

A KÉRDEZÉS MINT ERŐSZAK

VERESS KÁROLY

Filozófiai megközelítésben majdhogynem közhelyszámba megy a kérdés és a nyitottság kapcsolata. A kutatás nyitott horizontjában a kérdés a mindenkori vizsgálódás kezdeti mozzanataként és fenntartójaként érvényesül. De kérdezőnek kell lennünk akkor is, amikor a kijelentés-diskurzus erőszakos egyirányúságát próbáljuk megtörni, hogy esélyt adjunk a párbeszédnek. Innen nézve úgy tűnik, mintha a kérdező beállítódás a nyitott, dialektikus és demokratikus magatartás hordozójaként szembe menne mindenféle erőszakkal. Többnyire fel sem merül, hogy a kérdés is lehet erőszakos, s kételkedve fogadják, ha valaki mégis ezt állítja.

TANÍTHATÓ-E A KÉRDEZÉS?

Platón *Menón* című dialógusában Menón a következő, látszólag igencsak komoly kérdéssel fordul Szókratészhoz: „Meg tudod-e mondani nekem, Szókratészom, vajon az erény tanítható-e, vagy nem tanítható, hanem gyakorlással szerezhető meg, vagy pedig sem gyakorlással sem tanulással nem szerezhető meg, hanem természettől fogva valami más módon válik az emberek sajátjává?”¹

Szókratész, ahelyett, hogy a kérdés súlyával összeillő válasz taglalásába kezdene, meglepő módon – és nem kevés iróniával – a *kérdései szituációt* veszi célba, melyben ilyenszerű kérdések egyáltalán felmerülhetnek és elhangozhatnak. Arra hivatkozik, hogy a sofisták, kiváltképp Gorgiász, hozzászoktatták a thesszáliaiakat ahhoz, hogy a kérdezőnek „félelem nélkül és nagyszerűen” válaszoljanak, „ahogy tudósokhoz illik”.² Ennek a szokásnak a jegyében most Menón tőle is azt várja, hogy tudóshoz illő, frappáns és kimerítően teljes választ adjon a hozzá intézett kérdésre. Ő viszont nem kívánja ezt a szokást követni, melynek pusztá gyakorlása azt a benyomást kelti, „mintha afféle aszálya támadt volna a bölcsességnek”,³ amit a hasonló válaszzal kellene/lehetne újból termékennyé tenni. Úgy véli, hogy a legkevésbé sem rendelkezik az ilyenszerű kérdések megválaszolásához szükséges böl-

¹ Platón: *Menón*. In. *Összes művei*. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 70a.

² Uo. 70c.

³ Uo. 71a.

csességel. „Én magam is mindenkinél nincstelenebb vagyok”⁴ – jelenti ki, nem is alaptalanul, mivel az előbbieken már egy *logikus* indokot feltáró kérdéssel kérdezett vissza: „amiről nem tudom, hogy micsoda, hogyan is tudnám, hogy milyen?”⁵ Ám ez a „nincstelenség” korántsem egy üresjáratú, elbizonytalanító kitérőt jelent, hanem éppen az általa helyes irányba terelt kérdéssel megnyitott *pozitív* vizsgálódásra ösztönöz: „Mindazonáltal meg akarom veled együtt vizsgálni és kifürkészni, hogy mi is az.”⁶ Menón azonban – mintha nem értené jól Szókratész hozzáállását – tovább feszíti a húrt: „És miképpen fogod kifürkészni, Szókratész azt, amiről egyáltalán nem tudod, hogy mi? Ki tudsz-e tűzni valamit azok közül a dolgok közül, amiket nem ismersz, magad elé, hogy kutasd? Vagy ha nagyszerűen rátalálnál is, honnan fogod tudni, hogy ez az, amit előzetesen nem ismertél?”⁷ Erre Szókratész már nyíltan leleplezi a Menón kérdéseiben meghúzódó szofizmat: „Látod-e, milyen cseles az okoskodásod: azt mondod, ne kutassa az ember sem azt, amit ismer, sem azt, amit nem ismer? Azt se kutassa, amit ismer: mert ismeri, tehát az ilyen embernek nincs szüksége kutatásra; s azt sem, amit nem ismer: mert nem tudja, mit kutasson.”⁸

Miben áll a thesszáliaiak körében már szokássá vált kérdezési gyakorlat lényege, amellyel Menón kérdése Szókratészt is szembesíti? Nem másban, mint a válasz kikényszerítésére irányuló erőszakos kérdezésben, melynek során egyrészt a kérdés befejezést nyer a művileg előidézett válaszban, másrészt a részvétel illúzióját kelti a kérdezettekben, azt a (hamis) benyomást, hogy „félelem nélkül”, tudósokhoz illően válaszolva a kérdezőnek, ők maguk is hozzájárulnak az igazság feltárásához. Holott valójában az történik, hogy a provokatív kérdés csapdájában a szofista által eleve „tudott” és rájuk erőltetett igazságot fogadják el, látszólagos részvételükkel még meg is erősítve azt, miközben a továbbkérdezés lehetőségei bezárulnak.

Szókratész iróniával illeti a szofisták által meghonosított thesszáliai gyakorlatot. Szóvá teszi, hogy a thesszáliaiak nem kérdeznek, hanem csak válaszolnak. Még azelőtt válaszolnak, hogy megvizsgálják: megválaszolható-e egyáltalán a feltett kérdés, s a válaszadó képes-e annak megválaszolására? Más szóval, úgy *hiszik*, hogy a tudás birtokában vannak, még mielőtt a kérdés feltevődne, s a kérdező nem annyira kutatni akarja a tudást, mint inkább csak hivalkodni vele, hogy a hatalmába kerithessen másokat.

⁴ Uo. 8od.

⁵ Uo. 71b.

⁶ Uo. 8od.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 8od–e.

De Szókratész nem marad meg a pusztá iróniánál, hanem *megfordítja* a kérdezésnek a szokás által kijelölt irányát, önmaga felé fordítva a kérdezést. Kimondatlanul is ott lógnak a levegőben a kérdések: Mire irányul voltaképpen a kérdezés? Valakinek a tudására vagy a dolog kifürkészésére? A kérdezettet (az embert/a partnert) teszi-e próbára a kérdezés, vagy a dologgal kapcsolatban hangoztatott vélekedéseket? Vetélkedésre ösztönzi-e a partnereket a kérdezés vagy az igazság keresésére? Erőszakot gyakorol-e a kérdezés vagy a kutatás erejét szabadítja fel? Egyszóval: mi a kérdezés *lényege* szerint? Kényszerítő feladat/feladvány vagy szabad vizsgálódás? Egyáltalán: miért kérdezzük?

Szókratész azért kérdez, mert tudni *akar*. S ez csak kérdezve, a kérdezett kérdésességébe helyezkedve érhető el. Csakis a kérdésességéből előjövő kérdés *ereje* az, ami megnyitja és ebben a nyitottságban tartja egymás irányában a kérdezőt és a kérdezettet. Ehhez viszont a kérdezés logikailag helyes útját kell követni. Előbb kell megtudnunk, hogy mi az erény, s utána vizsgálhatjuk meg, hogy tanítható-e. Ugyanis, ha mindjárt az erény taníthatóságát akarjuk megválaszolni, ebben máris elrejtődik az azzal kapcsolatos *nem-tudásunk*, hogy mi az erény. Holott a vizsgálódás helyes útja első lépésként a (vélt) tudásunkban meghúzódó nem-tudás feltárásához vezet, majd az ezt követő további lépések nyitják meg a pozitív vizsgálódás lehetőségeit, melyek mentén a negativitás pozitivitásba, a nem-tudás tudásba fordulhat át. A meglévő tudás tehát éppúgy vizsgálatra szorul, ahhoz, hogy eljussunk magához a dologhoz, melynek tudásaként birtokoljuk, mint ahogy a dolog maga is vizsgálatra szorul, ahhoz, hogy új tudásra tegyünk szert vele kapcsolatban. A tudás keresése úton levés, mivel sem a meglévő tudásunk, sem a dolog vizsgálata soha nem annyira teljes, hogy az újabb kérdéseink ne ösztönöznének további vizsgálódásra. S mivel a kérdezés ereje és a kérdések logikai rendje tartja fenn a vizsgálódást, ezt leginkább együtt tudjuk elvégezni. Az igazság pedig, melyhez a közös erőfeszítéseinkkel jutunk közelebb, nem egyikünk vagy másikunk kizárólagos tulajdona, hanem a közös alkotásunk lesz.

Ilyesmí olvasható ki Szókratész hozzáállásából Menón kérdéséhez. Az ebben helyet kapó irónia korántsem a személyre szóló támadás eszköze. A partner helytelen kérdésfeltevése kimutatásán túlmenően *önironiaként* is megnyilvánul, a tudásban rejlő nem-tudás felszínre hozásaként. S mint ilyennek, a kérdezés komolyra fordításában, a nem-tudásból kiinduló kérdés erejének a *felszabadításában* van megkerülhetetlen szerepe.

A tét egyértelmű: a kérdés/kérdezés feltétlen *elsőbbsége* bármely lehetséges pozitív tudással szemben. E tekintetben az álláspontok világosan elkülönülnek és konfrontálódnak egymással. Menón álláspontja a tudás/ismeret feltétlen elsőbbségét nyilvánítja ki a kérdezéssel szemben: arra vonatkozólag,

amit ismerünk, nem kell kérdezni, mivel a dolog ismerete megelőzi a kérdést; arra, amit nem ismerünk, nincs értelme rákérdezni, mert ahhoz, hogy kutatni lehessen, előbb ismerni kellene. Ebben a hozzáállásban a kérdezés nemcsak hogy másodrendűvé válik a készen álló ismerettel szemben, hanem a célja is megváltozik: a másik (a partner) kikérdezésére irányul, s nem az igazság kutatására; a dologgal kapcsolatos nem-tudás feltárása helyett a kérdező „tudásával” szemben igyekszik leleplezni a kérdezett tudatlanságát. Az ily módon gyakorolt kérdezés a folyamat előre haladtával egyre erőszakosabbá válik, és a partner hatalomba kerítését szolgálja a tudományoskodás leple alatt. Szókratész a kérdezés ilyen módját és hallgatólagos előfeltevés-rendszerét a *lényegénél fogva* leplezi le: az így gyakorolt kérdezés voltaképpen *elrejt* a valós kérdésességet. A kutatásnak Menón által vázolt (vélt) értelmetlensége valójában a tényleges kutatás ellehetetlenítéséből fakad. Hiszen a hiteles kutatás nem a már készen álló tudástól vezet a másik tudatlanságának a feltárásához, hanem a dologgal kapcsolatos nem-tudás feltárásától vezet a dolognak magának a vizsgálatához. A kutatás organikus logikája szerint nem a már ismertek birtokában teszünk fel és válaszolunk meg kérdéseket, hanem a kérdések által megnyitott kutatás folyamatában keresünk lehetséges válaszokat. A kutatáson kívül kerülő, a lényegi funkciójától megfosztott kérdés az igazságtól független céloknak rendelődik alá, az erőszakos kérdezés és a hatalomgyakorlás *eszközévé* válik.

A szofista kérdezési gyakorlat *kifordítja* önmagából a helyes kérdezés logikáját, a feje tetejére állítja a kérdezés és a kutatás valóságos viszonyát. A szókratészi megfordítás voltaképpen a kifordítottság *vissza*-fordítása a kutatás gyakorlatát mozgató organikus kérdezés (logikailag) helyes irányába; a megalapozott kérdezés *helyre*-állítása a kérdezés értelmének a visszanyerése céljából.

A KÉRDÉS MINT NYELVI HATÓERŐ

A kérdezés és az erőszak viszonyát hozva szóba, az erőszakos (ki)kérdezésnek nem az olyan sajátos formáira gondolunk, mint a vallatás, vallomásrabírásra, melyek információ erőszakos megszerzésére irányulnak, és nem is azokra a konkrét helyzetekre, amikor az orvos kikérdezi a beteget, vagy a tanár kérdést tesz fel a vizsgázó diáknak. A kérdezés és az erőszak mélyebb és szervezesebb kapcsolatáról van szó, amely a kutatás és a vizsgálódás vonatkozásában merül fel, tehát a kérdezés lényegi funkcióját érinti, úgy, hogy éppen ennek a lényegi funkciónak a ki-fordításaként/ki-fordulásaként, az ettől való elhajlásként ragadható meg. Ilyesmit tapasztalunk akkor, amikor a

kutatás-vizsgálódás eredeti céljától eltér(ítőd)ve a kérdéshorizont áthelyeződik a dologról, amiről szó van, a személyre, s a kérdezős a beszélgetőpartner kikérdezésévé válik. Hasonló tapasztalatot szerzünk olyankor is, amikor a kérdező a dolgot magát próbálja arra bírni, hogy olyannak mutakozzzék, mint amilyennek a kérdezőt motiváló elvárás(horizontban) látszik, (amire a kutatási technikák és technológiák fokozódó dominanciája egyre inkább lehetőséget biztosít), valamint olyankor is, amikor a kérdező, ahelyett hogy a dolog szabadon megnyíló horizontjába helyezkedne, odafordulva a dologhoz, inkább a kérdéshorizontba egyoldalúan beleerőszakolva töri fel és nyitja meg a dolgot. Ilyenkor a kérdezős a dolog vizsgálata helyett annak (erőszakos) kikérdezésévé válik. Egyik ilyen esetben sem az igazság kutatásával járó odafigyelés, (ön)átadás és alázat érvényesül, hanem sokkal inkább a valós kutatási céltől idegen erőkéifjítés, melynek során a kérdés mintegy önmagát előzve szállítja/előlegzi az (el)várt választ.

Míndezek a kérdezős és az erő viszonyára irányítják rá a figyelmet.

A nyelvi megnyilvánulásokra irányuló pragmatikai kutatások számos esetben kimutatják a kérdezős és az erő egymást feltételező mivoltát. A beszédaktus elmélet megalapozója, J. L. Austin elgondolása szerint „valami mondása” *lokúciós aktus*,⁹ ennek a tényleges végrehajtása *illokúciós aktus*.¹⁰ Az, hogy milyen módon használjuk a lokúciót, dönti el, hogy milyen illokúciós aktust hajtunk végre. Egyebek mellett „kérdés feltevésére vagy megválaszolására” is használhatjuk a lokúciót, ha egy adott lokúció a kérdés *erejével bír*.¹¹ Ebben a kontextusban az erő, mint nyelvi funkció, „illokúciós erő”.¹² Austin fontosnak tartja az erő és az (értelemmel és a jelölttel egyenértékű) jelentés megkülönböztetését, ami egybevág a „valami mondásának” aktusa és a „valami mondásakor” elvégzett aktus, vagyis a lokúciós és az illokúciós aktus különválasztásával.¹³ A kérdés esetében e különbségtetés különleges jelentőséggel bír. A kérdés kimondásakor nem egy kérdés mondásának az aktusa megy végbe, hanem tényleges kérdezős történik, s ebben felszabaduló erő hat. Az illokúciós jelentéshez/értelemhez lokúciós erő társul. Kívülről ez arról ismerszik fel, hogy a lokúciós erő következményekkel járó *hatásokat* vált ki más személyek gondolataiban és cselekedeteiben, *perlokúciós aktusokban* realizálódik.¹⁴

⁹ Vö. John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. 102.

¹⁰ Vö. uo. 106.

¹¹ Vö. uo.

¹² Uo. 107.

¹³ Vö. uo.

¹⁴ Vö. uo. 108. Addig, amíg a lokúciós aktusnak „*jelentése van*”; a perlokúciós aktus „*valaminek a mondásakor erővel bír*”; a perlokúciós aktus „*hatásokat vált ki*”. – Uo. 122.

J. R. Searle tovább viszi ezt a gondolatot. Felfogása szerint a beszézés „szabályoktól irányított, szándékos viselkedés. Ez a viselkedés abból áll, hogy „illokúciós aktusokat hajtunk végre a konstitutív szabályokkal összhangban, mondatok kimondása révén.”¹⁵ Az illokúciós aktusokban „a jelentés és a szándék szorosan kötődnek egymáshoz”.¹⁶ Searle az illokúciós aktusok *direktívumok* csoportjába sorolja a kérdezést. A direktívum illokúciós lényege abban áll, hogy rávegye a hallgatót, „hogya a direktívum proposíciós tartalmának megfelelően alakítsa viselkedését.”¹⁷ A direktívum esetében a megfeleltetési irány mindig „világ a szóhoz”, vagyis a világban történő valamilyen változás előidézésére való irányultság;¹⁸ tehát a direktívumban nyelvi erő hat. A kérdések mint direktívumok „nem lehetnek igazak vagy hamisak”,¹⁹ de a hatáskifejtés irányultságától és hatóerejétől függően választ kaphatnak vagy megválaszolatlanul maradhatnak.

AZ ERŐ MINT BELÜLLÉT ÉS SZABADSÁG

Akik az erőszak jelenségegyüttesét kutatják, többnyire az erőszakos megnyilvánulások tapasztalatai felől próbálják azt megérteni, s az erőszak lényegének a feltárása során ritkán hivatkoznak magára az *erőre*. Pedig az erőszaknak az erő-vonatkozása az, ami az agresszióval is közvetlen értelmi kapcsolatot teremt. Az agressziónak a *Magyar értelmező kéziszótárban* olvasható 2. definíciója: „erőszakosság”,²⁰ az erőszak 1. szótári definíciója pedig: „V mely cél elérésére irányuló *kényszerítés*”.²¹ Általános értelemben az

¹⁵ John R. Searle: A beszédaktus mint kommunikáció. In. Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció I. A kommunikatív jelenség*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1977. 264. „Belső szerkezetében a sikeresen végrehajtott illokúciós aktus magában foglalja azt, hogy a beszélő kimond egy mondatot, tovább azt, hogy a kimondásban valamit gondol, valamint azt, hogy a mondottakat a hallgató megérti. A beszélő részéről az, hogy valamit gondol, nem más, mint az, hogy bizonyos illokúciós hatásokat igyekszik előidézni a hallgatóban; a hallgató részéről pedig a mondottak megértése azt jelenti, hogy felismeri ezeket a szándékokat és ezáltal megvalósítja a szándékolt hatásokat. A beszélő és a hallgató közötti hidat közös nyelvük teremti meg, amelynek része a kimondott mondat.” – Uo. 264–265.

¹⁶ John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom*. Vince Kiadó, Budapest 2000. 139. „Ha a szavakat, mondatokat, jeleket és szimbólumokat célzatosan mondják ki, akkor rendelkeznek a beszélő gondolataiból eredő intencionalitással. Nem csak konvencionális nyelvi jelentésük van, hanem szándékolt-beszélő jelentésük is.” – Uo. 142.

¹⁷ Uo. 149.

¹⁸ Uo. 149, 150.

¹⁹ Uo. 149.

²⁰ *Magyar értelmező kéziszótár*. Akadémiai Kiadó Rt., 1972. 2003. 10.

²¹ Uo. 332.

agresszió támadás, bántalmazás, károsítás, függetlenül attól, hogy konkrét formájában fizikai, lelki, politikai, nyelvi stb. síkon történhet. Elliot Aronson szociálpszichológiai szempontú meghatározása szerint „az agresszió olyan szándékos cselekvés, amely másoknak kárt vagy fájdalmat okoz. A cselekvés lehet fizikai és lehet verbális. Akkor is agresszióknak minősül, ha szándékolt célját nem éri el.”²² Az agresszió és az erőszak meghatározásai tehát olyan hatások előidézésére utalnak, amelyek egyaránt az erő alkalmazását feltételezik. A magyar „erőszak” szó hangalakja ezt közvetlenül is nyilvánvalóvá teszi. De még mielőtt az erő szak-szerű (*techné*-szerű) alkalmazására gondolnánk, az *Etimológiai szótár* egy sokkal régebbi jelentéstartalomra irányítja a figyelmünket: az erőszak szóösszetétel utótagja, a „szak” régebbi értelme szerint ’darab’, ’rész’.²³ Az erőszak az erő egy darabjának, részének felhasználása; aki erőszakot alkalmaz, erőt *szakít* egy adott cél megvalósítására. Az ÉKsz. az „erő” szóösszetételeinek a sorában az „erőhatalom” kifejezést is tartalmazza, mely régies értelme szerint szintén ’erőszak’, ’nyers erő’,²⁴ azaz az erő, mint valamiben benne rejlő képesség, potenciál, ami különböző irányokban szabadítható fel és fejthet ki hatásokat.

Tehát az erőtapasztalatok nyelvi kifejezései is arra utalnak, hogy erőszak csak erő által lehetséges, s meg kell értenünk, hogy mi az erő, ahhoz, hogy az erőszak lényegét megragadhassuk. Ugyancsak ebből deríthetünk fényt a kérdésben rejlő erő létmódjára, valamint arra, hogy milyen feltételek között válhat a kérdés/kérdés *erő*-szakossá.

E tekintetben irányadó lehet számunkra az a mód, ahogyan H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer* egy rövid passzusában az erő lényegét megragadja és kifejti. Gadamer az erő létmódjának két alapvető jellemzőjét emeli ki. Egyrészt az erő nem választható el a konkrét megnyilvánulásaitól, nincs ezektől különálló, ezeket megelőző létállapota. Az erő megnyilvánulása és valósága egybeesik, vagyis az erő a megnyilvánulásaiban valósul meg; a valóságos erő azonos a konkrét megnyilvánulásával.²⁵ Másrészt az erő létmódja a „belülről”, ami nemcsak annyit jelent, hogy mindig csak azon *belül* lehet megtapasztalni, aminek az ereje, hanem azt is, hogy az erő önmagából, mintegy önmagán *belülről* fejlik ki és hat, mivel „az erő tulajdon lényege szerint

²² Elliot Aronson: *A társas lény*. KJK, Budapest 2004. 256.

²³ *Etimológiai szótár*. Tinta Könyvkiadó, Budapest 2006., 2013. 185.

²⁴ *Magyar értelmező kéziszótár*. 331.

²⁵ Az erő „csak megnyilvánulásaiban van” – mondja Gadamer Hegel nyomán – „a megnyilvánulás az erőnek nemcsak megjelenése, hanem valósága is”. – Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Kiadó, Budapest 1984. 154.

önmagára vonatkozik”.²⁶ Platón volt az első – mutat rá Gadamer –, aki felismerte „a dünamisz reflexív struktúráját”, azt, hogy az erő „ontológiai lényege szerint »belsődleesség«”.²⁷ Ez az ontológiai sajátosság egy különleges meghatározottsággal ruhazza fel az erőt. Az erő nemcsak az és annyi, ami és amennyi egy adott konkrét megnyilvánulásaként megvalósul. Az erő képesség, potenciál, amely mindenkor „a készenállás módusával rendelkezik”, s ily módon „több mint megnyilvánulása”.²⁸ Ezért „nemcsak egy meghatározott hatás oka” lehet, hanem képes arra, hogy mindenütt és ismételten előidézzon a megvalósulásához hasonló hatásokat, egyszóval: „általános hatáslehetőséggel rendelkezik”.²⁹ Ez a képesség vagy potenciál az erő egyik vagy másik külsődleges konkrét megvalósulásához képest egyfajta „belső többlet”, ami ezek egyikében sem ölt testet maradéktalanul, s ezért nem is köthető hozzá valamely konkrét megnyilvánulásához. Ekként a belső képességként vagy potenciálként létezik az erő ténylegesen, önmagára irányuló meghatározottságként, ami – hegeli kifejezéssel – „az erő magáértvaló létét fejezi ki annak a meghatározatlanságával szemben, amiben meg tud nyilvánulni”.³⁰ Az erő tényleges fennállása tehát *dünamisz, potencialitás*, nem pedig egy konkrét megnyilvánulásként történő megvalósulás. A megnyilvánulásaiban megvalósuló erő meg is szűnik a megnyilvánulásban, de belsőleg készenálló képességként mindig nyitott marad újabb megnyilvánulásokra/megvalósulásokra.

Az erő esetében tehát a „belsődleesség és külsődlegesesség sajátos feszültségben tételeződik”,³¹ ami a potenciális hatáskifejtés általánossága és a megvalósulás sajátos, konkrét módja közti különbségből adódik. Akként a „több”-ként, amiként az erő mint potencialitás mindig több, mint valamely konkrét megnyilvánulása/megvalósulása, ragadható meg az erő mint *szabadság*. Az erő – mondja Gadamer –, „amely több mint a megnyilvánulása, már eleve szabadság”, s az erő szabadság volta mindig is elsődleges valamely konkrét, partikuláris megvalósulásának a szükségszerűségéhez képest. A szükségszerűség ered a szabadságból és nem fordítva. Ott fordul át a szabadság szükségszerűségbe, ahol a szabad erő egy másik szabad erő ellenállásába ütközik. Az *ellenállás*, „amelybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered”.³² A két erő kölcsönhatása (cselekvése és ellencselekvése) lesz az a

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo.

hatásösszefüggés, amely kiváltja a szabad erők egy sajátos közegben való konkrét irányultságú megnyilvánulását/megvalósulását.

Az erő létmódja tehát a *különbségen* és a *kettősségen* alapul. Kezdőpontjának a meghatározatlan tágasságával szemben áll megvalósulásának a behatároltsága. Az erő kezdőpontjában *totális*, míg bármely megvalósulásaként *partikuláris*. Eredendő totalitása viszont negatívitás (*negatív totalitás*), amely *meghatározatlanul* tartalmazza megvalósulási lehetőségeit; ehhez képest viszont bármely konkrét sajátos megvalósulása *pozitivitás*. Ezért a valamely konkrét megnyilvánulásában *megvalósuló* erőt nem, mint magát az erőt, hanem mint *hatást* tapasztaljuk. Az erő maga elsődleges a hatáshoz képest, de mindig az *ellenállás* (a kiváltódás) alapján *hat*.

AZ ERŐSZAK MINT ÖNGERJESZTŐ ERŐ

Ahhoz, hogy jobban megvilágíthassuk az erő létmódjának a különbségben és a kettősségben való megragadását, a gadameri hermeneutikai megközelítéstől vissza kell lépniünk annak hegeli inspirációjához. Hegel az erő dialektikájának fenomenológiai elemzését két irányban fejti ki: először az erő önreflexív *magára* vonatkoztatottségében, utána pedig a *másik* vonatkozásában is, akire/amire a hatáskifejtés irányul.

Hegel az erő létmódját abban a *kettősségben* ragadja meg, miszerint az erő egyrészt „a megnyilvánulásaiból magába *visszaszorított*”, vagyis a *tulajdonképpeni erő*, másrészt viszont konkrét, önálló matériákban más számára megnyilvánuló erő. E kettősségben az erő magában hordoz egy *különbséget*: az *önmagában-való-lét* és a *más-száma-va-ló-lét* különbségét.³³ Az erő dialektikája akként a mozgásként mutatkozik meg, hogy az erő „ellentétes módon egzisztál”: a két mozzanat állandóan önállósul (elkülönböződik) és ugyanakkor megszűnik egymásban. Hiszen egyik oldalról tekintve az erő „a feltétlenül általános, amely éppúgy önmagában az, ami *egy más számára*”, a másik oldalról tekintve viszont a konkrét, partikuláris *megnyilvánulásaiban* – mint *hatások* kiváltásában – valósul meg, s a kiváltott hatásokban *megszűnik*. Más szóval, az erő *visszatér* önmagába (a *meghatározatlan általánosságába*), hogy – mintegy „erőt merítve” korábbi megvalósulásaiból – újabb konkrét hatáskifejtésekként valósuljon meg.³⁴ Az erő kiegyensúlyozottan működő *dialektikájának* a lényege tehát a megvalósulásában való *önmegszüntetésében* és az önmagába való *visszatérésében* rejlik. Az erő „*önmagára*

³³ Vö. G. W. Fr. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. 76.

³⁴ Az erő mint valóságos – mondja Hegel – „teljességgel csak a megnyilvánulásban van, ez pedig nem más, mint önmaga megszüntetése” a megvalósulásában. – Uo. 79–80.

reflektáltsága” tényleges *aktivitás*, melynek *pulzáló* mozgása egyazon folyamat során kibontakoztatja és vissza is téríti önmagába az erőt. E mozgásban érvényre jutó belső megkettőződés és elkülönböződés alapján az erő egyszerre lesz *önmaga megvalósulása* a konkrét partikuláris megnyilvánulásaiban és megvalósulásainak az „*általános közege*”.³⁵ A konkrét hatáskifejtései önmagából, mint átfogó közegből, (mint meghatározatlan általánosságból) emelkednek ki és ugyanoda térnek vissza, mivel az erő általános közegként való önnön *visszatartottsága-visszavontsága* révén engedi érvényre jutni magát a konkrét megnyilvánulásaiban. Miközben tehát az erő, mint materiális erő *megszűnik* a konkrét, sajátos hatáskifejtésként történő megvalósulásban, *megmarad* a megtapasztalható hatáshoz hozzátartozó általános, átfogó értelemösszefüggésként. Ebben a megszűnő-megmaradásban rejlik tulajdonképpen az erő igazi lényege: soha nem pusztán nyers erőkifejtés, hanem belülről értelmileg megformált hatás.

Hegel az erő dialektikáját egy másik irányban is kifejti. A kettősség és a különbség jegyében az erő, mint konkrét partikuláris hatáskifejtés, mindig abban a másban/másikban *alapozódik* meg, amire/akire irányul. Az erő, mint átfogó egység, mint megnyilvánulásainak a közege, *belül* van önmagán, miközben tényleges megnyilvánulásaiban önmagán *kívül* kerül, önnön lényegét – önmagát megszüntető módon – az általa előidézett hatásokba helyezi ki, az eredeti önmagától különböző *másba*. Az erő dialektikus egysége tehát, erről az oldalról nézve, az önmaga másságával, a másban történő megvalósulásával való egysége.³⁶ Világos, hogy ez az egység *más*, mint az erő önmagában való (absztrakt és általános) egysége, de ugyanakkor hozzátartozik az erő létmódjához. Egyrészt ez a *mással* való egység az erőt „önmagára irányuló reflexióra gerjeszti”, vagyis „megszünteti külső kifejezését” és visszatéríti önmagába, másrészt, mint a *másban* történő megvalósulás, az erő megvalósulásának a *másban* való és a *más* általi *behátároltságát* is hordozza.

Tehát az erő önreflexiója az önmagától való elkülönböződésében, a *más* általi megkettőződésében, és önnön megvalósulásaként e *mással* alkotott *egységében* tételeződik, ami az erő eredendő meghatározatlan általánosságának a konkrét megvalósulásaiban mindig a másban keresztüli meghatározottságot kölcsönöz. Ennélfogva az erő már megtörtént mindenkori megvalósulásai egyúttal a további megvalósulásainak az *irányait* és a *határait* is kijelölik a hatás- és értelemösszefüggéseknek az erő dialektikájából kirajzoló horizontján. Az erő önmagában való egysége, mint pusztán *negatív*

³⁵ Vö. uo. 77.

³⁶ „...ez az egység tehát *most*, mivel *ő* mint matériák közege van tételezve, *más*, *mint ő*, s ez a lényege rajta kívül van,” a hatásaiba kihelyeztetten. – Uo. 77–78.

egység, azáltal fordul át *pozitív egységbe*, hogy az erő azzal a *mással alkot egységet*, amiben kifejti a hatását. Ebben a másban *megkettőződve* valósítja meg ténylegesen önmagát. Ez abban mutatkozik meg leginkább, hogy a *más* mindig, mint *másik erő* lép fel, mint „gerjesztő” tényező a konkrét, partikuláris viszonyok között. Az erő általánossága csak akkor fordul át a megvalósulásával járó pozitív egységbe, „*amikor arra gerjesztést kap*”, és csak „*azáltal, hogy gerjesztést kap*”.³⁷ A más/másik tehát egyszerre lép fel úgy, mint a megnyilvánulásra és megvalósulásra ösztönző ellenállás, és ugyanakkor úgy, mint kihívás, gerjesztés, amely kijelöli a megvalósulás irányait és határait, azaz a megvalósuló erő nagyságát, hatóerejét, a kifejtett hatás mértékét. Az erő egy konkrét megnyilvánulásában *éppen annyi* lesz a *valóságos erő*, mint amennyi a másikat átalakító hatásként visszatükröződik. Az erő *lényege* szerinti megvalósulása nem más, mint az éppen annak megfelelő erő kifejtés, amelyet a hatás által előidézett változás mértéke megkíván, mivel hogy – fordítva – a változás igényének a behatároltsága adja meg/határozza meg a változást előidéző erő kifejtés mértékét.³⁸

Hegeli értelemben tehát az erő *lényege* szerinti *megvalósulása*, mint a dialektikus mozgás, az erők *szabad* játékában és a hatásösszefüggések *nyitottságában* zajlik. Ennélfogva az erő önreflexivitása mindig valami *másra* való vonatkozásként valósul meg ténylegesen, mint az önmagával való azonosság belső *különbségként* megmutatkozó „*kettéválás*”, ahol a kettéváltak mindegyike ellentéte „*egy másiknak*”. Így az erő önreflexiójában már vele együtt „*ki van mondva a másik*”.³⁹

E fejtegetések során Hegel közvetve arra is utalást tesz, hogy az erőnek az így feltáruló dialektikájában az *erőszak* lehetősége is benne rejlik. Ha a *valóságos* erőt „*megnyilvánulásától elválasztva és magáért-valónak képzel-*

³⁷ Uo. 78. „Ezzel – mondja Hegel – az a különbség, amely a kettő között fennállt, hogy az egyik a *gerjesztő*, a másik a *gerjesztett*, a meghatározottságuk ugyanazon kölcsönös kicserélésévé változik át”; a két erő játéka „így a kettőnek ebben az ellentétes meghatározottságában áll, egymás-számára-való-létükben ebben a meghatározásban és a meghatározásuk abszolút közvetlen felcserélésében”. – Uo.

³⁸ „Ámde az erők e játékaról azt láttuk, hogy az a sajátossága, hogy az erő, amelyet *gerjeszt* egy másik erő, éppúgy *gerjesztője* ennek a másik erőnek, amely maga is csak azáltal válik gerjesztővé. Ebben éppúgy csak ama *meghatározottság* közvetlen cseréje, vagyis abszolút kicserélése van előttünk, amely egyetlen *tartalma* annak, ami fellép: hogy vagy általános közeg, vagy negatív egység. Magában a meghatározott fellépésében közvetlenül megszűnik, mint az, aminek fellép; gerjeszti meghatározott fellépésével a másik oldalt, amely *kifejezi magát* ezáltal; azaz ez most közvetlenül az, aminek az elsőnek kellene lennie. Ez a két oldal a gerjesztés *viszonya* és a meghatározott ellentétes tartalom *viszonya*, mindegyik *magában* az abszolút megfordítás és felcserélés.” – Uo. 82–83.

³⁹ Uo. 91–92, 92.

jük, akkor az a magába visszaszorított erő; de ez a meghatározottság valójában, mint kitűnt, maga is a *megnyilvánulásnak* csak egy mozzanata.⁴⁰ Hogyha az erő nem a másban és a mástól jövő kihívás és ellenállás által meghatározott konkrét sajátos megnyilvánulásként valósul meg, vagyis ha az erő nem nyer a lényege szerint értelmet, akkor magába visszaforduló, „visszaszorított” erőként fog megvalósulni. Az erőnek ez az önmagába forduló, *leszorított* megvalósulása szintén a (lehetséges) megnyilvánulásai közé tartozik, valóságának egyik lehetséges módusza.

Ha az előbbi gondolatokban az *erőszak* lényegére bukkanunk, akkor kiderül, hogy az erőszak is az erőnek egy meghatározott módon történő megvalósulása. De milyen módon történő, milyen megvalósulása ez az erőnek? Hegel így írja le az erőnek ezt a megnyilvánulását: „Az erő igazsága csak annak *gondolata* marad; s a valóságának mozzanatai, szubsztanciái és mozgása tartás nélkül omlanak össze egy megkülönböztetlen egységbe.” ... „Az erő realizálódása tehát egyúttal a realitás elvesztése; sőt az erő valami egészen mássá lett benne, nevezetesen azzá az *általánossággá*, amelyet az értelem először vagy közvetlenül mint az erő lényegét ismeri meg, s amely állítólagos realitásában, a valóságos szubsztanciákban, lényegének is bizonyul.”⁴¹ Az erő, melynek konkrét megnyilvánulása/megvalósulása az önmagába való (vissza) fordulás/zárulás, az általános, absztrakt erőként történő megvalósulás, nem más, mint a tiszta, nyers, *brutális* erő.

Az erő e megnyilvánulási módjában a dialektikus mozgást hordozó, a sajátos, konkrét megvalósulások irányait kijelölő elkülönböződések egy különbségek nélküli (*homogén*) egysége folynak össze, úgy, hogy voltaképpen „összeomlik” az erő kettősségen és különbségen alapuló természetes dialektikája. Az erőnek az önmagába forduló/záruló, a *másra* való vonatkozás *nélküli* megvalósulása valójában nem jelent mást, mint az erő *kifordulását* önmagából, s önnön lényegével való szembefordulását, azaz *erőszakká* válását. Az erőszakban az általános, absztrakt erő válik valóságossá, ami minden irányban meghatározatlanul hat. Mivel az önmagába forduló/záruló erő nem szűnik meg egy sajátos, konkrét megvalósulásában, a *nyers* erő minden rajta kívüli *másra* támadólag, rombolólag hat; önmaga megvalósuló-megszüntése helyett a *másik megszüntetésében* nyer tényleges megvalósulást. Az erőnek ez az önmagán való, kifordított, paradox megvalósulása nemcsak annak a *másik* valóságnak az elvesztését jelenti, amelyet erőszakosan megsemmisít, hanem elvesztődik a sajátos, konkrét megnyilvánulásában való megvalósulása is, ami az erő értelmes realitása. Ennélfogva az erő értelemössze-

⁴⁰ Uo. 80.

⁴¹ Uo.

függésként is leválik a megvalósulásáról. Az erőszak esetében felbomlik a hozzátartozás struktúrája, amely az erőt mint átfogó képességet és a konkrét erő kifejtést egységben tartja, s a kifejtett erő értelmét veszti. Az erőszak „értelme” kifordított értelem: a nyers erő kifejtés értelmetlenségének az „értelme”.

Annak a lehetősége, hogy az *erő* a megvalósulása során *erőszakba* forduljon át, magából az erő sajátos létmódjából következik, két vonatkozásban is. Egyrészt abból következik, hogy a magáért-való erő nem merül ki egyik vagy másik konkrét megnyilvánulásában/megvalósulásában, hanem általános közegként túlterjed a partikuláris megvalósulásain, és önmagába fordul vissza; más szóval: mindig „erőt is merít” a hatáskifejtésekként történő megvalósulásaiából, és ily módon mindig önmaga rendelkezésére (is) áll, olyan többletként, amely nyers erővé változhat vissza, s amely a másiban kifejtett hatásért való megvalósulás helyett a *mindenható* önmagát juttathatja érvényre és *kényszerítheti rá* a másikra. Másrészt az erőnek erőszakká válása az erők szabad játékából, s az egymásra irányuló kölcsönös nyitottságából is következhet. Ha a nyitottság *zárttságba* megy át, s egy magából (mint képességből) kifejlő erő környezetéből nem érkezik pozitív megvalósulásra gerjesztő kihívás, nem talál ehhez szükséges hatóanyagra (ellenhatásra), az erő önmagára való (vissza)hatásként, *öngerjesztő* folyamatként fog megvalósulni, vagyis *erőszakká* változik át; nem a konkrét hatáskifejtés módján történő megvalósulásában fog megszűnni erőként, hanem önmagát gerjesztő erőként fog *kényszerítőleg* és *rombolólag* hatni a környezetére, újratermelve a zárttság állapotát.

Az előbbiekből még két további megfontolandó belátás adódik. Az egyik a zártságokkal kapcsolatos: Egy olyan állapotban, amelyet az erők szabad hatásösszefüggése helyett a *zártságok egymásmellettsége* jellemez, előbbutóbb kitermelődik az erőszak. A másik az erők kiegyensúlyozatlanságával függ össze: Ha az erő *gyenge* ellenállásba ütközik, a rá gerjesztőleg és ugyanakkor mértékadólag ható *másik* helyébe a másikon *mértéktelenül* túlterjedő önmagát helyezi. Vagyis: az erők kölcsönhatásában fellépő gyengeség, erőtlenség szükségképpen erőszakot gerjeszt. Ugyanis a konkrét megnyilvánulásában megvalósuló erő mindig a rá gerjesztőleg ható másikon *alapozódik meg* pozitíve. A gyenge ellenállással és kihívással szembesülő erő viszont alaptalanná, s mint ilyen, meghatározatlanná válik. Ilyenkor a szabad játékmozgás *összecsukódik*, és az önnön általános és elvont alapjaira visszautalt erő egy meghatározott irányban kifejtett értelmes hatás helyett esetlegesen kifejtett romboló hatások sorozatává válik. Az erőszak voltaképpen *alap nélküli ség*.

A kortárs filozófiai gondolkodásban mind a Heidegger által megvalósított fundamentálonológiai fordulat, mind a gadameri filozófiai hermeneutika kitüntetett figyelemmel kezeli a kérdezés és a kérdés problémáját. A két megközelítési mód megegyezik mind a kérdezés elsőbbségének a tételezésében, mind pedig abban, hogy a ténylegesen kért kérdés erőként hat a kérdezzel való viszonyában.

Heidegger határozottan elkülöníti a kérdést mondásától a kérdés kérdezését. A kérdés kérdő mondat formájában való kimondása még nem jelent valóságos kérdezést, mi több, a kérdő mondat maga még nem is a kérdés.⁴² Azzal, hogy kimondtuk a kérdést, még nem *kérdeztük* a kérdést.⁴³ Ugyanis a kérdések „csak akkor *vannak* és csak úgy vannak, ha és ahogyan tényleg kérdezzük őket.” A kérdés „azonnal elveszíti rangját egy olyan emberi-történelmi létezés körében, melytől idegen a *kérdezés* mint eredendő hatalom.”⁴⁴ A kérdés feltevése és a kérdezés végigvitele nem tetszőleges folyamat, hanem „kitüntetett esemény”, mely ahhoz, hogy megtörténjen, rendelkezniünk kell a szükséges „szellemi erővel”. A kérdezés, mint szellemi erő mozgósítása, a kérdés „tulajdonképpen erejét” ébreszti fel, hozza mozgásba. A kérdés kérdezése tehát nem közömbös, hatás nélküli esemény, hanem erőt mozgósító és hatást kifejtő megnyilvánulás, amely hatalommal bír a környezetében.⁴⁵ A kérdezés az az átfogó képesség, potenciál, amely egy sajátos irányultságú konkrét kérdés kérdezéseként nyilvánul/valósul meg, de a maga potencialitásában mindig több, mint az adott kérdés valósága, s ily módon folyamatosan nyitott az újabb kérdezés, a továbbkérdezés lehetőségei irányába. A kérdezés ugyanis, akárcsak az erő másfajta létállapotai, *önreflexív*: a végigvitt kérdés során a konkrét kérdés kérdezése mindig visszahat a kérdés „miért”-jére, s átfogóbb értelemben magára a kérdezésre. Ennélfogva a kérdezés önmagát kibontakoztató és továbbhaladó folyamatként zajlik, melyet Heidegger „történésnek” nevez,⁴⁶ mely nem akad el és nem szűnik meg egy konkrét kérdés kérdésének egyszeri (kitüntetett) eseményében.

A kérdés és az erő összefüggéseit mélyebben átlátjuk, ha megvizsgáljuk, hogy mi a kérdezés lényege szerint. Heidegger és Gadamer álláspontja teljes mértékben megegyezik annak megállapításában, hogy a kérdező magatartás:

⁴² Vö. Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. IKON Kiadó, Budapest 1995. 11.

⁴³ Vö. uo. 6, 11.

⁴⁴ Uo. 5.

⁴⁵ „...a legjobb kézműves képesség sem helyettesítheti soha a látás és a kérdezés és a mondás tulajdonképpen erejét” – mondja Heidegger. – Uo. 11.

⁴⁶ Uo. 5.

„tudni akarás”.⁴⁷ Gadamer rámutat: a szókratészi „docta ignorantia”-ban „a kérdezés valódi elsőbbsége” fejeződik ki. A kérdezésben mint tudni akarásban jut érvényre ténylegesen a kérdés ereje. A kérdezés aktivitása nélkül nem szerezhetünk semmiféle tapasztalatot; ennek alapvető feltétele „minden tudás áthaladása a kérdésen”.⁴⁸

A kérdezés *dialektikus* mozgás, amelynek meghatározó jellemzői a negatívítás, a nyitottság és a máshoz/másikhoz való hozzátartozás.

A kérdezni csak akkor tudunk, „ha tudni akarunk”, ami azt jelenti: „tudjuk, hogy nem tudunk”.⁴⁹ Ez annyit tesz, hogy a valós kérdezés nem közvetlenül önmagában, hanem a *nem-tudásban*, mint a hozzátartozó *másban* megalapozott. Ez a „más” elsődlegesen *negativitás*: a „tapasztalat negativitása”, a korábbi vélemény tarthatatlansága, mely a hiány – a hiányzó tudás – irányából lökést ad a kérdésnek. Ennek hatására a kérdés „felöltlik”, „feltolul”. Ami a kérdés oldalán „hiány”, a meglévő tapasztalat oldalán *kérdésség*; egy mindaddig biztosnak vélt ismeretnek/tudásnak egy kérdéshorizontba való bevonása/beállása, kérdéssé válása. A kérdezés és a kérdésség a *nyitottság* vonatkozásában áll egymással. Kérdezni „annyi, mint nyitottá tenni”.⁵⁰ A kérdezés megnyitja a megszilárdult vélemények, ítéletek, előítéletek zártságát; rájuk kérdezve a kérdésség nyitottságába emeli a bennük megrögzült, biztosnak vélt tudást.⁵¹ A nyitottságban tehát a kérdezés elődlegesen a kérdésességgel találkozik, ami mindkét irányból a meghatározatlanságok találkozási pontja. A kérdésség vonatkozásában a kérdezés önmagában meghatározatlan, s inkább csak a konkrét kérdések felmerülésének általános közege; nyitottsága a kérdés rögzítetlenségében áll. A kérdésség a kérdés vonatkozásába ugyancsak meghatározatlan; inkább csak a kérdezettek általános közege, melynek nyitottsága a kérdezettek felől jövő válasz rögzítetlenségében áll.

A kérdezés nyitottságában a kérdészés belső megkettőzöttsége és különbsége is tetten érhető. A kérdészés önreflexív általánossága és határozatlansága – a korábbi bizonyosság bizonytalansággá változ(tat)ása – *negativitás*. Ebben a tekintetben a kérdészés inkább „elszenvedés, mint tevékenység” – a bizonytalanság elszenvedése.⁵² Ugyanakkor a negativitás túlterjedése a kérdészés önreflexivitásán, a kérdezett irányába, a kérdésség gerjesztéseként hat.

⁴⁷ Uo. 11. „Kérdezni nem más, mint tudni akarni.” – Uo. 12.

⁴⁸ H.-G. Gadamer: *i.m.* 254.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ „A kérdészés értelme abban áll, hogy a kérdezetteket így a maguk kérdésségében nyitottá teszi.” – Uo.

⁵² Vö. uo. 256.

Másfelől viszont, a kérdésből kiáramló negatív erő a szembenálló kérdésesség ellenállásába ütközve pozitivitást nyer. A kérdésnek a kérdésesség felől való gerjesztettsége továbblendíti a kérdés negativitását a pozitívítás irányába. A kérdés pozitívítása viszont már nem a meghatározatlan általánosságban, hanem a konkrét kérdésként megnyilvánuló kérdés meghatározottságában valósul meg. Ugyanis a konkrét, meghatározott kérdés konkrét, meghatározott kérdésességre irányul, a kérdezettnek, mint egy adott dolognak a kérdésességére. Tehát a kérdésnek a *másban* való meghatározottsága is a nem tudás negativitásából a kérdezett dolog pozitívításába fordul át. A kérdés dialektikája ténylegesen a *kérdés–válasz dialektikája*, melynek játékában a konkrét és meghatározott irányú kérdés a kérdezett dolog irányából jövő válaszból nyer tulajdonképpeni beteljesülést. Mivelhogy a valóságos kérdéses magának a dolognak a kérdése.

Azt, hogy a tulajdonképpeni kérdés nem marad meg a meglévő tudás kérdésességénél, hanem tovább lép magához a kérdezett dologhoz, s igazi ereje abban áll, hogy a dolog vizsgálatát nyitja meg, Heidegger az „akarás” lényege felől világítja meg. A „tudás akarása” vonatkozásában az akarás „elhatározott-lét”, az arra irányuló elhatározottságunk, s a hozzá szükséges képességeink mozgósítása/kiképzése, hogy képesek legyünk megállni „a létező nyilvánvalóságában”, és hogy „kiálljuk azt”.⁵³ A kérdezett felől nézve viszont ez az akarás és elhatározottság éppen annak a megengedését és lehetővé tételét jelenti, hogy a létező az elrejtettségéből előjőjön, feltáruljon számunkra a maga igazságában. A tudás lényege szerint azt jelenti: „képesnek lenni arra, hogy az igazságban álljunk”, s az igazság nem más, mint „a létező nyilvánvalósága”.⁵⁴ Az akarásnak a létre való vonatkozása „hagyás” – mondja Heidegger –, s a kérdésnek mint akarásnak „a hagyáson kell alapulnia”.⁵⁵ A kérdéses valóságos ereje – s ez csak a felszínen tűnik paradoxnak – éppen abban a „gyengeségben” rejlik, hogy hagyja a létezőt a maga tényleges valójában megnyilvánulni, a maga nyilvánvalóságába előjönni. A „gyengeség” – ami voltaképpen nem más, mint a kérdéshez elsődlegesen hozzá tartozó negatívítás – mindkét irányban *pozitív* erőforrás: a létező dolognak erőt sugároz, felszabadítva a benne rejlő képességet, hogy képes legyen a maga igazságában/valóságában feltárulni és megnyilvánulni, azaz annak lenni, ami;⁵⁶ ugyan-

⁵³ M. Heidegger: *i.m.* 12.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Közvetve erre utal Heideggernek az az egyébként sokat idézett, de csak ritkán a tényleges értelme szerint kommentált megállapítása is, hogy a filozófia igazi értelme szerint „mindig csak megnehezíti a dolgokat”. A „megnehezítés” pedig „visszadadja a dolgoknak, a létezőnek a súlyát (a létét)”. – Uo. 7. A dolgok kérdező kutatása

akkor a kérdezőt is bevonja a dolog horizontjába, felszabadítva a benne rejlő képességet, hogy képes legyen a dolog elrejtetlen és leplezetlen igazságát/valóságát „elviselni”, azaz annak ismerni meg, ami.

A kérdésben és a kérdésségben rejlő erők találkozása Gadamer szerint is a kérdés–válasz dialektikájaként ragadható meg. A kérdésben rejlő erő meghatározatlan általánossága, mint potencialitás, egy meghatározott irányultságú konkrét kérdésben nyer megvalósulást és értelmet. Minden valódi kérdés „megkívánja ezt a nyitottságot”,⁵⁷ melyben a kérdésben rejlő erő túllép önnön belülről a más/másik mint kért irányába, ahonnan választ nyerhet. Mint ahogy a kért kérdésességben rejlő erő is, túllépve önnön belülről, gerjesztőleg hat a kérdés konkrét kérdésként történő megvalósulására. Ily módon a kérdés már valóságos erőként hat a kértre, mint ahogy a kért is valóságos *ellenerővel* hat gerjesztőleg a kértőre. A konkrét kérdés ugyanis „már mindig válasz”⁵⁸ arra a provokatív erőre, melynek hatása a kért kérdésességéből érkezik. Mint ahogy a kért irányából a konkrét kérdésre kapott válasz újabb konkrét kérdés(ek)e)t gerjesztve hat vissza a kértőre.⁵⁹ A két erő mindegyike a *másikban* fejt ki hatását, megvalósulása a *másikban* alapozódik meg. Ugyanakkor a kérdés mint erő megszűnik a válaszban, mint ahogy a válasz is mint erő megszűnik az újabb kérdésben. A kérdés–válasz dialektikáját fenntartó erők mindegyike megszűnik a *másikban* történő megvalósulásban.

Ebben a megvalósulva-megszűnésben nyer mind a kérdés mind pedig a válasz ténylegesen *értelmet*. Gadamer hangsúlyozza, hogy „a kérdés lényegében rejlik, hogy értelme van”. A kérdés értelme azonban nem egy neki meg-

akkor igazi, tulajdonképpen kérdés, ha felszabadítja a dologban rejlő erőt, képességet (dünamiszt) a dolognak a maga valóságában/igazságában való feltárulására és megmutatkozására. A kérdésességben kívülről és kérdészetlenségben leledző dolog erőtlen, gyenge, „súlytalan”. A filozófiai kérdés tehát azzal, hogy „megnehezíti a dolgokat” nem „nyomasztó” súlyt helyez az emberre – ahogyan némi értelmezések ezt dramatizálják –, hanem a kérdés saját igazságfeltáró erejét juttatja érvényre, melynek horizontjában az igazság, mint az emberi létünkre ható és azt a maga horizontjába bevonó *erő* jelenik meg. Az való igaz, hogy az igazságot mint erőt elviselni *erőn-létet* igényel; az ember maga sem maradhat az igazsággal szemben erőtlen, gyenge, „súlytalan”.

⁵⁷ H.-G. Gadamer: *i.m.* 255.

⁵⁸ „Egy kérdés felmerülése – mondja Gadamer – úgyszólván feltöri annak a létét, amire a kérdés vonatkozik. A logosz, amely a feltört létet kibontakoztatja, ennyiben már mindig válasz.” – Uo. 254.

⁵⁹ Ezen a ponton ugyancsak egybevágnak a gadameri és a heideggeri elgondolás: „De ha feltesszük a kérdést, ha valóban végigvisszük a kérdést, akkor ebben a kérdésben szükségképpen megtörténik az, hogy a meg- és kikérdezett visszahat magára a kérdésre.” – M. Heidegger: *i.m.* 5.

feleltethető valóságösszefüggés, hanem „irányértelem”;⁶⁰ abban a folyamatban realizálódik, melynek során a kérdezés meghatározatlan általánossága egy konkrét kérdés válasza *irányultságában* nyer meghatározottságot. A kérdezés a nyitottság létmódja, s ebből adódóan a belőle előálló konkrét kérdések is nyitottak. A kérdés nyitottsága azonban „nem parttalan”, ellenkezőleg: „magában foglalja saját meghatározott körülhatároltságát a kérdés-horizont által”.⁶¹ Vagyis a kérdés értelme azáltal nyílik meg, hogy a kérdezés a kezdeti ingatag, cseppfolyós állapotából átmegey *feltett kérdésbe*. Ezzel azoknak az előfeltevéseknek a tisztázása/rögzítése is együtt jár, amelyek felől a kérdés horizontjában ténylegesen megmutatkozik az, „ami még nyitva van”, vagyis az irány, amelyből a válasz érkezik. Az értelmes kérdés nem parttalan és nem meghatározatlan; konkrécioja és meghatározottsága abban fejeződik ki, hogy a kérdéssel mindig „egy meghatározott szempont alá kerül az, amire kérdezzük”.⁶² Más szóval, a konkrét kérdés a kérdezett kérdésességében is egy *meghatározott konkrét* irányul, s az értelme ebben, mint belátható és ténylegesen elérhető válaszban realizálódik. És fordítva: a válasznak magának is „csak a kérdés értelmében van értelme”;⁶³ a válasz értelme ugyancsak irányértelem, melynek irányában a kérdés áll. Csakis az értelmesen feltett kérdés válaszolható meg, mint ahogy értelmes válasz is csak értelmesen feltett kérdésre adható; a kérdés az általa előidézett válaszban nyer értelmet, a válasz pedig az általa előidézett kérdésben. Ez annyit jelent, hogy a kérdezés értelemhorizontja és a kérdezett kérdésességének értelemhorizontja egymáshoz tartozik; önmagukon belüli meghatározatlanságuk a másik vonatkozásában kölcsönösen meghatározottságot nyer, s ez a hozzátartozás struktúráján alapul. Egyazon értelemösszefüggés tartja egységben a kérdés és a válasz irányértelmét.

Az előbbieken alapján belátható, hogy a kérdezés önmagában behatárolatlan és eldönthetetlen; de egy meghatározott irányultságú kérdés már konkrét és eldönthető. A kérdezés e belső kettősségének és elkülönböződésének a feltárulása a tudás belső természetét is megvilágítja. A konkrét kérdés értelme kijelöli az irányt, amelyben az *igaz/helyes* megragadható; de ez azoknak az irányoknak a kijelölésével együtt történik, melyben a *téves/helytelen* elvethető, kiküszöbölhető. A kérdés nyitottsága és meghatározott irányultsága ebben a *kettősségben* találkozik: egyszerre negativitás és pozitivitás; taszító, destruktív erő és vonzó, konstruktív erő. A két oldalt ugyancsak a hozzá-

⁶⁰ H.-G. Gadamer: *i.m.* 254.

⁶¹ Uo. 255.

⁶² Uo. 254.

⁶³ Uo.

tartozás struktúrája tartja egységben. A tudás belső természete is e kettősség jegyében alakul: valamit tudni azt jelenti, hogy az *ellentétét* is tudjuk. Ha tudjuk, hogy *mi az*, akkor azt is tudjuk, hogy *mi nem az*. A kérdezés dialektikus menete a *mi nem az* struktúramozzanatain keresztül vezet a *mi az* irányába. A kérdezés meghatározatlan általánosságától a kérdés konkrét meghatározottságához vezető út mozzanatai a tudás e belső megkettőzött-ségében csapódnak le.

A lényege és értelme szerinti kérdezés, mint tudni akarás, tehát soha nem zárulhat le valami végső, beteljesedett és örökérvényűként rögzült tudásban. Nemcsak azért nem, mert az értelmes tudás szükségképpen a *nem* tudását is önmagához hozzátartozóként tartalmazza, hanem azért sem, mert a kérdezés meghatározatlan általánossága nem merül ki a konkrét kérdés meghatározottságában, s ennél fogva mindig túlterjed a kérdést megválaszoló és egyben megszüntető konkrét válaszon. Hasonlóképpen, a kérdésség is túlterjed a konkrét kérdésen. Így a kérdezés és kérdésség a kérdés–válasz dialektikájában kölcsönösen nyitottságban tartják egymást. „A kérdezés művészete – mondja Gadamer – a továbbkérdés művészete”, s ez voltaképpen nem más, mint a „gondolkodás művészete”, és egyben „a valódi beszélgetés művészete”, azaz „a szóban forgó dolog által” vezetett partnerek „együtthaladása” a kérdések–válaszok mindig továbbhaladó játékában.⁶⁴

AZ ÖNGERJESZTŐ KÉRDEZÉS MINT ERŐSZAK

A kérdezés és az erő egymásra vonatkozása azt is megvilágítja, hogy a kérdezés milyen feltételek között valósul meg az erőszak módján. A kérdezés, mint erőszak lényege nem a különféle félresikerült kérdéstípusok problémája mentén tárul fel. Gadamer számos példát ad az ún. álkérdésekre és az eltorzult kérdezés eseteire. Az olyan kérdések, mint a pedagógiai kérdés valamint a szónoki kérdés nélkülözik a nyitottságot és nincs igazi kérdésértelmük. Az első esetben nincs valódi kérdező, a másik esetben a kérdés nem irányul valódi kérdezettre. Továbbá, a horizont nélküli kérdés a semmibe vész, a hamis kérdés hamis előfeltételekhez kötődik, a ferde kérdés eltér a kérdés eredeti értelemirányától.⁶⁵ Itt viszont most nem annak a vizsgálatára a tét, hogy a felsoroltak közül melyik miért nem igazi kérdés, hanem az, hogy a kérdésben rejlő erő miért, hogyan válhat erőszakká?

Az előbbiekből az derült ki, hogy a kérdezés erő, amely a kérdésség vonatkozásában bontakoztatja ki magát; belülről nem egyszerűen magábanvaló-

⁶⁴ Vö. uo. 257.

⁶⁵ Vö. uo. 255, 262.

ság, hanem a más/másik kérdésességének horizontjában megnyíló belüllet, melyből megkerülhetetlenül áll elő a konkrét kérdés. A valós kérdezés tehát a kérdés–válasz felületi/felszíni logikájának a *megfordulásán* és a dialektikus ellentéteknek – kérdésnek és válasznak, erőnek és ellenerőnek – az egymásba való *átváltásán* alapul. Az, hogy „a kérdés és a válasz viszonya valójában megfordul”,⁶⁶ abban mutatkozik meg, hogy a kérdezés sohasem kívülről és a logikai elsőbbség fölényével indul. A kezdetet az a kérdés jelenti, amelyet a kérdésességében előjövő kérdezett maga tesz fel nekünk. A kérdezés elsődlegesen tehát a kérdésességen belül helyezkedésünket, a kérdésességbe való bevontságunkat feltételezi, melynek során voltaképpen a minket érintő/szólító kérdésre válaszolva kérdezünk. Hermeneutikailag tekintve, miközben kérdezek, a kérdés engem is kérdez, a saját tapasztalatomat is megnyitja a kérdésesség horizontjában. A valós kérdezés korántsem egyoldalúan felőlünk idul, hanem ugyanúgy a dolog felől is, ami a maga kérdésességében nyílik meg felénk. A folyamat kezdetét a mindenkori *kérdettségünk* jelenti, a megszólítottágunk az által, *ami van*, s csakis ebben a nyitottságban tudunk mi magunk is értelmesen kérdezni. A nekünk feltett kérdésre hogy válaszolni tudjunk – mondja Gadamer –, magunknak kell elkezdeni a kérdezést, ami nem jelent egyebet, mint azt, hogy „rekonstruálnunk kell a kérdést”, amelyre a minket kérdező/megszólító kérdezett irányából kaphatunk választ.⁶⁷ A kérdezés és a kérdésesség közös horizontban találkoznak, és ezen belül kerül egymást alakító hatásösszefüggésbe a kérdező és a kérdezett.

A *saját kérdezés* tehát már egyfajta következmény; a folyamat nem a saját kérdezéssel kezdődik, hanem elvezet hozzá; a feltett kérdésünk nem külsődleges/előzetes konstrukció, hanem egyfajta rekonstrukciója a minket ért hatásnak, amely kimozdít az addigi bizonyosságunkból, tehát lényegében válaszlépésként kifejtett ellenerő a bizonyosság visszanyerésére a kérdezett válaszra készítetése folytán. Ez leginkább a heideggeri *radikális* kérdezés esetében válik nyilvánvalóvá, amikor a kérdezés *könnyörtelensége* nem enged meg semmiféle kilendülést/kimozdulást a dialektikus mozgás közös horizontjából, hanem, mozgósítva az összes belülről kifejlő erőtartalékait, elmegy a végső alapjaiig, a kérdésesség végső határáig.

Az erőszakos kérdezés leginkább arról ismerszik fel, hogy a kérdés–válasz előbbieken jelzett lényegi megfordítottságát *visszafordítja* a „helyesnek” vélt irányba, vagyis a kérdezés felületi/felszíni logikai rendjébe. Az erőszakos kérdezés a kérdés mindenkori *elsőbbségét* érvényesíti a válasszal szemben. A kérdezés ilyenkor nem a kérdésesség horizontjában aktivizálja az erejét,

⁶⁶ Uo. 261.

⁶⁷ Vö. uo. 261, 262.

hanem a különféle rögzült, zárt előfeltevéseiből nyert erejét szegzi neki a kérdezettnek, hogy szóra bírja és kikérdezze azt. Ilyenkor a kérdezés *öngerjesztővé* válik; az ereje nem szűnik meg a kérdezettől jövő válaszban, mivel nincs valóságos kérdezett, s nincs a kérdésség horizontjába helyezkedő tulajdonképpeni kérdezés sem. Ehelyett a kérdezés ereje visszafordul önnön meghatározatlan általánosságába, s öngerjesztő módon, a saját zárt horizontjában kényszeríti ki a kérdésséget. Ily módon az erőszakos kérdezés kívül helyezkedik a valóságos kérdésségen és a kérdezettet is kívül helyezi rajta. E külsődlegességben úgy helyezi/állítja önmaga és a másik közé a kérdést, mint a kérdésségbe való bevonás és hatásgyakorlás *eszközét*. Nem a kérdésségből megnyíló *kérdést* „rekonstruálja”, hanem a kérdezettből előjövő választ teszi kérdéssé; a kérdésben levő erő nem a dolgot töri fel, hanem a választ *rombolja le*, s eközben a *válaszadót keríti hatalmába*. Az ilyen *instrumentalizált* kérdezés nem valóságos, lényegi kérdezés, mivel nem a tudás akarására irányul, hanem a kész tudás előzetes birtoklásán alapul. E látszólagos alapon voltaképpen az erőszakos kérdezés *alap-nélkülisége* mutatkozik meg. Gadamer rámutat arra, hogy „egyáltalán nem tud kérdezni, aki azt hiszi, hogy mindent jobban tud”, „aki csak azért beszél, hogy igaza legyen, s nem azért, hogy belátást nyerjen egyes dolgokba”.⁶⁸

A mesterségesen/erőszakosan előidézett kérdésségbe helyezkedő kérdezés tehát nem-valóságos kérdezés, mivel nincs megalapozottsága a tudásban, melyre irányul. Inkább csak *látszólagos* kérdezés, amely a vélt válasz birtokában van már a kérdezés elkezdése előtt; ahelyett, hogy megszűnne egy új tudás előállításában, öngerjesztő módon élteti magát egy *előzetes tudást* birtokolva. A konkrét kérdésnek, amelynek formájában az ilyen kérdezés megvalósul, itt nem irányértelme, hanem *rejtett* értelme van: egy meglévő tudás játékba hozójaként a kutatás útjának az elzárására irányul. A rejtett előnyt, amivel indul, a kérdező nem az igazság érdekében, hanem a másik ellenében játssza ki. Feltett kérdései nem az igazság előhívói, hanem a hatáskifejtés eszközei. Az instrumentalizált kérdezés erőterében az igazság kutatása személyek versengésévé, a saját álláspont érvényesítéséért és a másik álláspontjának az érvénytelenítéséért folytatott küzdelemmé alakul, melynek a valóságos tétje az egymás feletti hatalom gyakorlása. A hatalmi játszma lefolytatása után a kérdezés minden ilyen esetben önnön általános alaptalanságába süllyed vissza.

Az erőszakos, instrumentalizált kérdezés általános jellemzőin túlmenően magában a kérdezés természetes folyamatában is kimutatható néhány olyan körülmény, melyek közepette alkalomadtán a kérdezés az erőszak gyakorlásává válik. Tekintsük át ezeket is.

⁶⁸ Uo. 254.

Ilyen mindenekelőtt a kérdezés önmagából való *kifordulása*, a *nem-kérdezésbe* való átfordulása ott, ahol valóságos kérdezésnek kellene történnie, de a *vélekedés hatalma* elfojtja a tulajdonképpeni kérdezést. Ha a konkrét kérdések játékterében szükségképpen felmerülő, de a kérdéshorizont által többnyire behatárolt vélekedés felerősítődik az öngerjesztő kérdezés által, az *általános* vélekedés rangjára emelkedik. Ebben a formájában a vélekedés olyan önmagába forduló/záruló tudásként lép fel, amely kizárja a kutatásban képződő tudás – amely egyszerre valaminek *a* tudása és a *nem* tudása – természetes belső kettősségét.

Egy másik erőszakképző körülményként említhetjük az olyan helyzetet, amikor a kérdés–válasz dialektikája szétesik, s a partnerek együtthaladása egymás *melletti* el-haladásáá, együttgondolkodásuk egymás *melletti* el-beszé-léssé alakul. Ilyenkor a konkrét kérdés nem szűnik meg a válaszban, s a válasz sem adja meg egy újabb irányát a konkrét kérdezésnek. Ehelyett a kérdés, túlterjedve a válaszon, önmagát kérdezi tovább, s a válasz hasonlóképpen, túlterjedve a kérdésen, önmagát affirmálja tovább. A folyamat előbb-utóbb a nyitottság bezárulásához vezet, az egymás melletti zártságok versengéséhez, melyek egymásra irányultságában a partnerek nem meggyőzni, hanem legyőzni akarják egymást az érveikkel.

A kérdezés kezdőpontjának *meghatározatlan tágassága* a konkrét iránnyal szemben, amelyben kérdésként megnyilvánulva megvalósul, szintén olyan körülmény, amely adott esetben az erőszakos kérdezés előidézőjévé válhat. A kérdezés *potenciális többlete* korántsem szűnik meg akkor, amikor a konkrét kérdés ténylegesen megszűnik a válaszban. A kérdezés ezen a ponton mindig vissza is fordul önmagába, s újabb konkrét kérdések megnyitásának a terepeként működik, mivelhogy a kérdésség sem merül ki az egyes konkrét válaszokban. A kérdésség *elgyengülése*, vagy a kérdezett felől jövő válaszok *gyengesége* esetén viszont megbomlik a kérdés–válasz dialektikáját fenntartó erőegyensúly, s ilyenkor lehetővé válik, hogy az önnön meghatározatlan általánosságába visszaforduló kérdezés önmagáért-valóságát helyezze előtérbe, és a kellő ellenerő hiányában a saját ereje által kényszerítsen ki egyoldalúan valamiféle mesterségesen/instrumentálisan előidézett kérdésséget. A felülkerekedő kérdezés első lépésként nyilván a kérdésség és a válasz *gyenge* pontjait igyekszik kikezdeni.

Végül, a kérdezés *túlterjedése* a kérdésségen – abban az elvi és morális horizontban, melyben a kérdezés „*mint feladat*” merül fel – ugyancsak az erőszakos kérdezés előidézőjévé válhat. Ilyenkor a kérdezés nem a megnyíló kérdésségben, mint a másban/másikban alapozódik meg, hanem a kérdésség előtt jár, s ott nyitja meg azt, ahol valójában nincs is tényleges kérdésség. S mivel a kérdésség irányából nem merül fel igazi feladat, a kérdezés

az általa gerjesztett kérdésességben önmagával találja magát szemben, és – mintegy öngazolásképpen – önmagát jelöli ki feladatként, különféle elvárásokat kényszerítve rá a környezetére.

E körülmények számbavétele is azt mutatja, hogy a kérdezésben rejlő erőszak és az erőszakos kérdező fellépése, akárcsak az igazság kutatására irányuló erőszakmentes kérdezés, a kérdezés szabad erejében gyökerezik, mégpedig – paradox módon, akárcsak az erőszak más formái esetében – a „nagyobb” szabadságban. A rögzült vélekedéseknek és ítéleteknek, önnön zártságainak és gyengülő erőnlétének a foglyaként az önmagáért-valóvá váló kérdezés meghatározatlan általánosságából kiáradó szabad erő korántsem semlegesíthető az általa kikényszerített válaszokból jövő gyenge ellenállással. Egyedül a kérdésességben rejlő ellenállás felszabadítása, a benne foglaltatott potenciál kibontakoztatása és szabadon játékba hozása képes pozitív hatásösszefüggésbe átfordítani a kérdezés erőszakgerjesztő erejét. A szabadság csak szabadsággal „védhető ki”.

Talán Szókratész is ilyesmire gondolt, amikor Menón kérdése kapcsán iróniával illette a thesszáliaiak ama szokását, hogy a kérdezőnek „félelem nélkül és nagyszerűen” válaszoljanak, „ahogy tudósokhoz illik”. Hiszen e szokás hatalma alóli *felszabadulás* lenne az egyedüli módja annak, hogy kilábaljanak az erőszakos kérdezésnek és a kérdező hatalmának való alávetettségéből. Ehhez pedig magukat is ki kell képezniük a szabadságra.