

Fehér M. István

## DESTRUKCIÓ ÉS APPLIKÁCIÓ, AVAGY A FILOZÓFIA MINT „SAJÁT KORÁNAK FILOZÓFIÁJA” Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában

A XX. század filozófiai hermeneutikának (vagy hermeneutikai filozófiának) nevezett gondolati irányzatában, de mindenestre Heidegger és Gadamer – ezen irányzatnak szokásosan alapjául tekintett – gondolkodásában kiemelkedő szerepet játszik a történelem, illetve a történetiség problémaköre. Egyik középponti gondolata, törekvése, hogy ezzel minden megelőző irányzatnál, de főképp a – hozzá ebben a tekintetben legközelebb álló – historicizmusnál alaposabban és következetesebben veszen számot. A történelem, avagy a történetiség nem pusztán (mégoly középponti) tematikus tárgy, hanem ezen túlmenően (vagy még ezt megelőzően) az a horizont vagy közeg is, amelyen belül a filozófiai hermeneutikának nevezett gondolkör jellegzetes szemléleti perspektívája kibontakozik. A filozófia s így önmaga történetiségének tudata megelőzi és végigkíséri a történelemnek vagy a történetiségnek a hermeneutikai gondolkör általi minden kifejezett tematizálását. Talán ebből is adódhat, hogy a történelem és a történetiség témaköre zavarbaejtően sokféle dimenzióban van jelen Heidegger és Gadamer gondolkodásában. Az alábbiakban e sokaságból szeretnék kimetszeni s némileg részletesebb jelleggel tárgyalni egy olyan dimenziót vagy összefüggést, melyet a címben szereplő két latin kifejezés nevez meg. Az ezeket követő idézet Heidegbertől származik, s mint igazolni remélem, a maga módján Gadamer is osztja.

Tézisem a következő: egy bizonyos perspektívából szemlélve destrukció és applikáció hasonló irányba mutat, hasonló gondokra jelent választ; ami Heideggernél a destrukció, azt Gadamer az applikáció terminussal jellemzi, mindkettő pedig a filozófiáról – a „saját korának filozófiájaként” értett filozófiáról – próbál valami lényegeset mondani. Arról a filozófiai gondról (öszöntzésről vagy kihívásról), amelyre Heidegger a destrukcióval válaszol, Gadamer (némileg mérsékelten, Heidegbert – Habermas kifejezésével élve – „urbanizálva”) az applikáció tana (a megértés applikatív jellegére helyezett fokozott hangsúly) révén igyekszik számot adni.

### I.

Amiről szó van, mondja Heidegger 1920-ban tartott egyetemi előadásain, az, hogy a filozófiát az elidegenedésből önmagához visszavezessük, ez pedig a fenomenológiai destrukció feladata. Az eredeti dolog, teszi hozzá, mindig új, mert a régi valamilyen értelemben számunkra szükségképpen hamissá (unecht) vált, elvesztette igazi, hamisítatlan mivoltát.<sup>1</sup> A destrukciónak a filozófia igazi kezdetéhez van köze. A történetileg adott filozófiák vonatkozásában ez azt jelenti, hogy naivitás volna olyasfélét hinni: a filozófiában ma vagy bármikor előlről lehet kezdeni a dolgokat,

*Bibliográfiai megjegyzés:* Heidegger és Gadamer írásaira nagyrészt rövidítésekkel hivatkozom. Az idézetekben szereplő magyar fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül javítottam. Heidegger összes műveire (*Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd a lapszám megjelölése. Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10. kötet, Tübingen: Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi ugyancsak a kötetszám, majd a lapszám megjelölése.

<sup>1</sup> GA 59: 29. o.

s olyképpen lehetne radikálisnak lenni, hogy az ember minden ún. tradíciótól megszabadul.<sup>2</sup> Egy ilyen radikalizmus pusztán a hétköznapi józan észhez való visszatérést eredményezi, amely a saját, felvizezett, véletlenszerű szellemi horizontját veszi alapul, s azután azt „általánosítja”. A dolgokhoz való visszanyúlást nem volna helyes így értenünk. Hanem sokkal inkább úgy, hogy a saját tényleges szituációnkkal számot vetünk.<sup>3</sup>

A filozófia kezdetének problémájával fiatalkori előadásain Heidegger igen sokat foglalkozott. Az egyik jellegzetes gondolatmenet szerint a filozófiával manapság az a baj, hogy az emberek felmentve érzik magukat az igazi, legelső kezdettől [allererster Anfang]; attól, hogy *a saját múltjukkal számot vessenek*. E számvetés nem úgy értendő, hogy igazságot osztogatunk: kiosztjuk, mi igaz a múltban, s mi nem; vagy hogy valamilyen fennsőbbeséges pozícióból mindent megbírálnak és elvetnek. Hanem abban az elsődleges értelemben, hogy erőfeszítést teszünk annak a megértésére: miképp kezdődött és hogyan fejlődött ki az, ami görög filozófia lett, s ami különböző átalakulásokon és elfedéseken keresztül a mai szellemi létben kifejezetten vagy hallgatólagosan továbbra is jelen van.<sup>4</sup> Az a belátás, mely szerint minden filozófia valamely áthagyományozott értelmezettségben indul útjára – Heidegger egyik legkorábbi észrevétele ez –, nem annyira elfordítja a történelemtől azt, aki radikálisan akar kezdeni, mint inkább éppen a történelem, a múlt felé fordítja. Éspedig abból a célból, hogy megértse saját fogalmainak eredetét, hogy alkalmasint – megértve és elsajátítva – meghaladjá vagy megújítsa a múltat. A filozófia kezdete tehát sokkal inkább a múlttal való kritikai számvetés, *destrukció*, mint a mindenben való karteziánus kételkedés.<sup>5</sup> Az a destrukció, amely mint leépítés-lebontás, közvetlenül az építkezést, a konstrukciót szolgálja.

A kezdet: történeti.<sup>6</sup> Ennek megfelelően pedig „minden filozófia csak akkor az, ami, ha saját korának filozófiája”.<sup>7</sup> A „vissza a dolgokhoz” husserli elve Heideggernél azzá a jelszóvá válik: „vissza a kezdetekhez”, azaz „vissza a történeti kezdetekhez”, vissza a történelemhez. Nem a tradíciótól való megszabadulás arroganciája, amely nem más, mint látszatradiikalizmus, s a hétköznapi józan észhez való visszatérés lesz, önmagunk, saját, véletlenszerű szellemi horizontunk mértéktelen felnagyítása, kiterjesztése-általánosítása. A tradícióhoz való visszanyúlás, a tradíció eredeti értelmének, gazdagságának elsajátítása Heidegger számára ugyanakkor minden egyéb, csak nem múltba forduló tradicionalizmus. A tradícióra éppen az jellemző, hogy kiüresedik, nivellálódik, feledésbe burkolja és nem adja tovább a hagyomány eredeti meglátásainak az értelmét – sőt, eltorlaszolja az utat a hagyomány értelméhez való hozzáférés előtt. Ez a belátás azt eredményezi, hogy a tradícióhoz való visszanyúlásnak radikális megújításra irányuló vállalkozásként kell föllépnie. Amit Heidegger destrukciónak nevez, annak éppen ez a célja: úgy érti önmagát, mint ami a hagyomány talajáról fordul a hagyománnyal szembe, éspedig abból a célból, hogy a hagyományt újból hozzáférhetővé tegye a jelen, s nem kevésbé a jelenhez szorosan hozzátartozó jövő számára. Az idő problémájának és benne a jövő dimenziójának Heidegger egész gondolati útját végigkísérő ismeretes kitérítettsége alapvetően meghatározza az önmagát destrukcióként értő filozófiai stratégiának – a filozófiai kritika és a filozófiai rendszerépítkezés, a destrukció és a konstrukció szempontjait egyesítő – egész

<sup>2</sup> GA 59: 29. sk. o. A későbbiekből ld. még hasonló értelemben pl. GA 27: 5. o.

<sup>3</sup> GA 59: 29. sk. o.

<sup>4</sup> GA 61: 170. o.

<sup>5</sup> Ld. pl. Husserl állítását: „[Descartes] és mindenki számára, aki komolyan filozófus akar lenni, elkerülhetetlen, hogy egyfajta radikális szkeptikus epochével kezdje, mely minden addigi meggyőződésének univerzumát kérdéssé teszi” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 17. §., ld. *Husserliana*, Bd. 6, 77. o.).

<sup>6</sup> Vö. GA 28: 267. o.: „Metaphysik des Daseins. Einsatz und Wahrheit derselben. Gerade weil endlich. Anfang: *geschichtlich*. – Jede Philosophie hat *ihre Zeit*. – Die viel ursprünglichere Anstrengung der *Geschichtlichkeit*.”

<sup>7</sup> GA 28: 232. o.: „Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie *ihrer Zeit* ist” (kiemelés az eredetiben).

beállítottóságát. A destrukciógondolat mélyén az az igény van jelen, hogy a filozófiai gondolkodás történeti meghatározottságával a historicizmusnál következetesebb vessen számat.<sup>8</sup>

A hagyománynak a jelen számára történő eredeti elsajátítása, leépítő-destruktív hozzáférhetővé tétele mint megértési-értelmezési feladat eminensen *hermeneutikai* beállítódás, s a korai előadásokban valóban megtaláljuk ezt a hermeneutika és destrukció közötti lényegi összefüggést. A feladat az, fogalmaz Heidegger, hogy „az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatólagos tendenciáit és értelmezési útjait fellazítsuk, és hogy [...] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljunk előre. *A hermeneutika csak a destrukció útján végezheti el feladatát.* [...] A saját történetével való destruktív szembenézés a filozófiai kutatás számára nem pusztá függelék [...]”. „A [...] kritika nem annak a ténynek szól, *hogy* egyáltalán valamely hagyományban állunk, hanem annak: *miként*. Amit nem eredeti módon értelmezve sajátítunk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában fejezünk ki, az csak felületesen a miénk [...] [...] az élet, amennyiben lemond az *értelmezés eredetiségéről*, vele együtt lemond arról a lehetőségéről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye [...]”.<sup>9</sup>

A hermeneutika destruktív vállalkozása, mint látható, nem pusztán, sőt elsősorban nem a filozófiatörténetnek, hanem mindenekelőtt a filozófiának kíván szolgálni. Nem filozófiatörténeti, hanem filozófiai vállalkozásként érti magát. Elsődleges szándéka a filozófia dolgaihoz való hozzáférés megnyitása, nem pedig a hagyomány nagysága előtti tisztelgés, tisztelettudó főhajtás. A hagyomány

<sup>8</sup> A pozitív munka, azaz az építkezés, és a negatív leépítés lényegileg együtt jár. A történelem, a történelemtől átvett fogalmiság kritikája, azaz (miként Heidegger nevezi) a *destrukció* ama eredeti tapasztalatok fenomenológiai megnyitását jelenti, melyekből a hagyomány filozófusai tárgyi belátásaitak és fogalmi meghatározásaitak merítették – olyan leépítő munka, mely mindazonáltal közvetlenül az építkezést, a *konstrukciót* szolgálja, mely „annak az állományához, amit »leépít«, mindig is lekötelve tudja magát” (GA 59: 5. o.). 1923-ban Heidegger a destrukciót a „hagyomány kritikai leépítéseként” írja le (GA 63: 75 sk. o.) A „destrukció” szükségességét azután a fő mű 6. §-a jelentést, ám e törekvés már a háború után tartott legkorábbi előadásoktól kezdve jelen van: célja a filozófiatörténeti hagyománynak, s a benne s általa áthagyományozott problémaállománynak és fogalmiságnak az eredeti emberi tapasztalatokra való visszavezetés révén történő fenomenológiai-hermeneutikai „fellazítása”, „visszanyerése”. (A „fellazítás” [Auflockerung] tevékenységének a heideggeri filozófia számára adódó alapvető jelentőségéhez érdekes adalék lehet, hogy Hegel a filozófia egyik fő feladatát abban látta, hogy „folyékonnyá” tegye a „szilárd, meghatározott gondolatokat”, s ezáltal ez utóbbiakat pregnáns értelemben „fogalmakká” változtassa; a „folyékonnyá tétel” és a „fellazítás” között már első pillantásra is nyilvánvaló a rokonság; vö. *A szellem fenomenológiája*, ford.: Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 25. o.) A destrukció ebben az értelemben az önálló elsajátítást, a dolgok eredeti tapasztalásért szolgálja; a kritika csak a forrásokhoz, az eredethez való visszatérés révén lehet termékeny. Mely visszatérésre azért van szükség, hogy felszínre lehessen hozni azokat az eredeti meglátásokat, tapasztalatokat melyeket a tradíció később beburkolt, s felismerhetetlenné tett. A heideggeri destrukció éppenséggel a megkövesedett, megmerevedett tradíció „fellazítására”, elevénné tételére vállalkozik, a hagyomány eredeti meglátásainak hozzáférhetővé tétele végett fordul szembe a kiüresedett tradícióval.

Redukció, konstrukció és destrukció összefüggéséről ld. még GA 24: 26 skk. o. Ld. különösen a következő megfontolást: „[...] a fogalmi interpretációhoz szükségképpen hozzátartozik [...] valamely *destrukció*, azaz a ránk hagyományozott és először szükségképpen használndó fogalmaknak a kritikai *leépítése* azon források irányában, melyekből merítették őket. Saját fogalmainak valódiságát az ontológia csupán a destrukció révén képes önmaga számára teljességgel biztosítani. [...] A filozófiában használatos konstrukció szükségképpen destrukció, azaz az áthagyományozottnak a tradícióhoz való történeti visszanyúlásban végrehajtott *leépítése*, ami *nem a tradíció tagadását és semmibe vételét*, hanem fordítva, éppen *pozitív elsajátítását* jelenti” (uo., 31. o.; kiemelés F.M.I.). – Filozófiai elméletek konstruálása nyilvánvalóan feltételezi más filozófiai elméletek leépítését, föltéve, hogy rivális elméletek, egymástól eltérő, egymással ellentétes elméletek nem lehetnek egyidejűleg igazak – egy elméletet konstruálni ebben az értelemben föltételezi az illető tárgyra vonatkozó más, korábbi elméletek leépítését. A destrukció a hagyományhoz való viszony tágabb összefüggése: amit elődeink mondtak, el kell sajátítanunk, meg kell értenünk, birtokba kell vennünk, le kell ellenőriznünk magukon a dolgokon, utána kell járnunk, tényleg így van-e; becsületszóra, hallomás alapján, tekintélyi alapon nem fogadhatjuk el a ránk hagyományozott teóriákat, ugyanakkor abból a feltevésből sem indulhatunk ki, hogy merő ostobaság az, amit mondtak, legerősebb oldaláról kell megragadnunk, s ha szükséges, meg kell erősítenünk a vizsgált álláspontot. A destrukció ilyenformán az önálló filozófiai vizsgálódás radikalizálása-abszolutizálása.

<sup>9</sup> Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, saját alá rendezte H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989): 237–269. o., itt 249. o. (a továbbiakban: PIA); ld. „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”, *Existentia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II., 23. o., az utolsó kiemelés F. M. I.).

mánynak annyiban kíván igazságot szolgáltatni, amennyiben enélkül a filozófia dolgaihoz hozzá sem tudna férni. Éspedig azért nem, mivel az ember történeti lény: amikor filozófiai feladatainak nekilát, amikor elméleti hozzáférést keres a dolgokhoz, áthagyományozódott fogalmak és elméletek hálójában-közegében teszi ezt, történeti értelmezettségek közepette mozog. A filozófia érdekében kell a filozófiatörténethez fordulni.

A destrukció elnevezéssel jelzett – és az értelmezés mindenkori történetiségét szem előtt tartó – gondolati beállítódás Heidegger egész életútján döntő szerepet játszik: az ontológiatörténet destrukciójának fiatalkori tervezete a metafizika meghaladásának a második korszakra jellemző alapvető törekvésebe fordul át, és él benne tovább.<sup>10</sup>

A destrukció gondolköre egyesíti a historicizmus és a filozófiai kritika (érvényességfilozófia) egymástól jócskán eltérő, sőt egymással ellentétes – talán végletesen ellentétes – szempontjait. Az ilyen egyesítésre irányuló törekvések általában feszültségeket eredményeznek, s Heidegger gondolkodása ebből a szempontból kiváló példa egymástól eltérő, de egyformán fontosnak érzett gondolati tendenciák együttes jelenlétének felmutatására.

A historicizmust ebben a tekintetben úgy foglalhatjuk össze, mint azt a tant, mely szerint gondolatok, nézetek, filozófiák (sőt talán azt is mondhatjuk, az igazság) történetiek: amit őseink gondoltak, nem ostobaság, hanem legalábbis tendenciájában igazság, illetve ha egyáltalán van valamiféle igazság, akkor azt őseink nézeteiben lelhetjük fel – mi pedig történetiek vagyunk, a saját múltunk vagyunk, hagyományba, történelembe ágyazott lények vagyunk: a történelem, a hagyomány rajtunk keresztül húzódik. A filozófiai kritika illetve az érvényességfilozófia ezzel szemben arra törekszik, hogy a dol-

<sup>10</sup> A történetiség gondolkörének Heidegger egész gondolati útjára jellemző fontosságát a következőképpen lehet röviden összefoglalni. – Heidegger első világháború utáni filozófiai útkeresésének s Husserl fenomenológiájához való kapcsolódásának egyik jellegzetessége a történetiség témájának gondolkodásában való erőteljes előtérbe nyomulása. A rehabilitációs írás zárófejezete már megfogalmazza ezt az igényt („A történelemnek a kategóriaprobléma meghatározó elemévé kell válnia”; GA 1: 408. o.), majd Husserl transzcendentális fenomenológiáját Heidegger – a historicizmus és Dilthey hatására – egyre tudatosabban életfenomenológiává, közelebből a történeti élet fenomenológiájává alakítja át (vö. pl. GA 61: 111. o.); így születik meg a huszas évek elején a fakticitás hermeneutikája elnevezést viselő gondolkör. A fakticitás hermeneutikája hozzávetőleg annyit tesz, mint a történeti élet önértelmezése. A *Lét és idő* a létkérdés fundamentálonológiai megfogalmazása révén ebben a tekintetben bizonyos visszalépést jelent, ami azonban termékeny ellentmondást mutat, mely a következő két tételben fejezhető ki: 1) a történetiségfejezet valamilyen értelemben a mű középpontja vagy csúcspontja, 2) a történetiségfejezet idegen test a mű elsődlegesen és túlnyomórészt ontológiai perspektívájában. A mű a létkérdést veti föl, s kívánja megválaszolni, az ontológiai perspektíva viszont a történetietlenség légkörét terjeszti, benne otthonos (lévén, hogy a történetiség s az időiség is egzisztenciálként, időtlen-történetietlen létmódként kerül elemzésre), ám Heidegger – saját dolgát megnehezítve, s önmagának jó adag nehézséget okozva – már kezdetben rögzíti: magát a létkérdést is „a történetiség jellemzi” (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, 20. o.), a kérdés kidolgozását is maga a hagyomány rajzolja elő (vö. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfulingen: Neske, 1983, 75 sk. o.). Akkor most a létkérdés kerekedik a történetiség fölé avagy fordítva? Hogyan tárgyalható a létkérdés keretében a történetiség, ha magát a létkérdést is a történetiség határozza meg? Akkor nem inkább a létkérdést kellene a történetiség keretében tárgyalni? S mit jelent sen akkor a lét értelmére vonatkozó, megválaszolandó kérdés – s megválaszolható-e a kérdés, ha őt magát is (ezáltal pedig az ontológiát is mint olyat) a történetiség határozza meg? Hogyan funkcionálhat a történetiség a létjelentések megkülönböztetésének princípiumaként, ha maga is történeti jelleggel bír, történetileg meghatározott (vö. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, 163. skk., 228. skk., 286. o.).

A létkérdés kidolgozásának a fő műben megkezdett terve ennek megfelelően zsákutcának bizonyul; nem pusztán a további részek kapcsolódása homályos, de maga az alapeszme is válságba kerül. Heidegger nem csupán azt érzékeli, hogy az itt fölvezelt terv, a létkérdésnek az emberi létezés egzisztenciális analitikája révén való kidolgozása es esetleges megválaszolása kivitelezhetetlen feladat, hanem azt is, hogy maga az elképzelés kiindulópontja nem elég radikális, a hagyományos tanok kritikai felülvizsgálata, s a tőlük való elszakadás ellenére az újkori filozófia jellemző látásmódjának, a szubjektumból való kiindulásnak a nyomát viseli magán. A mű ugyan a hagyomány jelentős részével szakítva az embert a maga végességében és alapvető történetiségében mutatta be – az adott (fundamentálonológiai) kiindulópont folytán azonban maga a történetiség is egyfajta történelemfeletti színezetet nyert. Ez persze nagyon is magyarázható magának Heideggernek egy másik alapvető, a fő műben is megfogalmazódó belátásával, mely szerint minden filozófia történeti, valamilyen hagyomány talajáról indul útra, világlátása, fogalmisága történetileg meghatározott; amit Heidegger destrukciónak nevez, az is úgy érti önmagát,

goknak önállóan utánajárva saját felfedezéseket tegyünk, saját önálló tételeket, elméleteket (melyek igazságigénnyel bírnak) állítsunk fel – a múltbeliket pedig ennek megfelelő bíráltnak vetjük alá. Durván leegyszerűsítve, és a szembenállást jelezve, azt mondhatjuk, hogy az érvényességfilozófia azt az igényt tartalmazza, mely szerint amit én gondolok, az igaz, míg a historicizmus optikája szerint mi magunk történeti lények vagyunk, a múlt pedig nem egyszerűen a tévelygések és a tévedések tárháza. Az egyesítés keretét az ember történeti meghatározottságát állító – s ily módon az ember passzivitását sugalló – historicizmus hallgatólagos determinizmusának-fatalizmusának az autenticitás (antihistoricista) kierkegaard-i gondolkörének az emberi egzisztencia szabadság és választás köré összpontosuló indeterminizmusával való összekapcsolása jelenti.<sup>11</sup> Az ember történeti lény és szabad lény, s a kettő nem áll szükségképpen ellentétben egymással. Az ember történelembe ágyazottsága nem föltétlenül számolja föl szabadságát, sőt, épp a történelem jelenik meg az emberi szabadság megvalósulásának a terepeként, amennyiben az ember megválaszthatja, miképpen történeti: hagyja-e magát sodorni az – inautentikus továbbadás során kiüresedett, értelemvesztésen keresztülment – tradíció áramában (miközben alkalmasint abban az illúzióban ringatja magát, hogy teljességgel szabad tőle), vagy az eredetekhez visszatérve megpróbálja-e alapjaiból kiindulva megérteni, azaz elsajátítani s – ami ezzel egyjelentésű – ismételni, megújítani, vagy éppenséggel – mint Heidegger egy helyen nem riad vissza a kifejezéstől – „forradalmasítani” a hagyományt. Ha egyáltalán van értelme a múlttól, a tradíciótól (az inautentikus tradíciótól) való megszabadulásról beszélni, akkor csakis ebben az utóbbi értelemben,<sup>12</sup> melyben a legtávolabbi jövő – a történelem

mint ami a hagyomány talajáról fordul a hagyomány ellen: innen nézve a szubjektumból való kiindulás az újkori filozófia alkotó továbbviteleként, hozzá való kritikai kapcsolódásként is értékelhető – olyannyira kritikai kapcsolódásként, hogy végső fokon az eszmét magát is válságba sodorja. A kritikai kapcsolódás eredménye ugyanis ez: a heideggeri „szubjektum” immár nem karteziánus ego, nem valamely *fundamentum inconcussum*, hanem inkább *fundamentum concussum*.

A létkérdés megválaszolásának útjában tornyosuló egyre több nehézségre Heidegger magának az eredeti elképzelésnek az átalakításával válaszol, miközben korántsem lesz hűtlen korábbi belátásaihoz, sőt épp azokból merül új kiindulópontot. Ha a létkérdés a görögök óta feledésbe merült, ha a görögök eredeti léttapasztalataira a történelem folyamán semmilyen új kezdet nem következett, csak fokozatos hanyatlás, akkor a filozófus – aki saját tanítása szerint nem kevesebé történeti, mint a többi ember – hogyan is lehetne képes arra, hogy a létkérdésre úgyszólván a semmiből új választ ötljön ki? A létkérdés megválaszolása új lét-tapasztalat függvénye, utóbbi pedig alapvetően nem tőle függ – hanem a lét új korszakának eljövételétől. Heidegger gondolkodásának már az első korszakban is jócskán historikus beállítottsága most úgyszólván *másodfokon historizálódik*, s fordul még szenvedélyesebben a jövő felé; az európai történelem zsákutcájából való kilábalás és a léttörténet új korszakának eljövetele kölcsönösen egymásra vetülnek.

Az újragondolás évei új kiindulóponthoz vezetik Heideggert, s így alakul ki második korszakának gondolkodása, mely az első korszak szisztematikus törekvésével nem annyira radikálisan szakít, mint inkább annak tanulságaira építve alakít ki tőle mégiscsak alapjaiban eltérő látásmódot. Heidegger fordulatában alighanem a történetiségre vonatkozó gondolat radikalizálódása játszik alapvető szerepet. A gondolkodás történeti meghatározottságának már a fő műben szereplő belátása radikalizálódik, ez pedig magát a művet, a mű szubjektumból való kiindulópontját, ezzel összefüggésben pedig a megalapozásra, a végső, megingathatatlan fundamentum föllelésére irányuló törekvést a történelem, az újkori filozófia szemléletmódja által hordozottnak mutatja fel. Ha mindez beláthatóvá válik – főképp az, hogy a léthez nem lehet a megalapozó-megjelenítő, döntően az újkorra jellemző gondolkodás vezérfonalán eljutni, mivel e gondolkodás a létet eltárgyasítja, máris létezővé teszi, holott lét és létező nagyon is különbözik egymástól –, akkor a gondolkodásnak egyúttal alapjaiban meg kell változnia. Rá kell döbbsennie – pontosabban nem is rádöbbsennie kell (hiszen ennek már a *Lét és idő* is tudatában volt), hanem le kell vonnia e felismerésből a megfelelő következtetéseket –, hogy a létre vonatkozó gondolkodás alapjaiban történetileg meghatározott; hogy egy-egy kor vagy korszakos jelentőségű gondolkodó hogyan, milyen terminusokban, milyen megközelítésben írja le, korántsem szubjektív önkény műve.

<sup>11</sup> Kierkegaard számára az egzisztencia (benső) szabadsága a történelem külső szükségyszerűségével áll szemben, azaz a történelem vonatkozásában Kierkegaard elfogadja a hegeli világszemlélet dialektikája sugallta történeti szükségyszerűséget. Ezért számára az egzisztencia szabadsága az egyén történelemből való kiemeléssel jár együtt. Heidegger innen szemlélve historizálja Kierkegaard-t, s ezt már – a maga sajátos értelmezői optikáján keresztül – Lukács György is meglátta (ld. *Az ész trónfosztása*, Budapest: Magvető, 1978, 466. sk. o.).

<sup>12</sup> Vö. GA 45: 33. o.; GA 19: 413. o.

Világosság  
2002/4–5–6–7

Fehér M. István:  
Destrukción és  
applikáció, avagy  
a filozófia mint  
„saját korának  
filozófiája”

történéseinek igazi alapja – nem más, mint a kezdethez való eredeti, leginkább „kezdeti” visszatérés, a kezdet kisugárzó erejének újbóli érvényre juttatása, a filozófia, illetve a filozófálás igazi kezdete. A filozófusok ennek megfelelően voltaképpen örök kezdők – vagy még inkább újrakezdők –, olyanok, akiknek a kérdései tipikusan a kezdetekre, a dolgok kezdeteire irányulnak<sup>13</sup>. Így talán nem véletlen, hogy második korszakában Heidegger gondolati erőfeszítési egyre inkább valamely új, „másik kezdet” – az európai filozófia és történelem „másik kezdete” („anderer Anfang”) – körül forogtak.

Historicismus és érvényességfilozófia egyesítési kísérlete nem példa nélkül álló, s a kettő összeegyeztetésére irányuló történetileg legjellegzetesebb törekvés minden bizonnyal Hegeltől származik. Hegel számára azonban a kezdet elvont, üres, a legszegényebb meghatározás, az eredmény ezzel szemben a leggazdagabb konkrétum. Hegel számára a filozófia rendszer, fejlődési folyamat, mely végcélra irányul, s a célban – az eredményben – teljesül. „Az igaz az egész”, hangzik Hegel nevezetes megállapítása a *Fenomenológia* elején. „Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg eredmény, hogy csak a végén az, ami”<sup>14</sup> Heidegger számára ezzel szemben a kezdet a mértékadó és a leggazdagabb. A kezdet minden kibontakozása a kezdet mögé való visszaesés; az eredettől való eltávolodás – neoplatonikus módon – egyfajta degradáció, bukás. Míg a kezdetből való előrehaladás Hegel számára fokozódó gazdagodás, Heidegger számára növekvő elszegényedés, kiürülés. Heidegger nézőpontjából minden nagy dolog közül a kezdet a legnagyobb, mivel mint semmire sem visszavezethető és semmiből sem levezethető, a megértésnek ilyképpen teljességgel ellenálló rejtély, kimeríthetetlen gazdagságot rejt magában; olyat, melynek minden kibontakozása, származéka hozzá képest szükségképpen csak visszaesést, elszegényedést jelenthet.<sup>15</sup> Historicismus és érvényességfilozófia egyesítésének keretét Hegel számára a történelemnek (végcélra irányuló) fejlődéstörténetként, haladástörténetként (a történelemnek a szabadság tudatában való előrehaladásaként), Heidegger számára bukástörténetként (*Verfallsgeschichte*) való felfogása képezi.

Ezen az (interpretátorok által már észrevételezett és hol beható, hol sematikus módon ecsetelt) ellentétlen túlmenően van azonban egy másik, alapvetőbb szembenállás, ami az előzőt is érthetőbbé teszi. Mint a fenti idézetéből láttuk, Hegel az eredményre, a végcélra helyezi a hangsúlyt, arra koncentrál. De miről is állítja azt, hogy „a fejlődése által kiteljesülő lényeg”, hogy „eredmény”, hogy „csak a végén az, ami”? Nem másról, mint az egészről, az abszolútumról. Heidegger joggal állapítja meg, hogy az európai filozófia metafizikának nevezett fő vonulatának és különösképpen e vonulat

<sup>13</sup> A filozófusok úgy örök kezdők, hogy egyúttal „örök ifjúsággal” [ewige Jugend] is rendelkeznek (ld. GA 56/57: 214. o.; ld. ugyancsak Theodore Kisiel „incessant beginners” terminusát „The Genesis of *Being and Time*” c. tanulmányának végén: *Man and World* 25 [1992], 35. o.). Az ilyesfajta kezdőkre az jellemző, hogy előszeretettel hajlanak rákérdezni a kezdetekre – ti. minden dolgok kezdeteire, az *arkhaira* –, mivelhogy vonakodnak minden további nélkül elfogadni azt, ami magától értetődőként (selbstverständlich) hagyományozódott át és él tovább a jelenben. Hogy a filozófia sajátos témája éppen az, ami a hétköznapiakban magától értetődőként jelenik meg, illetve hogy a filozófiának képesnek kell lennie az állítólagos magától értetődőségben egyenesen egyfajta rejtélyt megpillantani: e belátás már középponti szerepet játszott Husserl számára; ld. pl. *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana*, II, szerk. W. Biemel, The Hague: Nijhoff, 1973, 19. o. („Die Erkenntnis, im natürlichen Denken die allerselbstverständlichste Sache, steht mit einem Mal als Mysterium da”); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 183. sk. o. („Von vornherein lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses”) stb. Ilyesfajta kezdők éppen ezért időnként hajlanak arra, hogy a kezdetet tekintsék a legnagyobbak – talán minden dolgok (a jövődőlő dolgok) legnagyobbikának (ld. pl. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, szerk. H. Heidegger, Frankfurt/Main: Klostermann, 1983, 12. o.; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1976, 12., 145. o.; GA 5: 64., 327. o.; GA 34: 15. o.; GA 45: 110., 114. o.; GA 65: 57. o.; GA 51: 15. o.). A „kezdet” terminust jelen összefüggésben az „Anfang,” nem pedig a „Beginn” értelmében használok (e megkülönböztetéssel kapcsolatban ld. GA 39: 1. sk. o.; GA 54: 9. sk. o.).

<sup>14</sup> *A szellem fenomenológiája*, id. kiadás, 18. o.

<sup>15</sup> Vö. pl. GA 45: 110., 114. o., továbbá fentebb a. 14. jegyzetet.

csúcspontjának, Hegelnek az elsődleges filozófiai célja az volt, hogy az emberi végességet száműzze a filozófiából,<sup>16</sup> hogy a végest az abszolútum spekulatív tudásába átvezesse, benne meghaladja.<sup>17</sup> Azt a végességet, mely persze Heidegger nézőpontjából tekintve a filozófia legfőbb gondját jelenti. Így a hegeli fejlődéstörténet és a heideggeri bukástörténet közti fentebb jelzett párhuzam némiképp kényszeredett, hiszen míg Hegelnél az eredményre, a végcélra irányuló történelemnek az abszolútum, a világszellem a szubjektuma, addig az univerzális történelemnek Heideggernél nincs szubjektuma – s nem is lehet, mivel a véges ittlét perspektívája felől szemlélve az „univerzális történelem” nem más, mint talajtalan fogalmi konstrukció –, így hát kétséges marad, milyen értelemben lehet Heidegger szemszögéből egyáltalán bármiféle állítást tenni is róla; akár azt, hogy a hegelivel ellentétes irányultságú bukástörténetről volna benne szó.

A végességre helyezett hangsúly mindenesetre jól jelzi, hogy historicizmus és érvényességfilozófia heideggeri összekapcsolási kísérlete kivédi azt a Hegellel szemben Kierkegaard óta minduntalan megfogalmazott szemrehányást, mely szerint a végcélra irányuló teleologikus abszolút rendszere (különösen a történelemnek vágóhídként való felfogása<sup>18</sup>) elnyomja az individuumot, illetve megszünteti az individuális szabadságot. Bukástörténet-e vagy sem – a végesség mellett kitartó heideggeri nézőpont elkerüli ezt a szemrehányást, mely a hegeli rendszer zártságából, és ennek egyik sajátos aspektusából: a történelem végét illető tézisből fakad. A történelem áramába ágyazott, ám korántsem abszolút individuumok a mindenkor véges jelen horizontja felől nagyon is képesek lehetnek arra – azaz teljes mértékben szabadságukban áll –, hogy a filozófia dolgaihoz a hagyományon keresztül – és fordítva: a hagyományhoz a filozófia dolgain keresztül – elsajátító-destruktív módon viszonyuljanak-visszanyúljanak; hogy eredeti módon felfedezéseket vagy újrafelfedezéseket tegyenek. Olyan (a hagyományt megújító, új életre keltő) felfedezéseket vagy újrafelfedezéseket, melyek egyszerre lehetnek igazak is, és történetiek is – igaz felfedezések és történelemre vonatkozó – a hagyományt megújító, új életre keltő – felfedezések.

Abból, hogy Heidegger az abszolút filozófia feltevéseit nem osztja, s a véges és szabad individualitás álláspontjából indul ki, már előttünk áll a címben szereplő idézet egy első és elnagyolt jelentése, melyet így fogalmazhatnánk meg: ha valami olyan, mint abszolút filozófia fonák feltevés, akkor a filozófia bizony nem más, mint „saját korának filozófiája”. Ez az explikáció nem teljesen helytelen, mindenesetre még messze nem kielégítő, mivel Heideggert újra csak Hegel ellentétéként mutatja be. Az értelmezés, mely szerint az abszolút filozófia lehetetlenségéből az következne, hogy a filozófia mindig „saját korának filozófiája”, olyan fogalmi horizontot körvonalaz, olyan fogalmi horizontra utal vissza, melyet az abszolút-relatív ellentétpár határoz meg, ahol is a heideggeri állításnak az értelme azt a diltheyi historicizmus által inspirált tézist látszik sugallni, mely szerint minden filozófia relatív, s hogy ha egyszer beláttuk minden filozófia benső történetiségét, akkor az univerzálisan érvényes filozófiába, a metafizikába vetett reménység semmivé foszlik.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Vö. GA 32: 55. o.; GA 28: 210. o.

<sup>17</sup> Heidegger egy helyen sejtetni enged: Hegel ama kísérletének mélyén, hogy a végest az abszolútum spekulatív tudásába átvezesse, benne meghaladja – éppen a végességre vonatkozó saját kérdésfeltevése rejlik. Azt kérdezi ugyanis: „Vajon a lét megértése [...] *abszolvens*, s az abszolváló az abszolútum? Vagy pedig az, amit *A szellem fenomenológiájában* Hegel abszolvenciaként ábrázol, nem csupán a rejtett transzcendencia, vagyis a végesség?” (GA 32: 92. o.). Ld. még GA 28: 210., 225. o. Utóbbi helyen azt írja, a végesség meghaladása Hegelnek látszólag sikerül is, ám ennek ára a hagyományos metafizika mulasztásának – a létkérdés föltevésére vonatkozó mulasztásnak, s ezáltal a létfelejtésnek – a megerősítése és szankcionálása.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, (ford.: Szemere Samu,) Akadémiai Kiadó, Budapest 1979. 57. o.

<sup>19</sup> W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*, ld. *Gesammelte Schriften*, 5. kötet, 405. o.; magyarul ld. W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, ford. és szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest: Gondolat, 1974. 623. sk. o.

A heideggeri destrukció, a filozófiai tradíció Heidegger általi destruktív újraelsajátítása azonban ennek a hagyományos metafizikai fogalom párnak az alapjait sem hagyja érintetlenül. Ennek a kritikai vonásnak a kifejtését alkalmasnak látszik a historicizmus következetessé tételére, radikalizálására irányuló heideggeri törekvés diszkussziójával összekapcsolni. Röviden úgy fogalmazhatunk, hogy az újkori filozófiára jellemző ismeretelméleti-szkeptikus beállítódást Nietzsche és (az életfilozófia hatására) Heidegger az ember nem-eredeti létmódjaként, származékos viszonyulásaként ismeri fel.

Heidegger háború utáni filozófiai fordulata a tényleges emberi létezéshez, a faktikus élethez-élet-tapasztalathoz való visszafordulásban áll. Az ember már mindig is viszonyul világa dolgaihoz, s ennek egyik módja a teoretikus-megismerő viszonyulás, melynek során világa már felfedett dolgaihoz az ember más, újfajta viszonyt épít ki – a teoretikus-megismerő viszonyulás mindenesetre nem az egyetlen, s nem is a legeredetibb. Ez az újfajta viszony persze hajlamos azután saját eredetére homályt borítani. Filozófia és tudomány azt a hallgatólagos hiedelmet terjeszti el, hogy a „dolgokat” (az életet, a világot stb.) „objektíven” ismeri meg (ahol is ennek valami olyasmit kellene jelentenie: úgy, ahogy a dolgok ténylegesen vannak, ténylegesen adódnak), Heidegger szerint azonban ez korántsincs így. Filozófia és tudomány sokkal inkább egy a tényleges élet szempontjából másodlagos, levezetett beállítottság, a teoretikus létmód felől, annak talaján fogalmazza meg a maga „teóriáit”, s ezzel éppenhogy nem szolgáltat igazságot annak a módnak, ahogy a „dolgok” (pl. a világ) *ténylegesen* vannak, adódnak.<sup>20</sup> Ennek a világhoz való megismerő viszonyulásnak a horizontján körvonalazódik mármint valami olyan, mint az abszolút-relatív ellentéte, s a véges egzisztáló embernek még arra is van lehetősége, hogy végességét az abszolútum végtelenségébe próbálja átvezetni és megszüntetni; ez is egy módja annak, ahogy végességünkhöz viszonyulhatunk. Bárhogy legyen is, a világhoz való megismerő viszonyulás mindenképpen származékos. Azt, ami a teoretikus igazságfogalomnak nem tesz eleget – eszerint ami igaz, az abszolút módon, minden időre igaz; minden igazság: örök igazság<sup>21</sup> –, ez a beállítódás relativizmusként ítéli el. Ha az eredeti élettapasztalathoz visszanyúlva a teoretikus beállítódás mögé kérdezzük vissza, akkor viszont az abszolút-relatív megkülönböztetés alapjai megdőlnék. A relatívnak csak addig van értelme és létjogosultsága, amíg értelmes az abszolút. Heidegger ilyenformán képes mind az abszolutizmust, mind a szkepticizmust egy azonos előfeltevéseken alapuló kritika keretében elutasítani, hiszen mindkettő igazságfogalma saját igazságfogalmához képest egy – saját nézőpontjából tekintve – felületi dimenzióban reked meg.<sup>22</sup>

Mivel a teoretikus beállítódás korántssem az ember alapvető, eredeti beállítódása – a természetes beállítódásból, éspedig tőle való distanciálódásként-módosulásként jön létre –, így a hétköznapi ember természetesen élő, egzisztáló embert valamely ismeretelméleti szkepszisnek-relativizmusnak nem kell túlzottan zavarnia, hiszen alapjaiban nem is érinti (s ténylegesen mindenesetre nem is szokott

<sup>20</sup> A fiatal Heidegger gondolkodói útjával, hermeneutikai fordulatával részletesebben foglalkoztam korábbi tanulmányaimban: „Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”. Th. Kiesel, J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, New York: State University of New York Press, 1994, 73–89., 423–429. o.; „Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in his Early Lecture Courses up to *Being and Time*”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX, no. 2, Spring 1995, 189–228. o.; „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruction' on the Way to *Being and Time*”. *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, eds. John D. Caputo, L. Langsdorf, *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1 (Spring 1996), 9–35. o.

<sup>21</sup> „[...] a minden időre szóló feltétlen érvényesség nyilvánvalóan a kijelentés intenciójának része”, vélte a maga elsődlegesen a matematikai tárgyakhoz való hozzáférésre orientálódó szemléletmódjának megfelelően Husserl. „Az igazság [...] »örök«, vagy pontosabban: eszme, s mint olyan, időtlen” (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, I, 39. §. A 2. átdolgozott kiadás változatlan utánnomása, Tübingen: Niemeyer, 1980, I. köt., 127. sk. o. (kiemelés – F. M. I.); vö. 36. §., uo., 117. o.

<sup>22</sup> Bővebben próbáltam ezt kifejtteni *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című könyvemben Korona Nova, Budapest, 1998.

egy teoretikus szintű szkeptikus állítás a hétköznapi élet menetében nagyobb megrázkódtatást kelteni). A hétköznapi ember egészen jól elvan örök (teoretikus) igazságok nélkül is, ez azonban – s ez igen lényeges Heidegger szemszögéből – még korántsem fosztja meg őt az *igazságtól mint olyantól*. Az, hogy „nincsenek örök igazságok”, még nem teszi lehetetlenné, hogy legyen ezzel szemben olyan valami, mint „igaz emberi élet”. Az utóbbi: az „emberi élet igazsága”, a „praxis igazsága” – vagy ahogyan Heidegger nevezi: az „egzisztencia igazsága”<sup>23</sup> – saját nézőpontjából tökéletesen értelmes kérdés marad.<sup>24</sup>

A történelemhez való viszonyulást Heidegger ilyenformán képes kiszabadítani az egyoldalú teoretikus-tudományelméleti irányultság béklyója alól.<sup>25</sup> A historicista szemlélet radikalizálása aköré az észrevétel köré szerveződik, mely szerint a historicizmus esetében alapjában véve ismeretelméleti álláspontról van szó; a tét a történeti *megismerés* (illetve annak lehetséges objektivitása), nem pedig a történeti *lét*. A történelemre vonatkozó kérdés – foglalhatnánk össze Heidegger vonatkozó gondolatait – nem azonosítható a történeti, illetve a historiográfiai megismerésre vagy fogalomalkotásra vonatkozó kérdéssel. A történetiség Heidegger számára az ember alapvető létmódja – az ember akkor is történeti, amikor nem művel történettudományt –, míg a történettudományos viszonyulás – mint tudományos, azaz megismerő viszonyulás – csupán származékos, levezetett. Hogy az ember hogyan művel történettudományt, az mindenképpen az ember elsődleges történeti lététől függ.<sup>26</sup>

A maga történetiség-felfogásában azonban Heidegger számára nem csupán arról van szó, hogy egyszerűen egyfajta ontológiai bázist, fundamentumot építsen a történettudomány alá. Legalább annyira arról is, hogy megmutassa: a történettudomány ama – látszólag tisztán tudományos, azaz neutrális – törekvése, hogy az ember történetiségét a lehetőleg objektív történeti megismerésbe helyezze, vele azonosítsa, éppenséggel az ember eredeti történetiségének elnyomásával, széttörésével, a történelemben áthagyományozott tradíciótól való elidegenítéssel, s általában az ember gyökértelenné tevésével fenyeget. A historicizmus ilyen jellegű (véltetően Nietzsche-re visszanyúló) kritikáját Gadamer is lelkesen üdvözli és – némileg enyhített formában – az *Igazság és módszerben* a múlt jelen általi integrálásának, az applikatív megértésnek a felfogásában átveszi és új színekkel gazdagítja. A történelemhez való eredeti viszonyt – nem utolsósorban éppen a historicizmus kritikája révén – visszanyerni; nem csupán a múltat, de a jelent is történelemnek látni (ami előfeltételezi

Világosság  
2002/4–5–6–7

Fehér M. István:  
Destrukción és  
applikáció, avagy  
a filozófia mint  
„saját korának  
filozófiája”

<sup>23</sup>Vö. M. Heidegger *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1979 (a továbbiakban: SZ), 221., 297., 307. o. Ld. *Lét és idő* (a továbbiakban: LI), ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Gondolat, 1989, 389., 497., 511. o.; vö. ugyancsak SZ 213. skk. o. (LI 377. skk. o.).

<sup>24</sup>Az egzisztencia „igazságát” illető kérdésre Heidegger több szinten és lépésben válaszol; végső válasza alighanem az „előrefutó eltökéltség” [vorlaufende *Entschlossenheit*]: s e fogalom az „igaz emberi életre” vonatkozó kérdésre is egyfajta jellegzetes, teljes értékű választ hivatott adni. E válasz „formális”, azaz nem tartalmi, vagyis Heidegger nem tartja már feladatának feleletet adni arra, hogy az embernek konkrétan mire kell eltökélnie magát; az „*Entschlossenheit*” „Wozu”-ja szándékoltan meghatározatlan marad, s e mulasztás miatt azután Karl Löwithtől Lukács Györgyig számosan nehezeteltek Heideggerre (inkább ok nélkül, mint okkal, hiszen e mögött a követelés mögött Heidegger számára a filozófia félreértése, általa nagyon is ismert „elvétele”, a filozófia teljesítőképességének mértéktelen túlbecslése húzódik meg).

<sup>25</sup>Vö. GA 60: 32. („Wir meinen das Historische, wie es uns im Leben begegnet, nicht in der Geschichtswissenschaft”), 34. („Das Historische ist das Phänomen, das uns den Zugang zum Selbstverständnis der Philosophie eröffnen soll”), 35. („Wir behaupten aber die Wichtigkeit des Historischen für den Sinn des Philosophierens überhaupt, vor allen Geltungsfragen”), 47. („Wissenschaftstheorie der Geschichte ist ein ganz sekundäres Problem innerhalb des Problems des Historischen selbst”).

<sup>26</sup>Már az 1923-as egyetemi előadáson Heidegger annak a véleményének ad hangot, hogy „[...] a történeti tudat, a »történelem« és a filozófia elsődlegesen nem pusztán kultúrjavak, melyek könyvekben hevernek kifejtve [...], hanem az ittlét módjai, benne magában járható utak, amelyeken ő maga találja [...], azaz birtokba veszi magát [...]” (GA 63: 65. o.). Ld. azután SZ, II. szakasz, 5. fej., különösen 375. sk. o. és 76. §. (394. o.: „A história »születése« az autentikus történetiségből”; 395. o.: „Annak a »kiválasztása«, hogy mi legyen a história számára a lehetséges tárgy, már megtörtént az ittlét tényleges [...] választásában”). Ld. még *Einführung in die Metaphysik*, 33. o.

egyszersmind a hegeli abszolút filozófiának a „történelem csak volt, de már nincs” nézőpontjával, a „történelem vége” tézissel való szembehelyezkedést); a történelmet ennek megfelelően nem pusztán a (lehetőleg objektív) megismerés tárgyaként, de létünk, tevékenységünk közegeként, természetes terepeként fölmerni: ez az a szándék, mely Heidegger méltán forradalminak, de mindenesetre hermeneutikainak nevezhető felfogását jelentős pontokon motiválja.<sup>27</sup>

Heidegger háború utáni filozófiai fordulata, mint már utaltunk rá, a tényleges emberi létezéshez, a faktikus élethez-élettapasztalathoz való visszafordulásban áll, ennek megfelelően pedig a relativizmus- és szkepticizmusprobléma is ezzel kerül összefüggésbe; Heidegger számára e tényleges létezés ugyanakkor elsődlegesen történeti. Mind az abszolutizmustól, mind ellenlábasától, a szkepticizmustól első pillantásra ugyan mi sem áll távolabb, mint a történeti létezés problémájára való reagálás. Dilthey és a korabeli historicizmus problémaszituációjában uralkodó persze a történelemre való orientálódás, ám ez egyúttal – ismét csak az uralkodó historicizmus, s nem kevésbé a vele szembenálló áramlatok, mint pl. a husserli fenomenológia fogalomrendszerének perspektívájában – rögtön relativista-szkeptikus színezetet nyer. Heidegger fő kérdése, fő gondja itt az: hogyan lehet a filozófiának a történelem felé való fordulását, a történelemnek a filozófia általi igenlését a relativizmus-szkepticizmus *tagadásával* összekapcsolni. Hogy a történelem a relativitás birodalma, aziránt ugyanis mind a historicisták – Dilthey vagy Spengler –, mind az antihistoricisták – pl. Husserl és a neokantiánusok – részéről teljes az egyetértés. Olyan fogalmi környezetet kell hát teremteni, melyben a történetiségre való orientációt nem terhelik meg, nem bénítják a fenti vádak.<sup>28</sup>

Heidegger háború utáni filozófiai fordulata – mondtuk – a tényleges emberi létezéshez, a faktikus élethez-élettapasztalathoz való visszafordulásban áll. Ez az élet lényegileg történeti, hagyományba ágyazott. Heidegger ennek az emberi életnek az igazságát, az egzisztencia igazságát igyekszik érvényre juttatni. Ennek az emberi életnek egyik viszonyulásmódja a filozófia is – a véges, történeti ember erőfeszítése, alkotó lehetőségeinek egyike.<sup>29</sup>

Ebben az értelemben joggal mondható akkor, hogy minden filozófia „saját korának filozófiája”. – A véges-történeti emberi létből eredő kérdések köré szerveződő filozófia – „a »dolgokkal« való szembenézésből kinövő” kérdések<sup>30</sup> köré szerveződő filozófia, azaz a fenomenológiai-hermeneutikai filozófia – a kérdések szituáltsága folytán nyilván nem lehet univerzális érvényesség igényével föllépő filozófia: „*csupán saját »kora« filozófiájaként az, ami*”.<sup>31</sup> Ha a filozófia a jellemzett módon felfogott kérdések, a kérdező kutatás köré szerveződik, akkor „[...] a filozófiai kutatás olyan vala-

<sup>27</sup> „A história, hangzik a *Beiträge*-ben, »állandó kitérés a történelem elől»; »a história által meghatározott történelemfelfogás a történelmet a történetietlenbe süllyesztí«, a múltat megrogzítí s ezáltal »a jelent [...] örökkévalóvá teszi« (GA 65: 153., 493. o.). A történeti tradícióhoz, a kezdehez való igazi viszony éppenséggel a »forradalom« (vö. GA 45: 37., 41. o.). »Csak ha úgy látjuk a történelmet«, mondja Heidegger az 1925 áprilisában Kasselben tartott előadásain, »hogyan saját valóságunkat is belelátjuk ebbe az összefüggésbe: csak akkor mondható el, hogy az élet tud arról a történelemről, amelyben benne áll [...]« (F. Rodi: „Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von 'Sein und Zeit'. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen”, *Dilthey Jahrbuch* 4, 1986/87, 172. o.).

<sup>28</sup> A korai vallásfenomenológiai kurzuson Heidegger úgy fogalmaz, miszerint a történelemmel való kortársi számvetés a szkepticizmus elleni harc formájában zajlik, ahol is a „történelem” populáris értelemben jelenik meg, s a bizonyítás menetének középpontja abban áll, hogy mindenfajta szkepticizmus önmagát számolja fel. Logikai dedukciókkal történelmi hatalmakkal szemben azonban mit sem lehet elérni, teszi hozzá, s a szkepticizmus kérdését ily módon nem lehet a világból száműzni, hiszen ez az argumentáció már az ókori görögöknél megvolt. „A történelem elleni harc”, zárul az okfejtés, „nem egyéb, mint [...] egy új kultúráért való harc” (GA 60: 47. o.). A történetnek a relatíval való szokásos párhuzamba állítása értelmetlen, fejti ki később (uo., 165. o.)

<sup>29</sup> Vö. GA 27: 3. o.: „[...] das Wesen der Philosophie ist, eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden zu sein”; *Einführung in die Metaphysik*, 7. o.: „Die Philosophie ist eine der wenigen eigenständigen schöpferischen Möglichkeiten und zuweilen Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen Daseins” stb.

<sup>30</sup> GA 63: 5. o.

<sup>31</sup> GA 63: 18. o.: „[Philosophie] ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer »Zeit«”. Ehhez az 1923-ból származó megfogalmazáshoz nagyban hasonlít a fentebb a . jegyzetben idézett, 1929-es előadáson elhangzott szöveghely: „Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist” (GA 28: 232 o.).

mi”, hangzik a fiatal Heideggernek egy hozzávetőleg ugyanebből az időből származó megjegyzése, „amelyet valamely »kor« [...] sohasem kölcsönözhet önmaga számára egy másiktól; [...] ugyanakkor olyan valami is, ami [...] sohasem akarhat azzal az igénnyel föllépni, hogy elkövetkező korok válláról levegye a radikális kérdés terhét és gondját”.<sup>32</sup>

## II.

Ha most Gadamer felé fordulunk, a heideggeri radikalizmus gadameri mérsékelése avagy (Habermas kifejezésével élve) urbanizálása a következőket mutatja.

Gadamer hermeneutikai kiindulópontját és fő filozófiai gondját a szellemtudományok sajátságossága (nem pedig a létkérdés vagy az ontológia) alkotja. Gadamer nem mulasztja el hangsúlylal megállapítani, hogy a megértésfogalom, s így a hermeneutika az elődökhöz képest Heideggernél ontológiai fordulatot vagy radikalizáláson ment keresztül: a megértést ugyanis Heidegger nem megismerési módként (ti. a humántudományok megismerési módjaként), hanem az ember létmódjaként fogta fel. Ő maga azonban – miközben fenntartás nélkül nyugtázza és elismeri e fejleményt, s bevallottan kapcsolódik hozzá – ezen tanulság birtokában mégis újra visszafordul a szellemtudományokhoz, s a szellemtudományokban végbemenő megértésre korlátozza saját (filozófiaiának nevezett) hermeneutikája vizsgálódási terét. Itt azután a hagyományosnál jóval radikálisabb álláspontot képvisel, hiszen kihívóan azt állítja (s ezzel az angolszász episztemológiai tradíció kritikáját magára vonja), hogy a humántudományokban végbemenő megértés és a humántudományok tudományossága nem a metodikai objektivitásban, nem a módszeresen igazolt objektív ismeretben vagy azok növelésében áll, hanem az emberformálásban, az ember nevelésében, képzésében, a *Bildungban*, a művelt állampolgári létben és együttlétben. Ennélfogva a gadameri hermeneutika joggal tart igényt arra, hogy egyúttal a gyakorlati filozófia feladatkörét is betöltse, s hogy ezáltal sajátlagos politikai mondanivalóra tegyen szert. Mégis, ez a felfogás a heideggerihez képest nem jelentéktelen mérsékelést, illetve horizontszűkülést jelent.

Gadamer fő gondja innen szemlélve az, hogyan sáfárkodjék az ember a hagyománnyal, a szellemtudomány örökséggel – az ember, aki léteinek alapjában történeti –, milyen legyen a humaniorákhoz való adekvát viszonya, nem pedig az, miképp verjen a falba egy szöveget, vagy hogy mit jelent az ember életében a halál, a lelkiismeret és a bűn. Gadamer ilyenformán (Heideggertől eltérően) nem a lelke üdvössége miatt aggódó egyszerű tudatlan hívőből az előrehaladó szekularizáció révén egyszerű akárkivé lett, hétköznapi egzisztáló és autentikus létük miatt aggódó emberek körét szólítja meg – mondandója inkább a műveltségi javakhoz hozzáférő, s a humanista tradíció vezérfogalmainak áramában velük élő művelt polgároknak az előbbiekhez képest mindenképpen szűkebb rétegéhez szól. A szorongó, halálhoz előrefutó eltökéltség – a hétköznapi együttlétre jellemző fecsegést-csacsogást elállító, mondhatni: lélegzetelállító, halálhoz-előrefutó-eltökéltség, a halálhoz való előrefutás szorongásának bátorságát vállaló eltökéltség – radikális heideggeri felfogása Gadamernél nem tűnik teljesen el, mivelhogy az arisztotelészi *phronesis* általa adott politikafilozófiai jellegű értelmezésében nagyon is tovább él és folytatódik. Ám a *phronesis*nak az itt (ti. a szublunáris világban) tehető mindenkor lehetséges jó folyton (és kijózanító-kijózanodott) prudenciájaként való értelmezése az előbbihez képest – továbbá nem utolsósorban a kezdet nagyságához minduntalan visszatörekvő, a kezdet nagyságát újra és újra fölérni akaró, a legtávolabbi jövőből a legkorábbi múltba visszanyúló ismétlődő visszanyerés destruktív hermeneutikájához képest – nem csekély mértékű visszafogottságot, önmérséklést mutat.

Világosság  
2002/4–5–6–7

Fehér M. István:  
Destrukción és  
applikáció, avagy  
a filozófia mint  
„saját korának  
filozófiája”

<sup>32</sup> PIA 238. o.; id. magyar ford. 7. o.

A filozófia „*saját korának filozófiája*”, hiszen a véges történeti ember erőfeszítése; a destruktív-hermeneutikai elemzés a mindenkori jelen felől történik. Erre reagál Gadamer az applikáció tanával – azzal, hogy a megértés mindenkori jelenre, a megértő saját jelenére, saját szituációra való vonatkoztatottságának („*applikációjának*”) kiemelkedő szerepet tulajdonít –, továbbá azzal, hogy a megértésnek, a hermeneutikának a feladatát a restitúcióval szemben az integrációban, a jelennel való gondolkodó közvetítésben jelöli meg. Ennek előképe persze nagyon is megtalálható Heideggernek a fő műben megfogalmazódó ama nézetében, mely szerint amikor az ember megért valamit, nem egyebet ért meg, mint azt, hányadán áll a világgal, hogyan állnak a dolgok az ő szempontjából.<sup>33</sup> A hagyományhoz való kapcsolódás Heidegger számára lényegileg ismétlés („*Wieder-holen*”), azaz egyúttal visszahozás, visszanyerés is; megújítás, melyből nem hiányzik az önálló cselekvésnek, az öntevékenységnek, a szabadságnak a mozzanata. Már Heidegger nézeteiből következik, hogy az örökölt, illetve áthagyományozott és föl vállalt egzisztencialehetőség megragadásában nem lehet szó olyasvalamiről, mint a múlt helyreállítása, restitúciója. A múlt pusztá helyreállítására való törekvés, a múlt visszahozásának projektje teljességgel félreérti egy alapvetően történeti lény létmódját.

A „*történeti szellem lényege*”, olvasható mármint egészen hasonló értelemben Gadamernél, „nem a múlt helyreállításában, hanem a jelenkori étellel való gondolkodó közvetítésében áll.”<sup>34</sup> E hangsúly egyfelől érthetővé teszi az applikáció mozzanatának filozófiai hermeneutikájában végbenő felértékelődését. Másfelől az említett közvetítés (az ismétlés) innen szemlélve azt jelenti: nincs kezdet és nincs vég. Avagy másképp fogalmazva: kezdetben volt az ismétlés/közvetítés. A hagyomány valamely végtelenbe nyúló beszélgetés folyamata, melyben miként nincs első szó, úgy nincs utolsó szó sem.<sup>35</sup> Az applikatív megértés mozzanata, s ezzel összefüggésben minden megértésnek önmegértésként való felfogása ebben a perspektívában a hagyománynak a mindenkori jelen számára való elevenné válásában fejeződik ki.<sup>36</sup>

Azáltal, hogy a maga megértéstanában az applikáció mozzanatát, azaz az értelmezés mindenkori jelenének a vonatkoztatási pontját fölerősíti, Gadamer a maga részéről megerősíti és új formába önti a heideggeri tételt, mely szerint a filozófia „*saját korának filozófiája*”. Ez nevezhető egyúttal annak a módnak, ahogy a destrukció Heidegger által művelt filozófiai attitűdjét Gadamer a maga hermeneutikájában érvényre juttatja, számot ad róla. Az érvényre juttatás azonban jelentős pontokon visszalépés, mérsékelés. Gadamer előtt mesterének, Heideggernek a szenvedélyes filozófiai attitűdje állott, róla akart számot adni, Heidegger számára viszont a lét értelmére s az emberi egzisztenciára vonatkozó kérdés volt a tét. Heidegger a destrukciót elsődlegesen űzi, végbeviszi, s így maga a terminus (a hermeneutika kifejezéssel együtt) csakhamar eltűnik szótárából, hogy maradjon a magukra a dolgokra való koncentráció – ez a koncentráció viszont a gadameri hermeneutika számára közvetett-közvetített tárgy, s az applikáció tana valósítja meg. Az applikációról kifejtett tan

<sup>33</sup> SZ 31. §., 144. o.: „Az ittlét olyképpen létezik, hogy már mindig is megértette, avagy nem értette meg, hogy ilyen vagy olyan módon van. Mint efféle megértés, »tudja«, hányadán áll önmagával” („Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, woran es mit ihm selbst [...] ist”). Ld. LI 283. sk. o.

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, (ford.: Bonyhai Gábor) Gondolat, Budapest, 1984. (a továbbiakban IM), 129. o.

<sup>35</sup> A filozófia olyan, mint egy beszélgetés, amely „a másik válasza révén állandóan meghaladja magát” (GW 8: 430. o.); a filozófiai szövegek „csak közbeszólások [Zwischenreden] a gondolkodás végtelen beszélgetésében” (GW 10: 173. o.), „felszólalások egy végtelenbe haladó dialógusban”. (GW 8: 256. o.) „A véggel ugyanaz a helyzet, mint a kezdettel. Nem létezik semmiféle első szó, miként nem létezik utolsó szó sem. Amennyiben a gondolkodás és a nyelv egymást vezetik, mindig is beszélgetésben állunk” (GW 8: 408. o.).

<sup>36</sup> „Egy szöveget megérteni már mindig is azt jelenti, hogy önmagunkra alkalmazzuk”; „a megértés: a mondottak olyan elsajátítása, hogy nekünk magunknak válnak sajátunkká” (GW 1: 401. sk. o. = IM 279. o.); a szöveg megértése eszerint saját szituációnk számára való elsajátítást, sajátját, azaz önmagunkká tételét is jelenti, s a „minden megértés önmegértés” tétel (GW 1, 265. o. = IM 188. o.) mindezt összegzően fejezi ki, azt nevezetesen, hogy a megértetthez hozzátartozunk, részünket alkotja.

nem vezet a jelen horizontja felől kifejtett valamely (persze applikált) értelmezéshez, a filozófiai hermeneutika hermeneutikai filozófia nélkül marad.

A hermeneutika és destrukció közti heideggeri összefüggés Gadamernél hermeneutika és applikáció közti közvetítéssé válik-mérséklődik – e közvetítés benső összefüggésében él tovább.

## FÜGGELÉK

Megragadom az alkalmat, hogy kitérjek egy a vitában Bacsó Béla részéről elhangzott észrevételre. A (nem annyira ellenvetést, mint inkább egyfajta rezignált ténymegállapítást tükröző) megjegyzés szerint a Heidegger és Gadamer közti különféle összevetések rendre úgy szoktak végződni, hogy az utóbbi húzza a rövidebbet; s a megjegyzés szerint referátumomban is valami efféle történt. Úgy gondolom, valós nehézségről van szó, olyanról, mellyel saját munkáimban az elmúlt időben nem egyszer magam is szembesültem, és a fenti referátum készítése során újfent és kifejezetten érzékeltem. Könnyű volna persze ahhoz az elhárító stratégiához folyamodni – s az észrevételt rövid úton azzal a pedáns hivatkozással elhárítani –, miszerint itt nem tárgyi ellenvetésről van szó; a lényeg csupán az, hogy az összevetés megállja-e a helyét; az pedig, hogy ki húzza a rövidebbet, mindenképp mellékes szempont. Ezzel a lehetőséggel azonban nem szeretnék élni. Válaszomat több lépésben kívánom vázolni.

1) Előjáróban mindenesetre nem lehet elsiklani a tárgyi kérdés fölött, annál kevésbé, mivel maga Gadamer sem hagyott kétséget afelől, mi ebben a tekintetben a véleménye. Nem csupán több ízben hangsúlyozta Heidegger korszakos nagyságát, de tanulmányok hosszú sorában próbálta újra és újra közelebről bemutatni, kifejteni, miben rejtett az.<sup>37</sup> Oly szavakkal ecsetelte Heidegger gondolkodói erejét,<sup>38</sup> s oly mértékben húzódott közben maga a háttérbe, hogy amennyiben hitelt adunk Heidegger nevezetes mondásának, mely szerint a nagyságra az jellemző, hogy elismer önmaga fölött valami még nagyobbat (míg a kicsire az, hogy semmi ilyenről nem akar tudni, és állandóan csak önmagát, önmaga kicsinységét akarja, s mindent erre a szintre akar leráncigálni),<sup>39</sup> akkor okunk van – nem csupán Heidegger, de – Gadamer nagyságáról is beszélni. Heidegger gondolkodói formátuma olyan nyomasztó mércét teremtett számára, hogy Gadamer hosszú ideig hallgatott, s mint később beismerte, az írás valódi gyötrelmem maradt neki véges-végig: írás közben mindig az volt az érzése, hogy Heidegger figyeli a háta mögül.<sup>40</sup> Ha tehát az összevetés eredménye Heidegger javára szólna, akkor ez ellen Gadamernek vélhetően nemigen volna ellenvetése, sőt a legnagyobb mértékben egyetértene vele.

2) Gadamer önértelmezését és a Heidegger–Gadamer viszony általa való ecsetelését figyelembe kell vennünk, de persze nem kell szolgálainak követnünk, vagy feltétlenül hitelt adnunk neki. Ha a dolgot nézzük, a Heideggerrel való összevetés, vagy a heideggeri gondolatvilágra való vonatkoztatás alól így sem mentesülünk. A Gadamer által kidolgozott filozófiai hermeneutika, s maga a hermeneutika története, mint ami úgyszintén Gadamer műve, oly mértékben épít Heideggerre, hogy a legtöbb lényeges gadameri téma érdemi tárgyalását lényegesen megnehezíti, de mindenesetre jelentős mértékben elszegényíti és elszürkíti, ha a Heideggerre való vonatkoztatástól megpróbálunk eltekinteni. Egy-egy gadameri téma kifejtését így kézenfekvő Heideggerből indítani, s az összevetés azután vezethet – Gadamer önértelmezésének csöppet sem ellentmondva – Heidegger javára szóló eredményhez.

<sup>37</sup> Ld. a *Heideggers Wege* című kötet írásait, melyek most kibővítve megtalálhatók a *Gesammelte Werke* 3. kötetében.

<sup>38</sup> Ld. pl. *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1977, 210. skk. o.

<sup>39</sup> Vö. GA 39: 146. o.; GA 45: 12. o.

<sup>40</sup> GW 2: 491. o.; Jean Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 300., 317. o.

3) Ezzel együtt teljesen jogosult (sőt, épp hermeneutikailag tekintve úgyszólván elengedhetetlen) követelmény egy gondolkodói művet (esetünkben a Gadamert) önálló jogán megközelíteni vagy tárgyalni; jogos a törekvés, hogy Gadamert kiemeljük Heidegger árnyékából, ahová ő maga (meglehet túlzott szerénységgel) önmagát állította. Ez a tárgyalásmód másfelől azonban – ha önmagát komolyan akarja venni – mégsem mentesülhet a heideggeri vonatkoztatás alól. Ha Gadamert nem csupán Heidegger tanítványaként tárgyaljuk, hanem önálló, eredeti gondolatrendszer létrehozó gondolkodóként – amint az illendő is –, akkor megállapíthatunk hangsúlyeltolódásokat és különbségeket. Nem utolsósorban azt, hogy Gadamer számára Heidegger – miként Heidegger számára mondjuk Husserl – meghatározó hatás volt ugyan, ám semmiképpen sem az egyedüli hatás. Az ilyesféle összevetések számára nyilván számos szempont kínálkozik. Lehet pl. azt mondani, hogy Gadamer fő problémája Heideggerrel szemben nem a létkérdés vagy az egzisztenciális analitika volt, hanem a szellemtudományok filozófiai kérdésköre, hogy Platón és Hegel egészen mást jelentett számára, mint Heidegger számára;<sup>41</sup> hogy a Heideggernél rekonstruálható legalább három hermeneutikakonceptióból a hermeneutika gadameri felfogása teljesen tulajdonképpen egyiknek sem felel meg<sup>42</sup> stb. Mestere nagyobb gondolkodói erejének minden elismerése mellett olykor maga Gadamer is utalt – nem csupán kisebb különbségekre, de – lényegesebb hangsúlybeli, álláspontbeli eltérésekre: míg Heidegger a technika korának létfelejtésével szemben már csak a léttörténet új, másik kezdetében reménykedhetett, addig ő, úgymond, a beszélgetés sohasem teljesen elfeledett humanista értékére, a gyakorlati észre és az ítélőerőre próbált támaszkodni.<sup>43</sup>

4) Gadamer Heideggerre való vonatkoztatásának és saját, önálló gondolatvilága tekintetében történető tárgyalásának (Heidegger árnyékából való kiszabadításának) együttes – és egyaránt jogosnak érzett – igénye ösztönzött arra, hogy a referátum második részében kettőjük különbségét nagy vonalakban, a kontrasztokat kiemelve, mindkettőtől való egyenlő távolságtartásban próbáljam fölvezetni. Mivel az elemzés Heideggerből indult ki, s Gadamer önálló jogigényeinek kiemelése felé kellett megteremteni az átmenetet, így az egyenlő távolságtartás a heideggeri nézőponttól való elszakadást, a róla való leválást feltételezte, ez pedig, úgy gondolom, a megfogalmazások tekintetében helyenként Heideggerrel szembeni ironikus távolságtartásban jutott kifejezésre. Igaz, a párhuzam

<sup>41</sup> A Heidegger és Gadamer közti viszonytal több írásomban részletesebben próbáltam foglalkozni; a hivatkozott összefüggéssel kapcsolatban idézek egy korábbi tanulmányomból:

„A probléma [...] abban rejlik, hogy Heideggert Gadamer bizonyos értelemben saját *filozófiai* hermeneutikája előfutárává vagy részesévé avatja, amennyiben Heidegger korai fakticitáshermeneutikájához, továbbá későbbi megértésfogalmához kapcsolódik és – egyáltalán – azt, ami saját filozófiai hermeneutikájában a sajátlagosan filozófiai, kifejezetten Heideggerből meríti, noha legalábbis kétséges (amint arra bizonyos értelemben maga Gadamer is utal), hogy egy gadameri értelemben vett filozófiai hermeneutika Heidegger szándékainak megfelel-e, avagy gondolati törekvésének irányában található-e. Hogy Heidegger »radikális ontológiai eszmélődésének«, »ontológiai radikalizálásának« csupán egészen meghatározott aspektusait hasznosítja, annak persze Gadamer is tudatában van, a kérdés ezzel azonban csak még jobban kiéleződik. Az ittlét heideggeri analízisét »annak az általános metafizika számára adódó minden messzeható [...] következményével« Gadamer bevallotta [...] »a szellemtudományi hermeneutika problémaköre« számára igyekszik hasznosítani, azaz valami olyan számára, amitől Heidegger a hermeneutikai problematikát éppenhogy (nem sokkal azelőtt) megszabadította; s noha itt nem föltétlenül kell ellentmondásnak fönnállnia, világos, hogy Gadamer filozófiai hermeneutikájában Heidegger saját hermeneutikai kiindulópontja csupán bizonyos határok között avagy meghatározott szempontok szerint jut szóhoz.” (*Hermeneutikai tanulmányok I*, Budapest: L'Harmattan, 2001, 61. o.; egy más szempontú összevetést ld. uo. 48. o.).

<sup>42</sup> Ld. Jean Grondin előadását a 2000. októberi budapesti Gadamer-konferencián: „Wie läßt sich [...] der Ort der Gadamer'schen Hermeneutik bestimmen? Sie beruft sich zwar unmißverständlich auf »Heidegger«, aber lehnt sie sich eher an die frühere Hermeneutik der Faktizität, an die Hermeneutik von Sein und Zeit oder an die spätere Hermeneutik der Geschichte der Metaphysik an? Eine schwer zu beantwortende Frage. Nichtsdestoweniger erscheint es sehr gewagt, um nicht zu sagen: unmöglich, Gadamer's Hermeneutikkonzeption mit einem der Heidegger'schen Konzepte genau zu verbinden [...] liegt in Gadamer's Hermeneutikkonzeption eine gewisse Abstandnahme von den hermeneutischen Entwürfen seines Lehrers” (*Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer's im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, hrsg. I. M. Fehér, Heidelberg: Carl Winter, megjelenés alatt).

<sup>43</sup> Ld. J. Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, id. kiadás, 334. o.

egyfajta, Gadamernél végbemenő „horizontszűkülés” megállapításával indul, ami negatív jellemzés; a kontextusban azonban így szerepel: „mérsékelés, illetve horizontszűkülés”, az első jelző pedig nem föltétlenül negatív. Elismerem: a választott kifejezések, a felsorolásban egymást követő jelzők („mérsékelés illetve horizontszűkülés”, „visszafogottság, önmérséklés”, „következetesség tétel, radikalizálás”, „radikális megújítás”, „heideggeri radikalizmus”, „visszalépés, mérsékelés”) nem annyira a konkretizálás, pontosítás, árnyalás, mint inkább az ingadozás, az egymással való szembehelyezés, esetenként az ellenpontozás funkcióját töltik be. Amiben az jut kifejezésre: lehet így is, lehet úgy is értelmezni őket. A mérsékelés nem föltétlenül negatívum, ahogy a radikalitás nem föltétlenül pozitívum, noha az utóbbi a „következetesség tétel” kontextusában szerepel, s valóban úgy gondolom: ha beszélhetünk Heidegger gondolkodói nagyságáról, akkor az leginkább a következetes-ségre, radikalitásra, a dolgok átfogó végiggondolására (heideggeri kifejezéssel: „megnehezítésére”) irányuló törekvésben ragadható meg. Az ingadozást nem akarom tagadni, de az időbeli korlátokon túl az is lehet, hogy nem is akartam eldönteni (főleg nem ennyire sebbel-lobbal), illetve éppenhogy nyitva akartam hagyni a kérdést. Mindenesetre a fent leírt kettős igénynek (a Heideggerrel való összevetésre és Gadamer saját álláspontjának érvényesítésére irányuló igénynek) való megfelelés törekvése vezetett, s akár sikeres volt, akár nem: a Bacsó Béla által jelzett problémát érzékeltem, s a referátum egy részében kifejezetten megpróbáltam (jól, rosszul) szembenézni vele.

5) Ha legitim követelmény a gadameri művet önálló jogon tárgyalni, Gadamer Heidegger árnyékából kiemelni, úgy gondolom, mindazonáltal kevésbé gyümölcsöző, ha – amint az olykor úgyszintén megtörténik – az ilyen kísérletek Gadamer végső fokon Heidegger ellen akarják kijátszani. Azaz, ha Gadamer önálló jogigényeinek érvényesítése implicit vagy explicit Heidegger-kritikával jár együtt. Ez tárgyilag általában kevésbé igazolható, apologetikus igény és/vagy a heideggeri gondolkör elnagyolt ismerete munkál mögötte. Ha Heideggertől való markáns eltérésként Gadamerből a „Sinn für das Tunliche”-gondolatot, a *phronesis* gondolkörét emeljük ki,<sup>44</sup> akkor pl. elismerhetjük, hogy a heideggeri radikalitás (máskor és általában talán igen, de) „itt és most” nem időszerű (azaz, hogy a radikalitás nem mindenkor és mindenütt feltétlenül érdem), s hogy Gadamernek bizony a maga módján ennyiben nagyon is igaza lehet; ám ez a megállapítás, úgy gondolom, nem elegendő valamely Heidegger-kritikához. Ez elsziettet általánosítás volna. Hogy a radikalitás nem mindenkor és mindenütt érdem, annak elismeréséből ugyanis nem szükségképpen következik az, hogy mindenkor és mindenütt nem-érdem (avagy hátrány); más szóval: ha „itt és most” nem föltétlenül érdem, az nem jelenti azt, hogy máskor vagy sohasem sem lehet az. Másfelől viszont ha Heidegger radikalitását érdemnek tartjuk, attól még éppannyira értékelhetjük Gadamer mérsékelt beállítottságát.

Világosság  
2002/4–5–6–7

Fehér M. István:  
Destrúkción és  
applikáción mint  
a filozófia mint  
„saját korának  
filozófiája”

<sup>44</sup> A *phronesis* fontosságáról ld. pl. GW 10: 199. o.