

A REJTŐZKÖDŐ ÉRTELEM

MAROSÁN BENCE PÉTER

Csaba Olay:

Hans-Georg Gadamer

Phänomenologie der ungegenständlichen

Zusammenhänge

Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2007.

220 oldal, 36 €

(Epistemata – Würzburger wissenschaftliche

Schriften. Reihe Philosophie 439)

Olay Csaba „Hans-Georg Gadamer – A nem tárgyi összefüggések fenomenológiája” című könyvének előbb vagy utóbb feltétlenül meg kell jelennie magyarul is. Olay képet ad a gadameri életműről, részletekbe menően elemez bizonyos alapvető problémákat, és számos megvilágosító erejű fejtegetést tartalmaz. Monografikus igényességű, de középpontjában egy önálló filozófiai problémafelvétel áll, mely érdemes arra, hogy a hazai filozófiai diskurzusban vita bontakozzék ki róla.

Az életműnek egyrészt olyan összefüggéseit mutatja be, amelyeket Gadamer maga nem tematizált; másfelől vizsgálódása arra irányul, ami a megértésben nem tárgyas, vagyis nem tematikus. A végig egységes és szigorúan koherens elemzés lépései jól indokolhatóan következnek egymásból, ugyanakkor a gondolatmenet két szinten halad, úgyszólván kétrétegű. Az egyik réteg a gadameri életmű főbb fogalmaihoz és témáihoz kapcsolódik, a másik viszont – mintegy az előző szinten tárgyaltak elemzésén keresztül – a címben jelzett témához, a nem tárgyas összefüggések *fenoméniájéhez*.

Ez az egész modern filozófia kulcsfontosságú és irányadó témáját, a *reflexió* problémáját érinti. A *filozófiai reflexió* azzal a megkerülhetetlen nehézséggel néz szembenéznie, hogy amit tárgyává tesz, az addig nem tárgyas, nem tematikus, *atematikus* volt. Honnan tudhatjuk mármost, milyen volt e tárgy a tematizálása előtt, hiszen sajátos tárgyi voltát ennek a reflexiónak köszönheti, s nincs mód összehasonlítani a reflexió előtti és a reflexió szintet? Honnan tudhatnánk meg, a reflexió mennyiben és hogyan változtatja meg a tárgyat a reflektálatlan állapothoz képest, ha a reflexióban a reflektálatlan állapot felidézése is reflektáltan jelenik meg? A reflexió úgyszólván min-

dent megfertőz, és nem látszik a visszaút a reflexió birodalmából a természetes élet birodalmába, reflexió és reflektálatlanság állapota között nem látszik a közvetítés.

Gadamer erre a problémára szolgált egy lehetséges válasszal. A reflexiót a természetes élet területére helyezte: ha a reflexió a természetes élet egyik működési módja, akkor nem abból mintegy kiemelkedve, fölébe szállva, egy kitüntetett, abszolút pozícióból mondja meg a dolgokról, hogy valójában vagy tulajdonképpen micsodák és milyenek. A filozófiai reflexió lényegileg nem tér el attól a módtól, ahogyan a természetes életben reflektálunk, ahogy megállunk és eltöprengünk dolgokon, kis ügyeken éppúgy, mint azokban, amelyek életünk egészét látszanak érinteni. A reflexió tehát a természetes életből emelkedik ki (de nem *fölébe*), de ez még nem ad választ arra, hogyan teremthető közvetítés a reflexió előtti és utáni szint között? A filozófiai és a filozófián kívüli világ feszültségét ugyanis nem oldottuk meg azzal, hogy áthelyeztük a filozófián kívüli, természetes életbe. A válasz nem lehet végérvényes, hanem csakis olyan, amely kérdések végtelenül nyitott horizontját tárja fel. Ugy is mondhatnám, hogy Gadamer szerint a válasz éppen annak a kérdésesség- és kérdésesstruktúrának a kidolgozásában áll, amely minden hétköznapi és filozófiai megértést mozgat, és amely minden reflexióban ott munkál. A válaszhoz tehát Gadamer meggyőződésének értelmében a *faktikus élet hermeneutikáján* keresztül vezet az út; pontosabban, ennek a hermeneutikának a kidolgozása ez a bizonyos válasz.

A reflexió problémája tehát az egész gadameri problematikában centrális pozíciót tölt be. Egy filozófiai rendszerben azonban a középpont nem mindig a kiindulópont is; sőt előfordulhat, hogy ez a középpont nem is látható, mint ahogy egy épületnél is elrejtőzik az épületet megtartó *alap*. Gadamernél sem kerül a reflexió látványosan a filozófiai kérdés középpontjába, hanem saját jelentőségét szinte eltakarva, visszahúzódóan illeszkedik bele a gondolatmenet egészébe. Vissza kell mennünk az alapproblémák elé, rá kell kérdeznünk az eddigi kérdések és válaszok hallgatóságos előfeltevéseire, és az előfeltevéseket faggatva hagynunk kell, hogy úgyszólván „a fenomének kényszere sodorjon bennünket”.¹ A gondolatmenet egy pontján – a gondolatmenet struktúrájából, belső logikájából szükségszerűen következően – ütközünk bele a reflexió problémájába, s e belső logika hajt bennünket túl a dilemmán; megmutatva azokat az

1 ■ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Bp., 2007. 40. old.

álproblémákat és rejtőzködő előfeltevéseket, amelyek e dilemmát generálták.

Gadamert a huszadik századi filozófiatörténet olyan nagy alakjaihoz képest, mint Husserl vagy Heidegger, általában kevésbé jelentősnek tartják. „Radikálisban visszaesik Heidegger mögé” – idézi Olay a gyakori megjegyzést (17. old.). Amellett, hogy a radikalitás összehasonlító méricskélése filozófiailag nem tűnik különösen termékenynek, ez az ítélet még csak nem is *ab ovo* evidens. A fenomenológiai mozgalom története áttörések története. Husserl, Heidegger és, tegyük most hozzá, Gadamer bizonyos pontokon egyaránt radikális áttörést hajtott végre. Olay mérték-tartóan fogalmaz: azt hangsúlyozza, hogy Gadamer teljesítménye nem vezethető vissza maradéktalanul Heideggerre. Nem mondhatjuk, hogy Gadamer mindössze „urbanizálta Heideggert”, vagy – több tisztelettel fogalmazva – továbbgondolta mesterének egyes gondolatait, csupán folytatott és élesebb fénybe állított néhány Heidegger által kialakított gondolati tendenciát.

Gadamer Heideggert is bírálva azt fejtegette, hogy a filozófiai nyelv és gondolkodás jóval mélyebben és bensőségesebben ágyazódik a természetes élet közegébe és nyelvébe, mint mestere gondolta. Elvetette Heideggernek azt az elgondolását is, hogy a filozófiai nyelv – a természetes élet nyelvével szemben, illetve mellette, tőle többé-kevésbé elszigetelve – saját hagyományt, mintegy zárt tradíciót alkot. A filozófiai nyelv a természetes nyelv *modifikációja*; először úgy jön létre, hogy a természetes nyelv szavait *sajátos módon* kezdjük el használni. Elengedhetetlen, hogy minden újabb filozófusgeneráció minden tagja részt vegyen ebben a különös jelentésmódosításban: a filozófiai nyelvet mindegyiknek életre kell keltenie magában.

Gadamer elméletének *másik* radikális pontjaként a tapasztalat dialogikus karakterének hangsúlyozását jelölhetjük meg. Heideggernél a tulajdonképpeni itt-lét magányos – hiába van olyan mélyen beágyazva a nyelviségbe, és hiába együtt-lét vagy együttes-ittlét az emberi létezés lényegénél fogva. Hiába „a nyelv a lét háza”, ha ez a nyelv egy végső soron elmagányosított emberi egzisztenciáé. Gadamer-nél viszont a *par excellence* tapasztalat a *másik emberhez* kötődik; az előzetes várakozások felülírásaként negatív meghatározott, de ennek legjellemzőbb módja a *dialogus* mint vita. A tapasztalat dialektikus – mondja Gadamer –, a „dialektikát” pedig Platón és Arisztotelész nyomán *beszélgetésként*, vitatkozásként fogja föl. A dialógus a hermeneutikai alapesemény, az *őstörténet*, ahol az én a másikkal a maga radikális másságában szembesül. A másik tekintély, de nyitott és nem dogmatikus módon az: ellentmondhatok neki. De a másik az, aki a vele való beszélgetésben radikálisan keresztülhúzhatja várakozásaimat, megingathatja megrögzült nézeteimet. A másikkal folytatott vita tapasztalatának gadameri leírásában olyannyira hangsúlyos a másik alapvető jelentősége, mint Lévinasnál, ami rációfól Derrida

kritikájára is, amely szerint Gadamer azzal, hogy a tapasztalás univerzális közegében helyezi el a dialógusban résztvevő személyeket, felszámolja a másik radikális másságát.

A nem tárgyi összefüggések problematikája Gadamer-nél is egy rejtőzködő, feltárássra szoruló téma. Erre vállalkozik Olay, amikor a rejtőzködő értelem nyomát kutatja az életműben. A nem tárgyi összefüggések fenomenológiájának alapkérdése az, hogy a megértés korrelátumának, egy nem tárgyi fenoménnek a struktúrája hogyan férhető hozzá a tapasztalatanalízis számára. Az értelmezésben magát az értelmezettet tapasztaljuk; analízisének azt kell tisztáznia, mit jelent a tapasztalat ebben az esetben. A nem tárgyi összefüggések fenoménje egyforma súlyú, egyforma fontosságú, egymással kölcsönösen összefüggő fogalmak – megértés, értelmezés, tapasztalat, igazság, módszer, faktikus élet – hálójának *gócpontja*. A nem tárgyi összefüggés fogalma ezen túl még elemzendő részfogalmakként magában foglalja a tárgy és az összefüggés fogalmát, amelyek bensőségesen kötődnek a már felsorolt fogalmakhoz. Azaz a központi fogalom adekvát megértéséhez és tisztázásához egyszerre kellene tárgyalunk az összes többi fogalmat is; megfelelő megvilágításához már birtokában kellene lennünk az összes többi fogalomnak, amelyeket viszont csak vele együtt sajátíthatunk el. Igazi hermeneutikai körben találjuk magunkat, melybe be kell lépnünk, és amelyben csak a gadameri életművön keresztül történő diakrón ide-oda mozgás, körkörös értelmező mozgás ad kérdéseinkre a választ. Ezt a hermeneutikai bravúrt bonyolítja, hogy a háló egyik gócpontjában található fogalom, éppen a nem tárgyi összefüggés fogalma, maga nem válik tárgyivá – viszont lényegi szerepet játszik a többi fogalom megértésében és magyarázatában. Így az olvasó – esetünkben Olay Csaba – arra kényszerül, hogy a főmű (*az Igazság és módszer*²) és az egész életmű jobb megértésére törekedve, értelmezve továbbvigye a bennük meghúzódó, rejtett értelmi összefüggéseket. Arra kényszerül, ami a filozófus tulajdonképpeni dolga és kötelessége: hogy filozófiát műveljen, hogy magukkal a problémákkal foglalkozzon, akár az éppen olvasott szöveg magyarázatán és értelmezésén keresztül.

Hermeneutikájának döntő motívumait Gadamer Heidegger műveiből merítette, melyeket termékenyen továbbvitt, sőt radikalizált. A fiatal Heidegger írásaiból a faktikus élet hermeneutikája gyakorolt rá döntő befolyást – itt lel majd rá a reflexió-probléma megoldásának gyökerére is. Heidegger nyomán Gadamer is a klasszikus szubjektum–objektum szembeállítás meghaladására törekszik, valamint ezzel összefüggésben a modern ismeretelméleti alapdilemma olyan megoldására, amely azt álproblémaként leplezi

2 ■ Magyarul Bonyhai Gábor fordításában először 1984-ben jelent meg (Gondolat, Bp., 1984.).

3 ■ Pl. Heidegger: *i.m.* 82. old. (13.§ vége)

le. Arra a kérdésre, miként jut egy elszigetelt szubjektum a maga körülzárt szubjektum-burkából egy tőle ugyanígy elszigetelt objektumhoz, magyarul miként ismerheti meg, Heidegger a *Lét és idő* terminusaiban azzal válaszolt, hogy a „szubjektum” már eleve *kint* van a világban, az objektumnál – tehát nincs is semmiféle probléma. Probléma csupán akkor lép föl, ha a „szubjektumot” elvilágtalanítják, eredendő létezés-módjától idegenként fogják föl, tehát nem mint eredendően a világban való létezést.³ A *Lét és idő* előtti Heidegger ezt úgy fogalmazza meg, hogy a „faktikus élet” az eredendő „adottság” (már amennyiben adottságnak lehet nevezni azt, amihez nincs távolságunk, amiben már eleve benne vagyunk). A faktikus életben „szubjektum” és „objektum” eleve létesülő, alakuló egysége folytán a klasszikus megismerés-elméleti problémák a faktikus élet hermeneutikáján keresztül nyernek választ.

Ezt a tematikát továbbgondolva, Gadamer szerencsésebbnek tartotta, ha szubjektum és objektum helyett tapasztalati folyamatokról és megtapasztalt összefüggésekről beszél. Annál is inkább, mivel elfogadta az emberi létezés deszubjektívizálásának heideggeri programját. Van egy egységes tapasztalati mező, amely lényegi módon szubjektum és objektum eredendő összetartozása, pontosabban egymástól soha el nem választott együttmozgása mint a történeti világban-lét eseménye. Az emberi létezés már mindenekelőtt megértő módon van. Ez a megértés egy történeti esemény. „Könyvem tézise abban áll, hogy minden megértésben benne munkált és benne munkál egy hatástörténeti mozzanat” – mondja Gadamer (idézve, 18. old). Az emberi létezés történeti esemény, mely a világba mint értelemmel telítettbe éli bele magát, ám az ember ennek során nincs tudatában sem azoknak a látens értelemösszefüggéseknek, amelyek a tapasztalatát tulajdonképpen fölépítik, sem a világ tapasztaló megértésében benne rejlő hatástörténeti mozzanatoknak.

Gadamer főművének a címe eredetileg „Megértés és történet” volt. Ez a két szó az emberi létezés alapjellegére vonatkozik: az ember eredetileg megértő lény, és megértése lényegszerűen esemény jellegű, hatástörténetként megy végbe. Ebből lett azután az „Igazság és módszer” cím – amely ahelyett, hogy összekapcsolná, furcsán szembeállítja a két fogalmat. Gadamer, miként Heidegger is, igyekszik kiszabadítani az igazság fogalmát a metafizikai-ismeretelméleti tradíció béklyójából. A modern filozófiai hagyomány magát a szubjektumra, az öntudatra alapította. Ezzel függött össze Gadamer szerint a *módszer* nyíltan és hangsúlyosan a természettudományok felé tájékozódó *eszménye*, amely csak azt tartotta *bizonyítottan* igaznak, amit egy *megismételhető*, módszeres eljárás keretében tudunk felmutatni a szubjektumnak vagy az öntudatnak, és ami bizonyos *szabályszerűségben* jelentkezik. A szubjektum vagy öntudat módszeres bizonyító eljárása mint az igazság előállítás: ez az, ami Gadamer számára az igazság szubjektívizálásával,

objektív, „szubjektum-független” karakterének a leértékelésével vagy egyenesen a felszámolásával egyenértékű. A módszer az öntudat módszeres bizonyítási, igazolási eljárása, a *tekhniként* fungáló öntudat. *Az öntudat primátusa a módszer primátusa*.

Módszer és szubjektum illetően összekapcsolása első pillantásra talán problematikus, hiszen a logikai pozitivizmus éppen ellenkező irányban haladt, a Bécsi Kör filozófusai többek között éppen a szubjektumfilozófiát akarták kiiktatni mint értelmetlent. Gadamer számára viszont a Bécsi Kör törekvései két vonatkozásban is nagyon problematikusak. *Egyfelől* csak látszólag haladják meg a szubjektum-objektum-problémát. A tudattranszcendens tárgy magánvaló létezésének kérdését mint elvileg verifikálhatatlan problémát kiutasították a filozófia területéről, viszont ezzel elszigetelték magukat az érzéki tapasztalat (a tudat vagy öntudat) adottságainak hermetikusan zárt tartományán belül. Hatályon kívül helyezték ugyan a problémát, azonban eleve egy szubjektív perspektívából. *Másfelől* viszont éppen hogy *eldologiasították* a szubjektumot, az emberi létezést azzal, hogy egy univerzális természettudományos módszereszmény fényében vélték magán- és magáértvalóságában megragadni, vagyis hogy az uralhatóság és a rendelkezésre-állás lehetséges tárgyaként fogták fel.

A faktikus élet nem tárgyas számunkra, nincs tőle távolságunk. Így viszont a reflexió hagyományos formája, mely a modern filozófiában a természettudományok módszereszményéhez igazodott, elégtelen volt ahhoz, hogy megközelítse ezt az életet. Az el-tárgyasított reflexió struktúrájánál fogva alkalmatlan volt arra, hogy megragadjon valami *par excellence* tárgyiatlant. Az életet éljük, benne élünk, viszonyai alkotják létezésünk közegét. Nincs hozzá *külső* nézőpont, *belülről* kell megnyitni a filozófiai fogalmi artikuláció számára.

Gadamer nyomatékosítja, hogy az *Igazság és módszer* nem tudománykritika abban az értelemben, hogy a tudományokat le kívánná értékelni. Csupán a természettudományos módszer *univerzalizációját* tagadja, csak ezzel szemben jelenik meg az „igazság” ellenfogalomként a mű címében. Gadamer olyan igazságfogalmat keres, amely nem vezethető le a természettudományos módszerből, és túllép annak alkalmazási keretein. A *hermeneutika* ebben a vonatkozásban egyáltalán nem módszer, hanem a megértésnek mint olyanak a struktúrája vagy működése. A *hermeneutikai igazság* bizonyos tekintetben kívülhelyezkedik az úgynevezett tudományos igazságfogalmon, melyet a megfelelés struktúrája jellemez, és alapvetően az emberi megismerésnek a természeti létezést, illetve az emberi létezés természeti aspektusait érintő (vitathatatlanul sikeres) *tapogatózása*. A hermeneutikai igazságban az emberi egzisztenciának önmagával van dolga. Ezt az igazságot Heidegger alapján Gadamer mint az emberi létezés, a faktikus élet *feltárultságát* értelmezi. A hermeneutikai igazság itt eredendően nem tárgyas természetű struktúráknak a feltártsága-

ként nyilvánul meg. A hermeneutikai igazság és – vele szoros korrelációban – a nem tárgyiasság fenoménje irányadó a legtöbb gadameri alapfogalom esetében, tehát a műalkotások, a szövegek, a történelem, a világ, illetve a nyelv tekintetében is.

Látható most már, mennyire problematikus Gadamer akármelyik sematizáló besorolása. Ilyen sematizáló besorolásokból Olay háromfelét említi. Az egyik szerint Gadamer a hermeneutika hagyományába illeszkedő alak, szakadásmentes történetének folytatója. Ebben a történetben a hermeneutika szellemtudományi technika, a szövegek értelmezésének művésze, mely modern megalapozását Schleiermacherrel kapta, de történeti valósága mélyen visszanyúlik a jogi hermeneutikához, a bibliai exegetikához és a klasszikus szövegek interpretációjának technikáihoz. A hermeneutikát mint az értelmezés művészetét azután Dilthey helyezte volna újabb alapokra, amikor megtette a szellemtudományok követendő módszertanának. Ebbe a sorba azonban Gadamer nem illeszthető bele minden további nélkül: nála a hermeneutika lényegileg több és más, mint szövegértelmezés vagy szellemtudományos módszertan: az ember alapvető létezmódja.

A második sablont már említettük: eszerint Gadamer pusztán Heidegger egyik tehetséges követője, hozzá képest nem hozott alapvetően újat, vagy legalábbis nem tudott eljutni a radikalitás heideggeri szintjére. Csakhogy Gadamer néhol lényegileg módosította, néhol olyan irányokba vitte tovább és olyan pontokon mélyítette el mesterének megfontolásait, hogy a heideggeri koncepciót alapvetően más megvilágításba helyezte.

A harmadik sablon a kritikai elméletben él, elsősorban Habermas fogalmazta meg: ez a tradicionalista és konzervatív Gadamer képe. Maga Gadamer e vádat azzal utasította vissza, hogy a hermeneutikának épenséggel forradalmasító hatása kellene hogy legyen, hiszen láthatóvá teszi a rejtett értelemalakzatokat és hatástörténeti összefüggéseket. A hermeneutikában paradox módon egy aufklérista anti-aufklérizmussal van dolgunk, amennyiben a teljes előítéletmentesség aufklérista eszményének felvilágosító kritikáját adja.

Gadamer tehát ezekben a skatulyákba nem illeszthető bele. Hátra van még azonban, hogy meghatározzuk az Olay könyve számára irányadó fogalomnak, a *nem tárgyiasságnak* a közelebbi értelmét, azt a betemetett értelmet, melyet a felszínre kellene hoznunk Gadamer életművében. A „nem tárgyiasság” kifejezését *kétféleképp* is érthetjük. Melléknévi értelemben nincs tárgyi struktúrája az adott dolognak akkor, ha nem egy tárgy a többi között. Ebben az értelemben beszél kategóriahibáról Ryle, ha valamiről azt hisszük, hogy egy tárgy a többi között, pedig nem az (híres példája szerint, amikor az egyetemről azt hisszük, hogy még valami külön dolog az őt alkotó épületeken, intézményeken és funkciókon túl). Határozószói értelme szerint pedig arra vonatkozik, ami nem tematizált, nincs kifejezetten megtapasztalva vagy megragadva. A nem

tárgyas ebben az értelemben *atematikus*, ennek megfelelően mondhatjuk, hogy az ember számára még a *saját teste* sem tárgyi.

Gadamer számára elsősorban az élet *gyakorlati* oldala az irányadó. Ebben is csatlakozik a filozófiatörténeti tradíció heideggeri kritikájához: ez a tradíció a teoretikus beállítódásnak tulajdonít elsőbbséget a praktikussal szemben, Heidegger viszont az emberi egzisztenciát alapvetően *gondként* jellemezte, amelynek a teoretikus attitűd csupán származékos *modifikációja*. Létünk alapjait tekintve gyakorlati létezés, ami lényege szerint *nem tárgyas karakterű* – egy utalás- és összefüggésrendszer működése, és mi egyek vagyunk ezzel a közeggel. A kézhez-álló dolgok, az eszközök felolvadnak abban az utalásösszefüggésben, amelyben elhelyezkednek; és számunkra csupán akkor tűnnek fel tárgyiasként, ha ez az összefüggésbe-illesztettség megtörik, vagyis ha az eszköz nem működik tökéletesen. Csak az utalásösszefüggés – e lényegileg nem tárgyas fenomén – megbomlásával állhat elő valami tárgyas.

Gadamer szerint az összefüggések elvi hozzáférhetőségét az biztosítja, hogy többé vagy kevésbé, jól vagy rosszul, de kiismerjük magunkat a világ dolgai között, eligazodunk a bennünket körülvevő összefüggésrendszerben. Nincsenek ettől az összefüggésrendszertől független, izolált tapasztalatok. Szövedékük úgyszólván ráfekszik, szétterül ezen az utalás- és összefüggésrendszeren. Így a tapasztalat fogalma Gadamernél elsősorban az élet gyakorlati összefüggéseiként van jelen. Ez a tapasztalat a mindennapi élet dolgainak feltárultsága; a közhelyek, a magától értetődőségek, az *atematikus* adottságok világa. De a magától értetődőséggel szemben és egyúttal vele együttműködve, a tapasztalathoz hozzátartozik egy szükségszerű ellenmozgás is: a negativitás mozzanata, a várakozások felülíródása és megcáfolódása. Amikor rájövünk, hogy valami nem az, aminek gondoltuk, nem úgy működik, mint hinni véltük.

A tapasztalat e fogalmának kibontásához Gadamer mindenekelőtt Arisztotelész etikájának *phronesis* fogalmához nyúl vissza, amelyet Heidegger nyomán „gondoskodó körültekintésként” fog fel. Olay hangsúlyozza, hogy Gadamer számára élete végéig irányadó volt a „praktikus tudás” Arisztotelésztől „tanult” gondolata, a praktikus tudás mint *phronesis*, mint *etikai* tudás. A maga fenomenológiájához Gadamer elsősorban Platónban és Arisztotelészben keresett „harcostársat”. A „vissza magukhoz a dolgokhoz” husserli alapelvét Heidegger a maga Arisztotelész-interpretációjában úgy értelmezte, hogy az Arisztotelész-szakirodalmat félretolva, hagyjuk magát Arisztotelészt beszélni. Heidegger és Gadamer szerint a régi filozófusok, elsősorban a görögök, valódi fenomenológiai felismeréseket fogalmaztak meg, és ezeket kellene reaktiválnunk.

Gadamer fenomenológiája tehát alapvetően két, egymástól szembeötlően különböző, a felszín alatt

mégis szorosan összefüggő irányban tájékozódik. *Egyfelől* a faktikus élet hermeneutikájaként fogalmazza meg magát, és ebben a tekintetben hangsúlyosan gyakorlati karakterű. *Másfelől* ez a fenomenológia legalább ilyen hangsúlyosan szövegekhez kapcsolódik. A közös mozzanat a két területen a megértés, melynek korrelátuma mindkét esetben egy nem tárgyi összefüggés. A megértés mindkét esetben egy világban-létet ért meg egy világban-lét alapján. A szövegekben mindig egy sajátos ön- és világtapasztalat ülepedik le, ami megelevenedik a megértő befogadásban. Minden szöveg megértésben nem tematikus módon felnyílnak a szövegben rejtőzõ értelemalakzatok. Az értelemadás azonban mindig világhoz kötött: az embernek mint történeti világban való létezésnek az aktusa. Az egyes értelemadásokhoz mindig egymással kölcsönösen összefüggő értelemek alkotta horizont tartozik: az adott történeti világhoz tartozó értelemhorizont. A szöveg értelmező befogadása egyfelől az egykori értelemhorizontot, illetve a szövegben rejtőzõ értelemhorizontokat aktivizálja, másfelől azokat, amelyek az olvasónak a történeti világban-létéhez kötődnek. Az olvasás folyamatában mintegy dialógusba lépnek a szövegben leülepedett egykori, vagy máshova, másik közösséghez, másik kultúrához tartozó értelemhorizontok és az olvasó saját értelemhorizontjai. A szöveg befogadása mindig *horizontok összeolvadásaként* megy végbe.

A faktikus élet gyakorlati attitűdje és a szövegértelmezés között a közös pont tehát a *nyelviség*. A nyugati filozófiai hagyomány elmulasztotta annak tematizálását, hogy egy kérdés, egy probléma mindig egy sajátos nyelvi perspektívából nyílik meg a számunkra. Azzal analóg módon, ahogy Heidegger létfelejtésről beszél, Gadamer nyelvfelejtésnek nevezi ezt a jelenséget. Gadamer-nél az emberi létezés (és a műalkotás létének) ontológiájában központi szerephez jut a nyelvfilozófiai motívum. Nyelvelfogása azonban eltér a nyelvviség problémájának korabeli, jellegzetes tematizációitól: nem bocsátkozik bele a jelentés, a jelölés és a referencia státuszára és viszonyára vonatkozó vitákba, melyek azt feltételezik, hogy a nyelv elemezhető elszigetelt darabonként. Az embernek a világhoz való egész viszonya nyelvileg meghatározott. A dolgok, a gondolatok a nyelvviség egységes szövetében léteznek; az ember számára nincs a nyelvviségtől független létezésük. Gadamer messzemenően támogatja és továbbviszi azt a heideggeri gondolatot, mely szerint „a nyelv a lét háza”.⁴ A nyelvviség Gadamer-nél egy struktúra-egész, melyben nincsenek elkülönült elemek, nincsenek egyedi szódogok, hanem minden egyes mozzanat az egésztől nyeri a rá jellemző sajátos értelmét. Visszautasítja a nyelv „munkaszerszám”- vagy „eszköz”-elméletét, mintha a szavak pusztán olyan dolgok volnának a többi dolog

között, mellyel gondolatainkat és a világban lévő dolgokat megnevezhetnénk. A nyelvviség sokkal inkább minden megértés és tapasztalat univerzális közege. Benne élünk, beszélünk és létezzünk általa, de nem válik számunkra tárgyivá. A nyelv elrejtőzik a faktikus életben, és még amikor hebegni kezdünk és keressük a szavakat, akkor sem lép kifejezetten előtérbe a maga nyelvviségében. A nyelv hátralép a rá irányuló reflexiós aktus elöl: beszélt, átélt, *létezett* nyelvként kivonja magát a reflexió alól. Speciális hermeneutikai beállítódásra van szükségünk, hogy mintegy a szemünk sarkából nyomon követhessük a nyelv titkos életét.

A kései Gadamer-nél a tapasztalat „eminens” formája egyre inkább az *olvasás* aktusa: szerinte minden érzéki tapasztalat az olvasás mintájára szerveződik meg. Ez azt jelenti, hogy a világ kölcsönösen összefüggő értelemalakzatok szövedékeként nyílik meg számunkra: az egyes dolgokról leolvassuk a jelentésüket, ez a jelentés azonban sohasem önmagában áll, hanem egy nagyobb jelentés-összefüggésben az, ami; ahogy az olvasás során is a szöveg tágabb kontextusa határozza meg egyes részeinek és mozzanatainak értelmét. Az „eminens” szöveg pedig Gadamer számára az irodalmi alkotás, a költői vagy elbeszélő mű. Az irodalmi műben egy világtapasztalat csapódik le, ez nyílik meg és válik hozzáférhetővé az olvasásban. A műalkotás általában – nemcsak az irodalmi szövegek, de a festészet vagy a szobrászat is – olvasmányként prezentálja magát. Lényege szerint *ábrázolás*, és ami benne ábrázolódik, az a világban való létezés maga. Gadamer szerint az ábrázolás fogalma levezethető a *játék* fogalmából, ennyiben nála a játék ontológiai vézérfogalommmá válik.

A műalkotás létmódja azért kiemelkedő jelentőségű Gadamer (és Olay) számára, mert benne sajátosan intenzíven és tisztán hozzáférhető a nem tárgyi-összefüggések; elsősorban az ember világban való léte mint lényegi módon tárgyatlan. Az *Igazság és módszerben* a műalkotás létmódját Gadamer a művészet szubjektívizáló felfogásával szemben írja le. A művészet szubjektumtól független vonásait próbálja meg kidomborítani. A nagy ellenfelek itt Schiller és Kant, akik szerinte kiszolgáltatták a művészet tapasztalatát a szubjektív önkénynek. Az igazság szerintük a természettudományok sajátja, a művészethez pedig a „szép látszatok” birodalma tartozik. A művészet feladata az, hogy gyönyörködtessen, nem pedig az, hogy igazat mondjon. Gadamer ezzel szemben fejti ki saját álláspontját: sorra veszi a klasszikus esztétika azon alapfogalmait (játék, ábrázolás, utánzás, élmény), amelyek addig a szubjektivisták művészetfelfogás sarokkövei voltak, és kimutatja eredeti ontológiai tartalmukat. Miként Schelling, Gadamer is a művészetet tartja a filozófia tulajdonképpeni organonjának. A műalkotás teljes értelme kimeríthetetlen; az igazi alkotásban végtelen értelemhorizontok nyílnak föl. Véges és végtelen összetalálkozásáról van szó, s a műalkotás léte ezért hangsúlyosan időbeli, amennyiben mindig valamely ábrázolás folyamatában valósul

4 ■ Heidegger: Levél a humanizmusról. In: Uő: „Költőien lakozik az ember”. T-Twins, Bp. – Pompeji, Szeged, 1994.

meg. A benne megjelenő értelem mégis korlátlanul gazdag. Gazdagsága a történeti világban való létnek a gazdagságából táplálkozik. A műalkotás tapasztalata Gadamer szerint *lényegmegismerés*: a műalkotás befogadásában az emberi ittlét lényegét ismerjük meg lényegi meghatározatlanságában.

Abban, hogy a művészetet összekapcsolja az igazsággal, és az objektív, szubjektum-független mozzanataira helyezi a hangsúlyt, Gadamer explicit módon Hegelhez kapcsolódik, ami már tapasztalat-fogalmában is szembeötlő, amennyiben ugyanúgy, mint Hegel, a negativitást tekinti a tapasztalat döntő ismérvének. A tapasztalat a hamis általánosítások megcáfolása, a tipikus detipizálása. Bevezet egy alapvető megkülönböztetést a „dialektikus”, avagy „eminens” tapasztalat és a tapasztalat mint szabályszerűség között. A „dialektikus tapasztalat” fogalmával a dialektika „vitakozás”-értelméhez nyúl vissza. Hegelnél a műalkotás vagy a művészet igazságtörténés (ennyiben összhangban van Gadamerrel), maga a szellem mutatja meg magát a művekben. Másfelől azonban Hegel szerint a művészet véget ért, amennyiben már nincs több mondanivalója a szellem valóságáról. Ez az álláspont szintén kirívó ellentétben áll Gadamer saját megfontolásaival.

A tapasztalat negatív karakterével függ össze Gadamer egyik provokatív célkitűzése: nevezetesen az *előítéletek rehabilitációjának* szándéka. Nem egyes, konkrét előítéletet védelmez, hanem az előítéletek egészét mint az értelmesség és értelemelvárások feltételét. A tapasztalat mindig egy elvárás- vagy várakozás-horizonton artikulálódik. Az előítéletek mint a tapasztalatot lehetővé tevő és látens irányító és strukturáló, leülepedett értelemalakzatok másrésztől viszont *irritálódnak*, amikor valami újjal, valami szokatlannal kerülünk szembe. De az újdonságot, a szokatlant is csak e láthatatlan, nem tárgyias értelemhorizont alapján tudjuk újdonságként észlelni és megragadni, mint ami kétségbe von egyes előítéleteket. A tapasztalat azonban (a faktikus élet tapasztalata éppúgy, mint a műalkotás tapasztalata) valóságosan is vitában bomlik ki: várakozások (előítéletek) és csalódások feszültségtérében. A tapasztalat általában, de különösen az olvasás tapasztalata implicit *kérdés-válasz logika* mentén megy végbe. A dolgokhoz, a szövegekhez rejtett kérdésekkel fordulunk, ezekre ad a szóban forgó dolog vagy szöveg válaszokat, amely válaszok néha éppenséggel azt nyilvánítják ki, hogy értelmetlen vagy rossz volt az eredeti kérdés, és teljességgel felborítják korábbi várakozásainkat.

Afőmű utáni periódus nem hozott sem átfogó műveket, sem alapvető változásokat az *Igazság és módszer*hez képest. Egyre inkább előtérbe került viszont a művészet problémája, különösen az irodalom specifikuma. A kései korszak egyik feltűnő fejleménye, hogy nem kerül többé az előtérbe sem a nyugati kultúra *nyelvszervezésének* a tézise, sem a gondolkodás *nyelvi inkarnáltságának* a tézise, hanem

az észlelés olvasás-karakterének hangsúlyozása válik fontos motívummá.

Gadamer filozófiájának bizonyos alapvető elemei viszont éles megvilágításba kerültek, amikor több fronton is meg kellett védenie a hermeneutikai filozófiát. A kései korszak polémiáiból a legfontosabb a Habermasszal és Karl-Otto Apellel, valamint a Derridával folytatott vita. A Habermasszal folytatott viták Gadamer állítólagos konzervativizmusa és tradicionalizmusa körül forogtak, Derridával pedig a szövegértelmezés státusza körül. Mindkét vitának nagy jelentősége volt a nem tárgyi összefüggések problémájának tekintetében. Az elsőben a bennünk látens ható tradíció volt a vita tárgya, a másodikban pedig a szöveg nem tárgyi karaktere.

Gadamer szerint a hermeneutikai folyamat meghatározó jellegzetessége a nyitottság, valamint a végesség elismerése: annak elismerése, hogy tanulhatunk valamit a másiktól (egy szövegtől, a tradíciótól), hogy mindig ki vagyunk téve a tévedés veszélyének, és tulajdonképpen éppen a Másik (alkalmasint a szöveg) kontrollál bennünket a megértés és értelmezés megvalósulásaiban. Ez lényegileg nyitott, *átetetszősége* törekedő dialogikus szituációt feltételez; amelyben a felek *annak veszik egymás megnyilvánulásait, amik; és nem feltételeznek mögöttes motívumokat. Az elleplezés* a nyitottság, a megnyílás vagy feltárukozás ellenfogalma, illetve torzított származéka. Míg a hermeneutikai szituációban a nem tárgyias összefüggések úgyiszlóván síkban helyezkednek el, mégpedig a tradíció, a bennünk munkáló hatástörténet, hallgatólagos kérdések és előítéletek síkján, addig Habermas ehhez egy mélységi dimenziót is rendel – az *uralom* és a *munka* struktúráit –, amely meghatározza a síkbelit. Habermas olvasatában a kommunikáció és annak speciális eseteként az olvasás egy komplex szociológiai térben megy végbe. Lefolyását és jellegét alapjában határozzák meg a társadalmi teret artikuláló alá- és fölrendeltségi viszonyok. Habermas nem hisz a kényszermentes kommunikációs helyzetben *mint jellemző esetben*. Voltaképpen a „gyanakvás” hermeneutikáját állítja szembe a „jóhiszeműség” hermeneutikájával.

Habermas a *felvilágosodás radikalizálása* felől bírálja a gadameri hermeneutikát, mert *az* nem elég radikális, ráadásul tradicionalista és konzervatív is. Habermas magát bizonyos mértékig a felvilágosodás talajára helyezi – és ebből a szempontból bírálja Gadamert, akinek felvilágosodás-értelmezése szerinte nem teljesen adekvát. Gadamer erre válaszolta azt, hogy az általa kifejlesztett hermeneutika is értelmezhető a felvilágosodás belső túlhajtásaként, radikalizálásaként: fényt vetni a bennünk látens működő előítéletekre – mi lehet ennél aufkléristább intenció? Ez az intenció pontosan arra irányul, hogy felvilágosítsa a felvilágosodást az előítéletekkel kapcsolatos saját előítéletei tekintetében. Ha pedig rávilágítunk a bennünk működő hagyományra mint a megértésünket meghatározó rejtett értelemalakzatok

rendszerére, akkor ezáltal távolságot is teremtünk a hagyománnyal szemben és az interpretáció folyamataiban tudatosabban hozhatjuk játékba a rejtőzködő tradíciót.

Amélystruktúrák tekintetében a közvetítés már nem ilyen egyszerű. Gadamer egyfelől megvan győződve arról, hogy a kritikai elmélet nem alternatívája a hermeneutikai filozófiának, hanem csak egyik specifikus esete. Úgy gondolja, nem érdemes kilépni a társadalmi rendszerek felé, egész egyszerűen azért nem, mert kívül esnek a hermeneutika alkalmazási körén. Azaz Gadamer némiképp *skeptikus* azzal az elképzeléssel szemben, hogy ezek a nagy társadalmi struktúrák minden esetben gyümölcsözően és termékenyen volnának bevonhatók az értelmezés folyamatába. Alapvetően *gyanakvó* a gyanakvás hermeneutikáival szemben – mint amilyen Habermasé is. A felszín alatt működő mélystruktúrák felé tájékozódó interpretációelméletekre Gadamer a freudi pszichoanalízist hozza fel példaként. A pszichonanalitikus a „valóságos motívumokra” vagy „mozgatórugókra” kíváncsi, szemben a páciens saját interpretációjával, melyet *elleplezéseként* fog föl és a valóságos motívumokat *eltorzító*, azokat mégis speciális módon megközelíthetővé tévő megnyilvánulásként kezel. Gadamer azonban úgy tartja, hogy a gyanakvásnak ezek a hermeneutikai nem tartják kellőképpen tiszteletben a másik személy önállóságát és saját értelemigényét.

Derrida és Gadamer pozíciója egymáshoz közelibbnek tűnik, hiszen mindketten elfogadják a szöveg és a nyelviség primátusát. Derrida is úgy vélekedik, hogy eredendően a nyelvben vagyunk, és a nyelvben (és a nyelv által) jelenik meg számunkra a világ is. A nyelv alaplétmódját illetően azonban már erősen eltér az álláspontjuk.

Derrida Saussure szemiológiája felől közelít a nyelvhez mint jelek rendszeréhez. Másfelől bírálja is a klasszikus strukturalista nyelvelméletet, és dekonstrukciós meghaladásával kísérletezik. Tagadja a jelölő és a jelölt közti alapvető különbségtételt: ez a megkülönböztetés szerinte azt sugallja, mintha létezne számunkra világ ezen a jelrendszeren túl, amelyre a jelek mintegy rámutatnának, mintha lehetne számunkra egy „kemény” realitás a jelek világán túl. De csak a jelek világa létezik, mint valami egyetemes tér, a jelek egymásra utalnak és a maguk sajátos jelentését egymástól nyerik. „Semmi sincs a szövegen túl” (*Il n’y a pas de hors-texte*) – mondja Derrida. Az egyes jelek a maguk specifikus jel-voltában a többi jeltől való különbségükben jelentkeznek; a nyelviség különbségek rendszere. Derridánál azonban a döntő a jelölő és a jelölt mint a rendszerben elhelyezkedő „egyenrangú” elemek közti viszony *radikális kontingenciája*; tehát az esetlegesség mozzanata. Mi kezeskedik akkor a kommunikatív viszonyban állók kölcsönös megértéséért? Derrida válasza: *semmi*. Nincs ilyen univerzális garancia; *el kellene felejtenünk* az univerzális garanciákat

mint a transzcendentálfilozófiák dohszagú maradványait. A jelek rendszere ráadásul állandó változásban van. Nincs benne sem középpont, sem bármiféle kitüntetett hely; csupán jelek egymás melletti kontingens szériái vannak. A szöveg folyton fluktuál, szinte cseppfolyós rendszer. Az univerzális érthetőség tehát éppolyan illúzió, mint a nagy történelemfilozófiák univerzális narratívái.

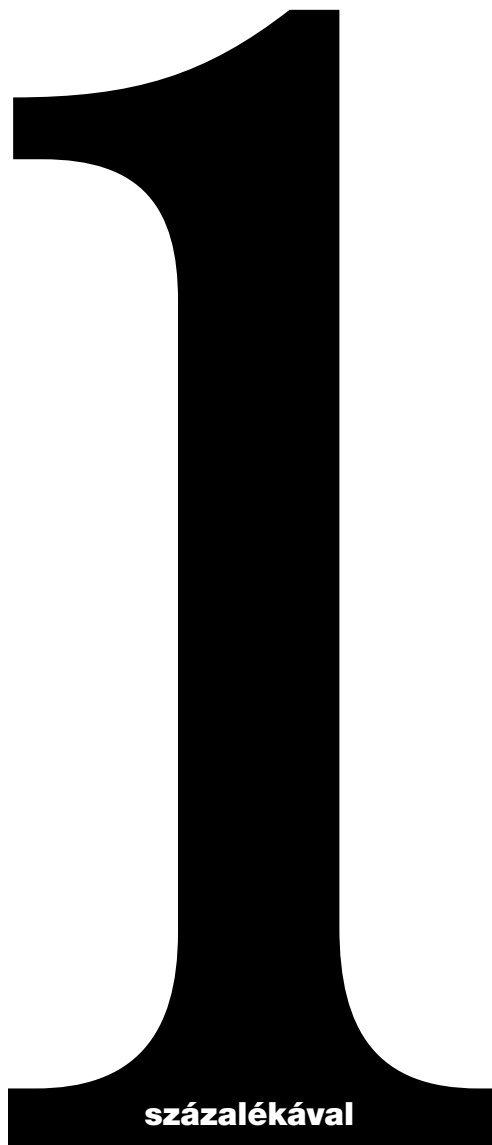
Derrida ebből a pozícióból fogalmazza meg fenntartásait a gadameri hermeneutikával szemben. *Először* is Gadamer hermeneutikája megtartja a régi transzcendentális filozófiák naiv, metafizikai örökségét, amennyiben számot tart az univerzális érthetőségre – még ha a közvetítések bonyolult tánc lépésein keresztül is. *Másodszor* a *szöveg* és az *olvasó* kitüntetett pontjai köré szerveződik: egyfajta polarizáltság jelenik meg benne, amelyben kifeszül a tapasztalat tere. *Harmadszor* a hermeneutika a *pluralitás* felszámolása felé mutat, a másik radikális másságának kiiktatásával járhat a kölcsönös és *egyetemes* érthetőség elképzelése.

A vita végeredményben a szöveg létmódjának alapjellegéről folyik. Gadamernél a nyelv, a szöveg szintén változik, lényegileg történeti, de ez a változás nem ellenőrizhetetlen, nem olyan, hogy minden értelmet és érthetőséget felbomlasztana. Antik analógiával a hérakleitoszi folyam képét alkalmazhatjuk rá. Derridánál azonban a változás mindig végetes és ellenőrizhetetlen: a kratüloszi folyó mintájára. Ne kerteljünk: amit Derrida művel, és amire Derrida törekszik, az hermeneutikai anarchizmusnak is nevezhető: amikor annak lehetőségével ríogat, hogy beszélgetéseink során minduntalan *elbeszélünk egymás mellett*. Gadamer mindenekelőtt megpróbálja elejét venni ennek az anarchiának mint minden értelem felbomlasztásának.

„Derrida – mondja Gadamer 1981-ben, Párizsban –, mint mindenki, aki mondani szeretne valamit, meg is szeretne érteni.” (idézve, 201. old.) A méglyolcsőrös közvetítési lépésekben kialakítható kölcsönös érthetőség bármiféle értelmes kommunikáció előfeltétele. Derrida ellenvetése a kölcsönös érthetőséggel mint univerzális előfeltétellel szemben lényegileg egy *performatív ellentmondást* foglal magába, hiszen azzal a szándékkal közli ezt a tézist, hogy megértsék. Lehet ugyan bírálni ezt a gadameri ellenvetést mint pusztán formálisat, de egy radikálisan anarchista tézisnek ezzel a formális ellentmondással is szembe kell néznie: miért publikál egyáltalán könyveket vagy tanulmányokat, amikor lehetséges, hogy senki sem érti, vagy éppen mindenki félreérti őket? Harmadszor (a másodikként említett ellenvetés tekintetében) Gadamer úgy gondolja, hogy nem lehetséges a tapasztalat adekvát kifejtése anélkül, hogy bizonyos kitüntetett mozzanatok tekintetbe ne vennénk a tapasztalat életében – például azt, hogy a tapasztalat szükségszerűen a tapasztaló és a megtapasztalt kölcsönös együvértartozásban és együttmozgásban megy végbe. Ha nincs ez a két, egymástól megkülönböztetett, de egymástól el nem választható pólus a tapasztalat

Tisztelt Olvasónk!

*2010-ben ismét
személyi jövedelemadójának*



*támogathatja a
Budapesti Könyvszemle
megjelenését.*

*A Budapesti Könyvszemle Alapítvány
adószáma:*

19008044-1-43

erőterében, akkor nincs tapasztalat sem. „A jelet el kell olvasnunk, a nyomot követnünk kell” – olvassuk Gadamernél.⁵

Éljük az életünket, végezzük a mindennapi és hivatali teendőinket, esztétikai, politikai, etikai és filozófiai vitákat folytatunk – mindeközben nem, vagy csak nagyon korlátozottan vagyunk tudatában a bennünk ható tradíciónak és a tradícióban leülepedett, rejtőzködő értelemnek, mely vitáink, beszélgetéseink és életünk menetét meghatározza. A nem tárgyias összefüggések fenoménje jelen van a hagyományban, a várákosításainkban, a művészetben, a szellemtudományokban, a nyelvben – egyáltalán az emberi létezés valamennyi területén. Ez a fenomén a véges, történeti létezés egyik központi, meghatározó mozzanata: a *távolságot* a tárgytól az teszi lehetővé és az teremti meg, amihez képest nem rendelkezünk távolsággal – a nyelv, a hagyomány, a faktikus élet. Az, hogy észlelhetünk és tudatosíthatunk valami olyasmit, mint egy tárgy, egy tárgyi összefüggés vagy a világ, általában az élet felszíne alatt működő és ezt az életet megtartó nem tárgyias összefüggéseknek köszönhető. Ezért kiemelkedően fontos, hogy ezt a fenomént legalább „oldalvást”, úgymond a szemünk sarkából megpróbáljuk tematikussá tenni. A kiterjedt Gadamer-elemzések mellett, és azokon keresztül, ez Olay könyvének elsődleges célja. □

5 ■ Hans-Georg Gadamer: A kép és a szó művészete. In: Bacsó Béla (szerk.): *Kép – fenomén – valóság*. Kijárat, Bp., 1997. 274–284. old.