

Nyíró Miklós

A játék fogalmának hatóköréről – Heidegger, Fink és Gadamer¹

1. Bevezetés

Már a játék fogalmának a történetére vetett futó pillantás is arról tanúskodik, hogy Hérakleitosz nevezetes 52. fragmentumát követően – melyben az élet- vagy világidőt játszó gyermekként (*paisz paidzón*) jellemzi – a fogalom mintegy két évezredig háttérbe szorult, s majd csak a gondolkodás Kantnál megalapozott transzcendentális fordulatát követően tett szert szisztematikus filozófiai jelentőségre, mégpedig eltérő összefüggésekben.² Először az esztétikai ízlésítélet transzcendentális alapjainak a kanti jellemzésében került ismét az előtérbe – a megismerési képességek egymással harmonizáló szabad játékát mutatva fel efféle alapként –, majd ehhez kapcsolódóan Schiller „esztétikai államában”, az ember esztétikai nevelésének programja keretében vált a játék fogalma központi jelentőségűvé, immár a valódi politikai szabadság kérdésköre összefüggésében. A romantika viszont a fogalom jelentőségének a beszűkítését látta a játéknak a szubjektumra, illetve tevékenységeire vonatkoztatott felfogásában, s – Hérakleitosz említett fragmentumához visszanyúlva – sokkal inkább kozmikus-ontológiai relevanciát tulajdonított a játékfogalomnak. Friedrich Schlegel például világjátékról, Novalis pedig a természet játékáról beszélt, melyeknek az ember művészi ténykedése pusztán távoli analogonja mindkettőjük szerint.³ A fiatal Nietzsche – ugyancsak Hérakleitoszt értelmezve – egészen hasonló értelemben szólt „a világ játékának alapvető esztétikai percepciójáról”.⁴ S noha korai művészetmetafizikáját az érett Nietzsche már maga mögött tudta, a gondolatot, miszerint „a világ egy isteni játék, túl jön és rosszon”, még 1884-ben sem tagadta meg, mi több, elméje elborulását megelőzően is azt hangoztatta, hogy számára „minden játékká vált”.⁵

Ezért is lehet talán meglepő, hogy amikor a korai főműve megjelenését követő években – 1928-tól kezdődően – Heidegger ontológiai kulcsfogalomként veszi igénybe a játék fogalmát, nem Nietzschére vagy a romantikusokra hivatkozva, hanem Kant antropológiai írásából merítve teszi azt. Mindazonáltal Heidegger e kezdeményezése, melynek során az ember világban-való-létét immár „a transzcendencia eredendő játékaként”

1 A tanulmányban ismertetett kutatómunka az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű „Fiatallodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

2 Ritter – Gründer – Gabriel 2010, 1384–1390: *Spiel* szócikk.

3 Schlegel 1980, 367; Novalis 1929, 451.

4 Nietzsche 1988, 94.

5 Nietzsche 2003, 7/2: 199, 8/3: 360.

értelmezte, meghatározó jelentőségűvé vált két hallgatója, Eugen Fink, valamint Hans-Georg Gadamer számára is. Noha az 1929-ben Husserl vezetésével készült disszertációjában Fink még „a nem-valóság fenomenológiáját” körvonalazta (a képfenoménre összpontosítva), ez irányú kutatásai a '30-as évektől kezdődően mindinkább egy olyan, a szimbólum, a tükrözés és a játék fogalmai mentén kibontott „kozmológiai világfogalom” kidolgozása irányában terebélyesedtek ki, amely elhatárolódik Husserl egymást átható horizontokként értett világfogalmától, azonban elhatárolódik Heidegger „egzisztenciális” világfogalmától is. A világ e spekulatív-kozmológiai fogalma, ehhez kapcsolódóan pedig a játék jelensége – mondhatni – Fink egész életművének a központi témáját képezte. Gondolatait a metafizikai tradíció ellenében, s – a '40-es évek közepétől – elsősorban Nietzsche, valamint Hérakleitosz filozófiájának értelmezése kapcsán igyekezett kibontani, az 1960-ban megjelenő főművében összegezve eredményeit. Ugyanebben az évben tette közzé főművét Gadamer is, melyben a játék fogalma nem csupán a művészet létmódjának a leírásában kapott kulcsszerepet – miként többnyire vélik azt –, de egyúttal ama mozgásforma jellemzőiként is, mely a természetnek a sajátja, mi több, végső soron magának a létnek az úgynevezett „spekulatív struktúrájában” jut érvényre, kitüntetett ontológiai alapfogalom rangjára emelve ezzel a játékot.⁶

Ami ezt a játék fogalma köré szerveződő, Heidegger által útjára indított hatástörténeti vonulatot illeti, két dolog különösen szembeötlő. Egyfelől az, hogy a maga ontológiai-kozmológiai irányvételével – amiért például Hölderlint vagy éppen Rilket is szövetségesének mondhatja – élesen elhatárolódik a játék merőben antropológiai-kulturális jelentőségét méltató hagyománytól (mely megközelítést a későbbiekben majd Huizinga, Gehlen, Plessner, Sartre és mások képviselik). Másfelől viszont azt is érdemes kiemelni, hogy miközben e vonulatban Fink, különösen pedig Gadamer játékfogalma a leginkább kidolgozott, s mindkettejüknél központi szerepet játszik az érzéki és az érzékfeletti közti viszonylatok – ezzel pedig a szimbólum, a kép, a tükrözés, a bemutatás, a játék vagy éppen a „spekulatív” fogalmak – elemzése, e viszonylatokat ők döntő pontokon eltérő módon ragadják meg.

Az alábbiakban a Heidegger, Fink és Gadamer vonatkozó nézetei tekintetében fellelhető rokon, illetve eltérő vonásokat igyekszem körülhatárolni. Ehhez először Fink világ- és játékfogalmát körvonalazom a korai Heidegger nézetei tükrében. Ezt követően Heidegger 1928–29 telén tartott *Bevezetés a filozófiába* című előadásának a jelen összefüggésben releváns gondolatait rekonstruálom. Mivel Fink számára e heideggeri gondolatok a mediális jelenségek fenomenológiáját nyújtó korábbi munkája összefüggésében bizonyultak megtermékenyítőnek, a következő szakaszban Fink ezen írására összpontosítok. Elemzéseimet a játékfogalomnak Gadamer által tulajdonított hatókör,

6 Az érintettekén kívül fontos, kapcsolódó mérföldkő Heidegger és Fink '66-'67 telén megtartott közös Hérakleitosz-szemináriuma is, melyet azonban itt nem tárgyalhatok.

s az abban rejlő sajátos értelmű medialitás közelebbi megvilágításával zárom, végül pedig – konklúzióként – a bejárt út legfontosabb tanulságait összegzem.

2. Világ és játék – Fink látens vitája Heideggerrel

Közismert, hogy Fink gondolkodásának középpontjában az ember világra való nyitottsága, eksztatikus világ-vonatkozása, ennek hátterében azonban – s mindenekelőtt – a világnak egy sajátosan koncipiált – a korai Heidegger világ-felfogásától eltérő – kozmológiai eszméje állt. E gondolatkörben kitüntetett szerepet kap a *játék* fenomenje, mely mint *világszimbólum* lép elő, miként az már a főmű címében is kifejezésre jut.⁷ E kötetben Fink tézisszerűen is összegzi az ember, a játék és a világ viszonyára vonatkozó nézeteinek lényegét:

az emberi játék egy különösen kitüntetett módja annak, ahogyan az ittlét megértő viszonyul annak egészéhez, ami van, s hagyja magát áthatni az egész által; az ember játékában a világegész ragyog vissza önmagában, valami világon-belülin és világon-belüliben, valami végesen és végesben hagyja felfényleni a végtelenség vonásait. [...] Az emberi játékban az ittlét világ-eksztázisa történik. A játszás ezért mindig több, mint az ember bármely világon-belüli viselkedése, cselekvése, akcióban-léte. A játékban „túllép” önmagán az ember, áthágja a meghatározottságokat, [...] amelyekben „megvalósítja” magát, szabadságának visszavonhatatlan döntéseit mintegy visszavonhatóvá teszi, megszökik önnönmagától, minden rögzített szituációból [kilépve] merül alá az ősforrásként feltörő lehetőségek életalapjába.⁸

A játékot Fink tehát kitüntetett antropológiai jelentőséggel bíró „egzisztenciális alapfenoménnek” (*existentielles Grundphänomen*) tekinti.⁹ Míg az emberi élet többi alapfenoménje – melyek szerinte a munka, a harc, a szeretet és a halandóság alakzataiba tagolódnak – egyaránt valamely világon-belüli létezőre irányul, addig a játék a benne megvalósuló világ-vonatkozás *sajátos közvetlensége* révén nyeri el kitüntetettségét. Közvetlen ez a világ-vonatkozás, amennyiben nem valamely világon-belüli létező világszerűsége révén, hanem az efféle létezők összefüggésétől eltávolodva áll vonatkozásban a játékkal; viszont *sajátosan* közvetlen a játék e világ-vonatkozása, amennyiben minden közvetlen világ-irányultsága közepette sem tartózkodhat magánál a világnál, nem birtokolhatja azt.

7 Fink 1960.

8 Fink 1960, 230–231.

9 Fink 1960, 227–228; Fink 1957, 17.

A játék e kitüntetett antropológiai jelentősége mindazonáltal a világ eszméjének filozófiai kitüntettségén alapul. Fink számára a világ mint valami első és végső, s nem csupán az emberi mivoltot, de általában a létezőket és azok létét is meghatározó, velük szemben *a priori* princípium lép az előtérbe. Az ember lényege, a létezők rendje, s egyáltalán a lét adódása is a világ eszméje felől gondolandó el szerinte – a világ mindenek első és végső instanciájaként tűnik fel.¹⁰ E tekintetben bizonyos kozmológiai-antropológiai fordulatról kell tehát beszélnünk, mely a világ eszméjének a tárgyalását kivonja az ontológia hatóköréből. S nem csupán Heideggerhez képest jelent ez fordulatot, de Fink saját gondolati fejlődésében is: néhány évvel a főmű megjelenése előtt Fink még a játék – és ezzel a világ – ontológiájáról beszélt.¹¹

A világ eszméje, ahogyan Fink vezeti be azt, bizonyos tekintetben mégis analógiát mutat azzal, ahogyan a lét fogalmát jellemezte a korai Heidegger. Azt, hogy az ember már mindig is hallgatólagos létmegértésben él, ahogyan hallgatólagosan már mindig is érteni vélünk olyasvalamit is, mint a „világ”, mindkét szerző vallja. Míg Heidegger számára a lét, addig Fink számára viszont a világ az, ami „teljességgel transzcendens”. Ám akárhogyan is, mindkét fogalom valami egészen eredendőt, tudniillik olyasvalamit nevez meg, ami elemi módon hatja át az emberi megértést. Ugyanakkor mindkettő értelme jellemzően megreked a maga differenciálatlan homályosságában, mi több, idővel mindinkább elfedetté, valami magától értetődővé silányult. Márpedig e lét-, illetve világ-felejtés háttérben mindkét szerző szerint a nyugati gondolkodás sorsszerű irányvétele rejlik. Nem csupán a lét, de Fink szerint a világ meghitt ismerőségében is olyan titokzatosság rejlik, melynek az elfedéséért a metafizika kiépülése a felelős: „a nyugati filozófia története során az emberi ittlét világ-vonatkozását egyre inkább egy másik vonatkozás árnyékolta be, nevezetesen az embernek az istenséghez való viszonya.”¹² A metafizika teológiai jellege fedte el mindinkább azt, ami a leginkább kérdésre méltó.¹³

Ennek megfelelően a filozófiai hagyományunkkal szemben érvényre juttatandó úgynevezett „destrukció” feladata éppúgy áthatja Fink vállalkozását, ahogyan ez az egyik alappillére már Heidegger projektjének is. E destruktív-leépítő munkára mindkettejüknél egy alapvetőnek tekintett, a hagyomány által azonban elfedett „differencia” háttére előtt kerül sor. Ha Heidegger az ontológiai differenciát, vagyis a lét, illetve a létezők mint létezők közti különbséget hangsúlyozza – mely a létezők létértelmének a tulajdonságaikkal szembeni különeműségét, mi több, ontológiai elsőbbségét mondja

10 Azt, hogy Fink szerint a világ „nem csupán a lét transzcendentálfenomenológiai »horizontjaként«, hanem sokkal inkább tisztán spekulatíván mint annak »feljövetele« veendő tekintetbe” Damir Barbarić is megerősíti (Barbarić 2007, 220).

11 Már címében is erre utal Fink fentebb hivatkozott, 1957-ben publikált írása.

12 Fink 1960, 25.

13 A világ egyidejű meghittségéről és titokzatosságáról, illetve az ember eredendő világ-viszonyának elhomályosulásáról lásd Fink 1960, 218–219.

ki –, akkor Fink egy általa ennél is eredendőbbnek tekintett, úgynevezett kozmológiai differencia érvényre juttatása mellett száll síkra. A „világ nem világon-belüli. A világon-belüliség a *létezők mint olyanok* egyik alapvonása, jöllehet az többnyire elfedett” – hangsúlyozza.¹⁴ A feladat abban áll tehát, hogy a világegész, illetve a világon-belüli létezők közti különbséget *ne* a világon-belüli létezők közt fennálló különbségek mintájára gondoljuk el – hiszen az „magának a világnak a működésébe tartozik”.¹⁵ Ezért az *nem* utal és nem is utalhat két elkülönülő régióra sem (például az érzékfelettinek és az érzékinek a metafizikában tételezett dimenzióira). Noha a világegész múlhatatlanságának és végtelenségének, illetve a világon-belüli dolgok mulandóságának és végességének a különbsége egyfelől összemérhetetlenné teszi őket,¹⁶ e különbségük egyúttal a kettő sajátos, aszimmetrikus egymásra utaltságát is magában foglalja. A világ „minden dolgot felölel és átfog – írja Fink –, s maga nem valami elkülönült és a dolgoktól távol eső – sokkal inkább a dolgok tartoznak őhozzá, a világon-belüli mint olyan pedig egy lényegi világmozzanat”.¹⁷ Fink kozmológiai differenciája a minden világon-belülin túl és előtt működő, mindenkben ható (*All-Macht*) elgondolására szólít fel, annak elgondolására, ami először adja a teret s hagy időzni, s mint ami az individuáció e folyamata, maga múlhatatlanként és vég nélkülként kormányozza a véges dolgok minden feljvetelét és megsemmisülését.¹⁸

Fontos látnunk, hogy az így felfogott világ-eszme nem képezheti fenomenológiai igazolás tárgyát. Ugyanis amennyiben maga a világegész az, *ami* temporalizál és fenomenalizál, annyiban minden fenomenális megmutatkozás előtt működik. A világ e pre- vagy transz-fenomenalitásának a visszája csupán – miként arra Fink figyelemre méltó módon rávilágít –, hogy „az úgynevezett fenomének maguk egy sajátos világ-elapadás által meghatározottak”.¹⁹ A világ eszméjének gondolása így csakis spekulatív teljesítmény lehet – s ez olyan feladat, melyet Fink korántsem tekint elvégzettnek.²⁰

A létezők és azok „alaptalan-alapja” közt húzódó osztatnak ez a kozmológiai koncipiálása nem hagyja érintetlenül a heideggeri „ontológiai differencia” egyik aspektusát sem. Azzal, hogy a létre vonatkozó kérdést Fink a kozmológia hatókörébe vonja, a lét egy új felfogása számára készíti elő a talajt. E tézisének inkább a deklaráció értelmével bír, mintsem valódi kérdések formájában fogalmazza meg: „Végtére is nem minden ontológia egy, a világról való homályos és értelmezetlen, elfedett tudáson alapul?” „Miként és milyen értelemben beszélhetünk egyáltalán a világ létéről? Vajon a létfogalom még a

14 Fink 1960, 216–217. (Kiemelés az eredetiben.)

15 Fink 1960, 217. (Kiemelés az eredetiben.)

16 Fink 1960, 57–58.

17 Fink 1960, 217.

18 Fink 1960, 57–58.

19 Fink 1960, 59.

20 Fink 1960, 242.

világ fogalmát is átfogja – vagy pedig a világot mint az eredendőbbet, ami a dolgok létét és semmisségét magában foglalja, kell megérteni?”²¹ A világon-belüliség kozmológiai értelmezése azonban a létezőkre is új fényt vet.

A *Lét és időben* a világbán-való-lét (*In-der-Welt-sein*) fogalma az emberi ittlét létszerkezetének az előzetes, egyúttal legátfogóbb jellemzésére szolgál, melynek a belső tagoltságát hivatott azután kifejtetni a mű. A világ itt *nem* a világon belüli „létezőknek az összességét” jelenti, de nem is e létezők valamely sokféleségét átfogó egyik vagy másik régiót – például a természetet – hivatott megnevezni.²² A világfogalom e „tárgyi-objektív” orientációjú felfogásait Heidegger azért veti el, mert olyan létezők felől konstruálják meg a világfogalmat, amelyek már eleve, a kiinduláskor „világon belüliként” adódnak – eljárásukkal tehát „átugorják a világiság fenomenjét”.²³ A világ ezen ontikus, illetve ontológiai fogalmaival szemben Heidegger a fogalom pre-ontológiai, egzisztens jelentéséből indul ki, mely például „a gyermeki világ” szófordulatban tükröződik. Amit keres, az a világiságnak az ilyen különös „világokban” *a priori* módon működő, általában vett egzisztenciálonológiai eszméje. Eszerint a világ azt a horizontot nevezi meg, amelyet a létmegértése révén kitüntetett ittlét már mindig is felvázol mint jelentéssz összefüggést és értelemmezőt, melyben létezik. A létmegértés konstituálja az ittlét világát, e világ világisága pedig egyike az ittlét egzisztenciáját alkotó „szerkezeti” mozzanatoknak, maga is úgynevezett egzisztenciálé. A világ eszerint semmiféle értelemben sem tartozik magukhoz a nem-ittlétszerű világon-belüli dolgokhoz – önmagukban véve a létezők „világtalanok”. Világon-belüliségüket csak felfedette válaszuknak, vagyis annak köszönhetik, hogy csakis egy általunk már mindig is felvázolt világban kerülhetnek az utunkba.

Fink már 1934-ben elégedetlenségének adott hangot a világ e transzcendentálfilozófiai fogalmával szemben:

Ez az „egzisztenciális világfogalom” [...] semmiképpen sem a valódi, *kozmológiai* [világfogalom], s *nem is eredendőbb*. [...] Nem azért van a *világ*, mert az *ittlét* mint *transzcendencia* minden létezőn túla [nyúlóan] „eksztatikus”, hanem mivel a világ mint kozmikus mindenség az ittlétet is magában foglalja, válik *először lehetővé az ittlét eksztatikus szerkezeté*.²⁴

Ez a kritika a főműben azután az alábbi három alapvető ellenvetéssé terebélyesedik: 1) „Az ittlét létének konstitúciója nem a működő világra való nyitottságból lett értelmezve, hanem fordítva, a világ értelmeződött az ittlétszerű világképzés szerkezetéből.”²⁵

21 Fink 1960, 213, 235.

22 Heidegger 2001, 83–84.

23 Heidegger 2001, 85.

24 Fink 2008, 253. (Kiemelések az eredetiben.)

25 Fink 1960, 51.

Továbbá, 2) mivel „lényegünknek az univerzumra való eredendő nyitottsága elkerülhetetlenül elfedetté vált, [...] nem került kifejtésre, hogy az ember maga [...] miként van a világban mint világmindenségben, s abban miként kiszolgáltatott és oltalmazott sajátságos-kétértelmű módon.”²⁶ Végül azt rója fel Fink, hogy 3) a *Lét és idő* horizontjában „az ittlét fogalma »transzcendentálfilozófiai« módon absztrakt marad. [...] Ha az ittléttől az váratik el, hogy tulajdonképpen maga a világ legyen, [...] mindama [dolgok] feltűnésének a helye, ami csak van, akkor az embertől másként ugyan, mégis éppoly szilárdan túl sokat követelünk, mint az »abszolút idealizmusban«, ahol ő az abszolútum véges-tökéletlen edényeként szolgál [...]. Nem a »világtörténelmi individuum« vagy a »korszakalkotó« népek az emberi egzisztencia egyetlen érvényes és legitím világszereplői” – hangsúlyozza Fink.²⁷

A Fink által védelt kozmológiai világfogalom tehát szerényebben, *egy nem általa kivetett világegészben pozicionálja az embert*. A világban-való-lét Fink számára nem az ember „ontológiai konstitúciójának” a kérdése, nem olyasvalami, ami megérthető volna csakis az ember létéből kiindulva. Az ember egyike a világon-belüli létezőknek, melyek közül világra-való-nyitottsága révén tűnik ki. Azonban „a világmegnyílás nem az emberhez tartozik, hanem inkább ellenkezőleg: az ember tartozik a világ nyíltságához”, mert „a világ betör az emberbe”, s „ő az univerzum körbelengő tágasságához való eksztatikus odafordulásban létezik, amiből először illeti meg őt az ész, a nyelv, a létmegértés fénye”.²⁸

A világban-való-lét fogalma így egy kettős spekulatív problémát jelöl Fink számára: egyfelől azt a kérdést, hogyan jellemzi valamennyi véges dolgot a világegészben való benne-lét; másfelől azt a specifikusabb kérdést, hogyan jellemzi az embert mint világegyetlent lényt a kozmoszban való benne-lét. Hogy a benne-lét e két alakzatát fogalmilag is megkülönböztesse, Fink világon-belüliségnek (*Binnenweltlichkeit*) nevezi a valamennyi létezőt megillető világban-benne-létet, s bensőségességnek (*Innigkeit*) nevezi a csakis az embert megillető, sajátos világban-benne-létet. Az ember e bensőséges világ-viszonya az egzisztencia valamennyi megvalósulási módját áthatja, a munkát, a harcot, a szeretet, s a halandóságot éppúgy, mint a játékot. Ezt hangsúlyozva vallja azt Fink, hogy „az ember világra-nyitottsága sem nem pusztán nyelvhez kötött, sem pedig kizárólag individuális, hanem a szerint sokrétű, hogy azt egzisztenciánk mely alapfenoménje hordozza, s ennélfogva mindig társadalmi is. [...] [A] játék egy különös és sajátos módja a társas [...] világ-vonatkozásnak.”²⁹

26 Fink 1960, 51–52. (Kiemelés az eredetiben.)

27 Fink 1960, 52.

28 Fink 1960, 54–55.

29 Fink 1960, 227.

3. Heidegger az emberi ittlét transzcendenciájáról mint világképző játékról

Annak hátterében, hogy a játék fenomenje és különösen a világ fogalma az 1930-as évek során Fink gondolkodásának az előterébe került, bizonyosan Heidegger állt. Fink, aki '28 és '31 között Heidegger valamennyi kurzusán jelen volt,³⁰ tanúja lehetett, ahogyan a '28-'29 telén tartott *Bevezetés a filozófiába* című előadásában Heidegger az ittlét világban-való-létét, időiesülését – Kant antropológiai írásaira visszanyúlva – „a transzcendencia eredendő játékaként” jellemzi,³¹ s hogy *A metafizika alapfogalmai* című, '29-'30 telén tartott előadása keretében pedig egyebek mellett „a világ működésének történéseről” beszélt, mely az ittlétet már mindig is áthatja.³²

Jelen összefüggésben különösen a *Bevezetés a filozófiába* című előadás 35–36. paragrafusainak alfejezetei beszédesek a számunkra. A kiindulópontot itt is annak hangsúlyozása képezi, hogy a világ-vonatkozás magának az emberi ittlétnek a lényegi vonása. Viszont az ittlét eme világ-vonatkozását, melyet a *Lét és idő* még a hangoltság-megértés-beszéd hármasa révén explikált, Heidegger immár az ittlétet lényegileg megillető „transzcendálásként” jellemzi: az ittlét már mindig is túllép a létezőn, mégpedig a létezőket a maguk egészében haladja meg – éppen ez teszi lehetővé, hogy az ittlét valamely létezőhöz *mint létezőhöz* viszonyuljon, azaz létében értse meg azt. Az ittlét tehát az „egész” irányában lép túl a létezőkön. Heidegger szerint ezt az „egészet”, amire az ittlét transzcendál, nevezzük világnak. „A meghaladás vonatkoztatottsága az, amiben az ittlét mint olyan tartózkodik. Transzcendálni annyit tesz, világban-lenni.”³³

Noha a létmegértés nem egyéb, mint transzcendálás, annak lényegét mégsem meríti ki – mutat rá Heidegger –, vagyis *amit a létmegértésben megértünk, nem fedi le a világ fogalmát*. Ennek a létmegértésen túlnyúló világfogalomnak a megvilágítása végett fordul Heidegger Kant ama „egzisztenciális világfogalmához”, melyre antropológiai írásaiban ő az „élet játéka” (*Spiel des Lebens*) kifejezéssel utalt. Heidegger értelmezésében ez a fordulat azt fejezi ki, hogy „az emberek történeti egymással-léte egy tarka sokféleség és változékonyság, [vagyis] az esetlegesség látványát nyújtja”, ami viszont arról tanúskodik, hogy „az ittlét lényegében egy játék-jellegnek kell rejlenie [...]”.³⁴ E gondolatot követve jut Heidegger végül arra a következtetésre, hogy az „ittlétben már mindenkor megértett létnek a teljessége, különösen pedig e megértés jellege és a megértettek organizációja, egyáltalán a világban-való-lét – [maga] a világ a játék jellegével bír.”³⁵

30 Moore – Turner 2016, 3.

31 Heidegger 1996, 311.

32 Heidegger 2004, 428. Fink, illetve a kései Heidegger világfogalmának az összevetése külön tanulmány tárgyat kell képezze.

33 Heidegger 1996, 307.

34 Heidegger 1996, 310.

35 Heidegger 1996, 310.

A játék fogalma itt tehát nem az ember valamely magatartásmódját nevezi meg, hanem olyasvalamit, ami azt egyáltalán lehetővé teszi. *A játéknak nem az ontikus, hanem az ontológiai fogalmáról van tehát szó.* Amennyiben pedig a játékjelleggel végbemenő transzcendencia *a priori* lehetőségfeltételét képezi annak, hogy bármely létezővel mint létezővel szembesüljünk – azaz léteben értsük meg azt –, annyiban *a transzcendencia mozgásformájaként értett játék túl van a valós és nem-valós fogalmain,* nem illetheti meg az e fogalompárban rejlő különbség. Az a „kérdés, vajon igazi vagy hamis, »valóban« vagy csak »mintha«, a játszásnak csak a faktikus funkcióját és hatását érintik, de nem azt magát” – hangsúlyozza Heidegger.³⁶ Amire a játék ontológiai fogalma utal, az „minden, csak nem »játékos«, pusztán játék szemben a valósággal – ez a megkülönböztetés egyáltalán nem létezik a transzcendenciában.”³⁷

Ezt az ontológiai játékfogalmat Heidegger itt ama hagyományos megközelítés ellenében fejt ki, mely a létproblemátikát – vagyis a lét és a gondolkodás korrelációjának a kérdését – a logika és az ész hatókörébe utalja, s ezzel végzetesen beszűkíti azt.³⁸ E megközelítéssel ellentétben magát a világot Heidegger nem a létezők felől, vagyis nem ontikus fogalomként gondolja el, hanem ama „egészként”, melyre az ittlétet konstituáló transzcendencia kivetül, s mely ekként az ittlétet már mindig is áthatja. A játék ontológiai fogalma pedig azt a *specifikus történetét és annak mozgásjellegét* hivatott megnevezni, amely ennek a világhatárzó transzcendenciának a története.

Heidegger tehát *a nem a létezők felől elgondolt világegésznek az ittlétet átható történetéről* beszél, ahol a világegész a transzcendencia játékmozgásában konstituálódik, az ittlét pedig alapjaiban mint játék időiesül. Mármost ez a gondolatalakzat *látszólag* igen közel áll Fink kozmológiai képletéhez, miszerint a játék: világszimbólum. Igen figyelemre méltó azonban, hogy ez a heideggeri gondolatalakzat – miként látni fogjuk – meglehetősen közel áll Gadamer alapintuíciójához is, mely azonban lényegileg tér el Fink megközelítésmódjától.

4. Fink és a mediális „nem-valóság” korai fenomenológiája

Mindazonáltal Fink számára Heidegger e belátásai egy olyan, már bejárt út felől váltak termékennyé, amelyet ő „a nem-valóság fenomenológiáját” körvonalazó, Husserl vezetésével 1929-ben készült disszertációjában kivitelezett.³⁹ E munka első szakasza az úgynevezett „megjelenítés” különböző módjainak – így az emlékezet, a felidézés, a fantázia vagy éppen az álom – az előzetes analizisét nyújtja; második, záró szakasza

36 Heidegger 1996, 311.

37 Heidegger 1996, 313.

38 Heidegger 1996, 317.

39 Fink 1997.

viszont immár kifejezetten az e megjelenítési módoktól lényegileg elkülönülő képfenomen elemzésére vállalkozik. Ez utóbbi elemzés jelentősége számunkra abban rejlik, hogy tartalmazza azt az alapvető problematikát – és persze az annak artikulálásához használt fogalmakat is –, amely majd a főműben is kulcsjelentőségűek maradnak.

Ezt a problematikát tehát az úgynevezett mediális tárgyak által implikált „nem-valóság fenomenológiai értelme” képezi, ahol is a „nem-valóság” fogalma *nem* a „valóság” ellenfogalmaként, hanem az itt szóba jövő tárgyak létértelmében eleve benne rejlőként szerepel. Miként Fink hangsúlyozza,

nem az intencionálisan elgondolt tárgy léte vagy nem-léte érdekel itt bennünket, hanem az intendált tárgyak létébe magába felvett nem-lét, mely értelmükben benne foglaltatik. [...] [M]indazok az élmények nem-valóságot konstituálnak, [...] amelyek valami nem-valóságot, nem-jelenlévőt úgy mutatnak meg, mintha jelenlévő lenne.⁴⁰

Ezekben az esetekben a valóság és nem-valóság mozzanatai eredendően elkülöníthetetlenek a noéma intencionált egységében. Éppen ezért Fink „önálló valóságfajtaként” tekint rájuk, az őket konstituáló aktusokat pedig *mediális aktusoknak* nevezi, azon „egyedülálló módra” utalva e megnevezéssel, ahogyan azok „mintegy nyitva tartanak egy valóságos médiumot valamely »nem-valóság« megjelenése és megmutatkozni-tudása számára”.⁴¹ Figyelemre méltó, hogy a képtudat és az ábrázolás mellett Fink már ekkor a mediálisan megjelenítő aktusok példaeseteként említi a játék-appercepciót is.⁴²

A továbbiakban Fink a képtudat mibenlétének fenomenológiai leírására szorítkozik. Eközben azonban nem a képtudat intencionális konstitúcióját elemzi, hanem a *képtudat noematikus értelmét* igyekszik kidomborítani, amihez mindenekelőtt a vizsgálandó „tisza képfenomént” kívánja biztosítani. Ezt akkor nyerjük el – véli Fink –, ha a képről leválasztjuk a „jelentésségét” (*Bedeutsamkeit*), legyen az esztétikai vagy más, kulturális eredetű jelentéstulajdonítás. Ám még valamely természet nyújtotta, s ilyen értelemben jelentéstelen kép – mint például valamely tárgy árnyéka – sem tekinthető minden további nélkül merő képiségnek szerinte, mert amennyiben az „jelez” (*indiziert*) – tudniillik az árnyék egy árnyékot vető tárgyra utal –, mindig több is annál. „Tehát még a »jelentésség-mentes« képről is le kell választani egy mindig vele egybeeső értelemréteget, hogy megkapjuk a képiség mint olyan tiszta értelmét” – hangsúlyozza a fenomenológus.⁴³ A képet mint „faktikus-individuális létezőt” veszi tehát célba az elemzés, hogy annak elemi struktúramozzanatait tárja fel.

E képfakticitáson belül Fink megkülönbözteti egyfelől az úgynevezett képvilágot

40 Fink 1997, 89. (E mű fordítását itt és a továbbiakban helyenként módosítottam – Ny. M.)

41 Fink 1997, 92.

42 Fink 1997, 92.

43 Fink 1997, 93.

(*Bildwelt*), „a képen ábrázolt »nem-valóságot«, melynek saját tere és ideje van, s tárgyai sem a valós tér-idő tárgyai, másfelől pedig a képvilág hordozóját (*Träger*), vagyis „ami a képen reális, egyszerű valóság: például a vászon, amin a »tájat« ábrázolják”.⁴⁴ E két mozzanat együttesen teszi ki a konkrét képfaktumot. Sem a nem-valóságos képvilág, sem pedig a valós-reális hordozó mint olyan nem létezhet önállóan.

Ez a megállapítás fontos hozadékot rejt magában ama kérdés tekintetében, hogy miféle nem-valóság az, ami megilleti a képvilágot. Míg ugyanis a megjelenítés emlékező, fantáziáló vagy éppen álmodó módozatait egy, a képzelőerőnek tulajdonítható és így tisztán az időiségen alapuló aktusban intencionált nem-valóság jellemzi, addig a képvilág nem-valósága lényegi vonatkozásban áll a reális-transzcendens léttel, melyben az valamiképpen mindenkor részesedik. „Egy képvilág nem-valósága [...] csak annyiban van, amennyiben átfogja a kép összvalósága, ami a képvilág és a hordozó médiumalkotó egysége.”⁴⁵ A képvilág szóban forgó nem-valósága ezért aztán *nem* a valóság felől, de *nem is* a képzelőerő által megjelenítettek nem-valósága felől értelmezendő.

A képtudat ennyiben sem nem tisztán a tárgy-ézelés egy módja, sem pedig nem valamiféle „megjelenítés”. Nem úgy áll a dolog, hogy a képészelés korrelátuma az észlelésszerűen adott reális hordozó volna, mely valamiképpen azután a képvilágra utalna. De nem is a képvilág mint olyan a képtudat teljes, noematikus tárgya, még ha a tematikus érdeklődés elsődlegesen már mindig is erre a világra irányul. A képészelés során a kép mint egységes egész, tehát mint a hordozó által hordozott képi világ alkotja a tudat korrelátumát.

A mód azonban, ahogyan a képvilág, illetve annak hordozója adottsággá válik a képtudat számára, távolról sem azonos. Miközben a képvilágba „úgyszólván belelátunk”, s „jelenbeli, önmagában hozzáférhető jellege van”, mely „prezentatív-impreszionális szemléletiséget” képez a számunkra Fink jellemzése szerint,⁴⁶ addig a hordozó akként eredendően egyáltalán nem válik tárgyi adottsággá, hanem lényegszerűen – noha nem szükségképpen – siklik át rajta a tematikus érdeklődés. Hiszen a képészelés során mindenekelőtt a képvilágnál tartózkodunk, ami viszont „elfedi” a hordozót mint olyat. Joggal állapítja meg tehát Fink, hogy a hordozón való átsiklás „szükségyszerűen tartozik hozzá a képtudat apperceptív struktúrájához”, mi több, „valójában [ez] az a fenomenális mód, ahogyan a »hordozó« a kép nézője számára jelen van.”⁴⁷

Mármost a képfenomené e valóságos és nem-valóságos komponenseinek az összekapcsolódását Fink a kép „ablakszerűségének” nevezi. E hasonlattal arra igyekszik rámutatni, hogy a kép – s ezzel valamennyi „mediális tárgy” – lényegszerűen valamiféle kitérülés, mégpedig kettős értelemben vett „önmegnyílás” (*Sichöffnen*). Egyrészt maga

44 Fink 1997, 93.

45 Fink 1997, 94.

46 Fink 1997, 94.

47 Fink 1997, 93.

a képegész olyan, mint egy, a képvilágra nyíló „ablak”: összvalósága a képvilágba nyújt bepillantást, s valóban csak bepillantást nyújt abba – a „képvilág éppoly kevéssé rejlik benne a síkokban, mint a kint látható táj a valóságos ablakban.”⁴⁸ Másrészt azonban ez az aspektuálisan kimeríthetetlen képvilág mindeközben lényegileg a valóságos világba nyílik bele. „Ennek a kitárulásnak a helye a kép” – hangsúlyozza Fink.⁴⁹ A kép egésze tehát nem más, mint egy olyan képvilágba bepillantást engedő „ablak”, amely maga is – immár a valóságos világra megnyíló – „ablaknak” bizonyul.

Fel kell hívnunk rá a figyelmet azonban, hogy a képfenoménn ezen ablak-struktúrája kapcsán Fink – következetesen – „a kép szemlélőjének sajátos »En-hasadásáról«” (*Ichspaltung*) beszél.⁵⁰ A kép összvalósága ugyanis egy kétirányú vonatkozás metszéspontját képezi – tudniillik egyfelől egy „reális-valós világ”, másfelől pedig egy, a képvilág kitárulásában célba vett „világ” valamiféle „köztes valóságának” bizonyul. Viszont így a tiszta képfenomént intendáló szubjektum ugyancsak kettős vonatkozásban áll. Egyfelől annak a reális világnak a szubjektuma, amelyhez a kép mint egész is hozzátartozik. Amennyiben azonban a képvilág „az »ablakon« át a nézőre orientálódik, perspektívikusan rá irányulva rendeződik el”, annyiban a kép szemlélője „ennek a képvilágnak a szubjektuma is”.⁵¹ Hogy mindeközben hogyan értendő a „reális világ”, illetve a képvilág által implikált „valós világ” viszonya, azt Fink nem világítja meg e korai elemzések során.

Általában is elmondható azonban, hogy Fink többnyire megvilágítatlanul hagyja az általa alkalmazott legalapvetőbb kategóriák „ontológiai” értelmét. Az elemzés során Fink elkülönítetten beszél i) reális-valós világról; ii) az úgynevezett megjelenítésekben adódóak nem-valóságos voltáról; iii) a képfenoménn alkotójaként értett hordozó reális-valóságos voltáról; iv) a képvilág sajátosan nem-valóságos voltáról; v) a kép mint egész „új típusú”, a nem-valóságost magában rejtő reális-valóságos voltáról; valamint vi) a képvilág „kitárulásában” célba vett világ valóságos voltáról. Eközben annak a „reális-valós” világnak az értelmét, melyhez viszonyítva a megjelenítések nem-valósága, valamint a mediális aktusokban implikált, az előbbtől eltérő értelmű nem-valóság ágyazódik, Fink magától értetődő előfeltevésként veszi igénybe.

Törekvésének irányvétele mindazonáltal egyértelmű: a reális-valóságos tárgyak észlelési módjai, illetve a képzelőerő általi megjelenítések nem-valóságossága mellett, úgyszólván harmadik típusú, egy sajátos értelemben vett nem-valóست magában foglaló valóságként igyekszik érvényre juttatni mindazon élményfajták noematikus tartalmát, amelyek egy prezentatív, azaz jelenbelivé tevő tudat (*gegenwärtigendes Bewußtsein*) – nem pedig egy imagináriusan megjelenítő tudat (*vergegenwärtigendes Bewußtsein*)

48 Fink 1997, 96.

49 Fink 1997, 96.

50 Fink 1997, 96.

51 Fink 1997, 96.

– szemléletességét nyújtják. Ezek az élményfajták – köztük a játékkapercépció – egy bizonyos „médiumpéprő”, vagyis „a nem-valóság vonatkoztatottságát fenntartó” aktusban konstituálódnak szerinte,⁵² ahol is az abba foglalt nem-valóság valami valós (baágyazott nem-valós), s ennyiben egy „valós »látszás«” (*wirklicher „Schein“*).⁵³ Éppen ezért, az efféle mediális aktusokat egy „mindenestől ősalapító tudat”⁵⁴ teljesítményeként mutatja fel Fink.

A főmű ezekre a korai elemzésekre támaszkodik, amikor immár a játék mediális valóságát méltatja, mégpedig a világegészre való vonatkozásában. Ha a hagyomány, Platóntól kezdődően, a mediális megidézés „nem-valóságos” mozzanatát valamely reális-valós létező pusztá látszatának tekintette és ekként leértékelte, akkor ezzel szemben Fink a mediális jelenlevővé-tevés valamennyi formáját „egy egységes valóság új formájának”, valós látszásnak vagy láthatóvá válásnak tekinti. E látszás mikéntjét azonban Fink alapvetően szimbolizálóknak tekinti. Eszerint nem annyira a megidézett tartalmak szimbolikusak, hanem inkább a jelenlevővé-tevés „nem-valósága” az: olyan fragmentum, amely „illeszkedik” egy őt kiegészítő, ugyancsak „nem-valóságos” egészhez. „Minél kevésbé »leképező« valamely kép, annál erőteljesebben »szimbolikus«.”⁵⁵ Más szóval, minél kevésbé irányul a mediális jelenlevővé-tevés a létezők „ábrázolására”, annál szimbolikusabb, annál inkább teszi jelenlevővé éppen azt, ami mint nem-reális képezi a létezők létalapját. Mivel a világ nem valami valóságos létező, ezért csak úgy válhat megvilágítottá, ha a játék titokzatos kétértelműségébe, valós nem-valóságába lép be. A játékvilág mediális nem-valóságának a kibontakozása enged tehát teret annak, hogy a világ a maga jegyeit úgyszólván belerajzolja e kibontakozásba. A fragmentum e kiegészülése az egésznek a visszaragyogása révén történhet csak meg, mely nem áll az ember hatalmában. Csakis a világ ragyoghat vissza abban, ami általa vált valós nem-valósággá. A szimbolizálás aktusa a világ önszimbolizálása. Így a játék ama hatalom „képviselőjének” bizonyul, mely minden létező létének játékalapja. A játékvilágról olvasható le tehát, hogyan működik a világ.

5. A játékkfogalom hatóköre Gadamernél

Közismert, hogy Gadamer 1960-ban közreadott *Igazság és módszer* című főművének a játék az egyik alapfogalma. Mindazonáltal Gadamer életművében ez a fogalom már jóval korábban felbukkan. Először *A platóni Philéosz értelmezése* című munkájában találkozhatunk vele, mellyel Gadamer 1929 folyamán habilitált filozófiából

52 Fink 1997, 92.

53 Fink 1997, 94.

54 Fink 1997, 94. (Kiemelés az eredetiben.)

55 Fink 1960, 118.

Heideggernél.⁵⁶ A játék fogalma itt még egy, az ittlét világ-vonatkozásában beálló „modifikációt” hivatott szemléltetni. Arra az átmenetre utal, melynek során – a dolgok kinézete általi elragadtatásnak engedve – az ember képes túllendülni a hétköznapi tevé-vevés gondján, s kiépül a gyakorlati körültekintést immár maga mögött hagyó „pihentető szemügyre vétel” (*ausruhende Betrachten*). Ahogyan a játék során hagyjuk, hogy a játékeladat magával ragadjon bennünket, s ezt csakis a játszás kedvéért tesszük,⁵⁷ úgy az előállítás gondját levetkőzni igyekvő pihentető szemlélődés is olyan tevékenység, amelyet önmagáért folytatunk: hagyjuk, hogy a világ kinézete ragadjon magával bennünket. Az efféle szemlélődés még nem a felfedezés kedvéért megy végbe viszont *előkészíti a tisztán teoretikus szemlélődés kiépülését*. Gadamer tehát a játszás során megtapasztalt „elragadtatással” példázza azt a lényegi mozzanatot, amely a dolgok „kinézetét” fűrksésző teoretikus világ-orientáció genesisében is kulcsszerepet játszik.

Az *Igazság és módszerben* a játék fogalma azonban már nem az ember világ-vonatkozásában alkalmasint beálló „modifikációra” utal, de még csak nem is valamiféle „egzisztenciális alapfenomént” jelöl, miként Fink értelmezi azt. A játék e műben sokkal inkább *a mozgás egy bizonyos formáját* hivatott megnevezni, azt tudniillik, amelyben az cél nélküli és szándékolatlan, úgyszólván erőfeszítés nélkül zajlik, önmagát folyvást megújító ide-oda mozgásként, mondhatni véget nem érően. Mindenütt, ahol ilyen mozgásformával találkozunk, játékról beszélünk, függetlenül attól, hogy az a létezők mely régiójában lép fel. Például a „fény játékaról” vagy a „csapágyak játékaról” való beszéd arról tanúskodik, hogy játékmozgásról egyaránt beszélünk emberek, állatok, de a természetben fellelhető egyéb dolgok, vagy éppen mesterségesen előállított tárgyak kapcsán is. Tehát a játék tekintetében „közömbös, ki vagy mi végzi a mozgást”,⁵⁸ valójában az egyáltalán nem is igényli a játszó szubjektumot. *A játékot mint mozgásformát önnön „szubjektumaként” kell elgondolni*. Az ágencia itt magában a mozgásban rejlik, mely önmagát vég nélküli ismétlődésben újítja meg. A játék maga ez a mozgás. S hogy mi is voltaképpen, azt végbemenése során maga a játék „játssza ki”. Ha viszont a játék voltaképpen szubjektuma maga a játék, akkor az ember játssza nem sorolható be egyéb aktivitási módjai közé: „a játszást egyáltalán nem helyes egyfajta tevékenységként felfogni”.⁵⁹ Sokkal inkább „*minden játszás játszottság*” (*Gespieltwerden*).⁶⁰ „A játszó maga fölött álló valóságként tapasztalja a játékot”,⁶¹ mely fölébe kerekedik, hatalmába keríti,

56 Gadamer átdolgozva, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* címmel adta később közre ezt az írását, s ekként szerepel az összegyűjtött műveiben is (Gadamer 1985).

57 Gadamer 1985, 25.

58 Gadamer 2003, 135.

59 Gadamer 2003, 135.

60 Gadamer 2003, 138. (Kiemelés az eredetiben.)

61 Gadamer 2003, 141.

behálózza, játékban tartja őt. Éppen ezért támaszthatja vele szemben azt a követelményt, hogy feloldódjon benne.

Látható tehát, hogy Gadamer kifejezetten „*a játék mediális folyamatként való meghatározását*” tartja szem előtt.⁶² Eszerint az nem egyéb, mint annak a sajátos, okok, célok és intenciók nélkül való, önmagát megújító ingaszerű ide-oda mozgásnak a lezajlása, mely eredendően *alanytalan történésként megy végbe*. Amennyiben pedig „a játék [...] arra korlátozódik, hogy megmutatkozzék”, annyiban a „létmódja az önmegmutatás-önbemutató (*Selbstdarstellung*)” – hangsúlyozza Gadamer.⁶³

Az ekként megragadott játéknak a hatóköre tehát messze túlnyúlik azokon a játékokon, amelyeket az ember játszik. Mi több, az nem csupán empirikus-reális, de transzcendentális viszonylatok mozgásformáját is képes megnevezni. Ennek megfelelően Gadamer főművében is több vonatkozásban jelenik meg a játék, mégpedig kulcsfogalomként. Valójában valamennyi ott tárgyalt alapvető jelenség, így a művészet létmódja, a történelem megértése, ahogyan a világ nyelvileg közvetített tapasztalata is játékszerűen lezajló mozgásnak bizonyul – éppen ezért jellemezhetőek egyetlen egységes fenomén, tudniillik az úgynevezett „hermeneutikai jelenség” különböző vonatkozásokban tetten érhető megvalósulási formáiként.

A játék először is a természet mozgásformáját nevezi meg. Éles ellentétben a természet modern fogalmával – mely tér-időbeli entitások kauzális összefüggéseként jellemzi azt –, Gadamer alanytalan játékmozgásként, a „célok és szándékok nélkül való, erőfeszítés nélküli, önmagát szüntelenül megújító játék” leírással jellemzi a természet ciklikus mozgását, melynek „az önmegmutatás [...] az univerzális létaspektusa”.⁶⁴ Ez a jellemzés nyitja meg az utat annak számára, hogy visszaperelhetővé váljék a művészet és a természet közt fennálló, már a görögök által is hangsúlyozott folytonosság. Éppen mivel mindkettő játékjellegű önmegmutatásként megy végbe, jelenhet meg a természet „egyenesen a művészet mintaképeként”.⁶⁵

A műalkotás tapasztalata nem írható le adekvát módon egy esztétikai tudat és egy tárgy szembenállásaként. A mű sokkal inkább bemutatásra szánt játékként érhető – a befogadót célozza, aki számára a bemutatás a maga egészében, értelemtartalmának egységében válik hozzáférhetővé. Először itt, a befogadó tapasztalatában mutatkozhat meg a játék a maga idealitásában, s válhat autonóm értelemegységgé, mely révén az mű-, avagy képződményjellegét ölt.⁶⁶ A műalkotás azonban egy további értelemben is bemutatásnak bizonyul, mely viszont már egy sajátos létfolyamatra (*Seinsvorgang*) utal. A mű játéka révén való megmutatás ugyanis nem külsődleges arra nézve, amiről

62 Gadamer 2003, 141. (Saját kiemelés.)

63 Gadamer 2003, 139.

64 Gadamer 2003, 137, 140.

65 Gadamer 2003, 137.

66 Gadamer 2003, 143.

az szól, hanem „lényegi összefüggésben marad a megmutatottal, *sőt hozzá tartozik*” – vallja Gadamer –, mégpedig oly módon, hogy „a megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*”.⁶⁷ Eszerint a sikerült műalkotás nem annyira a bemutatott dolognak a művész(ek) általi bemutatása, hanem sokkal inkább *a bemutatottnak magának az ön bemutatása, mely anonim ontológiai eseményként, emanációszerű létfolyamatként gondolandó el.* Ez az az alapvető jelentőségű belátás, amely először a művészet létmódjának elemzése során kerül ugyan a felszínre, azonban a „hermeneutikai jelenség” egyéb formáinak a vizsgálata során is visszaigazolódik Gadamer elemzései szerint.

Hiszen ahogyan a művészet tapasztalata, úgy a történelem tapasztalata sem írható le egy – ez esetben történeti – tudat és valamely történeti tárgy szembenállásaként. A történelem az áthagyományozottak tapasztalatában adott a számunkra. Ezek a megértés „tárgyát” képezik, melynek feladatát az áthagyományozottakból bennünket megszólító dolgok (*Sachen*) ránk gyakorolt hatása vagy lökése váltja ki. A megértés során ezért nem annyira mi vázolunk fel értelemlehetőségeket, hanem inkább a megértendő dolog értelemtörténésebe vonódunk be – ismét csak úgy, ahogyan a játék keríti hatalmába a játékos.⁶⁸ „Mint megértők, egy igazságtörténésbe vagyunk bevonva” – írja Gadamer.⁶⁹ A szóban forgó értelem történése tehát – a művészet révén bemutatottakkal analóg módon – magának a dolognak a „tette”, a dolog mediális-alanytalan önmegmutatkozásában, önmagát kijátszásában áll.

A megértés folyamata a mindenkori dolog által vezérelt, mégpedig oly módon, hogy a róla alkotott előzetes fogalmainkra nézve az kiközleltető lökést gyakorol, a számunkra ily módon kérdésessé váló dolog így feladatot támaszt a gondolkodással szemben, sikeres végiggondolása révén pedig új értelemtapasztalathoz, a dolog újrafelismeréséhez érkezhetünk. E folyamat azonban egyúttal önmagunknak a dologban való újrafelismeréséhez is vezet – más szóval az előzetes fogalmaink és az azokat megkérdőjelező aktuális tapasztalatunk közti *közvetítésnek* a mozzanatát is magában foglalja. Az önmagunkhoz való visszatérésnek ezt a folyamatát, melyben tehát önmegértés rejlik, Gadamer az önmagunkkal folytatott *beszélgetésnek vagy szót értésnek* a végbemenéseként jellemzi. „Beszélgetésben részt venni [...] annyit tesz, mint önmagunkon túl lenni, a másikkal együtt gondolkodni, s úgy térni vissza önmagunkhoz, mint valaki máséhoz” – ahol is a „másik” bennünk magunkban is lakozhat.⁷⁰

A megértés tehát a nyelv pályái mentén zajlik, mindenkor előzetes fogalmaink játékba hozatalán alapszik, s a frissen megtapasztalt dolgok fényében való felülvizs-

67 Gadamer 2003, 169–171. (Az első kiemelés saját, a második kiemelés az eredetiben.) Gadamer e megfontolásai mögött ott rejlenek Heidegger *A műalkotás eredete* című írásában kifejtett elgondolásai, miszerint a mű „az igazság működésbe lépése” (*Sich-ins-Werk-Setzen*), lásd Heidegger 2006, 29, 56.

68 Grodin 2001a, különösen 95–97.

69 Gadamer 2003, 540.

70 Gadamer 1986, 369.

gálatuk során áll vagy állhat elő. Legyen szó akár másokkal, akár magunkkal folytatott beszélgetésről, ha az valódi dialógus, akkor az a kérdéses dolgot hivatott szóhoz juttatni. Maga a dolog az, ami „szóban forog”, s azt szem előtt tartva zajlik a rá nézve találó szavak keresése. Ez a zavartalan beszélgetést jellemző dolog általi vezéreltség azonban annyit tesz, hogy – miként a játék általában, úgy – a dialógus is mediális történéssel megy végbe, s hogy ez az uralhatatlan történéssel az, amely a dolog mindenkori igazságának felsejülésével kecsegtet.

Ami e dolgok ontológiai státuszát illeti, azok nem képeznek valamiféle szilárd adottságot vagy „magánvaló létet”, de nem is „lingvisztikai entitások”.⁷¹ A „dolgok” a megértés korrelátumai, éppen megértésük során ismerjük el őket a maguk „másletében”, mint amelyeknek a mindenkori megértésünkön túlnyúló érvényességük van. Tehát nem is ideák, hanem az ideákban megragadott, ám azokon túlnyúló *valóságok*.⁷² Amennyiben a „lét, amit meg lehet érteni – nyelv”,⁷³ annyiban a lét több, mint ami abból a nyelvben lecsapódva beláthatóvá válik.

Mármost a dolgok e történéssel jellegű „önmegmutatása” mint létfolyamat – vagy más gadameri fordulatokkal élve: értelem-, avagy igazságtörténéssel – a belső értelme annak, amit Gadamer a lét „spekulatív struktúrájának” nevez. A „spekulatív” itt a tükrözés viszonyára utal.⁷⁴ Ami tehát „spekulatív”, az önmagát tükrözi, mutatja be, azaz megmutatkozik valamely médiumban – mindenekelőtt a nyelvben –, s így válik érthetővé. A hermeneutikai jelenség sajátosságai, melyek a művészet, a történelem, s egyáltalán a világ tapasztalatában egyaránt fellelhetők, ennyiben egyetlen ontológiai belátásnak a következményeként adódnak, nevezetesen a „*dolgok*” *mediális-alanytalan történésként végbemenő önbemutatásának* az eszméjéből fakadnak. Ezért „a spekulatív létstruktúra [gondolata], melyen a hermeneutika alapul”,⁷⁵ Gadamer főművének az abszolút gravitációs pontját képezi.

6. Konklúzió

Fink játékfogalmát a valóságos és nem-valóságos fogalmi ellentétén túl érvényre juttatandó, úgynevezett mediálisan „valóságos nem-valóság” eszméje uralja, melyre idővel – Heidegger hatására, ám tőle eltérő felfogásban – ráépsül a világnak mint minden valóság őseredeteként felmutatandó „nem-valóságnak” az eszméje. Fink gondolatköre eközben rokonságot mutat ugyan a hermeneutikai filozófiának a lét „medialitását”

71 Gadamer 2003, 494.

72 A „dolog” gadameri eszméjének kiváló tárgyalását nyújtja Davey 2006, 69–91.

73 Gadamer 2003, 523. Értelmezéséhez lásd Grondin 2001b.

74 Gadamer 2003, 514.

75 Gadamer 2003, 526. (Saját kiemelés.)

hangsúlyozó vonulatával, ugyanakkor ez utóbbi megragadási módja tekintetében élesen el is tér attól.

Fink számára a világon-belüli létezők magától értetődőnek tekintett reális-valóságos volta szolgál kiinduló- és egyúttal mindvégig megkérdőjelezetlen, végső viszonyítási pontként. A kézzelfogható dolgok alkotta „valóság” eszméje olyannyira sarokkőként jelenik meg elemzéseiben, hogy mind az úgynevezett mediális fenoméneket, mind pedig a világ fogalmát e reális-valós felől koncipiálja, mint valami nem-valóst. Maga a világ a világon-belüli valós létezőkhöz képest tűnik fel „nem-valóságosként”. Mivel pedig Fink szerint a „medialitás” jelensége egy sajátos „ősalapító” mediális tudataktus teljesítményeként áll elő, melynek során valami reális-valós egy *hozzá képest* nem-valóságos kép- vagy játékvilág hordozójaként adódik az észlelés számára, ezért a mediális jelenséget csakis ezek egységeként, azaz valami nem-valóságos valóságaként jellemezheti.

A játék az így értett mediális fenomének egyikeként, azaz a transzcendentális szubjektum úgynevezett mediális aktusainak a folyamatoként jön szóba Finknél. Mint ami intencionális konstitúció eredője, a játék nem ontológiai folyamatként, hanem az emberi egzisztencia egyik fenoménjeként jöhet csak számításba. Tehát egyáltalán nem is sajátos történet- és mozgásjellege miatt, hanem éppenséggel a világ nem-valóságával mutatott rokon vonásai miatt nyeri el jelentőségét, s értékelődik fel egzisztenciális alapfenoménként. S mivel Fink visszautasítja a világ „nem-valósága”, illetve játékvilág „nem-valósága” közti rokonság ontológiai viszonyként való megragadását, a játékot csak mint a világot szimbolizáló emberi teljesítményt ismerheti el.

Fink egész megközelítése – úgy vélem – *az észlelés paradigmáját követi*, ahogyan az Husserl fenomenológiájában is meghatározó jelentőségű. Ama dolgok közé azonban, amelyeket a korai Heidegger hermeneutikai fenomenológiája felülírni kívánt, bizonyosan odatartozik az „észlelés eme paradigmája” is – miként arról már az eszköz létmódjának kézhezállóságként való leírása is tanúskodik (mint ami éppen, hogy nem észlelés tárgya).⁷⁶ *A hermeneutikai kiindulópont nem az észlelés, hanem a megértés felől gondolja el azt, ami van.* A „valóságot” a hermeneutika perspektívájában nem a kéznéllevő „reális” tárgyiságok, de nem is valamiféle idealítások alkotják, hanem mindaz, amit valósággal értünk meg. A hermeneutikai létmegértés tehát eredendően mediális – nem valami eleve rögzített teszi ki valóságfogalmát, hanem a mindenkori „dolgok”, melyekben a megértés részesedik.

Ennek megfelelően a mediális jelenségek – például a képi ábrázolás vagy a játék révén való bemutatás – a hermeneutika megközelítésében nem valamiféle eleve kijelölt „valóság” felől nyerik el az értelmüket. Így például a kép Fink vázolta fenomenológiájának rögtön a kiindulópontja, vagyis a „jelentésségéről” leválasztott tiszta „képfaktum” eszméje merő absztrakciónak bizonyul, amint a kép elfogulatlan tapasztalatát tesszük

⁷⁶ Heidegger 2001, 88–96.

meg mértékül. A tényleges tapasztalat számára a kép mindenekelőtt jelentésségében adódik, mint ami megszólít, „mond valamit”, s ekként képezi a megértés „tárgyát”. Gadamerrel szólva „a kép esetében az intenció a megmutatás és a megmutatott meg nem különböztetésének az eredeti egységére és meg nem különböztetésére irányul”.⁷⁷ Hasonlóképpen, a kép – s ezzel valamennyi mediális fenomén – összvalósága nem merül ki „ablakszerűségében”, mely csupán egy „látványát” nyújtana a valóságnak, tudniillik egyet a sok lehetséges közül. A sikeres bemutatás valami lényegeset mond a bemutatotról, annak újrafelismerését foglalja magában – a bemutatás tehát igazságigénnyel történik, nem pedig a bemutatott valamely esetleges látványát kívánja nyújtani csupán.

Továbbá, amikor a játékot Fink szimbolizáló teljesítményére hivatkozva méltatja, nem a játékban történő bemutatást, hanem csakis a „játékvilág” állítólagos nem-valóságosságát tartja szem előtt. Tehát nemcsak hogy a játék „összvalóságát” tagolja Fink két összetevőre – egy reális-valóságos és egy nem-valóságos komponensre –, de magát az úgynevezett „játékvilág” is két egyidejű funkciójában láttatja. Az valamiféle „köztes valóságnak” bizonyul egyrészt egy „reális-valós világ” látszása, másrészt viszont a játékvilág révén szimbolizált „világ nem-valósága” közt, mely úgyszólván ezek metszéspontját képezné.

Mindez két alapvető problémát vet fel. Egyfelől azt, hogy a bemutatás és a szimbolizálás funkcióinak egyidejű tételezése összemossa általában a művészetet az érzékiileg nem jelenlévő egyéb reprezentációival, köztük például a szakrális szimbolizálással.⁷⁸ Am ennél is problematikusabb Fink eljárásának az a vonása, hogy *közvetítetlenül hagyja az általa megkülönböztetett valóság-modalitásokat, ahogyan a mediális jelenségek felmutatott aspektusait és funkcióit is*, illetve ez utóbbiak egységét valamiféle „ősalapító” tudataknak tudván be, inkább csak misztifikálja összefüggéseiket, mintsem hogy megvilágítaná azokat.

Fink számos megfontolásában kifejezésre jut egy efféle töredezettség. Ez köszön vissza például az ember világra-való-nyitottságának állítólagos polimorf (*vielgestaltig*) voltában, miszerint az emberi létezés „a megértő benne-lét levezethetetlen, önálló alapformáira”,⁷⁹ elkülönülő „egzisztenciális alapfenoménékre” tagolódna. Különösen szembeötlő azonban a szóban forgó töredezettség Fink azon állításában, miszerint a mediális jelenségek szemlélőjét egy „sajátos »Én-hasadás«” jellemezné, amennyiben annak szubjektuma egyszerre alanya a reális világnak, melyhez a mediális jelenség is tartozik, valamint annak a világnak is, melyet az megnyit és közvetít. A hermeneutikai filozófia, miként láttuk, nem csak hogy nem ismer el efféle fragmentációt, hanem

77 Gadamer 2003, 169–170.

78 Gadamer viszont kifejezetten figyelmeztet egy efféle homályosság veszélyeire (Gadamer 2003, 182), s nagy hangsúlyt fektet az „ábrázolás” különböző módozatainak – köztük a tükrözés, a képmás, a szimbólum, a kép vagy éppen a szó – világos elhatárolására (lásd Nyíró 2006, 147–188).

79 Fink 1960, 226.

inkább e mediális jelenségek azon egyedülálló, pozitív teljesítményét veszi védelmébe, amellyel azok igazságtapasztalatban részesítenek bennünket, s ezzel hozzájárulnak az ember önmegértésének a folytonosságához, történetisége közepette.

Fink, illetve Gadamer tehát eltérő előfeltevésekkel „olvassák” azt a fentebb említett heideggeri gondolatalkazatot, amely *a nem a létezők felől elgondolt világegésznek az ittlétet átható történéstől* szól, ahol is a világegész konstitúciója és az ittlét időiesülése egyazon transzcendencia játékmozgásszerű történéseként kerül elgondolásra.⁸⁰ Fink polemikusan lép fel, s a világ kozmológiai eszméjét szegezi szembe Heideggerrel, melyet viszont a világon-belüli létezők realitásához képest mint valami teljességgel transzcendens nem-valóságost igyekszik elgondolni, elvitatva ontológiai történésjellegét, s ezzel az emberi egzisztencia egyik – noha világszimbolizáló jelentőségű – fenomenjeként tüntetve fel a játékot mint olyat. Eközben a kozmológiai differencia eszméje, valamint a „valóságnak” a reális létezőkkel való előfeltevésszerű azonosítása olyan tagolódást iktat a gondolkodásba, amely számára mindvégig feloldhatatlan, áthidalhatatlan marad, a világ kozmikus eszméjét pedig inkább csak negatív terminusokban teszi elgondolhatóvá, illetve kívánalomként, felszólításként képes csak megfogalmazni azt. Fink ama – egyébiránt jogosnak tűnő – törekvésének, hogy a főmű Heideggeréhez képest szerényebben, egy „nem általa kivetett világegészben” pozicionálja az embert, saját, kozmológiai elgondolása keretei közt, úgy tűnik, az ember világban való helyzetének a fragmentálódása és egyúttal misztifikálódása az ára. Ezzel szemben Gadamer nem a „valóság” és az annak lehetőségfeltételeként elgondolt világ efféle kettős hiposztázálása felől, hanem inkább a heideggeri gondolatalkazat tagjait belsőleg egybefonó létfolyamat felől interpretálja Heidegger kezdeményezéseit, egy olyan ontológiai történést – és ezzel a „medialitás” egy olyan eszméjét – állítva a középpontba, mely az észlelés fenomenológiája számára egyáltalán nem megközelíthető, nem intelligibilis. Fink szerénységre intó követelményének viszont e hermeneutikai megközelítés a világgépzés történéis-jellegét, vagyis azon alanytalan eseményszerűségét hangsúlyozva tesz eleget, melynek medialitása a létezők minden aktivitása és passzivitása előtti, s melynek végbemenési módja leginkább még játékmozgásként írható le.

80 Lásd a főszöveg 39. lábjegyzetét követő szakaszát.

Bibliográfia

- Barbarić, Damir. 2007. „Kosmologische Differenz. Der Weltgedanke Eugen Finks.” In *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, 219–31. Frankfurt am Main – Oxford – Wien: Peter Lang.
- Davey, Nicholas. 2006. *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Fink, Eugen. 1957. *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Freiburg – München: Verlag Karl Albert.
- Fink, Eugen. 1960. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Fink, Eugen. 1997. „Megjelenítés és kép: Adalékok a nem-valóság fenomenológiájához.” Ford. Rózsahegy Edit. In *Kép, fenomén, valóság*, szerk. Bacsó Béla, 47–96. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Fink, Eugen. 2008. „System der Philosophie im Grundriß.” In *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, szerk. Ronald Bruzina, 249–68. Gesamtausgabe 3.2. Freiburg – München: Verlag Karl Alber.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. „Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum *Philebos*.” In *Griechische Philosophie I*, 3–163. Gesammelte Werke, Band 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. „Destruktion und Dekonstruktion.” In *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, 361–74. Gesammelte Werke, Band 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor – Fehér M. István. Budapest: Osiris.
- Grondin, Jean. 2001a. „Was heißt verstehen? Von Heidegger zu Gadamer”. In *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, 93–99. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, Jean. 2001b. „Was heißt »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«?”. In *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, 100–5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger, Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie*, szerk. Otto Saame – Ina Saame-Speidel. Gesamtausgabe, Band 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, Martin. 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 2004. *A metafizika alapfogalmai: Világ – végeesség – magány*. Ford. Aradi László – Olay Csaba. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 2006. „A műalkotás eredete.” Ford. Bacsó Béla. In *Rejtektutak*, 9–69. Budapest: Osiris.
- Moore, Ian Alexander – Christopher Turner. 2016. Translators' Introduction. *Play as Symbol of the World and other Writings*, Eugen Fink, 1–13. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. „A filozófia a görögök tragikus korszakában.” Ford. Molnár Anna. In *Iffjúkori görög tárgyú írások*, szerk. Tatár György, 51–148. Budapest: Európa Könyvkiadó.

- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Kritische Studienausgabe*, szerk. Giorgio Colli –azzino Montinari. 15 kötet. Berlin: Walter de Gruyter.
- Novalis. 1929. *Das Allgemeinen Brouillon*, szerk. Paul Kluckhohn – Richard Samuel. Leipzig.
- Nyíró Miklós. 2006. *Nyelviség és nyelvéledetség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Ritter, Joachim – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel, szerk. 2010. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 kötet. Basel: Schwabe Verlag.
- Schlegel, Friedrich. 1980. „Beszélgetés a költészetéről.” Ford. Tandori Dezső. In Válogatott esztétikai írások, 357–82. Budapest: Gondolat.