

SZABAD-E SZERETNI AZ IGAZSÁGOT?

Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*
T-Twins–Lukács Archivum–Századvég, 1993.
202 oldal, 396 Ft

Vajda Mihály Heidegger-fordításai, egyetemi előadásai és számos Heideggerről írt kisebb esszéje után joggal fogadhatta az olvasókörzönség nagy várakozással ezt a kötetet. A mű saját műfajmegjelölése szerint „esszékötet”, ami jelen esetben bizonyos mértékig eltér a szokásostól. Egyfelől a szokásosnál inkább betölti az egységesség követelményét, amennyiben mindvégig egy központi filozófiai állítást fejteget. Azt, hogy a modernitás Isten nélküli vallását, racionálisan megtervezett uralmát a létezők fölé egyre nyilvánvalóbban fölvaltja az a posztmodern belátás, hogy az ember nem a létező ura, hanem – mint Heidegger mondja – „a lét pásztora”. Vagyis többé nem a szubjektum áll a filozófiai gondolkodás középpontjában, hanem maga a lét, és ez szerénységre tanít: arra, hogy nincs egyetlen igaz létmagyarázat, csak „igazságok” vannak, a maguk léttörténeti pluralitásukban. Másfelől a kötet e gondolati egységessége ellenére rendkívül különböző szövegeket fog össze, amelyek egy részén látszik, hogy valamilyen alkalomból elmondott előadás szövegét adják nyomtatásban, vagy más értelemben alkalmiak, például egy nem lezajlott vita részei, de ezen túlmenően is minden esszé az eleven beszéd hatását kelti, azaz inkább előadásszerű, mintsem a szó hagyományos értelmében kimunkált írásmű.

Azt a tényt, hogy Vajda Mihály gondolkodói pályáján jelentős változás történt, mi sem mutatja nyilvánvalóbban, mint ha ezt a kötetet összehasonlítjuk az egy évvel ezelőtt publikált, de a hetvenes évek első feléből származó tanulmányokat összegyűjtő VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK-kal (Cserépfalvi–Századvég, 1992). A váltás egyaránt érinti a filozofálás mikéntjét és hermeneutikai irányultságát. E sokkal történetibb jellegű, még a tudományosság igényével fellépő, kidolgozottabb írások merőben ellentétes kérdést tesznek föl az újabbakhoz viszonyítva. A hetvenes évek esszéi „arra a kérdésre keresik a választ – írja a szerző 1989-

es előszavában –, hogy vajon minden ellenkező történeti tapasztalatunk ellenére lehetséges-e megvalósítani a Földön a mennyországot, lehetséges-e az elidegenedés megszüntetése, azaz a megváltás. Megtehetném, hogy a 15-20 éves, megírásuk idején Magyarországon politikai okokból publikálatlanak bizonyult esszék közlétele helyett egy rövid írás keretében összefoglaljam az olvasó számára a fenti kérdésre adott mai válaszomat, melyet annak idején, ragaszkodván valami hamis bizonyossághoz, megfogalmazni még nem volt erőm. Nem, Megváltást csak az remélhet, aki hiszi Istent. Földi megváltás nincsen. A filozófia minden igyekezete, hogy ennek lehetőségét bizonyítsa [...] szükségképpen kudarca van útelve. Sőt még rosszabb a helyzet: a szekularizált (filozófiai) megváltásnak a legszánibb politikai törekvések eszközevé lehetnek”. (VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK, 5. o.)

Annak a meg nem született rövid írásnak számvetését, a fenti fordulat filozófiai konzekvenciáinak levonását végezte el A POSZT-MODERN HEIDEGGER. Már e státusából következően is kihivásként hat, amit erősít a rövid előadásforma s a belőle következő poentirozott előadásmód, a sarkított fogalmazások gyakori használata. Ez a kihívás – Heidegger örökségként – szüntelenül kérdés jellegű, s nem törekszik arra, hogy válaszra készítse az olvasót. Célja mindenekelőtt abban áll, hogy bevonja az olvasót a hétköznapi gondolkodásban föl nem tett, sőt ott értelmetlennek tűnő, Vajda Mihály által „gyermekinek” nevezett egzisztenciális alapkérdésekbe, mint például az, hogy „mi az, hogy lenni?”, vagy „mit is jelent gondolkodni?”.

A kötet hármas tagolásán belül az első rész (ANTIKARTEZIÁNUS MEDITÁCIÓK) egyfajta hagyománytörténet mozaikjainak fogható föl, melyek a heideggeri filozófia felől értelmezik a filozófia- és kultúrtörténet egy-egy alakjának – Kierkegaard-nak, Freudnak, Husserl-nek, Schelernek – egy-egy vezérgondolatát. E filozófiai portrék, úgy tűnik, közösek abban, hogy az izgalmas, fontos és elementáris erejű tételek mellett is van bennük valami lényegi egyoldalúság és erőszakoltság. És ez, véleményem szerint, magából az értelmezői nézőpontból következik, azaz a heideggeri hermeneutika követéséből. Hadd illusztráljam ezt a Kierkegaard-íráson, amely a LÉT ÉS IDŐ egyik lábjegyzetéből indul ki, s a „készségbeérés” kierkegaard-i analizise és a heideg-

geri „*gond*” struktúrája között az emberi lét egzisztens és egzisztenciális felfogása közötti különbséget regisztrálja. *„Amiben tehát Heidegger úgymond elmarasztalja Kierkegaard-t (és ebben marasztalja el az egész európai metafizikát is), az nem más, mint hogy a létezőhöz tapad, a létező létét vizsgálja, s nem pedig azt, hogy mi konstituálja az egzisztenciát, a jelenvalólétet, az ember létét.”* (25. o.) Heidegger e summás önértelmezését Vajda ugyan több vonatkozásában megkérdőjelezi, de azt nem vonja kétségbe, hogy helyes vagy legalábbis lehetséges a két filozófia közötti különbséget a fenti fogalom-párral megvonni. De vajon valóban termékeny-e követni, akár csak részben, A LÉT ÉS IDŐ önnön hatástörténeti konstrukcióját? Vajon releváns-e az építő írások gondolkodójára e fogalmi különbségtétel, amikor Kierkegaard az emberi egzisztencia Istenhez viszonyuló létét vizsgálva szüntelenül nyilvánvalóvá teszi, hogy az az Isten, akihez az emberi lét szüntelenül viszonyul, a metafizikai hagyománnyal ellentétben sem nem a létező, sem nem egy létező, sőt nem is a lét? Úgy tűnik, Vajda Mihályt az ifjú Hegel kereszténységképe befolyásolja Kierkegaard „antikarteziánus”, de végső soron metafizikus olvasatában. (Látásmódjának hegelianus eredete feltűnően megmutatkozik a 190 oldal egyik megjegyzésében: *„Egyelőre persze maradtunk európaiak, s így az igazság továbbra is az egyik legfőbb érték számunkra. »Szeretlem Platón, de az igazságot még jobban» – mondotta Arisztotelész, azaz az igazságot a szeretet fölé helyezte. S az a gyanúm, hogy ezen Jézus Krisztus sem volt képes változtatni.”*) Ez a kettős félreértés egyébként általános. Az is, hogy azért véljük metafizikusnak Hamant, Kierkegaard-t vagy mást, mert nekünk magunknak van metafizikus fogalmunk Istenről, s az is, hogy megkérdőjeleztelenül tovább alkalmazzuk az egzisztenciálfilozófia önnön értelmezését. (Ezt részben önkritikusan is szükséges megjegyez-nem.) Sajnos be kell látnunk, hogy ez az önértelmezés gyakorta inadekvát, azaz az ellenkezője sem igaz – jelen esetben az sem, hogy Kierkegaard egzisztens elemzését adta volna az emberi létnek – vagy pedig egyszerűen hamis.

A Freud kontra létanalitikus iskola kérdésében nem vagyok kompetens, így példaként röviden kitérek a Scheler-esszére. Ez az esszé egyenesen folytatja a bevezető esszé (A POSZT-

MODERN HEIDEGGER) ama gondolatmenetét, miszerint a szubjektivitás filozófiájától való radikális elfordulás szükségképpen az igazságra való vonatkozás és a felelősség rovására történik. Ebben a kontextusban Scheler, aki *„nem kereste az igazságot”*, a heideggeri filozófia radikalizálójának, illetve a kései Heidegger rokonának tűnik (Ne feledjük, Heidegger több kötetnyi írást publikált az „igazság”-ról!) Schelerben Vajda olyan pluralista gondolkodót lát, aki ugyanakkor „nem relativista”. Mintha éppen a scheleri példa mutatna irányt a nagy elméletek szükségképpen zsarnoki természetére vonatkozó dilemmát illetően. Mintha, mert ez a megoldás csak jelezve van, s nincs kifejtve, s túl általános ahhoz, hogy ne csak a remélt irány vágyát, sőt ne csak utópiát lássunk benne. *„Hogy mi a jó és mi a gonosz, az [...] társadalomról társadalomra különbözik. De nincsen olyan emberi közösség, amely a gonoszat részesítené előnyben a jóval szemben. És olyan emberi közösség sincs, amely ne értene egyet azzal, hogy az említtett értéktípusokat alá kell rendelnünk a másodikként említett (erkolcsi) értékeknek.”* (49. o.) Mintha Vajda itt elfeledkezett volna arról, hogy az ő történeti tapasztalata merőben különbözik a Schelerétől, hiszen más helyütt ő maga beszélte sántáni (!) rezsimekről, amelyekre talán nem érvényesíthető Scheler állítása, továbbá nyilvánvalóan léteznek olyan kisebb és nagyobb emberi közösségek, amelyek *definitive* tagadják ezt a tételt! Persze az idézett scheleri gondolatokból valóban nem lehet elméletet fabrikálni, s ha mégis, az nem lenne kevésbé sematikus, mint a többi kultúrkörélmélet, noha Spenglerrel szemben nem profetikus, hanem inkább szkeptikusnak tűnik. S ez összhangban van jelen kötet alapirányultságával.

A kötet középrészét s bizonyára legértékesebb írásait foglalják egybe az ALAPSZAVAK. Ezen a fejezeten belül is talán a legvégiggondoltabb írás a PHYSIS. Célja annak az eszmétörténeti kérdésnek a tisztázása, hogy miért maradt befejezetlenül a LÉT ÉS IDŐ. Vajda szerint a fundamentálanalízis még nem tette lehetővé a lét történeti megközelítését, ezt majd csak az „alapszavak” teszik lehetővé. *„Az alapszavak történetek – idézi Heideggert. – Ez nemcsak azt jelenti, a számunkra múltjukat illetően áttekinthető korszakokban mindig más és más jelentésük volt, hanem azt is: most és a jövőben is történelmet alapoznak meg, aszerint, hogy milyen*

értelmezésük válik meghatározóvá.” (74. o.) A harmincas évek Heideggere ez, az az aktivista filozófus, aki a költővel és a művésszel, az államférfiival és a pappal egy „történeti nép” „lakozását” véli előkészíteni. S Vajda interpretációja meggyőzően mutatja be, hogy milyen tragikus lehetőségeket és veszélyeket rejtett magában a még metafizikai kötöttségű fundamentálanalízisből a léttörténet felé való heideggeri kilépés. Nyilván korántsem véletlen, hogy Vajda előadásai, írásai közül mindig a Heidegger középkorszakára, azaz a történetfilozófia irányba mutató egzisztenciálfilozófiára vonatkozó, kritikus írásai a legjobbak, és nem a kései Heideggert affirmáló, adaptáló tanulmányok. Igaz ez A SZENT alapszó-fejtegetéseire is, amelyek jóval kevésbé meggyőzőek a PHYSIS-nél. Ez az esszé is intenciója szerint provokatív. Hiszen a szentről úgy beszélni, hogy ehhez egyáltalán ne kapcsolódjék istenképzet vagy „transzcendens”, ebben nyilvánul meg talán a legvilágosabban, hogy képtelenek vagyunk valóban meghaladni a dualisztikus látásmódot. (Hétköznapi szinten legfeljebb beleképzhetjük magunkat a „primitív népek” mágikus gondolkodásába, amelyben az etnográfia szerint a szentség képzete istenségek híján is létezett, illetve megpróbálhatunk elszakadni a kinyilatkoztatott vallás hagyományától úgy, hogy azt képzeljük, lehetséges *elé* visszatérni, például a görög „istenekhez”.) Ebből a képtelenségünkől következőleg mind az interpretált szöveghelyek, mind a kommentár spekulatívnak tűnik, mintha föladat volna a szerző azt az alapbeállítottságát, hogy elemi, sőt „gyermeki módra” föltett, létünket alapvetően érintő kérdéseket akar fölvetni. Vagy pedig, ellenkező olvasatban arra a következtetésre is juthatnánk, hogy az egzisztenciálfilozófia is vallás, amiként a felvilágosodást az észbe, a szellem uralmába vetett hittel magyarázta, csak hogy ezúttal rafináltabb vallás született. Legalábbis a „szent” második heideggeri értelmezése nyomán (amennyiben elfogadjuk, hogy a „szent”-nek két, egymástól jól megkülönböztethető jelentése van Heideggernél). Ez utóbbi ugyanis a *Ge-stell*, azaz a technika lényegének tekintett „*áll-vány*” ellentettje, s a „*világéj*”-nek ama történetfilozófiai epochájához kapcsolódik, amelyben (Vajda Heidegger-olvasatát követve) megtörténik ama dön-

tés, hogy „isten isten-e”. Nem tudom, mennyire jogos Heideggernek e homályos, sokértelmű és bizonyára szándékosan nem explicitált gondolatát úgy konkretizálni, hogy az „*áll-vány*” megszűnése, azaz a technikához való metafizikai viszonyunknak valamilyen léttörténeti fordulat által való megszűnése, a lét pázstorának szerénysége elegendő lenne e döntés megtörténéséhez, illetve a szent dimenziójának ama felfedéséhez, mely „előkészíti” ezt a döntést; mintha csak kétpólusú volna ez a történet: csak a *Ge-stell* állna szemben a „szent”-tel! Ez az interpretáció számomra visszautat jelent az önmegváltást kereső, egyszer már elutasított filozófiákhoz, még akkor is, ha ezúttal *fatalisztikus* változat állt elő. Hiszen egy *léttörténeti eseménytől* várja a *megmentést*, amely szerinte is csak (egy?) istentől jöhet.

A könyv utolsó harmada kevésbé homogén. Ez a kötet koncepciójából is adódik, abból, hogy a filozófia „elitarisztikus” köréből kilépve a *populáris* művészettel keres dialógust, elsőként Pasolini OI-DIPUSZ KIRÁLY-ával. A filmről és alkotójáról számos különféle vélemény lehetséges, mégis megkockáztatom azt a kételyemet, hogy vajon szabad-e, lehetséges-e a film *keleties*, egzotikus, rendkívül kegyetlen és brutális világában az archaikus görögségre ismerni? Ez nemcsak történetileg tűnik hamisnak, de a heideggeri görögségképpel vont párhuzam tekintetében is. Heidegger görögségképét mindezek nem jellemzik. Hogy Pasolini görög világa valójában ama képzelt világok sorába tartozik, amelyeknek közös ihletője Sade márki, arra pedig éppenséggel a szemek brutális kivájasának színrevitele utal, amely pontosan megismétlődik a SALO-ban!

A populáris művészet bevonásának szükségességét azután a Richard Rorty egyik írásával vitába szálló Kundera-tanulmány tisztázza. Rorty (magyarul is megjelent)* írása az önmagának aszketikus papi szerepet vindikáló, elitarisztikus filozófus alakjával állítja szembe az egy igaz elmélet helyett az emberi életek plurálisában gondolkodó, történeteket alkotó, demokrata regényíróval, s ebben az utóbbi kultúrateremtő tetteben véli föllelni a Nyugat fönmaradási lehetőségét. Vajda

* Holmi, 1993. február.

hosszú tanulmánya Rorty is túl kíván lépni: még ez a fordított választás is idegen tőle. Véleménye szerint a pluralista posztmodern kultúrában jól megférnek ezek az ellentétek egymás mellett. „*Cervantes nem helyettesítheti Descartes-ot, Kundera biztosan nem Heideggert. De miért is kellene esszencializmus helyett narráció-ra törekedni? Nem kellene ebben a vonatkozásban is feladnunk az egyetlen üdvözítő igazság keresését?*” (164. o.) Rorty tézisét a magam részéről szellem és bölcsesség híján valónak tartom. De mi a helyzet Vajda replikájával? Igen, persze, Kundera nem helyettesíti Heideggert, és megfordítva. De vajon ezzel azt a tényállást fogalmazta-e meg újra, hogy van művészet, és van filozófia, vagy inkább az a sajátos helyzet állt elő, hogy a filozófus nem szószólója, nem művelője a filozófiának, és azt ugyanúgy *kívülről* szemléli, mint a demokratikusan tekintett, tehát jó és rossz regényt egyaránt magába foglaló, művészi és populáris elbeszélő irodalmat? (Ez a demokratizmus mind Rorty, mind Vajda alapvető szemléleti hozzáállását hangsúlyozza, az „aszketikus pap-filozófusoknak” a magas [lirai] művészet iránti szeretetét mintegy ellensúlyozva.)

Ha meg akarjuk érteni e kívülállást, érdekes előbb kitérni a filozófusok „syrakusai kalandjának” értékelésére. Vajda szerint Heideggernél ez a kaland ugyan rövid ideig tartott, de számvetésre – politikai és erkölcsi konzekvenciák levonására – soha nem került sor. Lukács pedig mindvégig megmaradt a sztálinizmus apológétájának, noha kezdettől fogva tudta, hogy egy bűnös, gonosz rendszer ideológusa. „*Rossz lenne, ha be kellene látnunk, hogy a filozófia, az emberi szellemnek ez a csodaszép terméke az ördög cimborája.*” (166. o.) Majd húsz évvel korábban a Husserl-tanulmányban (VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK) még elegendőnek bizonyult, ha a filozófia a mindenkori hatalomnak s az uralkodó közgondolkodásnak az ellenlábas, ha tehát ellenzéki. Vannak, akik konzervatív módon megelégedettek, és vannak, akik a filozófia köré csoportosulnak. „Syrakusa” után azonban ez már nem válasz. S Vajda Mihály gondolkodói alkatahoz tartozik a konzekvenciák könyörtelenül következetes levonása. Levonta nemcsak a politikai tanulságokat, hanem a filozófiai is, s ennek bátorsága, a váltás radikalizmusa valóban bámulatos. A kérdés csupán

az, hogy adódik-e ebből egy más filozofálás lehetősége, vagy – szándéka ellenére, mégis – a filozófiáról való lemondáshoz vezet?

Különös ezt állítani, hiszen Vajda Mihály minden fontos megnyilatkozása arról győzt meg, hogy elementáris gondolkodói tehetőség, akinek valóban érzéke van a létünket érintő lényeges kérdések föltevéséhez. De vajon lehetséges-e ugyanazzal a vehemenciával, ugyanazzal az erővel, sőt ugyanazzal az erőszakkal (Heidegger és Lukács közös örökségével) állítani azt, hogy *sok* igazság van, mint azt, hogy *ez* az igazság? Vajon nem válik-e ezzel önkéntelenül is a gondolkodó a posztmodern világ ideológusává? Vajon illik-e a gondolkodói karakterhez (aki egyértelműen a „nagy filozófia”, Lukács és Heidegger és nem Kant vagy Wittgenstein vagy Derrida örököse) a konzekvenciák nyomán választott új filozófiai út? Föltéve, ha egyáltalán választjuk a filozófiánkat. A választás inkább mindig önön történetünk feldolgozása. Egy ilyen reflexió terméke a jelen kötet is. Éspedig – mint állítottam – ebben könyörtelenül következetes. Talán éppen annyira az, hogy kételkedhetünk: lehetséges-e ilyen fordulat, s nem vezet-e karakter és út említett inkonzisztenciájához? Nem krízist jelez-e? A VÁLTOZÓ EVIDENCIÁK előszavában Vajda Mihály a maga filozófiai pályáján korábbi krízist látott, ami a politikai gondolkodás felé terelte akkor. Nem tudom, hogy A POSZTMODERN HEIDEGGER vajon valóban már egy új kezdet-e. Ez a kötet számomra mindenekelőtt azt tanúsítja, hogy egy gondolkodó, aki egész korábbi életművében az e világi megváltást kereste a filozófiában, most ugyanolyan hévvel és ellentmondást nem tűrve állítja, hogy nincs megnyugtató válasz semmilyen lényeges kérdésre. Ez minden bizonnyal így is van, de hogy kit bizonytalanít ez még el, és hogy milyen perspektívát ad a gondolkodásnak, azt nem tudom. Leginkább csak ideológiát talál egy világállapotra.

A nyugtalanító kérdések között egy helyen például fölvetődik, hogy vajon a modernitás nem a „*beteljesedett bűnösség*” korszaka-e mégis, amint ezt Fichte nyomán Lukács György állította A REGÉNY ELMÉLETÉ-ben. De vajon lehet-e egy ilyen súlyos állítást csak úgy odavetőleg megemlíteni? Vajon a *szorongás* miatt odavetőleges-e ez a megjegyzés...? („...s

elfog a szorongás, hogy talán a modernitás mégsem más, mint a »beteljesült bűnösség«.” 179. o.) Vagy mert már valójában nem is szorong ettől? Vajon ez a kiméletlen végig gondolás, amit Vajda Mihály tesz, nem vezet-e éppen a feldolgozás, önnön gondolkodói útja megértésének elkerüléséhez? Vajon nem rövidíti-e le túlzottan az utat? Azt már alig merem hozzátenni, hogy Kierkegaard-nál, akitől a szorongás e fogalma ered, a szorongás egyszerűen a bűn kezdete is, noha még nem maga a bűn. Egyik korábbi recenzióban megkockáztattam kimondani azt a véleményemet, hogy a legújabb kori filozófia „szellemtelenségét” bizonyítja, ha az emberi lét bűnösségét állítja vizsgálódásának középpontjába, s ugyanakkor tagadja a tőle való megtisztulás, megszabadulás mindenfajta vágyát is. Ugyanígy ezúttal sem hallgathatom el azt a kételyemet a jelen kötettel kapcsolatban, hogy bár egyetérthetünk Vajdával abban, nincs egyetlen filozófiai igazság, egyetlen üdvözítő elmélet, de vajon lehetséges-e az, szabad-e a filozófiának lemondania az igazságra, a Jóra való vágyakozásról is, az iránta való szeretetről? Lehetséges-e a szó eredeti értelmében vett, valódi filozófia szókratészi kérdésekkel, de Szókratész erőszaka nélkül? A magam részéről nem látok rá esélyt.

Kocziszkó Éva

A KORA MODERN BRIT POLITIKAI GONDOLKODÁS CAMBRIDGE-I LÁTKÉPE

John Dunn: Locke

Atlantisz, 1992. 117 oldal, 165 Ft

Richard Tuck: Hobbes

Atlantisz, 1993. 155 oldal, 210 Ft

Bajban vagyok a terminológiával. Egy olyan fogalom magyar változatára lenne szükségem, amellyel a kora modern kor politikai gondolkodástörténetével ma foglalkozó szerzők saját kutatási területüket legszívesebben jelölik: az *intellectual history* terminusáéra. Hiába próbálkozom azonban, tudom, hogy az

eszme-, gondolkodás-, illetve szellemtörténet kategóriái már foglaltak, s az olyanok, mint gondolatiság-, intellektus-, felfogás-, tudat- vagy mentáltörténet pedig vagy félrevezetők, vagy nem állnak meg a lábukon magyarul. Így viszont, mivel amire nincs szavam, arról nem tudok beszélni, tulajdonképpen le kellene mondanom e diszciplináris megkülönböztetés jelentőségének bemutatásáról.

Hogy a politikai gondolkodás történetének vizsgálata autonóm tudományterület, amelynek megvannak a maga sajátos szabályai, az persze ma már nem igényel különösebb bizonyítást. Mint az emberi tudatosságra reflektáló minden (humán) tudomány történeti feltárása esetén, itt sem csak a tudomány történetében beállott, hanem a tárgy, az emberi öntudat általános fejlődésével együtt járó változásokat is hitelesen fel kell térképezni. Az ilyen nehézségeket is számoló módszertani szabályok mibenléte s kötelező érvényük tekintetében a szakmán belül is éles ellentétek vannak.

A sokak által cambridge-i iskolának nevezett történelemszoport – tagjai között szokták emlegetni szerzőinken kívül Quentin Skinner, John Pocockot, James Tullyt, Hont Istvánt és másokat – e vonatkozásban a szigorú történeti hűség elvét érvényesítő *intellectual history* elkötelezettje. Kinek-kinek persze e kategória értelmezését illetően is eltérő a véleménye. Ők mindannyian mindenesetre arra tesznek kísérletet, hogy egy-egy történeti emléket, vagyis fennmaradt szöveget, a tágabb intellektuális környezetbe helyezzenek (vissza); e célt szolgálja a korabeli diskurzusfajták rekonstruálása, a vitakérdések felelevelnitése és az egykorú napi politikai helyzet minél pontosabb analízise. A mű megértésére tett kísérlet számukra valami olyasmit jelent, mint a mű létrejöttének indokai, áttételesen a szerző szándékai utáni nyomozás. Vagyis megértésfogalmuk többet kíván meg (illetve többet remél) egy pusztán történeti-pozitivistá tényfeltárási aktusnál. A kifejezés első tagját alkotó intellektuális jelző itt azt jelenti, a mű, a kor, a szerző gondolatvilágának feltárására irányul a szándék, vagyis annak a keretrendszernek a kikapogatására, amely meghatározta, hogy mit (és főleg mit nem) gondolhattak egy adott korban – ez esetben a politikáról.

A szemlézett két könyv írója, John Dunn