

Kritika és interpretáció. Válasz Zuh Deodáthnak*

„[A]z [...] állítások valamiféle dialektikai küzdőteret tárnak elénk, ahol mindig az a fél kerekedik felül, amelyik engedélyt kap a támadásra, és biztos vereségre van ítélve az a fél, amelyik kénytelen védekezéssel beérni. Ezért a legerősebb lovag is tudja: akár jó, akár rossz ügyért száll síkra, akkor lesz az övé a diadalkoszorú, ha gondoskodik róla, hogy őt illesse meg a végső támadás előjoga, és ne kényszerüljön kiállni az ellenfél újabb rohamát. Nem nehéz elképzelnünk, mily régtől fogva áll ez a küzdőtér, mily sokan szálltak így harcba, és mennyi győzelmet arattak mindkét oldalon, gondosan ügyelve rá, hogy a tornát eldöntő végső menetben a jó ügy bajnoka egyedül legyen a páston, ennek érdekében megtiltván az ellenfélnek, hogy még egyszer fegyvert vegyen a kezébe. Mint a torna pártatlan bírái, teljességgel el kell tekintenünk a kérdéstől, hogy a bajvívók jó vagy rossz ügyért küzdenek-e: a vitának köztük kell eldőlnie. Meglehet, ha már alaposan kifárasztották egymást, anélkül, hogy bármelyik kárt tett volna a másikban, maguktól belátják, hogy semmiért folyt a küzdelem, és jóbarátokként válnak el”

(Immanuel Kant).¹

A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére (Budapest, L'Harmattan. 2012) című – Jani Annával közösen szerkesztett – kötetről a *Magyar Filozófiai Szemle* 2012/1-es Hume-számában *Egy ünnepi kötetéről* címen (180–187. oldalon) Zuh Deodáth írt recenziót. Megtisztelő, amikor az ember azt látja, hogy egy általa szerkesztett kötetéről – amelyen szerzőtársaival együtt évekig dolgozott – már a megjelenést követő első hónapban recenzió jelenik meg egy kollégától, s műfaját tekintve nem is akármilyen: szokásos könyvismertetés helyett „vitairat”. Ez már önmagában is elismerés, hiszen egy kötettel aligha történhet jobb, mint az, ha a filozófiai diskurzus részévé válik.

* A szerzőt a tanulmány megírásában az MTA TKI és a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatta. Ezúton szeretném megköszönni a *Szemle* szerkesztőinek, hogy a válaszadást lehetővé tették számomra.

¹ Kant 1998. B451. (Magyarul: 1995. 351 sk. Egy helyen Fehér M. István fordítását veszem át.)

Meglepő azonban az az interpretációs keret, amelyben a kötet megjelenik. Már a recenzens címválasztása is nehezen értelmezhető, mivel tartalmilag semmit nem árul el a bíráló problémafelvetéséről, s szokatlan módon a recenzált kötet tárgyát és címét sem nevezi meg, hanem megőrizvén teljes anonimitását, beéri egy rövid funkcionális utalással. A recenzió retorikájára mindvégig érvényes marad a szemérmes hallgatásnak ez a módja, amely csupán a zavaró tényezőkről, a szerzők úgynevezett „tévedéseiről” tájékoztat, a gondolatmenetükről nem, ezért rám hárul a feladat, hogy válaszómmal kimondjam azt, amit a recenzens (nem tudni, miért) lényegtelennek tartott megemlíteni, s a kimondottak fényében korrigáljam az általa elmondottakat. Nem könnyű vitairatot írni, ezért értékelendő Zuh Deodáth merész vállalkozása, amely nem egy számára idegen kötet gondolatmenetét próbálja végigkövetni, elemezni, összegezni (ahogy egy recenzióban szokás), hanem a kötet *által*, a kötet *ellen* a saját nézőpontját akarja vitára bocsátani, próbára tenni, vajon tényleg tudás-e. Ezzel magára vállalta annak ódiúmát, hogy kritikai hipotéziseinek ki kell állniuk a másik fél tudományos vizsgálatának próbáját is. A tárgykörbe való bevezetés (a tudományos *initiatio*) e nélkül nem lehet teljes. Először (I.) a kötetre vonatkozó tényeket szeretném kiegészíteni, ezután rátérek a fontosabb dolgokra: (II.) a recenzió és az ünnepi kötet – interjúhoz kapcsolódó – alapgondolata közötti inkonzisztenciára, (III.) Fehér M. István interjúszövegére, végül (IV.) a saját tanulmányomra vonatkozó ellenvetések megválaszolására.

I.

Ha a Fehér M. István 60. születésnapja tiszteletére készült hazai tudományos köteteket számba vesszük, immár sorozatról beszélhetünk. Csupán a teljesség kedvéért jegyzem meg, hogy az Ünnepeltnek ajánlott első évfordulós kötet (ami hiányzik a recenzens felsorolásából), egy műhelykonferencia anyagából készült kiadvány még Veres Ildikó szerkesztésében jelent meg *Pro Philosophia évkönyv*-ként 2010 áprilisában, melynek 13 tanulmánya az „aprioritás” filozófiai kérdésnek tükrében vizsgálta a magyar filozófia történetét, az analitikus filozófiát és a hermeneutikát (Veres 2010). Ezt követte már ugyanabban az évben egy Olay Csaba által szerkesztett, több mint négyszáz oldalas ünnepi tanulmányfüzér (16 szerzővel, kiegészítve egy Fehér M. István életművét felölelő teljes bibliográfiai listával, 391–448), amely az ELTE őszi tanévnyitó Hume konferencián jelent meg *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára* címen (Olay 2010). A *másik igazsága* című 2012 tavaszán kiadott 12 szerzős (tanítványok hermeneutikai kutatásait tartalmazó) összeállításunk, melynek mértékadó darabja Fehér M. István kötetzáró interjúszövege (265–332), immár a harmadik e pályát méltató *Festschrift*ek sorában (Lengyel–Jani 2012), s egy negyedik, Nyíró Miklós által a hermeneutika és demokrácia témakörét felölelő

konferenciakötet nyomdai előkészítése is folyamatban van (Nyíró 2012).² E négy könyvet minden különbsége ellenére bizonyos rokonság fűzi egymáshoz, amennyiben egyik sem spontán erudíció eredményeként létrejött emlékkönyv, hanem – miként ezt Veres Ildikónál az *aprioritás*, Olay Csabánál a *hermeneutika és idealizmus*, a Lengyel–Jani szerkesztőpárosnál a *másik és igazsága*, valamint Nyíró Miklósnál a *hermeneutika és demokrácia* témakörére utaló címek is jelzik – tematikus kutatások köré épülő tudományos szakkönyvek, amelyek a német egyetemi gyakorlat mintáját követve az Ünnepelttel való közös együttműködésből születtek.

Már vállalkozása indoklásából kitűnik, hogy Zuh Deodáth recenziójának problémafelvetése nem kézenfekvő, mivel az előszót kommentálva elismeri, hogy a kötet kiindulópontját sem fogadja el. A szerkesztők által középpontba állított *jóindulat hermeneutikája* helyett, amely a másik igazságát helyezi előtérbe gadameri nézőpontból (Lengyel–Jani 2012. 7–15), a recenzens a „filozófiai tudás autonómiájának” tézisét nevezi meg fő témaként husserliánus pozícióból (Zuh 2012. 182). Mivel a husserli fenomenológiához való kapcsolódást az interjúszöveg 3 szövegeközi megjegyzésén (292, 294, 296) és 4. lábjegyzetén (4., 69., 76., 79. jz.), továbbá Schwendtner Tibor tanulmányán kívül semmi más nem jelzi e 12 szerzős kötetből, ezért a recenzensnek talán érdemes lett volna megindokolni, mi a tétje a husserli fenomenológiát az egész kötetre kiterjesztve tematizáló és annak apológiájára törekvő vitairatnak, vagy legalábbis rámutatni, miért érdemes irányadó szempontként e főtémát választani. Annál is inkább, mivel úgy tűnik, hogy a recenzens menet közben változtatott eredeti tervén: pontosan azt a feladatot nem teljesíti, amit felütésként az első bekezdésben még önmaga elé állított a bírált kötet tanulmányaival kapcsolatban, hogy „felmérjük, azok mit és milyen tartalmi hozzájárulások révén dokumentálnak” (Zuh 2012. 180).

A recenzens mindazonáltal helyesen látja, hogy az ünnepi kötet tematikailag a Hans-Georg Gadamerhez kapcsolódó 20. századi filozófiai hermeneutikánál bővebb területet ölel fel, a tárgyalt gondolkodók (Arisztotelész, Rudolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Edith Stein, Hans-Georg Gadamer, a Frankfurter Iskola, Hannah Arendt, Richard Rorty és John Dewey) és témák³ összességében a kontinentális filozófia vonalába illeszkednek. Gadamer gondolkodását elsősorban két írás tárgyalja: Fehér M. István interjúszövege és Kiss Andrea-Laurának *A másság fogalmának megjelenése a gadameri hermeneutikában*

² Mivel a készülő negyedik kötetnek magam is szerzője vagyok, ezért csodálkozom azon, hogy Zuh Deodáth miként lehet tájékozottabb a kötet végleges címével kapcsolatban maguknál a szerzőknél, a szerkesztőnél és a kiadónál, másfelől ha ennyire tájékozott, miért nem tudott a már két éve létező első évfordulós kötetről. Forrását (informátorait) persze nem ismerem, s magát a recenzenst sem.

³ E témák tematikailag a következők: létgyarapodás, a teológia hermeneutikai esélyei, a személy és beleérzés fenomenológiai elemzése, istenismeret és agapé, a másik mássága, a tömegtársadalom kultúrája, a filozófia képzésfordulata, igazság és igazságosság, fenomenológiai genealógia, az idő kairológiai megközelítése, sematizmus és világtértelezés.

című tanulmánya, a kapcsolódás ugyanakkor más szinten is létrejön, mivel a főcím értelmében az egész kötet alaphangja gadameri. Ebből a nézőpontból nem minden alap nélkül mondhatnánk a recenziót idézve, hogy a kötetre „egy kontinentális filozófiai látásmód bizonyos szempontból egységes megvalósításának szemléltető eszközeként tekinthetünk” (Zuh 2012. 184). Az azonban már nem világos, hogy a tanulmányok milyen tekintetben nyújtanának bevezetést vagy illusztrációt a „Heidegger neve által ismertté vált Husserl- és hagyománykritikába”, miként azt a recenzió állítja (Zuh 2012. 184).

A recenzió – ha szándékát jól értem – vélhetően (tendenciózusan) azért viszi ebbe az irányba az értelmezést, mert ez alapján azt akarja kimutatni, hogy hermeneutika és husserli fenomenológia annak *Zuh Deodáth-féle értelmezésében* mely pontokon összeegyeztethetetlen egymással, s ebben az érvelésben a vita miként dől(het) el a husserli fenomenológia javára, azaz aki hermeneutikailag jár el, miként ért(het)ti félre Husserlt. Érvelése implicit módon (bár fogalmi tisztázások nélkül) megpróbálja azt a szempontrendszer⁴ mozgásba hozni, amelynek mentén az ünnepi kötetet és recenzióját távolság választja el egymástól. Azonban „fürcsa utat választ” (hogy az ő szavaival éljünk, lásd Zuh 2012. 182): a kritikai *discussio* mentén nem egy új érdekes fenomenológiai értelmezés születik, hanem úgyszólván csak romok maradnak. Mivel a recenzió is érzékeli, hogy különböző nézőpontok esetén a kiindulópont választás kérdése, s nem érvek döntenek felőle, ezért nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy ő maga milyen különbségeket lát, miben más a saját nézőpontja, hanem megpróbálja kimutatni négy választott szerzőből (Fehér, Jani, Lengyel, Schwendtner) három (Fehér, Lengyel és Schwendtner) érvelésének inkonzisztenciáját. Ezzel önmagában nincs semmi gond (a tudomány gyakorlatának ez is része lehet), feltéve hogy létező inkonzisztenciákra irányul, s nem a bírált szöveg figyelmen kívül hagyásából vagy a recenzió érvelési hibáiból ered.

II.

Mint ismeretes, a filozófiatörténet lényege szerint konfrontációk, a nem-értés, értetlenkedés története, melynek szóbeli hagyománya, a *disputatio* (előadásokat követő vita) éppoly hosszú múltra tekint vissza, mint írásbeli artikulációja, a *discussio* (vitáit). A filozófia művelése során a vitától, a gyanútól nem lehet (és nem is kell) menekülni, a gondolkodás maga szorul rá erre, amennyiben nem csupán önmagát, a másikat is tapasztalja. Valódi diszkusszió a nézőpontok kü-

⁴ Annak, hogy a recenzióban elsősorban Husserl Heideggerre gyakorolt kritikájának szempontrendszere látszik érvényesülni, az lehet az elsődleges oka, hogy az ünnepi kötet egészének nézőpontját a recenzió – saját bevallása szerint – Heidegger felőli „Husserl- és hagyománykritikaként” olvassa (Zuh 2012. 184).

lönbsége mentén tud kialakulni. Ha a vita ezen a módon jön létre, akkor célja elsősorban nem a megegyezés, az asszimiláció vagy bekebelezés, hanem a saját álláspont fogalmi tisztázása a másik fél számára, azaz a tárgy különböző oldalakról való szemügyre vétele, amelyben mindkét fél egy perspektívagazdagodáson mehet keresztül. Hogy ilyesmi létrejön-e, az azonban több tényező függvénye. Jelen hozzászólásom mottója, a kantai fő műnek *A tiszta ész antitetikája* című részéből vett fenti idézet (B451) e tekintetben azért különösen tanulságos, mert azt jelzi, hogy Kantot valamely igazságnak nem csupán a tartalmi oldala érdekli, hanem a róla szóló diskurzusmód is, egy olyan kutatás lehetőségei és határai, amelyben minden az igazsághoz való viszonyunkon múlik. Kant módszertani vizsgálódása olyan helyzetet vázol fel, amelyben a retorikai stratégia, a hozzáállás már eleve eldönti, hogy a másik igazságának tekintetében az emberi megértés mire képes. Fehér M. István interjúszövege érdemi hozzájárulásként olvasható e tárgykörhöz, amely a filozófiai és tudományos viták logisztikáját, a kritika és interpretáció természetét – eszmetörténeti, irodalomelméleti, filozófiai és teológiai kontextusok keretében – is megvizsgálja. E tematika folytatásaként értelmezhető továbbá Fehérnek a *Szót érteni egymással. Lábjegyzetek a Gadamer – Derrida vitához* című 2012-es májusi MTA–ELTE-konferencia megnyitó előadása (a továbbiakban: nyitóelőadás), amely e konkrét eset felől kérdezett rá, vajon lehetséges-e, szükséges-e, létrejött-e valaha filozófiai vita keretében egymással való szót értés.⁵

Thomas Kuhn felől nézve azt mondhatjuk, hogy a filozófiai nézőpontok különbsége abból adódik, hogy az egymással vitázó felek különböző paradigmák képviselői.⁶ Mivel argumentációjukban a saját paradigmájukhoz folyamodnak, tehát előfeltételezik önmagukat, („paradigmája védelmében a vitában részt-

⁵ Fehér M. István részéről nyitó előadásként hangzott el a „*Szót érteni egymással*”. *Hermeneutika, tudományok, interkulturalitás* című konferencián, melyre az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport és az ELTE BTK Filozófiai Intézet szervezésében 2012. május 24–25-én került sor Budapesten. Fehér M. István nyitóelőadásában és az azt követő vitában elhangzottakhoz tanulmányomban szervesen kapcsolodom, az ő gondolatait követem nyomon és értelmezem.

Lásd: <http://philosophy.elte.hu/institute/stuff/new/Szoterteni.pdf>

⁶ A Thomas Kuhnra való utalás itt azért tűnik relevánsnak, mert ő maga is kísérletet tett arra, hogy a hermeneutikát hívja segítségül, amikor az összemérhetetlen gondolatrendszerek közötti megértés lehetőségére kérdezett rá. E tematika megvilágításánál a tudománytörténeti hermeneutikában is jelen van a jóindulat gadameri elve, ami Kuhn számára annyit jelent, hogy a sajáttól eltérő paradigmák racionalitását is feltételezzük, s ekként erőfeszítéseinket elsősorban itt is a megértésre, az értelem feltárására irányítjuk. Ha egy vitában a paradigmák inkommenzurábilisak, nem valószínű, hogy egyetértés létrejöhet, de a szótértés értelmében való megértés ilyen esetekben is lehetséges. A gadameri hermeneutika és Kuhn közötti *párhuzam* azon a ponton jelentkezik, ahol a filozófiai és tudományos viták során nem a megértés általános esetéről van szó, hanem arról, miként működik a megértés határesetekben. E kérdésről lásd bővebben: Schwendtner 2000. 139–148; Schwendtner 2010. 148–154., itt 148 sk.

vevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik”),⁷ ezért a vitában egymást megérteni, azaz szót érteni, nem feltétlenül jelent egyetértést. Már az is fontos eredmény, ha a felek konszenzusra jutnak abban, hogy melyek a vitás pontok. Az idealizmus-dogmatizmus vita óta tudjuk, hogy a felek az argumentációt a saját világmépükben vezetik le, ezért közöttük érvek nem dönthetnek. Ha a kiindulópont, az alaptétel más, akkor nem képesek egymást megcáfolni, csupán az vizsgálható, hogy egy nézőpont önmagában koherens-e vagy inkoherencia áll fönn. E vitaszituáció buktatóját az interjúban Fehér abban látja, hogy „[h]a egy adott filozófiát tüntetünk ki, s annak igazság- és koherenciakövetelményeit terjesztjük ki a többi filozófiára, akkor dogmatikusan vagy önkényesen járunk el” (Fehér 2012. 295). Ezen túl, mint említettem, Szókratészt követően Kant figyelt föl arra, hogy *a harmonia* is lényeges része a vitának, sokszor már eleve eldönti a vita végkimenetelét, mielőtt az kirobbanna, más szóval a szemben álló álláspontok közötti vita nem mindig az érvekről szól, hanem olyan nézőpontok esetében, melyek (egyik vagy másik fél számára) együtt nem állhatnak fenn, a pozíciókért folyik a harc.

Az interjú szövegében Fehér M. István egyik lényegi mondanivalója *a tudomány és filozófia mint közösségi tevékenység művelésével* kapcsolatban az, hogy a gadameri értelemben vett hermeneutika lényegéhez tartozik, hogy nem erisztika, nem vívás, nem a gyanakvás gyakorlata, amely megkérdőjelezi a másikat, hanem a nyitólőadás, illetve az interjú szavaival a „hermeneutikai virtuozitás” vagy ún. „hermeneutikai »hajlékonyság«” képessége (Fehér 2012. 295), amely a gyanú alatt is képes mérlegelni a másik igazságát, megerősíteni annak gyenge pontjait. Visszagyanakvás helyett a tárgyat különböző oldalairól veszi szemügyre. Habermas a gadameri retorika,⁸ Derrida viszont a gadameri jóindulat gyanú alá helyezésével kérdőjelezte meg,⁹ hogy megértés mindig lehetséges. Mindketten kétségbe vonták az egymással való szót értés, a gadameri „*Verständigung*”, „*Miteinander-sich-verstehen*”, „*wechselseitiges Sichverstehen*” univerzalitását, mondván, hogy a gadameri nézőpont naivitás. Habermas és Derrida kritikája is arra vonatkozik, hogy valójában nem azért beszélünk, hogy megértsünk és minket is megértsenek, hanem azért, hogy hatalomra tegyünk szert. Gadamer azonban a vitákban újra és újra amellet érvel, hogy ha a felek között létre tud jönni *discussio*, akkor már nem a hatalomról, hanem a megértésről szól a vita. A jóindulat gadameri elve nem az egyetértésről, hanem a szótértésről szól, ennyiben ellentéte nem annyira a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikája” (*hermeneutics of suspicion*).¹⁰ A jóindulat hermeneutikája felől nem a gyanú, az értetlenség ártalmas a

⁷ Kuhn 1984. 131, lásd ehhez bővebben Fehér M. István „Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida)” című tanulmányát (Fehér 2012b. 25–74, itt 61, 93. jz.)

⁸ Vö. Apel 1971.

⁹ Derrida 1984. 56–58; Gadamer 1984. 59–61.

¹⁰ Gadamer GW 2. 350.

megértésre nézve, hanem az a harcmódor, amelyben a gyanakvás, az értetlenkedés pusztá technikává (szofisztikává) válik. Ennek filozófiatörténeti előzménye, Platónnak a szofistákra vonatkozó kérdése, amely a *szavakkal való visszaélést* létező problémaként mutatta fel, sokkoló lehetett a görögség számára. Gadamer az *Igazság és módszerben* a *Kratülosz* című dialógushoz visszatérve mutatja meg, hogy saját létünk állapota a nyelvfeleltség, amelyben ilyesmi lehetséges, ezért maga is azt a súlyos kérdést vizsgálja, hogyan lehet a nyelvvél hamisat mondani. Ez azonban a heideggeri létfeleltség mentén, az emberi létezés végessége felől kerül előtérbe, amelyben a megértéshez vezető út része az értetlenség is.

E probléma tekintetében kötetünk *nem* annyira a – Zuh Deodáth által a szerkesztőknek tulajdonított – schleiermacheri eredetű „félreértés elkerülése” (*Mißverständnis soll vermieden werden*) toposzt¹¹ vagy a Jean Grondin és Günter Figal által is hangsúlyozott „szerénységet” emelte ki az interjú és a szövegek alaphangjaként,¹² hanem a gadameri „jóindulat hermeneutikáját”.¹³ A szerénység mint határfogalom (végességem tudata) és a félreértés elhárítása mint kiindulópont a felek számára önmagában még nem jelenti azt, hogy megértik vagy értik egymást. Az egymással való szót értésben ezeken túl még valami más is jelen van: ez a „guter Wille” általi megértés, ami nyitottságot jelent a másik és igazsága felé. Természetesen gyanú, konfliktus vagy értetlenség sokszor előfordul, nem ez a rossz, hanem az, ha mindez a megismerés vágya nélkül jelenik meg. A nyitóelőadás kiegészítő tézise, hogy létezik jogosult gyanú, de a gyanú a gadameri hermeneutika felől csak akkor jogosult, ha nem a másik másságát, hanem a gyanakvás pusztá technikáját, a szofisztikát veszi célba.¹⁴ Fehér M. István interjúszövege rámutat arra, hogy az „*openness*” (vö. Alan Bloom) bukott értelme a szofisztika sajátja, amely nem valódi nyitottságot takar, hanem inkább érdektelenség, közöny „nem egyéb végül is, mint meghajlás [...] a vulgáris előtt, a siker előtt: nyitottság mindezek iránt” (Fehér 2012. 280). Ellenben az „igazi nyitottság [...] a megismerés vágyával párosul” (Fehér 2012. 280), voltaképpen

¹¹ Schleiermacher 1999. 92.

¹² Lásd Gadamer GW 2. 505; Heidegger GA 9. 364; továbbá vö. Fehér 2009. 106 sk., 110 sk.; Figal 1996. 11.

¹³ Bibliográfiai megjegyzés: az „alázat »egyfajta filozófiája«” (Zuh 2012. 182) kifejezéssel szemben viszont értetlenül állok, mivel sem az interjúban, sem a kötetben nem létezik (!) ez a szöveghely, amelyet a recenzens idézetként (!) tüntetett fel.

¹⁴ Kérdés, vajon mit jelent a hermeneutikai jóindulat a szofisztikával szemben, ott ahol Parmenidész módjára a létezőt nem-létezőként, a nem-létezőt létezőként mutatják fel. Hermeneutikai értelemben azt mondhatjuk, hogy a jóindulat paradox módon itt a jogosult gyanú felmutatásában áll. A jogosult gyanú azért képes jóindulatú gyanúként működni, mert a szofisztikával szembeni gyanú nem a másik másságával szembeni gyanú. Más a szofista gyanú, amelyben a szavakkal való visszaélés történik, és megint más a szofisztikával szembeni gyanú, amely jóindulatúan leállít(hat)ja ezt a folyamatot.

ugyanaz, amit Schelling és Gadamer „fogadókészség”-nek (*Empfänglichkeit*) nevezett (Fehér 2012. 282).¹⁵ Ez utóbbit fejezi ki *A másik igazsága* Fehér M. István által adott interjú- és kötetcím.

III.

(1) A Husserl-kutatás felől nézve a recenzens tézisében, melyet a „filozófiai művek autonómiájá”-ként nevezett meg (Zuh 2012. 182), benne rejlik egy új fenomenológiai értelmezés lehetősége, az interjúszövegnél ez a szempont azonban két okból is problematikus: 1. Egyfelől Fehér M. István eredeti szövegében az autonómia szó egyszer sem fordul elő, helyette (Lukács, Ingarden, Husserl, Gadamer és a „New Criticism” összefüggésében) „a mindenkori filozófiák önértelmezése” kifejezés szerepel. (Fehér 2012. 294 sk.) Nem az autonómia, hanem az „önértelmezés” (Husserltől sem idegen) kérdésében jön létre az interjú kapcsolódási pontja a husserli fenomenológiához (noha az interjú itt sem Husserl-értelmezést hajt végre, hanem idéz és egy olyan ténymegállapítást tesz, amellyel a recenzens is egyetértett). 2. Másfelől tekintetbe véve azt, hogy Husserl szótárában (a fenomenológiai öneszmélés részeként) viszont megtalálható az autonómia fogalma (lásd a *Válság-könyvet* vagy az *Ideent*),¹⁶ nem nehéz belátni, hogy a recenzens egy husserli problémát tulajdonít a Fehér-interjúnak. Ezek után a recenzens az általa megtalált címke (az autonómia) kapcsán kétszer is Fehérnek szegezi ellenvetését: „Olyan gondolatról van szó, amely a Husserl-szövegből csak komoly fenntartásokkal olvasható ki” (Zuh 2012. 182); „más kérdés viszont, hogy mennyire használhatók erre a célra olyan szerzők, mint Husserl” (Zuh 2012, 183). A szerkezeti elemzés során kiderül, hogy a recenzens érvelésében kettős logikai csavar rejlik, először Fehérnek tulajdonítja az autonómia husserli problémáját, majd saját kutatásai alapján arra következtet, hogy ez a probléma Husserltől mégiscsak idegen. Úgy is fogalmazhatunk, hogy eltorzítja vitapartnere álláspontját, majd e torzított álláspont ellen érvel.

Nem kevésbé problematikus, hogy e torzítás nemcsak a tartalmi fejtegetést (az autonómia fogalmát) érinti, hanem módszertani értelemben is megfigyelhető a recenzens részéről. Erre példa, hogy mindezek közben a recenzens a saját maga által alkalmazott munkamódszert is a másik félnek tulajdonítja, mondván: „Fehér itt nem annyira Husserl-kritikát, mint tendenciózus Husserl-értelmezést hajt végre, amely sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének [...] módszerével” (Zuh 2012. 182). Eszerint: 1. az interjú Husserl-értelmezést végez, 2. ez az értelmezés tendenciózus, 3. sok rokonságot mutat Heideggerrel. A recenzens e hipotézisei azonban több szempontból is irrelevánsak. Fehér M.

¹⁵ Lásd erről Gadamert: GW 1. 273, IM². 303.

¹⁶ Husserl Hua 6. 272; magyarul: *Válság I.*, 327; Husserl Hua 4. 269.

István valójában egy *saját gondolatmenetet* mutat be, így nem lehet szó tendenciózusságról, vagy annak fordítottjáról sem. Továbbá a Fehér-interjú Heideggert meg sem nevezi egy olyan problémával (önértelmezés) kapcsolatban, ahol ha akarja, több releváns helyet idézhetett volna tőle. Ám az a vád, hogy Fehér nézőpontja „Heidegger filozófiatörténet-értelmezési stratégiájának implicit elfogadásához köthető” (Zuh 2012. 183), nem csupán azért homályos, mert szó sem esik a vonatkozó kérdésben Heideggerről, hanem azért is, mert Heidegger filozófiatörténet-értelmezési stratégiáját a recenzens hallgatólágon a tendenciózussággal azonosítja. E megnevezett „stratégia” Heidegger életművében ennél azonban sokkal összetettebb volt, még a híres Kant-könyvben sem merült ki a „tendenciózus értelmezésben”. Továbbá a filozófiatörténet-értelmezést mint „stratégiát” bárki magáévá teheti, anélkül hogy Heidegger nevét hallaná. De a recenzió módszertani felhangjai közül a legmeglepőbb talán az, hogy – Zuh Deodáth kommentárja szerint – a saját témájához való eljutásban a Fehér-interjú „furcsa utat választ” (Zuh 2012 182). Ez utóbbi azért meglepő, mert Fehér M. István ezen a ponton azt írja le, hogy „[a]z irodalom és a nyelvek felől érkez[ett] a filozófiába” (Fehér 2012. 294), ami – minden kétértelműségtől mentesen – azt hivatott kifejezni, hogy az útvonal itt nem választás kérdése volt, hanem életrajzilag így adódott: irodalmárként kezdte, és később kezdett filozófiai stúdiu-mokba.

E kritikai észrevételektől azonban most tekintsünk el! Fogadjuk el a recenzens hipotézisét, amely szerint a két probléma: önértelmezés és autonómia lefedné egymást, s nézzük meg, mi adódik ebből. Azt láthatjuk, hogy a recenzió érvelésében *hallgatólágon* (fogalmi tisztázás nélkül) kétféle autonómiafogalom érvényesül: 1. egy, amit a Fehér-interjúnak tulajdonít, valamint 2. egy másik, amiről azt mondja, hogy a husserli fenomenológiából nem olvasható ki.

A recenzens Fehér-interjúnak tulajdonított autonómiafogalmát *interpretatív*nak nevezhetnénk, amely a filozófiákat az értelmezővel szemben jellemzi. Hermeneutikai nézőpontból „a mindenkori filozófiák önértelmezése” (Fehér 2012. 294 sk.) valójában az értelmező számára jelent figyelmeztetést, arra utal, hogy minden filozófiát megilleti a jog, hogy önmagából kiindulva, önmaga jogán értelmezzék, hogy ne a gyanakvás, hanem a jóindulat hermeneutikájával közelítsék meg. Ebbe a kontextusba illeszkedik az interjúszövegben az a gondolat, hogy „minden filozófia maga határozza meg az igaznak tartás mércéit” (Fehér 2012. 296). Fehér ide vonatkozó egyik döntő megfontolása, hogy „a filozófiák önértelmezésé”-nek (f)elismerése miként képes hatni a gyanakvás generatív gyakorlata, a beleértelmezés, a túlértelmezés, az interpretációs erőszak és a tendenciózusság ellen. Fehér forrásai között Husserl valóban jelen van, noha nem a legjelentősebb, amikor a filozófiai művek interpretációval szembeni önértelmezése kapcsán arról beszél, hogy az önértelmezés felől nem a rá vonatkozó mindenkori interpretáció dönt, hanem „maga határozza meg az igaznak tartás mércéit” (uo.). Hermeneutikai nézőpontból az értelmező felelőssége abban rej-

lik, hogy a filozófiai művek önértelmezése (autonómiája) megsérülhet, illetve ott tud érvényesülni, ahol a másik igazságának tekintetbevétele, a jóindulat működik az interpretációban.¹⁷

(2) A recenzió azt az ellenvetést teszi a Fehérnek tulajdonított autonómia-fogalommal szemben, hogy a husserli fenomenológiából egyáltalán nem olvasható ki az autonómia, mivel Husserl vonakodott a műalkotások autonómiáját a filozófiai tudásra is kiterjeszteni, „célja [inkább] a tudományos tudás sajátos történetiségének kidomborítása” (Zuh 2012. 182). Ebben az érvelésben viszont hallgatólagosan már nem a korábbi interpretatív, hanem egy *másik* autonómia-fogalom érvényesül. Ha jól értem szavait, a recenzens szerint Husserl alapján az a filozófia lenne autonóm, amely minden mástól *független*, ezért említi az autonómia ellenpéldájaként az olyan filozófiákat, amelyekben példaszerűen érvényesül a hagyományhoz való hozzátartozás. Mint írja, „Husserl [...] a filozófiai szövegeket [...] olyan hagyomány részének tekintette, amelynek vannak történetileg nem autonóm, de mégis mindig újraaktualizálható részei. [...] Például Descartes szándéka érthetetlen a görög tudományosság szándéka nélkül, de azt sokkal pontosabban fogalmazza újra” (Zuh 2012. 183). Ez alapján elmondható, hogy a Zuh-recenzió második, Husserlből kiolvasott autonómiafogalma már filozófiatörténeti, amelynek lényege egy adott filozófiának a függetlenségében állna. Azt az ellenvetést tehetjük ez ellen, hogy az autonómia mint függetlenség nemcsak a husserli fenomenológiából, hanem a Fehér-interjúból sem olvasható ki, hiszen hermeneutikailag nincs olyan filozófiai tudás amelyben a hagyományhoz való hozzátartozás struktúrái ne érvényesülnének. A hozzátartozás struktúrái – a hagyomány amelyből születik, vagy amely továbbgondolja – egy filozófiai mű önértelmezésének részét képezik. Az önértelmezés nem a hagyománytól való függetlenséget, hanem a hagyományban állás *mikéntjét* jelenti.

Másfelől ennél is nagyobb probléma, hogy a recenzens saját érvelése során egyszer sem tisztázza az autonómia fogalmát, s ebből a tisztázatlanságból ered, hogy pár oldallal később Schwendtner tanulmányához fűzött kritikájában már az interpretatív autonómiát hiányolja a husserli fenomenológiával szemben, mondván, hogy a husserli „szövegeknek [...] megvan az az előnye, hogy [...] nem szorulnak arra, hogy a heideggeri filozófia felől értelmezzük őket” (Zuh 2012. 186). Érvelésében az előzőleg még bírált szempontot érvényesíti, azaz a Fehér-interjúhoz hasonlóan hermeneutikailag jár el. Az autonómiafogalom kétféle jelenté-

¹⁷ „[E]gy filozófiát – írja Fehér M. István – nem értettünk meg azzal, hogy néhány [...] elmarasztaló címkét [...] ragasztottunk rájuk. Ahol is ezen címkék használatának jogosultságát előbb még igazolni kellene” (Fehér 2012. 276). „Itt arról van szó, amit [...] »hermeneutikai fő vétségnek« neveztem, amit egy szöveg elemzése közben elkövethetünk, s amely Gadamer szemszögéből nézve abban áll, hogy a szöveggel való konfrontáció kritériumait hozzáférhetlenné tesszük a kritikai reflexió számára, kivonjuk a kritikai vizsgálat hatóköre alól. Az értelmező hozzáférhetlenné teszi magát, ő az, aki megítél, de őt nem lehet megítélni. [...] eleve felsőbbes pozícióba helyezi magát a szöveggel szemben, egyetlen gondja az »elhelyezés«, a megfelelő címke megtalálása” (Fehér 2012. 286 sk.).

séből a recenzens hol az egyiket, hol a másikat veszi igénybe attól függően, hogy a husserli fenomenológia védelme éppen mit kíván (!!). Mivel nem vallja be, hogy időközben meggondolta volna magát (a Fehér-interjú nézőpontja esetleg meggyőzte), hanem leplezetten, észrevétlenül változtatja meg korábbi elkötelezettségét, ezért *elkötelezettségének illegitim megváltoztatásáról* beszélhetünk, ami érvelési hiba.

Az interjút érintő második ellenvetés lényege, hogy 1. Fehér M. István a husserli fenomenológiával szembehelyezkedve egy „ontológiai alapálláshoz” kapcsolódik, vagyis a tudatfilozófiák és az ismeretelmélet bírálata oda vezet, hogy „le kell számoljon [...] a konceptuális-fogalomelemző filozófiai módszerekkel” (Zuh 2012. 183). 2. Ráadásul a recenzens ebből arra következtet, hogy az interjú „radikalizálta Husserl életművének hume-iánus alapállását, és teljesen kizárta belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét” (Zuh 2012. 183). 3. Végül úgy gondolja, hogy ha komolyan vesszük a husserli szövegek betűjét, akkor a konceptuális elvetése és az ontológiai alapállás nem teljesíthető (Zuh 2012. 186).

Mivel a recenzens nem mondta el, hogy mit jelentenek a címkéi, amelyek Fehér interjúszövegében egyszer sem fordulnak elő, ezért a fogalmi tisztázást megpróbálom helyette elvégezni. Egy filozófia ontológiai jellege nem abban áll, hogy szemben áll a fogalmi-érvelő filozófiai módszertannal. Egyfelől azért, mert a fogalom a filozófia mint olyan általános jellemzője, nem csupán a tudatfilozófiák vagy az ismeretelmélet kitüntetett sajátossága. Másrészt azért sem, mert az ontológiai filozófia nem a konceptuális elvetését, hanem a teoretikus beállítódás *uralmának bírálatát* jelenti, amennyiben az eltárgyasítja a tényleges életet. A recenzens hallgatólagosan összemossa egymással a teoretikus és a konceptuális különbségét. Heidegger számára például a „filozófiai fogalomképzés elmélete” olyannyira döntő jelentőségű, hogy 1920-ban egy egész szemeszter-előadást ennek szentelt (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59). A fiatal Heideggernél a teoretikus bírálata korántsem a konceptualitás elvetését jelenti, hanem a fogalmak olyanfajta átalakítását, hogy azok az élet igazságát ne el-, hanem inkább felfedjék. Ezt az is alátámasztja, hogy Heidegger már az 1921-es Jaspers-recenzióban „hermeneutikai fogalmak”-ról beszél – mind az önmagánál időző fogalom hegeli értelmével, mind az élet- és egzisztenciafilozófiák fogalomellenességével szemben.¹⁸ A hermeneutikai fogalom lényege pontosan az, hogy a konceptuális és ontológiai összekapcsolódása *miként* jön létre. Ez az interjúszövegben úgy jelenik meg, hogy „a megértés a megélt személyes tapasztalatra való visszavonatkoztatottságban [áll], abban hogy az olvasottak valamilyen rezonanciára találnak bennünk” (Fehér 2012. 274). A recenzens érvelése arra épül, hogy az ontológiai filozófiát összemossa az egzisztenciafilozófiákkal, így valamiféle egzisztenciális érzésnek

¹⁸ Heidegger WEG 32, magyarul: 2003. 37.

tekinti. E félreolvasást Husserl és a francia fenomenológia követte el Heideggerrel szemben. Az egzisztencialista, antropológizáló Heidegger-interpretációk kritikáját nemcsak Heidegger, hanem ezt követően Theodore Kisiel és Otto Pöggeler is megfogalmazta. Az ontológiai a filozófiai és tudományos munka logisztikájához tartozik, amely lényegi összefüggésben áll a konceptuálissal. [Az *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* című nevezetes kurzust Heidegger eredetileg „Logik”-ként akarta meghirdetni, lásd GA 63. 113, a szerk. utószava – ami azt mutatja, *Ontologie* és *Logik* (= logosz, nyelv) milyen szorosan összefügg egymással!] Ezt maga Heidegger is leírja azokban a vizsgálódásaiban, amelyekben a „formális jelzés” (*formale Anzeige*) értelmét kidolgozza.¹⁹ A Fehér-interjúban érintett heideggeri–gadameri hermeneutika tehát nem a konceptuális-fogalom-elemző filozófiai módszerekkel számol le, hanem a teoretikus beállítódás hatalmának *kizárólagosságával* a tapasztalatban. A hermeneutika lényegéhez tartozik a *fenomenológiai közvetlenség bírálata*, ami eleve kizárja, hogy a dolgokhoz való hozzáférés lehetséges volna a konceptuális-fogomelemző megértés nélkül. Elegendő, ha a megértés mint struktúrájára (*als-Struktur*) gondolunk.

Másfelől a recenzens azt is figyelmen kívül hagyta, hogy a gadameri–heideggeri hermeneutika kezdettől fogva elfogadta Husserl pszichologizmus-kritikájának eredményét, amely a tapasztalat pozitivistá (hume-iánus) beszűkítése ellen tiltakozott, s fenomenológiailag a tapasztalás jóval szélesebb tartományát mutatta fel, amely az érzéki tapasztalat mellett az a priori, kategoriális tartalmakat is (amelyről az értelmi fogalmak kanti tana szól) a tapasztalat részeként volt képes feltárni. Zuh Deodáth érvelésének ezért tarthatatlan a második része is, amely szerint az interjú „radikalizálta [volna] Husserl életművének hume-iánus alapállását, és teljesen kizárta [volna] belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét” (Zuh 2012. 183). Sem egyiket, sem másikat nem tette, hanem a kettő összefüggését érvényesítette.

IV.

Ezután rátérek arra, hogy milyen kifogásokat emelt a recenzens Heidegger Kant-interpretációjáról nyújtott elemzésemmel szemben. Az első ellenvetés így hangzik: „Lengyel cikke [...] [Heidegger] ontológiai alapállás[á]t igyekszik a »meg nem jelenő fenomenológiájának« koncepciójával is *kapcsolatba hozni*”, majd hozzáfűzi, hogy „érdemes lett volna kiemelni, hogy az úgynevezett *vallási fordulaton átesett kortárs fenomenológia* szándékai szerint nem annyira a *vallási ta-*

¹⁹ Lásd Heidegger GA 60. 3 sk.; Heidegger WEG 10 sk., 32; Heidegger GA 21. 410; Heidegger GA 58. 23, 123. skk., 162; Heidegger GA 61. 18–24; Heidegger GA 56/57. 115–117; Heidegger GA 29/30. 425.

paszttalat leírására vállalkozott, hanem a nem közvetlenül adott dolgok [...] filozófiai tárgyalására” (Zuh 2012. 185. Kiemelések tőlem L. Zs. M.).

A *Megértés a határokon. Sematizmus és viláértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában* című tanulmányomban Heidegger 1927 és 1930 közötti időszakára koncentrálni azt rekonstruálom, hogyan kerül a heideggeri Kant-interpretáció középpontjába a véges emberi lét világgépítő (sematizáló) jellege, és a világ fogalmán keresztül Heidegger miként kérdezi rá a fenomenalitás határait. E határmegjelölés mozzanatának értelmezésénél két irány lehetőségét vázolva térek ki egyetlen mondat (!) erejéig a meg-nem-jelenő fenomenológiájára azzal a céllal, hogy a gondolkodásnak ezt az irányát a következőkben világosan elhatároljam a „*Rückkehr*”, „*Rückwendung*” heideggeri gondolatától. E szövegrész így hangzik: „A végesség e heideggeri gondolatát a francia fenomenológia néhány tagja egy »teológiai fordulat« irányában mélyítette el, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Heidegger azonban [...] a tudás korlátozásának centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni” (Lengyel 2012. 257). Mivel Zuh Deodáth kommentárjával ellentétben nem vallási fordulatot értek, s ekként nem is a vallási tapasztalat leírását értem a francia fenomenológia „»teológiai fordulat«”-án, hanem – mint idéztem – a gondolkodásnak azt a törekvését, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, ezért tettem idézőjelbe saját tanulmányomban e kifejezést. Az már Zuh Deodáth személyes olvasatán múlt, hogy ezt az idézőjelbe tett „»teológiai fordulat«”-ot (Lengyel 2012. 257), tévedésből „vallási fordulatot átesett kortárs fenomenológia”-ként kommentálta, amely szerinte ráadásul „a *közvetlenül adott*ként megtapasztalt leírására irányuló *vizsgálódások feladásához vezetett*” (Zuh 2012. 185; kiemelés tőlem L. Zs. M.). Azért különös, hogy a Zuh-recenzió ezt a nézőpontot tulajdonította nekem, mert erről az említett egy mondaton kívül semmi mást nem írok, továbbá sem a vallási fordulat, sem a vallási tapasztalat kifejezések nem fordulnak elő a tanulmányomban.

Írásomban egészen másról van szó. A meg-nem-jelenő fenomenológiájával szemben azt emeltem ki, hogy a határmegjelölés mozzanata 1927 és 1930 között Heidegger figyelmét *kanti irányba* fordította, mivel – a transzcendenciára irányuló törekvéseiben a létnek a tapasztalat előli visszahúzódnását látva – visszafordul az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége van. Ezért folytatom azzal, hogy Heidegger a módszertani ateizmus elkötelezettjeként „a tudás korlátozásának centrális problematikájában [a kortárs francia fenomenológia néhány gondolkodójával ellentétben] egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A fundamentálistológia folytatása a metafizikai ontika, amely [...] az emberi ittlét teljes metafizikai konkretizációját tartalmazza” (Lengyel 2012. 257). E fejezettel azt mutatom be, hogy a sematizmus kérdését Heidegger a *Lét és idő* után sem adta fel, csupán más irányban gondolta tovább. Ennek lényegét abban látom, hogy az „ittlét metafizikájában az egész számunkra sohasem adott, hanem feladott. Az itt kidolgozott heideg-

geri tematika tehát gyakorlati jelentőségű, s ebből kiindulva lehet mindenekelőtt az etika kérdését is feltenni.²⁰ Az etika ebben a formában természetesen nem elméleti szabályok gyűjteménye, hanem gondolkodói tartás, a gondolkodás megtartása a lét egészéhez való nyitottságban. A heideggeri metontológiának ez a gondolata később meghatározóvá válik Helmuth Plessner, Max Scheler, Fritz Kaufmann és Wilhelm Szilasi számára is” (Lengyel 2012. 257).

Ezután a második ellenvetés úgy szól, hogy a „cikk szerzője [...] összekeveri egymással a »*transzcendens*« (valami *nem közvetlenre* vagy a közvetlen és közvetett megismerésen és *tapasztalaton túli*) és a »*transzcendentális*« (lehetőségfeltételre irányuló) terminusokat” (Zuh 2012. 185; kiemelések tőlem L. Zs. M.), mivel a példaként említett szöveghelyen az adotton való túllépés mozzanatát a transzcendentális ítéletalkotással kapcsolom össze.

Mielőtt tényleges válaszomat elkezdeném, szeretném előrebocsátani, hogy igen komplex problématerületről van szó, ahol minden azon múlik, miként értjük a következő fogalmakat és azok összefüggéseit: 1. a transzcendenst, 2. a nem közvetlenül adottat, 3. a tapasztalaton túlit, 4. a transzcendenciát, 5. az adotton való túllépést, 6. a tapasztalaton való túllépést és 7. a transzcendentális jelzőt. Módszertanilag azt sem árt figyelembe venni, hogy e fogalmak mást jelentenek Kantnál mint Heideggernél, s megint mást, ha Heidegger Kant-értelmezése kerül előtérbe, amely részben Kantra vonatkozó filozófiatörténeti tanulmány, részben Heidegger elemzésbe ágyazott saját gondolatmenete, olykor a kettő elkülönülése nélkül. Ezek ismeretében örömmel veszem tudomásul, hogy e fogalmi labirintusban, mely legyűri magukat a filozófusokat is, recenzensem szerint én elég jól kiigazodtam, továbbá ő is, mivel pontosan tudja, hogy a sok homályból csupán két fogalmat sikerült összekevernem, nevezetesen a transzcendenst és

²⁰ Megjegyzendő, hogy Heideggeri értelemben véve az etika kérdését nem lehet akárhonnán fölteni. Az etikai indifferencia érvényesítése azonban nem az etikai dimenzió mellőzését jelenti, hanem olyan szemléletet, amely annak születési helyére kérdez rá (az *ηθος*-ra), tehát arra, ami lehetővé teszi az etikait. Az etika kérdése e lehetőségfeltétel tisztázását követően válik *először* releváns kérdéssé. Erre utal a szövegben az a kitétel, hogy „ebből kiindulva lehet mindenekelőtt az etika kérdését is feltenni”. Ha az *éthosz* az *epszilon*nal írt *εθος*-t jelenti, vagyis az etikai dimenzió felől válik témává, akkor a benne rejlő erkölcsiség, az általa hordozott jó szokás (*Sitte, Gebrauch, Gewöhnung*) értelmezésére irányul. Az *éthosz* e köztudatban élő jelentésével szemben áll a filozófia *éthosz*fogalma. E második jelentést, melynek megfelelője az étával írt *ηθος*, Heideggernek például az 1946-os Humanizmus-levele mutatja be szemléletes módon. Eszerint az ember számára az „*ηθος* tartózkodást, a lakozás helyét jelenti”, „azt a nyílt körzetet nevezi meg, ahol az ember lakozik” (Heidegger: *WEG* 354). Nem az ember tulajdonságát, erkölcsi ismereteinek összességét jelenti, hanem *pneuma hexein*-t (*εξις, εχειν*): azt az embert, aki az élet meghatározott jellegét elsajátította, és a saját léteként rendelkezik vele. A fogalom jelentése e tematikában már nem korlátozódik az etikai dimenzióra, hanem a lét egészéhez való viszonyunkat fejezi ki, amelyet Heidegger leginkább az „*Aufenthalt*” és a „*Wohnen*” (helyenként a „*Wohnort*”, „*gewohnter Sitz*” és a „*Haltung*”) fogalmakkal próbál megmagadni. Ebben az értelemben egész „világban-való-létünk” és „benne-létünk” (*In-der-Welt-sein, In-Sein*) az *éthosz*gondolatra utal vissza. Miként Heidegger írja a Humanizmus-levélben újra felidézve a *Lét és idő* 12. §-át, „[c]z a lakozás a »világban-való-lét« lényege. (vö. *SZ* 54.)”

a transzcendentálisat. Továbbá azt is tudatja velem, hogy a dolog nem annyira bonyolult, mint amilyennek látszik, hiszen ott, ahol Kant és Heidegger több különböző fogalmat látnak (a *transzcendenst*, valami *nem közvetlent*, a *tapasztalaton túlit* és a *transzcendentálisat*), szerinte csak két dolog rejtőzik (a *transzcendens* és a *transzcendentális*). Sőt, e fogalmi összefüggés – melynek megvilágításához Heideggernek egy egész könyv kellett (GA 3. 317 oldal), s magam egyetlen aspektusból írtam róla 23 oldalas tanulmányt – oly egyszerű, hogy bírálóm szerint egy mondattal definíciószerűen meghatározható és lezárható. Tanulmányomra szánt négy mondata tehát mindent tartalmaz: 1. a „tévedésemet”, 2. egy bizonyító erejű példát erre, 3. a pontos használatra vonatkozó jó tanácsot, 4. végül a perdöntő definíciót (Zuh 2012. 185).

Most következzen röviden a válaszom. Vajon mi okozhatott Zuh Deodáthnak nehézséget az általa kiragadott szövegrészben? Bírált mondatom a következő: a „megértés alapvető sajátossága [...] a diszkurzivitás, azaz nem közvetlenül vonatkozik magukra a tárgyakra, hanem csak a szemlélet közvetítésével. A gondolkodás diszkurzivitása a megértésben túllép a közvetlenül adotton, olyasmire, ami közvetlenül nem adott. E transzcendentális ítéletalkotásban a szemlélet a tárgyakat befogadó, az értelem a meghatározó” (Lengyel 2012. 249; a recenzensnél bővebben idézve). Véleményem szerint a problematikus pont az, hogy az adottság (*das Gegebene*), adódás (*Geben*) és adomány (*es gibt, Gabe*) jelentése nem ugyanaz fenomenológiailag mint hermeneutikailag, így az adotton való túllépésnek is teljesen más az értelme. Ezt azonban recenzensem figyelmen kívül hagyta. Saját zavarát leplezendő, nem azt mondta, hogy fenomenológiailag nem érti az „adotton való túllépést” és a „transzcendentális ítéletalkotást” összekapcsoló mondatomat, mert számára ez nem magától értetődő, elfogadása más, új feltevések függvénye volna, hanem minden közelebbi vizsgálat nélkül elvetette. Nem világos számomra, miért kell tévedésnek nyilvánítani azt, ami kívül esik a husserli fenomenológiának (pontosabban: utóbbi szerző által képviselt bővebben ki nem fejtett értelmezésének) a nézőpontján.

Ehelyett inkább megfontolandó, hogy a heideggeri hermeneutikában az adottság azt jelenti, hogy valami *előzetesen* adott (*Vor gegeben*), illetve valamiként adott (*als gegeben*). Ez fontos kitétel, mivel ezen a ponton lényegi különbség van a husserli fenomenológia és a heideggeri hermeneutika között, elsősorban a redukció és a destrukció között, bár mindkét filozófus számára fontos volt, hogy a maga eredetiségében jusson vissza „magukhoz a dolgokhoz”. Heidegger számára a megértésben tehát mindig érvényesül a *hermeneutikai elő- és mint-struktúra* (a *vor- és als-Struktur*), ez alapvetően és elsősorban mégsem valami végleges, meghaladhatatlan értelemadásra vagy -adódásra utal, hanem arra, hogy a tiszta adottságon már mindig is túl vagyunk. Minden megértés az adotton való túllépést jelent, függetlenül attól, hogy megértésünk transzcendentális (az a priori lehetőségfeltételekre irányul) vagy az átlagos mindennapiságban mozog. Az adotton való túllépés mozzanatát a recenzens egy transzcendencia irányába túl-

misztifikálja, tanulmányomban azonban világossá teszem, hogy nem erről van szó, hanem arról, hogy a hermeneutikai kör szerkezetében a „valósághoz” nincs közvetlen hozzáférésünk, az „eredethez” való visszatérés mindig csak úton van, mivel a dolgokkal soha nem a maguk objektív pőreségében találkozunk, hanem mindig valamiként (*etwas als etwas*) értjük meg őket. Olyannyira így van ez, hogy valaminek épp a *mint-nélküli* megragadása jelenti az értő látás privációját, a még-nem és a már-nem-értést.²¹ Az adotton való túllépés itt a mint-struktúra érvényesülését jelenti, amely Heideggernél elsősorban arra utal, hogy a tapasztalás szerkezetében a hermeneutikai dimenzió alapvető jelentőséggel bír, tehát az elemi tapasztalat sem pusztán látás, hanem eredendően magában hordozza az értelmezés struktúráját.

Nem kétséges, hogy minden transzcendencia és tapasztalaton való túllépés túl van az adotton is, de az adotton való túllépés nem minden esetben jelent transzcendenciát és tapasztalaton való túllépést. Amikor tanulmányomban az adotton való túllépést írom le, akkor nem transzcendenciáról van szó, hanem a *fönomológiai közvetlenség tagadásáról*, azaz a tiszta adódás lehetőségének bírálatairól, amely a módszertanra vonatkozik. Hermeneutikailag e túllépés mozzanatának nemcsak tartalmi, hanem módszertani jelentése is van. Az „adotton való túllépés” tehát nem a transzcendencia „tapasztalati” artikulációját érinti, hanem Heidegger Kant-könyvének a transzcendentális módszertanát. Itt is érvényesül a megértés mint-struktúrája, és az ősadottsággal, a prezencia metafizika lehetőségével szembeni kritika. A heideggeri hermeneutika értelmében amit *adottságként* látunk, az előítéletként érvényesül, azt nem eredeti módon értelmezve sajátítjuk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában fejezzük ki, hanem csak felületesen a miénk, de „az élet, amennyiben lemond az értelmezés eredetiségéről, vele együtt lemond arról a lehetőségről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye”, írja Heidegger.²²

*

A recenzió egyéb megállapításait is lehetne még vitatni, ez azonban túlfeszítené jelen megjegyzések (mind terjedelmi, mind tartalmi) korlátait. A fentiekkel az volt a célom, hogy legalább a kötet alapgondolata, az interjúszöveg és a saját tanulmányom esetében fogalmi tisztázást végezzek (mivel sehol sem ismertem rá az ünnepi kötetre, Fehér M. István interjúszövegére vagy magamra abban a leírásban, amit a Zuh-recenzió adott), s hogy ennek során az olvasó képet kapjon Zuh Deodáth olvasási módszeréről is.

²¹ Lásd Heidegger SZ 32. §.

²² Heidegger 1996–1997. 23.

IRODALOM

- Apel, Karl-Otto (szerk.) 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas* (Theorie – Diskussion). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques 1984. Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer. In Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München, Wilhelm Fink Verlag, 56–58.
- Fehér M. István 2009. Hermeneutika és humanizmus. In Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest, L'Harmattan.
- Fehér M. István 2012. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 265–332.
- Fehér M. István 2012b. Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida). In Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest, L'Harmattan. 25–74.
- Figal, Günter 1996. *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart, Reclam.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. Und dennoch: Macht des guten Willens. In Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München, Wilhelm Fink Verlag, 59–61.
- Gadamer, Hans-Georg 1985–1995. *Gesammelte Werke 1–10*. köt. J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen (= Gadamer GW).
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Átnézte és frissítette Fehér M. István. Budapest, Osiris (= Gadamer IM²).
- Heidegger, Martin 1967. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (= Heidegger WEG).
- Heidegger, Martin 1975. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (= Heidegger GA).
- Heidegger, Martin 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer (= Heidegger SZ).
- Heidegger, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Existentia*. Szeged–Budapest, Societas Philosophia Classica, Vol. VI–VII / Fasc. 1–4.
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris (= Heidegger LI).
- Heidegger, Martin 2003. *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tőzsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály. Budapest, Osiris.
- Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie II*. Szerk. W. Biemel, Haag, Nijhoff (= Husserl Hua 4).
- Husserl, Edmund 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, Nijhoff (= Husserl Hua 6).
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András és Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz (= Husserl Válság).
- Jani Anna 2012. Edith Stein gondolati lépései a véges és az örök lét viszonyának meghatározásához. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 55–78.
- Kant, Immanuel 1995 *A tiszta ész kritikája*. Ford Kis János. Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Kiss Andrea-Laura 2012. A másság fogalmának megjelenése a gadameri hermeneutikában. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 97–108.

- Kuhn, Thomas 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann 2012. Megértés a határokon. Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 239–261.
- Nyíró Miklós (szerk.) *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. (Várható megjelenés: 2012.)
- Olay Csaba (szerk.) 2010. *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan.
- Schleiermacher, Friedrich 1999. *Hermeneutik und Kritik*. Szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schwendtner Tibor 2012. Eredet, hagyomány, értelemképzés. Husserl genealógiája. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan. 191–225.
- Schwendtner Tibor 2010. A hermeneutika helye Thomas Kuhn gondolkodásában. Megjegyzések Laki János Kuhn-értelmezéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 54/1. 148–154.
- Schwendtner Tibor 2000. Thomas Kuhn és a hermeneutika. *Replika* 41–42. 139–148.
- Veres Ildikó (szerk.) 2010. *Pro Philosophia évkönyv. Az a priori rejtjelei a magyar filozófia történetében*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Zuh Deodáth 2012. Egy ünnepi kötettről. *Magyar Filozófiai Szemle* 56/1. 180–187.