezetesen a (lényegi) gondolkodói hagyományhoz való viszonyát. Ez a hagyomány sincsen azonban soha egyszerűen és csak úgy „kéznél”. Ellenkezőleg, a vele való beszélgetésszerű gondolkodói kapcsolatot állandóan a hagyománynak az eluralkodóvá vált nézetekké és nézetekbe való merevedése, fordulása-hanyatlása közepette kell – egy-egy eredendő kérdés rugaszkodásában – kivívni. Effajta kérdés nélkül a hagyomány vagy néma, vagy pedig csak – bár megtört hangon, de – zajos erőszakossággal kiabál. Persze, a némaságnak – még kevésbé a zajos tülekedésnek – nincsen köze a beszélgetésszerű gondolkodói, gondolkodási csendhez!

Megtörténhet azonban, hogy egy-egy ilyen kérdés nem is találja meg igazán a maga tematikusan közvetlen, illetve kimondott hagyományát. Azaz: gyakran nincs is igazán mit ismételni. Ilyen Heidegger számára például a *dolog* lényegére kérdező kérdés is.¹²⁸ Ilyenkor nemcsak a kérdéseken eluralkodó elfedettségekben és torzulásokban, hanem tulajdonképpen a kérdések *hiányában* kell mindig is kérdezni. Azaz, itt és ilyenkor nem is egy kérdés válik ismét kérdésessé azáltal, hogy

¹²⁴ Uo. 47. o.

¹²⁵ Uo. 45. o.

¹²⁶ Uo. 47. o.

¹²⁷ Uo. 14. o.

¹²⁸ Lásd Heidegger, Martin: *A dolog és A nyelv. Két tanulmány.* (Kétnyelvű kiadás.) Sylvester János Könyvtár, Sárovar, 2000.

megismételjük, hanem a kérdésben inkább egy-egy hiány *körvonalmazott* hiány voltára derül fény, miközben az addigi – eltájtolt – kérdések éppenhogy elégtelennek vagy félrevívőnek bizonyulnak.

Tehát ismét az *eredendő* kérdések – pontosabban: magának a kérdészés *eredendőségének* az *ismétlésének* a – szükségessége tolul elő. Cseppet sem ritkák és mindig döntő módon betájtolóak például az olyan kijelentések, amilyenvel *A dologgal* kapcsolatosan is találkozunk: „Mármost azt, ami az így kinéző edény, mint ez a korsó, valamint azt, ami és ahogyan a korsó mint ez a korsó-dolog *van*, a *kinézetből való vonatkozás*, az *idea*, még csak megtapasztalni sem teszi soha lehetővé, nem-hogy az megfelelő módon elgondolható lehetne. Emiatt Platón, aki a jelenlevő jelenlétét kinézetként ragadta meg és fogta föl, *éppolyan* kevésbé gondolta el a dolog lényegét, *akárcsak* Arisztotelész és *az összes utána következő gondolkodó.*”¹²⁹

De honnan is fakad ez az *eredendő* kérdésekre, illetve magának a kérdészésnek az *eredendőségére* szorító-vonatkozó „mindenkori” szükség? Honnan máshonnan fakadna persze, mint létezésünknek abból a mindig „mostani” korából, amely csak végső – de, nyilván, nem utolsó – jelenete annak, ami már régen megtörtént és eldőlt.¹³⁰

¹²⁹ Uo. 15. o. Félkövér kiemelés: K. I. (Saját fordítás.)

¹³⁰ Az erre, a maga/magunk korára való – legtöbbsnyire persze: kritikai vagy kérdezői – *vonatkozás* (és a „vonatkozás” szót itt a fentebb körvonalmazott értelemben kell venni) állandó és kiiktathatatlan konstitutívuma a heideggeri gondolkodásnak! Úgyhogy annak nincsen közvetlen köze ahhoz, amit általában „korhoz kötöttségnek” szoktak nevezni...

EXKURZUS:

Hagyomány, kérdés és szabadság

Jorge Luis Borges – aki bizonyára többet tud a fentebbi dolgokról/ügyekről, mint amennyit írásaiban sejtetni enged – egyik rövid novellájában a végtelen világegyetemet, az univerzumot a *könyvtárhoz* hasonlítja.¹³¹ Akik nem értik – rendszerint persze elsősorban maguk a „könyvtárosok” –, azok ezt mégis könnyed „értéssel”, sőt!, némi meglepődöttséggel és büszkeséggel is nyugtázzák.

Csakhogy, mint minden, ami önmagában végtelen, a végtelen univerzumot leképező ugyancsak végtelen könyvtár is teljességgel *értelmetlen*... Pedig a könyvtár végtelen számú polcain elhelyezkedő, vélhetőleg ugyancsak végtelenül számos kötet között bizonyára fellelhető mindazoknak az írásoknak – „szövegeknek” – a mindenkori és az összes nyelven megjelentetett kiadása is, amelyeket egyszerűen és állandóan „halhatatlanoknak”, „alapvetőeknek” meg „forradalmiaknak” stb. szoktak titulálni.

Hiszen: *ott van az egész írásos hagyomány!* Meg az is, amit még nem is írtak meg. Tehát mindaz, amit már megírtak, és az is, amit még nem is írtak meg, a végtelen könyvtár végtelen számú polcain van már vagy lehet egykoron. Csakhogy az egész egyszerűen: értelmetlen. Végül is teljesen mindegy tehát, hogy a megírtakból egy s más már elveszett vagy megsemmisült, és az is, hogy amit még nem írtak meg, abból „mindent” valóban meg is fognak-e írni valamikor.

Hiszen valóban: az egész és minden, így, teljességgel értelmetlen! A helyzetet csak az bonyolítja és súlyosbítja, hogy

¹³¹ Borges, Jorge Luis: Bábeli könyvtár. In uő: *A titokban végbement csoda*. Kriterion, Bukarest, 1978.

eközben mi egy olyan nyomtatott „kötet” „szövegét” olvasuk, amely maga is bizonyára ezeknek a polcoknak az egyikéről származik... és amely hamarosan vissza is fog arra kerülni. Úgyhogy rögtön felmerülhet a kérdés, hogy miért is *ír* az ember? De erre a kérdésre nyilván nem lehet közvetlenül és egyenesen válaszolni...

A könyvtár ugyan értelmetlen, de természetesen nem üres. Mint minden értelmetlenség, ez is állandóan tele van... Nemcsak helyiségek, világítótestek, polcok és könyvek, de lakó emberek és olvasók-látogatók is vannak „benne”. Vajon mindezek nem függenek-e valahogyan össze? Bizonyára: igen! De kik is lakják/látogatják ezt a maga végtelenségében, és/de gyűjteményeinek minden egyes darabjában is egyaránt, értelmetlen könyvtárat?

A szemüket fekete üveggel elvakító, tanácstalan, öngyilkosságra és tüdőbetegségre hajlamos könyvtárosok mellett, (ezt) a könyvtárat (is) szinte állandó jelleggel a *vándormegfejtők* lakják. Ők azok, akik a kötetek soraiban és közöttük az „értelmeket” minden *saját magukból* eredő, illetve hozzájuk magukhoz tartozó *kérdés nélkül* kutatják. Azaz: fejtegetik. Persze, teljesen hiábavalóan. Úgyhogy pusztán a legendák megbízhatatlan emlékezete szól néha olyan esetről, amelyben valamelyik emelet valamelyik polcán levő valamelyik kötetben valaki egykoron egy pár olyan mondatra bukkant, amelynek némi – de azóta persze megint csak elveszett – homályos értelme lett volna...

A könyvtárat azután időnként megbolygatják és elárasztják a *zarándokok*. Ők azok, akik a könyvtár s a könyvek szimbolikus – de továbbra is értelmetlen – „szentségében” sietős csörtetéssel hazug mindennapjaikat mosakodják ki. Természetesen csakis a célból, hogy minél hamarabb ismét és ugyanúgy visszatérhessenek hozzájuk.

Vannak persze hivatásos keresők is: az *inkvizítorok*. Ők nem is értelmet, hanem csak szavakat keresnek, mégpedig gyalázatos szavakat. Hozzájuk állnak közel a *purifikátorok*, akik vak és fáradalmas buzgalmukban azt gondolják, hogy értelmetlen könyvek értelmetlen megsemmisítése valahogyan mégis hasznos és értelmes dologga lehet.

Ismételjük meg a kérdést: miért ír az ember? Vajon nem pontosan azért, hogy kérdést intézzon hozzánk? Annál is inkább, mert a „szövegben” ott bujkál a nem éppen csenevész – bár zárójelbe tett – ironia: „Hát te, nyájas olvasó, biztos vagy-e abban, hogy megérted a nyelvet, amin írok?”

Vajon nem éppen a *kérdés* hiányzik itt a folyamatos és buzgó „keresés” – helyesebben: keresgélés – közepette? És vajon nem a *kérés* helyettesíti a keresgélés buzgalmában itt mindig is a kérdést, illetve a *kérdezést*? Abban a buzgalomban tehát, amelyben az értelmetlenség, valamint a magátólértetődőség valóban állandóan a legközelebbi rokonoknak bizonyulnak...

Feltételezhetjük: a kérdés és csakis a kérdés kérdezése az, ami a végtelen és értelmetlen könyvtárat, s így azt is, ami az idők során „benne” felgyülemlett – a „hagyományt” –, egyedül „értelmessé” alakíthatja, illetve valóban értelmes-értelemszerű szóra bírhatja és ezt meg is hallgathatja.

Valóban igaz-e tehát az az egyébként talán jól hangzó megállapítás, hogy kérdés nélkül a hagyomány néma? Bizonyára: nem! Inkább arról lehet szó, hogy még töréseiben is, éspedig az „élő jelent” – mintegy „hallgatólagosan” – felfogadva, feltételezve és átítatva, a hagyomány éppenhogy hangoskodik. Azaz, a „hagyomány” töréseiben is éppenhogy reánk-tör meg belénk is törik... Közben persze kérdések *helyett* inkább – vagy éppenséggel – *kérésre* buzdít.

A kérdő mondatok grammatikájába öltözve – helyesebben: travesztálva – a kérések hol információt, hol eligazítást, hol

pedig eljárásmódokat és „technikákat” igényelnek-kérnek. Azaz: gondoskodást meg „tanítást”. Eközben, nyilván, a hagyományok mindent állandóan sugallnak is. Kérdő – beszélgetésszerű – *gondolkodásról* persze szó sem lehet.

A kérő voltaképpen nem más, mint a kiszolgáltatott, de a szolgálatra rá-készült kereső. Helyesebben: a keresgélő. A hagyományra tehát ő nem is utalódik – a vonatkozás értelmében –, hanem inkább csak ki van szolgáltatva annak a szolgáltatának. Mindenekelőtt és a legközvetlenebbül ezt jelenti: a hagyományban – a ránk-törően, belénk-törötten megtört hagyományban – állni.

A hagyománytöréshez ugyanis a hagyománynak való kiszolgáltatottság is hozzátartozik. Hiszen még a „hermeneutika” sem az egyetlen és mindenképpen nem a legközvetlenebb vonatkozás a hagyománytörés, a hagyománytöröttség belénk-törött eseményeihez. Ellenkezőleg: ezt is – vagyis: magát „a hermeneutikát” is – inkább ki kell vívni. Éspedig pontosan a hagyomány kérő, kérésre-törött buzdításai közepette, illetve azok ellenében.

A kérés egyik formája persze a felkérés. Minden felkérés tulajdonképpen felszólítás. Olyasmire, amit viszont nem kértek. A kérés *ekkor* mindig is kérdéses, illetve kérdésessé válik. A felkérés kérdésességében rejlő felszólítás révén ezért a kérés ismét a kérdezésbe/kérdésbe hajlítható vissza. Hiszen, lényegét illetően, minden kérés is voltaképpen csakis a kérdésességből ered. Amelyet azután nem kérdeznek igazán vagy a „végéig”...

A kérést azonban éppúgy nem lehet a kérdéssel egybemosni, mint ahogy a kételkedést sem lehet egybemosni a kétségbeeséssel. A kétségbeesett csak kér, s ha nem „kap”, hát elvész vagy fantáziál. Mindenbe belekapaszkodik, s mindenféle pótlékkal kielégíti önmagát. Mi köze van – a szójátékokon túl

– ennek a kétely kérdéséhez, a kérdés kételyéhez s főként magához a kérdezéshez?¹³²

¹³² Kierkegaard persze úgy hadakozik a „kétkedésnek” az újkori filozófia története során megszilárdult felfogásával, hogy azt mondja: a kétkedés pusztán a gondolatra vonatkozik, mint annak a belső mozgása. Ezzel ő a *kétségbeesést* állítja végeredményben szembe, mint valamit, ami inkább az egész személyiségre utal – úgyhogy „mélyebb és teljesebb”. A kétségbeesés továbbá nemcsak átfogóbb mozgású és ily módon mélyebb és teljesebb, hanem „demokratikusabb” is, mint a kétkedés. Demokratizmusa odáig szélesedik, hogy – ki gondolta volna? – akár még „egy fiatal lány” is kétségbeeshet...

Bizonyára az is igaz azonban – hiszen ezt a fiatal leányokkal „együtt” mi magunk is megtapasztalhatjuk –, hogy a kétségbeesés a *maga módján* „mindent átfog”, csakhogy ettől még semmit nem tudunk meg arról, hogy *milyen* is ez a mód... Itt ugyanis valójában nem is arról folyik az értekezés, hogy *mi is történik* a kétségbeesés közepette vagy *során*... hanem – ráadásul csupán hallgatólagosan – csakis arról, hogy egyáltalán miféle egzisztenciálisan dinamikus relevanciája van a kétségbeesésnek. De mégiscsak meg kellene kérdezni, hogy egyáltalán mit is „tehetek” – mondjuk én – „kétségbeesetten”, tehát pontosan *miközben* a kétségbeesésem az egész személyiségemen elhatalmasodik? Mi mást jelent azonban „kétségbeesni”, mint az egész „személyiségemet”, az egész létemet egészen ketté-válottan, illetve ketté-törötten (meg)tapasztalni? Megtapasztalni tehát azt, hogy az egész személyiségem egészen kettős darabokban vonaglik. Ezt mondja – nem véletlenül – például a „kétségbeesés” magyar, de annak a német neve is. (Kétségbeesés = *kettősségbe-esés*, azaz: abba a *Zweiungba* hullás, amelyről a német *Verzweiflung* is sokatmondóan tudósít.) Aki „kétségbeesett”, aki kétségbe *van* esve, az a maga egész létében, a maga egész létét, minden vonatkozásban egybe-hozhatatlan kettősségekben találja/tapasztalja. Azaz: teljességgel *értelmezhetetlenül*! A kétségbeesett tehát nem értelmezhet eközben semmit, még kevéssé lehet valamiféle „szférákban otthonos”, hiszen ő éppen ezt az otthontalanságot „éli” önmagával kapcsolatosan, önmagában (is) meg. A kétségbeesett ezért tulajdonképpen csak *kérhet*, de talán nem is ő mint vol-

Ez a helyzet olyankor is, amikor a hagyomány éppenhogy „kérdésként hagyományozódik”. Amikor tehát az a kérdéseket – öröknek titulált – „problémákként” örökíti. Senki sem érti igazán a problémának az őhozzá-tartozását, hanem csak

taképpeni és kétségbeesett „személyiség”, hanem inkább valahogyan maga a kétségbeesés(e) az, aminek – egészen elharapozódva – egyáltalán *kérés-struktúrája* van. Ezt ragadja meg és mondja ki a „kétségbeesés” latin nyelvekbeli neve is, mindenekelőtt persze a francia *désespoir*, amelyet egyébként az angol is átvett. Ez remény-vesztettséget, remény-telenséget jelent, arra való tekintettel, hogy aki valóban kétségbeesett, annak eközben a reményei (is) oda vannak veszve esve... Olyasmit sem táplálhat ilyenkor tehát, mint a remény! Csak kérhet, de (tulajdonképpen) nem is egy kimondott – azaz valami meghatározottra utaló – kérdésben, hanem inkább csak egzisztenciális helyzetének-állapotának az ugyancsak egzisztenciális struktúrája révén vagy gyanánt. Ezért is van eleve eldőlvé Kierkegaardnál, hogy hova és mire is irányul mégis a kétségbeesés kérése... A kétségbeesés „módszere” tehát csakis a kérdés „módszere” lehet. Még akkor is, ha, vagy amikor, az elvárások – például a komolyságé – valóban fel-kérések, illetve felszólítások lesznek. Úgyhogy Heidegger is a „vallásos írónak” kijáró tisztelettel kezeli őt...

Egyáltalán nem véletlen ezért, hogy Husserl – mintegy elengedve a füle mellett Kierkegaardot – inkább Descartes *cogitójához* nyúl ismét vissza – amelyet egyébként ugyancsak többször magasztaltak a „demokratizmusáért” –, és az sem, hogy Heidegger a hangulatok – nevezetesen elsősorban a *szorongás* hangulatának a – fakticitására vonatkozó elemzéseiben külön gondot fordít azok értelmezésének az „utólagosságára”. Ezt persze a jótét lelkek pontosan az „arisztokratizmusáért” marasztalták el azután... Hiszen világos: miközben szorongunk, aközben értelmezhetetlen hatalmában vagyunk annak... És csakis ebben áll a „szorongás-fenomén” fenomenológiai kitüntetettsége. Abban, hogy az kérdésre méltóként és érdemesként, immár valóban és tartalmasan fordítható vissza a *kérdésbe*. Lásd még Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticismus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Krónika Nova Kiadó, Budapest, 1998, 64–74. o.

kérő felszólításainak a nem-kért – de hangos és lehangoló – dübörgését hallja. Ez a „hagyományőrök” és a „történelembarátok” hangja. Arra szólít fel (kér), hogy kérjenek. Nyilván mindegyikük kiabál, fenyegetőzik meg kirekeszt. Igazából persze – a kérdés nevében – ők éppen a kérdésre, a kérdezésre meg a kérdezőre dühösek. Számukra a „kérdésség” – a hagyomány, a „hagyománytörés” – megragadásának az egyetlen „igaz” és legitim formája ugyanis csakis a kérdés, úgyhogy minden kérdésre és kérdezésre már eleve „kétségbeesést” kiáltó vádló gyanúperrel rándulnak össze. Bár: *kétségbe-esni* sem tudnak ők semmikor igazán...

A hagyományban pedig – kiváltképpen annak „töréseiben” – mindig ez a végeredményben letagadhatatlan kettősség munkálkodik. Arra pedig, hogy ettől nem is tekinthetünk el, pontosan Heidegger hívja fel a legvilágosabban és a legradikálisabb őszinteséggel a figyelmünket. Hogy tehát nem biztos, hogy ha a hagyománytörésekben a hagyomány kérdéssé válik, ezáltal az már automatikusan valóban kérdeztetne is... Gyakran inkább kéreget(tet), úgyhogy a kérdésség kérdéseit – hermeneutikailag is – inkább mindig ki kell vívni! Heidegger szavaival: „...arra is szükség van, hogy kialakult legyen bennünk a készség a látás és a kérdezés egyfajta sajátos tartására.”¹³³

Bizonyára nem arról van szó, hogy fel- vagy kitaláljuk a kérdezésnek egy újabb és eredményesebb *know how*-ját, s ezután ennek a gyakorlásán és terjesztésén fáradozzunk. Hanem bizonyos értelemben a tét itt éppen a hagyományhoz való kapcsolatunk és viszonyunk kérdéses ittléte. Ezért utasítja vissza Heidegger mind a historizmus, mind a felületes aktualizmus

¹³³ Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). 222. o. Kiemelés: K. I.

igényeit. „A historizmus megjeleníti az elmúltat, s az elmúlt-előtti alapján magyarázza azt. A múltba menekül, hogy ott támaszra leljen, s kiutakra számít a jelenből. Számára a »restauráció« vagy az »eszkatológia« a tét. Nem a pusztá relativizálás alkotja a historizmus lényegét.”¹³⁴

Valóban: a historizmus lényegét nem a – manapság „pluralisztikusnak” is nevezhető – relativizálás képezi, hanem az, hogy *menekül*. Nyilván az érintettség elől. A múltból az az-előttibe, a jelenből pedig a múltba. Közben persze a múlt – meg a „hagyomány” is – állandóan és szorgalmasan meg-jelenül. Nem is akárhogyan, hanem pontosan, mint az a valami, aminek az alapján éppenhogy a magyarázat és az értelmezés folyik! Más kérdés, hogy vajon mennyire hasonló lényegében mindez Borges vándormegfejtőinek a kétségkívül összes energiáit felörlő és megkövetelő – kérő/váró – szorgalmas munkásságához...

Így hát a fel-kérés – amely tehát látszólag a jövővel kapcsolatos –, nos, az sem lehet ilyenkor egyéb, mint restauráció vagy eszkatológia! Tehát: nem is ártalmatlan és még kevésbé érdek-telen, illetve érdek-mentes. Az aktualizmus pedig „csak a historizmus fordítottja”, amely „a múltat átszámítja jelenlegi értékére” s ebből hosszabbítja meg az így általa megdermesztett jelent a jövőbe. Nem is más ez ezért, mint „az eredet és az eljövendő közötti számolgotósi”.¹³⁵

Mindkettő azonban valahogyan éppen a „múlttal” foglalkozik, és mindkét esetben valahogyan éppen ez a múlt – amelyet sokan egyáltalán nem haboznának egyenesen akár „hagyománynak” is nevezni –, nos ez az, ami a fókuszban áll, de úgy, hogy közben mégis az idő s az ittlét „egészét” *manipulálja*. Látszólag mindkettő mellett könnyedén el is lehetne menni, mondván:

¹³⁴ Uo. 351. o.

¹³⁵ Uo.

indokolatlan, „inautentikus” vagy egyenesen felületes dolgokról van/lenne bennük szó... Csakhogy pontosan *ezek* azok a módzatok, amelyek a leginkább, mindenekelőtt és a legtöbbször, állandóan, újra és újra – a hagyománnyal való kapcsolatunkban, a hozzá való viszonyunkban, illetve a hagyománynak a mihozzánk való viszonyában – elharapóznak és uralkodnak.

A hagyomány, a hagyományozás – ittlétünk egészét érintő/ körvonalazó – tényleges két-, illetve többértelműségét nem kerülheti meg a hermeneutika. Ennek pedig Heidegger volt leginkább a tudatában. Ezért Heidegger számára a „hagyomány” és az „új” kérdése szervesen – azaz: kritikailag is – egybetartozik. Olyannyira, hogy voltaképpen egy és ugyanazzá a kérdéssé lesznek. Ebben áll ő talán a legközelebb Gadamerhez. Itt természetesen – vagy inkább kényszerűen – elsősorban a „filozófiai” hagyományról s a hozzá való közeledés feladatairól és lehetőségeiről van szó.

A filozófiai hagyományt, ugye, mindenekelőtt a gondolkodók történelmi művei, illetve maga az általuk meghatározott és képviselt történelem „képezi”. Még sematikusan szólva is a filozófiai hagyományhoz való viszony a gondolkodók történelmi műveihez való történelmi-gondolkodói viszonyt jelenti, és nem valamiféle „a filozófia története” nevezetű diszciplínának a nyilvános-intézményes gyakorlását.

Csakhogy ilyenkor világossá válhat, illetve megszülethet az a belátás is, hogy: „...minden filozófiai mű, ha *egyáltalán filozófiai mű*, a filozófiát a magában abban a műben elfoglalt állásponton *túlra* úzi. (!) A filozófiai művek értelme épp az, hogy *új* területet tárnak fel, *új* kiindulópontokat és *újfajta* hajtóerőket jelölnek ki, miáltal a művek saját eszközei és útjai *meghaladottá* és elégtelenné válnak.”¹³⁶ Ha tehát a hagyomány-

¹³⁶ Uo. 32. o. Kiemelések: K. I.

ra, nevezetesen a filozófiai hagyományra valóban gondolkodva tekintünk, akkor az első dolog, ami szembeötlik, az az, hogy *ez a hagyomány pontosan az új kiindulópontoknak, az új területeknek, az új hajtóerőknek és az önmagukat is meghaladottá és elégtelenné tevő (filozófiai) műveknek és munkálkodásoknak a hagyománya!!!* Hogy tehát ez a hagyomány egyfelől éppen ezekből és ily módon „áll”.

Másfelől azonban az a kérdés is felmerül, hogy: hogyan is viszonyultak/viszonyulnak az „idők során” ezek a művek – azaz: ezek a gondolkodók – épp *ehhez* a hagyományhoz? Márpedig „...ezen gondolkodók egymáshoz való viszonyáról már el kellett mondani: a polémia hevessége mögött az elhivatottság szenvedélye áll, és az a tudat, hogy velük és általuk valami lényeges történik, nevezetesen olyasvalami, ami a maga idején, megváltozott formákban, mindig újra rendelkezni fog jövőt teremtő erővel”.¹³⁷

Világos, hogy Heidegger itt nem „kívülről” beszél, mint egy olyan folyamatról vagy történeusről, amelyet csak „szemlél”, hanem éppenhogy a belső „elhivatottság szenvedélyével” teremtet kapcsolatot olyasvalamivel, amivel egyébként mindenki kapcsolatba kerülhet akkor, amikor egy valóban filozófiai művet a kezébe vesz.

De ez éppenhogy nem a nagy gondolkodókkal és rendszerekkel való „történeti számvetést” jelenti, hiszen ez – és itt megint csak nem lesz ártalmas egy hosszabb idézetet újraolvasni – „...épp a tulajdonképpeni kérdés *előtt* áll meg, és ennek következtében sohasem válik valóságos számvetéssé, hanem vagy pusztán helyesbítgetéssé és cenzori jelentéssé fajul, vagy pedig a filozófiának a filozófus személyiségén alapuló pszichológiai értelmezésébe csúszik át. Az egyik oldalon a filo-

¹³⁷ Uo. 94. o.

zófia egyfajta szaktudománnyá válik, a másikon pedig fogalmakkal mint pusztá jelekkel való kötetlen játszadozássá; a filozófia saját és egyedülálló igazsága elől mindkét esetben kitérnek. Nem csoda, ha a filozófia elerőtlenedik, ahol ő maga elhiszi, hogy megélhet az öngyilkosságból.”¹³⁸

Ha azonban az ilyesmit nem hisszük el, és a filozófiai hagyomány műveihez a gyümölcsöző elsajátítás kényszerével közeledünk, akkor „bele kell bocsátkoznunk kérdésének alapmozgásába”. Ekkor azonban az is kiderül azonnal, hogy az új területek, kiindulópontok és hajtóerők feltárásában és kijelölésében – vagyis egyáltalán a filozófiai művekben és éppen ezekben – állandóan „két évezred filozófiai hagyománya gyülemlik föl”.¹³⁹

De ez távolról sem valamiféle nagyszámú tapasztalat során elnyert és megszilárdult bölcs belátás vagy tanács, amelyet azután a kínlődások és a tévutak jövőbeli elkerülése végett immár tanítani-oktatni – tehát: kérni – kellene, hanem csak a kérdés alapmozgása az, amely rálendít minden filozófiai mű újdonságára, és/de ezáltal túllendít arra a hagyományra is, amellyel vitázva ezek a művek a maguk saját eszközei tekintetében egyszerismind meghaladottá és elégtelenné válnak.

Természetesen ez határozza meg a nagy gondolkodók egymástól való úgynevezett „függését”, illetve a reájuk gyakorolt ún. – mindenekelőtt persze: „hagyománybéli és hagyomány általi” – „hatásoknak” és azok „forrásainak” a tulajdonképpeni mibenlétét is! A döntő ugyanis végeredményben csakis az, hogy

¹³⁸ Uo. 139. o. Akarva-akaratlanul az idézet nagyszerűen jellemzi például mindazokat a „teljesítményeket” is, amelyek Heidegger gondolkodásában állandóan „ellentmondásokat”, „következtelenségeket”, „elégtelenségeket” stb. ... sőt, ezekkel együtt, annak egyfajta „kudarcát” mutogatják ki.

¹³⁹ Uo. 172. o.

az a helyzet „...hogy valamennyi gondolkodó alapjában véve mégis mindig ugyanazt mondja, nem azon alapul, hogy átveszik egymástól azt, ami ugyanaz, hanem azon, hogy azt, ami eredetileg különböző a számukra, visszaváltoztatják a lényegivé és az eredetivé. És így lehetséges az, hogy ami csak későbbi korszakokban válik világossá, annak nyomait, miután világossá vált és ezért látni lehet, megtaláljuk korábbi gondolkodóknál, anélkül persze, hogy azt mondhatnánk: a korábbiak ugyanazt, ugyanazon a módon egyszer már elgondolták és tudták.”¹⁴⁰

Mindez persze „hermeneutikailag” is alapvető, és Heidegger pontosan ezeken az alapokon – nevezetesen a történetiségnek a történeti magyarázat általi érvényesítését illetőleg – problematizálja a dolgot. Hiszen arra kérdez boncolgatólag rá, ami a „hatás”, illetve a „hatástörténet” – és ezáltal a hagyomány – lényegét illetőleg is *problematicus* és kérdésre méltó. „Mivel... mindig csak ahhoz nyúl vissza, ami már kéznél van, amit már ismerünk, ezért a történeti magyarázat elől nemcsak hogy el van zárva a teremtő jelleg és a tulajdonképpeni történelmiség felé vezető út, hanem ami még fenyegetőbben végzetes, az az, hogy a történeti magyarázat egyeduralma azt a látszatot kelti, mintha olyasvalami, mint *teremtő erő* (*das Schöpferische*), *egyáltalán nem is létezne...* Az sem elégséges, ha az *utókorra* gyakorolt hatást választják a magyarázat kiindulópontjául, különösen azért, mert a hatás teljességgel más dolog. Többnyire ugyanis a *véletlenszerű, a külsődleges* mozzanatok hatnak, amelyeket az ember (hatásuk módját tekintve) már amúgy is ismer.”¹⁴¹

Megint csak a kérdésésnél lyukadunk ki tehát, hiszen a hagyomány, a filozófiai hagyomány értelmezésében is éppen a benne felhangzó kérdés kérdező-kérdéses meghallása és ki-

¹⁴⁰ Uo. 180. o.

¹⁴¹ Uo. 32–33. o. Kiemelések: K. I.

bontása a döntő, mégpedig arra való tekintettel, hogy felkavaró erejével együtt annak előremutató vonásai, de mindenféle kötöttségei is kidomborodhassanak.¹⁴² Hiszen itt mindig és folyamatosan a „magátólértetődőség” *megingatásáról* van szó, miközben az ügyek – *die Sache* – a gondolkodó kérdés számára és közepette – éppenhoggy, illetve valóban – ténylegesen kérdésre, felvállalt kérdezésre méltóvá alakulhatnak. A kérdésesség, a halló kérdés és az azt felvállaló kérdezés lesz és az is marad a filozófia, a filozofálás lényege!

Ha azonban filozófia valóban csak a legnagyobb szabadság alapján és a legnagyobb szabadság cselekedeteként lehetséges, és ha a kérdezés, illetve a kérdés valóban valamiképpen lényeges a filozófia számára, akkor a szabadságnak is valamilyen lényegi kapcsolatban kell állania a kérdezéssel!!! Nem csak olyan „felszínes” és „nyilvánvaló” dolgokról lehet csupán szó, mint, mondjuk, a gondolkodás vagy a gondolatok (belső) szabadsága, ellentétben a hangosan kimondott-kinyilvánított vélemények vagy a cselekedetek (külső/kényszerű) megkötöttségeivel.¹⁴³

*

Visszatérve: honnan is fakad ez az eredendő kérdésekre vonatkozó-ösztönző szükség? Honnan máshonnan vajon, mint létezésünknek abból a mindig „mostani” korából, amely csak végső – de, persze, nem utolsó – jelene annak, ami már régen megtörtént és eldőlt. Hiszen azt is láttuk, ahogy, egybefordulva, a hagyomány és az „új” kérdése voltaképpen a „kérdés”, a kérdezés, illetve a szabadság kérdésévé-ügyévé – azaz:

¹⁴² Uo. 37., 172., 335. o.

¹⁴³ A szép és méltán híres német népdal is erről énekel: *Die Gedanken sind frei / Wer kann sie erraten?...*

kérdésévé – válik. Egyfelől ugyanis minden „aktualizmuson” vagy „történelmi magyarázaton” túl a mi mai szükségszerűségeink – mégpedig maiakként – kétségtelenül *mások*. Másfelől azonban ez pontosan abból ered, illetve ahhoz kapcsolódik, hogy ezek voltaképpen két évezred szükségei, amelyek időközben persze egyre nyomasztóbbakká (is) válnak.¹⁴⁴

Nem arról van szó, hogy az eredendő kérdések szükségei egyszerre „újak is, meg régiek is”, vagy részben újak, részben pedig régiek, hanem hogy azok egy az újban s a régiben is egyaránt *rejtőzködő* olyan történelmiségben állnak, amellyel kapcsolatosan a lényegi gondolkodásnak állandóan újraszülettő – de tendenciáinak érkezéseit tekintve egyre halaszthatatlabb – ismétlő késztetései/szükségei körvonalazódnak.

A kérdés a létre nyitott véges létező kérdése – ki másé lehetne?! –, ezért a kérdés ismétlő újra-kérdése szükségképpen a lét kérdésébe egyre inkább értelem-kérdésként, azaz mai-lag meghatározott módon körvonalazódó, nyomasztó-kérdetető szükségként torkollik és hatol.

De ez minden egyes voltaképpen gondolkodói kutatás során és mindig is megtörténik. Nem érezzük-e – állandóan – a rendelkezésünkre álló fogalmi készleteknek, valamint a grammatikai, szintaktikai, logikai stb. adottságoknak az elégtelenségeivel, határaival *együtt* a bennük rejtőzködő-előretoluló egzisztenciális-gondolkodói súlyok lehetőségeit, nyomasztásait is? És vajon az effajta gondolkodás nem mindig a saját – „mai” – megragadott-felvállalt szükségeiben halad-e magával számot vetve előre, azaz/illetve abba a történelembe, amely kezdettől fogva magában tartja a szükség – már mindig meghatározott módozatokon megragadott – lehetőségeit? A lényegi, eredendő lehetőségeket is természetesen ideértve.

¹⁴⁴ Uo. 349. o.

Olyasmi ugyanis, mint „lehetőség”, egyáltalán és csupán a véges, létre nyitott lények számára, illetve általuk adódik és körvonalazódik. Úgyhogy az ember „emberként”, a szabadság „szabadságként”, a Dasein „ittlétként” stb. „terminológiai” jellegű jelentőségét akár „el is veszítheti” vagy el is halványíthatja Heideggernél... a lényeg – vagyis a végesség kizárólagos és lehetőségteljes lét-terhe – az ő számára mindvégig centrális marad.

Az is kérdéses, hogy vajon egyáltalán lehet-e a szabadság ügyéhez egyszerűen úgy közeledni, hogy megkérdezzük: mi is az, és mit is jelent szabadnak lenni? Arról nem is beszélve, hogy ezt a kérdést – többek között – a hagyomány, illetve a közhangulat egyik lehangosabb vonulata mindig és máris abba az irányba fordítja, amely voltaképpen egyrészt arra kérdez, hogy mit is „jogos” megtenni mindazon dolgok közül, amiket egyébként meg lehetne tenni, másrészt pedig ezt rögtön azoknak a „kereteknek” az irányába hajlítja, amelyek, mint megvonások, feltételezik vagy körbeszabják- körbehatárolják a szabadságot. Kant is elsősorban azokkal hadakozik, akik – ha felmerül – hát azonnal tagadják a szabadságot, másrészt számára is gond annak a sürgős és más színvonalon már-már reflex- és „formulaszerűvé” vált-merevedett kihangsúlyozása, hogy a szabadság – amennyiben valóban és egyáltalán „létezik” – hát sohasem parttalan...¹⁴⁵ Azonban ezek az időközben közhelyszerűekké vált megközelítések is kifejezik az ember – saját – szabadságához való viszonyának a súlyos többértelműségét. Azt, hogy a szabadság egyszerre – de mindenekelőtt – „vágy meg teher” is!¹⁴⁶

¹⁴⁵ Lásd Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetései; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991.

¹⁴⁶ Lásd Erich Fromm frappáns és mély „tragikumú” elemzéseit, de Dosz-

De ebben azért valami lényegesebb is megmutatkozik. Nevezetesen, hogy a szabadság minden egyes alkalommal – tehát „ezúttal” is – csakis úgy tagolódik, hogy közben mindenképpen (már) fel is tételeződik. Ez arra utal, hogy a szabadság nem is lehet semmiféle ún. meta-fizikai, illetve „kívülről” irányító és ható alap, hanem valahogyan mindig is (már) *belül van*.

Ahhoz, hogy olyasmibe, mint például az akadályok (mint akadályok), a korlátok (mint korlátok), a határok (mint határok) egyáltalán és ténylegesen beleütközhesünk, már szükséges a szabadság nyitottságának az a horizontja, amely mondjuk az akadályt valóban akadályként hozza meghatározott módon az előtérbe, illetve – voltaképpen – konstituálja is... A tárgyak, a növények vagy az állatok sohasem találkozhatnak, ütközhetnek akadályokba, korlátokba vagy határokba, bár azok is – sőt, talán kiváltképpen azok – állandóan „akadályozottak”, „korlátozottak” és „körbehatároltak”. Hiszen azoknak – vélhetőleg – csak valószínűsíthető eshetőségeik vannak, úgyhogy számukra nem is *létezik* a lehetőség mint lehetőség.¹⁴⁷

Egy, a létében a lehetőségek által konstituált, illetve tagolt létező azonban egyúttal (már) a szabadsága által is konstituálva van. Számára a léte, a lehetőség(ei), valamint a szabadság(a) elválaszthatatlanok, együtt, vagyis súlyukat egymásra-egymásba helyezve, konstituálódnak és konstituálják azok – létében és értelemeiben – őt magát is.

tojevskij Nagy Inkvizítora már korábban sok mindenre figyelmeztetett a szabadság terhes, illetve teher mivoltával kapcsolatban.

¹⁴⁷ Az akadályal, az akadályozottsággal, illetve annak az egzisztenciális és fenomenológiai jelentőségével kapcsolatosan lásd még az *Elzárt-ság, elfedtség és rejtőzködés Heideggernél* című írásomat, a *Határ – Hallgatás – Titok* kötetből, főként 269–278. o. Más vonatkozásban, de hasonló következtetésekre jut Lévinas is. Lásd Lévinas, Emmanuel: *Totalitate și infinit Eseu despre exterioritate*. Polirom, Iași, 1999, 63–69. o.

Úgyhogy amikor Schelling a szabadságot „képességgként” határozza meg, akkor ezzel ő valóban valami lényegire világít rá, hiszen: „Egy képesség... magában véve a viszonyulás lehetősége, méghozzá önmagának egy lehetőségéhez való viszonyulása.”¹⁴⁸ Olyan viszonyulás lehetősége tehát, amely önmagát és önmaga lehetőségeit is valóban lehetségesekként – vagyis: nem pusztán a „realitás” tekintetében és vonatkozásában – ragadja meg. Márpedig: „Csak egy véges lény számára... van lehetőség, és a lehetőség ezért mindig viszonylagos, mindig egy meghatározott valóság felől és e valóság számára vetül ki. [...] A lehetséges és a valóságos világa csak a végesben létezik.”¹⁴⁹

Mindezeket Heidegger, persze, elsősorban a schellingi koncepció „paramétereire” vonatkoztatottan mondja. Hiszen őt magát a „lehetőség” éppenhogy a maga lehetőség mivoltában foglalkoztatja. Ezért főként a lehetőségnek a lehetőség-kénti fenntartására, illetve elgondolására koncentrál. Ami az így fel-fogott lehetőséget „valósággá” teszi, az persze elsősorban a választás, csakhogy Heidegger inkább magának a választásnak a választottságára szeretne odafigyeltetni.

A szabadság tehát nem lehet valamiféle ún. meta-fizikai, illetve „kívülről” irányító és ható alap, hanem – mint már megállapítottuk – valahogyan mindig is (már) belül van. Ahogyan „belül” van, annak pedig – kiderült – valamilyen lényegi köze van ahhoz, amit tulajdonképpen lehetőségnek kellett neveznünk. De mit is jelenthet az, hogy a szabadság – még a képességnél is átfogóbban, azaz, mondjuk, a választás választottságában – lényegileg kapcsolódik a lehetőséghez mint lehetsé-

¹⁴⁸ Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). 310. o.

¹⁴⁹ Uo. 332. o.

geshez? Miféle szerkezettel kell az ilyesmihez a szabadságnak rendelkeznie? Hiszen a létre-nyitottság, amelyet a szabadság e létező létjellemzőjeként, és létmódjaként konstituál, nos, az sem lehet tagolatlan, úgyhogy ízületeinek is valami olyasmivel kell artikulálódnia, ami a lehetőséggel is illesztékként kapcsolatos.

Tagolódását tekintve a szabadságnak – lényegét, de/és minden „aktusát” illetően is – voltaképpen *kérdezés*-, illetve ezáltal *keresés-struktúrája* van. A keresésről s a kérdezésről, annak egzisztencialitásáról pedig már sok mindent felelevenítettünk. Mindezek alapján most azt is beláthatjuk, hogy például a kérdés struktúrája egyáltalán nem merül ki a „kérdés szerkezetében”! Egyébként ugyanis az éppen kérdezett kérdések nem fordulhatnak – át vagy vissza – *újabb* kérdésekbe... Az elvárás, hogy a kérdéseket kimondottan fel kell tenni, azaz őket kimondottan *kérdezni* kell, voltaképpen azt fejezi ki, hogy minden kimondott kérdés tulajdonképpen a kérdezés, illetve a keresés egzisztencialitásának az utalás- és vonatkozás-összefüggései *egészében* áll benne, történik voltaképpen meg.

A *Lét és idő* egy meghatározott intenciójú szövegrészletében Heidegger azt mondja, hogy a kérdezés (a) megismerő keresés.¹⁵⁰ Itt számára minden bizonyul a „megismerésre”, illetve az „ismeretre”, annak lényegére vonatkozó döntő – és végeredményben: radikális – alapállás kivívása a fontos. De ezzel kapcsolatosan merül fel később az igazság lényegére vonatkozó kérdés is. Amely tehát az igazság lényegében éppen a szabadságra bukkan. Világos: nem a „szabadságról” való „igazságokról” van ott sem szó. Mi sem természetesebb tehát, hogy a kérdés kérdezése is továbbhatol majd. És az is, hogy ily módon – vagy: ezen az úton – a kérdés és a kérdezés valaho-

¹⁵⁰ Lásd Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 91. o.

gyan egyenesen a filozófia, illetve a filozofálás lényegévé, e lényeg lényegi elemévé válik. Annak a lényegévé tehát, ami csak és egyedül a legnagyobb szabadság alapján lehetséges, egyenesen a legnagyobb szabadság cselekedete...

Úgyhogy a szabadság sem lehet ezért csupán valamelyik pusztán esetleges „témája” a filozófiának, hanem egyenesen szükségszerű, illetve tulajdonképpen – és, mint láttuk: *alkalmazott* – ügye kell legyen. Másutt bizonyára nem is tudnánk azt a maga lényegi szükségének, elvárásainak és mihozzánk tartozó kihívásainak meg-felelő, alapvető módon tematizálni...

„Kérdés” tehát, hogy meghagyhatjuk-e egyáltalán a „kérdés” ügyterét egyrészt a *megismerés* – bármennyire is hermeneutikai-radikális, de mégiscsak származékos – egzisztencialitásában, vagy pedig, másrészt, pontosan és voltaképpen ezáltal kényszerítetten, *ismét(lőleg)* vissza kell nyúlnunk a kérdéshez, illetve a kereséshez magához? Arról nem is beszélve, hogy Gadamernél is azt láttuk: egyáltalán magának a tapasztalatnak kérdés-struktúrája van, és hogy a kérdezés mint a megértés végrehajtása-lefolytatása voltaképpen maga is tapasztalat! Nem pusztán „megismerés”.

A kérdezés ugyanis mindig túllendít a „meghatározott” kérdésen, és ezáltal a kérdéset is abban tapasztalja meg, ami ön-magán túlra nemcsak küldi, hanem viszi is azt. Hiszen, lényegét illetően – mint ezt már többször hangsúlyoztuk is –, a kérdezés a maga részéről is voltaképpen *kérdéses kereső* kérdése. Csak az kérdez, aki maga is kérdéses! Ha nem más, hát éppen a kérdése mutatja-jelzi, hogy tulajdonképpen nemcsak az a kérdéses, *amire* kérdez, hanem a kérdező maga is az. Egyébként – mint mondtuk – soha nem kérdeznének az emberek.

A kérdezés tehát – kérdésesen – feltüntet és *vonatkozásba* is hoz. Ezért minden voltaképpeni kérdezés nyitás, illetve a nyitottság meghatározott-tagolt – nyíló – lefolytatása. Amire pedig a kérdéses kérdező kérdése nyit, az mindenekelőtt: a le-

hetséges. Csak ebben találhatja – meg/el – azt, ami „valóságosnak” bizonyul. A kérdezés ezért először is a lehetségeshez való viszony – helyesebben: tulajdonképpeni vonatkozás –, amely *együttal* a lehetségest saját lehetőségei – azaz: „képességei” – alapján/gyanánt is feltünteteti és megragadja. Olyasmi, mint „a” lehetséges is, csakis a kérdezés által létezik.

A kérdéses kérdező kérdése ugyanakkor sohasem „tárgy”-talan, iránytalan vagy céltalan. Az olyasmi is, mint „az” értelem – „értelmesen” –, csakis a kérdezésben konstituálódhat. Láttuk: a kérdés nélkül lebegő „értelmek” teljesen értelmetlenek. Ez természetesen a „szabadság” kérdésére is áll. Ezt is azért szükséges – szükségéggel teli – kérdezni, mert az éppen a kérdezőnek kérdéses!

Ahogy azonban a „szabadság” kérdésében pontosan a kérdező keresés egzisztencialitása tűnik fel, ugyanúgy mutatja fel azonnal a kérdezés egzisztencialítására vonatkozó kérdés a szabadság egzisztencialitását is! Semmi analógiáról nincsen itt szó tehát. Vagyis olyasmiről, hogy a szabadság „olyan” vagy „hasznos” lenne, „mint”... a kereső kérdező kérdéseinek az egzisztencialitása...

Hanem egyedül arról van szó, hogy a szabadság egzisztencialitása lényegében nem is más, mint éppen a kérdéses kereső létezőnek „a” kérdéseiben felnyíló lehetségeshez való szükség-teli, tapasztalatilag is ténylegesen-faktikusan és reflexíve tagolódó, ezért mindig is tárgyi-tematikai téttel és súllyal telített-telítendő lét-vonatkozása, illetve részt-vétele abban a – történelmi – létben, amelyből és amelyben – éppen ezen a módon: vagyis véges halandóként – részesül! Az effajta rálátást pedig – nyilván – csakis a filozófia, helyesebben a lényegi gondolkodás megnehezített terhe „szolgáltathatja”.

A „kérdés” persze a „kérdésekből”, azok megfogalmazott és kérdőjelekkel ellátott „változataiból” el- vagy kiindulva is kérdésessé – kérdéssé – válhat számunkra... Láttuk, végül is,

hogy itt van az egész „problematológiai” elmélet, és a kérdésnek – igaz: ritkábban – a „logikájára” is rábukkanhatunk.¹⁵¹ Nem kétséges azonban, hogy végig – azaz a kérdéseket kimerítve-kimerülve, tehát önmagunk kérdésességéig – kérdezve a kérdezés (a végső kérdésekkel együtt) a szabadság kérdésébe – és persze annak is a kérdezésébe – hajlik, illetve talál el. És csakis így lehetnek-válhatnak a „végső kérdések” is a gondolkodás voltaképpen dolgaivá és ügyeivé (*Sache des Denken*)! Úgyhogy bizonyára a kérdezés és a szabadság „struktúrája”, szűksége, súlya és horizontja voltaképpen egybeesik!

Csak ezért „lehet” például az igazság lényegében is éppen a szabadságra bukkanni, és csakis a szabadság nyitása-nyitottsága az, ami egzisztenciálisan a megismerés, a cselekvés és a be rendezkedés minden irányába – kérdésesként – elvezet. És csak így válhat azután a szabadság ügytere mondjuk „etikai”, „politikai-politológiai”, „jogi” stb. problémává is. Tehát csak azáltal, hogy az lényegében nem is hozzájuk, hanem a *lét-kérdéshez* – a filozófia tulajdonképpen kérdéséhez – utal és tartozik.¹⁵²

A szabadság ügye a lét kérdezéséhez tehát egy véges, kérdéses létező értelem-kérdésének az ügyeként tartozik – mindig meghatározott és meghatározó, de tényleges módon – hozzá. Akkor is, amikor a szabadság és a kérdés kérdését még csak nem is kérdezik, hanem egyszerűen – de persze: folyamatosan – csupán „kérdéseket” fogalmaznak meg, illetve azok „megválaszolásának” gyürkőznek neki.

¹⁵¹ Lásd például a *Logica interogativă și aplicațiile ei* című gyűjteményes kötetet. (Grecu, Cosntantin [ed.], Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, 334. o.)

¹⁵² Szüntelenül csodálkozhatunk például azon is, hogy mondjuk az „esztétikákat” nem a szabadság kérdésére, illetve kérdezésének a sajátlagos megragadására vagy egyenesen annak a művészetekben való megragadásaként alapozzák meg...

Ezért nem lehet a szabadság valamiféle „idea” vagy (legfőbb) „eszmény” sem. Hiszen, nincsen annak semmiféle ideális formája, amelyre – mint valami eleve megvalósíthatatlannak kikiáltottra – majd feltétlenül „törekedni” kell. Mi más lenne egyébként ez is, mint az „állandóan” végigvitt, majd újravett, minden irányú és minden irányba hallgató-figyelő kérdezés?

Mindez nyilván nem valamiféle „metodológiai” javaslat, amely a kérdezést és a szabadságot mintegy „szinkronizált” futószalagokon művelt folyamatos és állandó művi önmeggrázókódításként prezentálja – mint mondjuk a szkeptikus szkepszisze, a karteziánus kételkedés vagy akár Kierkegaard kétségeesése –, hiszen csakis a kérdezés és vele együtt a szabadság kihívásszerű-lehetséges egzisztencialitása az, ami ennek/ezeknek mindig is súlyt, illetve tagoltságot kölcsönöz.

Nem véletlen, hogy a „szabadság” ott is – persze másképp, de – „probléma”, ahol, mondhatni, hiányzik, mint ahogy probléma ott is, ahol – kereteiben, „adottságaiban”, például a jól kidolgozottaknak tartott szabadságjogokban – úgymond „megvan”. Itt is kérdés és „teher” ugyanis a szabadság, többek között ezért is menekülnek, futamodnak, fordulnak el állandóan tőle! Arról nem is beszélve, hogy e „keretszerű” szabadságok, mivel azok a szabadságot általános érvénnyel felruházva „operacionalizálják”, maguk is – ily módon – mintegy fakultatívaká lesznek. Le is lehet azok „használatáról” mondani.¹⁵³ Az sem véletlen azonban, hogy – pontosan ebben a szellemben – a múlt század hetvenes éveiben Patočka egyenesen azzal vádolta meg a „liberalizmust”, hogy „kiárúsítja a szabadságot, cserébe az egyes »szabadságjogokért«”.¹⁵⁴ És eközben persze

¹⁵³ Ez történik mindig a népszavazások alkalmával, amikor is a szavazatra jogosultak jelentős hányada állandón *nem* él a jogával.

¹⁵⁴ Patočka, Jan: *Európa és az Európa utáni kor*. Kalligram, Pozsony, 2001, 32. o.

arra is felhívta a figyelmet, hogy: „A szabadság és a szabadságjogok közötti ellentmondás belülről bénítja meg a *saját jogba* vetett hitet és a világ más részeire irányuló terjeszkedés optimizmusát.”¹⁵⁵

Azonban a szabadságtól való – mindenféle – menekülés még egyáltalán nem bizonyítja a szabadság és az ember kooriginaritásának a hiányát. Sőt, egyenesen cáfolja ezt. Hiszen mind-ezekben az ember voltaképpen önmagától, felszámolhatatlan létmódjától, de éppen eme létmód által lehetséges, illetve „lehetővé tett” – ezért „hiábavaló” – módon menekül. Elveszítene sem veszíthet el – sajnos?! – mást, csakis önmagát.

*

Nem véletlen persze az sem, hogy Heidegger írásainak a zöme nem pontokkal és felkiáltójelekkel, hanem éppenséggel *kérdőjelekkel* végződik... Már a kérdések kérdésformájának a szabakba öntése is sokatmondó. A kérdések ugyanis nem egyszerűen „valamire” kérdeznek itt, hanem ebben a kérdezésben már eleve benne van a kérdésre-méltóvá-*hozás* hallása, intenciója, illetve rászántsága is.

Csak a *kimondott* kérdezés során derül ki ugyanis egyáltalán valaminek az igazibb „kérdésre való méltósága” – azaz: a *Frag-würdig-keitja* is. Ami kérdésre/kérdezésre valóban méltónak bizonyul, annak azután persze *utána* kell majd kérdezni. Megint csak nem légies-plasztikus stílusfordulat ezért a *Frage nach...* – a „kérdés... valami után” – kifejezés gyakorisága Heideggernél, és ezért kell azt megkülönböztetni az „utána gondolkodástól” is. Hiszen a kérdésre méltóra irányuló utána-kérdezés egyaránt kérdez a kérdéses kérdezőre, meg hallgat – tematikailag – arra is, ami az ő számára kérdéses. Csak így

¹⁵⁵ Uo.

születik az eredendő – mai – szükség meghallott késztetéseiből az eredendő kérdés, amely a kérdésre méltót az eredendő kérdések után kereső kérdésben kutatja majd eredetien. Szervesen találkozik tehát – vitázva – mind a hagyomány eredendő kérdéseivel, mind – kivíva és felvállalva – a maga saját eredendő kérdésességével. Amelyekbe, így, együttesen, benne, illetve bele is áll. Vagyis: éppen ezen a módon van, létezik és érvényesül mint filozófia, helyesebben, mint lényegi gondolkodás! Ami tehát csakis a legnagyobb szabadság alapján, illetve a legnagyobb szabadság cselekedeteként van/létezik.

De pontosan ezért – és nem valamiféle dölyfös önteltség okán – nem lehet a filozófiát a filozófián kívül vagy *kívülről* „megalapozni” sem. Ugyanis a legnagyobb szabadság cselekedeteként a filozófia – kérdezőjét, kérdéseit és értelmét tekintve – lényegét illetőleg tartozik hallgatóan hozzá ahhoz, amiben és aki révén az már eleve a maga sajátlagos alapjain és a saját alapjainál áll. Mint a véges, kérdezően-kérdésesen létező *kizárólagos* lét-lehetősége.

Ameddig – tehát: mindvégig – a filozófia gondolkodói kérdés marad, addig a kérdés lényege és a lényegi kérdés a szabadság és a lét kérdésességében talál őbenne – szükségében – mindig is egymásra. „Mivel azonban létünk történelmi, ezért nem lehet más a filozófia művelésében sem. Ezen azt értjük, hogy minél eredetibb módon tesszük föl a filozófia kérdését, annál bensőségesebben fonódunk össze történelmünk megköltő erejével.”¹⁵⁶

Csakhogy éppen ez teszi terminológiailag is annyira problematikussá Heidegger számára a „hagyomány” fogalmát. Hiszen voltaképpen maga a hagyomány is ugyanolyan proble-

¹⁵⁶ Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). 33. o.

matikus akárcsak a „történeti magyarázat” vagy az „aktualizmus”. Láttuk, lényegében egyikük sem teszi „közvetlenül” hozzáférhetővé azt, amit szabdalgat. A „hagyománnyal” is hasonló a helyzet. Épp azt nem teszi rendszerint hozzáférhetővé, amit átad. Ezért valójában a hagyománnyal – akárcsak a történeti magyarázattal vagy az aktualizmussal – a történelmi gondolkodást kell mindig is szembehelyezni, és pedig pontosan egy-egy eredendő – magát a filozófia kérdését is illető és érintő – kérdésben. Csak ekkor „fonódhatunk össze történelmünk megkötő erejével” is.

A „hatástörténet” a maga legmélyén kettős: elfajulás, hanyatlás, de a történelmi kötöttségeknek az eredendő kérdésekre és kérdésekben való be- és rálátása is. A hagyomány iránti érzékünket nem csak ébren, hanem éberén is kell tartanunk. Ez pedig pontosan és mindenekelőtt a „hatással” és az „átörökítéssel” kapcsolatos *kritikai* felkiáltójeleket jelenti. Éppenséggel a hatás és az átörökítés buzgalma közepette szunnyad el ugyanis legtöbbször a hagyomány iránti érzék. Hiszen ez utóbbi az eredendő kérdés és kérdések iránti hajlandóságot, illetve rászántságot jelenti voltaképpen és nem annak a begyakorlását, hogy amikor egy kérdésféle valahogyan mégiscsak – ki tudja honnan és miért, de – felmerül, akkor annak a „megválaszolására” rögtön a róla előkerülő múltbéli „szövegekhez” térünk vagy menekülünk.

Ezzel szemben a hagyomány iránti voltaképpeni hűség mindig a hagyománnyal való *összeütközésből* születik meg és következik, miközben és miáltal a hagyomány is új megvilágításba kerül. És csakis eme új megvilágítás révén, illetve ebben válik a hagyomány mindenkor és minden korra vonatkozóan valóban meghatározóvá és sürgetővé is: a jelenbelit illetőleg kérdésesen gondolkodva meghallani a hagyomány üzenetét és kihívásait. Ennek pedig semmi köze a múlt iránti kíváncsi vagy menekülő vonzalomhoz vagy „tisztelethez”.

Ilyenkor azonban mindig az is kiderül, hogy állandóan olyan kérdésekre és kérdezési módozatokra vagyunk kényszerítve, amelyeket a hagyomány *nem* tett, illetve nem is tehetett volna képpen – és főként „ugyanolyan módon” – fel. Ez a helyzet például a lét-kérdéssel mint a lét *értelmének* a kérdésével; és ez a helyzet annak a Platónnal, Arisztotelésszel, Kanttal, Heggellel meg Schellinggel stb. való kapcsolatával is.

Mindez azonban nem valamiféle „elégtelensége” vagy „fejletlensége” a hagyománynak, amelyet azután „bírálni” vagy mihamarabb pótolni, korrigálni és meghaladni kellene. Inkább azt kellene belátni, hogy a mi mai szükségünk valóban mások, meg persze azt is, hogy ezekben mégis évezredes szükségek – egykoron hatalmas felelősséggel és részt-vétellel felvállalt, de azért mindig is a hanyatlásba fordult/forduló és félrevivő (*eklisisszerű*) erői munkálkodnak.

A hagyomány nem pusztán valami elkészített, amire alapozva azután vak és kétségtelen biztonságban építkezhetünk tovább, hanem – ezzel együtt, de – sokkal inkább olyan problematikus és kihívó lehetőség, amely végső soron a történelmet, illetve a történelmit célozza meg és érinti. Ami tehát a múlt, a jelen s a jövő együvértartozásában – szabadság gyanánt, eksztatikusan – túlmegy magán az emberen. Helyesebben: magát az embert viszi, lendíti túl önmagán. A saját lehetőségei, az értelme(i)ként kérdezett, meg- és ráhallgatott lét felé. A dolgok révén és azokon át.

A kései Heideggerre annyira jellemző és nem kevésbé elhíresült *Geviert* – a „négyrétű” vagy talán helyesebben: a „négyezett”, azaz: a Föld, az Ég, a Halhatatlanok s a Halandók – éppen a *dolgok* révén találhatnak egymásra vonatkozásaik súlyos tükrójátékaiban. Az „ember” kitüntetettsége azonban itt látszólag eltűnik. A valóságban azonban csupán átfogalmazódik. Hiszen nem „más” vagy „másik” létezőről van itt szó, hanem csak más, lényegibb de átfogóbb vonatkozásban.

Ugyanis: „Mindenekelőtt az emberek mint halandók nyerhetik el, juthatnak el – lakozván – a világhoz mint világhoz.”¹⁵⁷

Mindennek persze továbbra sincsen köze semmiféle „antropologizmushoz”. Ellenkezőleg: az emberről szóló lényegi meditáció mindvégig ontológiai – azaz: a lét-kérdéshez történelmileg kötött – marad. Most is úgy, hogy az ember nem az élővilág, az élőlények egy megkülönböztetett vagy megkülönböztetendő része, hanem sajátosságai – persze: történelmileg – éppen a maga mindig is létmódszerű létviszonyaiban alakulnak.

Ha a metafizika az embert mint „élőlényt”, mint állatot – még ha mint „eszes állatot”, *animal rationale* is – fogja fel, akkor ez nem pusztán valamiféle elmélet, amely a történelmi események hatalmas sztrádáinak az útszélein virágzik, hanem pontosan *ez az a mód, ahogyan maga az ember önmagát, a létét, a világot s a létet történelmileg megragadja, illetve érvényesíti!* Akarva-akaratlanul, azáltal például, hogy az embert a létezők „racionális” uraként gondolják el, azonosítják, tüntetik fel és/vagy ragadják meg – maguk az emberek –, már „eleve” egy olyan tényleges történelmet indítanak be, illetve tagolnak – mintegy kényszermozgások gyanánt –, amelyben az ember már valóban és visszavonhatatlanul, a létezők – tehát a Föld, az Ég, az élő s az élettelen természet stb. – *ellenében* „viselkedik” és lép fel majd mindig is... Mondjuk a technika révén és/vagy az azt megalapozó természettudományokban... Ez pedig, persze, mindig magához az emberhez is visszahajlik. Ilyenformán az embert és lét-viszonyait, létmódjait is – megint csak maguk az emberek – „tárgyak” gyanánt adminisztrálják majd.

Tulajdonképpen azonban az ember sohasem lehetett – és annál kevesbé lehet manapság – egyszerűen „ura” a létnek.

¹⁵⁷ Heidegger, Martin: *A dolog és A nyelv. Két tanulmány*. 53. o.

Hanem csak őrzője, illetve meg-bízottja a lét igazságának. A lét igazsága azonban pontosan ez. A létre-hozatottság, a létre-hív(at)ottság és a kérdezős történelmi teremtő részt-vétel a létben. „Sem az ember által, sem az ember nélkül nem lehet a világ az ami, és olyan amilyen. Nézetem szerint ez azzal függ össze, hogy az, amit én egy régről ránk hagyományozott, sokrétű és most lejáratott kifejezéssel »a lét«-nek nevezek, az megnyilatkozásához, megőrződéséhez és kialakulásához rászorul az emberre.”¹⁵⁸ Ezáltal pedig az embert is (a létre) szorítja.

A lét emberre-szorultságában és az ember létre-szorítottságában dől el, illetve alakul(t) az, amit lét-történelemnek hívnak. Ezt pedig az ember éppen hogy nem „uralhatja”, hiszen a lényegét illetően az minden és mindenféle „uralmon” túl van. Ha az embert a lét „alkalmazza”, igénybe veszi és részt-vételre maga elé állítja, akkor ez egyben mindig *lehetőség* is, amelyre az ember felkészülhet és egyszer talán készen is lehet.

Ez a helyzet a *technikával* is: rajta sem lehet úgymond pusztán a „technika segítségével” vagy eszközeivel úrrá lenni... ellenben egyre kényszerítőbben, illetve egyre súlyosabb elodáztatatlanságában villantódhat általa fel az, hogy „sem az ember által, sem pedig az ember nélkül...” nem lehet voltaképpen a lét lét, s a világ világ! De az is, hogy, esetleg, éppen séggel ezáltal, mégiscsak „...lehetővé tegyük az ember *szabad* viszonyát a *technikai* világhoz”.¹⁵⁹

A technikát, a modern technikát tehát az ember nem tartja kézben, sőt, önmagából kiindulva az ember nem is rendelheti azt alá magának. Hiszen lényegét tekintve a modern technika (már) nem munkaeszköz – és még kevésbé a művészetekhez,

¹⁵⁸ „Már csak egy Isten menthet meg bennünket...” (A Der Spiegel interjúja Heideggerrel 1966. szeptember 23-án.) In Heidegger, Martin.: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1995, 15. o.

¹⁵⁹ Uo. 14. o.

a művészet lényegéhez közelítő, ősrégi *techné* –, hanem sokkal inkább az emberi létezés egészének az áll-ványa (*Ge-stell*), amely uralja és irányítja azt. E miatt nem is lehet a mindent átfogó és felölelő technikával kapcsolatosan/szemben éppen a technika nevében, illetve szellemében fellépni. Hiszen az effajta megközelítés eleve nem lehet valami olyasmi, ami a technika lényegének megfelelhethetne.

A technika – a *Ge-stell* – lényege ugyanis egyrészt az, hogy általa/benne az ember a létezők felfedésébe egyre inkább a kényszerítés és a rendelkezés, az előállítás, a (meg)rendelés és az elrendezés módján mélyül el és feledkezik bele. Az ember a technika révén a saját „természetét” is úgy „szolgálja” és érvényesíti, hogy közben a természetet, annak tárgyait-dolgait magának alávetni igyekezik.

Mint minden kérdés, a technika lényegét illető kérdés is voltaképpen egy *út feltörése*. Úgy és azért, hogy közben a kérdéssel – a kérdezés által és során – majd valóban *szabad kérdezőes viszonyba* kerülhessünk. Azaz, szabad viszonyt alakíthassunk ki vele. A viszony pedig akkor szabad, ha létezésünket valaminek – itt: a technikának – a lényege felé nyitja meg,¹⁶⁰ illetve ha benne ez a lényeg mutatkozhat meg. Fontos tehát, hogy minden lényegivel való kapcsolat voltaképpen kérdés, de az is lényeges, hogy minden kérdezőes kapcsolat egyben létezésünk szabad viszonyai kialakításának-feltörésének az útja.

Természetesen nem minden viszony szabad. Mint ahogyan minden tételesen megfogalmazott „kérdés” sem önműködően az. „Szabad” nem maga, illetve egyáltalán a kérdés, hanem

¹⁶⁰ Lásd Heidegger, Martin: Die Frage nach der Technik. (Întrebarea privitoare la tehnică.) In uő: *Originea operei de artă*. Editura Univers, București, 1982, 106. o.

csak a kérdezés, amely – a nyelven „át” – létezésünket nyitja meg és érvényesíti, és ezáltal „jámbor módon” a lényeg vagyis a lét értelmét illető irányba utal. Aminek aztán majd meg kell felelnie.

Ezért a technika lényegéhez másrészt az tartozik hozzá, hogy nem kerülünk vele szabad kapcsolatba mindaddig, ameddig azt pusztán annak a gyakorlása-művelése gyanánt és értelmében kérdezzük és ragadjuk meg. Ez azonban nem a kérdezésnek a pusztán formális elégtelensége vagy hiányossága okán van így, hanem mert magának a technikának a lényege uralkodik voltaképpen azon, aki utána ezen a módon kérdez.

Úgyhogy, ellenkezőleg, az ilyesfajta megragadásban való elmélyülésben a technika mindenekelőtt – és egyre inkább – elszakítja az embert a Földtől és – ezáltal – gyökértelenné teszi őt. Az ember már egyre inkább csak technikai jellegű kapcsolatot tart fenn hovatovább nem csupán a Földdel, hanem az Éggel és annak a „testeivel”, az égitestekkel – a Holddal, a Szaturnusszal, a Marssal stb. – is. Egyáltalán az ember „földi lény” mivolta válik így – bizonyára: rendkívül problematikusán és végeredményben „bűnös” felületességgel, azaz: kérdés-telenül – kérdésessé.

Mindeközben, nyilván maguk az emberi kapcsolatok is egyre inkább a technikai kapcsolatok és a technika általi közvetítettség jellegét öltik. Ez persze a politikára, a jogalkotásra és a gazdasági-társadalmi folyamatok mindenféle irányítására is érvényes. Itt is a technika meg nem értett és igazán meg sem kért lényege parancsol, és persze itt sem „oldódnak meg” a dolgok pusztán a „szakértők” ugyancsak technikai-„profi” kompetenciájára való hagyatkozás révén. Hiszen „ezek” az emberek is, helyesebben: egyáltalán az ember maga is éppúgy alá van vetve a kikényszerítő felfedés rendelkező állványzatának – tehát: a technikának –, akárcsak bármelyik természeti, tárgyszerű létező felfedése.

Ez azt is jelenti, hogy a modern technika már egyáltalán nem valamiféle pusztán emberi tevékenység, amelyet az ember uralna. Úgyhogy az ember már nem is szabad a tekintetben, hogy megvágassa a hozzá való viszonyulásának a módzatait. Csak a technika lényege utáni kérdés lehet – lehetségesen – szabad. Hiszen ez közben pontosan annak az irányába kérdez, ahogyan mi magunkat megragadjuk.¹⁶¹

A kérdezéssel – és csak ezáltal, valamint csakis ezen az úton szabad – viszonyba-kerülés a technika lényegével az utána kutató kérdésben – a *die Frage nach der Technik* – voltaképpen nem más azonban, mint a kérdezéssel szabadság maga, amely a kérdést – a technika kérdését is – a lét értelem-irányába – az igazságéba és ezáltal a művészetébe is – hajlítja, a létet pedig a szabadság kérdezéssel irányába – persze mindenkor valamilyen körvonalazódó lehetőség gyanánt – engedi.

Egyre inkább fontos azonban tisztába kerülni azzal is, hogy lényegét tekintve, történelmileg, a kérdés – helyesebben: az *interrogáció!* – pusztán csak az egyik emberi-gondolkodási, illetve magatartásformaként vagy viselkedés- és létmódként rögzült le, bármennyire legyen is az deklarátíve fontosnak, „lényeginek” meg „kitüntetettnek” kikiáltva. Olyanként rögzült le tehát, mint amely kiváltképpen az „alapok” után kutat.

Ehhez – vagyis az alapok után kutató „interrogációhoz” – mérten a *kérdés* lényegében, illetve tulajdonképpen csak a „gondolkodás jámborságaként” világít és hangolódik rá arra, hogy a nyelv lényegéhez kapcsolódó gondolkodás – amely ezért a gondolkodás létre-utaltságának is a leginkább megfelelő – voltaképpen: hallás vagy meghallgatás (*Hören*). Meg- és oda-hallgatása annak, amihez persze minden kérdés kérdés-ként tulajdonképpen és ténylegesen – hozzá tartozva – fordul,

¹⁶¹ Lásd uo. 126. o.

és aminek voltaképpen a kérdésbe *el is kell jönnie* (...was in die Frage kommen soll).¹⁶²

Mindez persze nem a kérdészés háttérbe szorulását, hanem éppenséggel az elmélyítést jelenti. Hiszen a meghallgatás hallása itt pontosan az, ami révén, a létre hallgatva, egyedül bomolhat csak ki a maga lényegiségében, lényegi létre-utaltságában és létre-utalódásában – azaz: jámborságában – a valóban szabad kérdés. A kérdés, a kérdészés ugyanis nem valamiféle erőszakítélet, hanem csak oda nyit és arrafele nyílik kitartóan, ahonnan a hívás – a lét s a létre-hívás – szólítása, illetve csendes fel-szólítása, megköthő szükségként, ki-hallatszik.

Nem véletlen, hogy az „olyan megfontolás kutatásának/megkísérlésének” (*Versuch*), amely „*kitart a kérdésben*”, a címe pontosan úgy hangzik majd, hogy *A filozófia vége és a gondolkodás feladata!*¹⁶³ Mint ahogyan az sem véletlen, hogy ugyanannak a szövegnek a záró mondata – közvetlenül néhány lényegi kérdés fordulója után – így szól majd, hogy: „...a gondolkodás feladata az lenne, hogy a gondolkodás dolgának rendeltetéséért feladja az eddigi gondolkodást”!¹⁶⁴ (Talán az eddigiek után nem kell külön kifejtteni ismét, hogy itt egyáltalán nem valamiféle, mondjuk, „felvilágosodás korabeli” üres feladással, felhagyással, a semmiből való illuzórikus újrakezdéssel stb. van dolgunk...)

¹⁶² Lásd Heidegger, Martin: Das Wesen der Sprache. In uő: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske, 1965, 175–176. o.

¹⁶³ Lásd Heidegger, Martin: A filozófia vége és a gondolkodás feladata. In uő: „...költőien lakozik az ember...” – *Válogatott írások*. T-Twins kiadó–Pompeji, Budapest–Szeged, 1994. A magyar fordítást némileg kiegészítettem a német szöveg 1969-es kiadása alapján. In uő: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

¹⁶⁴ Uo. 277. o., valamint: „Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.” Uo. 80. o.

Nem kétséges azonban az sem, hogy ami itt történik, az mindenképpen és lényegileg egyenesen magával a kérdésessel kapcsolatos, és ezzel együtt azzal a valamivel, amiről az előzőekben úgy beszéltünk, mint ami csak a legnagyobb szabadság alapján, illetve egyenesen a legnagyobb szabadság cselekedeteként lehetséges.¹⁶⁵ Már csak ezért is a kérdésben való kitartás – mint mindig és lényegileg – itt is és megint csak a lehetőségre kérdez... Arra, hogy vajon van-e „...a gondolkodás számára... egy olyan *első* lehetőség is, amelyből a filozófia gondolkodásának ugyan ki kellett indulnia, amit azonban *mint filozófia* mégsem tudott sajátlagosan tapasztalni és átvenni”?¹⁶⁶

Amit azonban mindeddig „filozófiának” hívtunk, arról az idők kitartó kérdései során az derült ki és bizonyosodott be, hogy voltaképpen: *metafizika*.¹⁶⁷ Ezért a metafizika történelmi destrukciójának, meghaladásának stb. az egykori programja – a filozófián belül – szükségképpen zátonyra is futott. A metafizika meghaladásának – a kérdésben kitartó kutatásban – a „filozófia” meghaladásává – azaz: „egyszerűen”: *gondolkodássá* – kellett tehát válnia.

Mi más ez azonban, mint a legnagyobb szabadság cselekedete, aminek a végrehajtása csakis a szabadság alapján lehetséges??? Amit ugyan nem hívnak már „filozófiának”, bár továbbra is – és töretlen eltökéltséggel – mégiscsak „*kitart a kérdésben*”!

A kérdésben-kitartás persze szabadság a kérdésben való elmélyülésre. Megnyílás az oda- és rá-hallgató meg-hallgatására annak, ami ígéretének és meghívásának (*Zusage*) a kér-

¹⁶⁵ Vagyis amit – ott és akkor – „filozófiának” hívtak.

¹⁶⁶ Uo. 260. o. Kiemelés: K. I.

¹⁶⁷ Uo. 255., 61. o.

dezésben majd tulajdonképpen a kérdésre (elő)jönnie kell. Ezért is elégszik meg ez csupán azzal és csupán annyival, hogy egy ilyen lehetőségre „csak” felébredje az embert.

A kitartó gondolkodó kérdés azt kérdezi – teszi kérdésessé –, ahogyan a filozófia a maga dolgára kérdez. Azaz: ahogyan a lét-kérdést kérdezi. A metafizikai lét-kérdés a létet olyan alaként ragadja, tapasztalja és „alapozza” meg, mint ami a létezőt a maga mindenkori jelenlétére hozza.¹⁶⁸ A filozófia – mint filozófia – is úgy kérdez az utóbbi időben a maga dolgára, hogy „maga a dolog” (*Sache selbst*) után kutat. Hegel vagy Husserl is ez irányban intéznek a gondolkodáshoz felszólításokat.

Hogy azonban mi is magának a filozófiának a dolga, az mindig már eleve eldöntött dolog. Ezért nem is válhat az igazán kérdéssé. A kérdés maga ugyanis mindez esetben a módszerbe, a módszer primátusába fullad. A filozófia dolga már csak az a dolog lehet, ami eleget tesz a módszernek. Dolog s módszer így tartoznak azután majd együvé, és ez persze a kérdést is körbeszabja.

Ha azonban a kérdés kitartásának szükségében tovább kérdezünk, akkor azt kell kérdeznünk, ami a fentebbi felszólításban valahogyan mégis elgondolatlan maradt. „Ha ilyen módon kérdezünk, akkor felfigyelhetünk rá, hogy a filozófia éppen ott, ahol a maga dolgát abszolút tudásra és végső érvényességű evidenciára hozza, miképpen rejt el maga elől valamit, amit elgondolni már nem lehet a filozófia dolga.”¹⁶⁹

Ez utóbbi azonban Heideggernél nem más, mint a *Lichtung*. Ez az, ami egyenesen a szabad és a nyitott.¹⁷⁰ Nem csak a fényre

¹⁶⁸ Uo. 256. o.

¹⁶⁹ Uo. 266. o.

¹⁷⁰ Uo. 267., 72. o.

és a sötétségre, hanem a hang hangzására és lecsengésére (*Verklingen*) is szabad és nyitott. Fény és hang, világlás és felhangzás, a fénylés tompulása és a sötétség, a hangzás elhallgatása lecsend(es)ülése, mind a tisztásból, illetve a *Lichtungban* talál-
nak a nyitott szabadjába és szabadjára. *Abban tehát, amire a kérdés, a kérdezés kitartásának a tovább **kérdezése** is a maga dolgához vezetett és érkezett!* A szabadba nyitva és nyitón szabad-ulva a tisztásban – a *Lichtungban* – a kérdezés csakis ahhoz érkezett azonban, amihez/amiben a dolgait végezve, illetve végre-hajtva éppen a maga dolgára lelt!

A kérdésben való kitartás kitartó döntésének szorító sorsa nem is dőlhetett el másképp. Csak a lét kérdéséhez *kötődő* – és ily módon persze meg is kötött – kérdéses szabad-ságnak adatik meg, hogy végre-hajtásában a nyitottra s a szabadra mint minden megjelenő, hiányzó és távollevő „helyében” a maga dolgára/ügyére mindegyre faggatandó létsorsként s a lét sorsaként – nem pedig a kérdezést mintegy árnyékként kísérő/jelentő „sikerekként” vagy „bölcsen” elháríthatatlannak ítélte megrázkódtatásokként, illetve kudarcokként – találjon. Ugyanis: „Ha e gondolkodás feladatára kérdezzünk, akkor kezdetben nem csak ezt a gondolkodást, hanem a rá irányuló *kérdést* is kérdéssé tesszük.”¹⁷¹

*

A szabadság kérdése a kérdésbe torkollik. A kérdés azonban a kérdés szabadságának bizonyul. A kérdés szabadsága persze egyik irányában a kérdezőhöz visz... Aki úgy van, hogy kérdéses. Kérdéses léte őt – a kérdés más irányában – a lét kérdéséhez téríti. Nyilván a kérdésesen visszahajló létező a lét kérdésében (is) – lényegileg – csakis az *értelemre* kér-

¹⁷¹ Uo. 276. o.

dezhet. Az így körvonalazódó értelem nem származhat azonban egyedül a kérdésből, de a kérdezőből sem. Hanem csak magából a kérdésből. Abból tehát, hogy – létmódként – a kérdésben a lét s a kérdező – egyben lehetséges értelemként – egymásra éppen nyitódva/elzárulva létszerűen utalódik-vonatkozik. Azaz: kötődik.

E kötés és kötődés neve ugyanakkor: történelem. Mivel azonban a történelem éppen ez az egymásra utalódó és végrehajtó kötés, az tulajdonképpen lét-történelem. Mint ilyen: sors. A lét-értelem lét-sorsa, ami ezért/ekképpen adatik. Úgyhogy és úgy, hogy eldőlt. Az eldőlt sorsot megint csak egyedül a kérdés feszegetheti. Amely persze mindig is benne-áll (ebben) a sorsban. E kérdéses sorsban-benne-állás-kötődése vezethet csupán a nyitottba s a szabadba. Mert úgy döntött, hogy kitar a kérdésben.

Ez nem „magatartás”, és még kevésbé „módszer”. Hiszen az olyasmi is, mint a *döntés* csakis a kérdéshez tartozik/tartozhat „hozzá”. Ezért is foroghat azután a gondolkodás kérdésése, körbe és jámborul, egyetlen kérdés – a lét-kérdés – „körül”. Amelyhez persze (értelemre) kérdezve hozzá is tartozik. A léthez és a lét kérdéséhez tartozó kérdéses szabadság(a)ként.

Úgyhogy, a lét-kérdéshez *létszerűen* hozzátartozó szabadság: *kérdéses szabadság*. Ez nem pusztán a „kérdés” szabadságát és nem is a (fel)szabad(ult) kérdezést jelenti. Hiszen mindkettő voltaképpen csakis a kérdésekre és nem a kérdésre utal. Mondjuk arra, amit éppen kérdeznek vagy – megengedetten – kérdezhetnek... Az éppen előforduló kérdések közül azonban egyrészt nyugodtan hiányozhat a „szabadság kérdése”, másrészt pedig, ha az részt is vesz a forgalomban, egyáltalán nem biztos, hogy – eközben, illetve ily módon „létezve” – az valóban a lét-kérdésre, abban pedig a maga lényegére talál majd (vissza)...

Mindazok a „szabadságok”¹⁷², amelyeket a „praktikus filozófia”, az erkölctan, a politika elmélete, a jogelmélet vagy akár az antropológia taglalnak, még mindig – és szükségképpen – megmaradnak az embereknek az emberi fajként való létezése, illetve az ahhoz – vagy az „eszes lények” valahogyan általánosabb csoportosulásához – való tartozása – persze nemes – belátásainak a szintjein. Nem szólnak azonban az „embernek” „ahhoz” a *léthez* való hozzá- és oda-tartozásáról, amelyből ő voltakképpen létesült és részesült, létre-hívatott, és amelyben ő lét-értelem-kérdezés és léte-értelme-kérdezése gyanánt a lehetséges, valamint a lehetőségek felé nyitva és irányulva – tehát lényegében: kérdezéses szabadsága révén – a lét sorsában történelmien részt vesz és általa megkötötte „szerepel”.

Ez a létre-hívatott részt-vétel a létben semmiképpen nem lehet mondjuk „úr-szolga”, illetve „saját maga ura-saját maga szolgálja” típusú „viszony”. Hiszen: az is kérdés, hogy egyáltalán leírható-e az ilyesmi a „viszonnyal”? Nem azért, mert mindeközben nem születnének mindenféle „viszonylagosságok”, hanem mert egyáltalán nem tudni, hogy mit is jelentene például kérdés *nélkül* az, hogy valami „viszonylagos” és viszonyban áll meg viszonyokat teremt...¹⁷³

¹⁷² Az idézőjel itt nem a szabadságnak szól, hanem annak a *többes számnak*, amelyben a szabadság „neve” az utóbbi időben – talán fel- és megoldozás gyanánt – egyre gyakrabban szerepel. A szabadság több-rétűségére való rálátás nem fedheti el azonban azt, hogy a kérdezéses lényegére irányuló – helyesebben: a szabadság kérdezéses lényege után kutató – kimondott kérdés még mindig hiányzik. Azzal együtt persze, hogy – és ahogyan – a lét-kérdés is Heidegger után ismét és egyre inkább feledésbe merül, illetve elerőtlenedik.

¹⁷³ Persze, eredetileg, Arisztotelésznél is a „viszony”, a „viszonylagos” voltaképpen *kérdés*! Mint ahogyan nála még kérdés az is, amit azután „ok”-nak, *causának*, illetve *causalitásnak* neveztek... És egyáltalán,

Inkább valami olyasmiről lehet szó tehát, amivel *vonatkozásban* állunk, éspedig úgy, hogy hozzá a sajátlagos reánk-tartozás módján lényegileg tartozunk. Ezért is tartózkodunk mi benne, és tartozik ő mihozzánk mindig is kérdésesen kérdezőn. Ki vitathatná, hogy ahol egyszercsak valamiért és valamiképpen már nem fontos vagy mondjuk érdektelenné válik a szabadság – például a „jól kormányozottság” előnyére –, ott mindenekelőtt a kérdezés – vagy inkább a kitartó *kérdező?* – szenved meg, de érzi is a hiányát. Mert pontosan ez az, amit – lényegileg – a szabadság mindig is „érdekel”. Persze a létehetőségekkel együtt. Az elnyomásról nem is beszélve. Meg arról sem, hogy bár például a „pluralizmus” meg a „pluralitás” közepette az ember esetleg valóban már azt gondolhat, amit éppen „*akar*”, semmi sem gátol meg egyetlen olyan erőfeszítést, hajlandóságot sem, amely esetleg éppen arra irányul, hogy az ember *mégse* akarja azért gondolni – kérdezni – mindazt, amit gondolhatna vagy amit tulajdonképpen gondolnia kérdeznie kellene... „Pluralizmus” meg gondolkodás között voltaképpen semmiféle *önműködően* alapvető összefüggés nincsen. Mint ahogyan „pluralizmus” és „beszélgetés”, illetve „pluralizmus” és beszélgetésszerű gondolkodás között sincsen.

Mégis: a szabadság kérdésének a mostani állapota a pluralizmus közepette artikulálódik. Nem feledkezhetünk meg tehát egykönnyen arról sem, hogy bár „pluralizmus” és szabadság bizonyosan – helyesebben: bizonyos értelemben – valóban összefüggenek, mégis fennáll az igencsak nagymértékben valószínűsíthető lehetősége annak, hogy a pluralizmus (is) a szabadságot főként ne annak a kimondottan és voltaképpe-

minden arisztotelészi kategória, mint a létező kitüntetett megszólítása: kérdés. Hiszen csak rá- és hozzá-kérdezve szólítódik meg – főképp „kitüntetetten” – a létező.

nien *tematikus* kérdésének az elmélyítése irányában és értelmében ragadja meg, hanem inkább a szabadságnak mint „szabadságoknak” valamiféle „operacionalizált átfogalmazása” gyanánt. Ez történik akkor is, amikor a szabadságot az igazságosság tana és elmélete módján „operacionalizálják”, miközben, persze, pontosan a szabadság iránti érzékenység tompulhat zavartalanul.

Márpedig az a „pluralizmus”, amely a szabadság iránti érzékenység tompulása közepette körvonalazódik, voltaképpen éppenhogy a pluralitás – és nyilván: a szabadság – ellen hat. Az így körvonalazódó körülmények közepette ugyanis már szinte akadálytalanul virágzik nemcsak mindenféle manipuláció, hanem tulajdonképpen az olyasmi is, mint például a *cenzúra*.¹⁷⁴ A „posztmodern”, a hidegháború utáni cenzúrát ugyanis az jellemzi sajátlagosan, hogy az éppenséggel a pluralisztikus „környezet” keretszerű látszatképződményeinek a leple mögött körvonalazódó szabadság iránti érzéketlenséget és igénytelenséget lovagolja meg a lehető legmanipulatívabb módon. Kérdés, hogy valóban erős, illetve segítő lehet-e ebben – ez ellen – a gondolkodás?

EXKURZUS:

*Filozófia és a „hatás”, avagy
az önvesszélyességről a filozófiában*

A kései Heideggernél egyre nyilvánvalóbbá válik az elmagányosodás. Igaz, azt sem tudni, hogy valójában melyik filozófussal történt ez másképpen... A huszadik századiak közül elég

¹⁷⁴ Ezzel kapcsolatosan lásd még az előszót is.

csak Wittgensteinre, Husserlre, de mondjuk Jaspersre meg Sartre-ra vagy Lukács Györgyre gondolni. Persze a „filozófus” elmagányosodása nem hívei számának a megcsappanásával és/vagy ellenfeleinek az elszaporodásával, de az iránta „közömböseknek” a statisztikai átlagával sem mérhető. Magányos voltaképpen csak az a – mindegyik? – gondolkodó, akivel alig kérdeznek és alig gondolkodnak – már? – együtt, és aki ezért – talán egyre inkább – „egyedül” tartja magát a maga kitartó kérdezőseinek – a persze „egyéenként” is egyedüli – saját (élet)történetében.

Más vonatkozásban (is) az elmagányosodás a filozófiai gondolkodásnak talán szükségszerű, illetve megkerülhetetlen vonatkozása és összefüggése, hiszen éppen ebben és ilyenkor nyeri az el a maga legigazibb súlyát. Azt a ténylegességet, hogy a filozófia valóban a lét-kérdés kimondott kérdezőse, csakhogya a kérdező saját magához való – beszélgetésszerű – hozzátartozásának a kimondott felvállalása értelmében... Úgyhogya „benne”, „másokkal” – megkerülhetetlenül és megtagadhatatlanul – csakis egyedül-kitartóan-kimerülve lehetséges – illetve egyenesen szükségszerű – az együtt-lét.

Csakis így születhet meg ugyanis a valóban a *communio* értelmében vett „kommunikáció” hiteles gondolkodói szükséglete, akárcsak a beszélgetésszerű gondolkodás felhívó és felszólító ön-elvárása is.

Heidegger esetében azonban mindez számos – fontos – vonatkozásban bizonyára a saját „élettörténetével”, nevezetesen a náciizmushoz „fűződő” viszonyával is kapcsolatos. Ennek ellenére továbbra is – már csak a fentiek miatt – kérdéses, hogy vajon még az effajta filozófiai elmagányosodás is – bizonyos lényegi vonatkozásban – nem egyenesen szükségszerű-e? Ez persze nem azt jelenti, hogy minden esetben!

Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon a *filozófiában magában* – éspedig lényegét illetően – nincsen-e néhány olyan

erővonal, amely a gondolkodókat, magányosságukban is, gyakran olyasmire irányítja, ami a legvégén magára a filozófiára lesz azután (ön)veszélyes?

Azt hiszem, ebben az irányban kell kérdeznünk akkor is, amikor olyan „kérdéseket” feszegetünk – helyesebben csak „ítélünk” –, mint például „Heidegger náciizmusa” vagy „Lukács, illetve Sartre sztálinizmusa” stb. Már csak abból a legfelületesebb okból is, hogy rendszerint az effajta (el)ítéltetések színvonala messze van attól a *lehetőségtől*, erőttől, amelyet az ezekkel a gondolkodókkal való – igazán gondolkodói – találkozás, párbeszéd és vita mégiscsak feltételezhetne.

Mi sem könnyebb, mint azt kiabálni, hogy valakit nem is érdekelhet mondjuk Heidegger, mivel ő teljesen lejáratta magát a nemzeti szocializmus bérenceként, arról nem is beszélve, hogy ez a többszörösen megátalkodott „filozófus”/gondolkodó, ráadásul, az írásaiban alig foglalkozik olyan emelkedett tárgyakkal, mint például a keresztény szeretet vagy a kéregető otthontalanok... Ugyanez a helyzet voltaképpen Lukács György gondolkodásával, de azzal is, ahogyan mondjuk Platón, Hegel vagy Marx filozófiája sokszor a „nyílt társadalom” ellenségeként meg talán az „ész” kimondott és bűnös diktatúrájaként szerepelhetett...

Valahol itt is – de közel az ügyek legközepéhez – a filozófia és annak „hatásának”, a gondolkodó és annak saját társadalmi, politikai, hatalmi „környezetével” való „kapcsolatának”, „szerepének” stb. a – mindezekben persze még *megfogalmazatlan, kimondatlan és, főként, elgondolatlan* – kérdése húzódik.

Vegyük például a *Der Spiegel*nek adott – és természetesen el is híresült – Heidegger-interjút. Abban a folyóirat munkatársai egyrészt azt róják fel Heideggernek – helyesebben: ezt a közhangulatból származó megrovást mintegy „közvetítik” csupán –, hogy gondolkodó léteire ő egykoron a náciizmus mellett kötelezte el magát. Másrészt pedig azt firtatják, hogy

az ezzel kapcsolatos konklúziókat azután gyanúsán elmulasztotta nyilvánosan is levonni.

Csakhogy mindezek után – helyesebben: mindeközben – ők arról faggatják *mégis* (!!!) a lényeglátónak csak a felszínen elismert „híres” gondolkodót, hogy hogyan is vélekedik ő a mostani – időszerű – világ dolgairól, annak tendenciáiról és esélyeiről... Az ezekről a dolgokról kialakított híres gondolkodói vélemények persze nemcsak úgy, „önmagukért” érdeklik az újságírókat, hanem egyenesen eligazításokként, valamilyen azoknak a folyóiratukban való – igaz: késleltetésre időzített – világgá kürtöléséért.

Innen ered az irányú csalódottságuk is, hogy ez alkalommal (megint csak) az ilyesmik számukra megtagadtatnak. De ugyaninnen buggyan fel belőlük az őszinte aggodalom hangja is, amikor néhány mégiscsak kicsikart véleménnyel kapcsolatosan felmerítik, hogy az vajon nem hangzik-e „túl *pesszimistán*”...¹⁷⁵

Azaz: kíváncsiak ugyan a gondolkodó gondolataira, de közben állandóan elvárják azoktól, hogy ne legyenek már valamilyen – helyesebben: „túláságosan” – „pesszimisták” meg elszomorítóak... Az ilyesmire ugyanis nincsen igény. Hiszen az igények meg az elvárások a „komolyság” által megtámogatott nyugalomra, vigaszra, kibúvóra és talán kérdezéstelenségre meg persze a sejtető vádakra vannak eleve betájolva. Közben – a középben – nyilván ismét ott találtatik a „hatás”... Hogy tehát „jól hat” vagy „rosszul hat-e” ez meg az...

Itt van például az a kijelentés – amely megint csak nem tetszhetett és nem is tetszhet igazán senkinek: „Már csak egy Isten menthet meg bennünket...” Nem tetszhetett, hiszen egyrészt nyilvánvaló, hogy ez az Isten nem a létező egyházak és

¹⁷⁵ Lásd Heidegger, Martin. „*Már csak egy Isten menthet meg bennünket...*” 12. o.

nem a létező – „vallott” – vallások Istene. Az ugyanis már állandóan itt van (meg persze nincs is itt soha). Másrészt sokan mások bizonyára úgy is vélekedhetnek, hogy ha valamivel, hát akkor „istenekkel” már elegendően el volt látva történelme során az emberiség. Mégis ott van, ahol... „áll”. Harmadrészt és megint csak, ez nem lehet a „filozófusok” fogalmi istene sem, hisz kiváltképpen az nem mentett meg sohasem semmit, bár állandóan és gyanúsan mindent, mindig és mindenek ellenére „megmagyarázott”.

Szóval sem a „keresztények”, sem az „ateisták”, sem pedig a „filozófusok” – az általuk megtestesített, illetve a hozzájuk tartozó intézményekről meg persze a *Der Spiegel* nyílt lelkületű rendszeres olvasóiról nem is beszélve – nem elégedhetnek meg ilyen alkalmakkor igazán. A közben – a középben – nyilván megint a „hatás” áll, és az, hogy „jól hat” vagy „rosszul hat-e” az, aminek a hatás érdekében már eleve nem tanácsos mondjuk „túl pesszimistának” hatni.

Azonban a „hatás” ügye – kiváltképpen a „filozófiában” – nem csupán a jól meg a rosszul hatás gondja. Hanem éppen-hogy **lényegének** egyik eredendő és kezdeti megradásához, megformálásához tartozik.

Annak a neve ugyanis, amit ma is „filozófiának” hívnak, a hagyomány szerint Püthagorasztól származik. Bár a névadás és a vele kapcsolatos „etimológia” – cseppet sem mellékes – kérdései mellett kényszerűségből el is kell itt mennünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt az igencsak lényeges vonatkozást, hogy a szinte titkos és jól hierarchizált közösségében kialakított és terjesztett tanításait Püthagorasz a végén csak arra hajlott „alkalmazni”, hogy választott székhelyének – Krotonnak – a válságait politikai, erkölcsi stb. uralommal-hatalommal saját maga orvosolja!

Amikor tehát a bölcsesség a bölcsesség szereteteként – *philosophiáként* – legelőször körvonalazódik, már akkor ezzel együtt

felmerül a „filozófia” kimondott érvényesítésének, a „hatásának” stb. az irányulása és feladata is! Amely tehát kimondottan és közvetlenül nyilván csakis a *hatalom* hatás-eszközeivel valósítható meg!

Azaz a filozófiának a bölcsesség szereteteként – vagyis filozófiaként – való megszületése egyben a bölcsesség hatalmának a hatalom útján való érvényesítése elvárásának-impulzusának a létre-hozása, létre-jövele is. Más szavakkal, a „filozófia”, valamint a bölcsesség hatalmának a létezését, illetve a jelenvalóságot formáló tényleges érvényesítése, voltaképpen és faktikusan: koorigináriusak és kongeniálisak!

A püthagoreusok, tudjuk, végül mégis kudarcot vallottak. Ez a kudarc, akárcsak eredetének az érvényesítés hatalmával való kooriginaritása (valamint, másfelől, ennek a létező hatalommal való kikerülhetetlennek látszó összejátszása vagy összeütközése), mintegy sorsként, meghatározza és végigkíséri azonban a filozófia történelmének számos – lényeginek bizonyuló – irányulását, illetve állomását is... Gondoljunk ismét Szókratészre, Platónra, Arisztotelészre, Descartes-ra, Locke-ra, Kantra, Marxra, Nietzsche-re... de azután Lukácsra, Sartre-ra vagy Heideggerre is.

A saját lényegéből eredő „megvalósulni”, „hatni”, „hatással lenni” kívánás és akarás – úgy tűnik – elválaszthatatlan az olyasmitől, ami a filozófia, a filozofálás, azaz, a bölcsesség szeretetének a sorsával kapcsolatos. És ez – ráadásul – állandóan kudarcba, illetve a „hatástalanság”, a gyengeség, a haszontalanság stb. miatt érzett rossz lelkiismeret felé kergeti azt.

Ha tehát a filozófia hatástalanságáról, haszontalanságáról, értelmetlenségéről, hiábavalóságáról stb. hallunk – például a tudományok, a józan közész vagy a gyakorlatias eljárások irányából megfogalmazott és bizonyára túlságosan könnyedén elhessegetett – vádak, akkor nem biztos, hogy ezekben voltaképpen nem éppen a filozófiának mint *philosophiának*

az eredendő lényegi „szelleme” és sorsa teljesül-e tulajdonképpen be, illetve tér mindig is – persze, be-nem-teljesedett, de azért mégis saját elvárás gyanánt – vissza?

A kérdés inkább az lehetne tehát, hogy vajon nem egyenesen szükség- vagy sorsszerű-e az, hogy a cseppet sem jelentéktelen filozófusokat (is) rendre megkísérti a bölcsesség szeretetétől fűtött hatás, a ki- és a ráhatás stb. kényszere, és hogy vajon nem éppen ettől a – filozófiában születésével együtt, sőt!, *születésétől fogva* meglevő – lényegi erőttől megkötötn történik-e tulajdonképpen mindez?

Kérdés tehát az is, hogy amikor például Karl Marx a filozófiát kimondottan a világ megváltoztatására szólítja fel, akkor ő ezzel valóban egy új, addig ismeretlen és el nem képzelt feladatot állított-e a voltaképpen mindig is a bölcsesség szerepéneként működő és az abszolútum irányába tartó tudás elé? Az is kérdés, hogy vajon mindebben nem éppen ez a kezdeti-eredeti és eredendő lényegiség tárulkozik-e, ismételten – de továbbra is elgondolatlanul – fel?

Mindezek a gondolatok persze egyáltalán nem arra szolgálnak, hogy velük Heideggert vagy másokat „mentegessünk”. A megtörténteért a felelősséget vállalni kell, a konklúziókat pedig – meg az esetleges „tanulmányokat” is – le kell vonni! Szándékunk sokkal inkább az, hogy mélyebbre – a maga mély(ebb)ségébe – helyezze a kérdést és a kérdezést. Oda, hogy belássuk: a kérdésben – Heideggernek a nácizmushoz való kapcsolatának a kérdésében, illetve egyáltalán ennek a kérdésében – nem pusztán vagy egyszerűen Heideggerről (vagy más tekintetben másról) mint gondolkodói „személyiségről” van szó. Még akkor sem, ha más gondolkodók más módon gondolkodtak gyakran ebben vagy abban az ezzel kapcsolatos ügyben!

Heideggerhez azonban úgy kötődnek, kapcsolódnak mindezek (vissza), hogy őt a kérdezésben való kitartás mégiscsak

az olyan gondolkodás szükségének a belátásához és felvázolásához vezette el, amely *már nem is lehet „filozófia”* – azaz *voltaképpen: „metafizika”* –, de amely, nyilván, nem is tudomány.¹⁷⁶ És amely, ráadásul, nem lehet költészet, de a *mysterion* szekták titkos és ezen az úton terjesztett-érvényesített tanítása sem.

Más szavakkal: Heidegger, tulajdonképpen és igenis, pontosan ezáltal *vonta le* saját „filozófusi” élettörténelmének a lehetséges és számára is *leglényegesebb konzekvenciáit!!!* Azaz, hogy a metafizikává vált „filozófia” nevében/szavában *már nem* talál helyet a gondolkodás voltaképpeni *dolgának* a megnevezésére és kitartó tovább kérdezésére, Heidegger nemcsak „megvált”, hanem egyúttal *magára is vállalta* mindazokat a „filozófiában” feltüremelő erőket, amelyek őt annak idején a tulajdonképpeniség kimerítő és végletes érvényesítésében – annak a megvalósulásának-„hatásának” a tényleges keresésében – a nácizmushoz tévelyítették-taszították.

A „filozófia vége” mint kitartás a gondolkodás dologra és ügyére való kérdezésben egyben a filozófia mint metafizika *önveszélyességére* is kérdez most tehát. Minél bizonyosabbá válik a kérdezés és a gondolkodás a filozófia önveszélyességének az önnön lényegéhez-tartozásáról, annál tanácstalanabbnak tetszik-látszik az a hatás-elvárások sürgetései előtt. És persze annál inkább és kimondottabban fordul eközben a gondolkodás a filozófiától a költészet irányába, saját ügyeit kérdezve. Innen és ekkor hallatszik ugyanis az a Hölderlin által szóra bírt és szóhoz juttatott hír és üzenet, hogy: ahol a veszély növekedik, ugyanott sarjad a megmentés is. Most már persze állandó kérdés, hogy ez vajon nem hangzik-e – „hat”-e –, esetleg, túlságosan is „jól”...?

¹⁷⁶ Lásd Heidegger, Martin.: *A filozófia vége...* Uo. 260. o.

Ezért is kell a lehetőségekhez mérten tisztába jönnie a maga dolga után kutató és a filozófia végein a kérdésben kitartó – „megsejtett” (*vermutete*) – gondolkodásnak azzal, hogy tőle „még a filozófiánál is határozottabban megtagadatik mind a közvetlen, mind pedig a közvetett hatás az ipari korszak technikai-tudományos módon megformált nyilvánosságában... [és hogy] feladatának csak előkészítő, nem pedig alapító jellege van”.¹⁷⁷ Ez persze azt jelenti, hogy (ez) az „előkészítés” is teljesen sajátlagos, mert „megelégszik azzal, hogy felébressze az emberben a készenlétet egy lehetőségre, melynek körvonalai homályosak, eljövetele bizonytalan marad”.¹⁷⁸

Minden lehetőség – már csak lehetőség mivolta, de akár lehetőségesség mivolta gyanánt is – eleve, mondhatni: „bizonytalan”... Annál bizonytalanabb az olyan „lehetőség”, amelynek körvonalai homályosságán túl, ráadásul, még a lehetőségként való eljövételére vonatkozó készenlét is hiányzik...

Egy dolog azonban – mindeközben – mégiscsak „teljesen bizonyos”. Ez pedig az, hogy, lényegét tekintve, a gondolkodás nem más, mint a kérdésben való kitartó megmaradás, amely ezért feladatát illetően az „állandó megfontolás kísérletévé” mindig és ugyancsak a kérdésben való kitartás gyanánt válik, helyesebben marad meg.¹⁷⁹

A gondolkodás most is azzá válik tehát „állandóan”, ami mindig is volt: a kérdésben való kitartás *kimondott* keresésének, kutatásának és kísérletének (*Versuch*) a mai-lag szorító szüksége és szükséglete. Azzá tehát, ami csakis a legnagyobb

¹⁷⁷ Uo. 261. o. Hozzáfűzés: K. I.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Csakhogy ez már nem merevíthető egyfajta „módszertani” varázsf formulába, mint mondjuk Descartes kételkedése, Kant transzcendentális kritikája, Kierkegaard kétségbeesése vagy Husserl fenomenológiai *epoché*-je. Bár voltaképpen mindezeknek a lényegére mutat.

szabadság létre-hozó, illetve a lét-re-hívó lét-talaján, valamint a legnagyobb szabadságnak a létben való részesülő és résztvevő, voltaképpen mindig *kérdézesen* és veszélyesen, ezen az úton történelmi módon tagolódo-érvényesülő – állandóan: „kérdéses” – cselekedeteként, végrehajtásaként csakis úgy „lehetséges”, ha „közben”, előkészítőn, állandóan egy-egy lehetőségre való – „következményekkel” terhes, sőt!, sors-szerűen történelmet (el)döntő – készen-létre ébreszt.

Ha azonban ezt így értjük – helyesebben, ha értjük egyáltalán –, akkor ez a gondolkodás, a filozófia stb. „hatásának”, „feladatainak”, „szerepeinek” az ügyét és a dolgát is lényegileg betájolja. Nem csupán a gondolkodók lehetséges tévelyedéseire, hanem a „filozófia” önveszélyességére is felébreszti a készenlétet.¹⁸⁰ Egyáltalán: miért lenne éppen az olyan lényegi „dolgú” dolog, mint a filozófia, kevésbé ön-, illetve létre veszélyes, mint maga az ember? Kérdés ugyanis, hogy egyáltalán és valóban komolyan vehető „filozófia” lenne-e az ilyesmi? Hiszen ki *másnak* a kérdése lenne a filozófia minden egyes kérdése? Amely tehát az emberen túlvezet?

Ennek pedig manapság – vagyis a filozófia „professzionizálódásának”, „szakosodásának” és „szakmává” vagy „mesterséggé” válásának az útjában-korában – talán még az eddigieknél is nagyobb és szorítóbb a szüksége. A filozófia professzionizálódásának a kora, „trendje” és „sztrádája” ugyanis mindazokat, akik a „filozófiával” „foglalkoznak” – és akiket egykoron Husserl még az „emberiség funkcionáriusainak”

¹⁸⁰ A nem véletlenül 1947-ben, tehát közvetlenül a második világháború után keletkezett *A gondolkodás tapasztalatában* Heidegger már a *filozófiát*, a *filozofálást*, a *gondolkodást* a *legkárosabban fenyegető* és ezért mindig eltévelyedést hozó veszedelemként azonosítja. Lásd Heidegger, Martin.: *Experiența gândirii*. In uő: *Originea operei de artă*.

nevez(het)ett –, egyre inkább, egyre hangsúlyosabban és ráadásul még „önszántukból” is előbb a „filozófia”, majd csak a filozófia *intézményeinek* a funkcionáriusaivá-bürokrataivá változtatta. Az ilyesemben pedig nyilván semmiféle *szolgálat* nincsen. Csak: funkció! Miközben persze hallatlanul burjánzanak az egyre szerteágazóbb, intézményesen-mesterségesen megalkotott – nem pusztán kiagyalt, hanem éppen hogy kitermelt és létre-hozott – *image*-teli, de attól még teljes („totalitással” bíró) intézményes realitássá tett vagy kikiáltott (képzelt) hivatali-üzemi – „közösségi” – megbízatások.

Kérdés, hogy vajon nincsen-e ennek is valami köze a filozófia önvesztélyességéhez? Ahhoz, ahogyan a filozófia önvesztélyesen kérdezéstelenül hagyta – és hagyja általában ma is – saját eredetének részben önpusztító erővonalait/hajlamait? Úgyhogy, de talán egyre inkább, ismét elhiszi magáról, hogy megint csak, sőt!, egyre jövedelmezőbbben vagy magasabb (élet)színvonalon, „megélhetne az öngyilkosságból”.

*

Természetesen egy-egy ilyesfajta vizsgálódással kapcsolatosan, mint amilyen az itteni is, rendszerint fel szokott merülni az a most már talán érthetőbb és „értelmezhetőbb” kérdés, hogy hát mit is kezdhetünk/kezdhetnénk mi – mindannyian – „ezzel” a szabadsággal, illetve a szabadságnak egy ilyen – tulajdonképpen csakis kérdő/kérdező, helyesebben: csak *kérdezős* – „fogalmával”? Főként, ha – mint látszik – egyáltalán maga a „szabadság”, mint „szabadság”, *tematikaként* sem igazán érdekteli meg „érdekes” manapság. „Helyette” ugyanis, állítólag – és ismét –, a „jól kormányzottság”, meg az igazságosság sokkal figyelemkeltőbb, látszólag hozzáférhetőbb és talán jobban is hangzó-ható problémái állnak...

Nyilván az ilyen kérdésre a gondolkodás által megkísérelt válasz csakis „sápadt” lehet és, ráadásul, csakis úgy hangoz-

hat, hogy: az égvilágon semmit... Azon túl persze, hogy haloványan ugyan, de mégis beláthatjuk talán azt is, hogy voltaképpen mindaz, amiben, amihez és amit valamikor és egyáltalán elkezdünk, az a maga lényegében *ebből* a kérdező szabadságból (is) fakad és táplálkozik; *ebből* és ezáltal nyeri el körvonalait, súlyát vagy súlytalanságát, erejét és erőtlenségét is.

*A szabadság ugyanis nem volt és nem is lesz sohasem más, mint a kérdezőiesen kérdéses, halandóan véges létező létre nyitottan megkötött és történelmileg ily módon – azaz: mindig faktikusan – tagolódo létjellemezője és létmódja, amelyben ő, a létben való részt-vétele közepette, létre-hívottságának a létértelmeire, lehetőségeire és tétjeire is rákérdez, illetve ténylegesen, létmódszerűen ráfelel.*¹⁸¹

Csakhogy nem valamiféle „származás” vagy deriváció gyanánt, hanem kimondottan. Hiszen, bár az adott-meghatározott „kérdések” állandóan lehetnek ugyan „eredendőek” vagy esetleg „származékosak” is... a kérdésés maga mindig is rendelkezik azzal a *sui generis* – nyugodtan egzisztenciálisnak is mondható – nyitottsággal, amely az eredendő, a radikális kérdésekig – persze, állandóan meghatározott módon, de – mégiscsak elvezethet.

A szabadság, a „szabadságok” történelmi, politikai, jogi, erkölcsi stb. vonatkozásai is lényegileg a *kérdezőiesen* szabad-

¹⁸¹ Ebben a nagyon is tartalmas értelemben beszél Patočka is a „szabadság tapasztalatáról”, amely sohasem pusztán „érzéki”, hanem pontosan „...az adottal, az érzékivel való *meg nem elégedés* tapasztalata...” (kiemelés: K. I.) Ezért „...a szabadság tapasztalata számára meghatározóak a »negatív« élmények...”, amelyek egyben a „teljes értelem tapasztalatát” konstituálják, és amelynek a „lehetősége” – mindenki ügyeként – „az emberre mint olyanra vonatkozik”. Lásd Patočka, Jan: Negatív platonizmus. In uő: *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*. Kaligram, Pozsony, 1996, 58–59. o.

ságnak, illetve a szabadság kérdezésének ebben – a létet és a lét-kérdést illető ténylegességnek – a horizontjában állanak, úgyhogy voltaképpen érthetetlenek is nélküle. Hogyan tudnánk egyáltalán felfogni – hát még megérteni – a legkidolgozottabb, a legkiegyeztetettebb vagy a legkiegyensúlyozottabb jogi vagy egyéb vonatkozásait is annak, amit „igazságosságnak” nevezünk, anélkül, hogy nem csak azt a kérdést tartjuk/tartanánk a szemünk előtt, amelyre ezek mintegy „válaszok”, hanem azt a lét-gyökerzetet és horizontot is, amelyben mindezek egykoron és/vagy manapság problematikusakká váltak, illetve állandóan ismét kérdésekké lesznek?

A szabadság „eme” vonatkozásai láthatólag – vagy, inkább látszólag – nem foglalkoztatták azonban sem Heideggert, sem pedig Gadamert „igazán”. Helyesebben: az eseményeket illető és követő – főként a program-szerű – naprakészség módján. Ettől azonban szabadság-gondolkodásuk még egyáltalán nem lesz „elvont”. „Elvont” ugyanis csak az lesz vagy lehet, amit nem csupán elvonszolnak kérdezésének eredeti motívumaitól és tematikus szerkezete legsajátabb erővonalainak a küldéseitől, hanem amihez azokat már nem is kapcsolják – kérdésesen – sohasem vissza.

Ehelyett azonban itt inkább arra hívatik fel a figyelem, hogy a szabadság kérdezését eleve illetéktelen dolog *leszűkíteni* a politikai, a diszciplináris erkölcsi, a jogi – azaz: az ún. „gyakorlati filozófia” tárgyterületeire, hiszen az olyasmit is konstituál, illetve olyasmire is feltétlenül „kiterjed”, mint a jelenvalólét olyan létmódjai, mint mondjuk a megismerés,¹⁸² a mindenfaj-

¹⁸² A tényleges helyzet, hogy például a megismerés társadalmi problémáit és azoknak úgymond a „szabadsághoz” való kapcsolatait is – ismeretszociológiailag – főként „politikai-társadalmi” kérdésként kezelték, mondjuk azzal kapcsolatosan, hogy mit és hogyan *szabad* megismerni, elgondolni vagy leírni, mit üldöznek egyenesen vagy csak

ta alkotás, a költészet, egyáltalán a művészetek, az építészet, a technika, de a történelmi tettek és maga a történelem is...

Bizonyára jobban oda kellene tehát figyelni arra, miért is válik állandóan kikerülhetetlenné, hogy amikor az „igazságosság” elvárásaira, illetve ezek kiépítésére vagyunk tekintettel, folyamatosan oda érkezőnk, hogy „alapvető szabadság nem korlátozható másképp, mint *magának a szabadságnak a nevében*”?¹⁸³

Amire pedig különösen figyelemmel kell ilyenkor lenni, az az, hogy ennek az elvárásnak, kíváncságnak mégiscsak és lényegileg *paradoxális tautologizmusa* van! Mert a legelső értelmében ez a posztulátum (kíváncság) pontosan azt mondja, hogy a szabadság „maga” – „elvileg” – éppen hogy *nem* korlátozható, határolható be sem a priori, sem pedig a „tapasztalati” ténylegesség módján. Hiszen ami itt korlátozódik, az – figyelemre méltóan – éppen hogy *ugyanaz*, mint ami korlátoz... Ugyanakkor, másrészt, a szabadság szabadságként – ennek „ellenére” – persze mindig faktikus, azaz ténylegesen történelmileg tagolt. Harmadrészt azonban ez a kíváncság azt is mondja, hogy az, amit mindenkor a szabadság korlátainak stb. mondanak és mondunk, az mindig is valamiképpen *belsőleg* kötődik a szabadsághoz magához, és nem pusztán külsődleges-

kirekesztenek, illetve hogy mit támogatnak és pártfogolnak stb., még egyáltalán nem bizonyítéka annak, hogy például a megismerés ügye és dolga kizárólag *ebben* a keretszerű vonatkozásban kötődne a szabadság kérdéséhez és ügyéhez... Ellenkezőleg: megismerés és szabadság létmód-szerűen tartoznak egybe, és pedig úgy és annyira, hogy eközben leválaszthatatlanul és folyamatosan egymást konstituálják és tagolják. Az ismeretszociológiai vonatkozásokkal kapcsolatosan lásd még Strauss, Leo: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Budapest, Atlantisz, 1994, főként a *Bevezetést*.

¹⁸³ Rawls, John: i. m. 239. o. Kiemelés: K. I.

ség gyanánt. A szabadság voltaképpen „ellentéte” tehát nem a nem-szabadság, hanem csakis a nem-jelenvaló-lét! Azaz: csakis a nem-ember!

A szabadság a jelenvaló-(emberi)-lét olyan létjellemzője ugyanis, amely annak az összes létlehetőségére és létmódjára kivetül, illetve annak az összes létlehetőségét és létmódját – beleértve az „életét magát” – „érinti”. Csakhogy úgy, hogy közben – lényegét illetően – a szabadság kérdezése – értelemkérdésként – egyenesen és közvetlenül a lét kérdéséhez, helyesebben: a lét kérdéséhez a maga teljes történelmi mélységében, szélességében és sokszínűségében tartozik és – voltaképpen – küld.

De ugyanezért képzelhetetlen el az ember léte, az ember létezése – lényegi értelemeinek kivetüléseiben/vonatkozásai-ban – a szabadság nélkül. Azaz: egyáltalán az ember szabadság nélkül. Hiszen a szabadság éppen az embernek a létheztartozása és annak a módja, ahogyan a lét az emberre tart, és ahogyan ez önmagához tartozva neki tartozik.

Ez azonban nem egyfajta emberi „természetet” és nem is (pusztán) az embernek a „természethez-tartozását” jelenti. Főként, ha „természeten” itt valamilyen *naturát* vagy éppenséggel a természettudományok tárgyát értjük.¹⁸⁴ Ezek ugyanis az „emberi természettel” főként a fellelhető adottságok/hajlamok – bár változatos – kaleidoszkópja gyanánt számolnak csupán. Ráadásul kiváltképpen az ember természet *főle* való emelkedésének a voltaképpen nagyon is esetleges nézőpontjából.

De így kerül azután állandóan a szabadságról folyó meditáció ügyterébe a „szabadsággal” együtt az olyasmi is, mint „a”

¹⁸⁴ A latin *natura*, valamint a görög *phüsis* különbségéről-kapcsolatáról lásd *A szent, avagy a fény csendes hangjai* című esszét a *Határ – Hallgatás – Titok* kötetből. (51. o.)

gonosz vagy „a” rossz... És persze, így születik a szabadság mint történelmi „dráma” is, amely nyilván folyamatosan annak a veszedelmeire figyelmeztet.¹⁸⁵ Feltűnhet azonban, hogy a szabadság „veszedelmei” és „fenyegetései”, akárcsak annak az „erényei”, „értékei” stb., sohasem mások voltaképpen, mint éppen a jelenvalóként „való”, illetve megtörténő – eksztatikus – létezésé...

Másfelől, a jelenvalólét összes alapvető létmódjai – a világban-benne-lét, az együtt-lét, a beszéd, a megértés, a megismerés, a lenni-tudás stb. – maguk is a létlehetőségek, illetve a létmódusok voltaképpen *egészét* és összességét implikálják és involválják. Emiatt azután már megkerülhetetlenné válik az a kérdés is, hogy vajon nem éppen a szabadság-e az, ami az emberi, a jelenvalólét-szerű létmódusokat – azokat mintegy a lét-kérdés, a lét kérdezése *értelmében* létszerűen egybefogva – tulajdonképpen és mindenkor meghatározott – de azokon persze túlvivő – módon egybehozza?

Hogyan másképp válhatott volna a „szabadság” az olyasmiknek, mint a *politeia*, a „politika-filozófia”, a jog, a jogfilozófia, az erkölcs vagy az erkölcsfilozófia valóban központi-nak számítandó „kategóriájává” is? Amelyeknek a segítségével azután ugyancsak az „emberi létezés”, az emberi „feltétel” – az ún. *condition humaine* – *egészével/teljességével/tökéltesedésével* kapcsolatos belátások, illetve projektumok strukturalódtak állandóan?

Bizonyára ha az igazság lényege valóban a szabadság, akkor az *igazságosság*nak is a szabadság „kell legyen” valahogyan a lényege. Ha azonban, vagy továbbá, a műalkotásnak

¹⁸⁵ Rüdiger Safranski könyvének már a címe is – *A gonosz, avagy a szabadság drámája* (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999) – az effajta automatizmusokról árulkodik.

a lényege az igazság működésével-működtetésével kapcsolatos világ konstitúciója, akkor a műalkotás és egyáltalán a művészet lényege is éppen hogy a szabadság! De ha a műalkotás, illetve az, amit művészetnek mondunk, eredetében pontosan az ősi *technével* való eredendő közösségéhez küld, akkor vajon a technikának is nem éppen a szabadság az eredendő lényege? Nyilván itt ismét, sőt, még hangsúlyosabban tolul előre a „szabadság lényegére” kérdező kérdés. Amelyet Heidegger látszólag nyitva „hagyott”... Most azonban bizonyára az is feldereng, hogy ennek pontosan így is kellett történnie.

Nem azért, mert „még” nincsen rá válaszunk, hanem mert pontosan **a kérdés** az, ami itt az egyébként nagyon is kimondott kérdésnek (a) válasza. Hogy tehát a szabadság lényege nem más, mint annak a lét kérdéséhez való kérdező és kérdéses értelem-szerű/értelem-irányú, ténylegesen *sui generis* és *koorigináris* egzisztenciális, valamint lét-szerű kapcsolódása, amely során – közvetlenül – a kérdező végesség, valamint a halál egzisztencialitása – együtt-létként – történelem, illetve lét-történelem gyanánt eksztatikusan konstituálódik. Szokványosan éppen ezt nevezik azonban gyakran – és megalapozottan – egyszerűen „történelemnek” is...

De a „történelemmel”, kiváltképp a „történelmi tudattal” a jelenvalólét ugyanakkor egy újabb „univerzáléra” is rábukkant. Kiderült, hogy bizony „történelme” – megint csak – „mindennek” van. Például a kavicsnak is, amely épp ott található ahol, és amely éppen a „történelme” miatt mutatkozik meg – néz most ki ott – éppen úgy, ahogyan... Már Plinius is ebben az „univerzális” értelemben beszél – sőt!, mintegy a görög *logos* szinonimájaként – egy enciklopédikusan-kaleidoszkopikusan felfogott *historia naturalis*ről.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Lásd C. Plinius Secundus: *A természet históriája*. (Válogatta, fordított-

A természet históriája azonban – bármennyire is essen a hangsúly az egész beállítást illetően a *historiára* és nem annyira a *naturára* – mégiscsak elsősorban olyasvalami, amin – egyre inkább, főként ahogyan elmélyülünk a kereszténységben – „felül kell emelkedni”. Akárcsak a „történelmi” *historián*, amely a végén boldogan a Világvége eszkatológiájába zuhan.

A természet vonatkozásában Gadamernél is a szabadságnak ezzel az irányulásával találkoztunk. Heideggernél persze ilyesmiről szó sem lehet, hiszen számára a természet valóságos – és eredendő – egzisztenciális történelmi „kategória”, amely tulajdonképpenien pontosan a *lét-kérdéshez*, illetve végeredményben a *lét-történelemhez*¹⁸⁷ kapcsolódik. De amelyhez már, ráadásul, csak a költők költeményein át kötődhet/küldhet a gondolkodás beszélgetésszerű útja...

Nem véletlen, ahogyan például Leo Strauss ezt ki is hangsúlyozza, hogy az első klasszikus „politikai filozófiai” tervezetek, mint Platón *Állama* és a *Törvények*, de Arisztotelész *Politeiája*¹⁸⁸ is, éppen a *természet* fogalmának egy újabb és ere-

ta, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Váczy Kálmán.) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1973.

¹⁸⁷ Lásd például a technika s a Föld, valamint az ember mint földi lény viszonyát.

¹⁸⁸ Az 1942–43-as tanévben Parmenidészről tartott előadásaiiban Heidegger tételesen fogalmaz úgy, hogy „a görög *polis* lényege az *aletheia* lényegében nyugszik” (170. o.). Ahogyan az igazság lényege tartalmazza, illetve kötődik a rejtőzködéshez, úgy kapcsolódik a *polis* is lényegileg a viszályhoz... Emiatt Heidegger például Platón *Államának* a „teljesen nem-politikai jellegét” (179. o.) emeli ki, mondván, hogy „a görög *polis* éppoly kevésbé valami politikai, mint amennyire térbeli a tér” (181. o.). Mindezek persze – kiváltképpen Arisztotelésznel – végül is az *aletheia*, a *polis*, valamint a *phüsis* eredendő egymáshoz küldéséhez és egymáshoz tartozásához érkeznek (260. o.). Heidegger, Martin: *Parmenide*. Humanitas, București, 2001.

dendőbb megvilágításával kapcsolatosak. Nevezetesen azzal, hogy annak mintegy mérceként kell, a hagyomány tekintélye nevében írott törvényekkel némileg szemben, a *polis* megszervezését irányítania.¹⁸⁹ Jó, illetve helyes az, ami megfelel a természetnek vagy a természete szerint ilyen... és így is nyeri el a maga *jogos*, mintegy „természeti” – és persze kozmikus vagy kozmikus is megalapozott/körvonalazott – igazságos helyét. A szabadság pedig éppen az, ami a lényegi lehetősége, szűksége és körülménye mindezek kiteljesedésének.

Kant az emberi szabadságot a legfőbb jóra, illetve a végnélküli tökéletesedésre való – immár észalapokon nyugvó – törekvéseként vázolja fel. Ami ugyanakkor egyenesen a történelem *telosa*. Stuart Mill az emberi társadalmi-politikai viszonyok fejlődéséhez kapcsolja azt. Kierkegaard a legmélyebben átélt valláshoz és vallásossághoz, Nietzsche pedig éppen a művészethez és a hatalom akarásához köti... Vagy Sartre, aki egyáltalán minden valóságos cselekvés „előfeltételeként” azonosítja a szabadságot.¹⁹⁰

Hogyan volt mindez lehetséges, illetve a maga módján „helytálló”, de, bizonyára, egyúttal válságokba torkolló is? Vajon nem éppen lét-történelmi vizsgálódások szükségesek az effajta kérdések körvonalazásához?

Mert, hogyan is állunk mindeközben a hagyománnyal? Természetesen úgy, hogy benne-állunk. Azaz: benne-állunk abban a lét-történetben és lét-történelemben, amelyet a lét-kérdés sorsa, illetve a lét-kérdés tényleges megragadása a sza-

¹⁸⁹ Lásd *Histoire de la philosophie politique*. Sous la direction de Alain Renaut, Calmann-Lévy, Paris, 1999; Tome, I.: *La Liberté des Anciens*. Calmann-Lévy, Paris, 1999, 29–35. o.; Strauss, Leo: *Cetatea și omul*. Polirom, Iași, 2000, 22–45., 53–54. o.

¹⁹⁰ Lásd Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1970, 487–495. o.

badtság értelem-kérdezéseként, lét-lehetőségek gyanánt, döntően és mindenkor kimondottan/faktikusan – de lényegében elgondolatlanul – megragadott és/vagy körvonalazott vagy el is döntött.

*

Ami tehát Heideggernél és Gadamernél ez ügyben „hiányzik”, az a valóságos, az „élő” és igazi – a *stereis* – értelmében vett *hiány*. Nem valami pusztán „elégtelenség”, hanem lényegileg és – egyre – inkább felhívás. Persze, mint minden, ami „csak” gondolkodás: ez sem egyszerűen vagy közvetlenül felszólít, hanem „csak” felhív – helyesebben: fel-kérdez – ... és, ezzel nyilván a kérdésre való készenlétet is ébresztgeti. De talán int is! Hiszen – végeredményben – a szabadság ügye és dolga nem is más, mint a kimondott kérdés, és voltaképpen *minden* kérdésben – létmódszerűen – a szabadság *dolgozik*, azaz végzi a maga dolgát.

Ahogy annál idején a fiatal Heideggernek feltűnt, hogy Arisztotelész a létet egyaránt „igaz-létként” is kezeli és kérdezi, ugyanúgy tűnhet fel talán minékünk is manapság, hogy ugyanaz a Heidegger az igazság lényegét a szabadságban látja... És hogy ezt később a műalkotás lényegéhez is odakapcsolja!

Arról a kérdésről lenne tehát szó, hogy mit is keres egy szinte hagyományosan és tulajdonképpen pusztán „praktikus, illetve politikai filozófiáinak” elkönyvelt fogalom az ilyen, számára látszólag valóban teljesen „idegen” szférákban?

Cseppet sem véletlen például, hogy olyan, egészen más korhoz és látszólag hagyományhoz is tartozó gondolkodónak, mint John Stuart Mill, amikor a szabadságról elmélkedik, azt kell írnia, hogy: „Az egyetlen körülmény, amely jogossá teszi, hogy véleményünket valamely cselekvés érdekében igaznak tekintsük az, ha *teljes szabadsággal ellent lehet neki mondani*,

és meg lehet cáfolni; annak, aki csak emberi képességekkel rendelkezik, nincs más racionális biztosítéka arra, hogy igaza van.”¹⁹¹ Azaz: „Vita és tapasztalás segítségével le tudja győzni tévedéseit.”¹⁹²

„Önmagában” vagy tényleges egzisztencialitásban ugyanis a szabadság sem a „rossznak” vagy a „gonosznak”, sem pedig a „tévesnek” vagy a „tévedésnek” nem lehet egyfajta vegytiszta ellentéte (vagy éppen a forrása). Inkább az a helyzet, hogy a „rosszat”, amelyet – ahogyan túlságosan is gyakran mondan szokták – a szabadság „eredményez”, ugyancsak a szabadság hozhatja helyre vagy küszöbölheti majd ki. Mint ahogyan a „jót”, amelyet a szabadság „jótéteményeként” nyerünk el, ugyancsak a szabadság ronthatja el azután... Úgyhogy bár a „rossz” valóban az emberi szabadsághoz tartozik, az mégsem egyszerűen a „szabadság ára”¹⁹³, amelyet annak a „használata” mellett vagy közepette állandóan meg kellene fizetnünk. Ellenkezőleg: inkább a szabadság *tétjéhez* tartozik ez is.

*

Ameddig a lényegi gondolkodás kérdés marad, addig a kérdés lényege és a lényegi kérdés a szabadság s a lét kérdésségében – a kérdés lét- és értelemszükségeiben – talál egy-

¹⁹¹ Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983, 70. o. Kiemelés: K. I.

¹⁹² Uo. 71. o.

¹⁹³ Lásd Safranski, Rüdiger: i. m. 11. o. Kétségtelenül itt is ugyanazok a – főként – teológiai mentális mechanizmusok működnek, amelyek – más vonatkozásban – például a halált a „bűn zsoldjaként” azonosítják. Csakhogy akárcsak az emberi halál, az emberi szabadság is létjellemző, úgyhogy azoknak nincsen semmiféle alkudozás tárgyát képezhető „ára” vagy „zsoldja”. *Tétje* persze mindig és minden esetben van, ezért el is lehet azt veszíteni.

másra benne. A gondolkodás kérdező tapasztalata persze mindenkinek – végül is bármikor – mindig megadat(hat)ik. Nem tehetség meg egyébfélékkel megáldott kivételesség kell ahhoz, hanem csak a szükség! Ennek pedig senki sincsen híjával. De felmentve sincsen alóla!

A szabadság minden egyes korlátja, gátja – beleértve a tehetetlenséget is –, akárcsak a szabadság(ok) kereteinek minden egyes kiépítése, illetve kiszélesítése és megvalósítása, mind voltaképpen a kérdésben eredeztetnek és kimondottan a kérdés kérdésségei által és révén tagolódnak. Egyáltalán, szabadság csakis ott „van”, ahol van kérdés, és mindenütt, ahol kérdés van, ott a szabadság is már valamiféleképpen „működik”. Mindenesetre: kérdés- vagy kérdéstelenségből még csak meg sem fogalmazható a szabadság kérdése...

A gondolkodás, az igazság keresése, a vélemények, a meggyőződések, a cselekedetek stb. szabadságai, beleértve azok „szabályait”, biztosítékait, korlátait, igazságtalanságait és visszaéléseit, illetve az emancipációt is, teljességgel érthetetlenek és értelmetlenek is a kérdés, a kérdésség tulajdonképpen egzisztencialitása nélkül. Ez szabja meg, vázolja fel ugyanis a szabadság mindenkori tétjeit és ezeknek az ún. „árát” is, és ezért az vagy azok, akik ezeket nem ismerik – vagyis: nem kérdezik (mert mondjuk „beleszülettek”, és csupán ily módon élnek közepettük) – nem is „örvendezhetnek” e tétek és árak által körvonalaázódott lehetőségeknek és/vagy azok kiszélesítésének, problematizálásának.

*

1989 decemberében a romániai polgárok – többségükben fiatalok – a „szabadságért” tüntettek. Ez ügyben üres kézzel vetették fel a harcot a gépfegyveres egyenruhásokkal és a tankokkal is. Sokan közülük el is estek. Tettük kétségkívül feltétlen elvárás képvisel és jelent. Ha ehelyett, mondjuk szociológi-

sok közvélemény-kutatásaira válaszolva, azt kellett volna elmagyarázniuk, hogy mit is „értenek” ők ezen a szón – amely tehát a jelszavuk volt –, bizonyára nagyon homályos dolgokról érkeztek volna. Ezeket a homályosságokat magyaráznák bizonyára sokan úgy, hogy ők tulajdonképpen nem is „szabadságra”, hanem csak jól kormányozottságra gondoltak és vágytak.

Most azonban már értjük talán azt is, hogy a jól kormányozottság különböző nevei is teljesen érthetetlenek a szabadság kérdése nélkül! Arról nem is beszélve, hogy a tüntetők és az elesettek többsége, bizonyára, valóban nem olvasta Hölderlin idevágó költeményeit...¹⁹⁴ Tettük mégis magától – önmagától – beszél arról is, hogy miképpen tartozik az emberi lényhez a szabadság, illetve az emberi lény a szabadsághoz „hozzá”. Hiszen, nem kétséges, maga ez a tett – önmagában is – szabad cselekedet volt, amely még az áldozatokat is – és eleve – mintegy „felszabadította”, ha sokan közülük nem is élték meg mondjuk a „forradalom” sikerét.

A „feltétlen elvárás”, illetve készítés, amelyről itt szó van – még ha egy nem heideggeri vagy gadameri, hanem jaspersi kifejezést használunk is erre –, éppen arról tudósít azonban, hogy milyen módon is kötődik a szabadság kérdése – értelemkérdésként és mintegy „túlvezetve” az emberen – a lét, a létezés kérdéséhez. Úgy tehát, hogy még a halállal kapcsolatos,

¹⁹⁴ Csak futólag említhetjük meg itt azt is, hogy az 1930-as évek közepén bizonyára sok német igen jól meg lehetett „elégedve” azzal, ahogyan őket kormányozták... miközben voltaképpen tömegesen menekültek, futottak a maguk „saját” szabadságától... Egyáltalán – már csak történelmileg is – nagyon világos, hogy a „jól kormányozottság”, illetve a „szabadság” távolról sem egymás valamiféle pontatlan szinonimái. Erre vonatkozóan lásd még Fromm, Erich: *Frica de libertate*. Editura Universitاس, București, 1998.

illetve az általa „megnyitott” nem-létet – éspedig értelem gyanánt – is *szervesen* magába vonja.

Amikor megvonják a szabadságát, akkor sem „tudják” az embertől „elvenni” azt, mert esetleg mégis szabadon – harcolva – hal meg... Ráadásul ilyenkor az ember halála sohasem mondható még „értelmetlennek” sem. Mert egyáltalán mi más a harc (is), mint kimondott, végképp veszedelmes kérdés?

Ismételjük meg tehát a kérdést: hogyan is állunk mindeközben a hagyománnyal? Természetesen valóban úgy, hogy benne-állunk. Azaz: benne-állunk abban a voltaképpeni lét-történelemben, amelyet a lét-kérdés sorsa, illetve a lét-kérdés tényleges megragadása a szabadság értelem-kérdezéseként, lét-lehetőségek gyanánt, döntően, mindenkor és mindenkorian kimondottan – de lényegében elgondolatlanul – megragadott és/vagy körvonalazott vagy eldöntött.

Távol tehát attól, hogy a „hagyomány” – egyfajta hermeneutikai varázsszóként – mindent megmagyarázna vagy megértetne, inkább maga is kérdeztet. De nem a saját maga „belterjes” kérdéseit szajkózza minduntalan, hanem éppenhogy bennünket a saját magunk kérdéseire fordít. Amelyek persze így módon a lét-kérdés irányába kereshetik – *ismét!!!* – szabad, illetve szabadság-értelmük egzisztenciális (létértelem-)lehetőségeit. Beleértve azokat is, amelyek a szabadság „kereteire”, „feltételeire”¹⁹⁵ vonatkoznak.

Persze ekkor sem lesz az emberi szabadságból csupán valamiféle „állapot”, amelyben meg lehet vagy nem lehet „megállapodni”, és adottság sem, amelyet csak megfelelően ki- vagy felhasználni kell.

Inkább a szabadságot – a szabadság kérdezéseként – éppenhogy a lét-kérdés súlyának értelmében és irányában

¹⁹⁵ Lásd Gellner, Ernest: *Bedingungen der Freiheit Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1995.

kell(ene) – *mindig és mindenkor* kimondott kihívásként – nyitott tagoltsággal felvállalni. Vagyis: súllyal kérdezni és nem átkeresztelni¹⁹⁶ vagy éppenséggel a megszokottságok melegen ígérő jászlaiba menekülni előle. Hiszen látjuk, a szabadságnak éppenhogy lét-tétje van. Ez a tét pedig, végeredményben és megint csak – mi magunk vagyunk.

¹⁹⁶ Ezeket a – dolgok „operacionalizását” célzó – „átkereszteléseket” általában az jellemzi, hogy mit sem tudnak a maguk valóságos és tulajdonképpeni nyelvi – vagyis magából a nyelvből megszólaló/felfakadó – eredeteikről. Az is igaz, hogy már-már automatizmusnak számítható az a szokás, hogy még a klasszikus nyelvekben is a „szabadság” neveit – a görög *eleuter(i)ost*, valamint a latin *libertast* is – csak a (rab)-szolgaságból való felszabadulás és felszabadultság, illetve az előjogok, a *privilegiumok* irányából eredeztessék. Hasonlót mond – legalábbis első pillantásra – a szláv eredetű magyar „szabad” szavunk is... Alaposabb utánanézés során azonban csakhamar kiderül például az, hogy a görög *eleutos* – ahonnan tehát az *eleuter(i)os* is származik – eredetileg éppenhogy **létrehozást, generálást** és a természeti (növényvilág) növekedés(é)t vagy a természetést magát jelentette... Ahogyan a latin *liber* is egykoron a **növekedő gyermeket**, illetve a **serdülő ifjút** nevezte meg. Úgyhogy nem véletlen, hogy az egyik itáliai istenség neve is éppen *Liber* volt, és az sem, hogy benne-általa pontosan a vegetációt és a természeti-természetes, azaz természet általi létrehozást tisztelték. Mindegyik persze éppenhogy a *phüsishez* és annak ugyancsak ősrégi értelmeihez és hangjaihoz küld! Azaz – a nyelvben – a nyelvből a szabadság neveiben mihozzánk éppenséggel **a lét** szól(al meg), persze éppenséggel értelemre híva, illetve értelemre (fel)szólítva. Ezt mondja azután – lényegében – a többi nyelven is **főnévként** a „szabad”... Lásd Boisacq, Émile: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg – Librairie C. Klincksieck, Paris, 1923.

Tartalom

Előző-leg	7
Alkalmazott filozófia és a filozófia szakmája	
<i>Időszerűtlen aktualitások</i>	12
(Út)-keresés és téma-találkozás	
<i>Az alkalmazott filozófiai tematizálás</i>	
<i>„módszerbeli” értelemlehetőségeiről</i>	37
Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esélyei	55
Állítás (asszerció), kérdés és tagadás	62
Hagyomány és a szabadság kérdése	
<i>Gadamer és Heidegger</i>	83
Prológus	
<i>A cenzúra egzisztenciális tapasztalata,</i>	
<i>valamint a hagyomány s a szabadság</i>	
<i>alkalmazott filozófiai kérdése</i>	84
Exkurzus:	
<i>Szabadság és halál</i>	131
Exkurzus:	
<i>Alkalmazás, nyelv és ösvények a nyitottba s a szabadba</i>	150
Exkurzus:	
<i>Hagyomány, kérdés és szabadság</i>	157
Exkurzus:	
<i>Filozófia és a „hatás”, avagy</i>	
<i>az önveszélyességről a filozófiában</i>	195

Kiadta a Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony, 2004. Első kiadás. Oldalszám 224. Felelős kiadó Szigeti László. Felelős szerkesztő Beke Zsolt. Borítóterv: Hrapka Tibor. Nyomdai előkészítés Studio GB, Dunaszerdahely. Nyomta az Expresprint Kft., Partizánske.

Vydal Kalligram spol. s r. o., Bratislava, 2004. Prvé vydanie. Počet strán 224. Vydavateľ László Szigeti. Návrh obálky Tibor Hrapka. Zodpovedný redaktor Zsolt Beke. Grafická úprava Studio GB, Dunajská Streda. Vytlačil Expresprint, spol. s r. o., Partizánske.

