



KIRÁLY V. ISTVÁN

Filozófia és Itt-Lét

TANULMÁNYOK

ERDÉLYI HÍRADÓ

Király V. István
Filozófia és Itt-Lét

Király V. István

Filozófia és Itt-Lét

tanulmányok

ERDÉLYI HÍRADÓ
1999 · KOLOZSVÁR

A kötet kiadását az
Alapítvány a Fiatal Irodalomért támogatta

*

Cartea a apărut cu sprijinul
Fundației Literatura Tânără

©1999, KIRÁLY V. ISTVÁN

Szerkesztette: VERESS KÁROLY
Tipográfia és borítóterv: BÍRÓ ZOLTÁN

A borító FODOR LEVENTE festménye alapján készült

Kiadja az Erdélyi Híradó Lap- és Könyvkiadó, Kolozsvár
RO-3400 Cluj, str. Cișmigiu 1/14, telefon +40 64 190824

Felelős kiadó: SZŐCS GÉZA

ISBN 973 97099 6 6

Előszó

Ennek a könyvnek minden egyes írása *folytatás*. Ez elsősorban azt jelenti, hogy nem alkalmi jellegűek vagy természetűek, hanem egy olyan munka eredményei, amely számára a reflexivitás, a szervesség és az értelem önkeresése mindig is tudatosan lényeges elvárás volt és marad is.

De ezek az írások abban az értelemben is »folytatások«, hogy mindegyikük az előző, a *Határ–Hallgatás–Titok* című kötetem írásaiban, tanulmányaiban gyökerezik.

Minden folytatás persze továbbvitel, de egyben újra-vétel is. Az újra-vétel nem egyszerű ismétlés – amelyet pusztán a tanulmányoknak az önmagukban való érthetősége indokolna – mivel az, ami újra van véve, mindig is új, vagy új megvilágításban áll, vagy pedig újólag világít meg valamit, ami mindeddig a homályban maradt.

Ilyen újravételszerű továbblépés a kötetet indító – az alkalmazott filozófiának szentelt – dolgozat is, amely azt az engem kezdettől foglalkoztató kérdést taglalja, illetve – számomra – meg is válaszolja, hogy mi is a mélyebb értelme itt, most és nekünk a filozófiával »foglalkozni«, azaz – jaspersi értelemben – »filozofálni«?

A titok és a szocializmus viszonyát elemző tanulmány pedig egyrészt éppen ennek az »alkalmazott filozófiá«-nak az alkalmazása, másrészt pedig azoknak a kutatásoknak a kiteljesülése és kiszélesülése, amelyeket másfél évtized során, a titok tematikájának szenteltem.

De ugyanezeknek a vizsgálódásoknak a közepette vetődött fel számomra a MŰLT, a *múlt*-ság kérdésének a bonyolultsága is, amely legelőször az ún. »volt titkok« problematikájaként

jelentkezett. Mélyebben belegondolva azonban, a kezdetben módszertaniként megmutatkozó probléma – amint az lenni szokott – ontológiai természetűnek bizonyult. Mégpedig olyan sajátosságokkal, amelyekhez mérten éppen az ontológia hagyományos »fogalmi természetű« eszköztára (»idő«, »történelem« és »emlékezet«) nem bizonyult kielégítőnek.

Ezért, mint más alkalmakkor is, arra kényszerültem, hogy »puszta fogalmak« helyett, *témákban és szavakban* gondolkozzam. Mindez számomra ismételten alátámasztotta az »alkalmazott filozófiával« kapcsolatosan megnyíló gondolkodási lehetőségek valóságosságát, de azoknak a – mindeddig talán nem kellőképpen kihasznált – lehetőségeknek a valóságosságát és értékét is, amelyekkel a *gondolkodás magyar nyelve* rendelkezik.

Ebben az irányban és ezen az úton dolgozva azonban – önhibámon kívül – szinte belecseppentem egy egyre szélesedni látszó kulturális vitába, amely a »magyar filozófiáról« zajlik. Azért mondom, hogy »önhibámon kívül«, meg hogy »belecseppentem«, mert engem tematikailag és módszertanilag is a kutatásaim vittek a lehető legszerveesebb és legtermészetesebb úton és módon a magyar nyelv filozófiai lehetőségeiben való elmélyedés felé. Márpedig a körülöttem hirtelen felzajongó vitából – amennyire annak az anyagai és dokumentumai számomra itt egyáltalán hozzáférhetőek – éppen ezt a szerveességet és természetességet hiányoltam a leginkább. Ennek ellenére a kötetet záró, és a magyar filozófia létéről és lehetőségeiről szóló írást egyáltalán nem a vitában való részvétel vagy véleménynyilvánítás szándékával írtam. Hanem számomra az volt a fontos, hogy a gondolkodás útjainak az eredendő szerveességét és természetességét az időszerűsködő viták közepette is érvényesítsem, felmutassam és megőrizsem.

Ami pedig az írások keletkezését illeti: a legrégebb – mert 1995 nyarán, román nyelven született – a *Titok és szocializmus* című tanulmány. Az itt közölt szöveg annak a dolgozatnak az első része, amelyet a kolozsvári *Dacia Könyvkiadónál* 1996-

ban megjelent, *Fond secret. Fond »S« Special – Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România (Titkos »S« speciális állományok. Adalékok a romániai titkos könyvtári állományok történetéhez)* című, a kolozsvári Központi Egyetemi Könyvtár titkos könyvtári állományait bemutató monografikus kötetbe írtam. A kötet társszerzői Doru Radosav és Ionuț Costea voltak. Magyarul a szöveg a kecskeméti *Forrás* 1996 júliusi számában is megjelent.

A többi dolgozat kimondottan ebbe a kötetbe készült, bár az »alkalmazott filozófiáról« szóló munka első tulajdonképpeni fogalmazványa azoknak az egyetemi előadásoknak az anyaga volt, amelyeket – azonos címen – a kolozsvári Babeș-Bolyai Tudományegyetem filozófiai-szakos hallgatóinak az 1996–1997-es tanév első szemeszterében – meghívott előadóként – tartottam. Az itt közölt – végleges – szöveget, akárcsak a VOLT-ságról és a MŰLT-ről, valamint a magyar filozófia létéről és lehetőségéről elmélkedő dolgozatokat 1997 januárja és áprilisa között írtam.

Mint mondtam, ezek az írások folytatások. Persze, egyáltalán nem biztos, hogy minden folytatásnak folytatódnia is kell. Afelől azonban meg vagyok győződve, hogy minden egyes hiteles folytatással nemcsak a filozófiának, hanem a mi létünknek is újabb lehetőségei nyílnak meg. Ritkán van úgy, hogy az efféle dolgok a művelődési nyilvánosság porondján szülessenek meg. A minden nyilvánosságot mellőző, sőt, visszautasító kutatás azonban előbb-utóbb sterillé, talajtalanná, vagy szinte már-már kommunikálhatatlanná válhat. De ez mégsem elegendő indok arra, hogy a kommunikáció színvonalával kapcsolatos elvárásaink mércéit alacsonyra állítsuk. Sőt! Egyáltalán nem lehet mindenféle beszűküléssel és bezárással szemben nyitottnak lenni.

Király V. István
1997 májusa, Kolozsvár

»Alkalmazott filozófia« és a filozófia esélyei

Meditatív beszámoló

1

Az a kérdés, hogy »Mi a filozófia?«, és mi is az értelme a filozofálásnak, kétségkívül végigkíséri a filozófiát egész történelmén át. Önnön értelmének a meghatározása annyira a filozófia lényegéhez tartozik, hogy szinte semmi lényeges nem történt benne anélkül, hogy erre való újabb rálátás ne született volna.

Úgyhogy nem hiszem azt, hogy bárki számára, aki a filozófiához némi komolysággal közeledik, lehetséges lenne kikerülni azt a kérdést, hogy mi is az értelme a filozófiával való »foglalkozásnak»? A kérdés önmagában is komoly, súlyos és nyomasztó. Hát még a *mi* számunkra, akik *itt és ma*, Közép-Kelet Európa egyik kulturálisan és informacionálisan eldugott csücskében és – ráadásul – egy nem kevésbé eldugott nyelven, szembesülünk vele. Mit lehet végül is itt és ilyen körülmények között a filozófiáról mondani, ahhoz hozzászólni vagy – netán – hozzátenni? Ennek ellenére – egyenesen szólva – nincs valami jó véleményem arról, aki ezt a kérdést nem kérdezi. És nem azért, mert az mindig is »aktuális«, hanem azért, mert a filozofálás lényegét érinti. A filozofálás lényegéhez tartozik ugyanis, hogy ő sohasem válhat a filozófia »hasznáról és káráról« szóló külső elmélkedéssé, hanem saját értelmét mindig is csupán *önnön aktualizálásában* láthatja.

»Aktualizálni« egyenesen azt jelenti: aktus-ra, tett-re hozni! Ez nem pusztán egy lehetőségnek a megvalósítását, hanem – mindenekelőtt – egy lehetőségnek a lehetőségként való feltárását jelenti. Az aktualizálás tehát egyszersmind a lehetőség-

hez mint *lehetőségeshez* való viszonyulás, azaz *lehetőségeket tár fel és valósít meg*.

A filozofáláshoz az is hozzátartozik, hogy saját lehetőségeit is feltárja, és pedig az aktualizálás módusában.

2

Nyugati egyetemeken már jó pár éve szerepel egy ilyen tantárgy is: »alkalmazott filozófia« (applied philosophy). Másutt, már Közép-Európában is tanítgatják. Bár pontosan nem tudni, hogy mit is jelent, úgy tűnik, hogy ilyen címszó alatt inkább *időszerű* erkölcsi és politikai filozófiát értenek. Nagyvonalakban a »régi« praktikus filozófiának az *időszerűsítéséről* lenne benne szó, vagyis olyan valamiről, ami a filozófiának *következményekkel* teli *időszerűsége*t kölcsönözhetne. Úgy tűnhet tehát, hogy a filozófia és az *időszerűség* mindeddig vicsorgó kutya-macska viszonya – az alkalmazott filozófia segítségével – megbékélhet.

De Heideggernek mégis bizonyára igaza van, amikor azt állítja, hogy a filozófiának sohasem lehet a feladata a dolgok *megkönnyítése*. Ellenkezőleg: a filozófiának a feladata megnehezíteni a dolgokat, azaz megadni azoknak a maguk saját *súlyát*. Úgyhogy egyáltalán nem kerülhetjük meg azt a rögtön és mereven beálló kérdést, hogy hát mennyiben és milyen értelemben filozófia *még* az »alkalmazott« filozófia?

Mert, már a kifejezés maga is gyanús. Hiszen a »filozófia« bennünket rögtön az elmélet magasan húzódó szféráiba röpít, úgyhogy az alkalmazott filozófia azt a látszatot keltheti, hogy az valamiféle elméletnek az alkalmazása valamire, ami valamilyen módon *nem elméleti*, vagy elmélet *alatti*, vagy pedig egyenesen elméleten *kívüli*. Akkor azonban az a kérdés merül fel, hogy hogyan is használhatnánk, alkalmazhatnánk mi a filozófiát olyasmire amihez az végül is *nem* ér el, amihez neki nincsen köze vagy amire az nem jó?

Úgyhogy az »alkalmazott filozófia« mélyen problematikus

valaminek bizonyul, amit mind a filozófia, mind pedig az alkalmazás szempontjából meg kell vizsgálni. Meg kell nézni tehát azt, hogy egyáltalán találkozhatnak-e ők, és ha igen, akkor hogyan is eshet meg tulajdonképpen ez a találkozás?

3

Az »alkalmazni«, »alkalmaz« szó nyelvtanilag ige. Olyan cselekvést fejez ki, amely elsősorban *egy tárgynak* vagy *egy eljárásnak* az *eszközként* való felhasználását jelenti. De jelenti még valaminek a valamire való alkalmazását és egy elvárásnak való megfeleltetését is. Szokványos értelemben tehát »alkalmazni« egy olyan valaminek az *eszközesítését* jelenti, aminek *előzőleg már önmagáért* a birtokában vagyunk. Már előzőleg önmagáért rendelkezünk egy tárggyal vagy eljárással, és azt az alkalmazás során csak bevetjük és konkretizáljuk.

Ha a dolgok valóban így állnának, akkor az alkalmazott filozófia ügye bizony, elég szomorú sorsra lenne ítélve. Hiszen már előzőleg kellene rendelkezünk »egy filozófiával«, amelyet önmagáért sajátítottunk el, és csak azután lehetne szó, annak az úgymond »alkalmazásáról«. Márpedig világos, hogy ilyen »egy« filozófia nincsen.

De vajon jól értjük-e mi az alkalmazás természetét, ha azt úgy értelmezzük, mint valami előzőleg feltártnak a konkrét esetekre való applikációját? Vajon az alkalmazás lényege valóban a »konkrécio«, ahogyan voltaképpen Gadamer is el akarja hitetni velünk? És mi teszi *lehetővé* – abból amit alkalmazunk – hogy ő a konkrét esetekre ráilleszkedjék?

Csak azért lehet valamit valamire alkalmazni, mert az *alkalmas* »rá«. Azaz, ha az alkalmazás az »alkalmasságát« lehetőségként magában hordozza, és ha az alkalmazás maga ennek a lehetőségnek az *aktualizáló* közvetítése és megvalósítása. Vajon nem azt kell-e mondani inkább, hogy minden alkalmazás *lehetőségeket* tár fel, és pedig az *aktualizálás* módján?

Az aktualizálás – mint lehetőségek tudatos aktualizálása – annyira lényeges vonása az alkalmazásnak, hogy az még a *félre*-alkalmazásra is áll. A »helyes« alkalmazás azonban mindig a lényegnek megfelelő alkalmazás, azaz mindig valami *lényegi* lehetőséget tár fel, és pedig az aktualizálás módusában. Ezért olyan alkalmazás, amely *nem* aktualizál, *nincsen*; az az alkalmazás pedig, amely nem valami lényegest aktualizál, nem lehet helyes.

Az alkalmazás ezért mindig is a lényeggel való – lehetséges – aktuális viszonylat. Voltaképpen az alkalmazásban a lényeggel teremődik tehát – aktuális – kapcsolat, úgyhogy az távolról sem valami másodlagos vagy utólagos viszony, amit »lényegtelenként« le lehetne kezelni.

4

Ennek az eredménynek kell bennünket az »alkalmazott filozófia« ügyének a megértésében is vezérelnie.

Hiszen így eleve már nem az a feladat, hogy az alkalmazott filozófiának valamiféle rendszertani helyet szorítsunk, mondjuk a »tisztá filozófia« és a »praktikus filozófia« vagy pedig a pragmatikus-analitikus filozófia »kereteiben«, és az sem hogy vele az ún. filozófiai diszciplínákat (ontológia; ismeretelmélet; cselekvésfilozófia stb.) kiegészítsük. Másról van szó!

Láttuk, hogy az alkalmazás mindig aktualizálás, és ha helyes, akkor az lényegi lehetőségek aktualizálása. De ez egyúttal azt is jelenti, hogy az aktualizálás mindig is *túlmege* a lényegen, mint kategórián, hiszen éppen annak az aktualizálása. Az aktualizálás az alkalmazásban azt jelenti: *valami lényegi lehetőség feltárulkozása az aktusban*.

Az aktualizálás értelmében vett alkalmazás ezért mindig is *tematikus*, azaz a kategoriális kinyúlás mindig is a lényegi vonatkozások tematikusan meghatározható és körülírt feltárulása és felfedése az aktusban.

Mindez az alkalmazott filozófiára való tekintettel azt jelenti,

hogy az mindig is kimondottan *tematikus*, vagyis meghatározott területekre, témákra és kérdésekre összpontosít, de úgy, hogy időközben és/vagy eredményként kapcsolatot tart fenn valamivel, ami a filozófia számára lényeges.

Ami pedig a filozófia számára feltétlenül lényeges az az ő első – rangban a legmagasabb – kérdése: a lét mibenlétére vonatkozó kérdés, amelyet Heidegger úgy fogalmaz meg, hogy: »Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?«

Nem tagadható, hogy ez a kérdés – a kezdetektől fogva – úgy kérdésként, mint kérdezettként, a filozófia számára valami lényegeshez nyúl. Amit vitatni lehet, az csakis az, hogy vajon a filozófia egész lényegét megragadja-e? Ez azonban most nem a mi kérdésünk.

A mi kérdésünk ugyanis az, hogy *miképpen filozófia az alkalmazott filozófia?* Erre most már a válaszuk úgy hangzik, hogy az alkalmazott filozófia úgy és azért filozófia, mert *tematikus* kutatásai során, vagy azok eredményeképpen, az aktualizálás módján visszacsatolja a gondolkodást a *Lét* és a *Nemlét*, a *Lét* és a *Semmi* problematikájához, és ezt ráadásul úgy teszi, hogy azt valamiképpen újólag artikulálja, alakítja vagy árnyalja.

Ez a visszacsatolás nem egyfajta toldalék, amit a tematikus kutatások legvégéhez odaillesztünk, és nem is egy elvont módszertani elvárás. *Csak* a tematizálás során derül ki az, hogy az illető téma és kutatásának a szellemi minősége elvezet-e olyan mélységekbe vagy magaslatokba, ahol a filozófia lényegének egy-egy vonatkozásával való találkozás lehetősége feltárul, illetve aktualizálódik.

Ha jól értjük tehát az alkalmazott filozófiai kutatást, akkor azt is belátjuk, hogy a megértés, az értelmezés és az applikáció oly módon artikulálódik benne, hogy az már a filozófiai *újítás* lehetőségeit is hordozza. Hiszen pontosan az alkalmazásban tárl fel és derül ki, hogy valami mennyit ér és mire jó, de az is, hogy mondjuk egy feltételezett és elfogadott »fogalomba« vagy »értelembé« már *nem* fér bele annak a gazdagsága és

ízeltsége, amit éppen tematizálunk, úgy hogy azt át kell értelmeznünk, másképpen kell elgondolnunk, vagy éppenséggel újra meg kell neveznünk.

De pontosan azért, az alkalmazott filozófia tulajdonképpen tovább nyitogatja a filozófiának a világra, a létre, és a létezésre néző ablakait. Úgy hogy nem is lehet előre és eleve eldönteni azt, hogy hiába keresünk rájuk *másutt* válaszokat.

Egy kérdés nem azáltal válik filozófiai témává, mert »filozófus« fogalmazza meg azt. Személyesen a filozófus is kérdezhet olyasmit, hogy például mennyi 5+5, és eszébe sem jut, hogy arra a választ a »filozófiától« várja. Továbbá számos, először a filozófia által felvetett kérdésről kiderül, hogy a tudomány adhatja meg rá a legkielégítőbb választ. A filozófus is csak akkor »veti be« a filozófiát, amikor a lét problémáira máshonnan válasz nem érkezik, vagy pedig, ha az a válasz amely megérkezik, nem kielégítő.

Azonban nemcsak hogy nem tudjuk »előre«, hogy melyik téma úgymond »filozófikus«, de a hagyomány által már filozófiaiként elkönyvelt tematika pusztá latolgatása és csépelgetése sem változtatja a vele való »foglalkozást« egyenesen filozófiává. Hiába van meg például egy középiskolai tankönyvben mondjuk egy a létről szóló fejezet, mi azért tudjuk és érezzük is, hogy ott valami más történik, mint ami a tulajdonképpeni filozófia. De ugyanez a helyzet a sok ezer száraz, gondolatlan tudós tanulmánnyal, amelyeknek a »tárgyait« a könyvelők a filozófia számláján leltározzák. Mi közülük van végül is ezeknek a halva született termékeknek a filozófia élő buzgásához?

De, amikor egy probléma valóban filozófiai témává válik, akkor annak a tematizálására a filozófia egész már meglévő vagy éppenséggel kialakítandó eszköztárát mozgósítani kell.

Tehát nemcsak lekezelő jóindulattal hagyjuk meg, engedjük meg a filozófiának az »alkalmazott filozófia« lehetőségét, hanem azt úgy értsük is meg, mint a filozófia számára hiteles, annak a lényegéhez kötődő lehetőségét.

A filozófia mindig is az emberi *lét-lehetőségekre* való rányitás, és ezért végeredményben sohasem mindegy neki, hogy élnek-e vele vagy sem. Gondoljunk Szókratészre, aki tulajdonképpen az életét tette fel a tehetséges ifjúsággal folytatott beszélgetéseire; a már idős és beteg Platón is veszélyes tengeri útra vállalkozik, mert eszményi államának a megvalósítására lát késői lehetőséget; Arisztotelész kétszáznál több alkotmányt gyűjt össze és latolgat, és Nagy Sándorban a filozófia megtestesülését álmodja. Az angol moralistáktól a felvilágosodás felvilágosítóig, mind úgymond »hatni akartak« a világra. A sokszor filiszternek mondott Kant »örök béke« tervezetet ír; Marx egyenesen a világ megváltoztatását tűzi ki a filozófia feladataként; Kierkegaard pedig olyan terhet rak az istennel magánkapcsolatba kerülő emberre, hogy az már alig elviselhető. De Heidegger sem volt képes a filozófia »hatni vágyásának« a bűvköréből kivonni magát és minden bizonnyal ez a magyarázata a nemzeti szocializmussal tartott kapcsolatainak, mint ahogy Lukács vagy Sartre magatartását is hasonló erővonalak artikulálják.

A filozófia és a filozófusok tehát hatni akarnak a világra és ezt fejezi ki a filozófia egész története a platóni barlang-mítosztól egészen addig, amikor Jaspers a filozófiát, a rádióhullámokon, egy láthatatlan közönségnek címezve »megvilágító gondolkodásnak« (erhellende Denken) nevezi.

De mi mást világít meg ez a gondolkodás, és hogyan más-képp hathatna az a világra, ha letagadná a kérdező ember létkérdéseit, és magára hagyná őt avval, hogy hát ez meg az nem a filozófia dolga, vagy pedig avval, hogy az illető dolog vagy ügy nem szerepel a filozófia hagyományos probléma-lajstromának a nyilvántartásaiban.

Hogyan lehetne azonban az, amit mi itt »alkalmazott filozófiának« nevezünk, hiteles filozófiai lehetőség, és a filozófia hiteles lehetősége, ha nem kapcsolódna mindahhoz, ami a filozófia számára a maga *eredete* szempontjából is lényeges? És ha ez a kapcsolat nem éppen az *aktualizálás* módján teremtné meg?

Karl Jaspers egy, *A filozófia eredetei* című előadásában megkülönbözteti a filozófia *kezdeteit* annak az *eredetétől*. A kezdet – mondja – történeti dolog, amely, a filozófusok által végzett előmunkálatok eredményeit őrzi. Az *eredet* azonban az a mélyből fakadó forrás, amely a filozofálás *ösztönét* táplálja és mozgatja. Egyenesen »ösztönt« mond, és evvel azt akarja kifejezni, hogy a filozofálás mintegy eleve hozzátartozik az emberhez, mint egy olyan szükséglet és egy olyan erő, amely őt *megmozgatja*, és amely őhöz *belső felhívással* fordul.

Csakhoggy, a filozofálás eredetének minden mélysége és a filozofálás ösztönének minden általánossága ellenére: mégsem lesz mindenkiből filozófus. Ellenkezőleg: filozófussá csak az válhat, aki a filozofálás eredetéhez éppenhogy nem pusztán ösztön által meghatározottan, hanem mint *lehetőségek* kiaknázandó és tápláló forrásvidékéhez fordul.

Márpedig, a lehetőségek szempontjából, az eredetnek ez a forrásvidéke az *eredeti*-hez való fordulás *hitelességeként és tulajdonképpeniségeként* határozódhat csak meg. Voltaképpen ezt tárja fel és rögzíti számunkra minden kezdet.

Hiszen a kezdet csak azért és csak úgy lehet kezdet, ha az *nem* pusztán kiindulópont, hanem maga is *eredeti* hitelességgel tár fel és rögzít egy a filozofálás *eredetében* meglevő lehetőséget. Azaz: történelmi tettekként a kezdetek – még ha gyötrő hermeneutikai feladat gyanánt is, de – *a rendelkezésünkre állanak*. Viszont a hitelesség értelmében vett eredetet – *az eredetit* – mindig is *ki kell vívni!*

Csakis ilyen értelemben lehet például a *csodálkozás* a filozófia eredete. Egyáltalán nem értjük meg a csodálkozást, mint a filozófia eredetét, ha azt mondogatjuk, hogy hát sokféle csodálkozás van: a »Mik is vannak...?«-tól, a megütközésen át egészen a »Létre« való rácsodálkozásig, és hogy a filozófia eredete valószínűleg a kezdetektől fogva a csodálkozásnak ebből az utolsó *alfajából* fakad.

Anélkül tehát, hogy elragadnánk annak eredő spontaneitását, le kell szögeznünk, hogy a csodálkozás csak úgy lehet olyasminek, mint a filozófiának eredete, ha számára bebizonyosodik, hogy öneki *el kell találnia* azt, ami tulajdonképpenileg *csodálatra méltó*, és az is, hogy ezt a hitelesség értelmében – eredetiként – kell megragadnia. Nem szabad ezért elcsépelni azt a Platontól származó tudósítást, hogy a filozófia eredete és forrása a csodálkozás. Még akkor sem, ha Platón és utána Arisztotelész is, valóban úgy beszélnek a csodálkozásról, mint ami fokozatosan ki- és szétterjedő valami. *Először* a Holdat, *majd* a Napot, *utána* a csillagokat és *végül* a Világmindenséget látjuk csodálatosnak, azaz csodálatra méltónak.

De, hol is »ugrik be«, hol *koagulálódik* ebben a fokozatosan szétterpeszkedő csodálkozásban *maga a filozófia*?

7

Mit is jelent itt az, hogy »filozófia«, és milyen viszonyban állhat a csodálkozással, ha mi a filozófia *eredetére* éppen az alkalmazott filozófia szemszögéből kérdezünk rá, illetve, ha Platón révén, rá is bukkantunk?

A »filozófia« görög szavát mind etimológiailag, mind filozófiailag illetve kultúrtörténetileg már sokszor és több-kevesebb mélységgel elemezték. A szó görög értelme számos egymással összekapcsolódó horizontra nyílik. De amíg – á fennmaradt szövegekből – nagyjából megérthető az, hogy mit is értettek a maga görög bölcsőjében »filozófián«, annál problematikusabb annak a megragadása, hogy *kit* tartottak – philosophos-nak? A

szövegekből ugyanis az derül ki, hogy számukra a philosophos nem minden további nélkül az, aki filozófiával »foglalkozik.« Hiszen Szókratész is folyvást önmagukat »filozófusoknak« nevező és neveztető ál-bölcsekkel társalog és vitatkozik.

Amikor az athéniek afelől tudakolóznak, hogy »Ki is a legbölcsebb a görögök között?«, akkor nem a leghatalmasabb emberhez és nem is valamiféle »doktorok tanácsához« fordulnak, hanem a kérdést egyenesen a delphoi jósdához címezik. Nem véletlen persze, hogy a jósda éppen Szókratészt nevezi meg, mint a görögök legbölcsebbikét, hiszen ő is – akárcsak az ősi sophoi-k – ugyanazt hirdette a filozófia feladataként mint ami a delphoi orákulum feliratában is állt: »Ismerd meg önmagad!« A *Karmidész*-ben Platón is azt mondja, hogy a delphoi és a szókratészi felhívás, vagyis, hogy: »Légy és ismerd meg önmagad!«, egyenesen azt jelenti, hogy »Légy bölcs!«

A bölcs az, aki önmagát ismeri meg, éspedig úgy mint létezőt, azaz, mint aki a *létből részesedett* és aki *részt is vesz* a létben.

A filozófus ezért egyáltalán nem az, aki lépten-nyomon csodálkozik és kérdezget meg tudakolozik, és az sem aki a »csodálkozását« egyre szélesebb területekre vetíti ki, hanem az aki önmagát és csodálkozásait is éppen a lét történéseként ismeri fel és ragadja meg. És csak így lehet valóban a csodálkozás a filozófia eredete: ha a filozófia a *világból* csodálkozik a létre, amelyben és amelyből a történelmi ember a maga sorában részesült.

A csodálkozás persze ösztönöz és mozgósít. Vagyis *kérdetett*.

8

A kérdésekre azonban számos és többféle válasz érkezik – érkezik – és ez bennünket az *eldöntetlenség* bizonytalan helyzetébe hoz. Ez az eldöntetlenség az, ami a *kétkedést*, mint a filozófia egy másik eredetét mozgatja meg.

De akárcsak a csodálkozást, a kételkedés horderejét sem értjük igazán, ha azt csupán a *bizonyosságra* való törekvésként értelmezzük. Hiszen nem csupán arról van szó, hogy mivel szemben támadt kételyem, hanem pontosan arról, hogy a kételkedésben alig-alig tudok magának a kételkedésnek valamilyen határt megszabni. Ugyanis az egész világ, sőt, a lét maga is meginog benne. A kételkedés tehát egymaga áll szemben a világgal, és hordoz is ugyanakkor egy, a maga egészében imbolygó világot.

Mindaz, ami a csodálkozásban csodálatosként megcsodálatott, az egyszerre inogni, recsegni, ropogni és imbolyogni kezd. Úgyhogy a kételkedésnek és a kételkedőnek is ki kell vívnia a maga hitelességét ahhoz, hogy az valóban a filozófia eredetivé válhasson. Vagyis: a kételkedésnek *módszerré* kell válnia – mint ahogyan ez Descartes-nál meg is történt – ahhoz, hogy abból valóban filozófia eredhessen.

Amikor a kételkedés valóban a filozófia eredeteként lett felfedve, akkor alapozódott meg tulajdonképpen a filozófiai *módszertudat* mint magának a filozófiának a lényegi és eredeti vonatkozása. Persze, Descartes előtt is kételkedtek, és ez mindig is a »módszer« közelébe vitte a gondolkodókat. De a módszerről szóló tan – a módszertan – csak Descartes-al kerül be igazán a filozófiai építkezés alaprajzába. Mert ő az, aki a kételkedésben éppen a filozófia és a tudás eredetét fedte fel.

9

De sem a csodálkozás, sem pedig a kételkedés *nem* fogalomként, hanem *egzisztenciáléként* eredete a filozófiának. Éspedig abban az értelemben amelyben az ember egyszerűen *rá van kényszerülve* a filozófiára. De Kant is, aki pedig a filozófiát úgy határozza meg, mint fogalmakból való tiszta megismerést, nos ő is arra a következtetésre jut, hogy a filozófia legfőbb kérdése mégiscsak az, hogy: »Mi az ember?«

A filozófiában mi ember-mivoltunkkal szembesülünk és ép-

pen ezért válhat az ember-mivoltunkkal való minden hiteles szembesülés a filozófia eredetivé. Nem csupán a »végeességünkkel«, létünk fenyegetettségével, stb. – amelyet a *határhelyzetek* tárnak fel a leginkább – való szembesülésről van szó. Hanem arról a kimondottan a filozófiát tápláló lehetőségről, hogy mindezeket a *belső átalakulás* esélyeiként rögzíthessük. Ezért van igaza Jaspersnek, amikor azt mondja, hogy a határhelyzetekből a filozófia *elhatározottságként* származik.

Az elhatározottság nem a pusztaság és a feltétlen eltökéltség, hanem sokkal inkább a rászántságnak az a nyitottsága, amely a *lehetőségeket* mindenkori *határukig* vezeti el. Úgyhogy a kudarc, a gát, az akadály, a vég, a veszély, stb. éppenhogy az elhatározottságban tárul fel a legtulajdonképpenibb módon, vagyis olyasvalamiként, ami nem csupán érint és fenyeget is, hanem a miénk és hozzánk tartozik.

10

Az, hogy a fenyegetés mindenkori, azt is jelenti, hogy az mindig más és más lehet. Jaspers úgy tartja, hogy a *mi* korunk főként az ember és az ember közötti hiteles *kommunikációt* fenyegeti. Éspedig úgy, hogy azt valami »közléssé« alacsonyítja. De pontosan ebben az akadályban és fenyegetettségben tárul fel a *kommunikáció* mint a filozófia mélyen húzódó eredete. Hiszen a kommunikáció lényegi törése a filozófiának és a filozofálás *egész értelmét* megkérdőjelezi.

Mindaz, ami az emberek közötti kommunikációt veszélyeztet, a filozófia lényegére tör. A lényegét pedig a filozófiának őriznie és óvnia kell. Úgyhogy önmagát védvén, a filozófia az emberi lehetőségek hitelességét védelmezi. Eközben azonban természetsszerűen kikényszerül *saját belterjességeinek* elvesztőiből, azaz *tematikusan* is nyitottá válik arra, hogy állandóan új problémákkal és/vagy új módon nézzen szembe.

*

Történelmi sorsunk bennünket – többek között – a *titok* kérdésével szembesített. Mi más veszélyezteti azonban közvetlenebbül az emberi kommunikációt, mint maga a titok?

A titokban van tehát valami, ami a filozófia lényegére tör, és ezért a titok *tematizálása* nem lehet a filozófia számára valami »lényegtelen«. Az a filozófia ezért, amely a titkot tematizálja, önmaga védekezésével együtt, emberi lehetőségek hitelességét is védelmezi és óvja – és éppen emiatt – a filozófia saját belső lényegét is *érvényesíti*. Azaz: a titokkal szemben ő a *csodálkozásból* eredő *tudást*, a *kétkedésből* fakadó *módszert*, és a kudarcokból-*határhelyzetekből* kinövő *elszántságot* állítja, és pedig a hiteles *kommunikáció* lehetőségeinek a felnyitása és védelmezése érdekében.

És éppen így válik a titok az *alkalmazott filozófia* témájává.

11

Az azonban, hogy a titok tematizálása *alkalmazásként* is a filozófia lényegi és legelső kérdéséhez is visszakapcsolódik-e vagy sem, nos az csak az alkalmazás elemzései során derülhet ki, illetve bizonyosodhat be.

De *hogyan* is bukkantunk mi a titok témájára? Nos, egyáltalán *nem* úgy, hogy olvastunk róla, hogy enciklopédiákban, traktátusokban vagy tudós tanulmányokban a titok »problémájába«, mint megtárgyalandó, elemzendő, felnégyelendő vagy megoldandó »kérdésbe« botlottunk. Számunkra a titok problémája nem könyvekből, nem is a tudomány, a gondolkodás vagy a filozófia belterjes öntörvényeiből ered, hanem – mint mondtunk –, abból a létezésből, amelyre történelmi sorsunk bennünket rendeltetett.

Nem árt erről a »találkozásról« alaposabban is beszámolni, mert ez visszakapcsolhat bennünket ahhoz a kiindulópont-hoz, amelyben a filozofálás itteni és mostani értelméről kérdeztünk.

A mindennapi élet azonban nem lehet közvetlenül a

filozófiai kérdezés forrása. Hiszen azt pontosan az jellemzi, hogy legtöbbször nem kérdez! Az epifenoménokkal való találkozás azonban mégis először ebben a közegben történik meg.

Egészen pontosan arról a néhány évtizedről van szó, amelyben mi itt, a szocializmus környezetében a mindennapi életünket éltük vagy csak tengettük. Az ebben *elterebélyesedett hazugság* alap-tapasztalatába hullottak bele a titok epifenoménjeivel való el- és szétszórt találkozások.

Az elterebélyesedett hazugság az a ködös, nyúlós-ragadós létállag, amellyel már nem lehet sem pusztán az igazságot sem pusztán az őszinteséget állítani. Az ugyanis – talajtalanságával – letörpít minden igazságot és eljelentéktelenít minden őszinteséget.

Az elterebélyesedett hazugsággal csupán a hitelesség állhat szembe, de az is csak begubózva – vagyis nem-tulajdonképpen – mint a hitelességnek a pusztaság igénye. A hitelességet először »igényelni« kell, majd pedig ki kell vívni azt! És ebben lehet a filozófiához segítségül fordulni. Azaz: voltaképpen ez a filozófiával való találkozás egyik tulajdonképpeni egzisztenciális módozata.

A filozófia segítségét azonban nemcsak »lehet«, nemcsak »tanácsos«, hanem szükségszerű is igénybe venni. Az elterebélyesedett hazugság ugyanis elkerülhetetlenül *megkettőződést*, dedublációt termel. A »magán«, az »otthoni«, és a »kinyilvánított« vélemény törése szinte törvényszerű. Ez pedig még nehezebbé teszi annak az azonosítását, hogy hol is áll, helyesebben hol is helyezkedik el ebben a kettősségben valamiféle igazság vagy valamiféle hitelesség? Hiszen a valóságban még a meggyőződésként vallott saját vélemény is csak igen ritkán artikulálódik olyan lényegi részletességgel, hogy abból kidolgozott vélemény – doxa, vagy álláspont – alakulhasson ki.

Nos, énnekem a titokkal kapcsolatos első és elszórt tapasztalataim éppen e megkettőződés *kérdésségének* az egzisztenciális alaphelyzetébe hullottak, anélkül azonban, hogy ki-

mondott kérdésként egyenesen megfogalmazódott volna a titok, mint frontálisan megvizsgálandó probléma.

Az a kérdés, hogy *mi is az a titok*, amely a legkülönbözőbb helyzetekben, a legkülönbözőbb módon és formába, de mindig is súlyosan avatkozik bele az életünk mindennapjaiba, csak a '80-as évek legelején fogalmazódott meg bennem.

Az érdekelt tehát, hogy mi is az, és honnan származik az ő hatalma, s hogy ez a hatalom valóban olyan végzetesen határtalan-e, mint amilyennek ő azt önmagáról állandóan mutogatja?

A kérdés persze kérdez. A kérdés *kérdezettje* pedig a probléma maga: azaz a titok mibenléte, vagyis éppen az, amit mi, kérdezve, *nem tudunk*. A probléma mozgósít: tudni kívánjuk, tudni akarjuk azt, amit nem tudunk.

A *kérdezés* azonban ennél több. Sokkal több, mint a »kérdő mondatok« grammatikája vagy logikája. A kérdezés ugyanis egzisztenciális aktus, amely kilöki a kérdezőt az ő kényelmetlenségeiben is megszokott rendjének a rendszerűségéből. A hiteles kérdező minden kérdezése nem csupán a megoldandó problémára, hanem *a kérdésre* magára, sőt, *a kérdezőre is kérdez*.

Tömören: a hiteles kérdés mindig is *emancipálja* a kérdezőt, azaz szabadságának a lényegi lehetőségeire nyit horizontot.

De térjünk vissza! A '80-as évek elején a kérdés *probléma* gyanánt megfogalmazódott, tehát mint probléma *megoldást*, és mint kérdés *választ* követelt.

Le kell azonban szögezni azt, hogy én akkor egyáltalán *nem* voltam a tudatában annak, hogy »filozófiai« kérdésről kérdezek. Világos csak az volt, hogy egzisztenciális problémáról van szó, amelynek a feltevésében az én úgy ahogy meglévő filozófiai műveltségem és kérdezői hajlamom valószínűleg közrejátszanak, de az, ami engem akkor elsősorban érdekelt, nem a probléma természetének a dolga volt (hogy tehát az vajon filozófiai vagy szociológiai vagy politológiai kérdés-e), hanem

egyszerűen annak a *tudásnak*, annak az *ismeretnek* a megszerzése volt fontos, amely a probléma megválaszolásához szüksége.

Neki is fogtam tehát és elkezdtem »irodalmat«, »könyvészetet« keresni a titok problémájáról. Előbb a szociológiai, majd a politológiai, az antropológiai, a vallástörténeti, a jogtudományi stb. irodalomban kerestéltem, hogy lássam, hol is bukkannak a válaszra?

Hamarosan kiderült, hogy ilyen – a titokról szóló – irodalom nemigen van. Elvértve találkoztam ugyan olyan írásokkal, melyek a legkülönbözőbb szakágak szempontjából érintőlegesen felvillantják ugyan a titok problémáját, de távolról sem avval a fényvel és mélységgel, amely kielégítő magyarázatát adhatná a titoknak arra az elburjánzó történelmi létmódjára, amellyel mi a *saját* létünkben szembesültünk.

Csak akkor derengett fel a sejtés, hogy a titok kérdésében végső soron nem is egy ún. »tudományos problémáról« van szó, hanem abban a történelmi sorsunk egy filozófiai *témával* szembesít bennünket.

Efelől azonban teljesen bizonyos mégsem lehettem, hiszen világos volt számomra az is, hogy mi egy zárt társadalomban élünk, ahová az információk, a könyvek és a folyóiratok csak nagyon hiányosan és megszűrve érkeznek, úgyhogy mindig fennáll annak a lehetősége, hogy arra ami bennünket éppen foglalkoztat, a válasz *másutt* már készen áll, de mi nem tudunk róla.

·Csakhogy: amikor egy probléma filozófiai témává válik, az mindig azt is jelenti, hogy *többé már nem lehet elodázni*.

A titok témája tehát idővel – sok-sok huzavona és vakvágány után – filozófiai témaként rögzült. Így vált előbb a kategoriális elemzés, majd az egzisztenciális analízis ügyévé. Más szavakkal: az *alkalmazott filozófia témájává!*

E kutatások során voltaképpen *mindent* meg kellett tenni, be kellett vetni, amit a filozófiából, a filozófiáról tudunk. És tulajdonképpen ebben áll az alkalmazott filozófia legnagyobb

és legmélyebb kihívása: tematikusan kutatva sohasem engedheti meg magának azt, hogy a pusztán technikai-fogalmi természetű megoldások félútján megnyugodjék.

1989 decembere a maga ellentmondásosságaival együtt természetesen ebben is fordulópont. Módot adott arra, hogy széjjelnézzhessünk a világban, hogy külföldi kutatókkal érintkezzünk, és olyan írásokat olvassunk, amelyek hozzánk mindaddig nem jutottak el. Ekkor az is kiderült, hogy a titok »elméleti problémája« *másutt* is felmerült. De az is bebizonyosodott, hogy egészen másképpen jelentkezik, mutatkozik meg *ott* az a téma, amely végül is *itt* a mi történelmi sorsunknak – persze csak az egyik, de – döntő kérdése volt.

Arról is meggyőződhettem eközben, hogy pontosan emiatt, a mi *itt létünk* hiteles és színvonalas problematizálásában valódi filozófiai lehetőségek rejlenek, olyanok, amelyek hiteles és valóságos *értelmet* adhatnak a filozofálásnak, a filozófiával való foglalkozásnak is.

Ha tehát mi ezeket az *itt-levő* témákat felvállaljuk, és azokat a lényegüknek megfelelő filozófiai komolysággal gondozzuk (azaz, meditálunk róluk és velük), akkor igenis reális esély nyílik arra, hogy hiteles filozófiai és egzisztenciális kommunikációt teremtsünk a *filozófia élő és egyetemes korpuszával* is.

12

Többször is említettük: az alkalmazott filozófiai kutatások *tematikusak*. De mi is az, hogy »téma«, és hogyan viszonyul ő ahhoz, amit általában »problémának« szoktak nevezni?

A modernitás az embert lényegében *problémamegoldó* lényként fedi fel. Olyanként tehát, aki problémákat vet fel, és aki mindaddig nem leli nyugalmát, ameddig a megoldásukat meg nem találta, ki nem agyalta. A probléma tehát eleve feszültséget, azaz disszonanciát rögzít, és pedig olyant, amely csak megoldása nyomán adhatja vissza a felmerülése előtti fesztelenséget és harmóniát.

Bármennyit és bárhogyan feszítsen is egy probléma, eleve ott van benne egy olyan válasznak és megoldásnak az elvárása, amely a feszültséget letompítja vagy megszünteti. A »problémának« az ily módon való kezelése végigköveti a modernitás történetét a felvilágosodástól, a klasszicizmus mindent-megoldó egyensúlyán át, egészen a romantika zseni-kultuszáig. Hiszen végeredményben a romantika is azt mondja, igaz ugyan, hogy a klasszicizmus arányos egyensúlya hazugságnak bizonyult, és hogy az emberiség, mint olyan, nem képes ön-ön problémáival hitelesen szembenézni... de mégis minden elveszve, mert itt vannak a zsenik, akik majd elvezetik a botladozó emberiséget a problémák áldozatos megoldásáig.

A probléma tehát egy *kérdésben* megragadott, lerögzített és kitartóan fenntartott feszültség. Csak a válasz, a megoldás keresése az, ami végül is – persze nyugtalan – mozgásban van, a probléma kérdése azonban fix pontként le van cövekelve.

A *tematizálás* lényege ellenben éppen az, hogy felszámolja a probléma rögzítettségét és a kérdést maga a *kérdezés* számára is felszabadítja. Ha ugyanis igaz az, hogy az igazság lényegi vonatkozása a szabadság, és hogy ez többek között abban áll, hogy az igazság keresése, megállapítása során mi állandóan nyitottak vagyunk-maradunk arra, hogy folyamatosan »helyesbítsünk« és korrekciókat hajtsunk végre, akkor ennek a *kérdésre* vonatkozóan is érvényesnek kell lennie. Azaz a kérdést magát is állandóan nyitva kell tartanunk a kérdezés számára.

Vagyis, a tematizálás lényege az, hogy nem pusztán »megoldásokat« és »válaszokat« keres, hanem megnyílik arra is, hogy – a kérdezésben – maguknak a kérdéseknek a hiteles, a tulajdonképpeni formája felkutatására induljon.

A filozófiai téma tehát – ismételten – sohasem egyszerűen a »probléma«, amely adott, tárgyyszerű megoldást követel. Hanem a filozófiai téma az a »probléma«, amelyet a gondolkodás a kérdezésben megragad és felkarol, és amelyet azután, több irányban próbálkozva, tapogatózva, saját lényegi lehetőségei-

nek a kisugárzó erőterébe állí'. A filozófiai témák, a filozófia témái ezért sohasem elsősorban technikai, szakmai-mesterségbeli kérdések, hanem lényegében mindig is a mi létünk lehetőségeinek és a mi létlehetőségeinknek a kérdései.

Ha pedig a modernitás az ember lényegét »problémamegoldó« mivoltában rögzítette, akkor a mi *poszt*-modernnek nevezett korunk azt elsősorban kérdő-kérdező mivoltunkban azonosítja. Nem arról az elfajulásról van szó, hogy öncélúan kérdezzünk, úgyhogy kérdéseinkre már nem is várunk válaszokat. Nem csupán a folytatólagos, a sűrű kérdés szabadságáról van szó, hanem arról a végül is egészen új esélyről – amely a kérdések zagyva sokasága mögött is feldereng – hogy lényegünket mindenek előtt a szabad kérdés és a kérdés szabadságába állítsuk. Ezért azt gondolom, hogy Heller Ágnesnek mélyen igaza van, amikor azt állítja, hogy a posztmodern végül is nem más, mint a *modernitás öntudata*.

13

Ezért mondtuk azt, hogy nem tanácsos és hogy nem is lehet előre eldönteni, hogy valami filozófiai téma-e vagy nem, hanem a kérdést mindig is a saját szabadságának abban a légtérben kell meglebegtetni, amelyben valóságos esély nyílik arra, hogy a saját lényegének a leginkább megfelelő keresés útjaira térjen.

De pontosan azért, mert itt nem is történik más, mint egy önmagában is hatalmas elvárásnak a megtestesülése, nos pontosan ezért szó sem lehet benne semmiféle önkényről vagy ötletszerűségről. Ellenkezőleg: minden tematikus kutatást magának a témának és sajátlagos elvárásnak kell »megfeleltetni«!!! Úgyhogy filozófiai témának csak és csakis az bizonyul, amely a tematikus kutatások nyomain haladva magamagától visszavezet a filozófia lényegi kérdéseinek az újólagos-aktuális problematizálásához.

Ilyen »tulajdonképpenileg« filozófiai témának bizonyult

számomra a *titok* témája is. A vele való szembesülésből ugyanis az az üzenet is kihallatszik, hogy a mi igencsak elzárt régiókban is »lakoznak istenek«, és hogy ezeknek az isteneknek a szálláshelyei éppen azok a filozófiai természetű és jelentőségű *témák*, amelyekhez e régió történelmi sorsa *kitüntetett megmutatkozást* rendelt.

De éppen mert e témák tematizálására máshonnan nincsen recept vagy oda-alkalmazandó elmélet és módszer, nos, éppen ezért kell az alkalmazott filozófiai kutatásnak a keresés és a kérdezés minél több lehetséges útjait nyitva hagynia, vagy ténylegesen be is járnia. Ebben pedig az új utak, új csapások, új lehetőségek mutatkoznak meg.

Ezen a csapásokon keresve-haladva, számomra az is bebizonyosodott, hogy nem csupán a mi szűk régiókban, hanem a mi nem kevésbé elzárt és »kicsi« *magyar nyelvünkben* is hiteles filozófiai lehetőségek rejlenek.

Persze a filozófiai lehetőségeket sohasem szabad – és nem is lehet – leltározni. Nem lehet megmondani, hogy »hány?« és »mennyi?« van belőlük. Nem is ez a fontos, hiszen velük nem számolni, hanem élni kell. Az azonban fontos, hogy tudjuk és ismerjük, hogy miként, mennyire és milyen közről érintik ők a filozófia lényegét illető lehetőségeket.

Az »alkalmazott filozófiát« mi itt és ma úgy tekintjük tehát, mint *alkalmat* arra, hogy a filozófia eredetéből származó »ösz-tönös« és természetadta késztetéseket, valamint filozofálásunknak az ugyancsak természetadta magyar nyelvét, hiteles filozófiai eséllyé – és talán teljesítménnyé – gyúrhassuk.

»Alkalmazott filozófia« és a kategoriális elemzés

I

Ha alkalmazott filozófián nem egy filozófiai diszciplínát, hanem magának a filozófiának egy orientált állapotát értjük, amelyben megnyílik azoknak a problémáknak a felvállalása, amelyekkel a jelenvalólét, a történelmi emberiség a maga sorában *szembesül*, akkor a kategoriák »problémája« ismét filozófiai üggyé válik.

Hiszen az alkalmazás mindig *aktualizálás*, azaz valami lényegi lehetőség felvázolása az aktusban. Egyrészt tehát a lényegi lehetőségekkel való aktuális kapcsolatteremtés, másrészt pedig – éppen ezért – mindig túl is megy a lényegen, mint »egyedi« kategorián. Az alkalmazás sohasem szorítkozhat valami vázszerűen megragadott lényegre és szubsztanciára, hanem maga a dolog, a maga hús-vér mivoltában lesz az, ami a mindig is *tematikusan meghatározott* kutatások irányulását megszabja.

De milyen kapcsolat és viszony lehetséges az alkalmazott filozófiai kutatások tematikus orientációja és a kategoriák irányulása között? Találkoznak-e ők szervesen, vagy ehhez mesterséges áttételek módszertani kiépítésére van szükség?

Rögtön látszik, hogy az alkalmazott filozófia a maga tematikus kutatásai során felvetett kérdéseivel, voltaképpen mindig is visszakapcsol és visszavezet a filozófia lényegét érintő valamelyik kérdéskörhöz. Vagyis, szervesen kötődik valamihez, ami magának a filozófiának az értelme szempontjából lényeges. Úgyhogy, az alkalmazás kihívásában a kategoriális elemzés is sajátos megvilágításba kerül. Nem a kategoriák külön-

böző táblázatainak a szabdalgatása, hanem a különböző kategóriák által irányított mindenkori elemzések *értelmének és irányának*, valamint ez irányulás *szerkezetének* a kérdése válik fontossá.

A kategóriák a filozófiában valamilyen módon »elérik« a létet. Azok tehát a lét kategóriái is. Az alkalmazott filozófiai kutatás szempontjából azonban rögtön az válik sarkalatossá, hogy miként is érintik ők a létet, és hogy milyen *irányban* (vagy irányokban) esik meg ez az érintkezés?

Ha ebből a szempontból kérdezünk, akkor már nem a filozófia története során megalkotott, vagy használt kategóriák »fogalmi mibenléte« lesz érdekes, hanem döntővé az a *fogalmi és terminológiai értelem* válik, ami meghatározott tartalmukon *túl* is kategoriális jelleget kölcsönöz. Csakhogy, mivel az alkalmazott filozófiai kutatásoknak – tematikai szervességgel – vissza kell kapcsolódnuk a filozófia lényegi kérdései valamelyikének valamelyik izületéhez, nos, pontosan ezért, mindez nem történhet öletszerűen, hanem ki kell fürkészni azt, ahogyan a filozófia lényegi csúcsain a kategóriák fogalmi, illetve terminológiai érteleme valóban *érvényesül*, azaz *működik*.

II

Mindazokat a fogalmakat, amelyeket Platon legfelsőbb, legáltalánosabb »nemeknek« mond, Arisztotelész nevezi legelőször »kategoriáknak«. A kategóriák értelmének és irányulásának a megértése szempontjából, most ennek a névadásnak a megértése a legsürgetőbb.

A »kategoriák« elnevezés kezdettől fogva alig megoldható problémát okozott a kommentátoroknak. Ez is azt látszik alátámasztani, hogy az *Organon* első könyvének számító, de külön is forgalomban levő *Kategoriák* című könyve egyáltalán nem kezdőknek szóló bevezető és előtanulmányyszerű írás, hanem olyan, amelyeket Arisztotelész maga is »akroamatikusoknak« nevez. Ezek rendkívül sűrített, néhol szándékosan

homályos munkák, amelyeknek igazi értelmét Arisztotelész csak hallgatóinak szűk köre számára fejtette ki részletesebben. Valószínűleg, ez a magyarázata annak a hermeneutikai szakadéknak is, amely a mű és a kommentátorok között szinte kezdettől fogva felrepedt.

A megnevezést hosszú évszázadokig úgy magyarázták, hogy Arisztotelész általában úgy jár el a nyelvvel, hogy egyrészt – már meglévő szavak hiányában – gondolatai kifejezésére új szavakat alkot, másrészt pedig a mindennapi nyelvben már meglévő szót használ, csak hogy annak szélesebb vagy éppen egészen más értelmet tulajdonít. Ez utóbbi lenne a »kategoria« szó esete is, amely a köznapi nyelvben »nyilvános vádat«, illetve »megvádolást« jelent, de amelyen Arisztotelész a jelölt dolgokkal kapcsolatos és legáltalánosabb értelemmel bíró kifejezést ért.¹

A névadás, a megnevezés kérdésének megértése igen fontosnak bizonyul, hiszen, ahogyan azt a kommentárok története is szemlélteti, ez az a probléma, amelynek a megragadása mintegy eleve »beállítja« és megnyitja vagy elzárja a többi kérdés látásmódját is.

Az első felmerülő probléma azonban éppen az, hogy valóban egészen más-e az az értelem, amelyet Arisztotelész a »kategoria« névnek tulajdonít, mint ahogyan azt a mindennapi használatban is értették? Vagy pedig ennek a »másságnak« a megragadásában és lerögzítésében már eleve a filozófiának magának egy többnyire technikailag eldöntött konfigurációja munkálkodik?

A »kathagorein« szó, mint már mondtuk, a köztér – az agora – nyilvánosságában megfogalmazott *bevádolást* jelent. A vád *meghatározott tettes meghatározott cselekedeteit* vonja a *nyilvános megítélés* porondjára. Ott aztán a váddal a *védelem* feszül szembe. A vád és a védelem viadala egy esemény – vagyis *az eset* – kapcsán folyik. Mindez nem pusztán egy szemlélődő, hanem egy tevékeny – tudakolózó és ítéletet alkotó – nyilvános közönség előtt zajlik. Ott a meghatározott esetet

nem csak a vád, hanem a nyilvánosság világosságán felmerülő összes szempontból mérlegelik. Ez a folyamat addig zajlik és bonyolódik, ameddig a meghatározott esetről szóló teljes – vagyis minden szempontból és oldalról felderített és megalapozott – *igazság* eldöntetik.

Csakhogya »kathegoriak« névnek Arisztotelésznél sincsen voltaképpen más filozófiai értelme, mint megadni azokat az alapszempontokat, amelyeknek a bázisán egy *bizonyos* dolog a megítélés megvilágított porondjára állíttatik, hogy ott róla a maga teljes, minden lényeges szempontból kidolgozott *igazsága* eldöntessék. Ezt a meglátást kell a továbbiakban kifejezni és igazolni.

Amikor Arisztotelész a »legfelsőbb nemeket« kategóriáknak nevezi, akkor végeredményben, egyrészt a maga fogalmára hozza a mindennapi nyelvhasználatban egy már meglévő szó értelmét, másrészt pedig a »legfelsőbb nemek« filozófiai értelmét is meghatározott módon és irányban artikulálja. Ezért is egészen másak az ő »kathegóriái«, mint Platón legfelsőbb nemei.

Persze, mindezek nyomán valóban, új szó születik. Ennek a filológiai elemzésébe azonban egyáltalán nem akarunk belebocsátkozni. Erre egyébként azért sincs szükség, mert az ügyet maga Arisztotelész sem hagyja a véletlenszerű ötletek kényekedvére. Hiszen a *Kategóriák* könyvében írja – a »viszony«, a »viszonylagosság« kategóriájának az elemzése során –, hogy »néha, bizony szóalkotásra is szükség van, ha nincs elfogadott szó arra, amihez megfelelően viszonyíthatjuk...« »A legkönynyebben talán úgy járhatunk el azok esetében, amelyekre nincs elfogadott szó, hogy az *elsőről* nevezzük el azokat is, amikkel megfordítást akarunk végezni velük kapcsolatban; mint például az előbb mondottaknál a szárnyról a szárnyast és a kormánylapátról a kormánylapátost.«² Vagyis *paronimikusan*.

A *Kategóriák* könyvével kapcsolatos értetlenség szorosan kötődik ahhoz az értetlenséghez, amellyel a kommentátorok

és a filozófiatörténet a *paronimák* kérdését – egészen napjainkig – kezelik. Nem látták és nem látják, hogy Arisztotelész számára a paronimia a szókészlet *gyarapításának* egyik legfontosabb módja. Általa ugyanis *új szavak* alkotódnak, új szavak születnek, és például a »viszony« éppenséggel az új szavak helyes képzésének a szabályait adja meg.

Nos, azáltal, hogy a paronimáknak holmi mellékes jelentőséget tulajdonítottak, a kommentátorok amellet az értelmezési lehetőség mellett mentek el, hogy a »kathegoriák« elnevezés voltaképpen paronimikus és ugyanúgy keletkezik, mint – Arisztotelész saját példája szerint – a »futásból« a »futó«. Vagyis a »kathegoreinből« a »kathegoria«. Nem látván, hogy a paronimák nem egyszerűen »egy név derivátumai« (ahogyan azt Porfiosz mondja például), hanem a voltaképpen, de az új fogalmi értelmek szóbeli felfedései és lerögzítései is, lényegében elzárták ama kapcsolat óriási hordereje belátásának a lehetőségét is, amelyet fogalmi lényege szerint a »kathegoria« elnevezés a »kathegorein« eredeti értelmével tart fenn. Úgyhogy, például Porfiosz, aki talán a legvétkesebb az értelmezés eme irányának a még későbbi elterjedésében, a »kathegoria« kifejezést egyenesen homonimának tartja, és pedig abból a teljesen külsőleges megfontolásból, hogy a homonimák problémájával foglalkozik Arisztotelész sorrendben »legelőször«. ³

Arról nem is beszélve, hogy maga Arisztotelész homonimáknak azokat a közös neveket mondja, amelyeknek pusztán a nevük közös, ellenben a nekik megfelelő fogalmi lényegük különböző. Erre azt az ő görög nyelvében helytálló példát említi, hogy »embernek« mondjuk az élő embert, de a festett képmását is. Csakhogy, amikor a két fogalmi lényegét meghatározzuk, akkor rögtön kiderül, hogy mélyen különböző dolgokról van szó. Vagyis a homonimák végül is *zavaros* értelmű szavak. Ha tehát a »kathegoria« szó Arisztotelésznél homonima lenne, akkor ő – és pedig tudatosan – ezzel nemhogy »magasabb« értelmet tulajdonítana neki, hanem éppenhogy *összezavarná* a

jelentését. Hiszen így – névként – a »kathegoria« homonim módon két igen különböző fogalmi lényeket jelentene: nyilvános vádolást és legfelsőbb *nemeket* is.

A gondolat Dexipposznál is tovább él⁴, avval a különbséggel, hogy ő minden egyes kategóriának a *saját* nevét – külön-külön – szinonimának tartja. A »kathegoria« közös neve azonban szerinte is homonim.

Nos, »szinonimának« mondja Arisztotelész azokat a neveket, amelyek egy és ugyanazon kifejezéssel különböző, de fogalmi lényegüket illetően, azonos dolgokat jelölnek. Így, az »élőlény« kifejezés szerinte szinonima, mert egyaránt vonatkozik az ökorre és az emberre is, hiszen mindkettő élőlény.

Ha most ebből a szempontból tekintjük meg a »kathegoria« kifejezést, és főként annak azt a többes számát, amely az *Organon* első könyvének a címét is adja, akkor világos, hogy az bizony szinonima. Ugyanis, a különböző kategóriák mindegyik neve – szubsztancia (lényeg), minőség, mennyiség, viszony, stb. – szigorú értelemben meghatározhatatlan. Csak-hogy ez éppen közös fogalmi lényegük. A »kathegoriák« név pedig éppen ezt a közös fogalmi lényeket rögzíti: tehát valóban szinonima.

De vajon ellentmond-e ez annak, hogy azelőtt mi a »kathegoriák« nevét – születésére való tekintettel – paronimának neveztük? Itt persze, már csak hermeneutikai hipotézisekre szorítkozhatunk, amelyeknek a hitelességét nem közvetlenül a szövegek, hanem a szövegek valóságos sodrásának a megragadása és a felmerülő problémák szélességének az érthetővé tétele igazolhatja.

Bizonyos, hogy paronim módon Arisztotelész számára új szavak születnek. Ennyiben a paronimák a nevek egy külön csoportját képezik. Csakhogy egy olyan csoportját, amelyet Arisztotelész éppen hogy *nem* a jelentésük – mint a homonimákat és a szinonimákat –, hanem születésük és alakjuk (a végződés) szempontjából ír le.⁵ Ha mármost ezeket az új szavakat – neveket – a jelentésük, azaz fogalmi lényegük szem-

pontjából is megvizsgáljuk, akkor kiderül, hogy azok *homonimák és szinonimák* is lehetnek. Vagyis az derül ki, hogy a paronim módon *helytelenül képzett nevek homonimák*, a helyesen képzettek viszont *szinonimák*.⁶ Azaz: azonos fogalmi lényegyet jelölő közös nevek.

Következésképpen: a »kathegoria«, a »kathegoriák« név, úgy, ahogyan azt Arisztotelész megalkotta, illetve ahogyan azt a filozófia számára a maga fogalmára hozta, paronim módon képzett szinonima, amely úgy jelent »legfelsőbb nemeket«, hogy közben szerves és explicitált kapcsolatot tart mindavval a fogalmi lényeggel is, amelyet a »nyilvános vád« egzisztenciális jelentése és jelentősége hordoz.

Ennek az értelmezésnek kell elkövetkező elemzéseinket is vezérelnie. Az értelmezés *helyességét* pedig – ismételten – főként annak kell bizonyítania, hogy az lehetővé teszi-e olyan vonatkozások megértését is, amelyeket mindeddig főként önkényes és voltaképpen erőszakos beavatkozásokkal kezeltek? Persze, eközben azt sem szabad elfelejteni, hogy itt egyáltalán nem csupán Arisztotelész megértésének a mesterségbeli feladatáról van szó, hanem egy olyan kérdés latolgatásáról, amelynek a tulajdonképpeni tétje a filozófia *értelmének* és annak *alkalmazásának* (vagyis ez értelem *irányának*) a problémája. Hiszen a kategóriák éppen ezt az irányt és éppen ezt az értelmet mutatják fel.

De ezzel már problémák sűrűjébe érkezünk. A kategóriák ugyanis – mindemellett és mindezzel együtt – »legfelsőbb nemek«. Ez azt jelenti, hogy nem képezhetik semmiféle logikai meghatározás *alanyát*, azaz tulajdonképpeni módon csak »kapcsolat nélkül« mondhatjuk őket. Ez is komoly problémát jelentett a kommentátoroknak, hiszen ha nem válnak meghatározások alanyaivá, akkor a kategóriák csak predikátumok (állítmányok) lehetnek. Viszont a predikátumokat egyáltalán nem mondjuk »kapcsolat nélkül«, hanem azok mindig valaminek a predikátumai... Ebből alakult ki az a vélemény, hogy – önmagukban – a kategóriákat a predikáció különböző mó-

dozataiként, illetve lehetséges típusaiként kell elemezni és így is vált a kategóriák elmélete egy egyre burjánzóbb és természetlenebb predikátum-tanná.

Csakhogyn ebben először is Arisztotelésznek az a lényeges meglátása satnyult el, hogy tulajdonképpen az *összes* kapcsolat nélkül mondható név közül *mindegyikük* valamelyik kategóriát jelenti.⁷ Azaz a »mindegyikük« és az »összes« – még a továbbiakban is előforduló – problémájával kerülünk szembe, és pedig úgy, hogy *mindegyikükre* érvényes az, hogy *együkre* vonatkozóan sem fogalmazhatunk meg meghatározásszerű állításokat, azaz őket csak *egymáshoz* viszonyíthatjuk. Emiatt a kategóriák egyáltalán nem pusztán lehetséges logikai alanyok predikátumai, hanem – ugyanakkor – egymáshoz viszonyuló, sőt, természetük szerint pontosan *egymáshoz küldő*, de voltaképpen – éppen ezért – csak önmagukban mondható, legfelsőbb nemek.

Valóban kideríthető, hogy Arisztotelész a *Kategóriák* könyvében el is végzi minden egyes kategóriának az önmagában való vizsgálatát is, de, emellett az *egymáshoz* való viszonyukban is megismerli. Ezeknek az elemzéseknek a megértésében is sokat segíthet persze, az alkalmazott filozófiának az a szempontja, amelyből mi a kategóriális elemzéshez közelítettünk. Hiszen ebben eleve nem lehet kikerülni az elemzések mirevalóságának a kérdését.

Ami a kategóriák önmagukban való vizsgálatának a problémáját illeti, azt a kommentátorok általában *kategorizálásként* ragadják meg. Ebben az értelemben a kategóriák különböző *osztályozások* olyan legáltalánosabb alapjai, amelyeknek voltaképpen definiálhatatlan függvényében a dolgok (vagy a nevek?, mert ez is a kommentátoroknak való kérdés) leglényesebb osztályai elkülönülnek. Ekkor azonban rögtön a különböző osztályok közötti viszony kérdése kerül elő, mint tulajdonképpen megoldhatatlan probléma... Honnan is tudhatnánk ugyanis, hogy az alosztályok összessége fedi-e valójában egy *meghatározhatatlan* fogalom érvényességi körét? Hogy te-

hát például az összes azonosított nemek kiadják-e valóban a »szubsztancia« fogalmát, hiszen ez náluk »fennebb« való... És ha ez így van, akkor mi is visz, illetve lök bennünket e fennebbvalósághoz?

De nyilvánvalóan, ezek nem a kommentátorok kérdései. Ők ugyanis úgy látják, hogy Arisztotelész például a szubsztancia kategóriáját úgy írja le, hogy elsőként megkülönbözteti a szubsztancia két fajtáját, – az elsődleges és a másodlagos szubsztanciát – majd, egy másik felosztásban, a másodlagos szubsztanciát *fajokra és nemekre* osztja. A nemek egyre szélesedő általánossága pedig egyszerscsak magába a »szubsztancia« kategóriájába torkollik, de úgy, hogy az végül is mint az eddigi felosztások voltaképpeni alapja azonosul. Csakhogy így, arra a kérdésre, hogy hát milyen *viszony* is van például az elsődleges és a másodlagos szubsztanciák között, csak külsődleges, és – mint látni fogjuk – éppen az elsődlegesen szubsztanciálisat meghamisító válasz adható. Ehhez szorosan kötődik az a megint csak szervesetlen kérdés is, hogy vajon Arisztotelész neveket vagy dolgokat osztályoz?

Az a lehetőség ugyanis, hogy ő egyáltalán *nem* osztályoz, hanem *elemez*, fel sem merül. Pedig voltaképpen mégiscsak erről van szó.

Nos, az elemzésnek azt a módját, amellyel Arisztotelész a kategóriáknak, mint kapcsolat nélkül mondott neveknek a tanulmányozását elvégzi – és amit ezért *elsősorban* kell kategoriális elemzésnek tekinteni – mai szóhasználattal, *strukturális analízisnek* mondhatnánk. Ebben egyáltalán nem arról van szó, hogy általa egy fogalom érvényességi körét, annak egymástól elkülönülő elemeiből összeadják. Hanem azt keresik, ahogyan a – természetesen – megkülönböztetett és azonosított elemek, bizonyos szerkezeti *erővektorok* alapján, meghatározott *irányokban* szerveződnek. És főként a kategóriák – mint kapcsolat *nélkül* mondott nevek – azok, amelyeket elsősorban *pusztán* a szerkezetükre való tekintettel lehet elemezni.

Amik tehát a kommentátorok számára felosztások eredményeinek tűntek, azok voltaképpen a *kategóriák kategoriális szerkezetének az elemei*. Ezeknek az elemeknek az azonosítása természetesen, a *Kategóriák* könyvének minden egyes kategóriája esetében megtörténik, bár Arisztotelész távolról sem foglalkozik azonos részletességgel mindegyikükkel. Fontos azonban leszögezni, hogy az elemzésnek ez a vonatkozása minden kategória esetében felmerül és működik. Ugyanolyan fontos hangsúlyozni azt, hogy evvel még egyáltalán nem mérül ki az elemzés.

Most már arra is lehetőség nyílik, hogy az eddigi – szükségképpen általánosabb – elemzéseket tárgyilag is meghatározott irányokba mélyítsük el. Azaz, maguknak a kategóriáknak a természetesen, vázlatos, és csupán az alkalmazott filozófiai lehetőségek szempontjából elvégzett elemzésébe is belefogjunk.

Ennek első lépése, nem véletlenül, a *szubsztancia* (lényeg) kategóriájának az elemzése lesz, amely – ugyancsak nem véletlenül – a *Kategóriák* könyvének a legkidolgozottabb terminusa. A terminus kategoriális struktúrájának a »felosztásbeli« elemzeit már a kommentátorokkal való szembesülésből ismerjük. Most már ezeknek az elemeknek egy valóságos struktúrába való *szerveződése erővonalai* az érdekesek.

Nos, 1) legfőképpen, elsősorban és leginkább, azt nevezzük szubsztanciának, ami *nem* állítható egy alanyról és *nincs* is egy alanyban sem. Például *egy bizonyos ember, egy bizonyos ló, stb.*; 2) másodlagos szubsztanciák azok, amelyekben mint *fajokban* vannak az elsődleges szubsztanciák; 3) ugyancsak másodlagos szubsztanciák e fajok *nemei* is.

Ezek lennének tehát azok az *elemek*, amelyekből a szubsztancia (lényeg) kategóriájának a kategoriális szerkezete összeáll. De nem úgy áll össze, hogy összeadjuk őket, hanem ezt a kategoriális struktúrát azok a vektoriális tendenciák állítják és szervezik voltaképpen egybe, amelyek a kategóriát magát is megszerkesztik.

Ezek közül a kategoriális tendenciák közül pedig a legelső éppenséggel az elsődleges szubsztancia *elsőségében* áll. Az elsődleges szubsztancia arisztotelészi felfogása egy olyan hatalmas és döntő horderejű gondolat, amelyet talán több mint kétezer év értelmezéseinek sem sikerült felvállalni. Ellenkezőleg, szinte kezdettől fogva arra törekedtek, hogy félreállítsák és kiűzzék azt a filozófiából. Mert ugye, mit is kereshetnének az »egyedi dolgok« a filozófia ügyterének a magasröptű légköreiben? Persze, külön zavaró és kényelmetlen körülmény, hogy effajta nézeteket éppen egy arisztotelészi tekintélyű ember mond ki, úgyszólván – ha már nem lehet felette átsiklani, akkor – azt át kell értelmezni, ki kell javítani, vagy el kell hallgatni. A mondat azonban mégis ott áll a szövegben, és nem valami indifferens vagy mellékes módon, hanem éppenhogy *szervező erőként*. Ugyanis a másodlagos szubsztanciák szubsztancialitását – tehát azok szubsztancialitásának a »fokozatát« – is, éppenhogy az elsődleges szubsztanciához való *közelségük*, illetve *távolságuk* határozza meg. Úgyszólván, a másodlagos szubsztanciák *első* eleme – a faj – »inkább szubsztancia« mint a *második* – a nem – hiszen az közelebb van az elsődleges szubsztanciához (nevezzük őket egyelőre »egyedeknek«).

Elemzésünk szempontjából – amely tehát azokat az erővonalatokat, vektoriális tendenciákat keresi, amelyek a szubsztancia (lényeg) kategóriájának az elemei között alakulnak ki és működnek – rögtön rögzíteni kell, hogy az egyáltalán nem az egyedi, a partikuláris, és az általános logikai sémája szerint szerveződik, hanem éppén fordítva: az egyedihez való *közelség* az, amely révén valami »inkább szubsztancia«. ⁸

Az elemei közötti kapcsolatok vektoriális tendenciájának *ebből* a szempontjából tehát, a szubsztancia kategóriája éppenséggel a *lényegiség* értelmében (»inkább«) strukturálódik, illetve fokalizálódik. Ez elsősorban ahhoz a – nem kevésbé jelentős – következtetéshez vezet, hogy a szubsztancia maga, mint »kategória«, tehát mint kapcsolat nélkül mondott név,

éppen hogy a *legkevésbé* szubsztancia, hiszen – az összes nemek közötti legáltalánosabbként – a legtávolabb áll az elsődleges szubsztanciától. Ezt a »helyet« azonban pontosan azért és úgy foglalja el és tölti be, hogy kategoriális szerkezetének *egyik* erővonala révén a gondolkodást a lényeg, a lényegi, azaz, az elsődleges szubsztancia *irányába* vonja.

Ez csak úgy lehetséges, ha a »szubsztancia« (lényeg) kategoriális struktúrájában, elemeinek viszonyában, egy másik erővonal is érvényesül, amelynek az irányulása éppen hogy *fordított*. A tartalmilag felvázolt lényegtől (az elsődleges szubsztanciától) visszafordulva, a kategória szerkezeti tendenciája most már a logikai-formális lényeg felé halad. Azaz, az egyedtől a fajokig és azoktól az egyre szélesedő nemeken át, egészen a szubsztancia egyetemes kategóriájáig – mint legfelsőbb nemig – emelkedik.

Ha a dolgot még mélyebbről ragadjuk meg, akkor arra is rájövünk, hogy szerkezetét illetően, a szubsztancia kategóriájának nem két, párhuzamos, de ellentétesen irányuló vektoriális tendenciája van, amelyeknek megfelelően a »szubsztancia« terminusát két különböző értelemben használhatnánk, hanem azt is beláthatjuk, hogy a kategória – és pedig a maga szerkezetének az erővonalai révén – éppen hogy *rekurrensen*, körkörösen van artikulálva. Vagyis: a kapcsolat nélkül mondott terminustól egészen az elsődleges szubsztanciáig; és onnan visszafele, az elsődleges szubsztanciától egészen a szubsztancia legfelső neméig. Kategoriális szerkezetének erővonalait illetően tehát, a szubsztancia kategóriája a legkimondottabb értelemben *reflexív*.

Reflexivitása azonban nem pusztán kategoriális struktúrája erővonalainak az egymásba kapcsolódásában rejlik – és főképpen, mutatkozik meg –, hanem éppen ez az, ami a szubsztancia szubsztancialitását megalapozza. Arisztotelész görög szavát – az »usziát« –, amellyel a maga nyelvén ezt a kategóriát jelöli, végül is méltán fordítják egyaránt – latinosan – »szubsztanciának«, és – hermeneutikusan – »lényegnek« is.

Hiszen az egyaránt jelöl valami olyasmit is, ami önmagában szubzisztens, de azt is kimondja, hogy ez olyasvalami, ami a lényeges felé orientál, vagyis *irányít*. Önmagában szubzisztens pedig éppen az, ami önmaga »formális« lényegét a maga saját »materiális« lényegében alapozza meg és ami – fordítva – a maga »materiális« lényegét önmaga formális lényegében is felmutatja.

Ha most azt is megértjük, hogy itt a »formális« és a »materiális lényeg« kifejezések pusztán analitikus terminus technicusok, amelyek a szubsztancia kategóriája szerkezeti erővonalai irányulásának a reflexivitása megragadására szolgálnak, akkor rögtön azt is megértettük, hogy miben is áll a szubsztancia kategóriájának a *kitüntetettsége* Arisztotelész »táblázatában«. Mert éppen ezért és éppen ezen a módon válik a szubsztancia kategóriája a kategóriák arisztotelészi táblázatának *vezér- és irányterminusává*.

Csakhogy, bármennyire is egybeálló a szubsztancia kategoriális szerkezetének az elemzése, az mégsem ad kielégítő leírást arról, ahogyan a kategoriális elemzés magánál Arisztotelésznél ténylegesen megtörténik. Világos ugyanis, hogy bár a szubsztancia szerkezeti tendenciái reflexivitásának a felmutatása valóságos analitikus eredmény, az mégsem igazolhatja – pusztán önmagában – a *kategória* irány- és vezérfogalom szerepét. Hiszen az elsődleges szubsztanciák, valamint a szubsztancia kategóriája (legfelsőbb neve) közötti kapcsolat csak közvetett, de e közvetítés szerkezetének és mikéntjének a *kielemezése* nem lehetséges a származtatás pusztá végigkövetése révén.

Azaz: a kategoriális elemzés sohasem korlátozódhat egy-egy kategóriának a csupán strukturális elemzésére, hanem Arisztotelésznél az mindig is összefonódik az elemzés egy másik válfajával, amelyet ugyancsak maibb szóval, *relacionális* elemzésnek kell nevezni.

A relacionális elemzésben a kategóriák nem pusztán immanens módon, hanem a *többi* kategória szempontjából is meg-

vizsgáltnak. A kategóriák persze, egymást, de mindig is a maguk egyetemességében független (independens) nézőpontjából világítják meg. Mégis, ebben derül fény a különböző kategóriák elemei közötti – de mindig is strukturálisan orientált – viszonyok igazi természetére.

Tüzetesebben megismerelve a dolgot, azt vesszük ugyanis észre, hogy a különböző kategóriák felbontott szerkezetét Arisztotelész hol az egyik, hol pedig a másik kategória szempontjából is megvizsgálja. Azaz, a kategóriák *egymásra is alkalmazódnak*, de anélkül, hogy azáltal egymáshoz való viszonyuk predikatív természetűvé válna. Például, a szubsztancia már említett kategóriáját Arisztotelész mind a minőség, mind a viszony, de az idő (pl. a változás) stb. szempontjából is megvizsgálja. De ugyanez, több-kevesebb részletességgel, minden kategória esetében azonosítható.

Az alkalmazott filozófia számára mármost ebből az a lényeges belátás származik, hogy a voltaképpeni kategoriális elemzés, elsősorban maguknak a *kategoriákként lerögzített terminusoknak* a szerkezeti és relacionális elemzését jelenti. Ez azonban sohasem »iránytalan« analízis, hanem a kategóriák kategorialitása már eleve tartalmaz egy meghatározott irányulást is, amely a gondolkodást meghatározott módon és színvonalon orientálja. Azaz, az alkalmazás kihívásainak az értelmében a filozófiának nem is annyira »fogalmakkal«, hanem kategoriális értelemben is kidolgozott terminusokkal kell rendelkeznie.

De hogyan is irányítja és strukturálja ezeket a terminusokat a kategóriák belső strukturáltsága és irányítottsága? Nyilván, abban az irányban és olyan módon, amelybe és ahogyan a kategóriák maguk irányulnak és szerveződnek. Ezt kell most átfogóbb elemzésekkel pontosítanunk.

A szubsztancia irány- és vezérkategória mivoltát már szemléltettük és igazoltuk is. Sőt, értelmezésének a főbb problémáit is felvázoltuk. Most ezeknek a problémáknak a megoldását kell megkísérelnünk. Felelevenítve: »Legfőképpen, első-

sorban és leginkább azt nevezzük szubsztanciának, ami nem állítható egy bizonyos alanyról és nincs is egy bizonyos alanyban; például, egy bizonyos ember vagy egy bizonyos ló.«⁹

De, mi is lehet az, ami bár nem állítható egy *bizonyos* alanyról és nincs is egy *bizonyos* alanyban, mégis: egy *bizonyos* ember vagy egy *bizonyos* ló??? Mi mást lehet erről mondani, mint azt, hogy »ő, az ő.« Vagyis, hogy az egy *meghatározatlan* módon *önazonos*. A meghatározatlan önazonosság a felvázolt – vázlatos – önazonosság. Az elsődleges szubsztancia értelmében ez nem specimen, hanem az *önazonos egyed*. Nem Egy ember, Egy ló, hanem »bizonyos« ember és »bizonyos« ló. Nem úgy lesz tehát Egy, hogy nevet adunk neki, például Szokratész vagy Bucefalosz. Hanem az elsődleges szubsztancia révén a szubsztancia kategóriája a meghatározatlan önazonos egyed felé orientálódik és – vezérkategória gyanánt – ide irányítja a *többi* kategóriát is.

A logikai tankönyvek minden száraz és gondolatlan példálózásai ellenére, az elsődleges szubsztanciaként felvázolt és felmutatott »bizonyos emberből« nem úgy lesz Egy ember, hogy annak, mint mondtuk, a Szokratész nevet adjuk. Hanem ez pontosan az összes Szokratész nevű bizonyos embert fogja jelenteni, mondjuk Platón magiszterétől egészen a '80-as évekbeli brazil futballistáig, aki történetesen ugyanezt a nevet viseli. Ahhoz, hogy mi a Szokratész névben valóban azt az Egy embert gondoljuk tehát el, akire – hallgatólagosan – a tankönyvek példái is utalnak, nos, ahhoz az kell, hogy a Szokratész nevű bizonyos embert (elsődleges szubsztanciát) a *minőségére* (belső alkat, tehetség, képesség, hajlam, stb.), *menyenyiségére*, életének *idejére*, *helyére*, *tetteire* (ok) és arra vonatkozóan is meghatározzuk, amit elszenvedett (pere és ítélete) stb. Azaz Egy-szerű Egy-séggként Egy-edi vonatkozásait is felfedjük és meghatározzuk.

De, hogyan történik ez a meghatározás? Vajon nem pontosan úgy, hogy az »elsődleges szubsztanciára« – amely, mint mondtuk, a szubsztancia egész kategóriáját annak az egyik

irányába fokalizálja – mintegy a *többi* kategóriát is alkalmazzuk!? Hogy tehát az önazonosként felvázolt meghatározatlan egyedet – éppen az összes kategória szempontjából és segítségével – *Egyként* determináljuk?! Azaz, végül is mindent a kategóriák fényébe állítunk, éspedig úgy, hogy maga a beállítás is a szubsztanciát illető kategóriális »aktus«. Mindez azonban csak és csakis azért történik meg, hogy ott az így beállított meghatározatlanul önazonos, egyedi dolog, tény, ügy, stb. az összes szempontból megvizsgáltassék és ugyanakkor, hogy róla – akárcsak a vádlók az agora nyilvánosságában – az igazság is eldöntessék.

Csakhogya az Egy-ként – azaz a többi kategória szempontjából is – determinált elsődleges szubsztancia már valami olyasmit jelent, ami a *Létére* vonatkozóan van meghatározva. Egyáltalán nem pusztán a szubsztancia kategóriája, hanem együttesen az *összes kategória* az, ami a Létet eléri és felmutatja.

Ezért mondja Arisztotelész a *Metafizika* IV. könyvében, hogy a »Létező és az Egy ugyanaz a lényegiség... mert *ugyanazt* jelenti »egy ember« és a »létező ember«, meg az »ember«, s a kifejezésben való bővítés: »Ő egy ember« és »ő ember« az *értelmen* semmit sem változtat...«¹⁰ Vagyis éppúgy érik el a kategóriák a Létet, ahogyan a *Kategóriák* könyve a *Metafizikába* érkezik.

A »lét« persze Arisztotelésznél nem kategória, bár Platón azt is (az *ón*-t) a legfelsőbb nemek közé sorolja. *Egyik* irányában a kategóriális elemzés úgy éri el tehát Arisztotelésznél a létet, és úgy torkollik a metafizikába is, hogy felmutatja, majd meghatározza – azaz létükre vonatkozóan determinálja – az egyedi dolgokat, tényeket és eseteket is. Vagyis, az alkalmazott filozófia tematikai »megszabottsága«, valamint a filozófia lényegéhez tartozó kategóriális elemzés a lehető legtermészetesebben kapcsolódnak egymásba.

A kategóriáknak pusztá és üres »univerzáliákként« való laltogatása ezért nem más, mint azok korhadtt vázaival való bí-

belődés, amelynek kevés köze van Arisztotelész gondolatai élő sodrásához. Amikor az Egy-et Létként fogjuk fel, akkor a Lét is Egy-ként fedődik fel. Az így felfedett lét pedig már a metafizika voltaképpeni »tárgyaként« van felmutatva.

A kategóriák filozófiai szerepe azonban egyáltalán nem merül ki avval, hogy egyrészt megadják minden egyes dolog teljes-hiteles megismerésének az útját és módját, és hogy – másrészt – ezáltal a létet mint Levőt az első filozófia (a metafizika) igazi témájaként prezentálják. Hanem – a szubsztancia vezérkategóriájának a rekurrens tendenciái révén – azok legáltalánosabb nemekként is körvonalozódnak. Ebben az értelemben a kategóriák valóban meghatározhatatlan terminusok, azaz funkcionálisan strukturált nevek. Ebben a – nem átvitt, hanem – beszűkített értelemben, a kategóriák szigorúan véve meghatározhatatlan nevek, és ezért is jogosult egy-egy tudomány meghatározhatatlan alapfogalmait »kategóriáknak« nevezni. Ez a jogosultság azonban csak akkor válik valóban megalapozottá, ha a beszűkített értelemben vett kategóriákat *plenáris* értelemben vett kategoriális elemzésnek vetik alá. Ha tehát szerkezetileg és relacionálisan is felvázolódnak mindazok a tendenciák, amelyek értelmében, egyrészt, az ekképpen körvonalazódott terület minden »egyede« a maga Egyszerű létében is megragadható, és ha – másrészt – arra is mód nyílik, hogy az elemzés az Átfogóbb felé is utat találjon.

De – ha jobban belegondolunk – itt egyáltalán nincs is másról szó, mint arról, amit az alkalmazott filozófia tematikus kutatásainak is fel kell vállalniuk.

A kategóriáknak ez a köztes lényegisége és lényegi köztessége – amelyet legelőször Arisztotelész fedett fel a filozófia számára – egyúttal azt is jelenti, hogy azok elsősorban és tulajdonképpen nem is *külön* mesterségbeli elemzések témái – hogy tehát: mi is az a szubsztancia?; a lényeg?; az idő?;... meg effélék – hanem olyan, mélyen sodródó áramlatok irányulásai és mozgatói, amelyek a filozófia magvát képezik. Ha tehát elfogadjuk, hogy a módszer, a módszertan a filozófia »idegrend-

szere», akkor a kategóriákat a filozófia »idegközpontjainak« kell tekintenünk, amelyek azt egybe is vonják és – meghatározott irányokban – vezérelnek is.

A *Kategóriák* könyve és ezzel a kategóriák problémája Arisztotelész után először a kommentátorok, majd a középkori logico-teológia kezére került. Ott fokozatosan predikátum- illetve osztályozástanná sorvadt. Petrus Hispanusszal pedig, ha igaz Anton Dumitriu tudósítása, kikerül az érdeklődés köréből.¹¹

III

Az újkori filozófia persze, használja a kategóriák fogalmait (substantia, essentia, stb.) Csakhogy azokat fogalmilag, vagyis nem kategóriálisan mélyíti el.

Kant az, aki a kategóriák ügyét ismét a filozófiai építkezés középpontjába állítja. »Kategóriáknak« ő az értelem tiszta *a priori* fogalmait nevezi. Egyáltalán nem véletlen azonban, hogy a »névadásban« Arisztotelészre és nem a középkori metafizikai és logikai hagyományra hivatkozik. Mert, bár élesen bírálja Arisztotelészt amiatt, hogy kategóriáinak a táblázatát véletlenszerűen és rapszodikusán állította össze, mégis aláhúzza, hogy *eredeti szándékát* illetően *azonos* törekvésekről van szó. A filozófus – Kant – és a kommentátor között a különbség éppen az, hogy a filozófus eleve eredendő ügyeket vállal fel, úgyhogy módja nyílik arra is, hogy az eredeti szándékok és törekvések lényegét is megérthesse.

Úgyhogy, az alkalmazott filozófiai analízis szempontjából itt bennünket nem a két »táblázat« hasonlósága illetve különbsége, hanem az eredetükben rejlő – és éppen ezért minden esetben *eredetien* artikulálódó – lényegi rokonsága fog érdekelni. Mert, akárcsak Arisztotelésznél, a kategóriák Kant számára sem pusztán »legáltalánosabb nemek«, hanem éppenhogy *funkcionális* formák.

Pontosan ezért, nem csupán azonosítani kell azokat, hanem *működésük mibenlétét* is meg kell ragadni. Evvel együtt persze, azok érvényes és jogosult használatának az *irányát* és *határait* is artikulálni és körvonalazni kell. Ezt nevezi Kant az értelem tiszta *a priori* fogalmai – a kategóriák – *transzcendentális dedukciójának*. Dedukción nem egy logikai vagy ismeretelméleti műveletet ért, (ahogyan ez az intuitus ellentétéként a filozófiában meghonosodott), hanem – Arisztotelészhez hasonlóan, aki a kategóriák nevét egy jogi természetű gyakorlatból meríti – Kant is egy jogi eljárásból inspirálódik, amelyben a követelések *megvizsgálása* és *elbírálása* során a *tényállásokat* (quid facti) azok jogi megalapozottságával (quid juris) vetik egybe. Dedukciónak, mondja Kant, a jogászok a követelések jogosultsága eldöntésének azt a módját nevezik, amely során azok *tárgyi* tartalmát az érvényes jogi *elvekhez* és normákhoz viszonyítják.¹²

Ennek a mintájára nevezi Kant »transzcendentális dedukciónak« annak a magyarázatát, ahogyan *a priori* fogalmak – *a priori* módon – tárgyakra vonatkozhatnak, illetve azokhoz viszonyulnak.

Úgyhogy, a kategóriák nála sem – mint ahogy Arisztotelész-nél sem – pusztán formális logikai problémák, hanem a *transzcendentális* logika kérdéseivé válnak, amelyben már *nem lehet* teljesen elvonatkoztatni az ítéletek *tartalmaitól*. Attól tehát, hogy azokban mindig is benne van – benne kell legyen – a *tárgyakra*, azaz a *tapasztalatra* való vonatkozás!

A kategóriák az értelem – és egyáltalán a gondolkodás – *a priori* tiszta fogalmai, amelyek alapján és amelyek segítségével azok a tapasztalat lehetséges tárgyai, illetve a lehetséges tapasztalat objektumaira *irányulnak*. Mint funkcionális formáknak, a kategóriáknak a voltaképpeni *funkciója* éppenséggel ez az *irányítás*, illetve *irányszabás*.

Az irány egyáltalán nem tetszőleges, mivel transzcendentálisan és kritikailag eleve el van döntve az, hogy – kategoriális

természetükből kifolyólag – ők a lehetséges tapasztalat objektumainak a *szemléletét* az ítéletek *transzcendentális logikai funkcióira* való tekintettel determinálják.¹³

Ezért nem mindegy, hogy honnan és miképpen eredeztetjük a kategóriákat, és az sem, ahogyan azokat azonosítjuk. És az sem mindegy, hogy vajon valóban az összes kategóriát azonosítottuk-e? Úgyhogy Kantnál már kimondottan felvetődik a kategóriák táblázatának a *teljességére* és *rendszerességére* vonatkozó kérdés. Amely Arisztotelésznél is megvan ugyan, csakhogy lappangóan.

A kategóriák rendszerének a teljessége nem azért feltétlen követelmény, hogy mármost belőlük valamilyen önmagában megálló és bezáruló szisztémát fabrikáljunk, hanem azért, mert Kant számára pusztán ez biztosíthatja, hogy valóban a lehetséges tapasztalat egész területét megragadjuk.

Így elemzi ki és vezeti le Kant a kategóriák táblázatát az ítéletek különböző fajainak a táblázatából. Csakhogy eközben a kategóriákat magának az értelemnek a funkcionális csomópontjaiként azonosítja. Valóban, a kategóriák *funkcionális szemlélete* és elemzése az, ami Kant elméletét a leginkább jellemzi. Azoknak nincs is ezért másfajta jogosult használata, mint egy ítéletben a szemlélet egységét biztosítani, és, még tovább, egy szemléletben a képzetek egységét garantálni. De mindkét fokozatot vagy lépést egy és ugyanazon funkció látja el.

Erre szolgál a transzcendentális *sémáknak* az az elmélete, amely e sémák feladatául tűzi ki, hogy kapcsolatot teremtsenek a szemlélet *a priori* fogalmai – az idő és a tér, valamint az értelem *a priori* fogalmai – a kategóriák között. A sémák azonban nem tesznek mást, mint megvalósítják, illetve konkretizálják – azaz funkcionálisan *aktualizálják* – a kategóriák voltaképpeni funkcióit, és kimondottan körvonalazzák érvényes használatuk területeit is.

Ez a terület a lehetséges tapasztalat területe, amelytől függetlenül a kategóriák semmiféle használata nem tekinthető

jogosultnak. A dolog lényegéhez tartozik azonban az a belátás is, hogy mivel a kategóriák a gondolkodás lényegét illetik, azok használatának a lehetséges tapasztalatra való leszűkítése egyáltalán nem valami kívülről jövő beavatkozás, hanem maguk a kategóriák azok, amelyek ebben a transzcendentális megvilágításban felfedett lényegük szerint a lehetséges tapasztalatra irányulnak és oda is *irányítanak*.

Ezért Kant »funkción« nem valami algoritmikus műveletet, hanem annak a tevékenységnek az egységét érti, amely különböző képzeteket egy közös vonatkozás alá von, de úgy, hogy eközben azokat az ítéletek transzcendentális logikai csomópontjainak – a kategóriáknak – az egyikére vonatkozó tekintettel is determinálja.

A kategóriák tehát itt sem pusztán »legmagasabb nemek«, hanem – egyik irányukban – a lehetséges tapasztalat tárgyaira orientálnak. De ez csupán az egyik irányuk. Kantnál is, akár csak Arisztotelésznél, a kategóriáknak egy másik irányulása is van. De melyik ez a »másik« irányulás?

Mint ismeretes, Kantnál a kategóriák már nem meghatározhatatlan általánosságú terminusok. Sőt, egyenesen kijelenti, hogy birtokában is van e meghatározásoknak és csak azért hallgatja el őket, mert attól tart, hogy ha megadná azokat, akkor exegetikus szabdalgatásuk csak mellékvágányra terelné az ügyet. Meghatározásuk helyett ezért inkább annak a dedukciónak a jelentőségét hangsúlyozza, amelynek a kategóriák táblázatának az egységét és teljességét kell biztosítania.

Úgyhogy pontosan ez a dedukció az, amely – megalapozó gyanánt – a kategóriák másik irányát is megnyitja. Azt, amelyben ők a *gondolkodás egész Én-jéhez küldenek*. Ahhoz az ugyancsak transzcendentális körülményhez és funkcióhoz tehát, melyben azok az aktusaink, amelyek révén mi tapasztalataink objektumaihoz és problémáihoz viszonyulunk, egyáltalán nem gépszerűek, hanem mindig – és kimondatlanul is – elkíséri őket az a gondolati lehetőség, hogy közben és általuk *önmagunk* egységét is meghatározzuk és szituáljuk. A *transz-*

cendentális apercepcióról van szó tehát, arról, hogy minden gondolatunkhoz azt a lehetséges tudatot társíthassuk, hogy azok az »én gondolataim«.

Másik irányukban tehát a kategóriák Kantnál önmagunk, a gondolkodás és a gondolkodó tudatos önmagája felé irányítanak. A »metafizika« helyett a kategóriák itt önmagunk felé nyitnak ablakot, mint ami ismereteket alapoz meg, és ami ismeretek forrása is lehet. »Egy magaménak nevezett szemléletben foglalt különböző értelem, szintézise folytán, mint öntudat *szükséges* egységéhez tartozó gondoltatik, ez pedig a *kategória* által történetik«.¹⁴

Ezen az úton a kategóriák Kantot a filozófia legvégsőbb ügyéhez vezetik majd el, vagyis ahhoz a kérdéshez: »Mi az ember?«

A Kant utáni – de őhöz köthető – filozófiában, a kategóriák ügye, predikátum-tan helyett, kategória-tanná vált. Vagyis a »filozófia logikájának« a problémája lett.

IV

Edmund Husserl az, aki – a század hajnalán – újra »látni« kezdi a kategóriákat. Mi sem természetesebb, hiszen a vissza »magukhoz a dolgokhoz« jelszava, amelyet Husserl a filozófia voltaképpen céljaként rögzít, a kategóriák nélkül szinte meg sem fogalmazható.

Úgyhogy, talán a legmélyebben és a legkimondottabban Husserl tudatosítja, hogy a filozófia, a filozofálás, az egész megismerés – elejétől a végéig – *emberi*, de távolról sem pusztán szubjektív dolog. Így kerül az *intencionalitás* a filozófiai építkezés középpontjába.

Evvel együtt az is beláthatóvá lesz, hogy a reflexió irányulásának minden egyes intencionális mozzanata – a fokozatos redukciók során – voltaképpen *új tárgyiasságokat* szül, amelyek ily módon mindig is adottak, és amelyeket ezért meg is tapasztalhatunk. A filozófia, a filozofálás nem csak képes,

kénytelen vagy hajlandó az új tapasztalatok befogadására, hanem ő maga az, ami – intencionális fordulában – új és végtelen emberi világtapasztalatok táptalaja és műhelye is. Ami tehát »... a létezőt egyáltalában teljes konkrétságában vizsgálja, úgy, amint az a maga létértelmét és érvényét a korrelatív intencionális konstitúcióból meríti« (kiemelés tőlem).¹⁵

A fenomenológia a filozófiát magát, elejétől a végéig, olyan *tapasztalatként* fedi fel, amely révén az ember egy számára való – jelentéssel bíró – világban, önmaga számára is a leghitelesebben létezik. Nem csupán arról van szó tehát, hogy a filozófia, a megismerés általában a – természetes »léthittől« megszabadított – tapasztalatból, tapasztalásból *indul ki*, és hogy azután, fennköltebb régiók módszeres bejárása után, ugyanoda ereszkedik majd vissza. Ellenkezőleg: a filozofálás *minden* egyes intencionális aktusa – a redukciók, az intuíciók, a cogitációk, stb. – maga is, a legkimondottabb értelemben tapasztalat. Korrelátumokként önmagunkat és világunkat tapasztaljuk meg és konstituáljuk benne.

Úgyhogy Husserl számára a kategóriák, a kategorialitás maga, éppúgy és éppannyira *adottak*, mint az érzékletes »dolgok«, hiszen éppúgy képesek vagyunk azok *intuicionális szemléletére* is.

Bár a kategóriák – »kategoriális fogalmakként« – kötődnek ugyan Kant funkcionális formáihoz, a kategóriák *táblázatának* kérdései (a teljesség, stb.) Husserlnél mégis minden jelentőségüket elveszítik. Itt a kategoriális »fogalmakat« (azok jelenlétét), kategoriális *lényegük* szemlélete, intuíciója igazolja.¹⁶ Magukhoz a kategóriákhoz azonban nem egyre feljebb emelkedő absztrakciók révén jutunk el, hanem a sorozatos redukciók reflexíve átirányított súlypontosítása által, úgy, hogy közben mindig is megőrződik az a transzcendentális és korrelatív vonatkozás, amely a pusztá absztrakció során legtöbbnyire elmarad.

A kategóriák nem a létezés csúcsára épített váz-világok és világvázlatok, hanem abból erednek, ahogyan mi egyeteme-

sen egy számunkra jelentéssel bíró világot megértünk, és ahogyan – ekként – önmagunkat is megtapasztaljuk. De pontosan ezért, itt, vagyis a kategóriák, a kategóriális intuíció szintjén, *dől el* Husserl számára a meditáció voltaképpeni *irányulása* is.

Mert bármennyire is »természetellenes« – azaz léthitellenes – a fenomenológia módszertani orientációja, még sincs benne semmi önkényszerű. Hiszen maguknak a fenoméneknek a különböző módozatokban való *jelentkezése* az, ami a reflexió irányulását megszabja. Így a kategóriális lényegek transzcendentál-fenomenológiai szemlélete éppen hogy nem vég- hanem *fordulópont*. Azaz olyan *eidetikus tapasztalat*, amely visszafordít az *empirikus tapasztalat* felé. Hiszen itt derül ki, hogy »az a végtelen feladat, hogy a priori teljes univerzumát a maga transzcendentális önmagára vonatkoztatottságában, önállóságában és tökéletes módszertani tisztaságában leírjuk, a maga részéről annak a módszernek a *függvénye*, amely az *empirikus fakticitásról* szóló *univerzális* és tökéletesen megalapozott tudományt célozza« (kiemelés tőlem).¹⁷

Semmilyen *igazi* filozófia nem rekedhet meg az »első filozófia« puszta önmagára-vonatkoztatottságában. A filozófia igazi csúcsein – Arisztotelésznél, Kantnál, Husserlnél – a kategóriák mindig is a filozófia igazi értelmét jelentették és mutatták meg a gondolkodóknak, avval, hogy a lét felmutatását a felmutatott tapasztalathoz kötötték. Ebben pedig a Lét igazságát, az igazság létét és a létezés hitelességet láttatták.

Bizonyos értelemben a kategóriáktól való eltávolodás a filozófia lényegétől való eltávolodást jelent. Az alkalmazott filozófia azon eszméjének, amelyet itt vázoltunk fel, természetesen nem lehet köze az efféle elfajuláshoz. Sőt, talán új lehetőség nyílik általa a hiteles filozófia mindenkori értelmének a jelenkori munkába állítására.

De, mit is jelent ez tulajdonképpen? Elsősorban természetesen azt, hogy éppen a kategóriális analízis kell legyen az, ami nem egyszerűen nyitva tartja a filozófiát azoknak a – többnyire újszerű – vagyis nem a hagyományos – problémáknak a

felvállalására, és kezelésére, amelyekkel a történeti emberiség a maga sorsának a jelenében – *térségbeli* sorsában is – szembeül, hanem amely azt egyenesen ide is *irányítja*.

Másodsorban viszont azt jelenti, hogy a felvállalt *tematikát*, szerkezetileg, relacionálisan és funkcionálisan is úgy kell megvizsgálni, hogy közben felvázolódjanak mindazok a tendenciák, amelyek értelmében az ily módon körvonalazódott terület minden egyede« a maga Egy-ségében és empirikusan adott Egy-szeriségében is megragadható legyen.

Harmadsorban pedig az analízist oly módon és abban az irányban is el kell mélyíteni, ahogyan és amelyben az visszaküld, visszavezet és összekapcsol a létet illető terminusaink újól megragadott vagy éppen felfedett artikulációhoz. És csakis az a tematika bizonyul valóban »filozofikusnak«, amely mindezt lehetővé teszi, illetve meg is követeli.

A kategoriális analízis tehát egyáltalán nem csupán szakfilozófiai vagy »filozófiatudományi« ügytér, hanem voltaképpen *egzisztenciális relevanciával* bír. Ezt tudatosítja és aktualizálja is mindig az alkalmazott filozófia.

V

A kategoriális elemzés tehát kimondottan kategóriákká teszi témáit. Nem kategóriákat fabrikál, hanem témáinak kategoriális jelentőségét és értelmét rögzíti. Az alkalmazott filozófia témái azonban távolról sem pusztán a »tudomány öntörvényeiből« erednek, hanem éppen a tudomány voltaképpen *értelme* az, ami bennük hangra kel. Jórészt a történelmi sors (és *nem* fordítva) problémáiról van bennük szó, hiszen ez az a Lét, amelyben részesedünk, és amelyben részt is veszünk. Olyan tematikákról tehát, amelyek Heidegger óta *egzisztenciáléknak* számítanak.

Ugyanaz a Heidegger azonban – a *Lét és idő* egy sommás mondatában – szinte kiűzi a kategóriákat az egzisztenciális analízisből, mondván, hogy ők a *nem* jelenvalólét-szerű léte-

zők megragadására szolgálnak, szemben az *egzisztenciálékkal*, amelyek éppen a jelenvalólét létmódjait ragadják meg.¹⁸

Amikor ezt a kérdést problematizáljuk, akkor mi egyáltalán nem Heidegger »igazi intencióit« akarjuk ki- vagy eltalálni, hanem egy valóságos problémát kívánunk felvázolni, és pedig az alkalmazott filozófia szempontjainak az értékesítésével. Ha emellett ezekre az intenciókra is másfajta fény derülhet, akkor az csak másodlagos jelentőségű lehet.

Az igazi kérdés ugyanis az, hogy vajon valóban kiűzhetőek-e teljesen a kategóriák az egzisztenciális analízisből? Nos, úgy tűnik, hogy bármennyire is sokatmondó és mélyértelmű a »kategóriák« és az »egzisztenciálék« megkülönböztetése, ez éppen a *faktikus egzisztencia* megragadásában a legkevésbé operáns. Csakhogy a jelenvalólét – Heidegger szerint is – mindig faktikusan egzisztens. Arról nem is beszélve, hogy faktikusan a jelenvalólét *mindenek előtt, sőt, legtöbbször* nem tulajdonképpenien van. Nem azért, mert faktikus, hanem mert – belevetettként – hanyatló. Azaz, mindennapiságában a maga egzisztenciális lényege *elfajul*. De hova máshová fajulhat el – a fentebbi megkülönböztetés értelmében – az egzisztenciálé egzisztencialitása, mint a *kategorialitásba*? Azaz hanyatlásukban az elfajult, nem tulajdonképpenien egzisztenciálék szilárd, dologi, vagyis voltaképpen *nem* jelenvalólétszerű létmódok formáit öltik magukra. De mi mással tudnánk mi ezeknek az egzisztenciális gyökerüktől messzire eltávolodott – de azokról soha teljesen le nem szakadt – elfajult és eldologiasodott egzisztenciáléknak a fakticitását megragadni, mint a »kategóriákkal«? Hiszen ezekről is meg kell mondani, hogy micsodák, ahhoz, hogy valóban megtudhassuk azt, hogy mitől is távolodtak el, és hogy miként is esett meg ez az eltávolodás.

Ennél is fontosabb az a szinte teljesen tisztázatlan kérdés, hogy vajon az egzisztenciálék miképpen hordozzák magukban *eleve* az elfajulás lehetőségét? Miképpen hordozza például magában a tudat annak a lehetőségét, hogy »dologi fogalmakkal« töltődjék fel?¹⁹

Ha azonban az egzisztenciálék mégis eleve magukban hordozzák fakticitásuk dologi elfajulásának a lehetőségét, akkor eredendően már nem pusztán a hitelesség lehetőségét kell ontológiailag megapalozni, hanem az elfajulás lehetőségét is meg kell ragadni úgy, mint ami nem pusztán sorsszerű származtatás »eredménye«, hanem az egzisztenciálék voltaképpen szerkezeti tényezője.

Arról nem is beszélve, hogy mi, a magunk konkrét történelmi sorsában – *kihívó problémák gyanánt* – mindenek előtt és többnyire ilyen elfajult, nem tulajdonképpen és rajtunk a dologság erejével eluralkodó kérdésekkel és témákkal szembesülünk. Úgyhogy az alkalmazott filozófiának elsősorban *ezekkel* akad dolga. Ezért is látszik éppen ebből a szempontból jobban, hogy a »kategóriák« és az »egzisztenciálék« éles megkülönböztetése – amelyet Heidegger sohasem érvényesített könyörtelen következetességgel – minden célszerűsége (metafizika-ellenessége) és intuitív mélysége ellenére – nem tartóhat fenn mindvégig.

Azaz a kategóriák nemcsak hogy nem űzhetők ki az egzisztenciális analízisből, hanem olyasvalamik, amik lényegük legmélyén az egzisztenciális elemzésbe torkollanak. Így nyerik el teljes egzisztenciális és alkalmazott filozófiai relevanciájukat is.

JEGYZETEK

1. Lásd: PORFIR – DEXIP – AMMONIUS: *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoțite de textul comentat*. Traducere, cuvânt înainte și note de Constantin Noica, București, 1968.
2. ARISZTOTELÉSZ: *Kategóriák*, Budapest, 1993, 46.
3. PORFIR – DEXIP – AMMONIUS... 49.
4. Ugyanott, 163.
5. A paronimák leírásának a teljes szövege a következő: »Paronimoknak (rokonnevűeknek) viszont azokat a dolgokat nevezzük, amelyek eltérő esztéghódésű szóval vannak valamiről elnevezve, például a grammatikáról a grammatikus, a bátorságról a bátor ember.« (idézt

mű, 15.) Ez a leírás azonban teljesen eltér a »homonimok« és a »szinonimák« leírásától, amelyeket Arisztotelész *nem* keletkezésük, hanem jelentésük és értelmük szempontjából határoz meg.

6. A »viszony«, a »viszonylagosság« kategóriája kifejtésekor Arisztotelész pontosan erről beszél: »Azonban néha úgy látszik, hogy nem fordítható meg a viszonylagosság, ha *nem megfelelően* jelöljük meg azt, amihez viszonyítjuk a dolgot, hanem *tévesen*. Például, ha a szárnyat úgy határozzuk meg, hogy a »madár szárnya«, akkor a »szárny madara« nem lesz ennek a megfordítása... Hiszen nem amennyiben madár, annyiban mondható, hogy »szárnya«, hanem amennyiben szárnyas. Hiszen van szárnya sok másnak is, amik nem madarak.« Idézett mű, 45–46. (kiemelés tőlem). Ha tehát a »szárnyat« a »madár szárnyaként« képezzük, akkor azt homonim meghatározatlanságban hagytuk, viszont »szárnyas«-ként az éppenhogy szinonima. *Mindkét* eljárás azonban paronim, csakhogy az egyik téves, a másik pedig helyes.

7. Lásd a *Kategóriák* 4. fejezetét.

8. Ugyanott, 30.

9. Ugyanott, 25.

10. ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*, Budapest, 1936, 95–96.

11. DUMITRIU, ANTON: *Istoria logicii*, București, 1975.

12. KANT, IMMANUEL: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, 1913, 94–95. oldal.

13. Ugyanott, 80–92.

14. Ugyanott, 109.

15. HUSSERL, EDMUND: Válogatott tanulmányai, Budapest, 1972, 219.

16. HUSSERL, EDMUND: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Helle, 1928, Bd. I, 23.

17. Idézett mű, 221.

18. HEIDEGGER, MARTIN: *Lét és idő*, Budapest, 1989, 143–144.

19. Ugyanott, 689.

Titok és szocializmus

Az emberiség egész története során még sohasem került olyan mély, átfogó, részletekig ható és tartós kapcsolatba a titokkal, mint ahogyan az a »létező szocializmus« országában és évtizedeiben megesett. Ezért a titok jelenségét és témáját a szocialista társadalmakban annak egész mélységében kell megragadnunk. Hiszen nem csak az államtitkokká kinevezett adatok mérhetetlen tömegéről és nem is pusztán a titkosrendőrségnek a gátlástalan hatalmáról van szó. Hanem arról, hogy ezekben a társadalmakban a titok az egész társadalom berendezkedésének és mindennapi működési mechanizmusának az egyik lényegi elemévé vált. A szocializmusban tehát a titok nem egyszerűen *bizonyos és szakosított intézmények* (pl. a titkosrendőrség) és nem is csak *meghatározott konjunktúrák* (pl. a proletárdiktatúra) részleges, illetve időszakos gyakorlata, hanem a társadalom globalitását szervező *állandó* kategória lett. Ezért a társadalmi életnek szinte nincs egy olyan területe – a politikától a gazdaságon át egészen a kultúráig; a közélettől egészen a magánéletig – amelyet valamilyen módon ne érintenének, irányítanak, illetve szerveznének bizonyos eltitkolt elvek, döntések, utasítások és felügyeletek, valamint azok a mechanizmusok, amelyek az efféle létmód működtetéséhez elkerülhetetlenek. Ezek a társadalmak annyira magukévá tették a titok kategóriáját és gyakorlatát, hogy valószínűleg sohasem fogjuk a történetüket megérteni anélkül, hogy meg ne vizsgálánánk azt a helyet és szerepet, amelyet a titok elfoglalt bennük. Ez a történelem azonban nem más, mint a mi magunk *közelmúltja*. Vagyis éppen az a közeg, amelyben a mi *jelenlegi* arcélünk, kinézetünk formálódott, alakult.

A titokról elmélkedni, a titok kategóriáját tanulmányozni ezért csak részben pusztán akadémiai kérdés, mivel voltaképpen egy olyan probléma amely felszabadító önmegértésüket is érinti. Nem mindegy tehát, hogy mit értünk meg belőle és az sem, hogy milyen álláspontra jutunk vele kapcsolatosan.

1. A »VOLT TITKOK«

De hogyan is lehet tanulmányozni olyasvalamit ami meghatározás szerint el van zárva, el van rejtve és el van tiltva? Hiszen a titok éppen azért titok, hogy ne férközhessen hozzá akárki! Ebből is kitűnik, hogy a titok már *tematikusan* is eleve egy olyan *sajátos* módszertani helyzetbe hozza a róla elmélkedő szubjektumot, amelyet a legkövetkezetesebben tudatosítania és problematizálnia kell.

Mit jelent tehát »tanulmányozni« a titkot, »elmélkedni« a titok kategóriájáról akkor, ha világos, hogy a titokba nem lehet csak úgy behatolni és hogy a titok *tartalmát* sem lehet »csak úgy« megkaparintani?

A legáltalánosabban szemlélve, a titok *tartalmaihoz* a következő utak vezethetnek: a beavatás, az árulás, a felfedés és a feltörés. Lássuk, mit is jelentenek ezek? A *beavatás* lényegében nem más, mint a titoknak *titokként* való átadása, vagyis olyan közlése, amelyet annak az *eljövendő megtartásának* a biztosítékával öveznek. Az *árulás* a titoknak *titokban* való közlése, amelynek a címzettje egy, az eredetivel ellentétes titokstruktúra titkosítója. Az árulás tehát egy meghatározott titokszervezetből való titkos kilépést jelent, de nem jelenti a titok *kategóriájából* való kilépést is. A titok *felfedése* lényegében egy titkos szerkezet titkos tartalmának a *nyilvánosságra* hozatala. A titok felfedője feltépi ugyan a titok burkát, de nyilvánosságra mégis csupán annyit hozhat belőle, amennyi öneki a saját kompetenciája révén megfelel. A titok *feltörése* pedig a titoknak *konkrét* titokként való *megsemmisítését* jelenti.

Mindezeket megtudva talán már könnyebben tájékozódunk

abban a módszertani helyzetben is, amelybe a titok tematikája elhelyez bennünket. Mert nyilvánvaló, hogy az, aki *most* a titok kategóriáját kutatja, aki a titok kategóriájáról elmélkedik, az – sorsszerűen – *nyilvános szubjektum*. Eleve *ellentétben* áll tehát kutatásának témájával. Ez az ellentét nem elhatározás kérdése, hanem a titok maga az, ami rejtőzködve, elzárkózva stb. létrehozta általában a nyilvánossággal és különösen az őt tematizáló nyilvános szubjektummal szembeni ellentétét. Mármint, nyilvánvaló, hogy sem a beavatott, sem pedig az áruló és a kém *nem* nyilvános szubjektumai a titokról szóló meditációnak. Hiszen a titokról meditáló nyilvános szubjektum a *nyilvánosságban* és a nyilvánossághoz fordulva meditál róla. De mivel meditációjának témája épp olyasmi, mint a titok, a titokról meditáló nyilvános szubjektum mindig is úgy *jelentkezik*, mint aki elől meditációjának *jelenbeli* témái minden egyes alkalommal elvileg el vannak zárva. Más szavakkal: bármilyen jelenben a jelenbeli (jelenlevő) titkok egyetlen nyilvános szubjektum által sem tanulmányozhatók!

Ez az egzisztenciális helyzet rendkívül felduzzasztja a »*volt titkok*« módszertani szerepét a titok kategoriális megértésének folyamatában. A »*volt titkok*« azok, amelyek számára a titkos mivoltukról való lemondás lehetővé, illetve elkerülhetetlenné vált. Ők tehát a *ki-múlt* és az *el-múlt* titkok. Amik tehát titkok *voltak*, ma már nem titkok. Bennük és általuk mi mégis azt tanulmányozzuk amik akkor voltak amikor titokként léteztek és – mint láttuk – csak általuk bízhatunk a titok kategoriális megértésének a reményében is.

Rögtön feltűnik, hogy milyen homályos értelemben vagyunk kénytelenek használni a »*volt*« és az »*el-múlt*« terminusokat. De mikor is válik egy titok »*volt titokká*«? Világos, hogy akkor, amikor az a nyilvánosságra érkezik, vagy amikor azt a nyilvánosságra vonszolják. A titkok igazi vesztőhelye – ahol tehát ki-múlnak – a nyilvánosság. A »*volt titkok*« tehát első-sorban a *ki-múlt* titkok.

A nyilvánosság befogadja a *ki-múlt* titkok tetemeit és azokat

saját nyilvános *idejébe* temeti. A nyilvános időben azután a »volt titkok« együtt és elkeveredve múlnak mindavval a többivel, ami benne múlandó. A »volt titkok« tehát kétszer is múlt titkok: amíg ki nem múltak, a titkok nem is múlhatnak el, bár múltjuk van. A jelen titkainak is van múltjuk, de ettől azok még nem válnak megvizsgálhatókká. A titkok tehát – ellentétben a nyilvános jelen »múltjával« – csak a múlásukat megelőző ki-múlásuk révén válnak a nyilvános szubjektum számára tanulmányozhatókká. A titkoknak a »történelemben« való belépése, ezen a sajátosan megkettőződött módon történik.

Együtt múlván – a történelemben – a többi múlandóval, az, ami a »volt titkokból« teljesen és véglegesen múlttá válik, éppenséggel az lesz, amik ők titokként »voltak«. De itt sem arról van szó, ami a »történettudomány« tárgyaiból az idő múlásával végérvényesen elveszett. Ellenkezőleg: az, hogy a titkok ezen a jellegzetesen megkettőződött módon múlnak el, és az, hogy ők a nyilvános meditáció és kutatás elé kizárólag a »volt titkok« képében jelentkeznek, éppen azt jelenti, hogy a titkok egy különös típusú múltat alakítanak ki, és pedig egy olyan múltat, amely *nem múlik*.

Ezért ha mi a »volt titkokat« a múltban fellelhető többi eseménnyel és folyamattal együtt és elkeverve tanulmányozzuk, akkor megértésük éppen azok lényegi, kategóriális magvát hagyja érintetlenül. Nem érintetvén sem a nyilvános idő múlásának történelmi folyamatától, sem pedig az egzisztenciális megértéstől, a titkok mégis ott maradnak – kiakadva – egy olyan múltban, amely nem múlik és amely *minden időkből* újra kiszolgáltat bennünket a titok kategóriális erejének.

Következésképpen: a titok egy sajátos viszonyt alakít ki az *idővel*. Helyesebben, a *mi* időbeliségünk sajátos módon alakul a titokkal való viszonyunkban. Kizárólagos módon a múltba küldvén és ott úgy rögzítvén le bennünket, mint egy a jelenben kitüntetendő dimenzióban, a titok elzárja előlünk azt a lehetőséget, hogy az időt hitelesen ragadhassuk meg.

2. A TITOK KATEGÓRIÁJA¹

Amikor a titokról beszélünk, akkor mi ezen nem egy fogalmat és nem egy entitást értünk, hanem az emberi lénynek magatartási és viselkedési módjára gondolunk, vagyis arra, amit Heidegger »egzisztenciálénak«² nevezett. Más szavakkal a titkot eleve úgy kell megragadnunk, mint *titkosítást*.

De, ahányszor csak előáll, a titkosítás sajátos szerkesztési elveket és szabályokat feltételez. Ezek az elvek és szabályok minden egyes esetben a titkosító tudatosságának és a titkosítás konkrét célzatosságának a függvényében konkretizálódnak. A titkosítás egzisztenciáléjának egy sajátos tömörséget, vagyis *kategoriális kohéziót* kölcsönöznek. Egzisztenciális alappal bírván, a titok kategóriája sohasem létezik az aktusokat megelőzve – mint egy forma amelyet pusztán felhasználnak – hanem mindig, minden egyes titkosítási aktussal egyetemben, *újra megszületik*.

A titkot ezért úgy lehetne meghatározni, mint *bebiztosított leplezéssel zárolt valóságot*. Ez a meghatározás magyarázatra szorul. Azért használjuk a nagyon is elvont »valóság« kifejezést, hogy rámutassunk arra, hogy az, ami titkosítás alá esik, az elvileg lehet bármi: adat, információ, dokumentum, terv vagy tárgyi megvalósítás, stb. Aminek a nyilvános körforgását bebiztosított leplezéssel gátolják. A »valóság« terminus elvontsága továbbá annak a módszertani helyzetnek az elvontságát is kifejezi, amelybe maga a titok helyezi az őt tematizáló nyilvános szubjektumot. Mert értelem szerint titok valami olyasmit jelöl, aminek a tartalmát *nem* ismerjük, hanem róla csak annyit tudunk, hogy van, vagyis valóságos. A titokfenomén tehát egy elvont és lineáris valóságfogalmat implikál.

A titok azonban nem az egyetlen módja annak, hogy valaminek a nyilvános körforgását megakadályozzák. A magánélet eseményei sem forognak közkézen és közszájon, azok mégsem eleve titkok. A hazugságok is gátolják egy-egy igazi meg-

győződés vagy vélemény napfényre kerülését, de ettől a hazugság még nem válik titokszerű leplezéssé.³ A titok azonban – mint már mondtuk – valaminek a nyilvános körforgását *bebiztosított* leplezéssel gátolja. Vagyis olyannal, amely nem korlátozódik az egyszerű elrejtésre vagy elfedésre, hanem olyan *külön* stratégiák kidolgozását is feltételezi, amelyek a *belátott* fenyegetések ellenére is képesek a titok *jövőbeni* megőrzését is biztosítani.

A titok tehát erősen polarizált, ellentétességi viszonyoknak olyan tudata és megvalósítása, amelyben a feszültségeket az információnak és a rendelkezésnek az egyirányú összevonása révén ellenőrzik és felügyelik.

Bármilyen átfogó legyen azonban *a hatásköre* annak, ami a titkosítás alá esik, mégis a titkosítás által tudatosított ellentét mindig *konkrét*. Mindig valami meghatározott dolgot titkosítanak és mindig is meghatározott – velük ellentétes – érdeklődés képviselővel szemben teszik. De a titkosítás szükséges bebiztosítása – vagyis a bebiztosított lepel – *általánosító erő*ként működik. Ekképpen a titkot megszülő ellentét konkrétumából – a leplezés bebiztosításának az elkerülhetetlensége folytán – létrejön a titok és az egész nyilvánosság, a *titok* és a *nyilvánosság*, mint olyan ellentéte.

Valóban, a titok vesztőhelye a nyilvánosság. A nyilvánosság tehát a titok halálos ellensége. Így annak az ellentétnek a konkrétuma mellett, amely eredetileg a titkot megszülte, a titoknak a nyilvánossággal magával, mint egy kirekesztendő halálos ellenséggel is számolnia kell. A titkot ezért nem szabad úgy felfogni, mint valamit, ami egyszerűen el van választva a nyilvánosságtól. Hiszen az egyrészt állandó kapcsolatban és ellentétben áll a nyilvánossággal, és másrészt, leplezésének bebiztosításához a titoknak folyamatosan ügyelnie kell a nyilvánosságra ahhoz, hogy észrevegye, hogy annak melyik tendenciája befolyásolja, vagy éppen veszélyezteti a titkosítás szerkezetét.

A titok, a titkosítás tehát tulajdonképpen állandó dinamiká-

ban, mozgásban van, éspedig olyan mozgásban, amelynek tendenciáit és irányait a titok kategoriális szerkezetének az erővonalai határozzák meg. Most ezeket az erővonalakat kell közelebbről megtekintenünk.

A titokká válás, a titkosítás folyamata szükségképpen *totalizáló* jellegű. Ez azt jelenti, hogy annak az eredeti magva csak úgy leplezhető és zárolható, ha *vele együtt* azok az elemek és vonatkozások is lepleződnek, amely közvetlen vagy közvetett kapcsolatban állanak vele. Ennek az elmulasztása veszélyezteti a titok eredeti magvát, hiszen ezek az elemek és kapcsolatok tulajdonképpen őhozzá vezetnek. Minden titokszerkezet ezért több szinten szerveződik és elemei differenciált viszonyban állanak az eredeti magvával.

E viszonyok differenciálódása *hierarchikus* természetű. A hierarchiák egyrészt a különböző rétegeknek a titok eredeti magvától való közelséget illetve távolságot rögzítik. Másrészt, a beavatási rangfokozatok képében, a titokszerkezet egésze feletti rendelkezés lehetőségeit és kompetenciáit is elkülönítik.

A titok *megtartása*, megőrzése azonban a titokstruktúra *összes* elemei és viszonyai feletti *azonos* éberséget feltételez. Bármennyire hierarchizálódottak is a titokstruktúra különböző elemei, a titok bebiztosításának a rendszeréhez való viszonyuk *egynemű*. Más szavakkal: a leplezés bebiztosítása *atomizálja* a hierarchiákat. Ez nem a bebiztosításnak egy esetleges technikája, hanem egy olyan erővonal, amely a titok kategoriális szerkezetét alakítja. Hiszen egyrészt közvetlenül és *azonosan* zár el minden belátott utat, amely a titokhoz vezethetne, másrészt pedig azt is biztosítja, hogy egy esetleges árulás vagy felfedés alkalmával a szóban forgó titokelemet önmagában – atomizáltan – a többi elemmel tartott kapcsolatai *nélkül* mutathassák fel.

A titok kategoriális szerkezetén kívül megtartásának vagyis bebiztosított védelmének szükséglete létrehoz továbbá egy belső *tilalomrendszert* is. Ennek az a feladata, hogy szabályoz-

za, biztosítsa is a titok folyamatos működését. A tilalmakra elsősorban az a szerep hárul, hogy biztosítsák a titok el nem árulását és fel-nem fedését, valamint azt, hogy védelmet nyújtsanak a titok feltörésére irányuló külső törekvésekkel szemben. A tilalmak ezért a beavatás során születnek illetve továbbbővülnek, így a beavatás mindig is tartalmaz egy kötelező jellegű tematikus elemet: a titok folyamatosan biztosított megtartására – vagyis legalább a hallgatásra vállalt kimondott kötelezettséget.

Kategoriális szerkezetének ezek az erővonalai a titoknak terjeszkedő és terpeszkedő jelleget kölcsönöznek. Ennek a terjeszkedésnek az irányait pedig a titok totalizáló tendenciái és a nyilvánosság szférájával fenntartott kapcsolatainak a mozgása határozza meg.

A titok és a nyilvánosság viszonyának, kapcsolatainak meghatározásában nehezen leküzdhető akadályt képez az a római jogban gyökerező hagyományunk, amely kizárólag a *magánszféra* és a *nyilvánosság* ellentétével számol. Csakhogy, kategoriális szerkezete révén, a titok a valóságnak egy új tárgyias-ságot kölcsönöz, és egy olyan másik világot teremt, amelyet nem lehet automatikusan beleépíteni a magán- és a nyilvános szférák kettősségébe illetve ellentétébe. Mert függetlenül attól a szférától, amelyben megszületik – legyen az magán vagy nyilvános – azt a titok a saját kategoriális szerkezetének megfelelően alakítja és hatja át: átszemélyesíti a személyeket és azok magánéletét, de a nyilvánosságot is a vele való nembeli ellentétnek és elvontságának megfelelően szervezi át. Ha a titkokat annak szférának a függvényében »osztályoznánk«, amelyben megszületnek, akkor nem tennénk mást, mint hagynánk magunkat félrevezetni magánszféra és a nyilvánosság ellentéte előretolakodó látszatai által. Ez az ellentét persze valóságos és a titokra vonatkozó néhány másodlagos utalásban operáns is, de túlságosan keveset mond annak kategoriális lényegéről. Ugyanis nem engedi megmutatkozni a titoknak azt a lényegi vonatkozását, hogy elvi és lényegi ellentétben áll

a nyilvánossággal általában, függetlenül attól, hogy a titok *tartalma* olyasmi ami, hagyományosan ítélve, a magán- vagy nyilvános szféra eleme. Mert, legyen a titkosító egy »magán-személy« vagy egy »közintézmény«, a megszülető titok egyáltalán nem kisebb vagy nagyobb mértékben áll ellentétben a nyilvánossággal, mivel ez az ellentét *elvi*. A különbség pusztán annyi, hogy a titkosító közintézményeknek a nyilvános szabályozók is a rendelkezésükre állanak ahhoz, hogy titkaikat bebiztosítsák. Evvel azonban a titkaik egy cseppet sem váltak »nyilvánosabbakká« vagy a nyilvánosság számára hozzáférhetőbbekké. Ellenkezőleg: még átfogóbb védelemben részesülnek.

De pontosan a titok és a nyilvánosság kategoriális ellentéte jeleníti meg leginkább azt, hogy a titok lényegében a nyilvánosságra mint olyanra irányul. Hogy tehát a titok által belátott és »kezelt«, mindig is konkrét ellentét, mindig is a nyilvánosságnak egy szelete feletti uralmát célozza, éspedig a nyilvánosságnak mint olyannak az elvi kizárása által. Mert a titoknak minden »eredménye« és minden »sikere« vagy a nyilvánosságban magában, vagy a nyilvánossággal való viszonyában, vagy a nyilvánosságra való tekintettel valósul meg. Ez minden egyes titkos szerveződésre érvényes a pithagoreusoktól az eleusiszi misztériumokig, az alkímiától a szabadkőművességig és még tovább a titkosrendőrségekig és szervekig.

*

A titok kategoriális sajátosságait és erővonalait itt nem következtetések – vagyis egy fogalom tartalmának az elemzése révén nyertük el, hanem egy egzisztenciálé ízületeinek illesztékeit követve azonosítottuk azokat. Az elkövetkezőkben azért is meg kell maradnunk a gondolkodásnak ennél a típusánál, hogy megnézhessük, hogyan viselkedik éppen abban a tematikus, problematikus és egzisztenciális közegeben, amely tulajdonképpen kiváltotta és megihlette.

3. TITOK ÉS SZOCIALIZMUS

A »létező szocializmus« országainak a történetében a titok annyira központi és átfogó szerepet játszott, hogy azt nem lehet mellőzni e társadalmak megértésében és magyarázatában. Ellenkezőleg: éppen azt kell megragadni, ami e társadalmak történetéből és felfogásából a titok és a szocializmus találkozását és sajátos szimbiózisát lehetővé tette. Hogyan volt tehát lehetséges, hogy egy olyan kategória – amilyen a titok – amely mindaddig, a szociológusok szerint, a társadalmiasodás marginális formájaként működött, és amely, a politológusok szerint, mindaddig a kormányzás esetleges technikája volt, ezekben a társadalmakban *lényegi* szerephez juthasson?

A kérdés megválaszolásában egyszerre kell figyelembe vennünk a titok kategoriális vonatkozásait és a sajátságos történelmi folyamatokat, valamint e társadalmak ideológiai és politikai partikularitásait. Itt természetesen nincs terünk a folyamat egészének a részletes elemzésére. Ezért a kutatást két alapvető problémára szűkítjük. Az első az, hogy mikor és milyen körülmények között esett meg a kommunista mozgalom *találkozása* a titok kategóriájával? A második kérdés viszont az lesz, hogy mit jelent a titok kategóriája számára egy olyan partikulari mozgalommal való találkozás, amelynek az ideológiája totalitárius és amely a proletariátus diktatúráját szorgalmazza. Az első kérdésre úgy igyekszünk választ adni, hogy megvizsgáljuk az *illegalista múlt* értelmét és jelentőségét azoknak a pártoknak a történelmében, amelyek később a volt szocialista országokat kormányozták. A második kérdésre pedig úgy keresünk választ, hogy elemezzük azt a fejlődési folyamatot, amely során az *államtitok* a szocialista társadalmakban a titok uralkodó formájává vált. Ezt a folyamatot az idevágó és példaértékű romániai törvénykezést vizsgálva követjük majd nyomon.

Azoknak a pártoknak a történetében, amelyek később a szo-

cialista társadalmak vezető politikai erőivé váltak, szinte kivétel nélkül, létezik egy *illegálitási* korszak. Egy politikai mozgalom számára az illegálitás *titkos szerveződést*, vagyis a titok kategóriájával való szervezeti kapcsolatot jelent.

Később ezek a pártok *visszanyerték* legalitásukat. Ekkor a nyilvános politikai élet környezetének és saját ideológiájuknak megfelelően építették *újra* szervezeteiket. Titkos, illegális múltjuk tehát »elmúlt«, létük pedig legálissá vált.

A legalitásra való *visszatérésükben* a kommunista pártok magukkal hozták annak az alapvető tapasztalatnak a lenyomatát, amelyet számukra az illegálitásban a titok kategóriájával való találkozás jelentett. Ezt a »magukkal hozták«-ot és ezt a »vissza-térést« azonban igazi jelentőségünkben és bonyolultságukban kell megértenünk. Mert itt semmiféle folyamatoságról nem lehet szó. Ugyanis, az illegálisról a legálisra, a titkosról a nyilvánosra való átmenet egy cseppet sem folyamatos, hanem voltaképpen ontológiai szintváltást és egzisztenciális módosulást jelent. Ezt kell tehát megértenünk és rögzítenünk is.

Mi is ez az ontológiai szintváltás és egzisztenciális módosulás? De még ez előtt, mi tulajdonképpen egy illegális szervezet? Egy illegális szervezet már pusztán létezése és léte révén is áthág egy olyan nyilvános jogi rendelkezést, amely őt a létében fenyegeti. A tiltó jogi rendelkezés *ellenére* létezni nem jelent mást, mint ezt a létezést a maga létében *elrejtteni*, vagyis titokban szerveződni. Az illegálitásban *lenni*, egy, a nyilvánoslegálistól különböző és ellentétes *ontológiai szinten* való létezést jelent. Az illegálitásról a legalitásra való *átmenet* ezért ontológiai szintváltást, ontológiai mutációt jelent. Az illegálitás ugyanakkor egy meghatározott és szükségszerű *létezési módot* is implicál. Ez a titkos szerveződés. A titkos szerveződés is alapvetően különbözik a nyilvánostól: a szervezet hierarchikus és sejtyszerű tördelését; a laterális kommunikáció felfüggesztését; a tagok azonosságának az elrejtését és a konspiratív nevek alkalmazását stb. feltételezi. Tehát, a titkos szer-

veződésről a legálisra, a nyilvánosra való átmenet, a szervezet létezési módjának a megváltozását, vagyis e pártok egzisztenciális módosulását jelenti. Azok ott teljesen átszerveződnek: tagjaik kölcsönösen igazolják egymást: megszületik a pártok különböző fórumai közötti kommunikáció stb.

Az illegalitásról a legalitásra való átmenetet ezért semmi képpen sem lehet úgy elképzelni, mint valami egyszerű »szerepváltást«, hanem úgy kell megragadni azt, mint egy olyan radikális változást, amely *törést hoz az időben*. Az átmenet révén ezek a pártok »volt« illegális pártokká, és »volt« titkos szervezetekké válnak. Éppen ezáltal azonban, nem-múló múltjukban ki-múlatlanul és érintetlenül fennmarad a titok kategóriájának erejével és eredményességével való kapcsolatuk felgyülemlett és mocorgón-élő, varázslatos tapasztalata. Érintetlenül »múlva«, ez a tapasztalat újraalakíthatóan megmarad. *Bizonyított* eredményessége révén, a titok kategóriája *kitüntetett* kéznéllevőségre is szert tesz, mint aminek különös vonzereje van. Az illegalitásból kilépve és áttérve a legalitásra, a kommunista pártok *nem* folytatják, hanem vissza-hívják, újjá-élesztik és újraalkotják a titok kategóriájával való múltbeli kapcsolataikat. Éspedig a titokhoz való sajátos *hozzáértés* és a titok alkalmazására való különös *hajlam* formájában. Ez a hozzáértés és hajlam kivétel nélkül jellemezte az *összes* kommunista pártot, uralmának *teljes* tartamán át, és az *összes* országban, ahol hatalmon voltak.

Továbbá, a kommunista pártok úgy esnek át a titok kategóriájával való találkozásukon és a fentebb elemzett ontológiai és egzisztenciális szintváltáson, hogy ők eleve egy bizonyos ideológiára alapoznak. Ez az ideológia – a marxizmus-leninizmus – a maga lényegében totalitárius, amely a gazdasági-társadalmi ellentmondásokat a társadalom minden egyes rétege feletti *tudatos* ellenőrzés révén igyekszik kiküszöbölni. Ez pedig egy olyan pártállam felépítését feltételezi, amely csorbítatlanul rendelkezik a *megoszthatatlan egységként* felfogott társadalom minden tényezője feletti uralommal. A kommu-

nista pártoknak ez a feladata ideológiájukban olyan *történelmi elhivatottságként* szerepel, amely egy tudatos és szervezett elit vállait nyomja, amely egy olyan társadalmi osztályt képvisel, amelynek az ereje pusztán elrendelt sorsának tudatában, valamint abban az elhatározottságban és szervezeti hozzáértésben gyökerezik, melyet küldetésének megvalósítása során a végtelenül változatos eszközök alkalmazásával bizonyít.

E célok megvalósítására a kommunista pártok belefognak az uralmuk alá vont társadalmak egész politikai, gazdasági és kulturális élete radikális átszervezésébe. Ebben a folyamatban pedig annyira kitartóan, változatosan és eredményesen alkalmazták a titok kategóriáját és a titkosítás eljárásait, hogy azt nem lehet pusztán a politikum és a hatalom machiavellizmusával megmagyarázni.

A titok találkozása a kommunista pártok illegalista múltjában totalitárius ideológiájukkal és diktatorikus politikájukkal azt az egészen sajátos történelmi esélyt biztosította a titok számára, hogy később – a szocialista társadalmak kialakítása és története során – egy egész társadalmi berendezkedés központi kategóriájává válhasson.

Ez, vagyis a titok kategóriájának egy társadalmi berendezkedés egészének a szervezésében egy *tipikus rögzülését* is magával hozza. Ugyanis, alkalmazásának minden változatossága és sokszínűsége ellenére, a szocialista társadalmakban azonosítható egy arra irányuló *rendszerbeli* tendencia, hogy bennük a titok *tipikus és állandó* formája az *államtitok* legyen. Ezt nem is annyira az állami tulajdon uralkodó mivolta határozza meg, hanem inkább az a szerep, amelyet ezekben a társadalmakban az állam, mint *abszolút alanyi jogforrás* a társadalmi élet megszervezésében és ellenőrzésében betölt. Ezért az államtitoknak azt a tendenciáját, hogy a szocializmus uralkodó és tipikus titokformájává váljék a leginkább az idevágó *törvénykezés* elemzése során lehet letapogatni.

Ezt a törvénykezést azonban nem könnyű dolog elemezni. Bár ezekre a nehézségekre az elkövetkezőkben még kitérünk,

kettőt közülük már az elején ki kell emelnünk. Elsősorban arról van szó, hogy ez a törvénykezés szükségképpen rendkívül *általános* és *homályos*, ezért igen nehéz benne tájékozódni. *Valódi célzatait* inkább csak a *büntetőjog* alkalmazottabb zónáiban leplezhetjük le. Ebben a munkában azonban – és ez a második jellemző nehézség – aligha támaszkodhatunk kielégítő könyvészeti forrásokra.

A romániai törvénykezés ebből, a szempontból is példaértékű. Ez azért van így, mert a romániai szocializmus »fejlődését« egyrészt sohasem rázták meg nagyobb belső tömegmozgalmak, és mert, másrészt, – emiatt is – Romániában sohasem volt célzatos desztalinizáció.

A romániai törvénykezésnek két speciális, de átfogó, jogi dokumentuma szintetizálja azt a szellemet, amelyben ez a társadalom a titok kérdését kezeli. Az 1969-ből származó 430-as Rendeletről és a híres 23/1971-es Törvényről van szó. Mindkét szabályozó a titoknak két kategóriáját különíti el: az *államtitkokat* és a *szolgálati* vagy *munkahelyi* titkokat. Most azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen viszony van a titkok e két kategóriája között és hogy hogyan alakult ki ez a viszony, de azt is meg kell nézni, hogy milyen irányban fejlődik ez tovább?

Könnyítésképpen az elemzést a második vonatkozással kezdjük és a *Büntető Törvénykönyv* egymást követő kiadásait tanulmányozva végezzük el.

Az 1948 februárjában újraközölt román BTK tartalmaz egy paragrafust – az 506.-at – amely az engedélyezett ipari és kereskedelmi titkok elárulásának a bűntényére vonatkozik. Ezeket a titkokat a paragrafus egyértelműen úgy kezeli, mint a gyártás és az üzlet *szakmai-szolgálati titkait*. Azonban 1953-ban, a 202-es Rendelet révén, ugyanaz a paragrafus rendkívül jellemző irányban módosul. Az ipari és kereskedelmi titkok, egyértelműen *államtitokként* asszimilálódnak. A törvénykezés módosulásának ezt a szellemét tovább mélyíti egy másik, ugyancsak 1953-ból származó Határozat – az 506-os – amely

az idevágó bűntényeket az egyébként is titkos katonai bíróságok hatáskörébe utalja.

Az 1953-as módosítások nyomán a szolgálati és a munkahelyi titkok tehát voltaképpen nem azon szolgálati körzet révén határozódnak meg, amelyhez tartoznak (ipari, kereskedelmi, stb.), hanem azokat a BTK már *alacsonyabb fokozatú államtitkokként* kezeli. A büntető törvénykezés későbbi módosításai nem csupán megőrzik, hanem tovább mélyítik ezt a tendenciát. A Büntető Törvénykönyv 1968-as kiadása ezért már egy és ugyanazon paragrafusban határozza meg az »államtitok« valamint a »hivatalos okirat« terminusokat. De, mit is jelent a »hivatalos okirat«? Hivatalos okiratnak tekintünk – szögezi le a paragrafus – *bármilyen* olyan iratot, amely valamilyen közintézménytől származik vagy egy ilyen intézményhez *tartozik*. De mit jelent akkor a »közügyi« terminus? Az gyakorlatilag nem más – mondja a 145. paragrafus – mint *minden*, ami az állami szervezeteket illeti, valamint *bármelyik* olyan szervezetet, amely egy társadalmilag hasznos tevékenységet folytat és amely a törvénynek megfelelően működik.

Tehát az államtitkoknak úgy a besorolása, mint a terminusnak a jelentésbeli pontosítása révén a BTK 1968-as kiadása az »államtitkok« terminusa értelmezése számára egy olyan horizontot nyit meg, amelyet éppen a *szélessége*, a tágassága jellemez. Az így megnyílt horizontban halad aztán előre a Törvénykönyv 1973-as kiadása is. Ez már 6 hónaptól 5 évig terjedő börtönbüntetéssel sújtja azoknak az információknak a közlését is, amelyek, *bár nem képeznek államtitkokat, még sincsenek* a nyilvánosságnak szánva. Hasonló szellemben fogalmaz a 298-as paragrafus is, amely a »gazdasági titok« megnevezés alatt minden további nélkül a »nem nyilvánosságnak szánt adatokra« vonatkozik.

De mi is ezeknek a »nem nyilvánosságnak szánt adatoknak« a helyzete az államtitkokhoz, valamint a szolgálati titkokhoz viszonyítva? Azt az irányt, amelyben ezt a viszonyt értelmezni

kell valójában már a paragrafus megnevezése is megmondja: »gazdasági titkok«. Más szavakkal: minden adat, amely nem *eleve* a nyilvánosságnak van szánva, automatikusan *titokká válik*, még akkor is, ha nem volt kimondottan *sem* államtitok, *sem* pedig szolgálati-munkahelyi titoknak minősítve.

Most az a kérdés vetődik fel, hogy vajon ezeknek a »nem nyilvánosságnak szánt adatoknak és információknak« a titkos-sága asszimilálható-e a »szolgálati titkokéval«, vagy pedig ez utóbbinak tulajdonképpen egy viszonylag elkülönült titokréteget képeznek?

Erre a kérdésre a BTK kommentált kiadásában (1975–1977) találjuk meg a választ. Azt a bűntényt kommentálva, amelyet az olyan adatoknak a közlésével illetve illetéktelen birtoklásával követnek el, amelyek *nem* voltak államtitkokká nyilvánítva és amelyek tehát *csak* szolgálati titkok illetve nem *eleve* nyilvánosságnak szánt információk lehetnek, a következő lényeges pontosítást hozza: a bűntény elsődleges és közvetlen *szenvető* alanyaként egyenesen a *román államot* határozza meg, és csak *másodlagosan* azt az intézményt vagy szervezetet, amelynek az adatairól vagy az iratairól szó van. Hasonló szellemben kommentálják a »Szolgálati, illetve a szolgálattal kapcsolatos bűntények« eseteit is, hiszen kijelentik, hogy: »Az államtitkok elárulásával egyenértékű azoknak az adatoknak vagy információknak az elárulása is, amelyek bár nem képeznek államtitkot, még sincsenek a nyilvánosságnak szánva« (II. kötet, 82.) Evvel tökéletesen egyezik a gazdasági titok elárulása bűntényének az értelmezése is. A kommentátor egyenesen ezt írja: »nem »bizonyos« gazdasági tevékenységről van szó, hanem *bármilyen* gazdasági tevékenységről, hiszen bizonyos adatok és információk elárulása a nemzetgazdaság bármelyik ágazatában (kereskedelem, ipar, pénzügy, stb.) lehetséges.« (Ugyanott, 343.)⁴

A nem nyilvánosságnak szánt adatok és információk titokhelyzetére vonatkozó fentebbi kérdésünkre tehát a válasz a következő: mivel a szolgálati titkoknak az államtitkok általi

bekebelezése sohasem tűnt el, és mivel a szolgálati titkok tulajdonképpen sohasem asszimilálták a nem nyilvánosságnak szánt adatokat, ez utóbbiak titok-státusa nem más, mint a szolgálati titkoknál *alacsonyabb* fokozatú államtitkoké. Más szóval: minden terminológiai különbözőség ellenére, a társadalomban szorgalmazott titokfajták csupán az *államtitkok különböző rangfokozatai!*

Továbbá, a terminológiai közelítés révén, amelyet a BTK 1973-as kiadása az »államtitok« és a »hivatalos okirat« között vezet be, azáltal, hogy ez utóbbit tulajdonképpen minden, a társadalomban legálisan működő szervezetre és intézményre kiterjeszti, ez a törvénykezés a tipikusan szocialista módon államtitokként rögzült titokkategóriának egy határtalan horizontot nyit meg. Ennek megfelelően a törvénykezés a titkokat nem is a tartalmukra való tekintettel szabályozza, hanem kizárólag azok *bebiztosításának* az irányában. Következésképpen: ennek a (nyilvános) törvénykezésnek a lényege abban áll, hogy ő voltaképpen nem más, mint magának az *államtitoknak a nyilvános tilalomformája*. Vagyis, éppen ez a nyilvános tilalomforma az, amely révén és amelynek a védelmében a titok a nyilvánosságban megmutatkozik és szétterjed. Ez az oka annak, hogy a törvénykezés tartalmilag ennyire üres. De éppen az így megteremtett űrben nyílik meg a titkos határozatok, utasítások és szervezetek számára az a határtalannak bizonyuló tér, amely végül is teljesen kisiklik annak a nyilvánosságnak a felügyelete alól, amelyet tulajdonképpen megcéloz.

Azonban, megnyitva a társadalomban az államtitkok különböző fokozatainak a szinte határtalan terét, a szocialista román állam nem pusztán a titok állami monopóliumát teremti meg, hanem ugyanakkor az összes »szocialista és közintézmény« rendelkezésére bocsátja magát a titok kategóriáját is.

Mit jelent ez tulajdonképpen? Ahhoz, hogy ezt a kérdést tisztázzuk, vissza kell térnünk a »volt titkokról«, valamint a »titok kategóriájáról« szóló elemzéseinkhez. Ott azt láttuk, hogy a titok elárulása bár kilépést jelent egy konkrét titokszer-

kezetből, mégsem jelenti magából a titok kategóriájából való kilépést is. Más szavakkal: a titok *titokban* elárulható anélkül, hogy önműködően megsemmisülne. Ez a megállapítás nem csupán az árulás mibenlétének a megértéséhez fontos, hanem jelentős kategoriális relevanciával is bír. Azt mutatja ugyanis, hogy a titok mint kategória *önfelfaló*. Vagyis: azok a belső tilalmak, amelyek hivatása a titok biztosított védelme – éppen azoknak a kapcsolatoknak a segítségével, amelyeket a titok kategoriális horizontjával teremtenek – *titokban*, vagyis a titok kategóriáján *belül*, áthághatóakká válnak. Továbbá: ezeknek a belső tilalmaknak a nyilvánosságban magában, a nyilvános szabályozók üres formáinak a képében való megjelenése tulajdonképpen minden – titkos vagy nyilvános – tilalom *áthágásának* a kulcsát adja meg. *Titokban minden tilalom áthágható!*

Minden egyes »szocialista és közintézmény« rendelkezésére bocsátva a titok kategóriáját, a szocialista állam tulajdonképpen a szabályozók áthághatóságának a kulcsát adja meg nekik, és pedig a felfelé jelentett adatok *hamisságának* a formájában. Az adatok hamissága ugyanis – még ha bátorították is azt – már minden egyes »szocialista és közintézménynek«, a saját titka lett. Az államtitkokra vonatkozó szocialista törvénykezésnek minden bizonnyal az egyik hatása az volt, hogy a nevezetes államtitkok legjava tulajdonképpen nem volt más, mint olyan összesített és jól őrzött *hamis* adathalmaz, amelynek a részleges hamissága immár minden egyes »szocialista és közintézmény« részre szakadt és elszabadultan szerteágazó titka volt.

De éppen a titok miatt, a központnak jelentett hamis *adatok mögött, nem* állanak valódi mutatók. Hiszen a nyilvános törvénykezésben a hamis adatok felfelé továbbítása bünténynek számított. Egy *megállapított* hiteles mutató *utólagos* elferdítése pedig nyomot hagy, ezért a mutatók meghamisítása – a titok segítségével – már *eleve* belejátszik a számadatok termelésébe is. Nagyon valószínű ezért, hogy a legtöbb, amit *ma*

ezekről az adatokról megállapíthatunk, az volt titkos mivoltuk, valamint a hamisságuk, de bizonyára sohasem tudjuk meg azokat a valóságos mutatókat, amelyek helyett pusztán a titkos és hamis adatok forogtak.

Minél kiterjedtebb és tudatosabb a szocialista állami és közintézmények részéről a titok alkalmazása, annál szélesebb az a terület, amelynek valódi igazsága megállapíthatatlan. Tehát e társadalmak eljövendő történészei egy igencsak különös »tárgy« előtt állanak, hiszen diszciplínájuk igazságai csak nagyritkán haladhatják meg a hamisság megállapítását. Nagyon fontos ezért tudni azt, hogy ezeknek az adatoknak a napfényre hozása ma, a »volt titkok« képeiben, még egyáltalán nem jelenti annak a megértését is, ami volt. A »volt titkok« csak úgy és akkor érthetőek meg, ha megértésükben a hangsúly nem a »volt«-ra, hanem a »titok«-ra esik. Egyébként éppen a titok lesz az, ami nem »volt«, hanem megmarad, és pedig abban a sajátos formában, amely megértésének az igyekezetét tévutakra vezeti.

A titok alkalmazása a nyilvánosan érvényes szabályozók áthágására természetesen nem pusztán a szocialista állami és közintézmények »előjoga«, hanem minden bizonnyal maga a szocialista állam is bőségesen élt vele. Egy a román társadalom fejlődésének a szempontjából igencsak jellemző példát mégis ki kell emelni.

Az 1989 után hozzáférhetővé vált levéltárak anyagában megjelenik egy hivatkozás egy bizonyos 1985-ből származó, 408-as számú Rendeletre, amely, úgy tűnik, hogy a titoktartás szempontjából szabályozza az intézmények protokolláris működését. A hivatkozások a rendeletet úgy mutatják be, mint valami nyilvános szabályozót, amelynek szellemében azután utasításokat adnak, illetve döntéseket hoznak. Csakhogy az említett rendeletet semmilyen hivatalos közlönyben, sőt, az érvényben levő jogszabályok *Repertóriumában* sem lehet fellelteni. Vagyis a rendeletnek semmilyen nyilvános jelenléte nincs. Tehát az adminisztráción belül nyilvános dokumen-

tumként mutatkozik, a nyilvánosságból azonban titokként hiányzik.

De éppenséggel ez az irány, amelybe a titok és a szocializmus viszonya a 80-as évek román társadalmában bonyolódik. Vagyis a titkoknak egy végletekig szétszóródott és összegabalyodott szövevénye, amelyet már senki sem ural, és amely hiábavalóvá tesz mindenféle – békeidőben páratlan – kényszerítő intézkedést a felettük való ellenőrzés megtartására. A kémházi, a nép és az ország elleni fáradhatatlan fortéllyal szövődő összeesküvések lidérces látomásai azonban nem mások, mint az a magától értetődő mód, amelyben a *titkosító* a világot szemléli. Ő, aki titkosít, ő lát minden ellentétben lehetséges és fenyegető titkokat.

*

A titok kategoriális tendenciáinak találkozása az egy pártállam részletes ellenőrzése alatt álló társadalomként felfogott szocializmussal egyben azt a sajátos esélyt nyújtotta a titoknak, hogy az egész társadalom egyik központi kategóriájává váljék. Ezért annak a szerepnek a részletes vizsgálata, amelyet a titok a szocialista társadalmak egészének a működésében betöltött, valószínűleg nem csupán a történetírás, hanem a társadalmi meditáció minden egyes szakágának a kikerülhetetlen jövőbeni feladata lesz.

JEGYZETEK

1. A titok kategoriális szerkezetéről bővebben lásd *A titok és kategoriális szerkezete* című írásomat. In: *Magyar filozófiai Szemle*, Budapest, 1–2/1986.
2. Amit Heidegger »egzisztenciálénak« nevez, az sűrítve és egyszerűsítve a következőképpen fejezhető ki: mint *terminus*, az egzisztenciálé inkább *kifejezi* mint megnevezi a jelenvalólét (az ember) létezésének sajátos módozatait; szemben a *kategóriákkal*, amelyek a tárgyi, a dologi, vagyis a nem-emberi létezők megragadására szolgálnak. (Lásd: *Lét és idő*, Budapest, 1989, 143–144.) Ugyanakkor az egzisztén-

ciális analitikában Heidegger széles teret szentel annak az elemzésére, amit ő »nem-tulajdonképpeniség«-nek nevez. Azt hangsúlyozza, hogy a »nem-tulajdonképpeniség« nem csökkentett vagy alacsonyabb fokú létet jelent, hanem – ellenkezőleg – éppen ez az a létlehetőség, amelyben a jelenvalólét a *legtöbbnyire* és *leginkább* tartózkodik. Ennek az uralkodásnak az egyik formája például a »tudat eldologiasulása«. »Csakhogy, mit jelent az eldologiasulás?« – teszi fel Heidegger a kérdést a *Lét és idő* utolsó lapjain (uo., 689.) De a válasz csupán egy sor további kérdés...

De mi más jelent az eldologiasulás, ha nem azt, hogy a jelenvalólét – mindenek előtt és legtöbbször létlehetőségeinek nem-tulajdonképpeniségében létezvén – lényegében létmódjainak egzisztenciális lényegét is elferdíti. Így, elferdítve, a jelenvalólét létmódjai – egzisztenciális lényegük ellenére – *tárgyi* és *dologi* tömörségre tesznek szert. Ez azonban azt is jelenti, hogy a kategóriákat nem lehet egyszerűen és teljes mértékben száműzni az egzisztenciális analízisből.

A »titok kategóriája« kifejezésre ezért az a nehéz feladat hárul, hogy *egybefogja* a *titokfenomén* egzisztenciális lényegének, valamint tömörré vált, tárgyi vonatkozásainak a vonatkozásait is. Vagyis, hogy kifejezze azt a tényállást, hogy a titkosítás szándékával (*intenciójával*) együtt, a jelenvalólét már eleve egy olyan viselkedésre köteleződik, amelynek – sikeressége érdekében – meghatározott és tömör szabályai vannak. Ezek a szabályok azonban nem a titkosításon kívülről származnak, hanem maga a titkosítás során születnek meg vagy születnek újra. Ha pedig titkosítása során a jelenvalólét nem alkotja meg vagy újra azokat, akkor az ő tette vagy azonnal félresiklik és megsemmisül, vagy pedig *más lesz*, mint titkosítás.

3. A »hazugság« és a »titok« viszonyáról lásd bővebben a *Simmel. Hazugság-titok* című írásomat. In: *Café Babel*, Budapest, 3/1993.
4. *Codul Penal al Republicii Socialiste România. Comentat și adnotat. Partea specială*. I–II. kötet, Bukarest, 1975–1977.

Múlt és VOLTság

*Pszeudo-heideggeriánus meditációk**

»Azt várhatnánk el, hogy az emberek a múltjukra emlékezzenek, a jövőjüket pedig elképzeljék. De amikor a történelemről szónokolnak... azt saját tapasztalataik prizmáján át képzelik el, és amikor a jövőt mérlegelik, akkor állandóan a múltbeli analógiákra utalgatnak. Úgyhogy, e kettős ismétlés eredményeképpen, végül is ők a múltjukat elképzelik, a jövőjükre pedig emlékeznek...«

Lewis Nanier

Nem kell különösebb éleslátás ahhoz, hogy észrevegyük: számos vonatkozásban Közép- és Kelet-Európa jelenén a *múlt uralkodik*. És itt a mentalitás és a tapasztalat egész beállítottságáról van szó, az azonosságkeresgélések sokaságától egészen a jövőképek ködös, de sztereotipikus változatosságáig. Vagyis arról, hogy a múlt nem egyszerűen úgy uralkodik a jelenen, hogy *folytatódik*, vagyis *tart*, hanem úgy, hogy valami egészen különös módon *nem múlik*.

A múltbafordulás reflexei, a múlt csépelgetése, túlméretezett kutatása, stb. persze a jelen- és jövőkép problematikus mivoltáról is árulkodnak. A múlt nyilván csak ott áraszthatja el a jelent, ahol ennek a jelennek nemcsak a jövője, de a jelene is mélyen problematikus. Mégis fel kell tenni azt a kérdést, hogy

* A tanulmány végső formáját a Magyar Tudományos Akadémia »*Domus Hungarica Scientiarum et Artium*« ösztöndíj támogatásával írtam, 1998 júniusában és júliusában.

vajon magából a múlt *létéből* mi teszi lehetővé azt, hogy olyasmin mint a jelen uralkodhassék?

A filozófia a múlt problematikáját főként az *idő* egyik »dimenziójának« a kérdéseként ismeri. Ez a múlt minden filozófiai taglalására rányomja a bélyegét. Hiszen nem is úgy mond a múlt »specifikumának« a problémájáról, hanem inkább az átfogó idő-problematikához való tartozásáról van benne szó. Ez természetesen több szempontból is jogos. Kérdéses azonban, hogy kielégítő alapot nyújt-e annak a problémának a megértéséhez, amellyel most mi küszködünk.

Bár Martin Heidegger és az általa ösztönzött szellemi mozgalom az, amely az idő és az időbeliség kérdését a XX. század filozófiájában a legkövetkezetesebb élességgel és mélységgel veti fel és tartja felszínen, mégis, úgy gondolom, hogy ezek az elemzések sem elég finomak és következetesek ahhoz, hogy segítségükkel a világháborúk, majd Közép- és Kelet-Európa 1989 utáni történelme által a felszínre hozott és a múlttal kapcsolatos súlyos kérdéseket megválaszolhassuk.

Nem kétséges ugyanis, hogy ebben a században Európa történelmét többször is elárasztotta a múlt, a maga »megoldatlan«, a maga »rendezetlen« és alig lebírható problémáival. Mint ahogy az sem kétséges, hogy e problémák »kezelésének« szinte minden egyes próbálkozása, a múlt »rendbetételének« szinte minden egyes kísérlete csődöt mondott!

De vajon pusztán a jelenek kérdésessége az, ami azokat kiszolgáltatja a múlt számára, vagy pedig magában a múltban – és pedig éppen *múltként* – van valami, ami őt a – természetesen magukban is problematikus jelenek számára szinte uralhatatlanná teszi? A vele kapcsolatos kudarcaink vajon nem azt jelzik-e, hogy valami lényegbevágót nem tudunk róla, és hogy valami döntőt nem tudunk arról, ahogyan a múlttal kapcsolatosan »viselkednünk kell?

Honnan is ered a múltnak ez a *rejtélyessége*, amellyel tanulmányozásakor minden komolyabb kísérlet szembesül? Vajon nem éppen abból, hogy a múlt mindig olyasmi, ami *már*

nincs? Bárhogyan igyekezzünk is a múltat az időben és a történelemben a jelenhez és a jövőhöz kapcsolni, akkor sem tekinthetünk el attól, hogy ez a »már nincsen« az a kútfő, amelyből a vele kapcsolatos összes ontológiai, episztemológiai és gyakorlati – egyszóval: egzisztenciális – problémák erednek!

Mégis azt tapasztaljuk, hogy éppenséggel erről a *már-nem-létről* szóló meditáció az, ami a múlttal kapcsolatos vizsgálódásokból a leginkább hiányzik. De ahol a kérdés – mint kérdés – hiányzik, ott a választ sem lehet rá egy már kész, átfogóbb elmélet oda-alkalmazásával megadni. Hiszen azért hiányzik ő, mert az elméletek horizontjában nincs jelen. Ily módon nem marad más tennivalónk, mint *rácsodálkozni* – éspedig a lehető leghitelesebb, a filozófiát a maga görög bölcsőjében is tápláló naivitással – és megkérdezni azt, hogy mit is jelent a *már-nem-lét*?

Ami pedig *már-nincs*, az VOLT! A VOLTság tehát az, ami a *már-nem-létet* hordozza. A *múlttal* kapcsolatosan pedig azt kell megvizsgálni, hogy hogyan is konstituálódik az a VOLT-sággal való viszonyunkban? »Már-nem-lét«, VOLTság és »múlt« távolról sem szinonimák vagy egyenértékű fogalmak. Hanem egybetartozásukban rejlik és rögzítődik az, amit Paul Ricoeur a »múlt múltága« (*passéité du passé*) rejtélyének nevezi.¹

A múlt nem valami, ami közvetlenül adva van, és amit azért *kontemplálni* lehet. Persze sokminden nem-múltbeliről lehet azt mondani, hogy nincsen közvetlenül adva. Miben áll tehát a múlt közvetítettségének a sajátossága?

Erre a kérdésre a leggyakrabban azt válaszolják, hogy az ami a múlt közvetítettségét meghatározza és sajátossá teszi, az éppen az az »időbeli távolság«, amely őt a jelentől elválasztja. Így válik az »időbeli távolság« olyasmivé, amit »le kell győzni«, »meg kell haladni«, »át kell hidalni«, stb. ahhoz, hogy a múlt-hoz szinte a maga közvetlenségében hozzáférközhessünk. És valóban ez az álláspont az, amely öntudatlanul is vezérli a

múlttal való »foglalkozásaink« funkcióit (az emlékezetet) és konstrukcióit (a történettudományt) is. A múlt olyan valami, aminek a specifikumát a jelentől elválasztó időbeli távolság *iránya* adja meg. Nincsen tehát *más léte* mint például a jelennek. Az, ami a múltat specifikálja, nem más, mint a jelentől való időbeli távolságának a jelent megelőző irányban való hosszúsága vagy rövidsége. Vagyis: közelmúlt és távoli múlt. Ez a múltnak mint *jelenvoltnak* illetve volt-jelenlétnek a felfogása: az idő *azelőttjében* való időbeliség. Vagyis, az idő, illetve időbeliség az, ami a múlttól a jelent megkülönbözteti és elválasztja, és ez éppen azon az előfeltételezésen alapul, hogy tulajdonképpen a múltnak nincsen a jelentől különböző *léte*, hanem csak attól »különböző« ideje van.

Ezért az emlékezés irodalmi (Proust) vagy pszichológiai technikáinak, de a történettudomány módszereinek is, a legfőbb problémája nem más, mint ennek az időbeli távolságnak a leküzdése, vagy visszakövetése, illetve az időbeli távolság által eltávolodottként elfedettek »rekonstrukciója«, felszínre hozása, »megjelenítése«, stb. Mindenképpen úgy az emlékezésnek, mint a történelmi ismeretnek a fő problémája, módszertani csomópontja és akadálya egy eltávolodóként felvázolt idő.

Vagyis: egy »most-« vagy »jelen-« sorokkal operáló olyan idő, amely még Husserl gondolkodásába is besurrant, pedig ő az »élő jelenbe« (lebendiges Gegenwart) a (közel)múlt visszataratását és a (közel)jövő előretartását is belekalkulálja, anélkül azonban, hogy számot vetne mondjuk egy nem-visszatartott (nevezzük »rég-múltnak«) múlttal.² De értelemszerűen ehhez a múlthoz is csak úgy juthatunk el, hogy először visszamegyünk egy olyan »jelenbe«, amelyben az éppenhogy az »élő« *jelennek* a tulajdonképpeni *jelen-magva volt*.

De ez is csupán azt mutatja, hogy a maga legmélyén a múlt problematikája nem a lét, hanem egy hozzá csakis kísértetiesen kapcsolódó *idő* kérdéseként van felvetve. Tartok tőle, hogy erőfeszítéseinek minden radikalitása és hitelessége ellenére,

Martin Heideggernek sem sikerült megszabadulnia attól, amit Jacques Derrida – végül is joggal – a »jelenlét«, a jelen metafizikájának nevez (metaphisique de la présence), bár szerintem itt a negatív hangsúlyt nem annyira a »metafizikára«, mint inkább a »jelenlétre«, a »jelenre« kell kitenni.

De csak hasonló szellemi horizontban van igazán értelme annak is, amit a történész Fernand Braudel mond, amikor azt írja, hogy szerinte történelmi kutatásainak igazságértéke semmivel sem marad el mondjuk egy szociológiai felmérés igazságértékétől, ahol pedig a kutató tudós és kutatásainak a tárgya *kor-társak*. A gondolat lényege abban áll, hogy olyankor, amikor a történettudomány a maga módszereivel valóban sikeresen oldja meg az elébe tornyosuló problémákat, akkor »tárgya« és igazsága, ugyanolyan fényben tündököl, mint annak a tudománynak a tárgya és igazságnak »objektivitása«, amely kortárs eseményeket vizsgál.³ Más szavakkal: múlt és jelen, múltbeli és kortárs jelenségek tanulmányozása között végül is nem ontológiai, hanem pusztán módszertani különbségek adódnak, és az ami ezeket a különbözőségeket módszertanilag kiváltképpen meghatározza, a »tárgyak« időbeli státusa. Vagyis: a kortárs-jelenbeli és egykor-jelenbeli jelenekről van szó. A történelem az időnek állandóan felhúzott függönyökkel működő színpada, ahol a rivaldafényben a kortársságukat fokozatosan elvesztő jelenek vonulnak fel, majd a homályosabb háttérbe húzódnak, hogy azután ott a történettudomány és az emlékezete – a maguk külön erre a célra felgyújtott fényeinel – újra megtekinthesse.

Vagyis: a múlt a legelsősorban *jelen* volt, és csak többedsorban VOLT, tehát nem más, mint magának a jelenlétnek valamiféle – és pedig időbeli, időben zajló vagy idő általi – módosulása. A múlt a jelenlétnek az idővel kapcsolatos módosulása, módosult jelen, módosult jelenlét. Azaz: a múlttal kapcsolatos ontológiai reflexió az idővel kapcsolatos reflexióra szorítkozik, hiszen az ami végül is általános lényegként megragadott jelenlétet mégiscsak módosítja, pusztán az idő. Innen persze az

»idő hatalmának« a kérdése rukkol elő, mint valami, ami az időt kitüntetően a múlásához, emezt pedig az elmúláshoz köti.

De vajon azért, hogy az idő »múlik«, már olyasmi is konstituálódik, mint a »múlt«? És vajon a múlt valóban olyannyira kézenfekvő-e, hogy pusztán az »időbeli távolság« – persze gyötrő – akadályai és elfedései választanak el tőle? Vagy inkább az időről és múlásáról szóló általános reflexió helyett a MÚLT problematikáját kell kimondott tematizálás témájává tenni, és pedig megfogalmazva azt a megremegetető, de egyesek kérdést, hogy: Mit is jelent az, hogy valami – *már nincs*? Azt a kérdést tehát, amelyben nem a »volt« voltaképpenisége – azaz, hogy *hogyan* is »volt« az ami »volt« – az érdekes, hanem az, hogy VOLT – azaz már nincs. Tehát mi is az, hogy VOLT-ság?

A »volt« elsősorban azt jelenti, ami elmúlt, ami már nem áll fenn, ami már nincs. A történelmi megismerés azonban mégiscsak joggal tekinti tudománya egyik alappilléreinek azt a tézist, mely szerint a múltat nem kell és nem is szabad összetévesztetni a *nem-lét*tel.⁴

És valóban, a »volt« szavunk nem is nem-létet mond, hanem azt, hogy *az* lét az idő múltjában, vagy a múlt időben, vagy a múlt idejében. Mi mást jelent azonban a múlt időben »lenni«, mint *már-nem-lenni*? Csakhogy a metafizika történetében – a kezdetektől egészen Heideggerig – a lét elsősorban *jelen*-létet jelent. A jelenlét az ami a létet kitüntetően az időhöz, az időt pedig kiváltképp a jelenhez köti. Így a múlt létevel kapcsolatos leglényegesebb kérdés mindig is az lesz, hogy *hogyan* is van a *múlt jelen*? Heidegger is lényegében a múlt jelenlétét kutatja, amikor azt állítja, hogy a múlt jelenléte az *eidosz*-ként (kinézetként) értelmezett priváció, vagyis a *hiány*, a *hiányzás*. A múlt tehát valóban nem semmi, hanem olyasvalami, amitől a tulajdonképpeni jelenlét valahogy megtagadtatott és azért az a jelenben valamilyen hiányként mutatkozik meg.⁵ A hiány itt eltávolodást jelent, és pedig olymó-

don, hogy az ami hiányzik, az távol van (nincs jelen), azonban a távollét maga – vagyis a hiánya – jelen van és létezést konstituál.

A múltnak hiányzó jelenvalóságaként való elgondolása nyilván sok mindent megragad az olyasminek mint a múlt jelenlétének a sajátosságából. Mégis kérdéses, hogy a hiány megnyílenben specifikálja éppen a múltat? Arról nem is beszélve, hogy nemcsak bonyolult és összetett, hanem ráadásul igen csak heterogén megmutatkozási módja.

Hiszen vegyük csak magának Heideggernek a példáját: »A bicikli elment.« Evvel mi nem azt állítjuk, hogy az eltűnt, hanem főleg azt, hogy a bicikli hiányzik. Amikor valami hiányzik, akkor az nyilván nincsen jelen, de a hiánya által képviselt irritáció bizony igencsak konokul jelentkezik.⁶ Mégis, hogyan jeleníti meg és főként hogyan konstituálja ez a hiánya a *múltat*? Ha ugyanis azt mondom, hogy: »A bicikli elment« vagyis, hogy az már nincsen itt vagy ott, akkor egyáltalán nem világos, hogy ebben az egészben mi is az, ami tulajdonképpen elmúlt? Most ugyan onnan a bicikli hiányzik, de ebben a hiányban együtt jelentkezik a bicikli mint hiányzó, az ő ottlétének a voltsága, és az ő hiányának a jelenléte is. Ami tehát *elmúlt*, az a bicikli (volt) ottléte. Vagyis: hiába van meg a bicikli valahol, ott ahol ő azelőtt volt és ahol mi most hiányoljuk, nos, ott az ő üres helye tátong, vagy helyette ott másvalami van – azaz a »bicikli hiányzik« – éspedig úgy, hogy volt ottléte elmúlt.

Ha tehát – talán – igaz is lenne az, hogy a múlt mindig is a hiány »képében« jelentkezik, a hiány maga még egyáltalán nem specifikálja a múltat, hanem éppen arra ösztönöz, hogy magát a hiányt tovább bontogassuk. A hiányban ugyanis a múlt valószínűleg inkább rejtőzködik, mint megmutatkozik, azaz inkább csak rejtőzködve mutatkozik meg benne.

Azután: ha *várjuk*, a bicikli akkor is hiányként van jelen egy adott időben és helyen, még ha azelőtt nem is volt ott. És valóban, az elkövetkező, a *jövő* is hiányként jelentkezik. Hiszen ebben a hiányban is megmutatkozik az, ami hiányzik és a hi-

ány maga is, velük együtt azonban mégis egészen másvalami jelentkezik, mint a múlt. Az *Idő és lét*ben Heidegger maga is azt mondja, hogy a jövő addig nem *kezdődik el*, ameddig az ami jön, nincsen *hiányként* felfedve.⁷

A hiány tehát távolról sem csak a múltat specifikálja, hanem sokkal inkább a jelenlétnek egy olyan általánosabb módosulását jelenti, amelynek a *természetéről* csupán az időbeliség *iránya* tudósít. A múlt egy bizonyos időirányú, a jövő pedig egy másik időirányú hiány. A két eltérő típusú hiányt azonban éppen az különbözteti meg, hogy a múlt *már-nemként*, a jövő pedig *még-nemként* hiányzik. Vagyis a hiányból mi még egyáltalán nem tudjuk meg azt, hogy mi is a múlt. Hogy ezt megtudhassuk, ahhoz túl kell lennünk a hiányt konstituáló priváció puszta rögzítésén és meg kell kérdeznünk azt, hogy mit is jelent a *hiányon »belül«* a *már-nem*, hiszen mégiscsak ez az ami a múltban a hiányzás módusát megadja. A múlt ugyanis éppen a VOLTként hiányzik, azaz VOLTként érkezik privatív jelenlevőségre.

De mindez azt is jelenti, hogy az említett priváció valamilyen módon az időhöz kötődik, hogy – látszólag és még ismeretlen módon – a privációt az *idő* viszi bele a jelenlétbe és, hogy szintén az *idő* az, amely ez utóbbit úgy a múlt, mint a jövő irányában – a hiány értelmében – módosítja. Úgy tűnik tehát, hogy az idő – múlva – elmúlatja azt, ami van és elhozza azt ami lesz, és az is ő, ami – múlva, terjedve – egybetartja mindazt, ami volt, van és lesz.

Ahhoz azonban, hogy ezeket a vélt vagy valóságos látszatokat megvizsgáljuk és/vagy áttörjük és a múlt mibenlétének a specifikumára rábukkanjunk, túl kell lépnünk annak a pusztán a hiány értelmében vett – és privációként megragadott – időbeliségén, ami csupán a *már-nem* időbelisége, és meg kell tekintenünk a *már nincs* »időbeliségét« is.

Amikor a múltról beszélünk és ezt egy elvont időfogalom »dimenziójaként«, eksztázisaként vagy kitüntetett attribútumaként kezeljük, akkor – önkéntelenül is – Arisztotelésznek

azt a meghatározását érvényesítjük, amely szerint az idő a mozgás mértéke. Mert, mi is múlt el végül a tegnapi napból? Nyilván maga a »nap« mint időegység az, ami belőle tegnapi-ként elmúlt. De elmúlt »belőle« az is, ami – bár nap mint nap ismétlünk – mégis »tegnapiként« van specifikálva benne. Továbbá elmúlt az is, amit bevégeztünk, illetve befejeztünk benne. A tegnapi napban tehát, amelyről kétségkívül megállapítottuk, hogy »elmúlt«, egy sor igencsak heterogén »mozgást« mérünk. Mindenesetre nem árt tisztázni azt, hogy ha mi a tegnapi napban arra kérdezzük, hogy mit jelent elmúlni és hogy mi is az, hogy »múlt«, akkor ezt a kérdést ahhoz kell címezni, ami a »tegnapi napból« valóban és kitüntetett módon elmúlt és nem pusztán és általában ahhoz, ami a tegnapi napban *történt*. Kérdéses azonban, hogy vajon erre az az időfogalom, amely észrevétlenül *önmaga múltó mértékeként* értelmeződik, valóban horizontot nyit-e?

Hiszen, például a *tartamban* az *ótaként* értelmezett, és később még részletesebben is elemzendő múlt, mindig is a folyó jelennek, mint *el-nem-múlnak* a múltja. Olyasmi tehát, ami éppen hogy *tart*. Ezért mondjuk azt, hogy: »A három napig *tartó* munka két nap *óta* folyik.« Ami benne múlik, az *tart*.

Amikor azonban a tartás maga múlik el, akkor lesz abból VOLTságként értelmezhető múlt. Vagyis amikor valami bevégeződik, abbamarad, megszűnik vagy megsemmisül. Az a »múlt«, amit például a történettudomány kiváltképpen tanulmányoz az elmúlt tartások múltja. Ez persze csupán anynyiban tanulmányozható, amennyiben a tartásból – elmúltsága ellenére – valami ki-tart. Ez a maradék, a nyom, a dokumentum, az eredmény, stb. amelyeken a múlt tanulmányozása végbemegy.

Két »*múltunk*« is van már tehát: az *óta* és a »*múlt*«, és azt mondtuk, hogy az *óta* a *tartó múlt*, a »*múlt*« pedig az elmúlt tartások ki-tartásai révén jelentkezik. Mindkettő valahogy a »*jelenben*« is megvan és fellelhető, csakhogy a tartó múlt ki-mondott jelenként van jelen, és pedig úgy, ahogyan a jelenlevő

a múltjával együtt van jelen, a kitartó múlt azonban pusztán csak *egyidejű* a jelennek.

Tulajdonképpen ez a »mostként« értelmezett jelen leghitelesebb múltképe. Ebben ugyanis – és pedig vele egyidejűként – a múlt is bennefoglaltatik. Ezért lehet értelmesen azt mondani, hogy: »Most lövik ki az űrhajót a Marsra, és most van nyitva a British Museum is.« A »most«-ban a felröppenő űrhajó és a múzeumban őrzött régmúlt idők kitartó emlékei *egyidejűek*.

De éppen ez az, ami a most-sorként értelmezett időben a *legproblemátikusabb*. Vagyis az, hogy benne a már-nem-most – vagyis az általa felvillantott múlt – kitüntetetten és elsősorban az *ótára* utal és ezáltal megnyílik a VOLTság specifikumának az eltüntetésére. Hiszen – ki-tartásai révén – az, ami volt, a »mostban« a mostanival egyidejű, viszont éppen a mostaninak a tartama (az óta) lesz az, ami benne – mint már-nem-most – kiváltképpen *elmúlt*.

A tartam múltja tehát az »óta« és az lesz az is, ami benne kitüntetetten már-nem-most. Abban tehát nem is lelhető fel olyasmi, mint a VOLTság, hiszen ott minden már-nem-most, az »volt«. A már-nem-mostként értelmezett óta-ban teljesen összekeveredik a tartam már-nem-mostja is, amely viszont *nem* tartott ki. És fordítva: minden nem-kitartó voltság óta-vá, vagyis egy képletes tartam múltjává válik, vagyis éppen a VOLTság volt-mivolta tűntetődik el. A kitartó VOLTság specifikuma ellenben úgy tűnik el, hogy az minden »most«-tal egyidejű.

A VOLTságot ezért sem a tartam, sem pedig a most-sor »múltjából« – külön-külön vagy vegyítve – nem tudjuk megérteni. A VOLTság továbbá nem jelenthet *egyszerre* ótát és már-nem-mostat is, legalábbis nem úgy, hogy ezekből megtudhatnánk, hogy mit is jelent az, hogy valami VOLT.

A VOLTság ugyanis *létmód*. Annak a létmódja ami *már nincs*. És fordítva, a »már-nem-lenni« az a különös létmód, amelyben az, ami VOLT, »van«. Ezért azt feltételezhetjük, hogy ha megtudjuk, hogy mit is jelent közelebbről ez a »már-nem-

lenni«, akkor többet tudhatunk meg arról is, ami a múlt lényege, vagy pedig, hogy legalább horizont nyílik a múlt lényegére vonatkozó kérdés hitelesebb körvonalazására.

A »már-nincs« a »már-nem-lenni« kifejezés természetesen »tagadást« hordoz. Éspedig olyant, amely attól, amire utal és vonatkozik, mindenek előtt a *létet* tagadja meg. A lét tagadása azonban a *Semmi*hez küld, hiszen aminek léte nincs, az semmis. És megfordítva: a Semmi az, ami leginkább »kifejezi« azt, ami nincs, azaz a nem-létet »magát«.

1. Exkurzus: A SEMMIről

A SEMMI a XX. század filozófiájának az egyik legérdekesebb és legjellemzőbb témája. Persze távolról sem e század találmánya. Hiszen a léthez tapadó nem-lét, vagy pedig az »üresség« mindig is érdekelte-irritálta a filozófiát. Mégis általános létérzéssé és kimondott tematizálás kérdésévé ennek a századnak a során vált. Többek között a ún. posztmodern elhatalmasodása révén. Egyre inkább belátjuk-elfogadjuk azt, hogy létezésünk cseppet sem szilárd vagy eleve eldönthető talajon áll, és hogy többet kell gondolkodni azon, ahogyan a SEMMI »belejár« az életünkbe.

Ez a helyzet az ún. »múlttal« is. Hiszen a modernitás és a hozzá kapcsolódó hagyomány éppen a múltban vélte a jelen egyik legszilárdabb pillérét felfedezni, és abban vélt olyan üzenetet vagy tanulságot is megtalálni, amely a jelen zavarosságai között világosan eligazít bennünket. Mivel a »múltban« – a történeti írások révén – a jelenségek előzményeit, lefolyását, de a következményeit is nyomon követhetjük, éppen a »múlt« lesz az, ami az egyetlen reális idődimenziónak, idő eksztázisnak mutatja magát.

Századunk nagy kudarcai és világégései azonban éppenséggel azt bizonyítják, hogy milyen kevésbé szilárd a múltnak ez a talaja, amelyen mégis bizonyosságokkal telítve igyekszünk a lábainkat továbbra is megvetni.

A SEMMI az, amiről azt mondjuk, hogy »nincsen«. Ez a mondás a SEMMIT *fogalomként* gondolja el. A SEMMI a teljesen tartalmatlan, a teljesen üres fogalom, és pedig olyan, amelynek éppen az üressége az, ami »tisztaságot« kölcsönöz neki. Így aztán a »tisztá lét« és a »tisztá Semmi« a maguk ürességében akár azonosak is lehetnek. (Hegel).

De pontosan fogalmi ürességből derül ki, hogy a SEMMI voltaképpen nem is fogalom, hanem *szó*. Olyan szó, amelyben a nyelv létezésünk talajtalanságait, belevetettségét, deficienciáit és hanyatlását sűríti, nevezi meg, illetve *mondja ki*. És csak azért van meg a SEMMI szava a nyelvben, mert azt létezésünk mondatja ki velünk. Ezért a filozófiának nem is lehet feladata a SEMMI szóból »fogalmat« vagy »eszmét« gyártani, hanem csupán bele kell gondolnia abba, amit ő *a nyelvben* – szóként – tulajdonképpen megjelenít.

És éppen a SEMMI az, ami a leginkább és a leggyakrabban nem is áll másként előttünk, mint egy »puszta« szó, de amelyet mégis mindig kénytelenek vagyunk »használni«. Olyan szó az, amely a legelsősorban és a legközvetlenebbül kimondásának, a »használatának« *a kényszerét* jeleníti meg.

De mit is kezdhethünk mi egy ilyen – fogalomként üres – puszta szóval? Nyilván, nem csupán arról lehet szó, hogy megnézzük, hogy mikor, hogyan, milyen összefüggésben és mire »vonatkozóan« használjuk mi a nyelvünkben (a különböző nyelvekben) a SEMMI szót. Teljesen hiába leltározzuk és adjuk össze a szavak »használatába« belevonódó különböző értelmeit, hiszen ezeket is csak akkor értjük meg, ha belegondolunk abba a horizontba, mely a szavak minduntalan történő használatában éppenséggel elgondolatlan marad. És főként az ilyen szavakkal – mint a SEMMI – a filozófiának nincs is egyéb dolga, mint – belegondolva – lerögzíteni annak a nyelvben való meglétét.

Belegondolni egy szóba, azt jelenti: megtekinteni elemeinek az egymás erőterében és horizontjában forgó ízületeit és/vagy illesztékeit.

Számunkra azonban – és ezt hangsúlyozni kell – a SEMMI »kérdésköre« eleve *nem* »metafizikai« kérdés. A szónak abban az uralkodó értelmében nem az, hogy róla mint egy a metafizika *ügyterébe* tartozó témáról értekezhetnénk. Vagyis, mint valamiről, ami metafizikailag problematikus, illetve, mint valamiről, ami a metafizika számára »probléma«. Hanem egyszerűen arról van szó, hogy a múlt problematikájába megakadva, mi azt csak úgy tudjuk elgondolni, mint »már-nem-létet«, és ezt a »már-nem-létet« egyáltalán nem tudjuk elgondolni anélkül, hogy a gondolkodásba ne vonnánk bele a nemlét, azaz a SEMMI elgondolását is.

A SEMMI tehát legelőször is »puszta szó«. De mit is *mond* ez a szó a maga pusztaságában? Úgy látszik, hogy magyar nyelvünk SEMMI szava kitüntetett helyzetet teremt a gondolkodás számára. Benne ugyanis – ahogy Hegel a német nyelv több szaváról mondja – eleve mély spekulatív lehetőségek rejlenek, amelyeket a gondolkodásnak örömmel ki is kell aknáznia.

Néhány nyelv a SEMMIt egyszerű-egytömbű szóval mondja-fejezi ki. Ilyen a német »das Nichts« vagy a francia »rien«. Más nyelvekben a SEMMI szava összetett. Ilyen az angol »Nothing«, a román »nimic«, de a magyar »semmi« is. De szóösszeolvadás eredménye a latin eredetű »neant« (non ens) terminus technicus is, amely voltaképpen a SEMMIt a puszta nemlét, azaz a lét-tagadás gyanánt ragadja meg.

Persze – elvontan megtekintve – minden szavában a SEMMI tagadást (lét-tagadást) képvisel, illetve alapoz meg, és mond is ki. Csakhogy mindez nyelvenként más- és másképpen van *artikulálva*, ízelve. Ez azt jelenti: másképpen artikulálódik a *tagadás* és a *lét* is a SEMMInek a különböző nyelvek szavaiban való kimondásában. Heideggernek például valószínűleg igaza van akkor, amikor úgy látja, hogy német nyelvének a »das Nichts« szava a lét-tagadáshoz elsősorban magának a tagadásnak, a NEMnek a megalapozásaként küld. Az úgy tagadja a létet, hogy legelsősorban magát a tagadást (minden tagadást) – eredeztetve – alapozza meg. Evvel szemben az angol »No-

thing» kiváltképpen a *dologiságként* megragadott lét tagadásában áll. Azaz: a tagadás maga teljesen artikulátlanul »dolgozik«, a (tagadott) lét azonban dologiságként artikulálódik. De ugyanilyen a francia nyelv »rien« szava is. Az ugyanis eredetileg éppen »dolgot« jelentett, csakhogy olyant, vagy abban a hiposztázisában, amelyben kitüntetetten tagadottként volt megjelenítve. Úgyhogy a francia »rien« a mai jelentését tulajdonképpen a dologiság és a tagadás asszimilációjából és asszociációjából nyeri el, és pedig úgy, hogy benne *sem* a tagadás, *sem* pedig a dologiság nincsen artikulálódva, csak egybe van olvadva. (Talán emiatt is használják a francia gondolkodók a »rien« helyett a »Neant« terminus technicust, amely – mint bármelyik műszó – pusztá fogalmakat köt össze: a fogalmiságában artikulátlanul megragadott létet és az ugyancsak fogalmiságában – a maga logikai artikulátlanságában – megragadott tagadást.)

Egészen más a helyzet azonban a román nyelv »nimic« szavával. Ez is összetett szó, amely a »nici« (sem) tagadószó és a »mic« (kicsi) melléknév mondattani egybeolvadásából ered. Hiszen a »nici« (a »sem« tagadószó) egészen más, mint a német »das Nichts«-ben vagy pedig az angol »Nothing«-ban artikulálódott vagy éppen artikulátlanul hagyott vagy maradt tagadás. Ugyanis a »nici« (a »sem«) tagadószó a tagadást eleve *keresőként* artikulálja. Másrészt a »mic« (a kicsi) melléknév *mennyiségileg leredukált* létet jelent és így mondja a »nimic« (a »semmi«) román szava azt, hogy akkor és ott amikor és ahol azt kimondják, még valami ici-piciként megragadható létet *sem* találhatunk. Vagyis a keresőként megragadott tagadás eleve elveszíti elvont-fogalmi mivoltaként való lerögzítettségét és visszanyeri a tagadás *egzisztenciálisan artikulálódó* eredendő minőségét. Ezt azonban úgy teszi, hogy időközben – mennyiségileg leredukált dimenziójában – s mégis tulajdonképpen a dologi mivoltában (mic-kicsi) megragadott létet is artikulálja.

Magyar nyelvünk *Semmi* szava is eleve *keresőként* artikulálja

a tagadást. Belegondolva mégis többet mond, mint az eddig felmerített bármelyik másik nyelv vele egyet jelentő szava. Igyekezzünk most ennek a szónak az ízületeibe és illesztékeibe belegondolni.

A »SEMMI« magyar szava a »semmi« – is összetett. A »sem« tagadószó és a »mi« névmás egybevonásából áll. A »sem« tagadószóval mi azt mondjuk, hogy: »sem itt«, »sem ott«, »sem én«, »sem ő«, stb. Vagyis: mindenütt kerestük, még-sem találtuk. Bármennyit és bárhogya gondolkozzunk is, az a NEM (az a tagadás), amelyhez a »sem« tagadószava küld, az *se nem* az a privatív »nem«, se pedig az a negatív »nem«, amelyeket Heidegger elemzései a német »das Nichts« kapcsán hoznak a felszínre.

A SEM tagadószó NEMe kereső NEM!!! Eleve azt mondja, hogy keresve nem találunk, azaz, hogy a mód, amelyben a NEMet felleljük, nos, az éppen a keresés. Vagyis: a SEM a tagadást a keresés módusába állítja, a keresést pedig a NEM (a tagadás) módusában hordja.

De mit is jelent ez tulajdonképpen? Elsősorban természetesen azt, hogy bár a SEM valóban NEMbe torkolló keresés, az – keresésként – mégis és mindig *el- és visszalép* a meghatározott NEMektől. Mert a keresés sohasem pusztán *megismételt kérdés*, újra és újra feltett ugyanaz a kérdés. Hanem tulajdonképpen a keresés nem más, mint a *körbehordozott* kérdés. Ezért a SEMben mindig is többről van szó, mint a kérdés és a rá érkező tagadás feszültségéről. Éppen arról, hogy tulajdonképpen a tagadás (a NEM) van a keresés módusába állítva benne. A SEM ezért nem egyszerűen megtagadja, hanem deficiens módusába állítja a keresést. Így a SEM egyrészt *nyomatékosítja* a NEMet, a NEM viszont *kimerítésre* hajtja a keresést. Ezért a végigpásztázva fellelt NEM – vagyis a SEM – voltaképpen a körbejáró keresés deficienciája.

Mindez a SEMnek egyrészt egy önmagába mindig is visszaforduló, hermetikus tömörséget, de ugyanakkor másrészt, a kimerítésig ösztönző és kisugárzó erőteret is biztosít. És ebben

az erőterben esik meg és artikulálódik a SEM tagadósónak és a MI névmásnak a SEMMI magyar szavában való összetapadása.

Magyar nyelvünkben a MI egyszerre *személyes és kérdő-vonatkozó névmás* is. A véletlen- vagy nem véletlenszerű hangtani egybeesés itt is ritka spekulatív lehetőségek mélységeit rejt. Nem szabad felettük felületesen átsiklani. A SEM tagadószóval együtt a MI ugyanis azt mondja, hogy mindig is *mi* vagyunk azok, akik *kérdezve* kerestünk és/de nem találtunk. Egymás erőtereibe vonódva, a SEM és a MI azt mondják, hogy a keresés kérdéseinek a többes számában, az összes többes számában megjelenített (minden) kérdező folyton a NEMbe ütközve találkozott avval, amit a SEMMI magyar szava »kifejez«.

Ízületeinek és illesztékeinek az erőterében a SEMMI magyar szava ezért mélyebben gondoltatja el velünk azt, amit kimond, hiszen eleve nem csupán a keresést és annak (deficiens) módusait rögzíti, hanem kitörölhetetlenül és felszámolhatatlanul megvan benne az is, hogy a keresők és a rákérdezők mindig is MI magunk vagyunk, még akkor is, ha »benne« – vagyis a SEMMIben – MI magunkat sem találhatjuk. Hogy tehát a SEMMI éppenhogy MI magunknak az önmagunkhoz tartozó idegensége, amelyet hiába igyekszünk – tőle elfordulva – létezésünk ügyteréből kiebrudalni.

Magyar szavában lesz világossá és elgondolhatóvá továbbá az is, hogy a SEMMI távolról sem pusztán léten-túli léttagadás, hanem olyan, amely számtalanszor belejátszik a létezésünkbe. És nem csak olyan kivételes és futólagos alkalmakkor, mint amelyekkel Heidegger a szorongásra utal. De ahhoz, hogy mindezt valóban lereagálhassuk, és azonosíthassuk, a SEMMInek az eredendően egzisztenciális feltárása szükséges. Ehhez pedig az kell, hogy valóban belegondoljunk annak a különböző nyelvekből származó szavainak az illesztékeibe.

A MI névmás azonban – kérdőként vonatkozó, határozatlan mivoltában – más irányban is impulzust ad. Ekkor a »Mi ez?«,

»Mi az?« kérdés formájában mozgósít. Persze a SEMMI szavunkban a *Mi?* kérdezése mindig is a SEM – azaz a kereső NEM – horizontjában áll. A kérdés lökése tehát azonnal a NEMbe csapódik. De észre kell venni azt is, hogy itt – minden sorsszerű NEM ellenére – a keresés és a kérdezés újra és újra egymást ihletik és erősítik. Azaz: a SEMMIben a *Mi?* kérdése sohasem hagyja a MI magunk SEMleges kereséseit végképpen kifulladásra.

A magyar nyelv SEMMI szavában tehát nem csupán a tagadás artikulálódik – kereső NEMként – sajátóságosan, hanem maga a lét is. Az már mindenféle dologiságát meghaladottan, de mégis hozzánk tartozóként van – persze sajátos tagadásban – megragadva.

De ahogyan a SEMMI mi magunkhoz tartozik, úgy tartozunk mi magunk is a SEMMI-hez. A feladat ezért már nem lehet az, hogy elforduljunk vagy elmeneküljünk, a SEMMI témájától, és az sem, hogy mármost a SEMMIt sorsszerű és lerázhatatlan árnyékként állandóan belemossuk a létezésbe (Sartre), és az sem, hogy azt tiszta fogalomként posztuláljuk. Hanem voltaképpen a feladat az, hogy feltárjuk létezésünk önmagának kiszolgáltatott *semmis* vonatkozásait és hogy – a lehetőségekhez mérten – velük kapcsolatosan minden szempontból állást is foglaljunk.

*

Csakhogy, a »már nincs«, a »már-nem-lenni« kifejezésben a SEMMIhez – azaz a lét tagadása általi – küldést a »már« időhatározó ragadja meg. Így mondja a »már nincs« azt, hogy: VOLT. Mert ami *már*-ként nincs, az mindig is VOLT. De, megragadva a SEMMIhez való küldést, a »már« egyben tagadja is azt. Így mondja, hogy: ami VOLT, az *már nincs*, de mégsem a SEMMI és éppen *már* nincs-ként *nem* SEMMI.

A »nincs« és a »nem (SEMMI)« persze tagadások. Az egyik a Létet, a másik pedig a SEMMIt tagadja. Mindkét tagadást egybefogva, a »már« voltaképpen maga is tagad és éppen ebben a

tagadásban specifikálja azt a létmódot, amelyben az, ami VOLT, van: vagyis »már nincs-ként« nem SEMMI.

Itt tehát lényegében a »már« időhatározó egy olyan tagadást ragad meg, amely – tagadva – két másik tagadást fog egybe. Vagyis: *hárm*as tagadást rögzít. A hármas tagadás nem a »tagadás tagadása«, amely a tézis–antitézis–szintézis sémájában mozog, hanem *egyszerre* tagad két másik, egymást kölcsönösen *egyszerre* tagadó tagadást. A »már« időhatározó ezért itt olyan hármas tagadás, amelyben – megtagadva – két egymást kölcsönösen *egyszerre* tagadó tagadás, *egyidejűsége* *érkezik és összeáll*. Az *összeáll*ott tagadások *egyidejűsége* a »már« (nem). Azt mondja: ami VOLT, az »már nincs«, és ez nem Lét és nem is SEMMI, vagyis *sem* Lét, *sem* Semmi. Azaz – tagadás-ként – a »már« igazi státusra és funkciója a *SEM*, tehát a kereső NEM.

A VOLTság tehát, »már-nem-lét«-ként, a SEM kereső NEM-ében *egyidejűsége* *érkezett* hármas tagadás által konstituálódottan van. Ezért nem egyszerűen hiányfogalom, hanem saját fázisú levés.

De nézzük meg a dolgot közelebbről. Ami VOLT, az ugye »már nincs«. A »nincs« önmagában azt mondja: »nem létezik«, »nem létező«. De nyilván a »nincs« lehet »már nincs«, »még nincs«, stb. Világos tehát, hogy a »nincs« voltaképpen a most-sor egy olyan »jelene«, amelyben a »már-nem-most« és a »még-nem-most« stb. nem-levőként mutatkozik meg. A »nincs« mindig is a »most« értelmében vett *jelen*, de olyan, amelyben az »ami« benne »megmutatkozik«, már- vagy még-nem-levőként jelentkezik. A »nincs« tehát végül is – ahogyan Kant mondja – *nihil privativum*, amelynek a »tárgyai« egy örökös »most« *ürességében* jelentkeznek. Mindegy, hogy konkrétan mi is az ami volt, lesz vagy lehet, mindezek csupán a »nincs« horizontjának az ürességében mutatkozhatnak meg. Hiszen az egyik »már«, a másik pedig »még« nincs.

De mi más nyitja meg ezt a horizontot, mint a *keresés*? Csak

arról tudjuk, hogy »nincs«, amit keresünk, de nem találunk. Ezért a »nincs« mindig is a keresés *deficiens* módusának a horizontjában konstituálódik, és pedig, mint a »most« feszültsége. Persze kereshetjük a múltat is, a jövőt is kutathatjuk és ez távolról sem hiábavaló keresés. A múltban a VOLTra, a jövőben pedig a LESZre bukkanunk. Időközben az fel sem merül azonban, hogy – bizony – egyikük sincsen. Az egyik »már«, a másik pedig »még« nincsen. Ennek ellenére, minden egyes alkalommal, amikor valami »volt-ra« vagy »lesz-re« bukkanunk, mi a »nincs« horizontjának az ürességében állunk: azért keressük a múltat, mert az »már nincs« és a jövővel is ez – fordítva – a helyzet.

Azért keressük, de nem úgy! Nem úgy keressük, problematizáljuk a múltat, mint ami »már nincs«, hanem éppen úgy, ahogyan az elmúltként van. De elmúltként lenni, éppen e VOLTság és ez az ami – akarva, nem akarva – »már«-ként a »nincs« horizontjának az ürességében áll. És többnyire azért nem értjük meg azt, ami volt, mert nem látjuk, hogy a VOLTság konstituálódásához a »nincsen« horizontjának az üressége is hozzátartozik.

*

Eddig azt láttuk, hogy a VOLTságot konstituáló már-*nem*-létben a »már« időhatározó tulajdonképpeni értelme a SEM: sem LÉT, sem pedig Semmi MÁR-ként a VOLT. Most az utat visszafele kell hajlítani és meg kell kérdezni, hogy mármost mi is ennek a SEMnek az *időbeli* értelme? Vagyis: hogyan specifikálja a SEM a »már«-t?

Nilván úgy, hogy a »már« éppen a SEMként juttatja egy-*idejűsége* a hármas tagadást. Vagyis, ha a »már« időhatározó tagadásbeli funkciója a SEM, akkor a SEM kereső NEMének az időbeli funkciója a SOHASEM! Azaz: kereső NEMként a SEM az időből a SOHASEM-et emeli a »már«-ba, hiszen ez az egy-*idejűsége* juttatott *tagadások* (nincs; nem Semmi; már) »ide-

je». »Ebben« van a VOLTság, mint a SEM kereső NEMének energiái által egyidejűsége jutott hármas tagadás, amelyben a Lét, a Semmi és – immár – az Idő, sajátos és kitüntetett módon egybeállnak.

2. Exkurzus: A SOHASEMről

A) A »bűnfenomén« időbeliségének az expozíciója

Az *idő* problematikája és egyáltalán az evvel kapcsolatos tematizálás Martin Heidegger egész életművét áthatja. Mégis úgy gondolom, hogy Heideggernek az idővel kapcsolatos állásfoglalásait jobban és főként árnyaltabban értjük meg, ha a figyelmünket nem elsősorban magára az »idő« problematikájára vonatkozó elemzéseire irányítjuk, hanem azokra, amelyekben ez az időfelfogás az analízisben tulajdonképpen és kimondottan működik. Ilyenek például a halállal, a lelkiismerettel, a bűnnel, stb. kapcsolatos elemzések is, amelyek, ha hiteles kérdésekkel közeledünk hozzájuk, akkor a mi *időbeliségünk* olyan vonatkozásait is felvillantják számunkra, amelyek egyébként teljesen észrevétlenül maradnának. Itt csupán az ún. »bűnfenomén« időbelisége néhány vonatkozásának az elemzésére térhetünk ki.

Mint az ismeretes, Heidegger a jelenvalólét »eredendő bűnösségéről« beszél, de ezt úgy teszi, hogy annak semmi köze sincs a »bűnbeesés« és az »eredendő bűn« zsidó-keresztény tanításához. De mit is jelent ez az »eredendő bűnös lét«?

Létezvén a jelenvalólét *belevetett*, vagyis *nem* önmagát hozza jelenvalóságra. Léteben ő mégis olyan *lenni-tudásként* határozódik meg, amely ugyan hozzá magához tartozik, de amelyet mégsem önmaga fektetett le maga-magának. Egzisztálván ő *sohasem* kerülheti meg a belevetettséget oly módon, hogy azt hogy *van* és hogy lennie *kell* először külön szabadon engedhetné a maga önmaga-létéből és azt majd azután a je-

lenvalóságra vezethetné. Belevetettségét azonban maga *mögött* sem hagyja, mint valami ténylegesen megtörtént és *azután* a jelenvalólétről *levált* eseményt, hanem a jelenvalólét *mindaddig*, ameddig van, mint gond állandóan az, »hogyan«. Vagyis: a belevetettségtől nem lehet csak úgy, egy adott *pillanatban* meg- vagy felszabadulni.

A jelenvalólét tehát belevetettként egzisztálva, lenni-tudásának olyan alap-okai, amelynek az alap-okát mégsem *ön*maga fektette le. Alap-okként való egzisztálása valamint saját alap-okai között (amely tehát őt is létrehozta) mindig is egyfajta – de természetesen közelebből is meghatározandó – *hiátus* feszül.

Fontos azonban már a legelején belátni azt, hogy ezt a hiátust – ami maga a belevetettség – Heidegger elsősorban *időhatározókkal* rögzíti (»azelőtt«, »azután«, »mindaddig«, stb.) Az sem lényegtelen továbbá, hogy eközben mindig is azt hangsúlyozza, hogy a belevetettség azt jelenti, hogy a jelenvalólét saját alap-okát *sohasem* ő maga fektette le, és ez olyasmi, ami őt végül is nyomasztja, és számára ezt a hangulatok súlya teszi nyilvánvalóvá.⁸

Csak hogy mi mindig és minden egyes alkalommal *tudjuk* azt, hogy az az alap-ok, amely a jelenvalólétet a jelenvalóságra hozza, és amely őt mindig is *megelőzi*, az az ő *szülője*. Általa van minden jelenvalólét, mint a belevetett alap-ok. De éppen azért: »Az Ön maga, melynek mint ilyennek, maga-magának *kell* lefektetnie alap-okát, *soha nem* képes azt (saját, eredendő alap-okát – hozzáfűzés tőlem, K.I.) hatalmába keríteni, egzisztálva mégis vállalnia kell (saját hozzáfűzés tőlem, K.I.) alap-ok létét.«⁹

Nos, ez a »soha nem« az, amit fentebb hiátusnak neveztünk és amit Heidegger az »azelőtt«, az »azután«, a »mindaddig«, stb. *időhatározókkal* rögzít. Pontosabban: a »soha nem« mindig is éppenséggel ezeknek az időhatározóknak a *fáziseltolódásaiban* telepszik meg. A jelenvalólétnek a saját alap-okai mindig is a ő *azelőttje*, éspedig olyan módon, hogy az más je-

lenvalólétek (a szülők) alap-ok-létének az aktualitását jelenti. A fáziseltolódás mégsem egyszerűen abban áll, hogy benne különböző jelenvalólétek viszonyáról van szó, hanem éppen abban, hogy ez *meghatározott* jelenvalóléteknek olyan *meghatározott* viszonya, amely időbelileg *meghatározott* módon rögzítődik, éspedig úgy, hogy a belevetett jelenvalólét számára a *saját* alap-ok-a mindig is az *ő* alap-ok-létének az *azelőttje* és ezért is nem rendelkezhet *ő* *sohasem* felette. »Sohasem egzisztens az alap-ok-a *előtt*, hanem mindig csak *abból* eredően és mint *alap-ok*.«¹⁰ (kiemelés tőlem – K. I.) Ezért az alap-ok-lét eleve azt jelenti, hogy legsajátabb létünk felett *soha nem* bírnunk *teljes* hatalommal.

Ez a NEM benne rejlik a belevettség egzisztenciális értelmében, vagyis abban, hogy amikor a jelenvalólét *elkezd* alap-okként létezni, akkor *ő* már mindig is az *ő* maga semmissége. Vagyis, hogy alap-ok-létének a *kezdetekor* *ő* már mindig is egy olyan azelőtt-léttel bír, amelyet nem *ő* fektetett le, és amelyet *ő* nem tulajdonképpen alap-okként élt meg. Ezért *ő* mindig is és eleve *bűnös*, és ez a bűnös lét mindig is az *Önmaga semmissége*.

Csakhogyan ez a »semmisség« éppen az »azelőtt« és az »azután« fáziseltolódásaiban megtelepedett »sohasem«, amelyről most már kiderül, hogy az voltaképpen nem is egy puszta »hiátus«, amelyet pillanatokkal vagy tartamokkal csak úgy egyszerűen fel lehetne tölteni. Éppen ellenkezőleg: azt tapasztaljuk, hogy ez a sohasem« éppenhogy tartam- illetve pillanatszerűen egy cseppet sem üres- vagy hiátusszerű, hanem hogy mi azt az »elejétől« a »végéig« *megéljük*. Azaz mindezeknek az egzisztenciális értelméről van szó benne!

A Nem NEM-jellege – írja Heidegger – egzisztenciálisan így határozható meg: ... *Nem* önmaga által, hanem önmagára *hagyva*, azon okból, hogy mint *alap-ok* létezességük.¹¹

B) A magyar SOHASEM elemzése

Elemzésünk, kérdésünk nyelve – a magyar – itt és ebben a kérdésben is nagy segítségünkre van. A magyar nyelv SOHASEM szava ugyanis kivételes-különös, szilárd és szigorú, de ugyanakkor kellően artikulált szerkezetű szó. Ízületeinek az illesztékeibe belegondolva többet mond ő, mint például a francia »jamais«, a német »nie« vagy a román »nicicând vagy a »niciodată«. De vegyük őket sorra.

A francia »jamais« – etimológiailag is – »többé- vagy többet már nem«-et jelent és mond. Ezért kerül annyira szét a szó jelentése egy meghatározott időtől, a *mindenkoron* át az »egyszersem«-ig.¹²

Evvel ellentétben a német nyelv »nie« szava a SOHASEM-ben *semmilyen időt*, illetve minden *egyes alkalommal* való nem-et mond.¹³

A magyar SOHASEM azonban *összetett* szó, éspedig olyan amelyik mindkét »végén« – helyesebben elejétől a végéig – a SEM kereső NEMére játszik. Ráadásul a legelső tagja – a SOHA – maga is összetett szó, amely a maga részéről is a SEM tagadószó és a *mikor* értelmében használt HA határozószó mondatnyi tapadásában áll össze.¹⁴

Ebben a vonatkozásban a SOHA azt mondja, hogy SEM-HA, vagyis SEMMIKOR. Elgondolkoztató azonban az a körülmény, hogy a SOHÁT – bár tagadásból ered és tagadást is jelent – mi mégis, szinte mindig, egy újabb tagadószóval együtt használjuk. Valószínűleg azért van ez így, mert a HA horizontjában a SEM kereső NEMe áll és ezt kell azután egy újabb tagadásnak kiküszöbölnie, illetve megszüntetnie. Ezért nem elégszünk meg mi többnyire a SOHA egyszeri kimondásával, hanem általában azt mondjuk, hogy »SOHA nem«, »SOHA nincs«, »SOHA sincs«, stb. Azaz a SEM tagadószt, a HA horizontjában egy újabb tagadással támogatjuk meg.

Önmagában a SOHA – vagyis a SEM-MIKOR értelmében vett SEM-HA – nem tesz azonban mást, mint azt, hogy a SEM

kereső NEM-ének a feszültségei és energiái révén, kiküldi a MIKORT a SEMMIbe. A SOHA igazi jelentése ezért valóban a SEMMIKOR. Ebben az értelemben mondjuk például azt, hogy »az okozat ›soha‹ nem előzi meg az ő okát« vagy pedig azt, hogy »ágáról leszakadt alma ›soha‹ nem veszi útját az ég felé... Ebből is látszik, hogy a SOHA, mint a SEMMIbe kiküldött MIKOR, egy »mindig«-et is körülír és kiteljesít: mindig »ez« és »így« és SOHA »az« és SOHA »másképp«. Ezért fejezik ki egyes nyelvek a SOHÁT éppen egy, az örökkévalósághoz utaló küldéssel: ami SEMMIKOR nincs, az csak az időn kívüli »örökkévalóságban« lehetséges.

A SOHASEM – vagyis a SEM-HA-SEM, azaz a SEM-MIKOR-SEM – azonban ennél többet mond, és ami ennél sokkal fontosabb, többet is tesz. Hiszen a SEM kereső NEM-ének a korájába, helyesebben erőterének a *körbezárt* feszültségébe vonja a MIKORT. Nem csupán azt mondja, hogy »SEM« vagy, hogy »SEM... NEM«, hanem azt, hogy »SEM...SEM«!

Belátható, hogy ez egyáltalán nem az a NEM, amely a SOHÁT *utólag* megtámogatva – privatív- vagy negatívként – pusztán *lerögzíteni* igyekszik a SEM kereső NEMének – az egyébként kiapadhatatlan – energiáit. Hanem éppen hogy *visszaküld* ahhoz. Vagyis: a SEM-MIKOR-SEM-ként értett SOHASEMben az egymásnak felelő SEMek feszültségeiben megragadott – vagyis meg-*nem*-talált – MIKORral, a SEMMI *belekerül* az időbe.

Így válik az időben a SEMMI szinte datálhatóvá: pontosan tudhatjuk azt, hogy *mikor* van a SOHASEM ellentétben a SOHÁval és a SOHA NEMmel, amely mindig is van, hiszen az ő MIKORja a SEMMIben áll. Azaz: amikor az ő MIKORja lenne, az mindig semmis, ellenben a SOHASEM-ben éppen a SEMMI MIKORja »áll«. Róla már nem azt tudjuk, hogy ameddig valami MIKOR van, addig ő SOHA nincs, hanem azt is, hogy nincsen úgy, hogy a SOHASEMnek ne legyen amikor-ja. ÉS ez az »amikor« immár *dátumozhatóan* semmis!

De mit is jelent mindez a VOLTSág mibenlétének a megértése szempontjából? Elsősorban természetesen azt, hogy kétkedőben kell megtekintenünk a VOLTSág előretolakodó *amikor*-ját, vagyis meg kell kérdezni azt, hogy ezt a dátumot, vagy dátumozott amikor-t milyen értelemben és milyen joron is használjuk mi tulajdonképpen a VOLTSág helyettesítésére? Hogy tehát tulajdonképpen mit is mond ontológiailag az, hogy »Mikor VOLT az, ami már nincs?« és, hogy mennyiben és milyen módon konstituál ez MÚLTat?

Hiszen mi eddig azt láttuk, hogy a VOLTSág egy sajátos módon egybegyűlt hármas tagadás, amelyben a LÉT, a Semmi és az Idő a SEM értelmében működő MÁR(nem) kereső NEM-ének az aktív energiái révén egybeállnak. Az SEM Lét, SEM Semmi, Sem Idő. A VOLT ezért ontológiailag elsősorban egyáltalán nem azt jelenti, hogy »egykoron«. Annak ugyanis mindenek előtt nem időn belüli értelme van és az nem is Tér-Idő vagy tériesült idő. *Ami VOLT, az az idők idejéig megmászhatatlan és/de ugyanakkor nincsen már!* Ezért is mondták az görögök, hogy ami VOLT, azt még az isteneknek sincsen hatalmában meg-nem-történtté tenni, de megmászítani sem.

Ez azonban nem egyszerűen azt jelenti, hogy a VOLT le van zárva, hanem sokkal inkább azt, hogy a VOLTSág valamilyen módon *ki-kerül* az időből. A VOLTSágnak ez a látszólagos »örökkévalósága« azonban éppenséggel a fentebb elemzett SOHASEM. Vagyis a VOLTSágnak az időbeli (és nem az időn belüli) értelme éppen ez: az időbeliséghez a SOHASEM is hozzátartozik, mint annak a fáziseltolódásaiban megtelepedő, de azért az időn magán kívülre tolakodó SEMMI.

Úgyhogy most már láthatóvá válik az is, hogy a VOLTSág távolról sem önműködően konstituálja a MÚLTat. Hiszen az időből ki-akadt VOLT éppenhogy *nem múlik*. Csak azért lehet a magát történetinek nevező tudatnak azt ami »volt« problémamentesen előre- és hátra taszigálnia az »idő«-ben, és csak

azért készülhet abból ami »volt« a jelen, de a jövő számára is kötelező kánon, előírás vagy példakép, mert a VOLTság nincsen automatikusan belevonva és lerögzítve a MÚLTba.

Ahhoz, hogy az, ami VOLT, valóban a MÚLTba kerüljön, nos ahhoz a VOLTat *el kell múlatni*. Elmúlatni a VOLT-at, egy olyan »emberi« *feladat*, amely számára a filozófiának horizontot kell nyitnia.

A VOLTság ugyanis – sajátos létmódként – olyasvalami, ami előtt *több lehetőség* áll. Sartre is azt mondja, hogy a »volt« (état) kifejezés »*tranzitív*«. ¹⁵ És ezt a következő példával szemlélteti: ha azt mondom, hogy »Paul fáradt volt«, akkor evvel azt is mondom, hogy a jelenbeli Paul az, aki a múltbeli fáradtságáért felelős. A jelenlevő lét az – mondja Sartre – ami a saját múltjának az alapja. ¹⁶

De nézzük meg egy kicsit közelebbről is ezt a példát. Legelőször azt kell megkérdezni, hogy egyáltalán *mikor* is mondjuk mi azt, hogy »Paul fáradt volt«? Természetesen akkor, amikor Paul *már nem* fáradt, azaz a fáradtsága »elmúlt«. De végül is hogyan »múlik el« Paul fáradtsága, helyesebben, hogyan is lesz abból VOLT fáradtság? Vajon a fáradtság úgy »múlik el«, hogy »mellette« múlik az idő? Természetesen nem. A fáradtságot először valamiképpen »el kell múlatni« ahhoz, hogy az VOLTtá legyen. Más szóval: Paulnak *ki kell pihennie* magár és csak evvel/ezáltal lesz az ő fáradtsága VOLT fáradtság. Enélkül bizony hiába múlik közben az idő, Paul fáradtsága nemcsak hogy nem múlik el, hanem éppenséggel elmélyül. Paulnak tehát ahhoz, hogy fáradtságát elmúlassa, *be kell végeznie* vagy *félbe kell szakítania* azt, amibe belefáradt, és ki kell magát pihennie. Ekkor azután a fáradtsága VOLT fáradtság lesz.

Egyáltalán nem mindegy továbbá, hogy miféle fáradtságról van szó, és hogy mire is mondjuk mi tulajdonképpen azt, hogy *akkor* Paul fáradt *volt*. Mert, ha ezt például úgy értjük, hogy Paul egy telisteli sikeres nap után volt fáradt, és ezt egy másnap reggelig tartó egészséges és mély álommal múlatta el, akkor ez egy nap mint nap előálló és megszűnő állapot, amelyet

Paul szinte nap mint nap úgy múlattat el, hogy kiküszöböl, *megsemmisít*. Ez az elmúlatás tehát *megsemmisítés*. Azaz, ha a VOLTság egyáltalán tranzitív, akkor az most a SEMMIbe tranzitál: másnap reggel semmit sem érez VOLT fáradtságából.

Más helyzetben azonban a »Paul fáradt volt« mondatnak egészen más értelme van. Ha ugyanis elvégzendő, saját maga vagy mások számára fontos feladata volt, de amelynek nem tudott megfelelni, hiszen »Paul fáradt volt«, akkor az ő fáradtsága VOLTságát nem pusztán a pihenéssel vagy az álommal múlhatja el. Mindaddig ugyanis ameddig Paul ki nem küszöböli a fáradtsága által okozott csorbát, fáradtságának a VOLTsága ott cseng elmúlatlanul az ő tovamúló napjainak a sorozatában. Csak ha ez megtörtént és a dolog elrendeződött vagy megállapodott, akkor mondhatjuk, hogy »Paul fáradtsága« immár a múlté. Ha tehát a VOLTság tranzitív, akkor az most a *múlt*ba tranzitál.

De ha és ameddig Paul elmulasztja fáradtságának a VOLTságát elmúlatni illetve megsemmisíteni, akkor és mindaddig VOLT fáradtsága nem múlik el, bár közben Paul pihen is és az idő is telik.

Ezekből is látszik, hogy *önmagában* a VOLTság egy cseppet sem tranzitív, hanem éppenséggel időn kívüli, és hogy végül is rajtunk áll, hogy »megsemmisítjük« azt, vagy MÚLTtá tesszük. Enélkül azonban nem múlik el, bár az *már* akár régóta *nincs*.

Ugyanis a VOLTság – vagyis az ami »már nincsként« nem SEMMI – a SOHASEM időbeliségébe vonódik, azaz kiakad az időből. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy ami volt az »sem-mikor nem« volt, nincs vagy lesz, hanem azt, hogy az egy olyan létmód, amely az időnek a fáziseltolódásaiban megtelepedett SOHASEM által lefoglalt zugaiba ragad: azaz az időkből kiakadt »időbeliség«.

De hogy lehet azt állítani, hogy a VOLTság kikerül az időből, hiszen mi azt, ami VOLT *kronológiailag datálhatjuk*, sőt többé-kevésbé azt is tudhatjuk, hogy *mi* is volt az, ami akkor volt amikor az jelen »volt«. Többé-kevésbé tudhatjuk tehát azt is,

hogy a VOLT mikor volt és hogy mi is volt az akkor. Csakhogy éppen a kronológiai datálhatóság, valamint a többi adatnak az előretolakodása az ami bennünket eltérít a VOLTSág megértésében. Megmondván a »mikor«-t és a »mi«-t, a kronológia és a többi »történeti« adat éppen hogy elrekeszeli a VOLTSág elgondolását, hiszen annak a *már-nem-létét* idő- és egyéb adatokkal helyettesíti vagy borítja be.

Csakhogy a »múlt«-nak semmilyen »megjelenítése« – az emlékezet vagy a történelmi meditáció és ismeret – sem kölcsönöz a VOLTSágnak más létet, mint már-nem-létet!!! Valaképpen az emlékezetben és a történeti ismeretben is az »már-nincs-ként« van jelen, bár éppen a megjelenítés előretolakodó nyomatéka igyekszik a legbuzgóbban elfedni azt az alapvető tényállást, hogy az, ami az emlékezetben illetve a múlt-ismeretben jelentkezik, az »már nincs«, pontosabban: hogy az »már-ként« nincs. De tulajdonképpen ezért is lehet »tanulni« a múltból, ezért is lehet a múlt az emberi szabadság és hitelesség forrása is, mert éppen »már-nincs-ként« elveszíti azt az elárasztó és kötelező erejét, amelyet a róla szóló idő- és tényadat mindig is hordoz. Elveszíti – helyesebben elveszítheti – ugyan ezt az erejét, de távolról sem magától... Sőt!

De kanyarodjunk egy kicsit ismét vissza. A kérdésnek van ugyanis egy másik, de az előbbiekkal szorosan összefüggő vonatkozása is. Hiszen azt is meg kellene értenünk itt, hogy egyrészt abból, ami volt, az, ami belőle kitartóan *megmaradt*, hogyan válhat *egyidejűvé* a jelennel, és másrészt, azt is, hogy az, amihez ő a maga létalapjában tartozik, *már nincs*? Hogyan lehetséges tehát ez a látszólagos időbeli csúsztatás, és milyen ontológiai alapokon nyugszik az?

A kérdés lényege valahol a *megjelenítés* lényege körül szerveződik. Vajon a megjelenítés jelenné tételt, jelenné varázsolást jelent, vagy pedig annak az a lényege, hogy valami »*múltbeli*« a jelennel való *egyidejűségre* hoz, és pedig abból a célból, hogy azt az érthetőség, a megértés és az értelmezés számára felkínálja.

Nem látom különösebb érelmét annak, hogy itt most belebonyolódjunk a »nyom«, a »maradvány«, a »dokumentum«, a »monumentum« stb. eléggé terméketlen és többnyire módszer- és ismeretelméleti vitájába. Azt azonban tisztázni kell, hogy a múlt »megjelenítése« nem jelenti sem annak a »jelenné tételét«, sem pedig egyenesen a múltnak a megértését. Hanem a megjelenítés a múlt megértésének magának és pedig a múlt természetéből fakadó szükségszerű *feltétele*, amelynek az a lényege, hogy ki-tartó tartásai révén a múlt mindig is a jelennel való egyidejűségében jelentkezik. A problémát pedig tulajdonképpen annak a megértése képezi, hogy itt a jelennel való egyidejűségében éppenséggel olyasvalami jelentkezik, ami *már* nincs. Ezért a megjelenítés »kérdése« nemcsak, hogy nem küszöböli ki a »már-nem-lét« – azaz a VOLTság – problematikáját, hanem kimondottan sarkalatosá teszi azt. Hiszen pontosan ez az az ontológiai struktúra, amely képes arra, hogy egybefogja úgy a kronológiailag lerögzített – sőt visszaszámlálható – időbeli távolságot, mint a VOLTságnak azt a sajátosságát is, hogy az, a megjelenítés révén, minden jelennel egyidejűvé válhasson.

Mert igaz az, hogy a történelem és a hagyomány elsősorban a *jelenben* meghozandó – és a *jövőbe* kiutaló – döntéseket befolyásolja. A »*múlt*nak« tehát »strukturáló teljesítménye« van a jelenben megvalósuló *szelekció* tekintetében.¹⁷

Mind az emlékezet, mind a történelmi megismerés, de a hagyomány megértése is, mindig *szelektív*. Vagyis: az egyik múltképe sem *mindaz* ami volt. Skolasztikusan ez úgy hangzana, hogy a VOLTság és a »múltkép« fogalmainak a vonatkozási köre sohasem fed egymást. De mi történt avval a VOLTsággal, ami ugyan bizonyára megesett, de sem az emlékezet, sem pedig az egyéb »múltképeink« nem őrizték őt meg? Nyilván az *megsemmisült!*

Tudnunk kell, hogy a VOLTságok megsemmisülésének még a pusztasága is igen komoly ontológiai problémákat vet fel és hordoz. Éspedig olyanokat, amelyeket nem lehet egy-

szerűen elmosni avval a kijelentéssel, hogy: »A rendszer története nem tények pusztá halmaza, amelyet a rendszer folyamatos maradványként mintegy hátrahagy, hanem a szelekciós teljesítmények története, ami magában a rendszerben igazolódik (sic!) és az a saját választásában megőrzi. Ezért nem csupán az tartozik hozzá, amit kiválasztottak, hanem az is amit nem választottak (sic!) ki...«¹⁸ Más szavakkal a »nem kiválasztottak« problémája és sorsa végképp eltemettetik!

És ezt a »legmodernebb történeti tudat« szem teszi más-
képpen, pedig az – ahogyan Bergmann, Luhmann álláspontját ismertette, mondja – »időbelivé (verzeitlich) teszi a múltat«, és pedig úgy, hogy elválasztja a *saját* múlthorizonttal rendelkező, jelenbeli múltat a múltbeli jelentől.¹⁹ Így azután rögtön előtérbe kerül az »időfogalom« egyik fontos mozzanata, vagyis az »idő reflexivitása«, amely az időmozzanatok (múlt–jelen) egymásba csúsztatása révén tárul fel.²⁰

Vagyis: a múlt egyrészt *jelen* volt, másrészt pedig a *jelen* múltja. Nem kétséges ezért, hogy a reflexív modalizációval csak tovább takargatjuk, illetve csak mélyebbre temetjük a VOLTság problematikáját, hiszen azt volt jelenként, illetve a jelenbe torkolló voltságként éppen hogy a jelen és nem a VOLTság által határozzuk meg. A jelen, illetve a jelenlét az ami most uralkodik a VOLTon és ezért azok az egzisztenciális helyzetek, amelyekben ez éppen *fordítva* történik meg, egyszerűen elgondolhatatlanok és érthetetlenek maradnak.

Ugyanis az effajta egzisztenciális helyzeteket éppenséggel az jellemzi, hogy a »jelen múltja« *helyett* egy egykori volt-jelen vagy jelen-voltság lép az előtérbe. Hogy tehát több vonatkozásban is – például itt Közép-Kelet-Európában – 1848 (!) *élén-kebben* és *élesebben* él az emberek tudatában (mondjuk választások alkalmával), mint a csupán huszonöt év előtti 1971. Azaz, hogy nem is annyira »reflexív modalizáció« és egymásba csúsztatás, hanem inkább az időbeli »helycsere« az, ami megtörténik. És ez egyáltalán nem véletlenszerű, hanem valószínűleg mindig is megeshet akkor amikor a »múlttudatot«

nem valami érvényben levő – akár problematikus – hagyomány, hanem a klasszikus történettudomány eresztékei strukturalják. Hiszen éppenséggel ezt a »közeli« múltat (vagyis a »jelen múltját«) *kerüli el* előszeretettel, és ráadásul még arra is készségesen vállalkozik, hogy az így mégiscsak megnyíló időrést a múltbeli jelenek »információival« töltsse fel. (Alina Mungiu társadalomlélektani és szociológiai felmérései nagyon érdekesen szemléltetik azt, hogy például az 1989 utáni román társadalom tömegrétegeiben mennyire szelektív a *közel múlt* emlékezete, és hogy ebben az űrben hogyan kapnak helyet és értéket a távolibb múltak emlékei, illetve – persze korántsem »tudományos« – történelmi információi.²¹)

Valójában a kérdés azonban az, hogy hogyan is lehetséges, hogy ezek az információk – *kronológiai rögzítettségük ellenére* – végül is a helyüket változtatják és ide-oda tologatódnak az időben? Azaz, hogy elegendő-e itt vajon »hamis«, »tudománytalan« vagy »inautentikus« történeti vagy időtudatról beszélni? És hogyan is lehetne ezt a tudatot »felvilágosítani«, helyesbíteni vagy hitelessé tenni? Vajon egyszerűen úgy, hogy közzétesszük a »helyes« tudományos tényállások adatait? De ezek az adatok tartalmazzák-e önműködően azt is, hogy az, amiről ők tudósítanak, az mégiscsak *már nincs*? Vagy pedig, épp ellenkezőleg, éppen ez az amit ők a leginkább elfednek. De vajon e nélkül a »már nincs« *nélkül* lehetséges-e egyáltalán valamiféle »autentikus« múlttudat? Hiszen nélküle a múlt végül is pusztán *olyan VOLTság lesz, amely mindig is lehetséges!!!* Vagyis éppen egy olyan VOLT, amelyik *nem múlik*, hiszen az nincs is belevonva a MÚLTba.

Nagyon fontos ezért az, hogy amikor mi a »múltról« beszélünk, akkor mindig is vizsgáljuk és értsük is meg azt, hogy mi is az ami *elmúlt* és hogyan viszonyul ahhoz, ami viszont *nem múlt el*, azaz *tart* vagy éppen keletkezik. Mit jelent például az, hogy 18 éves koromban velem ez és ez történt, illetve, hogy én *akkor* ezt és ezt cselekedtem? Én nyilván *már nem* vagyok 18 éves és *sohasem* kerülök ezentúl abba a helyzetbe, hogy 18

éves lehessenek. Én mégis vagyok, 18 éves pedig *voltam*. Emlékeimben felidézhetem tehát azt, ami 18 éves koromban velem és körülöttem történt, és azt is amit én akkor – jót, rosszat – cselekedtem, valamint azt is amit elmulasztottam megtenni. Emlékeimnek után olvashatok és tudakozódhatok is róluk. Így megérthetem a történeteket, sőt azoknak a mindmáig terjedő kihatásait, következményeit, stb. is rögzíthetem. Beláthatom: mindez az enyém, még akkor is, ha esetleg belőle sok mindentől szeretnék szabadulni.

Minderre szokványosan azt mondom, hogy ugye ez az én múltam, és hogy – következésképpen – én avval együtt vagyok és kell hogy legyek.

De vajon ez a »vagyok« és »kell hogy legyek« nem jelenti-e ugyanakkor azt is, hogy viszont 18 éves *voltam* és ezért az *már nem* vagyok, és azt is, hogy ezentúl *sohasem* leszek 18 éves?

Mégis hogyan »lesz« – lehet – akkor 18-ik életévem VOLTságából az én MÚLTam? Vajon csak úgy, hogy arra »emlékezem«, vagy hogy azt »bevallom« stb., vagy pedig tulajdonképpen úgy, hogy – evvel együtt – igenis leszögezem azt is, hogy 18 éves *már nem* vagyok és *sohasem* leszek! Minden emlékezésnek és múltismeretnek ez – és *nem* az előretolakodó tartalmak és benyomások – a valódi létalapja. A VOLTságok emlégetéseiből ismereteiből, megjelenítéseiből stb. még egyáltalán nem konstituálódik olyasmi, mint a MÚLT. Ugyanis – mint látjuk – a múlt konstituálódásához a »már nincs« és a »sohasem« egzisztenciális feltárása is hozzátartozik. E *nélkül* egyáltalán nem létezik olyasmi, mint a MÚLT.

Csak úgy szabadulhatunk fel attól amik VOLTak és amik mi magunk is VOLTunk, ha belátjuk azt, hogy azok már sohasem leszünk. Más szavakkal: ki-tartásaink, őrzéseink és felszabadulásaink sohasem ott és úgy döntődnek el, hogy az »Időt« *múlónak* vagy pedig éppen *tartónak* »gondoljuk el«, hanem *miránk tartozik*, azaz úgy értjük a »már nincs« és a »sohasem« viszonyát, mint egy *kihívást*, amelyben mindaddig, ameddig vagyunk, benne állunk.

De ez azt is jelenti, hogy a *Idő múltja* és a *Múlt ideje*, távolról sem azonosak, vagyis, hogy bennük – illetve közöttük – állandóan felreped az a fáziseltolódás, amelyre a SOHASEM kapcsán is ráakadtunk. Azaz az »összes megtörtént dolgokként« (res gestae) rögzített »múlt« egyáltalán nem pusztán a »róluk szóló tudósításokkal« (historia rerum gestarum) való különbségében artikulálódik, hanem ontológiailag tulajdonképpen igen heterogén tényezők specifikálják.

Más irányból, de némileg hasonló megfontolások vezérlik valószínűleg Jacques Derridat, amikor Husserl *időtudat*-konceptióját bírálva »holt idő«-ről, azelőtt pedig »abszolút múlt«-ről beszél.²² De mit is jelent ez az időbeliségbe belejátszó »holt idő« illetve »abszolút múlt«? Hogyan másképp »hal meg« – vagyis múlik *ki* – az idő, ha nem úgy, hogy abba a SOHASEM is belejátszik?

Úgyhogy egyáltalán nem véletlen az sem, hogy a pszichoanalízis *revíziójának* egyik alappillére éppen a múltról alkotott felfogásának az átértelmezése lett. Eredetileg a pszichoanalízis azt vallotta ugyanis, hogy a (személyes) múlt egyrészt – elfojtva – megőrződik és okozati tényezőként működik a jelen körülményei között is. Ugyanakkor, másrészt, a múlt rekonstrukciója, rekonstituálása a pszichoanalízisben végül is egyenértékű volt a jelenbeli viselkedés mögöttes okainak a kutatásával.²³ Látni kell azonban azt is, hogy itt csak többedsorban van úgynevezett episztemológiai vagy módszertani problémákról szó. A dolog legmélyén ugyanis ontológiai és egzisztenciális tematika rejtőzködik.

Hiszen nem csak az derült ki, hogy igencsak nehezen dönthető el az, hogy vajon *hiteles* kapcsolat létezik-e mindaközött ami az analízis során a múltértelmezésben megesis, valamint a között ami a múltban megtörtént. Hanem sokkal inkább az tudatosult mélyebben, hogy voltaképpen a pszichoanalízis és a múlt »viszonya« nem pusztán »elméleti«, hanem egyúttal terapeutikus probléma is. Azaz, hogy annak egyszersmind a páciens múlttal, a saját múltjával kapcsolatos *új állásfoglalá-*

sát is *ki kell alakítania*. Ontológiailag ennek a lényege abban áll, hogy beláthatóvá lesz, hogy voltaképpen a pszichoanalitikusan értelmezett *patológia* nem más, mint az egykori traumák *nem-múló VOLTságainak* hatásai és működései. A terápia, a gyógyítás során kialakult új állásfoglalásnak pedig a lényege éppen az, hogy a páciens felismeri és belátja azt, hogy egyrészt a múlt *halott, lezárul és stabil*, másrészt pedig azt, hogy az mégis – és éppen így – az ő pszichikai tapasztalatának a jelen világához tartozik, azaz, hogy az mégis az »ő« múltja.

De mi más történik itt lényegében, mint az időből »kiakadt« – és ezért *nem* múltó – VOLTságok tudatosított elmúlatása?!? Azaz: pszichoanalitikusan megtekintve, a *normális* emberi fejlődést az jellemzi, hogy számára a múlt az MÚLT és semmi más, ellenben a patológiában mindig is a múltnak éppen a *múltsága* az ami kérdéssé vagy problematikusává válik. Ami tehát a »múltban« – mindkét esetben – valamiképpen kétségtelen, éppen a VOLTsága, ami viszont – a patológiában – kétséges, az pontosan ennek a VOLTságnak a MÚLT mivolta.

Kanyarodjunk azonban most megint vissza, és pedig egy már többször is említett, de kellőképpen nem megvilágított problémához. Annak a *lehetőségéről* van szó – amelyet minden VOLTság magában hordoz – hogy a VOLTság *megsemmisülhet*. A megsemmisült VOLTság olyan »már nincs«, amely nyomtalanul eltűnt. Róla nem tudjuk sem azt, hogy mikor volt, és hogy volt-e egyáltalán, hiszen most az még a felejtés horizontjában – vagyis hiányként – sem jelentkezik. Mégis a megsemmisülés lehetősége ott ólálkodik minden egyes VOLTság körül, és ezt semmi más nem igazolja jobban, mint az a gond és aggodalom, amellyel a történelmi ember a »múltját« őrizgeti és dédelgeti. Emlékezve, megismerve és dédelgetve, tulajdonképpen a megsemmisüléstől igyekszik elragadni azt.

Az sem kétséges, hogy ez a megsemmisülés valamilyen módon éppen az *elmúláshoz* kötődik és ezért is főként a »múlt« az amelyet a leginkább látunk a megsemmisülés veszélyeztettségében. Az elmúlást Hegel is úgy gondolja el, mint olyan

levést, amelynek a meghatározása a léttel kezdődik, de amelyik átmegy a semmibe.²⁴ Ezen persze ő megszűnést ért, azaz valami közvetetett, ami tehát a nem-léttel mintegy *eredményképpen* rendelkezik. Ezért is kapcsolódik nála a megszűnés mindig – egy eléggé idő-idegen »Aufheben« viszonylatában – valami keletkezéséhez. Csakhogy bárhogyan kössük is azt a keletkezéshez, az idővel való kapcsolatában elgondolva, az elmúlás mégiscsak *végérvényességre* tesz szert, és pontosan ezért van az, hogy az ami »elmúlt« az nem egyszerűen nem-lét, hanem *már*-nem-lét.

Az sem véletlen ezért, hogy tulajdonképpen Sartre is a *Néant* egész problematikáját alapjaiban a *múlt*ba tolja, amikor azt írja, hogy: »A Néant nincsen, hanem volt-van (étést), a Néant nem semmisül meg (se néantise), hanem a Néant megsemmisített (est néantisé).«²⁵ Csakhogy a múlt, a Semmi és a megsemmisülés problematikáját így összevegyítve, valójában elzárjuk annak a lehetőségét, hogy hiteles árnyaltságában ragadjuk meg az időbeliségünkben felfakadó és az abba belejátszó, de kíváltképpen a maga értetlenségében fortyogó és a múltunkból reánkleselkedő SEMMI egzisztenciális problematikáját.

Hiszen az a »múlt«, amelyről unos-untalan beszélünk – vagyis a VOLTság *nélküli* »múlt« – szinte sorsszerűen és lerázhatatlanul vonszolja magával azt a kettősséget, hogy egyrészt folyvást egy bizonyos *jelennek a múltja*, és hogy másrészt ő mégiscsak az, *ami volt* (a megtörtént, a megesett értelmében). Csakhogy a megvilágításnak ebben a horizontjában teljesen problémamentesen nyílik mód arra is, hogy egyrészt hosszú ideig teljesen elfeledett dolgokra ismét ráakadjunk, de arra is, hogy másrészt, azt a lehetőséget is elgondoljuk, hogy ebből a múltból egy s más teljesen elveszett, azaz megsemmisült. De minél konokabbul igyekszünk az így – teljesen esetlegesen – felnyíló űröket rendszerszerű konstrukciókkal feltölteni, annál inkább eltávolodunk a VOLTság igazi problematikájától és ezzel együtt attól is, hogy beláthassuk azt, hogy a megsemmisü-

lés a VOLTSág egyik *valóságos* lehetősége, éspedig olyan, amellyel az nem rendelkezhetne akkor, ha az »elmúlás« és vele együtt a *mi* időbeliségünk eleve nem tartana valamiféle kapcsolatot a SEMMIvel.

Ezen egy cseppet sem változtat az, ha elkezdünk mondjuk arról fecsegni, hogy azért azt nemigen lehet véglegesen megállapítani, hogy valami ami VOLT, de – úgy tűnik, hogy – elveszett, megsemmisült-e vagy csupán betemettetett. Hiszen – szól tovább a fecsegés – számos példa igazolja, hogy hosszú évszázadok után is megeshet a »rátalálás« vagy az »újrafelfedezés«. Megeshet vagy nem, a megsemmisülés – tehát a SEMMI is – ott áll a VOLTSág legvégén, mint annak *az egyik* lehetséges iránya. Egyik lehetőségeként tehát a VOLTSág mindenképpen a SEMMIvel áll kapcsolatban.

A megsemmisülés továbbá távolról sem azt jelenti, hogy: végérvényesen elmúlni. Hanem az csak a VOLTSág *egyik lehetséges* végét prezentálja. Ami így semmisült meg, az természetesen »elmúlt« és az az »elmúlás« végérvényes is, de ez nem azt jelenti, hogy mellette lenne nem-végérvényes VOLTSág is, hiszen ez utóbbit a SEMMI távolról sem önmagában – hanem a Léttel és az Idő-vel együtt – konstituálja. Ennek ellenére a SEMMI nem csupán úgy áll a VOLTSág legvégén, mint annak csak az egyik, de *mindenképpen* lehetősége, hanem csakis így lehet a VOLTSágnak a valóságos lehetősége, ha annak konstituálásába egyébként is belejátszik.

Egyáltalán: a SEMMI az ember világhoz és általa a léthez való viszonyának – éppen ebben a viszonyban keletkező és működő – komponense és jellemzője. A SEMMI sem az emberben, sem pedig a világban »nincsen«, azonban mindig felreped azokban a létmódokban, amelyekben az ember a Léttben van. A SEMMI az ember létének az egyik voltaképpen alaplétmódja. Tehát nem valami sorsszerűen kijelölt vagy kimért határ, csapás vagy hordozandó kereszt, és nem is pusztán az egyike azoknak a deficiens modalitásoknak, amelyeknek a közvetlen korrekciója lenne a feladat. Hanem az ember

úgy van, hogy létébe a SEMMI mindig is megszületik és belejátszik. Az nem minden negativitás »külső« alapja tehát, amellyel szemben mi tehetetlenek vagyunk, és nem is tökéletlenségünk egy kifejeződése, amely ellen nagyméretű akcióprogramokat kell kiagyalni, hanem a mi világban-benne-létünknek egy olyan – feszültségekkel teli – alaptonalitása, amely önnön léttudatunkat mozgósítja, és pedig éppen azért, hogy »semmizései« előtt ne legyünk minden egyes alkalommal teljesen kiszolgáltatottak. A SEMMI tehát – »üres régióként« – sem az »emberben« sem pedig a »létben« vagy azon »túl« nincsen, hanem mindig is előáll akkor, amikor az embernek a világban-benne-léte megtörténik. Ebben »születik« és »semmizik« a SEMMI, és ezért is köti Heidegger a Semmihez elvezető metafizikai problematikát ahhoz a kitételhez, hogy a metafizikai kérdésben a *kérdező maga is benne-fog-laltassék*. Úgyhogy a SEMMIben semmi nihilizmus nincsen.

Ennek ellenére a »múltról« szóló legtöbb »meditáció« arra törekszik, hogy abból a »már nincs« negativitását kiebrudalja. És pedig úgy, hogy »az idő« kontinuitásának, valamint a történések kontinuitásának – múlt-jelen-jövő – az oltárán áldozza fel azt.²⁶ Megeshet persze, hogy a filozófia valóban elhitheti magával azt, hogy ekképpen a »múltat« mintegy megmentette az »elmúlástól« és hogy így a jelen számára is biztosította. De mélyen kérdéses, hogy vajon ezáltal megmentette-e a *jelent* a »múlttól«, azaz annak a hatalmától és uralmától, vagy pedig – éppen fordítva – végül is tulajdonképpen kiszolgáltatta neki.

Hiszen fel sem merül az a kérdés, hogy a múltat nem is annyira a »múlástól«, mint inkább a VOLTSágtól kell megmenteni, és hogy ez mindig is pusztán az *elmúlatus*, a *MÚLTtá tétel* által lehetséges, illetve történik meg. Mert nem merül fel az sem, hogy a MÚLT tulajdonképpen nem egyszerűen úgy születik, hogy »múlik az idő«, hanem úgy, hogy időbeliségében a jelenvalólét mintegy VOLTSágokat »produkál«, és hogy azután azokhoz vonatkozik, és viszonyul is. Ezért ténylegesen soha nincs úgy, hogy VOLTSág ugyan van, de még sincsen »múlt«,

de megeshet az, hogy éppen olyan múlt van, amelyik nem múlik. Ettől azonban az még nem válik »jelenné«, hanem csak uralkodik azon, épedig úgy, hogy azt nem múltó »múltként« árasztja el.

Bár – más összefüggésben – erről a dologról már esett szó, mégis úgy gondolom, hogy itt sem érdektelen e témának egy-egy újabb vonatkozását néhány ugyancsak friss példával felleleveníteni. Nagyon érdekes tapasztalat ugyanis együtt megsemlélni a bukaresti Egyetem Történettudományi karának két viszonylag friss kiadványát. Az egyik a *Miturile istorice românești* (Román történelmi mítoszok), a másik pedig a *Miturile comunismului românesc* (A román kommunizmus mítoszai) címet viseli. Az első kötetben egy, a Vitéz Mihály vajda személyéhez kapcsolódó mítoszokat elemző tanulmány arra a következtetésre jut, hogy a iskolai tankönyvek idevágó fejezetei az említett uralkodót – évszázadok távlatából – úgy mutatják be, mint az egymást követő nemzedékek *örökös kortársát*.²⁷

Evvel szemben a másik kötet épp arról beszél, hogy mennyire szegényesek, hiányosak és akadályozottak a kommunista Románia – vagyis a *közelmúlt* – történetének szentelt kutatások, és hogy ennek az egyik következménye a felejtés, a hézagos emlékezet.²⁸

Az elemzés mostani kontextusában nem arról van szó, hogy együtt megleltetve, a két kötet nagyon világosan szemlélteti azt, ahogyan a közelmúlt üresen hagyott zugai a régmúlt korok nem múltó információival, illetve mítoszaival töltődnek fel. Hanem főként arról, hogy ez pusztán csak úgy lehetséges, ha a »régmúlt« idők eseményei és mítoszai valamiképpen örökös »kortárságukban« maradnak és csakis ekképpen – vagyis pontosan »nem múlva« – tölthetik ki az emléktelenségre, a felejtésre ítélt »közelmúlt« üregeit. Hangsúlyozzuk, hogy itt nem arról van szó, hogy ez az eljárás vagy mentalitás »tudományos-e« vagy sem, vagy hogy hiteles-e vagy nem. Hanem bennünket most kizárólag az érdekel, hogy mi is teszi lehetővé a

»múlt« *létéből*, valamint nekünk a »múlthoz« való viszonyunkból azt, hogy ez megtörténhessék.

Ha azonban közelebbről is megtekintjük a dolgot, akkor arra is rájövünk, hogy itt nem pusztán időbeli helycsere vagy eltolódás, hanem *ontológiai minőségváltás* történik. Hogy tehát a VOLTság végül is ÓTÁvá válik. Csakhogy a VOLTságtól eltérően – amelynek az ontológiai értelme a már-nem-lét – az ÓTA ontológiai lényege éppenséggel a *már lenni*.

Az ÓTA szerint vett »már lenni« *nem* elsősorban a jelenlét, hanem a *tartó tartam* értelmében van rögzítve. Aminek ÓTÁja van, az jelen van ugyan, csakhogy – a VOLTságtól eltérően – a »múltjával« együtt. A két nap óta tartó munka ma is folytatódik, éspedig pontosan ott, ahova az előző két nap munkái elvezették.

Az ÓTA értelmében vett »már *azóta* lenni« ezért voltaképpen azt jelenti, hogy »már *azóta* lenni«. Az ÓTÁhoz kapcsolódó MÁR itt is egy *előzetes*hez, egy *megelőzőhöz* küld, csakhogy azt olyan tartamként rögzíti, amelyik tart. Emiatt az előzetesként rögzített tartó tartam éppenhogy *nem* VOLTság. Hiszen benne az, ami múlik, tart.

Az tehát, amit mi általában »múlnak« nevezünk, tulajdonképpen és lényegében, ontológiailag igencsak heterogén elemekből áll: a VOLTságból és az ÓTÁ-ból is. Ami pedig benne különösen figyelemre méltó, az éppenséggel az, hogy furcsa módon, az ÓTA tulajdonképpen *tart*, a VOLTság viszont – időből kiadtként – *nem* múlik.

Mi is ez a kísérteties »múlt«, ha egyrészt *tart*, másrészt pedig *nem* múlik?

Persze, a MÁR az ÓTÁhoz tapadó »már lenni«-ben is a »múlthoz« küld. Pontosán erről mondtuk azt, hogy ez az, ami a most-sorként elgondolt időben »már-*nem*-most«. Az ÓTA továbbá nem pusztán egy »kezdet« lerögzítése az időskála azelőttjében (ettől kezdve) és nem egy tartam ettől-addig-ja, hanem az ÓTA tartama tart.

Például: az épületet, amelyben *ma* is írok, – mondjuk a ko-

lozsvári Központi Egyetemi Könyvtár épületét – 1906-ban adták át. Az tehát azÓTA áll készen és azÓTA benne ez az intézmény működik. Csakhogy időközben a kerítését lebontották; új szárnyat is építettek hozzá és munkatársainak néhány generációja már halott... Az épület és az intézmény *mai* állásának a »múltja« tehát egyszerre áll vagy tevődik össze egy sor olyan tényezőből, amely ÓTAként *már van*, és olyanokból is, amelyek VOLTként *már nincsenek*. Ennek a múltnak ezt a heterogenitását nem lehet egy sikamlós dialektikus sémába egybeimosni. Sőt, csak és kizárólag akkor rögzítjük mi hitelesen az intézménynek és az épületének a múltját, ha a *már nem* levő (VOLT) elemeket (már)-nem-levőként, a *már-meglevőket* pedig tartóként (ÓTA) azonosítjuk, és nem hajszoljuk minden feltétel nélkül például az eredeti állapotok helyreállítását; az elhunyt munkatársak feltámasztását és így tovább...

De a mi szempontunkból itt a legfontosabb az, hogy ismételten rávilágítsunk arra, hogy amit mi szokványosan múltnak nevezünk, az egy igen összetett és ontológiailag heterogén valami, és pedig annak ellenére, hogy a most-ként értelmezett má-ból megtekintve végül is annak mindkét eleme egyaránt »múltnak« azaz már-nem-most-nak látszik. De ennél is fontosabb annak a belátása, hogy mindaz amit általában »múltnak« hívnak, az végül sohasem egyszerűen úgy konstituálódik, hogy »múlik az idő«.

Olyasmi, mint a MÚLT csakis az egzisztencia egzisztencialitása révén konstituálódik, és pedig úgy, hogy a történelmi ember bizonyos dolgokat megtart, illetve folytat, másokat viszont abba- vagy félbehagy; bizonyos dolgokat megőriz, másokat pedig veszni hagy vagy egyenesen megsemmisít; és megint másokat elmúlat. E *nélkül* azonban csak olyan múlt van, amelyet konjunktúráisan és időlegesen előráncigálhatunk az azelőttből, vagy pedig, ugyancsak konjunktúráisan – például egy szerencsésebb vagy zökkenőmentesebb időszakban – eltekinthetünk tőle, mint valamitől ami híján van az aktualitásnak, de amely – éppen VOLTságának az időből kiakadt hátte-

rében – mindig is ott leselkedik és készen áll arra, hogy a jelenünket lerohanja.

A VOLTságot, a VOLTságokat ezért éppen hogy ismernünk, kutatnunk stb. kell, de ezt az ismeretet annak a VOLT mivoltának az egzisztenciális és ontológiai feltárása kell hogy megalapozza és vezérelje. És csak ezen a talajon lehetségesek azután a valóban hiteles – kisebb vagy nagyobb – történelmi narratívák vagy rendszerszerű konstrukciók.

Ez egy cseppet sem könnyű, sőt gyakran igen fájdalmas feladat. De pontosan ezért fontos világosan megérteni azt, hogy a probléma lényegének alig van köze olyasmihhez, amit »elfelejtésnek«, »megbékülésnek«, »kibékülésnek« vagy »belényugvásnak« szoktak nevezni. Hanem a probléma lényege ontológiai természetű.

Vegyünk egy olyan szörnyű és kirívó példát, mint a II. világháború *Holocaustj*át. Hogyan lehet annak VOLTságát elműlatni? MÚLTtá tenni? Természetesen nem úgy, hogy »lélekben« nap mint nap újra átéljük azt és úgy sem, hogy a létét letagadják. A tetteseknek bűnhődniük, az áldozatoknak pedig nyugodniuk kell. *MI* azonban egy cseppet sem lehetünk már nyugodtak. Ellenkezőleg!

Csakhogy ma már nem a tettesek, hanem az *utódaik* élnek. Nekik, bár nem viselik a múlt felelősségét, mégis szembesülniük kell avval: főként nem az áldozatokkal magukkal, hanem szörnyűségeket túlélő áldozatok utódaival kell szembenézniük. Óriási feladat ez, amelyben azonban a legkézenfekvőbb eshetőségek mögött éppen a MÚLTtá tétel lehetőségét kell meglátnunk. Hogy tehát: közösen, alapjaiban és minden oldalról biztosítsuk be azt, hogy a VOLT holocaustok ezután ne történhessenek meg!

Minden más lehetőség – még a legmoralizálóbb is – ontológiai tévút. Ennek eklatáns példája egy olyan, egyébként »jószándékról« tanúskodó mondat, amelyet egy Hanno Lowey-vel, a frankfurti Fritz Bauerről elnevezett Holocaustkutató intézet igazgatójával készített interjúban olvastam:

»Mebékélni csak az utódok tudnak, akik nem viselik a múlt felelősségét. A Holocaust ügyében az a probléma, hogy nincsen egyenlőség (sic!) a leszármazottak között: a tettes utóda már nem tettes, de az áldozat utóda maga is áldozat (sic!) hiszen az ő világrajövetelét is meg akarták akadályozni (sic!)«.²⁹ Vagyis: a Holocaust VOLTságát az »áldozat-mivolt« *nem-múlósága* nem hagyja MÚLT-tá tenni. Továbbra is ott fortog az elmúltatlanul a maga már-nem-létének a homályos VOLTságában. És persze kiugrásra készen.

A múltnak az a kísértetiessége tehát – amelyről szó volt – pontosan abban áll, hogy azt mi valamiféle pusztá természeti (idő) adottságként ragadjuk meg és problematizáljuk és nem úgy, mint létünknek egy lehetőségzónáját. Persze, a múlt nem úgy lehetőség, hogy megtörténhet, hogy »nincsen«. De az megtörténhet, – sőt, általában meg is esik – hogy a benne rejlő lehetőségeket egyszerűen nem látjuk...

De hogyan is találkoznak, illetve fonódnak egymásba – ebben a szokványosság dimenziójában megragadott »múltban« – a VOLTság és az ÓTA? Hiszen ez a múlt végül is »egy«, csak azt nem tudjuk pontosan, hogy az miből is áll és hogy hogyan is kavarodik egybe?

Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, megint vissza kell fordulnunk, és fel kell elevenítenünk a VOLTsággal kapcsolatos elemzések néhány idevágó vonatkozását. Ott ugyanis azt láttuk, hogy a Voltságban a MÁR időhatározó a sem Lét, a sem SEMMI és a sem Idő hármasságát – és pedig azokat éppen egyidejűségekre hozva – fogja egybe. Így lett a MÁR (nem) tulajdonképpeni funkciója a SEM. E SEM időbeli konkréciójának pedig a SOHASEM bizonyult. A SOHASEMről azonban az derült ki, hogy az voltaképpen nem tesz mást, mint hogy »behozza« a SEMMI-t az Időbe és hogy ezáltal a MÁR nem-et – azaz a VOLTságot – ki-akasztja az Időből. Az így konstituálódó VOLTság pedig a mi időbeliségünk fáziseltolódásaiba vonódik. Ezért mondtuk azt, hogy ameddig az ember létét a belevettség konstituálja, addig a SOHASEM mindig is életre kel.

Az ÓTÁval kapcsolatos megfontolások azonban most már azt is lehetővé teszik, hogy belássuk, hogy a SOHASEM mindig is »akkor« áll elő, amikor és ahogyan a jelenvalólet a maga léteiben avval szembesül, hogy *ő már van*, azaz, hogy létének mindig is van egy ÓTÁja, amelyet ugyan fel kell vállalnia, de amely SOHASEM az Önmaga alap-ok-létéből ered.

De ez azt is jelenti, hogy az időből éppenhogy kiakadó SOHASEM az időbeliség fáziseltolódásainak a cserebomlásaiban távolról sem semleges vagy irányközömbös, hanem igenis annak elektív affinitása van. Ez az affinitás pedig a SOHASEM-et természetsszerűen – és pedig kettős vonatkozásban is – az időből a múlthoz irányítja. Éspedig, egyrészt oly módon, hogy a *már lenni* – amely ezt a fáziseltolódást tulajdonképpen *jelenpeszti* – lényegében pontosan az ÓTÁként megragadandó múltat konstituálja. Másrészt pedig úgy, hogy a fáziseltolódáson *belül* a SOHASEM-et az »előzeteshez« irányítja.

Itt tehát egyáltalán nem csupán a SOHASEM-nek a múlthoz való kitüntetett affinitásáról van szó, hanem egyenesen arról, ahogyan, ahol és amikor a voltság és az ÓTA ozmózisa a szokványos értelemben megragadott »múlt« esetében megtörténik. Hiszen ebben a »múltban« a VOLTSág és az ÓTA éppenhogy egybemosódik, úgyhogy benne minden, ami volt, akár tarthat is, és minden, ami az ÓTA van, akár már elenyészettnek is tűnhet – vagy éppen fordítva – de mindig is egy pillanatnyi »most« olyan látszólagos kénye-kedve szerint, amely lényegét illetően mégis ki marad szolgáltatva a »múlt« uralmának.

Úgyhogy most már azt is belátjuk, hogy Sartre-nak egyáltalán nincs igaza akkor, amikor a múlt és a jelen közötti ontológiai különbséget abban látja, hogy a múlt magában való, a jelen pedig magáért való. Ellenkezőleg – az ami »magában való«, az csakis időből kiakadt VOLTSág, a hiteles MÚLT azonban mindig is magáért való, mert mindig is egy magáért való lény időbeliségének a MÚLTja. Vagyis annak a lénynek a MÚLTja, aki létének önmagára kimenő játékában megtanul a VOLTSág »magában-valóságával« kapcsolatosan állást foglalni. Azaz

megtanulja MÚLTtá tenni a VOLTat, megtanulja felszabadítani és felnyitni önmagát a maga legsajátosabb lehetőségeire.

És valóban a VOLTságról és a MÚLTról szóló meditációnak az egyik legfontosabb következtetése éppen az, hogy új fényben hozza felszínre azt az egyébként teljesen elcsépeelt tényt, hogy egyáltalán nem igaz, hogy a MÚLT valami mozdulatlan VOLTság, amellyel kapcsolatosan szinte semmi tennivalónk nincsen. Hiszen nem csak arra hívja fel a figyelmet, hogy igenis a VOLTsággal kapcsolatosan »viselkednünk« kell, és hogy ebben a filozófia még sok új és tulajdonképpen lehetőségre nyithat ablakot, hanem arra is, hogy mi voltaképpen mindig is »viselkedünk« a »múlttal« kapcsolatosan – például a gyanúsán sűrű megemlékezési gesztusokban – csak hogy ennek a »viselkedésnek« a lényegét éppenséggel *nem* úgy fogjuk fel, mint a VOLTságok MÚLTtá tételét és elmúlatását, hanem azt sokkal inkább *megjelenítésként*, illetve a megjelenítések lehetőséghorizontjaiként ragadjuk meg.

A történelemnek a mi tájainkon oly gyakori – és többnyire konjunkturális átírásai – a múlt dokumentumainak a titkosításai és szelekciói stb. végül is mind a »múlttal« kapcsolatos magatartási formák típusai, amelyek igaz ugyan, hogy elvontontológiaiilag »nem befolyásolják« azt, ami VOLT, mégis lényegében az »múlttátételük« egy-egy formái. Csakhogy olyan formái, amelyben – minden néha drasztikus szelekció ellenére – az, ami VOLT, éppenséggel nem múlik el.

A modernitás és azon belül különösen a *történettudomány* és a történeti tudat számunkra *tárgyasította* a múltat. Ez egy olyan alapvetően új helyzet az embernek a saját időbeliségével kapcsolatos viszonyában, amely felett a filozófiának nem szabad átsiklania. Mert szemben a hagyomány »kontinuitása« révén konstituálódó időbeliséggel, ma már számunkra mindig is felreped az időnek a *történelem és az emlékezet törésvonalán végighúzódo fáziseltolódása!* Az én emlékezetem körülbelül az 1960-as évek elejéig nyúlik vissza. Csakhogy éppen ez, és az ezt követő időszak az, amelyről alig vannak úgynevezett törté-

nettudományi munkák. Azaz: az »emlékezet« nincsen és már soha sincsen »történettudományi« kitekintéssel megtámogatva. Ezért is van az annyira kitéve létünk alaptalansága viszonyosságainak.

Csakhogy így – tárgyiasítva – a »múlt« tulajdonképpen az egyetlen »*valóság*« idővé vált. Ha Szent Ágoston *Vallomásaiban* még azt állíthatja, hogy ha a múlt egyáltalán létezik, akkor az csakis a jelenben lehet, akkor ma – és főképpen itt Közép- és Kelet-Európában – éppen a »múlt« az egyetlen olyan »terület«, amelyben egyszerre tekinthetjük meg egy eseménynek vagy történésnek az *előzményeit*, magának a dolognak a *végbemenetelét*, valamint annak *utólagos* kihatásait is. A történettudomány tehát a »múlt«-ban a *teljes* időre akadt, és fel sem merül az, hogy itt valójában »múltbeli múltról«, »múltbeli jelenről« és »múltbeli jövőről« lehetne csak szó. Hogy tehát mi a »teljes« időre annak csupán az *egyik* dimenziójában vagy eksztázisában bukkanunk rá.

És éppen ezért vagyunk mi hajlamosak oly könnyedén átugrani néhány igen fontos – és teljes értékének mélységeiben ma még talán beláthatatlan – kérdés felett. Először is arról van szó, hogy a »múlttal« kapcsolatos egzisztenciális helyzetünk ontológiai újdonságát belássuk, és hogy ebbe a belátásba módszertanilag felfegyverkezve következetesen belegondoljunk. De ehhez az kell – illetve kellett – hogy legyen elég bátorságunk ahhoz, hogy »félre« vagy »zárójelbe« tegyük a nagy filozófiai idő-fogalomról vagy az idő kategóriáról szóló és egyre természetlenebb »mesterségbeli« meditációt. Mert csak ez nyit teret és lehetőséget arra, hogy – egzisztenciális helyzetünk problematikusságából kiindulva – az idő különböző dimenzióinak vagy eksztázisainak a *sajátosságaiba* belegondoljunk. Csak így válhatott a VOLTságról és a MÚLTról szóló meditáció a nagy filozófiai idő-fogalom hömpölygésének a sodrásától – lehetőség szerint – elkülönült kutatás témájává.

Másodszor arról a kérdésről is szót kell ejteni, hogy vajon nem az Időnek magának egy lényegi sajátossága-e az, hogy –

tárgyasulva – *minden egyes* dimenziójában vagy eksztázisában a *teljes* önmagját mutogatja, csakhogy más- és másképpen?

Persze Heidegger is számolt avval a lehetőséggel, hogy az időbeliség egzisztenciálisan az Idő különböző eksztázisaiból és természetesen különbözőképpen kinézve konstituálódjon. Ő maga is a tulajdonképpeni időbeliséget a *jövőből* kiindulva megkonstruáltan képzei el. Az időnek abba a csapdájába azonban, hogy az – talán *minden egyes* dimenziójában – a maga teljes horizontális struktúráját – más és másként álarcozottan találja fel, Heidegger nem gondolt bele. Mint ahogy a VOLTság és az ÓTA ontológiai és egzisztenciális különbségei sem keltették fel a figyelmét.

Ma még nem lehet megmondani azt, hogy meddig is kell a filozófia nagy Idő-kategóriáját a zárójel zárkájában tartani. Az azonban egyáltalán nem kizárt, hogy időleges fogságából a filozófia és a gondolkodó jelenvalólét javára és sokkal tartalmasabban fog ő majd kiszabadulni.

JEGYZETEK

1. RICOEUR, PAUL: *Temps et récit*, Paris, Éditions de Seuil, 1985, tome III, 245.
2. HUSSERL, EDMUND: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Sonderausdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1928, 400–410.
3. BRAUDEL, FERNAND: *Écrits sur l'histoire*, Paris, flammation, 1969, 28–45.
4. FABER, KARL-GEORG: *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München, 1971, 40.
5. HEIDEGGER, MARTIN: *Zeit und Sein*, in: HEIDEGGER, MARTIN: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, 12–13.
6. HEIDEGGER, MARTIN: *Despre esența și conceptul lui φῦσις la Aristotel*, in: HEIDEGGER, MARTIN: *Repere pe drumul gândirii*, București, 1988, 168.
7. Idem, 13.
8. HEIDEGGER, MARTIN: *Lét és idő*, Budapest, 1989, 478.

9. Ibidem.
10. Ibidem.
11. Idem, 479.
12. DAUZAT, ALBERT – DUBOIS, JEAN – MITTERAND, HENRI : *Nouveau Dictionnaire Étimologique et Historique*, Paris, Larousse, 1964; és LITTRÉ, EMILE : *Dictionnaire de la langue française*, Édition integrale, Paris, Gallimard, 1967.
13. *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Berlin, 1981.
14. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Budapest, 1967.
15. SARTRE, JEAN-PAUL: *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénomenologique*, Paris, Gallimard, 1980, 152.
16. Idem, 138.
17. BERGMANN, WERNER: *Az idő a szociológiában. Szakirodalmi áttekintés az »időszociológiai« elmélet és kutatás helyzetéről.* In: *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*, Budapest, 1990, 136.
18. Idem, 138.
19. Idem, 139.
20. Ibidem.
21. MUNGIU, ALINA: *România după '89. Istoria unei neînțelegeri*, București, 1995, 125-131.
22. DERRIDA, JACQUES: *Lingvistică și grammatologie*, In: *Pentru o teorie a textului*, București, 1980.
23. LAMM, LEONARD J.: *Ideea de trecut. Istorie, știință și practică în psihanaliza americană*, Binghamton & Cluj, 1995, 56.
24. HEGEL, GEORG W. FR.: *A logika tudománya*, Budapest, 1979, I. kötet, 81.
25. Idem, 57.
26. Ennek az egyik legszínvonalasabb példája HANS-GEORG GADAMER: *Igazság és módszere*, Budapest, 1984.
27. *Miturile istorice românești*, Editura Universității, București, 1995, 42–70.
28. *Miturile comunismului românesc*, editura Universității, București, 1995, 5.
29. *168 óra*, 1995. január 24-i szám.

A magyar filozófia léte és lehetősége

Nem-hozzászólás egy (csak)nem-vitához – hanem: egy kérdés önkeresése¹

A »magyar filozófia« problémája, a magyar filozófia »szerepe«, annak az »ügye«, »baja«, stb., úgy látszik, hogy az 1989-es fordulat után új talajra és új erőre kapott.

Pontosan ez az, ami a dologban *gyanús!* Gyanús az, hogy vajon így a magyar filozófia kérdésében nem pusztán »konjunkturális« vagy kontextuális problémáról van-e szó? Ami persze egy cseppet sem zárja ki azt, hogy ezután az erre termett szorgoskodók hosszú ideig ne rágódjanak majd rajta. A kérdés konjunkturális mivoltát az is megtámogatni látszik, hogy kideríthető: voltaképpen egyáltalán nem sajátosan magyar problémáról, hanem úgymond regionális ügyről van benne szó. Hiszen egy a *Magyar Nemzeti Bibliográfiára* vetett rövid pillantás is azonnal azt mutatja, hogy az eltelt néhány évben Szlovákiában, Horvátországban, Lengyelországban és Csehországban is hirtelen elodázhatatlanná vált a »nemzeti filozófia« és történetének az ügye. Romániában is cikkeznek róla és éppen most jelent meg a román filozófiának egy összefoglaló története.

Valamiért tehát manapság az egész régió minden népe és kultúrája a *saját* filozófiáját keresgéli és semmi kétség nem fér ahhoz, hogy – persze ildomos önmarcangolások közepette – rá is fog bukkanni...

Magyar vonalon gyanús-figyelmeztető továbbá az is, hogy fokozatos, de megállíthatatlan vidékiesülése közepette az »ügy« minálunk, Erdélyben is lehorgonyzott. Itt ugyanis egyébként is fáradhatatlan »nemzetmentés« folyik – a fogalom Veress Károly-i² értelmében – úgyhogy bizonyára felkapkodják majd a témát. Vagy talán – öntudatlanul is – vajon nem

éppen innen indult-e el a kérdés? Hiszen például Vajda Mihálynak az az írása, amely kérdőjel alá vonja azt, hogy Heidegger olvasható-e magyarul, épp itt, Kolozsváron jelent meg – a *Helikon* című romániai magyar irodalmi lapban – először, már 1991-ben. Ebben pedig Vajda egyenesen azt állítja, hogy »A magyar nem a filozófia, nem a gondolkodók népe.«³ Kell-e ennél kihívóbb kihívás egy – mindenfajta – vitára?

A vita – körtünetileg bizonyára releváns – története azonban itt egyáltalán nem érdekes. Azt azonban érdemes megjegyezni, hogy egy ugyancsak kolozsvári folyóirat – a *Korunk* – nemrég megjelent, 1996. decemberi száma – a Vajda Mihályhoz való minden *méretkezés* nélkül, egy Böhm Károlynak szentelt helyi konferencia anyagait közölve, egyenesen azt a kérdőjellel megtámogatott címet viseli, hogy: »Magyar filozófia?«

Kérdés tehát mindenképpen van, a probléma csak annyi, hogy van-e kérdezés is? Honnan jön tehát a kérdésnek az a formája, amellyel mi egyre gyakrabban találkozunk?

Honnan máshonnan, mint a »helyzetből«. Az új magyar helyzet, Magyarország új helyzete, a magyarság új helyzete az, ami kérdeztet. Hol vagyunk, kik is vagyunk most, mennyit érünk, merre menjünk a csúcsgorgalomban, mennyi önhittel és önbizalommal, stb.? Az *újdomság* az, ami *újra* kérdeztet, és – mint mindig is – éppen ez az, ami a dolog *visszajáró* jellegét megszabja: régi (múlt század előtti) kérdéstről van szó, csak-hogy aktuális beszédmódban, azaz látszólag *nem* megint, hanem ma-ilag. Ezért is van szükség a kérdés történetére mint a folytatólagosság önigazolására. Persze »története« minden kérdésnek kerekedik is, még ha annak az igazi Múlt-ja senkit sem érdekel.

De ez nem is olyan fontos. A fontos az, hogy lényegében még az önigazolás is csak akkor lehet *mai*, ha nem csupán a beszédmódok megváltoztatására épít, hanem a *mai* mértékhez igazodik.

A mérték azonban – ma – nemzetközi. Nem a német, a francia, az angol stb. mértékről van már szó. Nem is egy elvont,

hagyományadta rendeltetésről, hanem a kommunikáció egy teljesen új lehetőségéről. Vajon tudja ezt magáról a kérdés? Nem úgy tűnik! De akkor nem éppen a saját – ma-i – lehetőségétől fordul-e ő el tulajdonképpen?

De hát *miféle* kérdésről van végül is szó akkor, amikor a magyar filozófia létére és/vagy lehetőségére kérdeznünk rá? Mert például ezt a kérdést *kultúrtörténetileg* is lehet értelmezni. Ekkor azt kereshetjük, hogy egyáltalán mióta tanítanak filozófia nevű tárgyat magyar (vagy magyarországi? – ez sok erre érdemesnek adhat még kenyeret) oktatási intézményben; hogyan voltak ezek tárgyilag strukturálva; kik voltak a professzorok és milyen irányzatokhoz tartoztak vagy álltak közel, stb.

De lehet a kérdést *bibliometriailag* is interpretálni. Ekkor a szorgalmas emberek azt kutathatják, hogy mikor és hány magyar nyelvű »filozófiai tárgyú« közleményt adtak ki; abból mennyi a fordítás, mikor és kit fordítottak és hogy, továbbá, mennyi a »hazai« produktum; mikor és melyik filozófiai tematika áll/állt az elemzések középpontjában és hogy milyen példányszámban forgalmazódtak a kiadványok?...

De ugyanaz a kérdés *etno-antropológiai* problémává is válhat, és akkor azt kell elodázhatatlanul megvizsgálni, hogy miféle filozófiai szélességű megnyilvánulásai vannak a magyar »népleleknek«, a magyar »népszellemnek«, a magyar »észjárásnak« és hogy ez mennyiben teszi sajátossá – értsd: értékesé – népünket, *más* népekhez viszonyítva. Ilyenkor a népköltészettől, a népszokásoktól kezdődően egészen az irodalomig és a filozófiáig a magyarság a maga »bús, bocskoros nemességének« a szépségében világosodik meg.

A magyar filozófia létére és lehetőségére vonatkozó kérdés lehet aztán némileg a *filozófiához tartozó* kérdés is. Ekkor az, mondjuk, kimondottan filozófiatörténeti problémává válik, amelyben a magyar filozófiatudomány honilag, a szakma közössége által tekintélyként elismert művelőinek a munkásságát elemzi. De úgy is a filozófiához tartozónak látszhat a ma-

gyar filozófia létére vagy lehetőségére kérdező kérdés, hogy a filozófiát kultúrkritikai dimenziójában művelve, párhuzamokat húzogatónk mondjuk a magyar irodalom és a világirodalom viszonya, valamint a magyar filozófia és a (nem tudni milyen) »világ-filozófia« viszonyának a kérdésköre között. (Bár egyáltalán nem világos, hogy miért éppen az irodalmi párhuzam tűnik a legkézenfekvőbbnek és nem például az eleve már »nemzetközileg« is elismert magyar film, vagy pedig miért nem a magyar *zene* az, ami az effajta párvonalzókat megihleti, hiszen a képi és a zenei nyelvezet – látszólag – közelebb van a »fordítási« gondok meghaladhatóságához.)

A magyar filozófia létére és/vagy lehetőségére vonatkozó kérdés elhelyezésének és megválaszolhatóságának minden eddigi felemlegetett módját az jellemzi, hogy *szervetlenek*. Szervetlen az a kérdés, amely nem a kérdező és a kérdezett természetéből ered és/vagy amely ezért nem is válik belsővé, azaz szervessé.

Eleve le kell ezért szögezni azt, hogy a magyar filozófia létére és/vagy annak a lehetőségére kérdező kérdés nem »filozófiai« kérdés, hanem a *filozófia kérdése*. *Maga* a filozófia az, ami *benne önmagára kérdez*, csak hogy: magyarul. A kérdezés magyar nyelve éppolyan lényeges, és/de ugyanakkor *természetes* és *szerves* vonatkozása a kérdésnek, mint ahogyan a filozófiának a lényegéhez tartozik az, hogy önmaga létére, létezésének az értelmére stb. kérdezzen.

Így megfogalmazva már rögtön kiderül, hogy a »magyar filozófiára« való kérdés elsősorban egyáltalán *nem* a »magyarságra« kérdez. Benne tehát nem a »magyarságot« kell úgy-mond meghatározni, hanem magának a filozófiának az *egyik* lehetséges *létmódját*.

Arról az egészen banális tényről van szó – amelyről persze, a szakszerűség kedvéért vagy annak a nevében mindig is el szoktak feledkezni –, hogy a filozofálás, akárcsak az értelem és az ész egyéb használata, *nyelveken* zajlik. Hogy tehát amióta – több más szellemi területhez hasonlóan – a filozófia is lemon-

dott a latin nyelv használatáról, nos, azóta a filozófiának egyáltalán nincsen *univerzális nyelve*, amelyen minden gondolkodó-író a maga pusztá öntörvényűségében megragadott *problémakör*ről gondolkodna. Bár a filozófusnak lehet választott nyelve, és ennek a választásnak figyelemreméltó indokai is lehetnek, mégis ez a választott nyelv is csupán »egy« nyelv, még akkor is ha az mondjuk éppen az elfogadott világnyelvek egyike.

Úgyhogy minden filozófia meghatározott nyelven bonyolódik, bármennyire is tűnjenek már önmagukban eleve egyetemeseznek a filozófiai gondolkodás témái. Teljesen nevetséges, természetellenes és szervetlen dolog lenne például *eszperantó* nyelven filozofálni: eszperantó nyelven csak közölni és közlekedni lehet, semmiképpen nem lehet azonban benne hitelesen filozófiailag gondolkodni.

Egyáltalán nincsen tehát semmi különös vagy különleges abban, ha a filozófia önnön létére és önnön értelmére magyar nyelven kérdez. A kérdés inkább az, hogy *kérdez-e*, és hogy *érti-e* a kérdést? Azaz, hogy érti-e eközben azt, hogy a filozófiának a maga lehetőségére és a maga létére vonatkozó kérdezése *lényegileg* maga is filozófia; hogy tehát benne a filozófia az egyik saját lehetséges létmódjára kérdez, illetve – hitelesen kérdezve – éppen benne is *van*!

Akkor *van* tehát magyar filozófia, amikor a filozófia a magyar nyelven és a magyar nyelvben kérdez – hitelesen – a saját lényegére és a saját értelmére. Hiszen a német, az angol, a francia filozófia *sincsen* másképpen! Ekkor azután – éppen az így megvalósított »*van*« révén – a *lehetőségek* horizontjába jutunk. Azaz: továbbnyílik, továbbkérdez a kérdezés. Ehhez azonban neki előbb lét-re kell jönnie, ahhoz pedig őt lét-re kell *hívni*. Ez a hívás pedig éppenséggel az önmagára kérdés.

Ez azonban pontosan nem azt jelenti, hogy mármost elkezünk felméréseket végezni a filozófia »hasznáról vagy káráról«, a filozófia »szerepéről«, annak »funkcióiról« és hivatása-

iról, vagy netán a filozófus »kötelességeiről«. Bár minden egyes kérdezőskor mi már valamiképpen eleve »értjük« a filozófiának egy bizonyos eleve adott értelmét, mégis amikor valami lényeges történt a filozófiában, akkor éppen ennek az eleve adottnak az értelme vált kérdésessé.

Csakhogya ez sohasem volt független a nyelvtől. Lényegét illetőleg azonban a filozófia és a nyelv *kapcsolata* egészen más probléma, mint a filozófia és a nyelv »viszonyának«, vagy a nyelvfilozófiának a kérdése. Ez főként annak a problémája, ahogyan a filozófusok a nyelvet, a nyelv szavait kezelik, »használják«, illetve formálják. Ennek a »viszonynak« a lényegétől pedig egyszerűen elrugaszkodunk akkor, amikor a »filozófiai nyelvet« a filozófiai műszavak eszköziesített fogalmi táráként kezeljük és egy-egy nyelvnek a filozófiai kiműveltségét kizárólagosan ebből a szempontból ítéljük meg. Egyáltalán nem véletlen, hogy Heidegger – aki sokat tud a dologról – a nyelv lényegét a beszédhez köti, mint ahogy az sem egészen esetleges, hogy Platón is ágált az írásbeliség ellen, hiszen abban – túlzóan is – éppen ettől a lényegestől való eltávolodás veszélyeit szimatolta meg.

Minden esetre a filozófiai »szaknyelv« és a »beszélt nyelv« élő, eredendő és minden lényeges gondolkodásban újra fellelevenedő kapcsolatát nem lehet büntetlenül felszámolni. Ennek természetesen semmi köze sincsen olyasmihoz, mint mondjuk a filozófia »közérthetővé« tétele. Ellenkezőleg: a filozófia mindig is ott kezdődik, ahol ezt a »közérthetőséget« problematizálják, vagy annak a határait megtapasztalják. Akkor nyílik lehetőség arra, hogy az élő, a beszélt nyelv *szavait* a maguk *fogalmára* hozzák, vagy pedig arra, hogy a nyelv lényegének és értelmének az alapján új szavakat alkossanak, vagy abba újakat vegyenek bele.

Sok döntő esemény történt éppen ezen a módon a filozófiában, de nagyon ritkán értették meg a dolog lényegét. Például évszázadokig úgy kommentálták Arisztotelésznek a *Kate-*

góriák címen forgalmazott kis traktátusát, hogy a filozófusok úgy járnak el a nyelvvel, hogy a mindennapi nyelvből merítik a szavaikat, de akkor azoknak *egészen más* értelmet tulajdonítanak, vagy pedig olyan új szavakat öntenek, amelyek azután főként a bölcselet nyelvében válnak közkinccsé. Ha tehát a »kathegorein« görög szava a mindennapi használatban nyilvános megvádolást és a vádak nyilvános megvizsgálását jelenti, akkor ugyanaz az a szó az Arisztotelész nevű filozófusnál a »legfelsőbb nemeket« jelöli. Az »entelechia« viszont egy maga Arisztotelész által »elkészített« szó, amely később az »intellectus« latin nevében terjedt el.

Eltekintve attól, hogy ez az értelmezés magának az arisztotelészi kategóriatannak az egész lényegét is félrevette, és azt holmi predikátum-tanra alacsonyította, azt is meg kell fogadni, hogy a filozófia, a filozófus és a nyelv »viszonyának« a kérdését is pusztán a filozófiai technika mellékvágányára tereli.

Arisztotelész – mint ahogyan azt a kategoriális analízisről szóló tanulmányban láttuk – egyáltalán nem *mas*, a mindennapitól teljesen eltérő értelmet adott a »kathegorein« görög szavának, hanem annak a tulajdonképpeni értelmébe *gondolt bele!* Némileg *pontatlan* kifejezéssel: a »fogalmára« hozta a szót. Fogalomként a szót azután félre is értették.

De ugyanez történt például Hegelnél is, és pedig egy nem kevésbé fontos kifejezés, az »Aufheben« esetében. Az »Aufheben« szóban Hegel nem csak pusztán »örvendetes spekulatív lehetőségre« bukkant, hanem olyanra, amely egyben feladattá is vált: azaz annak »az értelmét határozottan fel kell fogni«. Egyébként ugyanis a német nyelvben már meglévő és a mindennapi használatra kész »aufheben« szónak »kettős értelme van«, azaz egyszerre jelent *két* olyan teljesen ellentétes dolgot, mint »megőrizni«, »fenntartani« és azt is, hogy »megszüntetni«. Csakhogy éppen ez az ami a filozófus számára »örvendetes«. Vagyis az, hogy »olyan szavakat talál a nyelvben, amelyek már önmagukban is spekulatív jelentőségűek«. Azaz éppen a

filozófus az, akinek feltűnik az, hogy mégiscsak »Feltűnőnek... kell lennie, hogy egy nyelv egy és ugyanazt a szót, két ellentétes meghatározásra használja.«⁴

De – folytatva a fontosabb példákat – Heidegger sem tesz mást, mint azt, hogy belegondol annak a nyelvnek a mindennapi természetességébe, amelybe a lehető legtermészetesebben beleszületett. Hány »filozófia-tudós« vagy professzor gondolta volna őelőtte komolyan, hogy olyan szavak, mint a »kéznéllevő« (vorhanden), a »kézhezálló« (zuhanden), a »gondoskodás« (besorgen) stb. *alapvető* filozófiai relevanciával bírnának?

A filozófia tehát – és éppen a csúcsain – élő kapcsolatot tart ez élő nyelv, az élő nyelvek természetes közegeivel. Bármennyire is foglalkozzék az mindig »ugyanavval«, a filozófia sohasem a saját terminus technicus-ainak a végtelen örölgötése, hanem a nyelvben is feltűnik neki az, aminek »feltűnőnek kellene lennie«. De ez mindig csak akkor történik meg, amikor ő a saját létére és lehetőségeire is kérdez. Ilyenkor ugyanis *kimondott* kapcsolat teremődik a kérdezés és a kérdés *nyelve* között is.

Itt tehát egyáltalán nem a »nyelv és a filozófia viszonyának« a dolgáról van szó, hanem voltaképpen azt kell megnézni, hogy mi is *történik* a nyelvvel és a filozófiával akkor, amikor a filozófus *valamiről* gondolkodik. De sem a »dolog«, amelyről gondolkodnak, sem pedig a »nyelv«, amelyen ez a gondolkodás bonyolódik, nem *mondja* meg eleve azt, hogy az, ami ténylegesen megeshet, az *filozófia*. Teljesen elvontan megismerlélve: »filozófiai« dolgokról úgy is lehet – bármilyen nyelven – beszélni, hogy nem *mondanak* róla semmit. Más kérdés, hogy melyik kultúra vagy konjunktúra mennyire tolerálja vagy éppen bátorítja ezt a semmitmondást, de ez egyáltalán nem elegendő ok arra, hogy evvel az itt tematizált kérdés – a magyar filozófia létének, illetve lehetőségének a kérdése – a súlypontját a különböző kultúrák »maturitásának« a kérdéskörébe helyezzük át. Ellenkezőleg: meg kell maradnunk a témának a

filozófia számára eredendő mivolta felmutatásánál és kimondásánál, vagyis annál, hogy itt olyan – eredendően – filozófiai kérdéssel van dolgunk, amelynek – *már* – a *kérdezése* létrehozza, lét-re állítja a filozófiát magát, és pedig úgy, hogy azt az egyik lehetsége *létmódjának* a *lét-lehetőségeibe* vonja!

Az eddigiekből az a következtetés is felsejlik, hogy »magyar nyelvű« filozófia – az összes, a polcokon sorakozó kötetek ellenére – *nincsen*. Az ilyesmi ugyanis sem a hiteles fordítás, sem pedig a genuin filozófiai kérdés státuszával nem bír. Esetleg olyan dolgokról és olyan beszédmódban tudósítanak, amelyeket az ebben a kötetben már említett kultúrkönyvelők a filozófia leltárában tartanak számon. *Magyarul* filozofálni azonban egészen mást jelent. Nevezetesen azt, hogy a magyar filozófia létére és lehetőségeikre kérdező kérdés *értelmébe belelátjuk* azt is, hogy a kimondott kérdésével az amire kérdez, már lét-re is jött, – azaz *van* – teljesen függetlenül attól, hogy neki »van-e« narratívákban megkonstruált története, vagy pedig szervesen el-múlatott Múlt-ja, de természetesen egyáltalán nem függetlenül attól, hogy vannak-e *előmunkálatai* vagy *előzményei*. A filozófiának mindig is lét-re kell jönnie ahhoz, hogy megvizsgálhassa azt, hogy *miféle* létben részesült. A magyar filozófia miféle-sége pedig éppen a magyar nyelv világa. Vagyis: *ebben a létben részesül ő és ebben a létben részesíti ő a filozófiát is!!!* Az »előmunkálatok«, az »előzmények« tehát pontosan nem azt jelentik, hogy előre meg kellene mondani, hogy mi történik *majd* vele és azt sem, hogy azok pusztá felkészülések lettek *volna* valami el-vártra. Amit rég-óta várnak, az mindig is éppen a váratlanságában lep meg bennünket.

Mi lenne, ha amellett, hogy azt mondanánk, hogy a filozófiában mindig is »hús-vér emberekről« *van szó*, azt is felvetnénk, hogy hát a filozófusok *maguk* is »hús-vér« emberek? Hogy tehát beleszületnek egy hagyományba, egy évszázadba stb. Csakhogy ők éppenséggel olyan emberek, akiknek pontosan ez az ami *nem* tetszik, ez az amit problematizálnak, amire kérdezgetnek és amit firtatnak.

Nos, a magyar nyelv az a »közeg«, amelyben a magyarság a *létet kimondja. Nem(csak) a saját* létét mondja ki, hanem azt ahogyan ő a létben magában – sajátlagosan – részesedett. Magyar filozófia csak akkor van, amikor a gondolkodók belegondolnak a létnek abba a megtapasztalásába, ami a magyar nyelvben ugyan ki van mondva, de nincsen elgondolva. Ez a filozófusok számára természetesen nem valamiféle szerep vagy feladat. Ellenkezőleg: e *nélkül* egyáltalán *nincsen* magyar filozófia, hiába boncolgatják a filozófiai »tárgyú« kérdéseket a magyar nyelv grammatikájával és szó-dolgaival, és hiába küldöztetik a »magyar specifikumot« a néprajzi kiállítások egzotikum-színpadaira.

Csakhoggy *másképpen* egyáltalán *nem is született* sohasem filozófia, akárhány mesterember szorgoskodjék is, a fogalmi szerszámok univerzáló műhelyeiben. A nyelv filozófiai kiművelese és azok a megpróbáltatások amelyeknek a nyelvet a fordítások vetik alá – önmagukban – még csak előmunkálatok arra, hogy velük együtt és az ő segítségükkel a *filozofálás* szellemének a tulajdonképpeni lényegére nyílhasson rálátásunk. Arra, hogy *kimondottan* – és nem ki-gondoltan – feltegyük a magyar filozófia létére, mibenlétére és lehetőségeire vonatkozó saját és/de ugyanakkor gyökeresen szerves filozófiai kérdéseinket. És persze úgy is értsük azt meg, mint magát a magyar filozófiát lét-re hívó kérdést, amely bennünket már eleve a saját létlehetőségeinkbe és ennek a filozófiának a lét-lehetőségeibe is állít.

Másképpen ugyanis – de sajnos így is – a kérdést több veszély is fenyegetheti és szervtelenné is teheti. Az első – mert a legkézenfekvőbb – az a veszély, hogy azt valamiféle »identitás-problémává« változtatják. Éspedig úgy tematikailag, mint szerkezetileg (azaz: szervetlenileg). Hiszen az identitás-problémák kimondottan az »ínséges idők« problémái. Ha elmúlnak – sajnos – már nem is kérdezik e problémák kérdéseit, mintha azok már nem is lennének problémák. Így aztán, amikor újra előállnak, az ínséges idők kérdéseit megint csak onnan kérde-

zik újra – esetleg egy némileg más *beszédmódban* – ahol annak idején a dolog abbamaradt.

Az ínséges idők persze sopánkodtatnak, de – persze – kérdetnek is. Ez is bennük a nagy esély. Nem szabad ezt az esélyt – már ki tudja hányadszorra – lealacsonyítani vagy elszalasztani. A magyar filozófia kérdése végül is nem azért kérdés, mert a magyarság manapság a létproblémáit identitásválságként éli meg, hanem azért, mert nélküle ember, jelenvaló-lét-mivoltában a »magyar«, nem tud hitelesen létezni. Mert e nélkül nem láthatja az ő saját, hiteles létlehetőségeit. És itt egyáltalán nem, mondjuk a »magyarság számára kitűzendő történelmi stb. célokról«; nem is a »magyar nép történelmi hivatásáról« vagy elhivatottságáról, hanem az (»egyetemes«) létnek arról a sajátlagos *bejáratáról* van szó, amelyben *minden nép* a maga történelmi sorsában részesedett, és amelyet minden nép a maga saját nyelvén és nyelvében mond ki, ért meg és értelmez. Bábel tornya számunkra egyáltalán nem a zűrzavar, hanem a léttapasztalat számtalansága kimondhatóságának a szimbóluma. És csak azért tudunk mi mégis *fordítani* és kommunikálni, mert létezésünk a létnek egyazon gyökeréből fakad, és csak azért vannak fordítási *gondjaink*, mert ezt más és más sorsban tapasztaljuk meg, illetve saját sorsainkat más és más nyelvekben mondjuk ki, rögzítjük, értelmezzük és artikuláljuk, és más és más nyelven gondolunk ezekbe az artikulációkba bele.

De a fordításoknak végeredményben nem is a közlés a legfőbb dolga. Nem a tudósítás, hanem a kommunikáció. Ezt pedig éppenséggel nem kommunikáció-elméletileg kell érteni, hanem az *eredetekben* való küldés *sajátlagos* kimondottságának a *communio*ja értelmében. Ez azonban fordítás *nélkül* is »kommunikációs« gondokba ütközik. Ma ebből a szempontból Heidegger példája a legszembetűnőbb. A hozzánk közelebb álló – magyar és román kultúrában – sok tintát folytattak már Heidegger román vagy magyar fordíthatóságának problémáiról. Közben azonban szinte automatikusan elfeledkez-

nek arról, hogy például a francia kultúrában, ahol pedig a filozófiai műveltség »magától értetődően« magasabb szintre van feltételezve, mint mifelénk, nos, abban a kultúrában sem sikerült a *Lét és időt* egyetlen nekifutásra lefordítani. És arról is megfigyelhetjük, hogy a *Lét és idő* angol fordítása is csak keserves kínok árán született meg. A legfőbb probléma azonban mégis az, hogy az egész kérdésfelvetés mögött az a *teljesen hamis* előfeltételezés áll, hogy bár a francia, az angol, a magyar, a román stb. kultúra és a »filozófiai« nyelv számára sokszor megoldhatatlan feladatot jelent Heidegger fordítása, az – vagyis – Heidegger maga – a *németek* számára valami kézenfekvő és természetes. Pedig ez egyáltalán nem így van. A németeknek épp úgy *meg kell küzdeniük* Heidegger gondolkodásával és nyelvezetével, mint egyébként mindenkinek, aki a filozófiához és *saját* létéhez a Heideggerrel való párbeszédben közeledik. Heidegger alapvető szavai éppoly újszerű és idegen mélységgel hangzanak a németek számára is, mint –ha megértjük őket – bármely olyan ember, kultúra és nyelv számára, amely a metafizika évszázados hagyományain nevelkedett.

De ez egyúttal azt is jelenti, hogy a »fordítás« alaptapasztalata csak annyiban »nyelvi« és technikai-stilisztikai kérdés, amennyiben a vele való szembesülés a léttapasztalat nyelvben való rögzítettségének az egyetemes orientáltságát közvetíti. Azaz: az így közvetített üzenetet csak úgy értjük meg hitelesen és tulajdonképpen, ha benne önmagunkra vonatkozóan nem ítélet, hanem rálátás nyílik. Így nem »megtanulunk« vagy »átveszünk« valami technikát és fogalmi eszköztárat, hanem bele-látunk a filozófiának a nyelv által *sajátosan artikulált* lét-hezkötöttsége lényegébe. Ez viszont létfeltétel – és nem olyan feladat, amit a hagyomány, az Akadémia, a törzs öregeinek a tanácsa vagy a korszellem ró ránk, de – amelyet mégis fel kell vállalni ahhoz, hogy olyasmiről, hogy »magyar filozófia« legyen.

Egyébként a »magyar filozófia« ügyét fenyegető *másik* veszedelem épp az önmagát »posztmodernnek« nevező – de

nem biztos, hogy értő – »korszellemből« származik. Abból, amely a kultúrák »inkomenzurábilis egyetemességének« az önelégességét kiáltotta ki. Hiszen ez is pusztán *reakció* és nem *reflexió*. Arra reagál – visszautasítóan – ami a kultúráknak az egymás közötti viszonyát mindig is az alacsony- és felsőbbrendűség, sőt az egyik kultúrának a másik feletti *uralmaként* értette meg. A posztmodern meglebegtette, majd szétroncsolta a kulturális hierarchiákat – de ezt úgy tette, hogy időközben a különböző kultúrák közötti *közölhetetlenséget* is szentesítette. A kultúrák és az őket hordozó nyelvek már nem pusztán a kultúr-központok és a világnyelvek köré csoportosuló vagy szétszóródott egzotikumok, hanem azok mindegyike önmagában egyetemesen megálló egész, amely a maga identitását minden a másokkal való kommunikáció nélkül vagy pedig avval párhuzamosan proklamálhatja. Tömörebben: a kultúráknak ketté kell hasadniuk ahhoz, hogy kommunikálhassanak. Nem egy kultúra önmagája az, ami őt a másokkal való kommunikációra sarkallja, hanem létrejön, megszületik egy bizonyos közömbös *általános*, amelynek a zónájában aztán a kommunikáció – tematikusan is elkülönülve – végbemegy.

Úgy gondolom, hogy minden felszabadítóan átélt praktikus eredménye ellenére az önmagát így – *nem* – megértő posztmodern nem is különbözik lényegesen attól, amit lereagál, elutasít és – látszólag – túlszárnyal.

De mit is jelent ez konkrétan, mondjuk, a »nemzeti filozófia« kérdésének az ügyében? Ahhoz, hogy egy kicsit kiszabaduljunk a »magyar filozófia« kérdéséből vagy a kérdés »magyarságának« a szférájából, úgy gondolom, hogy nem árt egy hozzánk ugyancsak közelálló, – román – példát bemutatni. A harmincas évek végén Mircea Vulcănescu – egy jól képzett és tehetséges román filozófiatudós – írt egy tanulmányt, amelynek a címe és a témája a *Dimensiunea românească a existenței*.⁵ (A létezés román dimenziója; A mai kérdésnek a

helyzetadta meghatározottságára jellemző az, hogy szinte rögtön az '89-es fordulat után halaszthatatlannak látták az újrakiadását.)

A tanulmányban Vulcănescu abból indul ki, hogy létezik Románia, létezik a román nép, létezik a román nyelv, a román népi kultúra stb., tehát lehetetlen az, hogy ne lenne román nemzetkarakterű filozófiai típusú specifikum is. És valóban, sorra is veszi a román nyelv jó néhány olyan szavát, amelyek a románságnak az időhöz, a tagadáshoz, a semmihez stb. való sajátos viszonyát illusztrálják. Csakhogy elemzéseinek semmilyen kategoriális relevanciája nincsen, és pusztán arra jók, hogy a románságot – egzotikumként – a németiségtől, a franciaságtól stb. megkülönböztesse és hogy azt sajátos önbecsülésre sarkallja. Azonban – minden bizonnyal – ugyanaz a szerző, akkor, amikor például az »idő« kategóriáját teszi meg szakszerű filozófiai vizsgálódás tárgyává, nos akkor ő rögtön kizárólag mondjuk Kanthoz, Bergsonhoz vagy Heideggerhez fordul, és az ők szempontjait szembeesíti vagy egymással, vagy pedig egy körülöttük felmerülő ötlettel, mintha a két út között nem lehetne semmiféle átfjáró.

Ehhez képest a posztmodern nem tett mást, mint provincializálta a modernitás hazug egyetemesség-igényét, éspedig úgy, hogy az inkomenzurabilitás gondolatában – ugyanolyan hazug módon – minden »régiónak« *önműködően* érvényesülő egyenértékű egyetemességet ígért. Pedig voltaképpen a kultúrközpontok egyáltalán nem »számolódtak fel«, hanem csak megsokasodtak, szakosítottak stb.

Másvalami azonban igenis – és lényegében – megváltozott. A kommunikáció új lehetőségei nyíltak meg, illetve régiek teljesültek ki. Ezért mondtuk: ma már a mérték, a filozofálás mértéke, nemzetközi. És ez éppen nem, vagy nem hitelesen, egyfajta nemzetek feletti valamit jelent, hanem az egymás-ra nyitottságnak egy technikailag is megtámogatott – megvalósuló új módját. Nem szabad ugyanis nem észrevenni azt, hogy a kultúrák, a médiák stb. egymás iránti – és a mi irántunk való

– érdeklődése is növekszik. És ez nem egy gesztus és nem is gazdasági és a »társadalmi« kapcsolatoknak a pusztá felhangja, hanem *egy új léthelyzet és egy új létlehetőség.*

Ebben az új léthelyzetben és létlehetőségben tevődik most fel a magyar filozófia létére és lehetőségére utaló kérdés, mint a filozófiának magának a kérdése. A filozófiáról – mint mondtuk – maga a filozófia kérdez benne. Csakhogy – ismételten – magyarul.

Most tehát a filozofálás *magyar* nyelvére hullik a hangsúly és ezért azt kell megvizsgálni, hogy ez a vonatkozás kizárólag a magyar *filozófiai* nyelvezetet érinti-e vagy pedig a kérdés lényegében egyáltalán a *nyelviség* hermeneutikai problémájába torkollik?

Ebben az irányban azonban a hermeneutika már régóta igen komoly és lényegbevágó munkálatokat végzett. Ezek természetüket illetőleg egybevágóan azokkal a tudósításokkal, amelyekkel a filozófusok maguk szolgálnak akkor, amikor a nyelvhez és a saját nyelvükhöz való viszonyukat megvalósítják. Amikor Gadamer azt írja, hogy »A nyelv által végzett fogalomalkotást a filozófiai gondolkodás nemcsak, hogy felhasználja, hanem meghatározott irányokban tovább is viszi«,⁶ akkor lényegében nem is tesz mást, mint lerögzíti a filozófiai nyelvezetnek és a nyelvviség lehető legtermészetesebb viszonya tényállásainak a lényegét. Azt, hogy a filozófia nyelvezetében a nyelv elsősorban egyáltalán nem »terminológiaiilag« beszűkül, hanem, hogy ellenkezőleg, éppen ebben válhat kitüntetetten világossá, hogy »bármilyen hagyományról legyen is szó, mindig egy *emberi*, tehát *nyelvi* jellegű *világ* az, amely megmutatkozik benne. Mivel nyelvi jellegű, *minden* ilyen világ *magától* nyitott *minden* lehetséges belátásra és így *saját* világképének minden lehetséges bővítése iránt, tehát *hozzáférhető* a *többi* világ számára is«. ⁷ (Kiemelés tőlem – K. I.) Nos, az emberi, nyelvi világoknak ez a magától való nyitottsága, valamint a többi világ számára való hozzáférhetősége az, ami minden nyelv számára elvi filozófiai lehetőségeket biztosít.

Más kérdés, hogy evvel élnek-e vagy sem, és hogy avval valóban filozófiailag élnek-e? De mi mást jelent filozófiailag élni egy-egy nyelv filozófiai lehetőségeivel, mint éppen *abban* a nyelvben rákérdezni a filozófia létére és lehetőségeit?

Ezért a magyar filozófia létére és lehetőségére kérdező kérdés tulajdonképpen nem is olyasmit keres, ami »egyben« filozófia és ráadásul még magyar *is* – vagy megfordítva. Nem a filozófia és a »magyarság« konjunkciójáról, hanem a lehető legtermészetesebben egymásrautaló egymásra találásáról van benne szó. A magyar nyelvben kérdezve, a kérdéssel együtt a magyar filozófia *is lét-re jön*, éspedig olymódon, hogy evvel együtt az így megszületettnek az *értelme* is megadatik. Ez az értelem pedig nem más, mint filozófiailag – hitelesen és igényesen – belegondolni a magyar nyelv filozófiai relevanciájú, spekulatív lehetőségeket sajátosan hordozó szavaiba.

Ugyanis: »Létezik... a szónak egy másik dialektikája is, mely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás belső dimenzióját rendeli hozzá: minden szó, mintha valamiféle középből törne fel, egy egészre vonatkozik; csak azért szó. Minden szó *a nyelv egészét* szólaltatja meg, amelyhez tartozik, s a *világlátás egészét* jeleníti meg, amelyen alapul«. ⁸ (Kiemelés tőlem – K. I.)

De azáltal, hogy filozófiailag belegondolunk abba, ami egy nyelv szavaiban ki van ugyan mondva, de nincsen elgondolva, nos azáltal elsősorban nem a nyelvtudományilag értett nyelv tudatosodik fokozatosabban, hanem a *dolog maga* az, ami a nyelv és szavainak az artikulációiban sajátosan ízelődik. Azt azonban, hogy *mi* is a dolog maga – azaz a kimondott tematizálás témája – nem pusztán a tematikusan értett hagyomány és nem is az uralkodónak kikiáltott korszellem, hanem a létezés, a jelenvalóság szervessége mondja meg. Vagyis olyasmi, amihez a filozófia maga is egzisztenciális szervességgel tartozik hozzá.

Nem azért kell mondjuk »magyar« filozófia, hogy a magyarságnak is legyen végre filozófiája, hiszen a filozófia nem egy kellék, amelyet a világ népeivel való lépéstartás végett illendő

dolog beszerezni, vagy elkészíteni. Hanem akkor és azért »kell« magyar filozófia, amikor a »magyarság« az *önmaga létét* már képtelen a maga világában jelenvalóként benne-létének az elgondolása nélkül elgondolni és amikor már nemcsak, hogy nem ön-elégséges, hanem ráadásul már a más »világokkal« való kapcsolatainak a természet- vagy konjunktúra-adta létmódjai sem bizonyulnak számára kielégítőnek. Ellenkezőleg: csakis így juthatnak ezek a kapcsolatok igényes-szerves természetességhez.

Persze itt azonnal felvetődik az *érvényesség* és a *közölhetőség* problémája is. Az, hogy az olyasmi, mint a »magyar filozófia« vajon eleve nem csupán a »magyarok« számára érvényes és közölhető-e, meg az is, hogy vajon az, ami – mondjuk a fordításokban – közlődik, az mennyiben »magyar«? A probléma ugyan valóságos, az a mód azonban, amelyben megfogalmazódik, mégis csupán az egyike azoknak a vakvágányoknak, amelyekről azt kell mondani, hogy ugyanabba a zsákutcába futnak. Hiszen vagy pusztán csak elválasztják, vagy pusztán csak összekeverik a »gondolkodás« és a »közlés« nyelveit. Mert a magyar nyelv szavaiba való belegondolás már eleve nem nélkülözheti a – minél több – más nyelv hasonló szavaiba való belemélyedést is. Egyébként sem biztos az, hogy a dolgot bele lehet-e fojtani a »fordíthatóságok« problémakörébe. Ha ugyanis filozófián nem pusztán egy rendszer felé mutató konstrukció tiszta formalizmusát, hanem a világszerű létezők *létére* irányuló *kimondott tematizálást* értünk, akkor ennek a különböző nyelvek szavaiban való artikulálódásai nem közvetlenül egy »általános« felé kovergálnak, amelyben a szavak lefordíthatósági alapot nyernének – hanem a *témának magának* egy olyan utalás-egésze felé nyílnak meg, amelynek a horizontjában az illető tényleges kutatások minden kétséget kizáróan, hitelesen kommunikálhatnak. Ahogy másutt már mondtuk: arról van szó, hogy más nyelvekkel *együtt tematikusan* magyarul gondolkodva, felfedezhetjük nyelvünk filozófiai lehetőségeit és mélységeit is akkor, ha a szavaiba

kimondottan belegondolunk. Ekkor derül ki, hogy *magyarul* olyasmit is elgondolhatunk amit azután a többi nyelven is bele kell majd gondolni *abba, amiről* gondolkodunk.⁹

De ez elvileg minden egyes nyelvre vonatkozóan érvényes lesz akkor, amikor a filozófia a saját léte és a saját lehetőségére kérdez rá benne. Mint ismeretes, a nemzetközi filozófiai közegben egyre élénkebben jelentkezik például a japán eredetű gondolat. Az is köztudott, hogy ebben Heidegger gondolkodása és annak japán »receptiója« is komoly szerepet játszott és játszik. Az, hogy itt tehát valamiféle *találkozás* is történt. Teljesen nevetséges dolog azonban azt gondolni, hogy mármost a japán filozófusok úgy törtek be a maguk külön hangjával a nemzetközi filozófiai dialógusok porondjára, hogy hirtelen elkezdtek *németül* gondolkodni és ráadásul *angolul* közölni. De a dolgoknak az is csak felületes magyarázata lenne, ha azt mondanánk, hogy a japán gondolkodás pusztán a japán gazdaság és a japán technika fedezékében, szélvédett háttérében nyilatkozhatott csak meg nemzetközi relevanciával. Ellenkezőleg: a jelentős japán gondolkodók filozófiai munkája ízig-vérig japán és mindaz, amit elgondolnak az a japán nyelv spekulatív lehetőségeibe való elmélyülés módján történik, csakhogy – *evvel együtt* – a kutatások tematikai sajátossága és relevanciája, azoknak a mélysége és a színvonala a japán gondolkodókat – a lehető legtermészetesebb módon – a ma már nemzetközivé vált filozófiai dialógus vérkeringésébe kapcsolja. De ez csak azért van így, mert ők – éppen a japán mivoltukból eredően – a témák olyan vonatkozásait tárják fel, amelyek *hozzátartoznak ugyan azok lényegi utalás-egészéhez*, mégis *kitüntetett* módon csak *ezekben* a létmódokban válnak megragadhatóakká.

A kommunikáció nem a fogalmi általánosság vagy az egyetemesség szintjén, hanem e fenomének *sajátlagos-kitüntetett* megmutatkozása a *kimondott* tematizálásának a lét mélységeibe vivő aktuális megvalósításai révén válik lehetségessé és zajlik is le mindig. Minél inkább értjük tehát a dolog – vagyis a

kutatások – egyaránt nyelvi és filozófiai természetét, annál kevésbé válik a »nyelvi« kérdés a kommunikáció *belső* akadályává. Hiszen itt az akadály végül is a »kommunikatív kompetencia« elnyerésének a – cseppet sem leküzdhetetlen – nehézségeire szorítkozik.

A magyar filozófia létére és lehetőségére vonatkozó kérdés *önkeresése* tehát arra a következtetésre nyílt meg, hogy a magyar nyelvben elvégzendő – a magyar nyelv filozófiai lehetőségeinek a mélységeibe belegondoló – tematikusan tájékozódó kutatások végül is, elvileg, olyan eredmények magaslataiba vezethetnek, ahol azok – a lefordíthatatlanságok jórészt problémáit leküzdve – a lehető legtermészetesebben – azaz már *nem* magyar nyelven – és genuin módon, kapcsolódhatnak bele az igen sokszínű, de ma már mindig is nemzetközi, filozófiai párbeszédbe.

Az a tény, hogy az *Interneten* és az *Elektronikus Postán*¹⁰ és sajtón művelt párbeszéd nyelvezete – valószínűleg – egyre inkább nem a pusztá fogalmak, hanem először a parafrázisok nemzetközi beszédmódja lesz, egy cseppet sem veszélyezteti azt, hogy mindaz amit a parafrázisokban leírnak, közölnek és *megbeszélnek* csak akkor hitelesülhet, ha azok szerves, autonóm és genuin tematizálások eredményeinek bizonyulnak. Mert csak az effajta elmélyülések alapján, és csak az ilyen kutatások kapcsán teremthető meg és alakulhat-bonyolulhat tovább bármilyen igényes és hiteles párbeszéd.

JEGYZET

1. Az alcím legfőbb feladata az, hogy elegendően *összezavarja* az olvasó fejét ahhoz, hogy majd *tisztázhassuk* azt, hogy itt *párhuzamos* dolgok történnek. Vagyis *sehogyan sem* futnak össze.
2. Lásd: VERESS KÁROLY: *Paradox (tudat)állapotok* című könyvét, Kolozsvár, 1996.
3. A mondatot Vajda Mihálynak a *Posztmodern Heidegger* című könyvéből idézem. Budapest, 1993, 110.
4. HEGEL, G. W. FR.: *A logika tudománya*, Budapest, 1979, I. kötet, 82.

5. VULCĂNESCU, MIRCEA: *Dimensiunea românească a existenței*, București, 1991.
6. GADAMER, HANS-GEORG: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Budapest, 1984, 300.
7. idem 311.
8. idem, 318.
9. KIRÁLY V. ISTVÁN: *Határ-Hallgatás-Titok. A zártság útjai a létben és a filozófiában*, Kolozsvár, 1996, 312.
10. Az persze könnyen megtörténhet, hogy mi ezeket a lehetőségeket nem így, vagy nem erre használjuk. De lehetőségként való újdonságokat és az értéküket is mindenképpen rögzítenünk kell.

Despre carte

Volumul cuprinde cinci studii, care pot fi încadrate prin denumirea și orientarea lor ca fiind de »filosofie aplicată«. »Filosofie aplicată« nu înseamnă însă aici vreun curent sau vreo »disciplină« filosofică, ci tocmai o ipostază a filosofiei însăși, în care ea se deschide către receptarea și asumarea expresă și actualizantă a acelor teme, cărora destinul istoric al meditației le-a conferit o manifestare privilegiată. Deși manifestarea privilegiată a temelor este – topografic vorbind – regională, semnificația lor tematică și filosofică este și rămâne totuși »universală«.

Primul studiu caută să identifice și să explice tocmai șansele ce se deschid în această înțelegere aplicată a filosofiei. El poartă titlul: *Filosofia aplicată și șansele filosofiei. O relatare meditativă*. Dar șansele filosofării nu pot fi separate de temele și nici de seriozitatea sensului ei. Căutările șanselor filosofării sunt legate de cele ale sensului ei: aplicarea actualizantă a filosofiei trebuie legată de sursele ei originare, pentru ca ea să se poate deschide într-adevăr către întâlnirea și receptarea temelor cu care destinul nostru ne confruntă. Iar tema a cărei întâlnire este relatată aici, este cea a secretului. Ori destinul nostru recent și trecutul nostru ne-trecut i-a oferit categoriei secretului șansa de a deveni – pentru prima oară în istorie – una dintre elementele centrale și structurante ale unei globalități epocale.

În nici un caz, filosofia nu este însă în mod automat pregătită pentru asumarea unei asemenea sfidări. De aceea, al doilea studiu al volumului, cu titlul *Filosofia aplicată și analiza categorială*, defrișează exact calea categorială pentru analizele

categoriale aplicate, arătând că ideea filosofiei aplicate, promovată aici, este în perfectă concordanță și felul în care – la vârfurile ei (Aristotel, Kant și Husserl) – filosofia a tratat problema esenței și orientării categoriilor.

Înaintând pe acest teren, studiul *Secretul și socialismul* analizează tocmai modul în care categoria secretului și-a împlinit tendințele vectoriale ale structurii sale în »fostele« societăți socialiste. Desfășurată pe exemplul istoriei »comunismului« românesc, studiul analizează în primul rând legislația tipic comunistă cu privire la secret, cu ajutorul căreia se împlinește acea tendință sistematică a acestor societăți ca în ele forma tipic-dominantă a secretului să devină *secretul de stat*.

Secretul instituie însă și o *ruptură în timp*. El este secret tocmai pentru ca nimeni să nu aibă acces la el. Prin urmare în orice prezent secretele »prezente« nu pot fi studiate – în principiu – de nici un subiect public al meditației. Secretul privilegiază deci tocmai dimensiunea *trecută* a timpului: studiul lui se desfășoară, de regulă, pe »fostele secrete«. Tematica lui deschide deci și o cale privilegiată pentru analiza FOSTITĂȚII și a TRECUTULUI, cu care se ocupă al patrulea studiu al volumului, având titlul: »FOSTITATE și TRECUT. Meditații pseudo-heideggeriene.« Analizele cu privire la secret se întâlnesc aici cu o *altă problemă* sfidătoare pentru filosofia aplicată, adică cu ceea ce dominația trecutului asupra prezentului, iar studiul caută exact acele fundamente ontologice pe baza cărora acest lucru se dovedește a fi într-adevăr posibil.

TRECUTUL nu poate fi însă gândit decât ca »fiind« ceva ce *deja-nu-mai-este*. Ființa lui este *deja-ne-mai-ființa*. Deja-ne-mai-ființa nu poate fi însă gândită decât gândind Nimicul. Iar, la rândul lui, Nimicul nu poate fi gândit – cu privire la timp – decât gândind la »Nici când« și »Nici dată«. În urma analizelor, se adevărește însă, că ele își găsesc loc chiar »în« categoria timpului.

Dar toate analizele sunt desfășurate aici pe baza cuvintelor limbii în care ele se poartă. Posibilitățile acestei limbi, îi dau și

curaj și orizont. Iar orizontul aplicativ curajos al limbii este tocmai posibilitatea tematică a filosofării în această limbă. »Filosofie și prezența-aici«, adică filosofia aplicată, se transformă deci într-o înțelegere a șanselor filosofiei care se desfășoară – aici – în limba maghiară.

Aceste șanse sunt precizate în ultimul studiu al volumului, care se intitulează »*Întrebarea despre existență și despre posibilitatea filosofiei maghiare*.« Chestiunea a devenit actuală în ultima vreme, dar într-un mod care este lipsită de organicitate. Gândind însă tematic, și pe urmele căilor prescrise de către tema cercetării, meditația noastră s-a folosit totuși pe deplin de posibilitățile de gândire ale limbii maghiare, și de aceea s-a simțit nevoită să fixeze și să precizeze aceste posibilități ca fiind tocmai »șanse«.

Tartalom

Előszó 5

»Alkalmazott filozófia« és a filozófia esélyei · 9

»Alkalmazott filozófia« és a kategoriális elemzés · 29

Titok és szocializmus · 57

Múlt és VOLTság · 79

1. Exkurzus: A SEMMIről · 89

2. Exkurzus: A SOHASEMről · 98

A magyar filozófia léte és lehetősége · 127

Despre carte · 147

Tartalom · 151



Megjelenés éve · 1999
A nyomás kezdete · 1999. július 7.

Nyomdai előkészítés
1024 studio · RO-3400 Kolozsvár
str. Cișmighiu nr. 1 · Tel. +40 64 190275
Műszaki szerkesztő · Bíró Zoltán

Nyomdai munkálatok · Gewalt, Kolozsvár
Tel. +40 64 133273 · +40 92 897361



Ha »alkalmazati filozófián« nem pusztán valami »elő« diszciplinát, hanem magának a filozófiának egy olyan állapotát értjük, amelyben ő megnyílik azoknak a kérdéseknek a – kimondott és tematizáló – felvállalására, amelyekkel a történelmi emberiség a maga mindig is meghatározott – ezért regionális – sorsában szembesül, akkor evvel együtt, egy csapásra a filozófiának magának az értelme, a lényege, az iránya, de a lehetőségei is szinte maguktól újraproblematizálódnak és -körvonalazódnak.

A »felvállalás« persze nem egy előírt »feladat« vagy kimért kötelesség, hanem csak akkor van értelme, ha az éppenséggel a mi Itt-Létünk lehetőségeit aktualizálja, mégpedig a lehető legmeghatározottabb módon. Innen ered tehát az a – mindenkoriságban gyökerező – önkereső kérdés is, hogy: »Lehetséges-e – és hogyan – itt és most »magyar filozófia«? De az is, hogy egyáltalán lehetséges-e filozófia nélkül »Itt-Lét«?



Király V. István 1952. szeptember 5-én született Nagyváradon. Filozófiai oklevelet 1976-ban szerzett. Különböző írásokat és tanulmányokat 1974-től közöl több-kevesebb rendszerességgel. Első írásai az *Echinox*-ban jelennek meg, majd főként a *Korunk*-ban publikál. *A titok és kategoriális szerkezete* címmel 1986-ban a *Magyar Filozófiai Szemle* közli a tanulmányát, de a romániai *Revista de filosofie*-ben is publikált. Neve az 1983-ban kiadott *Babel-tornyán* című *Echinox*-antológiában is szerepel.

Ionuț Costeával és Doru Radosavval együtt a *Fond secret. Fond »S« Special* című, a kolozsvári Dacia Könyvkiadónál 1995-ben megjelent kötet társszerzője, de 1996-ban a Komp-press Kiadónál *Határ – Hallgatás – Titok* címmel már önálló tanulmánykötettel jelentkezik.

Több jelentős magyarországi folyóirat mellett franciaországi szaklapokban is publikál.

A kolozsvári Központi Egyetemi Könyvtárban, a *Philobiblon* című angol nyelvű folyóirat kiadója és az itteni Egyetem Filozófia Karának is tanára.