

Annona

A Kerényi Károly Szakkollégium évkönyve

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Kerényi Károly Szakkollégium
Pécs, 2002

A kötet megjelenését a Pécsi Tudományegyetem Rektori Hivatala, Kiadói Bizottsága, Bölcsészettudományi Kara, Jakabhegyi úti Kollégiuma, BTK Hallgatói Önkormányzata, a Kékkúti Ásványvíz Rt. Alapítvány, a British American Tobacco, a Magyar Soros Alapítvány, az Oktatási Minisztérium – korábban: Művelődési és Közoktatásügyi Minisztérium, a Miniszterelnöki Hivatal és a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány támogatta.

Válogatta, szerkesztette, az előszót írta:
Jankovits László, Vankó Annamária, Somogyi Judit

A tanulmányokat lektorálta: Boros János, Erős Ferenc, Gál Béla, Heidl György, Hetesi István, Kálmán C. György, Kappanyos András, Nagy Ilona, Orbán Jolán, P. Müller Péter, Weiss János.
Lelkiismeretes munkájukért ezúton is köszönetet mondunk.

© A szerzők, 2002
© A szerkesztők, 2002
Minden jog fenntartva.

Tartalom

Részlet egy levélből	7
Előszó	9
Leiszter Attila: Nüsszai Szent Gergely időszemléletéről és Történelemfölfogásáról	11
Németh Csaba: „Mensa igitur, scriptura” Középkori egzegézis és izomorfia.	31
Lengvári István: A lussoniumi gabonavermek mint a késő-római gazdálkodás emlékei	49
Varga Szabolcs: Egy Mohács után felemelkedett nemesi család karrierjének kezdetei 1526–1541 között. A Devecseri Choronok.	58
Szommer Gábor: James Lancaster és az első angol utazások a Távol-Keletre	66
Varga Enikő: „A dolgok látképe” Polémiák a 17. századi németalföldi képi reprezentációról.	74
Somogyi Judit: Iratok a Somogy megyei vallási viszonyok történetéhez (1717–1723)	86
Kruzslicz Anita: A szintézis formái Schelling korai műveiben	105
Szívós Andrea: Magyarországi nőnevelés (1850–1888)	112
Vörös Andrea: A dualizmus kori Magyarország borkereskedelme, különös tekintettel az állami gazdaságpolitikára	124
Trombitás Judit: Transzformációk. Egy Turgenyev elbeszélés a gogoli és a puskini hagyományban.	133
Juhász Katalin: Szerkezeti és szemantikai párhuzamok Lev Tolsztoj: <i>Gazda és cseléd</i> és Puskin: <i>Ördögök</i> című művében	142
Györök Edina: Genealogikus vágy és reflexív transzformáció a koraromantikától Heideggerig	149

Katona Gábor: A heideggeri Sein zum Tode és Rorty metastabilitása	161
Danka István: A filozófia végeiről. Rorty és Habermas Hegel-fenoméjje.	170
Böhm Gábor. Dekonstrukció: irodalom(elmélet) és/vagy filozófia?	175
Stachó László: Pszichológia és interdiszciplinaritás: beváltak-e Piaget régi jóslatai a lélektan jövőjéről?	194
Szabó Tímea: Jóra vágyani? A pszichoanalízis etikai következményeiről.	200
Kiss Gábor Zoltán: A kritika feladata a legkülönbélebb jelenkorokban. Az alkotó, és kritikus tevékenység megítélése Arnoldtól a formalizmus utánig.	205
Patonai Anikó Ágnes: Kaland a Formával: posztmodern, dráma, szintézis	216
Vankó Annamária: Erdély Miklós művészetelméletének néhány kulcsfogalma	223
Besze Barbara: A hős Pepin és társai, avagy a <i>hetvenkedő katona</i> toposza	236
Vári György: A kísértetről. Marxtól Mózesig.	254
Gábor Lívia. Gilles Deleuze – Film és filozófia.	266
Csekő Csilla: Vegetarianizmus – táplálkozásnéprajzi szempontból. Egy család vegetáriánus táplálkozása. (Esettanulmány)	273
Gergely Erzsébet: Válságban az egyház. Valóban válságos a római katolikus egyház helyzete?	287
Horváth Gergő: A Folklor folklórjának néhány vonása – kutatás szelet	296
A Szakkollégium tagjai (1993–2002)	305
A Szakkollégium meghívott előadóinak előadásai (1993–2002)	309
A Szakkollégium tagjainak előadásai (1993–2002)	314
A Szakkollégium tagjainak OTDK eredményei	321

Genealogikus vágy és reflexív transzformáció a koraromantikától Heideggerig

A tudomány önreprezentatív narrációjával szemben, ahol a fordulatok mindig a kitalálás, az invenció, a heureszisz isteni pillanataiként jelennek meg, a metafizika története inkább a bibliai genealógiák misztikus alakját ölti magára, az elődök és utódok, apák és fiúk végtelen felcserélődésében állítva elénk egy történet-alakzatot. A genealógiai sor alapeleme a név, amely belülről van kettéhasítva, illetve önmagában van megkettőzve: állandó mozgásban egy előre-hátrautaló rendszeren keresztül minden név egyszerre utód és előd is.

De a genealógia logikája nem formalizált eljárás mód, hanem szenvedély, amelyben egyfajta *conditio humana*, az eredetutáni sóvárgás fejeződik ki. Ilyen szempontból Friedrich Schlegel végtelen utáni vágyódása mellé állítható, de míg ez tisztán intellektuális feszültség, amely egy paradoxontól kapva hajtóerejét végtelen agilitássá, progresszív, ironikus dialektikává változik, addig a genealógiai szenvedély egy ponton kilép az intellektus területéről, és tiszta vágyként mutatkozik meg.

Ezen a ponton a koraromantika fő kérdéseinek kontextusába helyezhetjük át a vizsgálódás székhelyét. Manfred Frank írja le kiválóan, hogy Kant után az egyik jelentős és innovatív filozófiai iskola Reinhold alaptétel-tana és tanítványainak ehhez kapcsolódó kommentárjainak korpusza szerint minden rendszer egy alaptételen nyugszik, amely további megalapozásra már nem szorul, azonban az alaptétel valójában nem ruházható fel az ismeretelméleti bizonyosság maximumával, hanem csak mint heurisztikus posztulátum, mint eszme határozható meg.¹ Ebből a kezdetben rendszerfilozófiai igényből „nő ki” a rendszeren kívüli és azt ismeretelméleti bizonyossággal ellátó ontológiai alapnak a követelménye. Ez az alap logikailag úgy határozható meg, mint radikálisan nem racionális, mivel ellenkező esetben visszafródna az alapkeresés regresszusába. Tehát az alapot az ész/reflexió eszközeivel nem közelíthetjük meg, azonban ebben az esetben megkerülhetetlen a kérdés: egyáltalán milyen (pozitív) módon megragadható? A kognitív/nyelvi szinten ítéletként tételezett reflexió egy őseredeti szétválásra utal (Hölderlin), amelyben az ítéletben egyesített elemek valódi egységet alkottak. Ez az ősi egység a lét, ahol még nem vált szét tudat és tudott, és amelyre csak nem-reflexív, tárgyiatlan szemlélet irányulhat.²

Frank szerint itt is tetten érhető az a tendencia, hogy az idealizmussal ellentétben a koraromantika az öntudatot háttérbe szorítja a lét javára, mivel tudatunk alapja nem oldódhat fel magában a tudatban.³ Azonban Frankkal ellentétben fel kell hívnunk arra is a figyelmet, hogy a lét többnyire az abszolút én kérdéseként merül fel, így a tudat nem egyszerűen leértékelő-

¹ Manfred Frank: A koraromantika filozófiai alapjai. *Gond* 1998/17. 43–47. (Fordította: Mesterházy Balázs)

² Uo.: 47–48.

³ Uo.: 50.

dik, hanem inkább a lét kitüntetett területeként tér vissza. A létet a koraromantika gondolkodói valamilyen, az értelemről és artikulációról idegen viszonyuláshoz, érzéshez, intellektuális szemlélethez kötik. De egyre kényszerítőbb igényként az is megmarad, hogy a lét az artikuláció területén valamilyen módon megfogalmazható legyen, tehát túlmenjen a pusztán szemléleten. Itt lép be a képbe a gondolkodás negatívból pozitívra alkotó irányultsága: abból hogy az értelem nem képes kitörni a saját területéről a dolog felé, az értelem/reflexió azon pozitív lehetősége származik, hogy saját episztemológiai képtelenségéből alkossa meg a dolgot. Így jön létre egyrészt a nem-megismerhetőnek mint pozitív transzcendensnek a területe, másrészt pedig a reflexió különböző aktív önkorlátozó és szemléltető módszereinek a tárháza⁴.

A továbbiakban Heidegger és a koraromantikusok között egyfajta filozófiai folytonosságot tételezünk, amely a problémafelvetés közösségében nyilvánul meg: a német koraromantika azon igénye, hogy túllépjen a szubjektum-objektum reláció reflexív szféráján Heideggernek azon követelményéhez kapcsolódik, amely a filozófia anti-metafizikus szféráját megnyitó eseményre irányul. Annál is inkább megvilágító erejű lehet eme kapcsolat, mivel egy fokozatos hangsúlyeltolódás diagramját adja ki: mindkét esetben transzgresszív mozgásról van szó, azonban a koraromantikus hangsúly a reflexív szférán belülre esik, míg Heideggernél egyre erőteljesebben előtérbe nyomul az a következmény, hogy a transzgresszió a racionalitás szabályainak megsemmisüléséhez vezet – a transzgresszió létmódja szinguláris-esemény jellegű. Az első esetben tehát a probléma a racionális argumentáció, a diszjunktív–konjunktív logika hatókörén belül fogalmazódik meg, mint ennek a logikának a felfüggesztődése, illetve az ebben a felfüggesztődésben való pozitív újraszituálása –, a második esetben viszont a szinguláris diskurzus a racionális logikán kívül, de mégis artikulált módon jelenik meg.

A fenti nem-racionális artikuláció leírásához szokatlan eszközökhöz kell nyúlnunk: mivel nem disztinkt elemek közti konjunktív-diszjunktív mozgás, ezért nem használhatjuk a szcientikus diskurzusok jövőbe projiciálható univerzális kalkulusát. Helyette egy imaginárius állóképet kell alkotnunk, amelyben a kép-struktúra teljes egészében egy magyszerű szinguláris eseményből bontakozik ki. A dolgozatunk keretként a genealogikus kondíció és időszerkezet témáját jelölte ki – a dolgozat végén egy konkrét filozófiatörténeti polémia bemutatásával térünk vissza ezen témához. Egyenlőre azonban csak mint szemléltető eszközt kívánjuk használni úgy, hogy imaginárius szcénává formáljuk: egy genealógiai szenvedély által megszállt gondolkodót látunk magunk előtt, aki egyszer csak megtorpan és hátat fordít, ebben az esetben, a metafizikai folyamat menetirányának – megszilárdult jelene magaslati pontján állva fürkészi a múlt mélységeit, mint egy Friedrich-kép főalakja a távoli horizontot. Ekkor az idő még nem lép hatályba, hanem éppen ezen esemény lesz az a törés, amely kirobbantja a temporális dimenziót. Az első módus, amelyben a temporalitás megjelenik a jelen, méghoz-

⁴ Frank elemzése feltárja, hogy a nem-reflexívre irányuló intellektuális szemlélet sosem lehet képes visszahatolni az eredetbe, ilyen értelemben Reinhold tanítványainak felvetését, hogy az alaptétel projiciátum/eszme radikálisan komolyan kell vennünk. Az eredet helyét az eszme/eszmény veszi át, amelyhez a filozófia egy végtelen mozgás formájában közelít: „az abszolútumot nem közvetlenül ragadjuk meg egy [...] intellektuális szemlélet által, mintegy végső evidenciaként [...] Nem, érvényességre vonatkozó igényeinket illetően nem rendelkezünk ilyesféle pozitív dedukciós kritériummal, hanem csak egy negatívval, ami nem más, mint tetteinknek és feltevéseinknek egyre növekvő összhangja a cselekvő és megismerő élet során.” Uo.: 89.

zá egy sajátos, lényegében jelen-előtti, a vágy által megfagyasztott jelen, amelynek temporális Spaltungja szakadékká nyílt ki. Az alak így nemcsak egy távolságot próbál meg vágyával átszelni, hanem egy szakadék választja el attól, amire vágyik – tehát vágya tárgyával szemben a szakadék innenső oldalán, helyéhez szögezve dermedten áll. Ebből a lehetetlen pillanattól nincsen más kiút, mint az, hogy az alak felfigyeljen arra, hogy nemcsak ő vonzódik a távoli, a kezdet eltűnő árnya után, hanem az is vonzódik öhozzá: a horizont visszánéz rá. Ez a felismerés megtöri a varázslatot és beindítja az idő mozgását: a Földön töltött idő ettől a pillanattól fogva várakozássá válik egy ígéret betöltésére.

A dermedt jelenből kitörő idő három-osztatú: nem áramlás, hanem a múlt-jelen-jövő triádja. A genealógiai sor a temporalitásának azon vetülete, hogy a jelen a múltnak a jövőbe való áttűnésében szívódik fel, a genealógiai elemek belső hasadtságában marad vissza. Ilyen módon az idő-előtti áramlás azon szemléleti lehetősége, hogy azt csupasz szingularitások artikulátlan mozgásaként fogjuk fel, megőrződik a genealógiai likviditásban: a genealógiai alapelem, a név szub-individuális törmelékre esik szét, amely folyamatos láncolatot alkot.

Tulajdonképpen példánkban két lényegi momentumra kell felhívunk a figyelmet: egyrészt az alak dermedten áll egy kimerevített pre-temporális pillanatban – ezt egyfajta szakadék-eseményként írhatjuk le, csupasz szingularitásként, amely semmilyen vonatkoztatási rendszernek nem lehet része, másrészt azonban ezt a pillanatot csak egyfajta utániségban, episztemológiai értelemben reflexíve feldolgozott formában érthetjük tetten.

A reflexió ezen transzformatív, bekebelező jellegét a koraromantika hagyományáig vezethetjük vissza. Novalis Fichte-Studien-je kapcsán állapítja meg Mesterházy Balázs, hogy a reflexió „nem helyrehozta az eltárgyasítás által okozott kárt, hanem látszattá/látszólagossá tette még azt az »adottságot« [...] is, amire eredetileg [...] pre-reflexív egységként tartottunk számot...”⁵.

Ez a konklúzió a reflexió sorok felcserélődésének elemzésekor adódik: Novalis osztózik a koraromantika azon probléma-felvetésében, miszerint a reflexió/ész/tudat tartományával szemben egy nem-vagy pre-reflexív tartományt tételezhetünk (lét, érzés, abszolútum), amely a reflexió által valamilyen módon elérhető. Ez a probléma mindig paradoxonban végződik, amelynek feloldását célozza meg Novalis azzal, hogy megalkotja a reflexió sorok struktúráját. Ahogy a sorok felcserélődnek, a struktúrában bennefoglalt két elem – tudat és érzés – előjelet vált: hol az egyik, hol a másik tűnik korlátozatlan/valaminek vagy korlátozottnak/semminek. A korlátozott a korlátozatlan függeléke, így ilyen értelemben beszélhetünk csak semmiről, mint amely egy abszolútummal való relációban önmagában nem valami.

Manfred Frank Novalis ezen argumentumát olyan nővumnak tartja, amely az adott filozófiai konstellációban egyedülálló, mivel szerinte a reflexió sorok mozgásában az eredeti viszony, az ős-cselekvés/lét helyreállítódik, azáltal hogy a második reflexió saját realitását negálja és így visszatérve az eredeti léthez, képes magán túllépni⁶. Mesterházy szerint ez a konklúzió alaptalan, mivel a sorok mozgása egy oppozíció szupplementáris paradoxonába torkollik, a generikus/eredetre utaló viszonyt „uralhatatlan helyettesítések [...] végtelen sorába” írva be. Azonban azt kell mondanunk, hogy mindkét értelmező álláspontja bizonyos

⁵ Mesterházy Balázs: Reprezentáció, identitás, temporalitás. *Literatura* 1998/4. 373.

⁶ Manfred Frank: *Einführung in die frühromantische Aesthetik*. 20. Vorlesung, Suhrkamp, 1989, 258. idézi: Mesterházy: i.m.: 370.

értelemben helytálló: ha a konklúziót reszituáljuk, aszerint, hogy egy konjunktív/diszjunktív logika vagy egy szemléleti logika talaján áll, különböző alakot fog ölteni. Mesterházy kritikája a szétválasztó logika szerint működik: a reflexió folyamat végkimenetele mindig az, hogy a kiszigetelt és kérdőre vont oppozíció leleplezi belső ürességét, és ezzel a konjunciót (két tag további egymásra vonatkoztatását) egy végtelen regresszusba utalja. Azonban a reflexió sorok mozgásában egy szemléleti elem is található: a mozgás folyamatosan önmagához tér vissza és keresztezi saját magát – ez végül egy mentális kislüést eredményez, amelyben a reflexió ellobban és egy szemléleti maradékot (űrt) hagy hátra. Ennek a folyamatnak a további kibontásához dolgozatunk egy későbbi pontján még visszatérünk, most azonban a reflexió transzformatív potenciáljára kell figyelmünket irányítanunk. A reflexió tehát saját ellentétét (a pre-reflexívet, létet, stb.) bekebelezi és egy illuzórikus formában, a logikai antitézis egy sajátos módján találja: az abszolút ellentétben az egyik tag felülkerekedik és a másikat saját függelékévé, semmijévé fokozza le.⁷

A reflexív transzformáció működése az időbeliség sajátos, a metafizika története során kikertülhetetlennek tűnő triadikus struktúráján is otthagya a nyomát. Hogy ezt a tényt jobban megvilágíthassuk, két jelentős gondolkodó – a kifejtésben a továbbiakban témaként, és módszertani segítségként is igénybevett – szövegéhez nyúlunk: Gadamer *Az üres és a betöltött időről*⁸ és Heidegger *Mit jelent gondolkodni?*⁹ című írásához.

Gadamer szövege bizonyos pontokon Heideggert idézi: az idő megértése olyan problémába ütközik, amely mindig hátulról támad, a magátólértetődőség, a mindennapi megértés siklatja ki az időhöz való eminens hozzáférést.¹⁰ Azonban a magátólértetődőség a *nem-tulajdonképpeniség* módjaként lepleződik le mindkét szövegben, és így az saját ellentétéként egy tulajdonképpen/eredendő hozzáférés lehetőségét villantja fel: (mind az időtapasztalat, mint a magát visszavonó elgondolandó tekintetében) ami megvonja magát ékebben szól mint maga a jelenlévő. Heidegger szerint a *legmeggondolkodtatóbb*, ami szüntelenül gondolkodóba ejt, mint magában meggondolandó, elfordul az embertől és régóta ebben az elfordulásban tartózkodik.¹¹ Azonban az elfordulás nem semmi, hanem olyan alakzat, amely gon-

⁷ Az antitézis ezen szupplementáris típusa vált a dekonstrukció szupplementáris/metonimikus átfordításainak anyagává: a metafizika története olyan oppozíciók története, amelyek ezt a sajátos szerkezetet hordozzák. Culler Nietzsche *cronologische Umkehrung*jának elemzésekor vázolja fel ezt a sémát: a kauzális alakzat egy metonimikus, tehát tropológiai művelet eredménye. Jonathan Culler: *Dekonstrukció*. Osiris, Budapest, 1997, 119. (Fordította: Módos Magdolna) Mesterházy argumentációja is ebbe az irányba mutat: míg Franknál Novalis tiszta nóvum, amely a múlthoz képest jelent áttörést és ezzel a korszakhatárt tolja arrébb, addig Mesterházy nál Novalis inkább előfutár, aki a 20. századi filozófia tipikus eljárását anticipálja, Paul de Man tropológiai helyettesítéseinek párhuzamát alkotja meg. Az érvelés egyik forrása lehet Paul de Man: *Az irónia fogalma* című tanulmánya (In: Paul de Man: *Esztétikai ideológia*. Janus/Osiris, Budapest, 2000. [Fordította: Katona Gábor]), amelyben Fichte azon filozófémájából, hogy az ítéletben a tulajdonságok cseréje megy végbe, de Man a létezők között egy tropológiai struktúrára/felcserélődésre következtet. V.ö. de Man: i.m.: 192.

⁸ Hans-Georg Gadamer: *Az üres és a betöltött időről*. In: uő: *A szép aktualitása*. T-Twins, Budapest, 1994. (Fordította: Hegyessy Mária)

⁹ Martin Heidegger: *Mit jelent gondolkodni?* In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása, Budapest, 1991. (Fordította: Pongrácz Tibor)

¹⁰ Gadamer: i.m.: 85.

¹¹ Heidegger: i.m.: 8–9.

dolgozásnak az emberrel való lényegi viszonyára mutat rá: „[A]z elgondolandó minden elfordulás közepette már megszólította az ember lényegét.”¹² Ami elfordul, az megvonja magát és ami megvonja magát, az magával is von – ami pedig von/vonz, az már biztosít az eljövételéről. Az emberi lényeg a *valami felé vontság* (auf dem Zuge zu), a valami, amely felé vonva vagyunk pedig az, ami tőlünk való elfordulásában maga felé vonz. Gadamer is hasonlóképpen írja le ezt a jelenséget: azok a dolgok, amelyek „megvonják magukat fogalmaink megragadóképessége elől, ugyanakkor ezzel a megvonással magukhoz vonnak, vonzanak minket.”¹³

De figyeljünk fel arra, hogy a heideggeri lényegre irányuló kérdés szerkezete meglehetősen sajátos: nem egy szintetikus, objektum-szubjektum reláció, amelyben a válaszadás a szubjektum érdekében történik, azzal, hogy a szubjektum külső semmijéből, az ismeretlenből előhozunk egy mégis ismerős igazságot/titkot, hanem a kérdés belső ürességének progresszív kimunkálása. Azonban a kérdés nem vezet feltétlenül antitézishez: minden megismerés a legredukáltabb szintjén alétheikus, vagyis amikor a kérdést/megismerést lecsupaszítjuk addig a pontig, ahol feltárul a szubjektum-objektum reláció tartalmi üressége, egy intellektuális szakadék-esemény szingularitásában találjuk magunkat. A szingularitásból való kimenekülés pedig csak egyféleképpen lehetséges: az üresség pozitív transzformációjával, kimunkálásával. Az ürességben az elemek homogének, a valamikori ellentétek azonossá válnak vagy még inkább szemléleti módban tűnnek át egymásba. Hogyan határozhatjuk meg közelebbről ezen ismeretelméleti eseményt?

Az azonosság/áttűnés annak köszönhető, hogy a redukált logikai mező konjunktív/diszjunktív karakterét elveszíti és helyette szemléleti karaktert vesz fel. A dolgozat elején ennek a jelenségnek bizonyos aspektusait már felvázoltuk, de a kérdés részletes kimunkálására nincsen módunk, röviden csak a következőket jegyezzük meg: az aktív gondolkodás nem öleli fel az intellektuális tevékenység egészét, hanem maga is egy alosztály, amelynek megvan a maga sajátos működési területe. Ez a terület diszjunktív elemekből épül fel, amelyek között a gondolkodás mozgása szaggatott, szétválasztó/összekötő, kombinatorikus. A gondolkodás folyamatosan restrukturálja a tehetetlen, önmozgás nélküli, lényegében virtuális elemeinek halmazát. Azonban amikor a gondolkodás illegitím módon hatókörébe vonja a lényegre irányuló kérdést, egy öndestruktív lépés végrehajtására kényszerül: kiemel egy mikrostruktúrát (oppozíciós párt) vonatkozásrendszeréből, és maga elé állítja. A maga elé állítással beszünteti sajátos tevékenységét, amely az elemek közti alteráló mozgásban rejlett és kvázi egyenesen rábámul a dologra. A mikrostruktúra ekkor összeroskad a gondolkodás „szeme előtt” – megsemmisülése egyfajta önmozgásként, a gondolkodástól függetlenül, általa csak szemlélhető módon megy végbe. A gondolkodásnak ezen szemléletbe való átcsapása sejlik fel Hegel a lét tanának tárgyalásában: a levésben a lét és a semmi mint két üres, a végsőkéig lecsupaszított absztrakció áll egymással szemben, amiből kifolyólag „a levés mindenképp nyugtalannak bizonyul, de ebben az elvont nyugtalanságban nem képes magát fenntartani; mivel ugyanis a lét és semmi eltűnnek a levésben s csak ez az ő fogalma, azért maga is eltűnő valami; tűz mintegy, amely elalszik magában, fölemészte anyagát.”¹⁴ A két

¹² Uo.: 9.

¹³ Gadamer: i.m.: 86.

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. A logika*. Akadémiai, Budapest, 1979, 161. (Fordította: Szemere Samu.)

üres és így azonos fogalom már nem képes fenntartani a distanciát, amely a különbségükben rejlett: ellentétük egymáson alapuló pusztá antitézis, amely teljesen felszívódik abban, hogy az ellentét alapja az azonosság. Az *A nem-egyenlő nem-A*-tételben mindkét elem valamilyen módon A – amikor leszakadnak a tételen kívüli vonatkozásokról, akkor az A mint amely egy tételben tartotta őket, teljesen elárasztja a két elemet, amelyek így összeolvadnak. Ezen gondolat mentén érthetjük meg, hogy Novalisnál a reflexiós sorok hogyan képesek az eredendő nem-reflexívét megközelíteni: abban, hogy a reflexió kialszik, annak lehetősége merül fel, hogy helyén automatikusan felbukkan a nem-reflexív/a lét.

Az elvontságnak ezen a fokán tehát a gondolkodás meglepve tapasztalja, hogy a dolgok megsemmisülnek bámuló szeme előtt és helyükön maga a totális semmi bámul vissza. Azonban az annihiláció ezen sötét sávjában is felcsillan valami pozitív: maga a semmi, amelyen kívül már nincsen valami, mint önmagában álló, mint másik bámul vissza az emberre és ezzel újra relációt képez vele. A reflexió tehát csak látszólag tűnt el a gondolkodás szemléleti színjátékában – valójában egy új képességét mutatja meg azzal, hogy újra relációt képez. Ebben a relációban az ember semmiként ismeri fel magát – mivel eltűnt minden tartalmi elem csak a viszony mint pozitív egység pusztá megtapasztalása maradt meg. Így mind a másik, mind ő maga lényege szerint viszony: auf dem zuge zu/valami felé vonság.

Ezen hosszú, de szükséges kitérő után térjünk vissza az idő problematikájához: Gadamer úgy próbálja meg felvázolni az eredendő időt, hogy a nem-tulajdonképpen időtapasztalat ciklikusságát, kezdet és vég általi szaggatottságát, hogy egy eredendő nem-ciklikusságra való utalásként fogja fel. A nem-ciklikusság a kezdet és a vég pusztá azonosságából kapja meg jelentését, amelyhez egy Alkmaion által hátrahagyott mély értelmű mondás nyújt segítséget Gadamernek: „Az embereknek azért kell meghalniuk, mert nem tanulták meg összekapcsolni a véget a kezdettel.”¹⁵ Az idézet magyarázataként egy organiztikus elképzelést látunk felsejleni: az élőlény regenerálódik, és az egyensúlyt állandóan fenntartva magát regenerációjának keringésében tartja fenn, amelynek ontológiai vetületét Gadamer ekképp határozza meg: „[A]z életbizonyosság sajátos időstruktúrával rendelkezik, mégpedig úgy, hogy állandóan tartó jelenben való lét tartozik hozzá.”¹⁶ Azonban, amikor a kezdet és a vég ezen erőteljes egybetartottsága megbomlik, Schellinggel szólva egyfajta ős-szétválás jön létre, amely a múltat többé vissza nem nyerhetőként választja le és ezzel „az élet-idő életpályává alakul.”¹⁷

Gadamer fejtegetése nem idegen dolgot eleji eszmefuttatásunktól és a konklúzió is hasonló: a szingularitások kicserélődése, ismétlés nélküli ismétlődése tulajdonképpen egyfajta állandó jelenként fogható fel. Ezzel még a reflexív transzformáció egy meglehetősen szikár, redukált területén tartózkodunk: a transzformáció itt bár illuzórikus, de kikerülhetetlennek tűnő, mivel a végső ontológiai kategóriák esetében alternatívájuk szükségképpen csak ellentétként ragadható meg.

Gadamer azonban azzal, hogy az organizmus állandóan jelenben tartott létét az egyensúlyért folytatott harc, az egyensúly veszélyeztetettsége és újra elnyerése közti feszültségben alapozza meg, egy kevésbé absztrakt szintre helyezi át az eredendő idő kérdését. Ezen a

¹⁵ Gadamer: i.m.: 96.

¹⁶ Uo.: 98.

¹⁷ Uo.: 99.

szinten az elemek (kezdet és vég) túlfejlődnek a homogén egymás-mellettségen és egy többlet elem, egyfajta erő vagy feszültség szükséges ahhoz, hogy egységük fennmaradjon. Mint láttuk, a logikai redukció következménye az a paradoxon, hogy a lényeg-kérdés kedvéért előállított üres absztrakciók distancia/különbség hiányában annihilálódnak, és ezzel éppen az episztemológiai célbaérés pillanatában semmisítik meg eredményüket. Ezen végzetes következmény kiküszöbölésére több eljárás alakult ki – a dolgozat ezek közül a reflexív transzformációt jelölte ki témájául, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ezt az eljárást is kísérhetik kiegészítő lépések. Például Gadamernél láthatjuk, hogy a redukciót megállítja az annihiláció előtt, abban a pillanatban, amikor az antitézis csúcsponton van és még nem vált láthatóvá az azonosság-alap. Az antitézis két eleme ekkor mintegy sajátmagától ellentétes irányba törekszik (az egyensúly elvesztése) és csak egy erőttöbblet bevitelével tartható egymás mellett. A struktúrában jelenlévő szabad, idegen erő azonban gyanút kelt: megfosztja az oppozíciót természetes mivoltától, és konstituált alakzatként mutatja be. A koraromantika hagyományához visszakapcsolva, úgy fogalmazhatjuk meg ezt a problémát, hogy az egység visszaállításának lehetősége a konstituáló többlet-erő jelenléte miatt végképp elveszett, mivel ahol harc van, ott elkerülhetetlenül bekövetkezik a veszteség, ahol az egyensúly ellentétek feszültségteli egybetartottságában áll fenn, ott már bekövetkezett az őszétválás.

A Gadamer által használt episztemológiai stratégiában a lényegi lépés tehát az erő-bevitel, a megismerési folyamat erőszakossá tétele, amely a folyamat végkimenetelét teljesen megváltoztatja. Tulajdonképpen nem emelhetünk kifogást az erőszakossá tétel stratégiáival szemben, amennyiben hozzáférhetővé tehetjük feltételrendszerüket, forrás-kódjukat¹⁸. Ettől függetlenül Gadamer eljárását Heidegger talán egyik legradikálisabb gondolatával, a *lenni-hagyás*-sal (*seinlassen*) kívánjuk szembevetni. Heidegger értelmezőinek többsége egyetért abban, hogy a *Lét és idő* utáni fordulatában jelentős intellektuális hozadékkal bír az az elégedetlenség, amely a létmegértés hermeneutikai struktúrájával szemben alakult ki. A jelenvalólét ebben a struktúrában *bevetülő kivetülés* (gevorfener Entwurf), amely saját magát egy őt létében megelőző és így tovább már nem előzhető kivetülésen, a nyelven keresztül érti meg. Azonban a kivetülés szerkezete az elő-állító (vornehmen) észlelés (vernehmen) nyomaival terhes. Az erőszakos elő-állítással szemben a létben lenni-hagyás (seinlassen) módusjai kerülnek előtérbe a későbbi írásokban¹⁹, de ezen tendenciák bizonyos tekintetben már *A műalkotás eredetében*²⁰ a *nyitott* fogalmában is fellelhetők. Heidegger úgy mutatja be a nyitott-at mint nem-létezőt, de mint amelyben felbukkan a létező – csak annyiban van nyitott, amennyiben egy létező kitölti. Tehát amikor egy létezőt önmagában állva figyelünk, mindig megjelenik egy nyitott, amelyben a létező megáll. Ez az a hely, ahol a létező van – azonban a megismerési helyzet saját magától korlátozza a megismerő kivonulását, lenni-hagyó irányultságát, mivel a nyitott valójában nem a létező támasztéka, hanem a megfigyelőé: nem tudunk úgy létezőt elgondolni, hogy az nem áll valahol, valamiben vagy valamin. Mit jelent ez, hiszen amennyiben a létezőt valóban magában vesszük, nincs szükségünk erre a támasztékra? A megismerés reduktív stratégiája a létezőt kiemeli vonatkozási rendszeréből, hogy önmagá-

¹⁸ Magának a dolgozatnak bizonyos passzusai is épp ezt a célt szolgálják: nem értékelni, hanem elemezni szeretnénk a filozófiatörténet néhány kiválasztott témáját, egy olyan szempontból, amely stratégémákként állítja be a témák kifejtését.

¹⁹ John D. Caputo: Hermeneutika a *Lét és idő* után. *Athenaeum* 1994/2. (Fordította: Somlyó Bálint)

²⁰ Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Gondolat, Budapest, 1988, (Fordította: Bacsó Béla)

ban ragadja meg, azonban egyetlen vonatkozásától nem tudja megfosztani: az önmagára való vonatkozásától, amely egyben az önmaga nem-létének vonatkozása is. Ez a struktúra a szemlélésben úgy jelenik meg, hogy nemcsak látszik a dolog, hanem egyszerre teremtődik is: a látszás folyamatosan kihozza és kitarítja a létezőt saját semmijéből.

A fenti a folyamatot ragadhatjuk meg a heideggeri *felvétel* (noein) és *összegyűjtés* (le-gein) fogalmaiban is: a noein a nyugati gondolkodás történelme során betagozódott az észlelés és ebből kifolyólag az ész fogalmaiba, mint olyan létvonatkozás, amelyben a jelenvaló lét és a dolog kölcsönös egymás-elé-állításából formálódik ki az objektum-szubjektum viszony. A legein pedig a logosz igei alakja, amely a görög világtapasztalatban még eleven nyelvi dimenzióját elvesztette és így a racionalitás szubjektum által dominált rendjébe vonódott be. Ezzel szemben Heidegger mindkét fogalmat visszahelyezi egy olyan vonatkoztatási mezőbe, amelyben minden az emberi mértékvetel, a lakás/lakozás megalapítása körül konstituálódik. Így a felvétel olyan döntéssé lép elő, amely a lét mellett és a semmi ellenében történik, s ezáltal vita is a látszattal²¹. Heidegger itt Parmenidész-re utal, aki azt mondja, hogy „kölcsönösen összetartozik a felvétel és a lét.”²² Mindez világunk sajátos perspektívájából ölti fel a maga lényeg-alakját: a lét a világunk része, még ha egyben határa is, a létet a saját világunkkal együtt látjuk felállítódni, és hanyatlásával együtt elenyészni. A lét nem különböző világokat köt össze, mint egy neutrális mátrix, hanem mi magunk küzdöttük ki ezen világ legalapvetőbb sajátságaként és vele együtt mi magunk is világra jöttünk. „A felvétel története, amelyben történőként lép be először az ember mint létező a történelembe, jelenik meg, azaz [...] jön lét-re mint önmaga.”²³ A világunk lényege, hogy a nem-léttel szemben a lét felé igyekszik, és a létrejövést tolja előtérbe az elenyészéssel szemben. A létrejövés így egyfajta erőszak, mivel erőt vonunk el a nem-léttől, hogy a létnek adjuk. Csak ezért tűnik a dolog önmagát-megvonónak – a dolog elrejtettségként való lenni-hagyása sosem a dolog elengedése az eltűnésbe, hanem a látszásban és látszatban, a nyitottban levő felemeltségben való erőszakos fenntartottsága. Ehhez erő kell, de mivel az erő sohasem elég, így az erőt még be is kell osztani. A lét mindig ökonómiát von maga után: az erőt egybegyűjtjük a szétszórtságból és egy pontra koncentrálnak, amelyben kibukkan a dolog. A dolog mindig ezen szétszórtságból való egybetartottság: „A λογος az állandó összegyűjtöttség, a létező magában álló összeszedettség, azaz a lét.”²⁴

Azonban a logosz nemcsak összegyűjti a létet a szétszórtságból, kiragadja a semmiből, hanem a semmit átfordítja nem-létbe és a lét alapjaként a dolog fenntartására fogja be. Ebben a par excellence reflexív transzformációban egy irreverzibilis helyzet alakul ki: már nem tudunk visszamenni a logosz elé, és nem tudjuk úgy megragadni a semmit, mint nem nem-létet. A logosz még a semmit is egybegyűjti és kezessé teszi, mint dolgot, így ez már nem lesz képes kívülről lehatárolni a világot, mint annak valódi ellentéte. Tehát láthatjuk, hogy az észlelésben mint látszásban előtörő lét egy lényegi egyensúlyhiány következménye: a létezést, hogy »legyen valami/létező« igényét követő tendencia győzedelmeskedik. Az ellentétek feszültségteli egybetartása egyfajta táptalajként szolgál ezen igény számára: Heideggernél a

²¹ Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Ikon, Budapest, 1995, 85. (Fordította: Vajda Mihály)

²² Uo.: 74.

²³ Uo.: 72.

²⁴ Uo.: 67.

világ és föld vitájában lesz kiharcolva az igazság történése, Gadamernél a kezdet és vég egybetartása képviseli az eredendő időtapasztalat forrását, de ezek a modellek mindig elrejtnek egy egyensúlyhiányból származó maradékot, amely a reflexió áldozataként teszi lehetővé a *legyen valami* igényének kielégítését. Heideggernél ez a maradék, a föld mint reflexíve viszszenyert adottság maradéka, a műalkotás eldologiasításában ragadható meg: az emberi jelenvalóléttel szemben támasztott követelés a nehézség önkéntes elsajátítására a műalkotás segítségnyújtását veszi igénybe azáltal, hogy a műalkotás lemond saját mozgalmasságáról és önkéntes hanyatlásként vállalja, hogy a föld túlsúlyba kerülésével dologgá váljon.²⁵

Gadamernél a maradék ott ragadható meg, hogy amikor az ős-szétválás megtörténik, és az egyensúlyban összefogott kezdet és vég szétválik, akkor az életút minden állomása leszakad saját múltjáról, amelyhez nem találhat többé visszautat. Az elveszett múlt helyére azonban az emlékezés egy „maradandó alakot” állít, és ezzel azt egy idealításban véli megőrizni.²⁶ Az ideális megszűnés tehát csak egy maradékon, egy teljesen elvesztett, vissza nem nyerhető, az emlékezés számára semmivé foszlott áldozaton alapulhat. Gadamer a halottól való búcsú példáját hozza fel az idealizációban való visszanyerés folyamatára: a halott – akitől elbúcsúztunk –, helyére lép egy önmagában átlátható ideális alak, amely egy új kezdetet jelent. Azonban a halott teste, a holttest, mint maradék, mint nem-elgondolható visszazár a földre és így kilép az állandó jelenlétben tartottság eme pótlékának szférájából.

A dolgot elején utaltam egy messzeható következménysorozat bemutatására, amely a genealógiai mozgás dermedt szingularitása és az abból reflexív transzformáció útján való kitörés kettős pillérén nyugszik. A lényegi mozzanat itt a következő: az esemény szingularitása be lesz forgatva, be lesz írva egy triadikus idő-szerkezetbe, amelyhez a temporalitás újabb rendjei – a tervezés és az arisztotelészi értelemben vett előrelátás²⁷ – csatlakoznak. Így az esemény a jövőben kiszámítható módon ismétlődik, az időben való ki-fenntartottság aspektusát involválja és normatív elvárás-rendszert képez – miközben megőrizni véli episztemológiai hozzáférhetetlenségét és katasztrofikus hangoltságát. A reflexív transzformáció illuzórikusan adja vissza a szingulárist, amelynek eredménye az a hit, hogy rámutathatunk olyan instanciákra, amelyek magukon hordozzák a szingularitást (az ugrás, rengés, szollicitálás, reszketés, stb.) jegyét és beírhatjuk őket egy diszjunktív/konjunktív logikába. Ennek a hitnek a genealógiai kondícióval való sajátos összekapcsolódására idézhetjük a dolgot elején ígért polémikus alakzatot, amelyben az értelmezők Gadamer és Heidegger egy genealogikus atya-fiú szereposztásba állítják be.

Ez az alakzat a nyolcvanas éveket keretező párizsi (1981, Goethe Intézet, *Szöveg és interpretáció* szimpózium) és a heidelbergi (1989, *Heidegger és a politika* című konferencia) találkozás Derrida és Gadamer között²⁸. A diszkurzív közvetítőként szerepet is vállaló Manfred Frank szerint a dekonstrukció (vagy ahogy ő nevezi: a neostrukturálisizmus) és a hermeneutika között négy kapcsolódási pont jelölhető ki: 1. az abszolút öntudat többé nem

²⁵ „...ami a tárgyként vett művön a szokásos dologfogalom értelmében felfogott dologszerűségnek néz ki, az a mű felől tapasztalva nem más, mint a mű földszerűsége.” Heidegger: *A műalkotás eredete*. 106.

²⁶ Gadamer: i.m.: 105.

²⁷ Célok tételezése és célszerű eszközök hozzárendelése. Gadamer ebből vezeti le a mértékadó cél előfeltevése által kiüresített idő valamire-t, az időtartamot. u.o.: 89–90.

²⁸ A kapcsolódó szövegekből válogatott az *Athenaeum* 1994/2-es és a *Literatura* 1991/4-es száma, valamint lásd még a *Szöveg és interpretáció* című kötetben Gadamer azonos című írását.

garantálja, hogy megszabaduljunk a végeesség és a történelem tényétől, 2. nem ragadható meg egy fundamentális transzcendentális érték, 3. az értékelés végtelen távlatú interpretáció formáját ölti, 4. a szubjektum nem ura többé létének, önmegértésére pedig olyan jelösszefüggések mentén vezethető végig, amely a lét értelmének egy bizonyos interpretációja által már megfertőzött.

A közös pontok azonban mintha egy háromágú gyökérzetből nőttek volna ki, ugyanis mind a hermeneutikánál, mind a dekonstrukciónál egyfajta „Hegel, Nietzsche és Heidegger utáni filozofálásról van szó”.²⁹ Ennél a momentumnál ragadhatjuk meg a polémikus konstelláció genealogikus logikájának tipikus gesztusát: a vita két áramlata két személyben sűrűsödik össze: Gadamerben és Derridában, akik mintha egy forrás, egy kezdőpont, egyetlen ős leszármazottai lennének – ők Heidegger szellemi gyermekei, akiben egy több ezer éves történet nevei tükröződnek vissza. Frank a Heidegger-Nietzsche-Hegel hármassággal mintha azt a visszatérő véleményt fejezné ki, hogy Gadamer Heideggeren keresztül (öt elárulva³⁰) egy másik őshöz, Hegelhez, Derrida pedig Nietzschehez nyúl vissza. Heidegger ebben a konstellációban megkettőződik: „Derrida Heideggere itt radikálisan különbözik attól a Heidegertől, aki Gadamert inspirálta...”³¹, ami az értelmezők többségénél a korai Heidegger (a *Lét és idő*, a fundamentálonológia filozófusa) és a késői Heidegger (a nyelv, a metafizika destrukciójának/dekonstrukciójának mestere) temporális megfelelőiként jelenik meg. Caputo úgy állítja be ezt a viszonyt, mint amelyben egy kezdet radikalizálása és megszelídítése körvonalazódna (bizonyos értelemben Fred Dallmayr, Robert J. Dostal és Palmer is osztózik ezen a nézetten): Derrida a radikális (az áramlás filozófusa, aki még Heideggert is az általa kritizált metafizika kereteiben helyezi el, mint az eredet utáni sóvárgásnak, a lét hívásának, postai szisztémájának filozófusát), Gadamer a konzervatív (a phronészisz és a Verstehen filozófusa, aki a hermeneutika teológiai áhítatával szelídíti meg Heidegger radikálítását, egalitáriusabb hegeliánus – abszolútuma nem ér el rögzült, kanonikus formát³²).

Palmer szerint a legalapvetőbb elvi különbség abban lelhető fel Derrida és Gadamer között, hogy míg az utóbbi teljes egészében elutasítja Heideggernek a költői nyelvben megoldást kereső metafizika-kritikáját (mint kalandos tévutakra vezető filozófiai kísérletet), addig Derrida elfogadja az onto-theo-lógia destrukcióját, de úgy látja, hogy maga Heidegger is benne marad a metafizikában³³. Palmer más passzusai azonban önkéntelenül közelebb hozzák az ellenfelek álláspontjait: „Gadamer [...] Heideggert éppen az általa elutasított tradícióba integrálja vissza, tapintatosan kihagyja azonban a heideggeri örökség számára nem felhasznál-

²⁹ Manfred Frank: A nyelv uralhatóságának határa. *Literatura* 1991/4. 347. (Fordította: Kulcsár-Szabó Ernő)

³⁰ Richard E. Palmer szerint Gadamer hegelizálása olyan árulásként értelmezhető, amely „költői igazságszolgáltatásként” Heideggernek Husserl-lel szembeni árulását ismétli meg. Palmer: Gadamer és Derrida mint Heidegger értelmezői: Gadamer és Derrida négy-négy szövegéről, *Athenaeum*, 1994/2. 181. (Fordította: Szűcs Tamás)

³¹ Uo.: 178.

³² Caputo: i.m.: 147. Frank is egyetért a Gadamer hegelizálásának vádjával: a gadameri hermeneutikai megértés esetében „[s]nem »horizontegybeolvadás« megy végbe, hanem a relátumok egyike vetetik alá a másiknak [...]. A hatástörténet spekulatív dialógusa így válik végül a dialektika spekulatív monológjának, vagyis az üres beszédnek egy vátozatává.” Frank: i.m.: 355.

³³ Palmer: i.m.: 199.

nálhatónak talált aspektusait.”³⁴, ezen a ponton úgy tűnik, mintha a különbség kettejük között nem is elvi szinten, hanem a tapintat és szélsőség mérlegén dőlné el. Derrida ebben a konstellációban végül Heidegger olyan követőjeként jelenik meg, aki túltesz magán Heideggeren: gondolkodásának minden radikális pontján egygyé válik vele, tulajdonképpen egy esszenciálisabb Heideggerré, hogy aztán ezen pontok mentén szétbomlassza az elődöt. Ehhez Nietzsche használja, mint az előd egy olyan elődjét, aki még messzebbre ment. Caputo argumentációja ezen a ponton tapad Palmeréhez, ahogy toposzának implicit részeit dolgozza ki. Caputo szerint Derrida Nietzsche dekonstruktív energiáját veszi igénybe és a nietzschei/derridai kritika olyan könyörtelen, hogy végül Heideggerrel is szembe fordul.³⁵ Caputo szövegének végére Derrida neve már egyetlen kontinuumot képez Nietzschevel, aközben végképp leválik Heideggeréről.³⁶ Ilyen módon Heidegger a második helyre, az ismétlődő helyére szorul vissza abban a szellemi akcióban, amelyről eddig úgy tűnt ő indította meg.³⁷

Ebben a genealogikus konstellációban a szereplők egyrészt egy bibliai leszármazási mintázatba rendeződnek, másrészt az emberi megismerést megtorpanásra készítő katasztrofikus esemény sajátos normativitása szerint egyfajta értékhierarchia fokozatait képviselik. Az a diszkurzív közössé-tétel intencióhálózatában különösnek ható érvelésmód, amelyben az egyes szereplőket valamiféle fiktív-intelligibilis narrációtérben mozgatják³⁸, tulajdonképpen ezen normativitásra vezethető vissza. A teljes kép kedvéért ehhez hozzá kell tennünk, hogy nem minden esetben uralkodó az intelligibilis kalandregény narratívája, hanem bizonyos esetekben a szingularitás a maga diszkurzív beírhatatlanságában jelenik meg. Ekkor az ember önmegértését korlátozó, kizökkentő és szorongáskeltő aspektus kerül előtérbe – az ehhez illeszkedő momentumok Gadamer és Heidegger korpuszából egyetlen folya-

³⁴ Uo.: 185.

³⁵ Caputo: i.m.: 153.

³⁶ Jellemző, hogy amikor Gadamerrel szemben helyezi el Derridát, akkor inkább Heideggerrel kapcsolja össze. A konzervatív követővel szemben Heidegger már nem annyira a lét epochális felfogásának elkötelezett, mint ahogy azt Derridával szembeállítva láttuk: „Egy teljesen radikalizált Heidegger számára, aki maga vált gyanakvóvá önnön, a lét igazságáról szóló beszédével kapcsolatban, nincsenek aranykorok, amelyek jelzőtüzekként ragyognak sötét korunkban. Csak a korszakok sötét játéka létezik. Ez mindig és mindenütt az Abend-land.” Uo.: 151–152.

³⁷ „Nietzsche/Derridához hasonlóan Heidegger is a hagyomány jelen pillanatához a visszatérés, visszahozás (Wiederholung) és visszaemlékezés (Andenken) művével kapcsolódott.” Uo.: 156.

³⁸ Itt csak két tipikus idézettel szeretném szemléltetni a kérdéses módszert, az egyik Palmertől, másik Caputo-tól való. „Heidegger-olvasata Heidegger valamennyi mozdulatát és nyelvi gesztusát árnyékként követi (sic!), gondolkodásának legbensőbb mozzanatait és textúráját is kitapintja, mielőtt az elrejtett és elfojtott felé fordítaná kritikus pillantását. Fenomenológiai elemzésében az implicitet explicitté teszi, míg pszichoanalitikus módszerrel, valamint heideggeri stratégiával a tudattalant is feltárja – az „el nem gondoltat” és a kimondhatatlant – Heidegger szövegeiben.” Palmer: i.m.: 180. „...az ös-kinetikában van egy olyan hermeneutikus mozzanat, amelyben leleplezzük, felfedezzük, visszaállítjuk azt a mozgást, amely fogva tart minket. Ebben a pillanatban a felismerés enyhe borzongása [...] fut át saját (nem)magunkon, mely időlegesen a szavunkat veszi, mialatt az Unheimlichkeit és a kierkegaard-i remegés egy újabb rohamával vagyunk kénytelenek viaskodni. E borzongásban, e remegésben vélem felfedezni azt a hideg és vigasztalan hermeneutikát, melynek kifejtése, úgy gondolom, Heidegger és Kierkegaard különleges érdeme.” John D. Caputo: *Hideg hermeneutika: Heidegger/Derrida*. in: *Testes könyv I*. Ictus-JATE, Szeged, 1996, 38. (Fordította: Pete Klára)

matos beszédet képeznek. Ez a beszéd a Flucht in die Logoi, az ember alaphiányától a logoszokba, a mindig újabb értelmezésekbe való menekülés által létrejövő köztes térben működik. A köztes megjelenése Heidegger korai gondolkodásának radikális fogalmában, a fakticitásban ver gyökeret: „[A]a faktikus élet aspektusának fel-nem-oldott, el-nem-döntött közöttje: a környező-, a másokkal osztott-, az önmaga-világ, az egykori és későbbi világ között...”³⁹ A fakticitás mindig egy végtelen vonatkozásmezőre nyílik, amely az emberi mérték, a lakozás otthonosságának még ki-nem-vetültségét, fel-nem-állítottságát tárja fenyegetően az ember elé. A köztesbe való belépés a megrendítettség, rengés, a metafizikai szorongatottság és szorongás hangoltságait hívja elő, amelyek pozitív lehetőségként az értelem hatalomvesztését és annak felvállalását hordozzák azt, hogy a dolog artikulált előhozása egy soha be nem teljesülő feladat.

Összegzésként elmondhatjuk, hogy a transzcendenciára irányuló vágy – legyen az genealogikus, rendszerigényű vagy teológiai – mivel lényege szerint nem képes korlátozni magát –, mindig eljut addig a pontig, hogy igénybe veszi a reflexió/ész/racionalitás transzformatív eljárását, amelyben a transzcendencia a racionalitás privatív függelékeként tér vissza. A koraromantikus drámaíró és gondolkodó, Ludwig Tieck azon (ironikus) kijelentése, amelyben a vágy korlátozását javasolja – „[N]nem lenne-e jámborabb, emberileg nemesebb dolog és őszintébb is, ha egyszerűen beismernénk, hogy képtelenek vagyunk megragadni, hogy megismerésünk pusztán az egyedire vonatkozik, és bele is nyugodnánk ebbe?”⁴⁰ – nemkielégítő: a *legyen valami* teremtő logoszának kísérője, a vágy már kihajtotta otthonából a gondolkodást, ami így minden korlátozás ellenére saját külsővé tett képtelenségeiből próbál meg építkezni. Ezen helyzet azonban korántsem végzetes és az abszolút talán egyszerűbb és közönségesebb módon jelenhet meg számunkra, mint hittük. A romantika talán legmerészebb gondolata, hogy ami „a nyelvben illetve a nyelv által tud megnyilatkozni, miközben csak egy viszonylat a viszonylagos kifejezése, egyben nem más mint az abszolút. De a Földön, figyelmeztet Heidegger, ebben a viszonylagosban telepedtünk meg: »Wir bleiben auf dieser Erde im Verhältnismäßigen angesiedelt.«”⁴¹

³⁹ Martin Heidegger: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. G. A. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns Klostermann 1985, 93. idézi és fordítja: Bacsó Béla: *H.-G. Gadamer, a hűtlen hermeneuta?* in: uő: „*mert nem mi tudunk*”. Kijárat, Budapest, 1999, 121.

⁴⁰ Ludwig Tieck: *Erinnerungen aus dem Leben des Dichter*. Leipzig, 1855. 2. köt. 250. idézi: Frank: i.m.: 102.

⁴¹ Bacsó Béla: *Romantikus mű és fragmentum*. 21.