

Kellék

2001 Filozófiai folyóirat 18–19–20. szám

Tartalom

Gadamer – Nyelv – Dialógus

Bacsó Béla.....	Gadamer – „Platón dialektikus etikája” elé	7
Hans-Georg Gadamer	A platóni dialektikához.....	11
Günter Figal	A dolognak magának a tette	45
Damir Barbarić	A nyelvjátéka	67
Interjú Hans-Georg Gadamerrel	A művészet, amely szerint nem lehet igazunk	89
Csejtei Dezső	Elmúlás és értelem: Heidegger és Unamuno a halálról	97
Loboczky János.....	Esztétikai tapasztalat és horizont	125
Krémer Sándor.....	Minden interpretáció lehetséges?	141
Alexandru Boboc.....	Megértés és „igazságtapasztalat”	149
Aurel Codoban.....	A hermeneutika episztémikus helye	167
Dan-Eugen Rațiu.....	A hermeneutika ontológiai fordulata	173
Veres Zoltán.....	A filozófiai hermeneutika dialektikája és a tapasztalatfogalom ártértekelődése	181
Török Dalma	Szemponatok a gadameri játék-fogalom irodalomhermeneutikai értelmezhetőségéhez	193

Mesteriskola

Bemutakozás		213
Veress Károly	A dialógus mint létforma.....	215
Ungvári-Zrínyi Imre	A vita etikájáról.....	229
Gál László	A jogi érvelés logikája.....	249
Orbán Gyöngyi	A dialóguselvű olvasás tapasztalatáról	259
Kerekes Erzsébet	A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer hermeneutikájában.....	265
Tamás Dénes	A hermeneutika igazságfelfogása.....	273
Kiss Andrea Laura	A hermeneutika szubjektuma.....	281
Szabó Tünde	Játékvonalak összjátéka.....	293
Taraş György	Ideológia és tudomány.....	301

Műelemzések

Angi István	A csúcspontok esztétikuma J. S. Bach passióiban.....	313
-------------	---	-----

Gregus Zoltán	Az áttételek játéka, Avagy a tisztánlátás melankóliája	339
Boné Ferenc	Tangó.....	349
Dávid István	Beavatás?.....	357

Mappa

Egyed Péter	Emberiség <i>valamint</i> szubjektivitáskritika.....	363
--------------------	---	-----

Recenziók

Eveline Cioflec	Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.....	377
Csiki Huba	Philosophisches Lesebuch.....	387
Számunk szerzői		391
Közlési feltételek.....		393

Gadamer – „Platón dialektikus etikája” elé

BACSÓ BÉLA

Hans-Georg Gadamernek, a 20. századi hermeneutika meghatározó alakjának első könyvéből olvashat itt egy részletet a magyar olvasó. A mű jelentősége – jóllehet szerzője túlságosan is Heidegger-közelinek érezte elemzését, s ebben igaza is volt – túlmegy azon, hogy kortörténeti dokumentumot lássunk benne, nevezetesen a korabeli Platón-reneszánsz egy figyelemre méltó darabját. Az, hogy Gadamer milyen tudatosan fordult a korabeli Platón-olvasatokhoz, kiderül abból a könyvismertetésből, amely a *Logos* 1933-as első füzetében jelent meg,¹ és amelyet előre jelzett a mű első kiadásának előszavában. Mindjárt ennek a folyóiratközlésnek a bevezetőjében elmondja, hogy a filológia komoly hatással volt a kortárs filozófia Platón-értésére, s itt elsőként Natorp Platón ideatanát elemző művéhez írott függelékét emelte ki. Ennek a filozófiai reneszánsznak, amely két évtizedet fogott át, alapvetően módszertani hozadéka volt, olyan kérdések merültek fel, amelyek a korábbi kutatás számára nem kerültek szóba. Ugyanakkor nem feledhető el az sem, hogy ennek az olvasatnak a másik összetevője a Heidegger *Lét és idő* című művében már akkor nyilvánosságra került fenomenológiai elemzési mód. így írt erről a mű 1982-es előszavában:² „úgy éreztem magam, mintha első olvasója lennék Platónnak, aki megkísérel egyfajta új közvetlenséget kialakítani »magának a dolognak« a gondolati megközelí-

¹ Vö. Gadamer, Hans-Georg: Die neue Platoforschung. *Logos* 1993. Bd. XXII, Heft 1, 63. skk.

² Vö. Gadamer, Hans-Georg: Aus dem Vorwort zum Neudruck der ersten Auflage. [1982] In uő: *Griechische Philosophie I.* G. W., Bd. 5., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, 160. skk.

tésében, ami persze nem nélkülözte a husserli fordulat eredményeinek alkalmazását sem. Az, hogy erre már akkor vállalkoztam, kétségtelenül Heidegger marburgi előadásainak eredménye – fogalmazott –, aki a kérdés lendületével és radikalitásával vitte tovább a fenomenológiai örökséget. A cél az volt, hogy a leírás művészete által teljesen átadjuk magunkat a maga konkréciójában vett fenoméneknek.” Az első fejezet a szókratészi dialógus és a platóni dialektika összefüggésének tisztázását tűzte ki célul, s mint maga is megfogalmazta ebben az előszóban, ez döntően meghatározta minden későbbi Platón-olvasatát, és mind inkább hozzájárult a hermeneutikai belátások kialakításához. Az olvasat szándékát egy még későbbi szövegben³ a következőképpen fogalmazta meg: miként lehet éppen a hermeneutika centrális kérdése a megértés a nyelviség felől nézve, miként lehetséges egy olyan görög szöveget *szóhoz juttatni*, amely a jónak az emberi életben betöltött helyét keresi? A *Philébosz* olvasata tehát nem nélkülözte azt a filológiai túlmenő szándékot, hogy a szöveg által és arra való tekintettel megszólaltassa saját „életvilágának” alaptapasztalatait. Annak tárgyalásán keresztül, hogy miként viszonyul egymáshoz a *hédoné* és az *episztémé*, vagyis az *életet mozgató, űző és hajtó elem, valamint a tudatos életvezetés*. Gadamer olvasata, mint ő maga is megjelölte, kihelyezte az embert abba a köztébe, ahol a nyelvre hagyottan, vagy a nyelvre hagyatkozva próbálja az egymásnak feszülők *közepette* megvetni a lábát, s ekként a filozófia – Platón követve – nem rendelkezés a tudás felett, hanem állandó és szüntelen törekvés annak megszerzésére.⁴ Az ember léte, folytatja a továbbiakban, éppen az a *rend-kívüli lehetőség*, hogy magát meghaladva éljen, s egyben önmaga számára a legfőbb kétség „tárgya” legyen. Platón a dialógus zárásaként ki mondja: „Ennek az érvelésnek a végére egyértelműen kiderült, hogy sem a tudás, sem a gyönyör nem lehet maga a jó, mivel egyikben sincs önállóság, hogy önmagában elégséges és teljes legyen.”⁵

A jó, mint majd később mondja, éppen az, ami nem egyszerűen valaki számára jó, nem valamire jó, amivel az mintegy rendelkezik, hanem a szóban forgó dolgot illetően a beszéd által (logosz) kihozott legtöbb, s ami az embert, illetve az egymással beszélőket arra hajtja, hogy a tárgyuknak megfelelően szóljanak és viselkedjenek. A jó a *dolog mértéke szerint, és a dolog igaz*

³ Vö. Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik” – beim Wort genommen. In uő: *Griechische Philosophie III.* G. W., Bd. 7., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 124.

⁴ Vö. Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”. In uő: G. W., Bd. 5, id. kiad., 7. „Sie (die Philosophie) ist nicht *Sophia*, wissendes Verfügen über etwas, sondern Streben nach ihr.”

⁵ Platón: *Philébosz*. Ford. Horváth Judit. Atlantis Kiadó, Bp., 2001, 104., 67a.

mivoltában való felmutatására való ösztönzöttség, ami által az ember nem önmagát, a maga számára hasznosat veszi célba, hanem valamit, amit a többi emberrel megoszt. Így lesz a dialógus és a dialektika a tárgyat igaz mivoltában felmutató beszéd, ami mindent igyekszik leválasztani arról, ami nem az. A határtalant célozni a határolt által, ez az, amit az ember létében egyáltalán elérhet. A *Philébosz* olvasása mutatja meg, hogy milyen sokféle módon *szólhatunk* a jóhoz kapcsolódó és attól csaknem elválaszthatatlan elemekről, míg végül felismerteti velünk, hogy bármilyen vegyítetlen forma, és kizárólag a gyönyör vagy a tudás által történő megcélzása a jónak merő képtelenség. „Amikor az elemző Szókratész gondolatban részeire bontja a kész keveréket és megkeresi benne azt, amitől a tudás és a gyönyör keveréke jó, akkor pontosan azt találja meg, amit a démiurgosz munka közben szem előtt tartott: mértéket, szépséget, arányt stb.”⁶

Gadamer a jónak ezt a nem szűnő feladat-jellegét állítja az emberi megértés centrumába, azt a feladatot, hogy végső soron dönteni kell, ami azonban nem csak minket, hanem a tárgyat is érinti, ami felől döntünk. A jövőendő hermeneutika, amelynek sokszor elfeledik gyakorlati vonatkozását, nem egyszerűen a szóban forgóról szerezhető általános tudást és ismeretet célozza meg, hanem az embert kihelyezi abba a döntési szituációba, amelyben szava önmaga felől is dönt. Egy későbbi művében így írt Gadamer: „A gyakorlati okosság nem csupán abban mutatkozik meg, hogy képesek vagyunk megtalálni a megfelelő eszközöket, hanem abban is, hogy szilárdan tartjuk magunkat a megfelelő célokhoz. [...] A gyakorlati filozófia mint olyan nem ígérheti, hogy majd el tudjuk találni a helyest.”⁷ Gadamernek ez a korai műve tehát nem csak a korabeli Platón-reneszánsz egy némileg elfeledett darabja, hanem alkalmas arra is, hogy a hermeneutikai kérdésfeltevés eredeti szándékát is megvizsgáljuk. S persze azt is tudatosítja bennünk, hogy a modern hermeneutika mi mindent köszönhet a platóni dialektikának és dialogikának.

⁶ Horváth Judit: Utószó. In Platón: *Philébosz*. Id. kiad., 126.

⁷ Gadamer, Hans-Georg: A jó ideája. Platón – Arisztotelész. In uő: *A filozófia kezdete*. Ford. Simon Attila. Osiris–Gond, 2000, 164–165. Vö. még Simon Attila: Dialektika és dialogika. *Vulgo* 2001/3–5., 521. skk., amely a korai műről ad képet.

A platóni dialektikához¹

A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja

HANS-GEORG GADAMER

I.§. A tudomány eszméje

A tárgyilagos megértés a beszélgetésben a tudáshoz igazodik. Eszméje, ahogyan megvalósításának módja is, a tudásnak és a tudománynak a görög filozófia által kidolgozott eszméiből ered. A kidolgozott formán felismerhetővé kell válnia annak, hogy mit jelentettek keletkezésének produktív momentumai, vagyis keletkezésének dialogikus jellege. Különösnek tűnhet, hogy itt a platóni dialektika-problémát éppen az arisztotelészi episztémé-fogalomra irányítjuk rá, ami nem más, mint apodeixis. Inkább a fordítottja tűnik kézenfekvőnek: az arisztotelészi dialektika-fogalommal kezdeni, mely, még ha egy radikális át- és leértékelési folyamaton keresztül is, de tagadhatatlanul visszakapcsolódik a platóni dialektikához és az Akadémia praktikus gyakorlatához. Hogy a történeti fejlődésvonal a platóni dialektikától mégiscsak egyenesen az arisztotelészi apodeiktikához vezet, ma már elismert tény. Kevésbé világos azonban, hogy a platóni dialektika – a szókratészi párbeszédből való megkérdőjelezhetetlen keletkezésében – *miért* történeti köztestagja annak a fejlődésnek, mely épp a dialektikát és a dialogikát meghaladó arisztotelészi episztéméhez vezet. Mert az arisztotelészi tudomány jellegzetes vonása, hogy nem szorul rá a partner kifejezett helyeslésére; nem más, mint a szükségszerű-

¹ A fordítás az alábbi kiadás nyomán készült: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos (1931). In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 5. Griechische Philosophie I. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985. Az itt közölt szövegrész a mű I. fejezetének 1. szakasza.

ségből kiinduló feltárás, mely nem törődik mások faktikus helyeslésével. A dialektika ellenben a dialogikus megértetés erejéből, a másik megértő veletartásából él, s útjának minden lépésén a partner egyetértése felőli meggyőződés hordozza.

A következő elemzések nem a tudományfogalom kialakulásának történeti folyamatát követik, melynek formatörténeti párhuzamát a szókratikus beszélgetéstől a platonikus dialóguson át az arisztotelészi vita-dialógushoz való átmenetben lelhetjük fel, hogy majd az arisztotelészi pragmatikában végződjen, hanem igyekeznek ezt a folyamatot értelem-történeti kontinuitásában megérthetővé tenni, mégpedig annak tárgyilagos elemzéséből kiindulva, ami a szókratikus és a platonikus dialógust az arisztotelészi apodeiktikával egységesen összeköti.

Mindebben abból a belátásból indulunk ki, hogy a dialektika a görögöknél nem egységes jelenség, hanem változatos megjelenési formái lehetnek. Amit Platón dialektikának nevez (s amit Szókratész alakjához kapcsol), korántsem fedi teljes terjedelmében azt, ami a görögöknél dialektikaként élt. Az eleai érzék-kritikából való eredete meglehetősen ismert, akárcsak Gorgiasz hozzá fűződő kapcsolata. A dialektikának mint ilyennek lényegileg negatív értelmű van: nem magát a dolgot adja meg, hanem felkutatja, mi szól mellette és mi ellene; azaz nem úgy veszi a dolgok állását, hogy a vizsgált dolgot értelmezi, miközben állandóan rá tekintve fokozatosan közeledik hozzá, hanem éppenséggel úgy, hogy a már értelmezettet, amelyben a dolog az útjába kerül, minden oldalról kifejti magában és ellentmondásokba keveri, úgy, hogy előlép a tárgytól való távolsága; ilyen értelmezésekből indul ki tehát, vagyis felállít egy hipotézist, és következményeinek evidens lehetetlenségéig viszi azt, hogy aztán felvesse az ellentétes feltevést, s azt is az önfelszámolásig vigye. E gyakorlat (*gymnas...*, vö. *Parm.* 135d) célja mindannak előkészítése, ami az egyik vagy a másik feltevés mellett szól, hogy lehetővé tegye magának a dolognak a hozzáférhetőségét. A dialektika a dolog látására vonatkozik, melyet épp azáltal kell előkészíteni, hogy kifejtjük a *tí dokoànta*-t, vagyis azt, amit a nyelv nyilvános értelmezettségében találunk, hogy végül feloldjuk azt. A dialektika tehát az ellentmondásban valósítja meg a tárgyterület felszabadítását, de önmagában semmilyen eszközzel nem rendelkezik ahhoz, hogy a *tí dokoànta*-t pozitív módon a dologon bírja megmutatkozásra.

A dialektika ezen lényegében mármost – mely Arisztotelészből kiindulva és az eleai dialektikára való tekintettel jellemezhető (vö. Platón Parmenidészével is) – Platón jellegzetes pozitivitást fedezett fel, és épp ebben áll teljesítménye.² A sokaság és az annak

² A félreértéseket elkerülendő nyomatékosan hangsúlyozzuk, hogy a platóni írások bevezetőben ábrázolt dialektikus ideiglenessége nagyon is elbírja teljesítményének e jellemzését. Mert más az, amit Platón a dialek-

megfelelő egység zénóni cáfolata, úgy tűnik, egyetemes alkalmazást nyer minden logoszra. Az, hogy egy egyedi lény (például az ember) mint ilyen és ilyen sokféleképpen kimondható, szín, alak, nagyság, jellem stb. szerint, sokká teszi azt (*Szofista* 251a). Ezzel azonban nem annak a lehetősége válik *kérdéssé*, hogy egy létező mint valami meghatározott kimondható legyen, hanem a kimondás lehetőségének pozitív megalapozása válik *feladattá*. Azt ugyanis, hogy az egy e megsokszorozódása a logosz pozitív lehetősége, a logosz általi megértés ténye mutatja. Létezik egy, a dolog felmutatásában előrehaladó beszéd, amely állandóan valamit mint valami mást mond ki, az egy és a sok benne rejlő ellentmondásának dacára. Ez pedig döntő. Ebből a pozitív lehetőségéből nyer a platóni értelemben vett dialektika kitüntetett terjedelmet: minden, amit a logosz határoz meg, és ezzel valamely tudás rendelkezési övezetében található, a dialektikától kapja összekapcsoló bizonyosságát. *Minden tudomány és minden tehne ilyen pozitív dialektika.*

Ez azonban azt jelenti – bármily paradoxul is hangzik –: a platóni dialektika nem a faktikus vita-dialektika, a helyzettől való meghatározottságában étellel teli kérdező-válaszoló *szünuszia* megszüntetése. Hogy a dialógusokban irodalmi ábrázolást nyer, az a későbbi dialógusokra vonatkozólag sem azt jelenti, hogy a dialógusforma Platón pozitív módon felmutató törekvéseinek korlátja vagy bilincse lenne,³ és a fordítottját sem, hogy ez a platóni dialógus az akadémiai dialektika gyakorlati vita-jellegét bizonyos egyvonalúsággá stilizálta volna.⁴ Inkább az a döntő, hogy a szókratikus dialógusokban Platón törekvése a dolog felmutatására magát az eszközt, mégpedig az egyetlen eszközt ismerte fel arra, hogy a dolgokhoz való igazán biztosított hozzáállást találjon. Épp a szókratikus dialógus tűnik ki minden vitatechnika ellenében azzal, hogy nem szabályok nélkül vitatkozó ide-oda beszélés, amely megragadja és egymás ellenében kijátssza azt, ami valakinek éppen eszébe jut, hanem egyvonalúan stilizált, benne megy végbe először az, ami a tudomány logoszáat alapvetően kitünteti: a dolgot következetesen felmutató beszéd. Az elenktikus stílusú szókratészi beszélgetés – negatív maieutikus jellegének átalakulása dacára – nem saját tulajdonképpeni lényege ellenére válik a platóni tanítás pozitív edényévé, hanem épp a már benne lakozó pozitivitás továbbfejlesztésében. Hegel ezt ragyogóan jellemezte, mondván: Platón költött „olyan plasztikus ifjakat és férfiakat”, akik „oly nyugodt önmehtagadással hallgatják el *saját* reflexióikat

tikán ért, és más a dialektikus ideiglenesség, amelyben ezt a véleményét, ahogyan az összes többi is, fenntartja.

³ Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der Dialektik zwischen Platon und Aristoteles*. Berlin, 1917, 46.

⁴ Solmsen, F.: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, 1929.

és ötleteiket, amelyekkel az *önálló* gondolkodás türelmetlenül igazolja magát”, olyan, „csak a tárgyat követő hallgatókat”.⁵

A következő vázlat szándéka tehát az, hogy az arisztotelészi apodeiktikában beérő görög tudományfelfogásnak a platóni dialektikából való származását azáltal tegye érthetővé, hogy annak tényleges eredetét a beszélgetés szókratikus irányításának *specifikus* formájában mutassa ki. A történelmi Szókratész problémája teljesen kívül marad a kérdésfeltevésen. Stenzel⁶ kísérlete, hogy körülhatárolja a szókratikust a platonikuson belül, nem kényszerít állásfoglalásra, mivel itt azt próbáljuk meg, hogy dialógus és dialektika összefüggését éppenséggel a platóni dialektika kései formájának megértésében is gyümölcsözővé tegyük.

Arisztotelész *Metafizikájának* bevezetőjében (*Met.* A 1–2) írta le a tudomány eszméjének genézisét és a jelenvalólét egyik eredendő indítékába való gyökerezettségét. Ez a visszanyúlás egy magában a jelenvalólétben rejlő indítékhoz nem bír sem a történeti magyarázat, sem a tudomány igazoló megalapozásának jellegével. A „tudomány faktumát” csupán mint faktumot teszi érthetővé, vagyis megmutatja, hogy a tudomány mi módon az emberi egzisztencia lehetőségeinek egyike.⁷ E felmutatás kimondatlan horizontja a következő: minden jelenvalólét egy világban van, és pedig úgy, hogy „világa van”, azaz mindig már önmagának és annak a világnak a megértésében van, amelyben él.

Ez a világ, melyben él, nem olyasmi, mint a környezete, hanem saját egzisztenciája beteljesítésének közege. Ez a világ az, amiben a jelenvalólét beteljesíti önmagát, ez azonban azt jelenti: bírja önmagát. Önmaga bármiféle megértése annak a világnak a megértéséből jut el a jelenvalóléthez, amelyben él, s amely jelenvalólétét „kiteszi” és meghatározza. A jelenvalólét legeredendőbb gondja, hogy világában berendezkedjen. E gond beteljesítése nemcsak a valamiről gondoskodó gyakorlati elintézés és a körültekintés ezzel járó gondjának jellegével bír, hanem a jelenvalólét gondjába éppily eredendően beletartozik a tiszta látása annak, ami van. Nem úgy van tehát, hogy e gond eredendően csak a gyakorlati körültekintés, amelyben a jelenvalólét beteljesedik mint a világában való otthonossá válás, nem egyszerűen olyan világértelmezés, amely a környező világ egészét a valamire – és végül

⁵ Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. Előszó a második kiadáshoz. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 15–16.

⁶ Stenzel, J.: i. m. 871. skk.

⁷ A következő interpretáció éppen az emberi jelenvalólét eredendő motívumaihoz való folyamodás által jellemezhető „fenomenológiai”-ként; a maga alapvető lehetőségében azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a faktikus emberi jelenvalólétnek minden értelem eredetének és ezért minden filozófiai megfontolás kezdetének kell lennie – azon az előfeltevésen, amelyet Heidegger munkája tárt fel a maga alapvető ontológiai, illetve történeti-hermeneutikai jelentésében.

magára a jelenvalólétre – való felhasználhatóságára való tekintettel tárja fel és tagolja a foglalatosságban. A jelenvalólét inkább otthon van a maga világában, így már mindig is tudással rendelkezik, amely által együtt van mindennel, nemcsak az azzal való jövőbeni gondoskodó bánás érdekében, hanem éppúgy egészen eloldódva attól, mindössze úgy, hogy semmi ismeretlen, bizonytalan nem áll látása horizontjában.

Ez a tudásra mint minden körülötte lévő megdöbbentő idegenség megszüntetésére való eredendő törekvés fejeződik ki ismételt erélyességgel az arisztotelészi elemzésben. Arisztotelész kifejezetten ezt mondja: a szem elsőbbsége a többi érzékkel szemben nem annyira az elintézést irányító körültekintés kiemelkedő funkcióján nyugszik, mint inkább azon a kiemelkedő teljesítményén, hogy különbségeinek sokszínűségében pusztán otthonossá tegyen azaz, ami van. A szem számára nincsenek egyforma érzetek, hisz minden dolognak színe van, s a látásban egyúttal mindig együtt látjuk a közös tulajdonságokat, mint az alakot, a nagyságot, a számot, a mozgást (*De sensu* 437a3). Teljesítménye az otthonossá tevésben tehát a legnagyobb. A tudásra mint a jelenvalólét gondjának az elintéző képességgel szemben önálló módusára irányuló ugyanazon törekvés fejeződik ki a tekhné és a logizmosz tulajdonképpeni lehetőségében, mely minden más élőlény előtt az emberi jelenvalólét számára van fenntartva. A világgal való gondoskodó bánásban megvan az a rálátás, mely a megtartó emlékezet következtében *tapasztalattá* fejlődik: ennek az elintézésnek az ismételt gondoskodásában a mindenkor körültekintően látott dolgot tartjuk meg és ismerjük fel újra az elvégzés minden új esetében. Az emlékek sokaságából így áll elő egy képesség egysége, a tapasztalat. A tapasztalat lényegi meghatározása tehát az, hogy abból, hogy egy dolgot már többször megtettünk, a minden esetben ugyanaz megtartásával nagyobb rálátás fejlődik ki. Az efféle rálátás kialakítására való törekvésben azonban benne rejlik annak a rálátásnak az elnyerése, amely nemcsak hogy irányító körültekintésként őrződik meg az elvégzés minden új esetében, hanem általánosan, az illető elvégzés minden lehetséges esetére *előre* tudja, mi a teendő. A tapasztalat tekhnévé való fokozása már *nem az elintézést mint olyat célzó* fokozás. A mindenkori esetről való gondoskodás szempontjából ugyanis egyáltalán nem fokozás, tekintve, hogy nem a már magában a gondoskodásban vezérlő körültekintés továbbképzése. Aki pusztán saját tapasztalatából merít, ennek ellenére a legjobb gyakorló lehet, s az sem lehet meg a gyakorlatban tapasztalat nélkül, aki a tekhnét uralja. – Az tehát, ami a tekhnét kitünteti a tapasztalattal szemben, nem valamely művelet gyakorlásában nyilvánul meg: inkább abban lehető fel, hogy a tekhné egy új értelemben vett tudás. Ez a tudás nem abban a tapasztalatszerű készségben áll, hogy egy konkrét előállítás feladata elé kerülve kiválassza a megfelelő eszközt és a

megfelelő időpontot a kivitelezéshez, hanem abban, hogy már eleve és előzetes biztonsággal rendelkezzen a kivitelezés fölött az illető dolog elvégzésének minden lehetséges esetére. Ez azonban azt jelenti: ez a felfedezés és rendelkezés valami *általánost* fedett fel és állított rendelkezésre, valamely szigorúbb értelemben, mint ahogy a tapasztalat is egy általános készség, vagyis olyan egy, ami sok megtartottból készséggé lett. Mert a tapasztalat e készségének általánossága mindenkor csak a konkrét előállításban igazolódik. Egy jelenlévő egyedet látva egyúttal látjuk annak hasonlóságát (nem-különbözőségét) más, korábban látottakkal. A tapasztalat tehát az elmúlt megtartásán és a megtartottnak mint ugyanannak a jelenlegin való újrafelismerésén nyugszik. A tekhnében azonban eljutunk az előállítás fölötti előzetes rendelkezéshez mint *általános* rendelkezéshez, amely megelőz minden konkrét elvégzést, és mentesül az abban való igazolás alól. Aki rendelkezik a tekhnével, az nemcsak a *hogyt* ismeri (például azt, *hogyt* ez a beteg itt ezzel a szerrel gyógyítható, úgy, ahogy korábbi esetekben is), de a *miért*et is (miért gyógyítható minden ilyen beteg ezzel az orvossággal). Rendelkezik tehát az előállítás fölött, mert tudása éppenséggel többet tud, mint azt, hogy hogyan kell a mindenkori esetekben eljárni. – Nem mintha a tekhné nélküli gyakorló nem bírhatná cselekvésének összefüggését az elérendő eredményre vetett előretétekintésben, sőt, a gyakorlati magabiztosság tekintetében ne lehetne a tudóval egyenlő, vagy éppen ne múlhatná fölül azt, de ez a személyes magabiztosság mégsem jelenti – ahogy a tényleges találati biztonság sem – az előállítandó feletti szabad rendelkezést. A tapasztalt gyakorló, noha tudja, hogyan kell ezt és ezt csinálni, mégsem rendelkezik a lehetőség fölött, hogy ezt a tudását másképp igazolja, mint a tevékenység sikerével. Hogy a tapasztalt embernek igaza van-e, amikor tanácsot ad, az csak akkor mutatkozik meg, ha a tanácsot kipróbáljuk. Tudása is a próba által bizonyosodik be ugyanis, mint ahogyan kipróbálás által is sajátítja el azt. Hiszen nem ismeri az okot, melyből kifolyólag magatartása, melyet számára a tapasztalat jelöl ki, megalapozódhatna, vagy a biztos eredmény elvárása igazolódhatna. Úgy jár el, mint az orvos. Megvizsgálja a beteget – s ez magában foglalja az előzetes pillantást az egészségre, vagyis arra, ahogyan ki kellene néznie. Azután pedig azt az orvosságot adja neki, amelyik tapasztalata szerint segít. – A valódi orvos nem is járhat el másként, de más az, ahogyan ezt az összefüggést megérti. Számára az egészség, ahogyan és amiként van, az alap, amelyből kiindulva magatartását megalapozza. Tudja, mi teszi az egészséges létet, és abból igyekszik felismerni, mi baja a betegnek, vagyis képet alkot magának a betegségről: miféle testi folyamat is lehetett az tulajdonképpen, amely zavarhoz vezetett, s annak megértéséből kiindulva, hogy mi a betegség, kiválasztja az orvosságot, azaz: a szert, amelyet a betegnek ad, hatásának

megértéséből kiindulva választja ki, ez pedig a betegség és a gyógyszer természetének megértéséből adódik. Mindenesetre csak akkor, ha ilyen megértésből kiindulva jár el, jár el az orvos tudóként, vagyis úgy, hogy előzetesen biztos abban, hogy eljárása által egészségessé tesz: mert tudja az egészségről, hogy micsoda, s ebből az előzetes tudásból nyeri zavarainak és helyreállítása lehetőségeinek ismeretét. Ez az okokkal való rendelkezés tehát elsődlegesen az elvégzés miértvalóságának tudása, az ok azonban éppúgy magába foglalja az okot az eidosz (az előállítandó kinézete) értelmében, mint ahogy a *miből* (az anyag), illetve a létrehozás kezdetének értelmében (ahonnan kiindulva a létrehozáshoz foghatunk) is. Épp a maga négy jelentésének kibontakozásában vett okkal való előzetes rendelkezés teszi ki az előállítás fölötti rendelkezés általános és szükségszerű jellegét.

Ennek az Arisztotelész által többszörösen kifejtett (*Met.* A 3 és másutt) összefüggésnek a közelebbi elemzése elmaradhat itt, ahol kizárólag a tudás fogalmának és jelenvalólét-szerű indítékainak általános jellemzésére törekszünk. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy már a tekhné fogalmában is a tudás eszméje az irányadó, amely legsajátabb értelme szerint túl van a létrehozásban és az elvégzésben nyújtott teljesítményen, s tekhnéként már a jelenvalólét gondjának egy új módusát képviseli. A világban berendezkedve a jelenvalólét gondjaiba vette a világ feletti rendelkezés *biztonságát*. Ez a biztonságról való gondoskodás elsődlegesen mint a létrehozandó fölötti előzetes rendelkezés a tekhnében mutatkozik meg, mely rendelkezés az ok tudásának és sokrétű összefüggései kibontakozásának végrehajtás-jellegével bír. Az okok fölötti rendelkezésben maga az előállított áll rendelkezésre a maga létében. Mármost e gond törekszik arra, hogy mindent, ami van, ugyanazon a módon tegyen hozzáférhetővé a maga létében, vagyis hogy az ok felfedezettségében és tudásában a létezót az okából értse meg, mint azt, ami szükségszerűen az, ami. Így fejlődik ki a lét tulajdonképpeni tudományos fogalma a tekhné általi előállítás elsődleges horizontjában. A jelenvalólétnek az előállított létével való rendelkezése az előállítottság *ahonnanjának* és *mikéntjének* megértésében független annak mindenkori taktikus jelenlététől valamely érzéki észlelésben. A jelenvalólét ugyanezen tendenciájából, hogy biztosan rendelkezék a világ fölött, amelyben él, fakad a teóriának, a világ olyan tudásának eszméje, mely létének okaiból indul ki. A nemtudás megfutamodásában mutatkozik meg a tudás indítéka, függetlenül minden praktikus gyakorlattól, mint egy sajátos gond önálló és vezérlő indítéka, még ha ez a jelenvalólét minden gyakorlati szükséglete kielégítettségének faktikus előfeltevésén is alapul. Mindenesetre az elidőzésnek, a *szabad idő*nek e faktikus előfeltevésben létesítő lehetőségét, mely a maga részéről a *theoria* gyakorlásának előfeltétele, nem szabad éppenséggel gondtalanságként értelmez-

ni. A tudomány (*theoria*) maga a világban-benne-lét gondja sajátos véghezvitelének jellege. Elsődlegessége a *tekhnai*-jal szemben azon nyugszik, hogy a tudást, amit benne keresünk, egyáltalán nem valami más kedvéért keressük, hanem tisztán a feltárás és a tudás legsajátabb teljesítményének kedvéért, minthogy egyébként semmiféle gyakorlati elintézésben nem hasznosítható.

De a tekhnét sem az jellemzi eredetileg, ami a teoretikus tudományoktól megkülönbözteti, vagyis a gyakorlati felhasználásra való vonatkozása, hanem az, ami benne a tudományokkal közös, vagyis a képesség, hogy számot tudjon adni arról, hogy valamit miért kell megtenni, és miért az adott módon (ilyen és ilyen anyagból, ilyen és ilyen eszközökkel) kell megtenni (*kat' tō lōgon æcein aŰtoŰj ka' t'j a, t...aj gnwr...zein*, 981b6). A logosz elsődleges értelme tehát a *beszámolás*, a számadás mint az okok megadása. Egy tekhné uralása az előállítandó feletti előzetes rendelkezés végrehajtásának jellegével bír a megértés módján és az olyan magyarázó beszéd keretében, amely az előállítandót okaira való tekintettel értelmezi. Ez a rendelkezés az általánosság és a szükségszerűség jellegével bír, amennyiben az ok (illetve az okok, összefüggésük kibontakozásában) az illető elvégzés minden lehetséges esetében általánosan és szükségszerűen megalapozó-megindokló jellegű, például: az egészség kedvéért, ami kinézetében (általános eidoszában) az orvoslás művészetének figyelmében áll, egy beteget, aki ilyen és ilyen természetű betegséget hordoz, ilyen szerekkel kell kezelnünk, melyek visszaállítják egészségét. A tekhné véghezvitelében ez az összefüggés belátható, vagyis a beszédben felmutatható. Hasonlóképpen ott, ahol a jelenvalólét gondja valami olyannak a láthatóvá tételére és a fölötte való rendelkezésre törekszik, ami nem előállítandó, hanem magától megvan, ez az összefüggés azoknak az okoknak a felmutatása, amelyek miatt egy effajta létező mindig és szükségszerűen olyan, amilyen – vagyis nem más, mint nyelvi értelmezésre képes megértés, melyben a létező rendelkezésre bocsátatik. Az oknak az ok megadásában megvalósuló felfedésével és elsajátításával a létezőt szükségszerű így-létében mondjuk ki.

A létező mint szükségszerűen így és így létező kimondhatóságában gyökerezik a *taníthatóság jellege*, amely kitünteti a tekhnét és a tudományt a gyakorlati tapasztalattal szemben. Mert azt, amit okai szerint tudunk, az okok megadásával másoknak is rendelkezésére tudjuk bocsátani a maga létében. A dolog felé való lét, melyet a tudásban érünk el, szükségszerűen azt a követelést támasztja tehát, hogy közölhető legyen, így pedig a másik által is igényelhető oly módon, hogy az ok megadásával a létező mindenki számára belátható a maga létében. A beszéd mint a tudás beteljesítésének formája tehát itt a létező önmagát és másokat felmutató előállításának jellegével bír, éspedig úgy, hogy az ily módon feltártat megtartja a maga felfedettségekben. Minden

megindoklás feltételezi annak a létezőnek az ismeretét, amelyet megindokol. A „hogy”-nak [annak, *hogy* valami ez és ez, ilyen és ilyen] fenn kell állnia, ha értelmesen kérdezünk rá a „miért”-re. A tudás gondja tehát a megindoklás gondja. S mint ilyen, a létező elsődleges megértettségét mint olyat előfeltételezi, ami a jelenvalólét megértésében rejlő világmegértésében adódik. A megindoklás tehát az efféle ismeret elsajátításának módja. Amit megindokoltunk, az a tudó rendelkezésére áll, akár mint az a bizonyosság, hogy egy ilyet mindig elő tud állítani, akár úgy, hogy mindig ráakad egy ilyenre, ha fennáll az, ami azt okozza. Valamit megértettként sajátítunk el, amennyiben megmutatjuk, hogy az, amiként valamit értünk, szükségszerűen megilleti azt, amit így értünk (vö. *Met.* Z 17). Ami egy létezőt nem illet meg szükségszerűen, az a tudomány logosza számára sem megragadható (vö. a *kat¹ sumbebhkōj* vizsgálatával, *Met.* E 2). Megokoló felmutatásként a *beszéd* azt a kitüntetett igényt támasztja, hogy az egyedi létezőről mint ilyenről általánosan és szükségszerűen tegyen állítást. Ezáltal az ilyen beszéd kitüntetett módon olyan *beszélés*, amely engedi hozzászólni a másikat.

Így hát a következőkben a tudományosan megindokló kijelentés struktúráját ki kell emelni a tudomány előtti kijelentésből. Az elemzés megkísérli, hogy a tudományos beszéd mint tárgyilagos megértés véghezvitelének jellegét azon funkció által tisztázza, amelyet a másik tölt be az egymással való beszélésben, s ezáltal élesebben ragadja meg a tudományosan megindokló kijelentés fennebb vázolt struktúráját. Ezzel egyúttal előkészítjük a talajt annak a történeti horizontnak a megmutatása számára, amelyben a tudomány eszméjének kialakulása a görögöknél teoretikus tisztasághoz jutott. Ezen az úton igazolódik be számunkra a tudomány és a tekhné explicit arisztotelészi fogalmainak kiaknázása a logosz platóni tanának tisztázásában.

2.§. A beszélgetés és a logosz

Az eredendő beszélés az, amikor közösen van dolgunk valamivel. Mint valamiről tett artikuláló kijelentés, azt, amiről beszél, mint valamit teszi nyilvánvalóvá, de nem annak felfedése kedvéért, amit így kimond. A kinyilvánításnak itt inkább olyan háttere van, amely a közös gondoskodásra vonatkozik. A kijelentés itt magához a gondoskodást vezérlő körütekintéshez tartozik. Az, amit mint valamit nyilvánítunk ki, valamely háttérre vonatkoztatva értelmezhető, amelyet a gondoskodásban birtokol, anélkül, hogy e háttér szempontját is kimondaná. Strukturálisan tehát nem különbözik a körütekintő gondoskodásban állandóan gyakorolt megértéstől, valaminek mint valaminek a hallgatólagos megértésétől. A *mi-ként* a *mi végre* jellegével bír. Valamit kalapácsként megérteni azt jelenti: kalapácsolásra való szerszámként megérteni, amely a *mi végre* szerint a legtulajdonképpenibb mó-

don magában a kalapácsolásban válik hozzáférhetővé és megértetté.⁸ „A kalapács *nehéz*” kijelentés beteljesítését tehát maga a körütekintés motiválja. Mindebben a másikkal, akinek a kijelentés szól, nem azt kell megértetni, hogy a dolog éppenséggel a nehézség tulajdonságával bír, hanem a másik a neki mondottak megértésében az abban rejlő utalás szerint mintegy folytatja a közös gondoskodást arról, amit meg kell tenni, egy könnyebb kalapács után nézve. Ha a másik nem érti, mit is akartak neki mondani a kijelentésben, akkor rossz segítség. Mindebben oly kevésbé számít a kimondottnak mint olyannak a megértetése és egyúttal a másik megértése, hogy adandó alkalommal mást hívunk, aki jobban megért minket, vagy egyszerűen segítünk magunkon. Azt, amit teszünk vagy mondunk, csupán a munkáról való gondoskodásra vonatkoztatjuk körütekintően.

Még akkor is, ha valaminek az előállításában a másik az előállítandó felé való létében szintén kifejezetten a gondba állított is, például tanulóként, az így tett kijelentéseknek akkor sem lesz megindokló felmutatás-jellegük, s ezáltal a kijelentésnek az érthetőségre támasztott igénye is másképp alapozódik meg. Mert legeredendőbb formájában a megértés átadása nem a beszélésben és a mondottak megértésében megy végbe, hanem a cselekvés megmutatásában és utánzásában; valahogy úgy, mint amikor valakit egy mesterség elsajátítása érdekében egy számára ismeretlen szerszám körütekintő megértéséhez kell juttatni. A szerszám mégoly beható szemrevételezése, és, ennek megfelelően, kéznéllevő dologként való mégoly beható leírása sem ismertet meg vele senkit. Hiszen amikor mint érthetlennel szembesülünk vele, nem mint kéznéllevő dolog ismeretlen számunkra, mint valami, aminek (látva vagy leírva) éppenséggel ismertnek kell lennie. Továbbá, mint érthetlent már mindig is a megértés szempontjából vesszük: mint olyat, amivel egy műhely összefüggésében találkozunk, máris megértjük mint előállításra szolgálót, vagyis mint szerszámot. És épp mint így megértett szerszám ismeretlen és érthetetlen a *mi végre* szerint. Ez a *mi végre* újfent nem érthető rendeltetésének pusztá *megadásában*, hanem csak magában a használatban. Csak a szerszámmal való most-már-bánni-tudás, mely magában a használatban derül ki, mutatja meg, milyen mértékben tette érthetővé azt rendeltetésének megadása. A kijelentések, melyeket a megértető megmutatás vagy csináltatás során a tanító tesz, csupán a gyakorlati körütekintés nyelvi „magyarázatai”. Hogy mily kevésbé természetesek, az abban mutatkozik meg, hogy saját erőfeszítést követelnek meg annak érdekében, nehogy visszatérjünk a tanulóval nem törődő, a gondoskodás természetes irányába vágó saját kezű előállításához. A kijelentést magát itt sem abban kell megérteni, amit a szavakban

⁸ Vö. Heidegger, M.: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 87.

kimond, hisz értelmét, ahogyan az érthetőségre támasztott igényét is, annak a gondoskodásnak a kimondatlanul jelenlévő összefüggéséből nyeri, amelyben bennefoglaltatik. (A dolgok ilyen állásában gyökerezik az *Eulenspiegel-motívum* is, hogy tudniillik a léhűtő a neki mondottakat szó szerint megérti ugyan, csak-hogy szántszándékkal *félreérti*.)

A beszélés mint a körütekintés körütekintő értelmezése mindkét esetben az utasítás jellegével bír, vagyis a beszélésben nem a beszélésben megmutatottira mint olyanra utasítjuk a másikat, hanem az azzal való hozzálátón előállító eljárásra. A kijelentés mint a körütekintés módusza tehát a körütekintés számára nyilvánvaló kézhezállóság létmódjában tárja fel a létezőt. A körütekintés véghezvitelének momentumaként a kijelentés nem képez önmagában önálló, önmagát a kijelentés gondoskodásában lezáró gondoskodás-összefüggést.

Nem lesz ez másként a látásnak a gyakorlati körütekintésről való ontológiai jelentős leválásában sem. A létező pusztán odanéző szemrevételezése és szemlélése a létezőt csupán kinézetében érti meg, ez azonban ontológiai szöveg azt jelenti: mint egy így és így kinéző kéznéllevőt.⁹ Ez a gondtalan szemlélés is a világban-benne-lét gondjának egy módusza. Az előállítás gondjának kipihenéséből fakad. A létező szemlélésénél való kipihenő elidőzésben, amelyben a létezőről nem az előállítás módján kell gondoskodni, ez a magatartás önmagunknak a gondoskodás következő feladataitól való mentesítésének jellegével bír. Mint kipihenés azonban vonatkoztatva marad az előállító gondoskodásra, amelyet kipihen. Ez a vonatkoztatottság nem úgy értendő, mintha a kipihenésben szem előtt maradna az, amiről gondoskodni kell. Ellenkezőleg, éppen elfeledni igyekszünk azt a más felé való létben, amelyről nem kell gondoskodni. De ez a más felé való lét (a szemlélésben) jellegzetesen módosult, éspedig épp azért, hogy nem más, mint a felé való lét, ami mint a gondoskodás feladata vár valakire. – E módosulás jellege a kipihenés egy különleges formáján, a játékon keresztül válik a legvilágosabbá. A játék számára lényegi, hogy a játékosok „benne” vannak, vagyis hagyják, hogy a játék feladatai elragadják őket, anélkül, hogy szem előtt tartanák, hogy mindez nem komoly. Ugyanígy a játszás csupán a szórakozásért, vagyis a későbbi tevékenység kedvéért van (*Eth. Nic.* K 6, 1176b35). A dolog felé való lét tehát a játszásban sajátosan semleges. Nem a dolog az, ami – habár komolyan kell venni – a játszás célja, hanem a dolog felé való lét módja, ami azt jelenti, hogy egy dolog anélkül lesz a gond és az erőfeszítés tárgya, hogy „komolyan” egy efféle gond tárgya volna. A játszó erőfeszítés tárgya olyasmi, amin önmagában semmi sem múlik: a játék miértvalósága a játszás maga (*Eth. Nic.* K 6,

⁹ Vö. uo. 203–204.

1176b6). – Ugyanez a semlegesség jellemző a kipihenő szemlélésre. Míg a szemlélés hagyja magát elragadni a világ kinézetétől, noha folyvást létezőt tár fel kinézetszerű kéznéllevőletében, ez a feltárás egyelőre mégsem önállósítja magát a feltártság gondjává, vagyis a feltártság fenntartásáról való gondoskodássá. Így a beszélés sem – amely az efféle szemlélésben megértettet közölven értelmezi – arra hivatott, hogy a feltártat mint feltártat megtartsa, hanem arra, hogy másoknak megnyilatkozva átadja nekik a létezőt az ugyanolyan kipihenő-elidőző szemlélés végett, történjen ez bár magában az odahallgatásban, vagy pedig a közlésben adott, a saját látásra vonatkozó utasításban. Mint kipihenő elidőzés, ez a magatartás a másokkal lenni akarás jellegzetes törekvését foglalja magában. Az egymással való beszélés is, amely az egymással-lét beteljesítésének egy formája, ezt a semlegességet tükrözi. A megnyilatkozásban tehát a szándék nem annyira a dolog felé való létre mint közlendőre irányul, mint inkább a feléje való létben meglévő közösségre. A beszélés tehát lényegileg megbeszélés, vagyis a saját hogyanlét közlése. (Az ilyen kipihenő, a világ kinézetére s az egymással való beszélés annak megfelelő módjára való ráhagyatkozásban rejlő hanyatlástendenciát mint „kíváncsiságot” és „fecseget” mutatta fel Heidegger a *Lét és idő* 35–36. paragrafusában, a jelenvalólét mindennapisága analitikájának ontológiai-alapvető összefüggésében.) Ebben a pusztán szemlélő értelmezésben a beszélés, a kibeszélhetőség nem rendelkezik a megértést módosító jelentéssel, és nem igényli a másikat sem, akivel beszélgetünk, a megértés és az általa támasztott igények értelmének együttes konstitúciójának kitüntetett értelmében.

Csak amikor a világ feltártsága önmaga kedvéért áll a jelenvalólét gondjában, csak akkor nyer a feltártság nyelvileg artikuláló értelmezése sajátos funkciót, amely egyúttal abban a konstitutív szerepben mutatkozik meg, amely fenntartja számára a beszélésben kimondottat. A világ fölötti rendelkezés biztonságának gondja, amely a jelenvalólét létfelfogásában rejlő világra-utaltságban gyökerezik, alakítja ki, mint fennebb megmutattuk, valamely előzetes, önmagában bizonyos rendelkezés eszméjét. Ez pedig nem más, mint a gyakorlati, illetve a teoretikus tudomány eszméje. A rendelkezés biztonságára vonatkozó gond véghezvitelének jellege a létező okaira, elveire, alapjaira (*circa...* vagy *a, t...ai*) irányuló kutatás. A kutatás tehát az okok keresése. A világnak és önmagának e megértésére, amelyre törekszik, a jelenvalólét mintegy magától talál rá mint a nyelvben értelmezettre.¹⁰ A tudományos kutatásban ez a megértés egy sajátos értelmező-elsajátító fáradozás tárgya lesz. Mint az okok keresését a keregetnek, vagyis az oknak mint a létező léte *ahonnan*jának megér-

¹⁰ Innen a lÖgoi -hoz való szókratészi odafordulás.

tése vezérli. E megértés a beszéd egy sajátos lehetőségét célozza, vagyis azt, hogy egy létezőt ne csak láthatóvá tegyen mint valami meghatározottat, hanem hogy abból kiindulva, ami olyanná teszi, amilyen, mint szükségszerűen így létezőt mutassa fel azt.

A megokoló *meghatározás* ezen eszméjében teljesül ki először a kijelentés mint a teoretikus magatartás megvalósulásának formája. Noha minden valamiről való beszélés az *amiről*nek mint valaminek a kimondása, a kijelentettség mint olyan nem vonja maga után a körütekintő megértés átalakulását a létezőnek mint kéznéllevőnek az értelmezésévé, s a kijelentés e teoretikusan meghatározó jellege sem adott pusztán csak az odanéző magatartás által. A kijelentő ítélet inkább a „meghatározás” kitüntetett funkciójában, vagyis a kimondottnak *pusztán* a beszéd felmutató szerepe általi rendelkezésre bocsátásában veszi igénybe a beszélést. A meghatározva fenntartó logosz ezen eszméje a görög ontológia tulajdonképpeni jelenvalólét-motívumaira utal – egy olyan ontológia motívumaira, amely a létet mint jelenlévőn kéznéllevőt érti meg. Logikává való alakítása máig uralja a tudományos kijelentés eszméjét. A logika tulajdonképpeni indítékai tehát nem az ítéletben, hanem a *következtetésben* hatnak. Csak az „individualizáló” tudományok megismerése a maguk módszertani sajátosságaiban, ezen túl pedig a jelenvalólét ontológiája eszméjének felmutatása teszi kérdésessé a predikáció struktúrájának a tudományos kijelentésre támasztott egyetemes igényét. A kéznéllevő görög ontológiája mindenestre a lehető legszorosabban kötődik a tudomány görög eszméjéhez, s abból kiindulva határozza meg a logosz elméletét. Nem véletlen, hogy a görög „logosz” éppúgy jelenti a kimondottat, mint az okot; hisz olyan logoszt keresünk, amely azt bocsátja rendelkezésre, ami a létezőt a maga létében megalapozza. A keresett logosz dologi tartalma tehát a dolog alapja (a, t...aj *logismŌj*, *Men.* 98a).

3. §. A tárgyilagosság együttes-világi elemei (Logosz és dialektika)

Ez a tudományos beszédmód sajátos igényt formál az érthetőségre. Önmagában minden beszélés beszélés valakivel, s mint ilyen, annak megértését célozza, amiről beszél, mint azét, amit e beszélés láthatóvá tesz. Még ott is, ahol taktikusan nincs jelen más, aki a beszédet hallgatja, a mondottak eszméjük szerint mások számára érthetők maradnak. Még ott is, ahol nem kerül sor kimondásra és közlésre, vagyis a „gondolkodásban”, valamely nyelven gondolkodunk, amely mint nyelv lehetséges másik emberekre utal, akik ugyanezen nyelvet beszélnek, és ezért megértenék „gondolatainkat”, ha „olvasni tudnának bennük”. Ugyanígy minden valakivel való beszélés a másik megszólítása, figyelembe véve annak megfelelését – ami persze maga nem feltétlenül bír a beszélés jellegével. De amikor a másik szabályszerűen válaszol,

„hozzászól”, a tudomány logoszában egy másik specifikus igény támad az érthetőségre és a megfelelésre, amely igény a beszélés sajátosságos tárgyilagosságát teszi ki. Minden tudományos kijelentés olyan állítás, amely nem szorul további megindoklásra, vagy pedig képes a további megindoklásra, s maga is a megindoklás jellegével bír, amennyiben nem egyszerűen állít valamely tényállást, hanem okaiból kiindulva mutatja fel azt mint szükségszerűt. Csupán csak valamely ok állításaként állítja tehát a tudományos kijelentés egyúttal a megindokoltak szükségszerűségét. A szükségszerűség ezen igényével egyúttal a belátásra bízta azt. Ezzel azonban a másik részéről egyetértésre tart igényt, és pedig tisztán az előzőleg feltárt dolog megindokló felmutatásában való egyúttalhaladás alapján. Mindebben azonban benne rejlik az, hogy az efféle megindoklás lényegéhez tartozik, hogy a másik szabadon visszatérhet rá – tehát nemcsak az egyetértés, hanem a lehetséges ellentmondás módján is. Az ellentmondás az állítottak kettősségének megfelelően vagy az okként megnevezett tényállás megokolásra nem szoruló, belátható voltára irányulhat, vagy pedig (mint tulajdonképpeni ellentmondás) arra a megindokló funkcióra, amelyre az illető tényállás az előzetesen ismert tényállással szemben igényt tart – azaz a megindokló értelmezés dologszabottségára. Az előbbi esetben az ellentmondás azt a feladatot tűzi ki, hogy az okot magát indokoljuk meg, és így érvényesítsük a megindokló értelmezést, a másikkban pedig azt, hogy törekedjünk a tényállás egy tulajdonképpenibb megindoklására (vagyis az *Nike-øj IÖgoj-ra*). A lényeges azonban az, hogy az ellentmondás nem a tényállás ellen irányul, hanem annak okai és az okok körüli kerülőutak ellen. Ennek megfelelően az egyetértésbeni beláthatóság igényének való megfelelés azt jelenti, hogy a másik visszajuttatja a beszélőhöz a megindokló értelmezést, és megerősíti annak igényét. A mondást és az ellentmondást a maga tudományos voltában a tárgyilagosság ugyanazon eszméje határozza meg, amely a szükségszerűségre és beláthatóságra támasztott igényüket is jellemzi.

A dolog tiszta feltárásának eszméjéhez való kötődés a beszélés funkciójának jellegzetes korlátozását jelenti. Mert a valamiről való beszélésben egyúttal maga a jelenvalólet nyilvánul meg folyamatosan. A hang- és taglejtés erősebben juttatja kifejezésre a beszélő mindenkori hangulatát és belső alkatát, mint a kimondott szavak. A kimondottak és a gondoltak megértésében a másik egyúttal megérti a beszélő eme belső hogylétét is, s ezáltal módosul a gondoltak már eleve szintén valahogyan hangolt megértése is. A gondolt és a beszéd által felfedett dolgot így nemcsak önmagában fogja fel és érti meg, hanem egyúttal abban, amit a beszélő közben kifejezésre juttatott, amit akarva vagy akaratlanul magától mondott vagy adott értésre. Ennek megfelelően a másik tulajdonképpen nem a mondotttra mint olyanra válaszol, hanem a beszélő

megnyilatkozására, éspedig önmagának ennek kapcsán való válaszoló megnyilvánulásában. Az együttes megnyilatkozás e formájában az egymással-lét specifikus lehetősége képződik. A megértetés eszméje, amely itt irányadó, nem a dologban való egyetértés eszméje, s nem is a dolog feltártságának bizonyosságáért való, hanem azért, hogy a dologról való beszélésben nyilvánvalóvá váljunk egymás számára. Az efféle beszélgetés ezért alapvetően nem lesz kevésbé termékeny attól, ha *nem* tudjuk megértetni magunkat a dolog kapcsán, amennyiben létünkben épp ezáltal válunk a másik számára kifejezetten láthatóvá. Persze lényeges kérdés, és az együttes-világban való jelenvalólét egyik sarkalatos problémáját képezi, hogy a másik e megértése az egymással-lét egyik valódi módját jelenti-e. Mert felvetődik a kérdés, hogy a másiknak a valamiről való megnyilatkozásban történő megértése, még ha el is tekintünk a dolog feltárásától való elfordulástól, nem az egymással-lét egyik reflexív hanyatlási formája-e. Egy ember, aki úgy véli, hogy megért egy másik embert, aki neki valamilyen módon ellentmond, anélkül, hogy igazat adna neki, az épp ezáltal a másik ellentmondásától óvja magát, vagyis önmaga megértésében, amely lényegileg mindig a másiktól való efféle elütésben megy végbe, pontosan olyan lehetőségekben erősíti meg magát, amelyekben éppenséggel elérhetetlen a másik számára. A valódi egymással-lét bajosan nyugszik a másik ilyen megértő félreállításán, hanem csak a vele való léten, amely megtagadja a saját és a másik igényét az efféle megértésre.

A megértetés ezen eszméjének ellenében, amely az egymással-lét egy sajátos reflexív tendenciájából keletkezik, ki kell emelnünk a tisztán tárgyilagossá megértetés eszméjét és a tudományos beszélgetésben való megvalósulásának formáját. A tudományos beszéd tárgyilagossága persze nem zárja ki, hogy mint beszélés maga is a beszélőnek a maga hogylétében való megnyilatkozása legyen. De a megértésre és a megfelelésre való igény, amelyet támaszt, pontosan az attól való eltekintést követeli meg, ami a dologról való beszédben egyúttal a jelenvalólétről mondatik ki, a válaszoló pedig hasonlóan eltekintést követel attól, ami válaszában nem tárgyilagossá. A beszélgetés e módjának magatartását még csak nem is jellemzi megfelelően az attól való eltekintés pusztán negatívítása, ami a kimondott dologra való rátekintéssel együtt kifejezésre jut. Mert a dolgot felmutató efféle beszélgetésben emellett, ha megfelelően tekintünk el a tárgyilagosság eszméjétől, a jelenvalólét sajátos pozitív alkata jut kifejezésre, amelytől nem szükséges eltekinteni, minthogy a másik, akivel beszélünk, szintén részese, s amelytől viszont nem is lehet eltekinteni, amennyiben a beszélgetés tárgyilagosságának faktikus emberi bázisát képezi – ez pedig a kérdésre való együttes készenlét. Sajátos közös diszpozícióként ez konstituálja az okokhoz ragaszkodó és az okokra hallgató megértést.

Az ilyen megértés teljes egészében a dologról való megcélzott egyetértésre van szánva. A dologra való e tiszta hagyatkozáson belül a másikkal folytatott beszélgetés abban nyeri el tulajdonképeni lehetőségét, hogy hagyja magát a másik által továbbvezetetni a dolog feltárásában. A beszélő ugyanis megosztja a másikkal a létező előzetes megértését, és igényt formál arra, hogy a létező kimondása által – ami nem más, mint okainak felmutatása – maga alapozza meg ezt a megértést. Hogy ez az igény mindenkor mennyire jogos, az tehát lényegileg azon dől el, hogy a dolog megértését valóban a megadott ok alapozza-e meg, azaz, hogy a dolgot aszerint mondjuk-e ki, ami őt szükségszerűen és mindig azzá teszi, amiként azelőtt értettük. Ez azonban a beszélgetés során a másik egyetértésén vagy ellentmondásán dől el, vagyis pontosan akkor, ha az állítottakat kitesszük a másik válaszában. Mert, ha lehetséges az ellentmondás, az igény cáfolatot nyert, egyúttal azonban minden ellentmondás egy új megértést hordoz, ezáltal pedig a tulajdonképpenibb megindoklás előírását és előzetes vázlatát is. A beszélgetés tárgyilagos produktivitását az teszi ki, hogy keresésének irányát épp az efféle ellentmondás mutathatja meg. A magunk megértetésére való képtelenség, a beszélgetés legsajátabb törekvése szerint értve, sohasem eredmény, hanem pusztán a megértéssel való zöld ágra vergődés elmaradása, s ebből kifolyólag megköveteli a beszélgetés újramegértését, amely sajátos értelmének megfelelően megismételhető, és épp az ismétlésben vihető tovább a dolog felmutatása és a meg egyezés irányába.

Az, hogy a megértetés kudarcát olykor a tárgyilagos beszélgetésben is úgy értelmezzük, hogy egy megmutatkozó ellentétet pozitív eredménynek veszünk, nevezetesen mint vitathatatlan előfeltevések különbözőnek bizonyulását, nem teszi kérdésessé mindazt, amit a tárgyilagosság eszméjéről mondtunk, hanem inkább igazolja azt. Mert az efféle „magyarázatban” a beszédnek a dolog feltárására irányuló intenciójától való elrugaszkodás rejlik. A vélekedések különbözőségének feloldhatatlanságát állítja, nehogy tárgyilagos szándékában kelljen szembesülnie a másik ellentmondásával. Ha „megértjük” a másik ellentmondását, vagyis előfeltevéseinek a mi vitathatatlan előfeltevéseinktől való különbözősége alapján magyarázzuk meg magunknak ahelyett, hogy pontosan az előfeltevéseket tennénk a beszélgetés tárgyává, akkor ezáltal éppenhogy kiiktatjuk a másikat a maga pozitív funkciójában, vagyis mint olyan valakit, akire szükségünk van a tárgyilagos megegyezéshez és megértéshez. A beszélgetés ezzel megszűnik annak lenni, ami volt: a dolog felőli megegyezésnek. – Ugyanez az elrugaszkodás és ugyanez a kiiktatás bekövetkezhet a másik oldaláról is, ha az anélkül mond ellent, hogy ellentmondásáról számot kívánna adni, vagy pedig ha, azért, hogy a beszélgetésből szabaduljon, csak látszólag ért egyet, anélkül, hogy valóban a

beszélővel tartana a dolog feltárásában. Ezekben az esetekben a másik az, aki kiiktatja magát a tárgyilagos megegyezés szándékának közösségéből, amennyiben a mondottakat nem tárgyilagos jelentésében veszi és teszi válasza tárgyává, hanem homályosan reflektál partnere előfeltevéseire, amelyeket „érteni” vél – miáltal éppenséggel elzárkózik a másik tárgyilagos véleményétől.

Ebből pedig pozitíve érthetővé válik: a tudományos beszélgetésben a másikra csupán a tárgyilagos megegyezés kedvéért van szükségünk, ez azonban azt jelenti: képességében és arra való készenlétében, hogy az okokra figyeljen és okkal válaszoljon. Amennyiben megosztja valakivel a dolog előzetes megértését, és készen áll a tárgyilagos vizsgálatra, akkor tárgyilagos egyetértése a logosz dologra-szabottságának egyetlen kielégítő mértéke lesz, s nem egy uralkodó vélekedés előítélete. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy döntő módon mindenkor rajta, aki ily módon számot ad, múlik minden, minthogy a kölcsönös megértésre való törekvés általa kezekszik az „igazságért”: azért, hogy az együtt megtalált ok valóban az, amelyből a dolgot szükségszerű létében és igylétében mutatja fel és alapozza meg. A másik tehát, akivel egyetértésre törekszünk, *semmiben sem különbözik az összes másiktól*, vagyis inkább csak annyiban vesszük igénybe, amennyiben éppenséggel nem különbözik másoktól. Jóváhagyása emiatt lesz tanúbizonyság annak igazságára, amibe beleegyezik. Akár csak neki, mindenki másnak is, akivel ugyanazt a beszélgetést lefolytatnánk, jóvá kell hagynia a beszélgetés eredményét. Ha megtagadja beleegyezését, és megindokolja ellentmondását, semmi értelme annak, hogy mást vonjunk be helyette a beszélgetésbe. Mert ha okkal tud ellentmondani, akkor azt mások is ugyanúgy okkal megtehetik, akkor pedig az, aminek ellentmondanak, cáfolatot nyert. Ezért a kölcsönös megértés szándékának értelméhez tartozik, hogy éppen azzal törekedjünk megegyezésre, akinek az előzetes véleménye a legélesebben ellentmond a tételnek. Minél radikálisabb az ellentmondás, annál biztosabb az, amit a végső megegyezésben erősítünk meg. Ha figyelembe vesszük a tárgyilagos beszélgetés ezen eszméjét, világossá válik, hogy az ilyen beszélgetés nem a tudomány tárgyfelmutató logoszától idegen beszédforma, hanem épp ellenkezőleg, azt a lehetőséget nyeri el a logosz számára, hogy megismerő felmutatássá és elsajátítássá fejlődjön.

A kölcsönös megegyezés eme eszméjének struktúrája az alapja annak, miért nem tudok előrehaladni valaminek a tudományosan megokoló és megalapozó felmutatásában és elsajátításában, és miért nem tudok elérni a tulajdonképpeni logoszhoz anélkül, hogy valaki mással beszélnek. Mert a ki nem mondott gondolkodás is beszéd, csak hogy a másik, akivel ekkor beszélek, én magam vagyok. Ez viszont csak azért lehetséges, mert a másikra a valóságos beszélgetésben sincs szükségem semmi másban, csak

abban, amit a magam számára is meg tudok tenni: vagyis abban, hogy visszatérjek valamely adott értelmezéshez, amennyiben azon ellenőrzöm a dolog megértését. Ezen alapul az, hogy a „gondolkodásban” artikulált megértés, éppúgy, mint a kimondott értelmezés, megőrződik, így tehát megismételhető, és vissza lehet térni hozzá. Persze a lehetőség, hogy az ellentmondásban szabadon szembesüljünk magunkkal, sajátos nehézséggel jár: megköveteli, hogy meg tudjunk szabadulni magunktól és megértésünk megszilárduló irányaitól – és hogy arra hallgassunk, ami a dolog mondanivalója az újabb kérdés során. De már a valódi beszélgetés is megköveteli, hogy egyedül a kimondottak tárgyilagos értelméhez tartsuk magunkat, s ne ahhoz, ami a beszélésben egyúttal a jelenvalólétről mondatik ki. Az ellentmondás megtalálásában és kimondásában persze közrejátszanak a faktikusan nem tárgyilagos indítékok is. A versengés mint az egymással-lét egyik alapvető motívuma a tárgyilagos beszélgetésben is láthatóvá teszi azt, ami a másik tézisének ellenében elmondható. A beszélgetés tárgyilagos igénye számára azonban elegendő, ha csak a tárgyilagos okok, s nem ezek a faktikus motívumok válnak a vita tárgyává. A másik, akinek eme okok alapján mondunk ellent, tisztán tárgyi tartalmuk szerint veszi őket. Az önmagával beszélgető gondolkodás előtt ugyanez a követelmény áll. Minden ilyen motívumot ki kell iktatnia ahhoz, hogy tárgyilagosan haladhasson előre. Saját logoszat próbára téve és annak ellenszegülve, miközben a szabad jóváhagyás vagy a szabad ellentmondás felé fordul, elsődleges eltekintést kíván attól, hogy az *saját* logosza. Faktikusan persze ez az eltekintés reflektáló módon mehet végbe úgy, hogy a másik lehetséges ellentmondását vesszük figyelembe. A másik reflektáló előlegezése azonban nem meghatározott másikként látja a másikat, akivel szemben fölénybe kíván kerülni, hanem úgy, mint egy lehetséges tárgyilagos ellentmondás névtelen hordozóját, ez viszont azt jelenti, hogy saját tézisünket is csak tárgyilagos tartalmában tekintjük. Ez a tárgyilagosság úgy nyilvánul meg, mint a kérdésre és a kételkedésre való készenlét.¹¹ Egyúttal pedig nem más, mint az az előfeltevés, amely mellett lehetséges a valódi, önmagunkkal szembeni kifogás, vagyis egy olyan kifogás, amely alapvetően nem marad alávétve annak, amit a saját tézis mond, amely tehát nem eleve a tézis biztosítására

¹¹ Hogy a „gondolkodás” több, s hogy miért több, mint a szilárd előfeltevések pusztá továbbszövése, s hogy nem szűnik meg a következmények pusztá logikájában, még akkor sem, ha monologikus gondolkodás, Löwith egyoldalú elemzésének ellenében kellett hangsúlyoznunk. (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.) Kimutatható, hogy ellenkezőleg, a pusztá következmények kifejtése az együttes-világ motívumainak közegeiben megy végbe, ami egyébként megfelel a löwith-i analízis mélyebb összefüggésének. (Vö. a szerző recenziójával: *Logos*/XVIII. (1929), ill. *Gesammelte Werke*, 10. kötet).

irányul, hogy csak azt kifogásolja, amit már eleve kivédhetőnek vagy semmisnek tartott.

A másik igénylésének tárgyilagosságában, ami a tudományos logosz jellemzője, alapozódik meg az is, hogy róla csak valódi tanítás adható. A tanítás a tárgyilagosan megindokló felmutatásban végbemenő egymással való beszéd eredeti módusza. Benne a beszélő tanítónak, a másik pedig tanulónak jelöli ki magát. A megértés igénye azonban, amelyet a tanító támaszt a tanulóval szemben, alapvetően ugyanaz, mint a tárgyilagossá megértésben. Jóllehet a tanítónak nem saját megértésének kedvéért fontos a tanuló jóváhagyó megértése, amennyiben ő már tulajdonképpen tudón rendelkezik azzal, amit tanít. A tanulónak azonban itt is a megokoló felmutatásba való szabad belátás alapján kell egyetértenie, azaz semmit sem kell elfogadnia azért, hogy azután utána-mondhassa, hanem a tárgyilagossá felmutatás által neki magának kell eljutnia a dolog fölötti tudó rendelkezésig. A taníthatóság lényegéhez tartozik tehát, hogy a taníthatót nemcsak ez – más pedig nem – taníthatja meg, ez azonban azt jelenti, hogy a tanulóra mint másokra nem másságában támaszt igényt, hanem annak azonossága tekintetében, ami a tanító és a tanuló számára közös. Hogy a tudás tanítható, így már a tudományos logosz azon igényével adva van, hogy az okokból kiinduló felmutatásban a dolgot szükségszerű létében mondjuk ki.

A dialektika lényege pontosan a másiknak *ez* a funkciója a beszélgetésnek a tárgyilagossá megegyezésre irányuló törekvésén belül. Mert a dialektikus ellentmondás nem egyszerűen egy ellentét, amelyet a másik a *sajátjaként* szegez szembe az állított véleménnyel. A dialektikus ellentmondás nem ott áll fenn, ahol vélemény áll szemben véleménnyel, hanem épp azáltal konstituálódik, hogy egy és ugyanazon észnek kell érvényesítenie a véleményt és az ellenvéleményt. Dialektikus értelemben nem ellentmondás az, amikor valaki más ellentmond, hanem csak az, amikor *valami* ellentmond, legyen bár az, aki kimondta, valaki más, vagy én magam.¹²

4.§. A beszéd hanyatlásformái

A tudás igénye a kölcsönös megértésben nyer megerősítést. A másik egyetértésén igazolódik be, hogy az adott logosz valóban képes-e arra, hogy a dolgot belátón mutassa fel. Ez azonban a nem tulajdonképpeni lét egy specifikus lehetőségét rejti a beszélés mint az emberi egzisztencia lehetősége számára. Platón újra és

¹² Jellemző, hogy két szembenálló tézis képviselője, melyek mindegyike mellett szól valami, kifejezetten és önkényesen két különböző partnerre osztható ki, ahogy az a *Törvények* 963d9 skk.-ben történik. Az efféle elosztás épp csak technikai ügy. Ami dialektikus értelemben számít, az éppen a két tézis azonos érvénye egyazon ész számára.

újra jellemzi a dialogikus megértetés tárgyilagos szellemét, és ugyanazok az* ismertetőjegyek azok, amelyeket egyaránt tulajdonít a beszélgetés szókratészi, későbbi platóni (talán a *Szofista* és a *Törvények*) és akadémikus (*VII. levél*) irányításának. Ezek egységesen összefoglalhatók úgy, mint a *fqŌnoj* kizárása. A *fqŌnoj* azt jelenti: mások megelőzésének gondja, illetve arra irányuló gond, nehogy elmaradjunk mások mögött. Mint ilyen, a beszélgetésben úgy hat, mint a valódi tényállás felfedésére törő beszéd gondoskodó visszatartása. Azt a beszédet tehát, amelyet az önmagára irányuló efféle figyelem vezérel, egy kikötés határozza meg: az, hogy a dologról folytatott beszéd pozitíve kitüntetően hulljon vissza magára a beszélőre. Ez a kikötés megvonja a beszédőtől a dolog összefüggéseibe való szabad beilleszkedését, vagyis pontosan a beszámolásra való feltétel nélküli készenlétet. Aki ellenben feltétel nélkül, *¶neu fqŌnou, eŰmen»j, ¶IŰpwj* (anélkül, hogy gátolná a maga igaza beteges akarásának fájdalma) beszámol, az kész az „*¶fqŌnwj*”-ra, a számadásra.

A beszédben adódó hanyatlásformák alapvetően abban különböznek a fennebb tárgyalt formától, hogy nem reflektálva fojtják el a tárgyilagos megértés igényét, hanem ennek az igénynek a látszatát használják fel arra, hogy kitüntessék magukat másokkal szemben. A görögöknél csak ezek a hanyatlásformák bizonyultak hatásosnak. Ennyire uralta őket a beszéd erejébe és a homológia lehetőségébe vetett bizalom. A beszélés biztosítja magának a tudás látszatát, amennyiben úgy fogja fel magát, hogy a benne rejlő csábítás útján mások egyetértésére tehet szert, vagy megcáfolhat másokat. A látszatra tartott igény megvalósításának módja emiatt úgy jellemezhető, hogy a logosz, ahelyett, hogy a tárgyilagos beleegyezés vagy a tárgyilagos ellentmondás általi szabad szembesülésben megerősödne vagy igénybe vételne a dolog következtető feltárásának funkciójában, ellenkezőleg, azt célozza meg, hogy kiiktassa a másik szabad válaszában a lehetőségét. Az ilyen látszattudás mutatkozik tehát meg a beleegyezés elnyerésére való törekvésben vagy a cáfolásban.¹³ A beszélés e mindkét

¹³ A logosz ezen *agonális* értelme nem vezethető le a logosz olyan *elméletéből*, amely alapjaiban kérdőjelezi meg a dolgot következtetve feltáró beszéd lehetőségét. (Ahogyan például E. Hoffmann – *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925 – próbálja meg levezetni a szofista erisztikát a beszéd valamiféle *nŌmw*-teóriájából.) A logosz agonális használata inkább azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a logosz a *dolgot* mutatja fel. Csakis így értendő a *tudásra* támasztott szofista igény, amely a mindenről való beszélés képességén alapul. Csak így „találhatja el” a logosz a „hallgatót” (Hoffmann: i. m. 28.), hogy a hallgató a mondottakat tárgyilagos igényük szerint tudásnak vegye. A beszéd agonális használatának indítékai tehát nem valamely nyelv- és ismeretelméleti állásfoglalásban rejlenek, hanem a faktikus nyilvános együttes-világ-beli jelenvalólét azon tendenciájában, hogy a beszéd által

formájára érvényes, hogy funkciója elsődlegesen nem az, hogy a dolgot létében tegye láthatóvá, és ezt a másik által erősítse meg, hanem hogy a dolog következtető feltárásától függetlenül kialakítsa a beszélésben azt a lehetőséget, hogy kiiktassa a másikat az együttes beszélés és az együttes tudás ama funkciója tekintetében, amely a megértésben jár neki.

1. A tudásra támasztott igény a *legerősebb* logosz fölötti rendelkezésben létesül. Az „erő” a véletlenek közbeszólásának lehetetlenségén, az ellentmondás lehetetlenségén alapul. Ebben az értelemben minden logosznak, amelyik tudás akar lenni, erősnek kell lennie, s amennyiben cáfolhatatlan, erős. Így tekintve az „erő” csupán a mondottak dologra-szabottságának kifejeződése. Ily módon nem önmaga kedvéért törekszünk az erőre, hanem az együtt adódik a mondottak dologra-szabottságára való törekvéssel. A dologra-szabottság eszméjétől elválasztva azonban mint erősebb-lét a másokkal szembeni fölény szolgálatába állítható. Ez az erősebb logoszra irányuló tendencia azzal a jelleggel bír, hogy arra törekszik, hogy a beszédben rejlő lehetőségek által minden tetszőleges logoszt (az érdemben gyengébbet, vagyis a dologra nem szabottat is) erősebbé *tegyen*, és így teljesítse azt az amúgy teljesíthetetlen igényt, hogy mindig az erősebb logosz birtokában legyen. Az, hogy ez az igény csupán a tudásra támasztott látszólagos igény lehet, abból világos, hogy a beszéd ilyen uralásában megnyilvánuló tudást *mindenki* igényli. Készen állunk arra, hogy *minden* kérdésre válaszoljunk, és képesek is tartjuk erre magunkat, mivel előzetesen, mielőtt még tudnánk, mit fognak kérdezni tőlünk, úgy véljük, oly módon rendelkezünk a beszéd lehetőségei fölött, hogy minden ellentmondást el tudunk hárítani, függetlenül annak tárgyilagosságtól. Ez az önmagában lehetetlen igény, hogy mindent tudjunk, csak úgy állíthatja fel látszatát, ha a beszéd magát a dolgot fedi el oly módon, hogy az ellentmondó többé ne akadhasson rá. Az efféle beszéd dologelfedő tendenciája ott árulja el magát, hogy a beszélőnek tulajdonképpen nem számít az, amit mond. (Az elfedő beszédnek is van tárgyi tartalma, amennyiben az elfedés is a dolog felmutatása, de persze akként, ami az nem.) Ami számít neki, az csupán az ellentmondással szembeni fölény. A tudás igénye, amit a beszéd támaszt, mindig már beteljesültnek adja ki magát, nem pedig olyanak, ami csak a megértésben teljesedik be. Ha egy valóban kérdezővel folytatott beszélgetésben – akinek persze lehetőleg félreállunk az útjából, ahogyan nemsokára meg fog mutatkozni – a felállított logosz várakozásainkkal ellentétben nem bizonyul cáfolhatatlannak, és megcáfolják, akkor nem fogunk arra törekedni, hogy az ellent-

tudóként tüntesse ki magát másokkal szemben. A szkeptikus fordulat a logosz *elméletében* csakis a faktikus beszéd ezen hanyatlási lehetőségén alapul.

mondás tárgyilagos tartalmából és a kezdetben felállított logoszból kiindulva kidolgozzuk a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezését, hanem a megcáfolt logosz helyébe egy újabb lép, amely a cáfoló érvre, és csakis arra irányul. Így hagynak veszni minden cáfolt logoszt, újabbat téve a helyére, amely eléggé erősnek tűnik ahhoz, hogy épp ezzel a cáfolattal szemben állítsa magát. Bármely logoszt csak erősebb-voltának kedvéért választanak tehát, s véglegesnek szánják, nem pedig olyanak, ami tárgyilagos taglálást nyithatna meg. Így hát cáfolat esetén nem tartják meg, hanem teljes egészében eltűnik, tekintet nélkül arra, hogy az általa kimondottak felmutatnak-e valamit a kérdéses dologból, vagy sem. A logosz fölényére irányuló gondoskodás eltereli a figyelmet a dologról, amely épp a cáfolat által utal egy olyan értelmezésre, amely annyiban *halad előre*, amennyiben magával viszi és megtartja mindazt, ami mellette és ellene szólónak mutatkozik. Az efféle beszéd tárgytalansága épp azáltal lesz nyilvánvaló, hogy kitér a lehetséges ellenvetések elől. Lényegéhez tartozik tehát, hogy kerüli a dialógust. A szónoklat, a makrológia felé tendál, ami már külsőségében, hosszúsága által is megnehezíti a visszatérést arra, amit mondott, kiváltképpen akkor, ha ez a hosszúság belső elrendezés nélküli, vagyis ugyanannak a különféle variációi által húzódik el, anélkül, hogy előrehaladna a tárgyilagos megindoklásban.

A szónoklás során eleve nem az egyes emberhez fordulunk, akivel a dolog felőli megegyezésre törekednénk, hanem valamely tömeghez, amivel már csak azért sem lehetséges tárgyilagos megegyezés, mert a tömeg nem tud válaszolni. Ezért a beszéd nem tisztán tárgyilagos feltárás, hanem rábeszélés. Arra van kitálálva, hogy a benyomás által, amelyet kelt, hihetővé tegye a dolgot, amelyről elvileg szó van. A tárgyi tartalomtól függetlenül a beszédben rejlő eszköz arra, hogy benyomásokat keltsen, nem más, mint a beszéd *tetszetőssége*. A beszéd itt jellemzendő válfájában ez a fáradozás tulajdonképpen tárgya; eszközfunkcióján túllépve önmagában kíván megbecsülést. Az, aki a dolog tisztázására tör, akinek számára a beszéd művészete mint olyan semmit sem jelent, csak azt látja benne, hogy előrehaladtával semmilyen előrehaladást nem érünk el a dolog következtető feltárásában, hogy benne újra és újra különféleképpen mondják el ugyanazt (*Phaidrosz* 235a). Amikor pedig a beszéd véget ér, alig veszi észre, hogy véget ért: az olyan beszéd, amelyhez nem tartozik a dolog kikövetkeztető felmutatásának semmiféle útja, nem is érhet olyan véget, amelyet a dolog maga kér. Abbamarad, de a varázslat mindaddig tart, amíg fel nem ocsúdunk belőle [*Prótagorasz* 328d). Az ékesszólás önállósodásának legszélsőségesebb formája, amely egyáltalán nem számol valamely meghatározott másikkal, akihez szólna, a beszédírás (Lüsziasz a *Phaidroszban*). A retorika e formája a maga szélsőségében mutatja meg, hogy a dolog,

amelyről szó van, mit sem számít a beszélő számára, aki csak azzal a lehetőséggel törődik, hogy bármilyen dolog kapcsán bemutatassa saját művészetét. Ezzel szemben az igazi retorikát, jóllehet ugyancsak nem úgy tárja fel a dolgot, ahogyan a beszélő látja, hanem olyannak adja ki a beszélők felé, amilyen nem, mégis tárgyilagos szándék vezérli: az, hogy eme ámtítás által olyasmiről győzze meg a másikat, és olyasmire beszélje rá, ami a beszélőnek számít. Ő tehát nem azért beszél, hogy magát vagy művészetét mutogassa, hanem azért, hogy olyasmire vegye rá hallgatóit, amit képes lenne képviselni, amit azonban a sokaság előtt nem tud megmutatni egyszerűen úgy, ahogy van, hiszen a sokaság nem az az egy, aki az egyedüli, akit tárgyilagos megértetés által meg lehet győzni.

2. A beszéd e tárgyitalan válfájának – amely arra irányul, hogy önmagát tudónak mutassa, akit nem lehet megcáfolni – az ellen-darabja a másik megcáfolása a cáfolat kedvéért. A beszélés itt is azt a célt szolgálja, hogy a cáfolás képessége által a tudás látszatát vegye fel. Csakhogy célját nem saját fölényének közvetlen igény-bevételével éri el, hanem fordítva, azáltal, hogy demonstrálja a többieknek alávetettségüket. Itt is visszaélnek a dolog következtető feltárásának eredeti tendenciájával, ami abban áll, hogy az ellentmondás által a másikat és önmagát a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezése felé hajtsa előre. Itt is hiányzik az együttes magatartás a másikkal a dolog felé való létben. A cáfolás itt nem arra szolgál, hogy a másikat a tulajdonképpenibb fejtegetésben újból szóhoz juttassa, hanem éppen arra, hogy elhallgattassa. Az önmaga kedvéért üzött cáfolás lényegéhez tartozik az a törekvés, hogy minden állítást mint tarthatatlant cáfoljon meg, az az igény tehát, amely teljes egészében megfelel annak az igénynek, hogy mindenről tudjunk beszélni. Már pusztán ez az igény megmutatja ebben az esetben is, hogy nem lehet szó a dologból kiinduló valódi cáfolásról. Mert ez az igény már eleve rendelkezik a cáfolás lehetőségével, tekintet nélkül a mindenkori megcáfolandó tárgyi tartalmára. Így tehát itt is a látszás magában a beszédben rejlő lehetőségét ragadják meg: azt, hogy mindegyik kijelentést ellentétének igazolása által cáfoljunk. Ez azért lehetséges, mert minden értelmezést az értelmezendő dolog valamely előzetes szempontja irányít, anélkül, hogy ennek a szempontnak kifejezetten szóhoz kellene jutnia magában az értelmezésben, bármennyire meghatározza is az értelmezés tárgyilagos értelmét. Minden jelentés bele van helyezve egy jelentésösszefüggés egészébe, és ebből az egészből kiindulva nyer meghatározást. Önmagában véve tehát alapvetően többértelmű, amennyiben meghatározottsága, s így biztossága, csakis az összefüggésből ered. A cáfolás mármost úgy megy végbe a maga tárgyitalan önállósodásában, hogy ez a többértelműség elfedett marad. Az értelmezést észrevétlenül új szempont alá rendeli. Ez a szempontváltás azáltal marad észre-

vétlen, hogy a másik, akinek állítását meg kell cáfolni, semmit sem fűzhet hozzá, illetve csak a válasz látszatát engedélyezik neki, az összefüggéstelen igent vagy nemet (vö. mindennek ábrázolásával az *Euthüdemoszban*). A szempontok különbözősége, amibe a kimondott mindenkor beágyazódik, így elfedett marad, amennyiben ragaszkodnak a szavak önazonosságához (*kat' Ónoma dièkein*), s így eljutnak a cáfoló ellentmondáshoz. A beszéd ezen formájára is jellemző, hogy elvágják tárgyilagos szándékától, a gondolt láttatásától, s így kitart a mondottak többértelmű lehetőségei mellett mint olyanok mellett, amelyek a dolgot éppenséggel elfedik, s ezáltal meghíúsítják a valódi tárgyilagos megértést. Az elfedésre való törekvés indítéka itt is az, hogy cáfolóként tudónak mutatkozzunk. Ez az erisztika.

5.§. A szókratikus dialógus

A tudományos beszéd struktúrájának és hanyatlásformáinak eme általános jellemzése mármint egyúttal kijelöli azt a történeti horizontot, amelyben a szókratikus dialógus és vele együtt a platóni dialektika kezdetei elhelyezhetők. A beszédnek az éppen jellemzett nem tulajdonképpeni formákban megvalósuló uralma a szofisztika történeti tényében testesül meg. A szofisztika történelmi ősatyái egyúttal a retorika megalkotói. A retorikus és az erisztikus művészet strukturális rokonsága, amelyet fennebb tisztán tényyszerűen fejtettünk ki, történeti gyökereik azonosságában igazolódik be. Megfordítva, a beszédre mint olyanra való hagyatkozás bemutatott együttes-világi indítékaiból kiindulva válik érthetővé a (legtágabb értelemben vett) szofisztika faktikus uralma. Még a beszéd e hamis formáin is megmutatkozik a tudományos igény ama sajátossága, hogy számot tud adni arról, amit tudni vél. Amennyiben tehát bárki, akivel Szókratész beszédbe elegyedik, úgy véli, hogy tudja azt, amiről kérdezik, nem tagadhatja meg annak a követelménynek a teljesítését, hogy tudásáról számot adjon. A tudásra támasztott igényének hitelességét a számadás e követelménye teszi próbára. Amikor a platóni Szókratész egyre inkább feladja a kérdező és ezáltal a vizsgáztató pozícióját, s a beszélgetés irányítója a kései dialógusokban a maga részéről átalakul azzá, aki igényt tart a tudásra, mégsem alaptalanul tartja meg a dialógusformát a tudás megvalósulási formájának. Ott ugyanis ő maga az, aki állandóan ellenőrzésnek veti alá azt, amit mond, és beszédének a tudásra támasztott igényét a másokkal való megegyezésben tartja meg. A dialógusforma azt szolgálja, hogy állandóan megbizonyosodjon arról, hogy a másik vele tart a dolog következtető feltárásában, ezzel pedig megóvjaa saját beszédét attól, hogy üres és a látott dolgot szem elől tévesztő beszéddé silányuljon – ami a beszédhez értő időkben minden beszédet fenyeget. Platón történeti helyzetében rejlik tehát annak az alapja, hogy a tudás többé nem lehetséges úgy, mint az igazság bölcs

közhirré tétele, hanem a dialogikus megegyezésben kell megőrződnie, vagyis a feltétlen készenlétben mindannak igazolására és megindoklására, amit kimond.

Igy tehát a szókratikus dialógus elemzésének, amit az itt következő vázlatban kísérünk meg, az a célkitűzése, hogy a kölcsönös megértésnek a beszélgetés-jelleg által adott struktúrájában felmutassa a tudományos tárgyilagosságot beszéd mozzanatait. E strukturális mozzanatok előállításának kell azután vezérfonalakat szolgáltatnia a dialektika *elméletének* interpretációjához. A dialógus és a dialektika ezen összefüggésének végigvételével az interpretáció arra korlátozza igényét, hogy a tárgyilagosságot megértés indítékát mint vezérmotívumot mutassa ki a dialektika problémájának különböző megfogalmazásaiban. Ezzel olyan kereteket kíván biztosítani a *Philébosz* dialektikai exkurzusának interpretációjához, amelyek segítségével érthetővé válik az exkurzus funkciója a beszélgetés összefüggésében. Az itt tényszerűen kifejtett összefüggésnek a *Philébosz* konkrét interpretációjában kell gyümölcsözővé válnia. Be fog ugyanis bizonyosodni, hogy a *dialektiká*³⁴ *dÚnamij*, amiről ott szó van, éppen a dialektikát képviseli a dialogikusban, amely dialektika a *Philébosz* bevezetőjében a beszélgetés-szituáció szükségletéből kiindulva módszertani vita tárgyává válik.

Először is azt kell jellemeznünk, milyen feltételek adottak a szókratikus dialógusok tárgyi témáival a kölcsönös megértés lehetősége számára. Mert a tudásra támasztott igény, amelyet Szókratész próbára tesz, kitüntetett igény. Nem olyan tudásról van szó, ami egyikünkben megvan, a másikban nem, amire az egyik igényt tart, s a másik nem – vagyis nem olyan tudásról, amely csak a bölcsesket tünteti ki, hanem olyanról, amelynek birtoklására mindenkinek igényt kell tartania, s ezért, ha nem az övé, állandóan keresnie kell. Az erre a tudásra támasztott igény ugyanis magát az emberi egzisztencia létmódját teszi ki: nem más ez, mint a Jó, az areté tudása. Az ember létéhez tartozik, hogy magát aretéjében érti meg, vagyis azokban a lehetőségekben, amelyek ő maga, abból érti meg magát, ami lehet. A szókratikus kérdést tehát, hogy mi az areté (vagy egy meghatározott areté), az aretének a kérdező és a kérdezett számára közös előzetes fogalma irányítja. Minden jelenvalólét állandóan önmaga valamilyen megértésében él. Az, hogy minek és milyennek kell lennie a jó állampolgárnak, mindenki számára elő van írva az egész nyilvános jelenvalólét-megértést uraló egyik értelmezésben, az ún. erkölcs értelmezésében. Az areté fogalma tehát „nyilvános” fogalom. Benne az emberi létet mint másokkal-közösségben (poliszban)-létet értjük. Az areté az, ami valakit állampolgárrá tesz, ez azonban azt jelenti, hogy az areté felfogása nem egyszerűen oly módon közös és nyilvános, hogy mindenki osztja a rá vonatkozó uralkodó véleményt, s tud valamit, amit mindenki tud, hanem azzal az igénnyel együtt, hogy állampolgárok legyünk, szükségse-

rüen adott a további igény, hogy magunk bírjuk ezt az aretét, amely valakit állampolgárrá, vagyis: emberré tesz. Ez a motívum a szókratikus dialógusokban nyomatékosan érvényre jut. Prótagorasz például egyenesen örültnek nevezi azt, aki nem állítja azt magáról, hogy igazságos (*Prót.* 323b, hasonlóan *Kharm.* 158d, *Gorg.* 461c). Mindenkinek ezt kell tennie, amennyiben egyáltalán az emberek közé tartozik. Ez tehát az az előfeltevés, amely eleve meghatározza a kérdést, hogy mi is tulajdonképpen ez az areté: nevezetesen, hogy mindenki igényt tart a birtoklására, vagyis arra, hogy magát belőle értse meg. Akkor azonban arra is késznek és képesnek kell lennie mindenkinek, hogy számot tudjon adni arról, miért cselekszik és viselkedik úgy, ahogyan teszi; meg kell tudja *mondani*, miként érti magát az aretére támasztott igényében, hiszen csak *Iőgoj* által értheti meg magát – vagyis lehet valamivé – valami olyannak a vonatkozásában, ami aktuálisan nincs jelen.

Hogy e magától értetődőnek tűnő igény nem váltódik be magától értetődően, hogy a jelenvalólét hozzávetőleges önértése beéri e tudás látszatával, s nem tud magáról számot adni – ez a szókratészi felfedezés. A szókratikus rákérdezés arra, hogy mi az areté, nem más tehát, mint a számadás megkövetelése. Megkérdezi például, mitől igazságosak azok, akiket mindannyian igazságosnak tartunk: mi az igazságosság maga, ami igazságossá teszi azt, akivel együtt jelen van. Erre a kérdésre *mindenkinek* tudnia kell válaszolni, hiszen általa saját magára kérdez rá. Minden szókratikus beszélgetés annak az efféle vizsgálatához vezet, aki a beszélgetőpartner maga (*Lakh.* 187e). Még ott is, ahol elsősorban nem a saját létre vonatkozó tudás a beszélgetés témája, hanem a valamely meghatározott tudásra egy meghatározott tárgyerületen belül támasztott igény, a szókratikus kérdezés visszavezeti annak ellenőrzését arra, aki az igényt támasztja. Az efféle tudás által ugyanis olyasmit vélünk birtokolni, ami jó. De hogy jó-e, az nem azon dől el, hogy valóban birtokában vagyunk-e ennek a tudásnak, hogy kiismerjük-e magunkat valamely tárgyerületen, vagy hogy értünk-e valaminek az elvégzéséhez, hanem azon, hogy ennek a tudásnak a gyakorlását az abba az egybe való belátás vezérli-e, ami jóvá tesz valakit és mindazt, amit tesz. Semmilyen egyes tudás vagy képesség sem jó önmagában, hanem csak annak köszönhetően, hogy saját egzisztenciánk megértett miértvalóságában igazolódik. Meg kell tudnunk mondani, miért viselkedünk bizonyos módon, vagyis, hogy mi az a jó, amire nézvést és amiből kiindulva magatartásunkban valaminek és valamilyennek tartjuk magunkat.

A számadás megkövetelése során az uralkodó jelenvalólét-megértés nem bizonyul kielégítőnek. Az igazságosságra vonatkozó tudás, amelynek birtoklására igényt tartunk, annak a természetes megértése, ami állandóan közös azokban a magatartásmó-

dokban, amelyek a nyilvános értelmezésben igazságosnak *számítanak*. E magatartásmódok mindegyike lehet azonban rossz, illetve a velük ellentétes is lehet jó. A harctéren való kitartást általánosságban bátorságnak tartjuk, viszont lehetséges taktika az, hogy látszólagos meneküléssel fellazítjuk az ellenséges vonalat, hogy azután semmisítsük meg. Tehát nem ez a fajta kitartás mint olyan a bátorság lényege, hisz ebben az esetben a menekülés is bátor tett (*Lakh.* 190e). Az aretének ez a, valamely magatartás közösségéből való természetes megértése tehát nem jelent valódi rendelkezést afölött, ami az areté, amennyiben többnyire megelégszünk annak látszatával, ami igazságosnak, bátornak stb. *számít*. – Itt persze a következő fenntartással lehet élni: pontosan a nyilvánosan kötelező szokásnak engedelmessé válnak. Akkor az nem önmagunk megértése? Csakhogy igazi rendelkezésről afölött, ami az areté, csak akkor beszélhetünk, ha képesek vagyunk számot adni arról, ami az aretének számított jóvá teszi. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy ha a jó-létről való számadás igénye kétségessé válik, akkor ez a kételkedés az érvényes magatartásforma jogosságának kétségességéhez vezet. Akkor pedig a hedonizmus a végső következménye (*Allam* 538d). Mert ha többé nem vagyunk képesek az aretére való tekintettel megérteni magunkat, akkor a Jó ideája mint minden önmegértés formális ideája visszafejlődik annak közvetlen és teljesen bizonyos tapasztalatává, hogy jól érezzük magunkat. A szókratikus vizsgálódás így talál rá a hedonizmusban az areté megértésének igénye mellett az ennek az areté-eszménynek a jogosultságát illető kételyre, ami szintén az önmagát igazoló jelenvalólét-megértés legszélsősebb esetének tűnik.

A Jót, aminek a tudására igényt tartunk, s amiről számadást követelünk, tartalmilag kétféleképpen érthetjük: mint aretét, azaz a nyilvános morális jelenvalólét-megértés szerint tájékozódva, vagy pedig mint hedonét, vagyis az uralkodó morális értelmezéssel való szakításban, a Jó legközvetlenebb tapasztalati bizonyosságára való orientációban. Csakhogy még ennek a tapasztalati bizonyosságnak is jelenvalólét-megértésként kell létrejönnie, vagyis a hedonének mint a lét miértvalóságának annak kell lennie, amire nézvést és amiből kiindulva történik a jelenvalólét egységes önértése. Az ilyen önértésnek mint az önmagunk fölötti, minden lehetséges magatartásunk tekintetében előzetesen bizonyos rendelkezésnek az igénye még így is előfeltevés marad. Ezeknek az igényeknek a kritikája a szókratikus beszélgetésben egy sajátos kétértelműség jellegével bír. A beszélgetés szókratészi irányítása először is a cáfolat módján megy végbe, a cáfolatban azonban megvalósul annak egyfajta működésbe hozása, amit kerestünk. Láthatóvá válik, minek kell lennie annak, amire abban tartottunk igényt, ami megcáfoltatott. A szókratészi beszélgetés mindkét

funkciójának az az egységes célkitűzése, hogy eljussanak a tulajdonképpeni közös kutatáshoz.

Mint *cáfolás* a szókratészi kérdés arra irányul, hogy az önmagában szükségszerűen támasztott igényt, hogy tudjuk, mi a jó, mint teljesítetlent mutassa fel. Az igazolás az irónia formájában valósul meg. Azaz: Szókratész nem úgy lép fel a másikkal szemben, mint aki tud, s tudásának fölényéből cáfolni akarja a partner által támasztott igényt, hanem az alávetettség látszatában, mint olyasvalaki, aki maga nem tud. Az irónia mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy teljesítettnek veszi a másinak a tudásra formált igényét. Ennek az iróniának egyik tipikus formája, amikor Szókratész „egy csekélységet kivéve” elégedettnek vallja magát a másik válaszával (pl. *Prót.* 329b: *smikroà tinoj* TM*nde*»j...). Szókratész tehát nem mint cáfolást vezeti be a cáfolást, hanem mint a kiegészítés kívánalmát. Komolyan veszi a választ mint olyat, ami tényleg a kért dolog megértéséből származó értelmezés, ami egyúttal implicit módon arról is megnyilvánult, ami Szókratész számára még érthetetlen, s így csak arra van szükség, hogy jobban elmagyarázza azt. Hiszen a kiegészítés vagy a magyarázat kérése ezen az előfeltevésen alapszik, hogy ugyanis az adott válasz impliciten már megválaszolta azt, amit kimondottan még nem válaszolt meg. Hogyha mármost ez a kiegészítés nem valósul meg kielégítő módon, az nem hagyja érintetlenül a tézist sem; épp ez cáfolja a dolognak való megfelelésre támasztott igényét. A valódi tárgyilagos értelmezés lényegéhez tartozik, hogy a dolog megértéséből kiindulva, amelyből merítik, folyamatosan igazolni és magyarázni tudja magát, vagyis hogy a téziséből ki tudja fejteni azt, ami benne foglaltatik, s így következik belőle. Ezzel a követeléssel szemben mond csődöt a szofista logosz, mivel nem a dologra való tekintettel állítják fel, hanem az együttes-világgal szembeni határossága miatt. Ez egyszeriben úgy nyilvánul meg, hogy a szofista mint téziséből következőt csillogtatja meg azt, ami egyáltalán nem következik belőle. Ennyiben a szókratikus cáfolás is erisztikusként határozza meg magát. Ezt azonban nem szabad úgy félremagyaráznunk, mintha ez a módja annak, hogy az ellenfelet álokoskodásokkal ellentmondásba keverjük, arra irányulna, hogy arra való képtelenségében tegyük nevetségessé, hogy logikai hibákat átlásson. Az egyedüli indíték az a szándék, hogy cáfoljunk, vagyis hogy az ellenfelet egy olyan tézis elismerésére bírjuk, ami következményeiben összeegyeztethetetlennek bizonyul saját állításával. De az, hogy Szókratész nemcsak valódi logikai következetességgel, de saját szofista fegyvereivel igyekszik ellenfelét legyőzni, egyáltalán nem teszi kérdésessé a szókratészi szándék tárgyilagosságát. Az álokoskodás mesterét ugyanis azért lehet saját módszerével megfogni, mert fegyverforgatása nem a nyelv elfedési lehetőségeinek fölényes alkalmazásán alapul – ami a dolog valódi

megértését feltételeznél¹⁴ –, hanem azon, hogy hagyja, hogy magával ragadja a nyelv és a benne rejlő többértelműségek, s azokat érdemben megértés nélkül, a másik legyűrésére törő ösztöntől indítva használja ki. Épp mert a szofisztikus logosz a maga agónális célkitűzésében nem teszi nyilvánvalóvá és nem tartja meg a szempontot, amely szerint mindenkor értik, *maga is e többértelműségeknek esik áldozatul, ha azokat valaki ellene fordítja*. Szókratész ellenben még akkor is a dologhoz igazodik. Épp mert nem érdekli a cáfolás mint olyan, hanem csak az ellenfél szabaddá tétele az együttes tárgyilagos kérdezés számára, saját színvonalán tud vitatkozni az efféle ellenféllel, akinek számára sem a kifejtés logikai következetessége, sem a mindenkori állítás dologra-szabottsága önmagában nem tárgya a gondoskodásnak, hanem csak hatásukra való tekintettel, s akinek épp ezért a következetesség látszata és az igazság látszata is épp ennyire fontos. Szókratész álokoskodásai csupán kísérletek arra, hogy lerövidítse a cáfolás útját, amely szigorú módon is keresztülvihető lenne. Szókratészt ezért nem érinti különösebben, ha valamelyik álokoskodása hatástalan marad (vö. *Prót.* 350c6): nem egyszerűen belekerült abba, és a róla való lemondással nem veszíti el a cáfolásra való orientálódást, mivel annak célját számára továbbra is a dolog pozitív megértése írja elő. Így kell megítélnünk egyébként általában a platóni logika hibás voltát is: a szókratészi álokoskodások nem egy virtuóz mesterember fortélyai, amelyeket egyszerűen ott alkalmazunk, ahol sikerrel kecsegtetnek, hanem az olyan megértés élő formái, amelyben maga a dolog állandóan szem előtt van, s amelynek számára egyedül az a mérce, hogy sikerüljön neki kifejtetni a dolog szemléletét. A tudományos logika álláspontjával sem pozitív, sem negatív értelemben nincs dolga. Minden élő, tárgyilagos beszélgetés – ma is – tele van a logikátlan ilyenét *türelmetlenségével*.

Általában azonban Szókratész úgy irányítja a cáfolatot, hogy az ellentétes tézist következetesen kifejti egészen azokig a következtetésekig, amelyek az általánosan érvényes vélekedésre és különösen az erkölcsre való tekintettel lehetetlenné teszik az ellenfél számára, hogy fenntartsa tézisének következményeit. Ez az egyáltalában vett cáfolás legradikálisabb formája: az ellenfelet olyan tárgyilagos előfeltevések által megcáfolni, amelyek számára is fennállnak, saját tételével viszont összeegyeztethetetlenek. Példaként emlékezzünk csak a szofista hedonizmus cáfolatának harmas útjára a *Gorgiaszban*. Az ott felállított összes tételből (a *Gorgiasz*ból, a *Pólosz*ból és a *Kalliklész*ből) olyan következményeket vezet le Szókratész, amelyek ellenkeznek a tézisek védelmezőinek tulajdonképpeni véleményével. Még a hedonizmus

¹⁴ Platón ezt a retorika kritikájában, a *Phaidroszban* teszi hangsúlyossá.

legradikálisabb képviselője – a Kalliklész – is összeomlik saját konzekvenciáin. Kalliklész a maga hedonista tételével – a tétel saját tartalmának dacára – olyasmit gondol, ami szükségszerűen ellentmond a hedonizmusnak. Ahhoz, hogy megóvja saját véleményét, ő is kénytelen megkülönböztetni egymástól az élvezet fajtáit egy olyan mérték alapján, amely maga nem élvezet. A hatalom és a nemesi függetlenség pozitív eszméje, amely Kalliklész számára a taktikus, ki nem fejezett mérték, cáfolja hedonisztikus tézisének elméleti tartalmát.

A cáfoló beszélgetés a nemtudás bizonyításában ér véget. Ezzel együtt minden lépésében végig ragaszkodik az ironikus előfeltevéshez, hogy a kérdezett a tudó, a kérdező pedig a nemtudó. A tudóként feltételezett nemtudásának igazolásában semmisként lepleződik le a tudás látszólagos igénye, amit a másik támaszt. A beszélgetés végén így ironikus tanácsalanságot találunk. Látszólag ez a megértési kísérlet egyetlen eredménye, valójában pedig az első egyetértés. A nemtudás e homológiája azonban a valódi tudás elnyerésének első feltétele. Mert két dolog adott ebben a feltételben: a nemtudás közössége és a tudás szükségének közössége, vagyis az abba a szükségszerűségbe való belátás, hogy valódi, megalapozható igényt támaszthassunk a tudásra. A szókratikus stílusú cáfolás tehát már ennyiben is pozitív, és nem a másik elhallgattatása azért, hogy ezáltal magunkat kimondatlanul mint tudót tüntessük ki vele szemben, hanem a közös keresés elnyerése. A szókratészi cáfolás azonban más módon is pozitív, először is úgy, hogy a cáfolás során az, amit keresünk, hozzáférhetővé válik abban, amiként keressük, azután pedig úgy, hogy ebből a belátásból a keresés és a kérdés módszeres irányítottsága adódik, ezáltal pedig az előrehaladó megértés állandósága, ami megkülönbözteti a szókratikus beszélgetési eljárást az erisztikus cáfolási technikától.

Azoknak a válaszoknak a cáfolatában, amelyeket Szókratész az areté lényegére vonatkozó kérdésére kap, láthatóvá teszi, hogy mint mit keressük ezt az aretét: mint a Jóról való tudást. A Jó tehát a tudás tárgya. Ez az az egységes nézőpont, amire mindent vonatkoztatni kell, s ami által különösképpen az emberi egzisztencia egységesen megérti magát. A Jó valamely dolog létének miértvalósága általános jellegével bír, s így különösen az ember létének miértvalóságával. A rá vetett pillantásban érti meg magát az ember a maga mindenkori tevékenységében és létében arra való tekintettel, amit tennie kell és aminek lennie kell. Ebben az önértésben a jelenvaló lét állást foglal, amennyiben, tudva a Jót, mindent, amit tesz, e legsajátabb lenni tudásának kedvéért teszi, s nem engedi, hogy az, ami a világból az útjába kerül, magával ragadja úgy, ahogyan az útjába kerül – előmozdítóan (kellemesen) avagy gátlón (fájdalmasan) –, hanem valamely miértvalóságra való alkalmasságában vagy arra való ártalmasságában

akarja megérteni, ami végül saját miértvalóságára megy vissza. A saját létünk miértvalóságáról való tudás ezáltal az, ami a jelenvalólétet abból a zavarból, amibe mindannak összeegyeztethetetlen és kiszámíthatatlan volta juttatja, ami a világ felől éri, elvezeti a hozzá való viszonyuláshoz, ezáltal pedig saját lenni-tudásának állandóságához.

A Jó ezen általános értelme már a *Prótagorasz*ban világossá válik. Ott Szókratész azt az igényt állítja cáfolata szolgálatába, amelyet a szofistáknak mint a bölcsesség tanítóinak, mindenekelőtt pedig Prótagorasznak kell felvállalnia (vö. *Prót.* 318d-e). Arra kényszeríti az ellenfelet, hogy meghatározza a jelenvalólét-megértés egységes miértvalóságát, a Jó fogalmát, majd arról, amit az ily módon mint jót állít, kimutatja mindazt, ami a Jó fogalmával együtt szükségképpen adott.

Mert azzal, hogy a tudás tárgyának kell lennie, még nem adtuk meg, miként értendő saját létünk e miértvalósága. Az aretére vonatkozó uralkodó morális értelmezés, amit Prótagorasz is képvisel, mint fennebb megmutattuk, nem képes arra, hogy számot adjon arról, ami az areté jó voltát teszi ki. Ha azonban ez így van, és mégis képesnek kell lennie számot adni arról, amit a jelenvalólét jó volta alatt értünk, akkor nem tűnik beláthatónak, miért kellene magunkat az aretére vonatkoztatva megértenünk, nem pedig inkább a jó legközvetlenebb tapasztalatára, azaz arra való tekintettel, hogy jól érezzük magunkat, amit viszont az erkölcs követelményei érthetetlen módon látszanak korlátozni. Ez a jóllét ugyanis egymagában mentesülni látszik a számadás mindenféle követelménye alól, mégpedig azáltal, hogy magától előnyomul mint az, amire a jelenvalólét törekszik. Ha viszont a jelenvalólét végső miértvalósága saját jólléte, akkor azzal, hogy jóllétéből akarja megérteni magát, az a követelmény adódik, hogy tudón rendelkezzen fölötte. Ezáltal azonban kellemes vagy kellemetlen voltában előzetesen rendelkezni kell tudnia afölött, ami a világból mint a jóllétet előidézőből vagy azt tönkretevőből tolul elő. Amennyire kevésbé kétértelműen adódik saját jóllétünk mint jó (mint miértvalóság) a közvetlen tapasztalatban, oly kevésbé jut általa az emberi jelenvalólét egységes nézőponthoz abban, hogy meg akarja érteni magát. Mert ha a jelenvalólét mint jót kívánja megérteni magát, akkor nem pillanatnyi hogyléte lesz számára létének miértvalósága, hanem jólléte mint önmagának állandó lehetősége. Az azonban mint állandó lehetőség – természete szerint – nem folyamatos tartamként mutatkozik, hanem legmagasabb mértékére és az élet egész tartamára való vonatkozásában. De ez a követelmény, hogy tudva rendelkezünk a jóllét maximuma fölött, arra kényszeríti a jelenvalólétet, hogy valaminek a közvetlen kellemességét ne hagyja érvényesülni mint jóllétének igazolását – amit pedig éppen hogy jóként ajánlott -, amennyiben az, ami most kellemes, később talán annyival fájdal-

masabb következményekkel jár. Ha a jóllét az emberi egzisztencia önmegértésének egységes miértvalósága, akkor a jelenvalólétnek mindent, ami a világból az útjába kerül (s nemcsak a jelenlévőket, hanem a várhatóakat is) kellemességének *mértékéből* kiindulva kell előzetesen felismernie. Épp azt tehát, ami közvetlen jelenvalóságában kétségtelenül jónak adja ki magát, amennyiben „a Jónak” kell lennie, olyasvalamin kell „lemérnünk” és olyasvalamin vagyunk kénytelenek lemérni, ami nem közvetlen kellemességében rejlik. Vagyis egyáltalán nem a közvetlen kellemesség az, ami a jóllétet megadhatja. Valami önmagában kellemes, ami a kellemesség maximumához való hozzáméretésben konstituálódik, már egyáltalán nem bír a jelenvaló kellemesség jellegével. A jóllét közvetlen tapasztalata tehát oly kevésbé kétségtelen bizonyítéka saját jó voltának, amilyen kevésbé erény bármelyik erénynek számító magatartás a magára a Jóra való tekintettel történő igazolás nélkül. Az élvezetek mérőművészetének követelménye, amely egyedül igazolhatná az élvezetnek a jóra formált jogát, teszi így lehetetlenségében mégis láthatóvá, hogy mint mit keressük a Jót. A jelenvalólét a maga miértvalóságában nem pillanatnyi hogylétének jelenéből érti meg magát, hanem végső és állandó lehetőségéből.

Ha ragaszkodunk ezen érvelés metodikus értelméhez, az is nyilvánvalóvá válik, hogy lehet a *ὅφ' ἡδονῇ τι σῆμαί – παρὰ...α* – ez a *περὶ τοῦ* a jelenvalólétnek az egységes önértésre való törekvésében jelentkezik, s maga is a megértés egy módja: nem egyszerűen úgy fordul elő, mint valamely hogylét jelenvalósága, hanem egyúttal mint az eljövendőre való kivetülés, mint választás. Csakhogy a kivetülés nem ér el a legközelebb eljövendőig, s ez keresztezi saját intencióját: ez az önértés *önfélreértés*, amennyiben a jelenvalólét nem tud kitarítani ebben a kellemesre való kivetülésben. Ez egy olyan választás, amely melléfog a választásban (*Prót.* 355e), s így állandóan *metamšleia* követi, és *πλῆν*-t eredményez.

Hogy Szókratész komolyan veszi-e a „kellemes” és a „jó” hedonista azonosítását, olyan kérdés, ami csak akkor merül fel, ha a hedonizmus-vitát leválasztjuk a teljes dialógus összefüggéséről. A hedonista tézis itt csak eszközként szolgál annak bizonyításához, hogy a bátorság tudás. Ebben a bizonyításban lepleződik le továbbá az areté felőli tudásra formált szofista igény semmissége. A bátorságról Prótagorasz kifejezetten azt állította, hogy leválasztható az areté többi részéről (*Prót.* 350c). Valójában az összes erény közül leginkább a bátorság tűnik a természetes jellembeli adottság ügyének, mindenestre a legkevésbé sem tudásnak. Annak bizonyításával, hogy a bátorság is tudás, egyúttal eljutottunk a szókratészi tézis legszélsőségesebb paradoxonához (bátor volna az, aki tudná, hogy egyáltalán nem kell félni attól, ami elől a gyáva menekül. Ez – szó szerint értve – nyilvánvalóan teljes egészében túlmegy a bátorságon). Ha a jó és a kellemes azonosítása ezen

paradox tézis szolgálatában áll, akkor oly kevésbé komoly megoldása a Jó problémájának, mint amennyire az, amit bizonyít, már az areté-probléma egyik megoldását képviseli (vessük össze ezzel a bátorság *Prótagorasz*béli meghatározásának cáfolatát a *Lakhész* 196d skk.-ben). Inkább egy ezzel egészen párhuzamos paradoxont hordoz magában: a valóságosan kellemes nem a kellemes volna jelenvaló kellemességében, hanem a kellemes és a kellemetlen a jelenvalólét hogylétének befejezett egészéhez való hozzájárulásában. Ama fiktív mérőművészetnek tehát módszertanilag az az értelme, hogy megmutassa: a jelenvalólét-megértésnek a jelenvalót valami nem jelenvalóra való tekintettel kell megértenie, így az csak az ilyen ráutalás során érvényesülhet mint jó. Ez tehát úgy szűrődik át az érvelés szókratészi menetében, mint az, amiként a jót minden esetben keresnünk kell: mint az emberi jelenvalólét önértésének egységes amiből-je. A szókratészi cáfolás pozitív értelme tehát nemcsak a termékeny tanácstalanságra való törekvésben áll, hanem egyben annak magyarázatában, mit jelent tulajdonképpen a tudás, és mi az, ami egyedül számíthat tudásnak. Minden tudás csak a Jó fogalmában alapozható meg, és csak abból kiindulva igazolható.

A megértés végső lehetősége a Jó előzetes megértésének közösségén alapul. Az arra való visszavezetésben, ami a végső megalapozó, az, amiért valami van, érthetővé válik a maga létében, s ezáltal elérhető a benne való egyetértés. Ebből kell kifejtetni minden további homológiát.

A keresetnek mint az érthető-lét amiből-jének s ezáltal mint az igazolás amiből-jének előzetes megértése határozza meg magának a keresésnek a jellegét.

A jelenvalólétnek igazolni kell tudnia magát mindenkori valami felé való létében, amennyiben tudásra tart igényt, ez azonban azt jelenti, hogy önmagát mindig abból kell megértenie, amire mint sajátos lehetőségére való tekintettel önmagát állandóan megérti, a létezőt pedig, amely felé mindig tart (történjen ez bár a vele való gyakorlati bánásban, vagy tisztán megismerő módon), szintúgy létében, sajátos lehetőségében kell megértenie, amennyiben bírni akarja a fölötte való rendelkezés biztonságát.

A számadás követelménye, amely elé ezáltal állítja magát, s amely elé mások állandóan állítják, azt kívánja tehát, hogy önmaga fölött létének miértvalóságára való tekintettel, s ezáltal egyben a létező fölött, amely felé mindig tart, e létező létének miértvalóságára való tekintettel rendelkezék. A valami fölött való tudó rendelkezés azonban csak a logoszban adott, annak elsajátításában, ami a létezőnek mint annak, *ami az mindig*, az alapja. A jelenvalólét, illetve a létező, amely felé mindenkor tart, csak a logosz által érthető úgy, hogy a jelenvalólét a felé való létben önmaga és a létező fölötti biztos rendelkezés biztonságában él. Ami megköveteltetik tőle, az tehát az önmaga és a létező léte

felőli megegyezés. Minden megegyezés feltételezi ugyanis, hogy az alatt, ami felől meg kell egyeznünk, mindketten ugyanazt értsük. Mielőtt megegyezhetnénk vagy számot adhatnánk afelől, hogyan kell valamiről valamely meghatározott tekintetben gondolkodni, vagy hogyan kell vele eljárni, biztosítottak kell lennie, hogy ugyanazt értsük alatta, vagyis hogy abból értsük meg, ami az léte szerint. Minden dialogikus és dialektikus vizsgálódás első kíváncsi tehát annak *egységének és önmagaságának gondja*, amiről szó van.

Mivel azonban a jelenvalólét már mindig is önmaga és a világ értelmezett megértésében élhető meg, a számadás követelménye elsősorban úgy határozza meg magát, mint ezeknek a folyamatosan fellelhető értelmezéseknek a folyamatos ellenőrzését a mindenkor valami felé való létnek saját létünk és a létező léte miérválóságában való megalapozásának eszméjén. Mivel a számot adó alap keresése közös keresés, és a vizsgálódás jellegével bír, alapvetően nem úgy megy végbe, hogy az egyik állít valamit, és jóváhagyást vagy cáfolatot vár el a másiktól, hanem mindketten vizsgálják a logoszt annak cáfolhatóságán, s egyetértésben vannak lehetséges cáfolata vagy megerősítése felől. A vizsgálandó dolgot egyetlen vizsgálat sem úgy állítja elő, hogy az egyik mint saját ügyét védelmezi, a másik pedig mint a másik ügyét támadja azt, hanem „középre” helyezik. A megértés pedig, amely adódik, elsődlegesen nem a másokkal való egyetértésből származó megértés, hanem önmagunkkal való megegyezés. Csak azok lehetnek egyetértésben másokkal, akik megegyeztek önmagukkal.

Fordította Zuh Deodáth és Balogh Brigitta

A dolognak magának a tette

Gadamer hermeneutikai nyelvontológiája

GÜNTER FIGAL

1. Az állításra, mely szerint Gadamer filozófiai hermeneutikájának középpontjában a nyelvről való gondolkodás áll, a legnagyobb valószínűséggel senki sem fog figyelni; hogy helytálló, az *Igazság és módszer* óta magától értetődik. Gadamer nem hagy kétséget afelől, hogy fő művének gondolatmenete a nyelv tárgyalására fut ki, és aki figyelemmel követi a könyv első két részének fejtegetéseit és leírásait, tanúsíthatja a belső következetességet, ami ott érvényre jut: a fő téma, „a megértés és a megértettek helyes értelmezésének jelensége”¹ újra és újra a szövegek megértésén keresztül kap magyarázatot; a hatástörténet, amelyen igazolódnia kell „a megértés történetiségének” mint „hermeneutikai elvnek”,² elsősorban ránk hagyományozódott szövegek története; a szöveg és az interpretátor viszonya pedig szintén úgy írható le, mint „beszélgetés”, amely „a kérdés és a válasz logikáját”³ követi – mindezek a nyelv hamisítatlan megjelenési formái, amelyek csak nyelvi lényegük tárgyalásában tisztázhatók kielégítően.

Ahol azonban megtörténik ez a tisztázás, valami olyasmi lép fel, ami semmiképpen sem következik a megelőző fejtegetésekből: amint a nyelv válik témává, bekövetkezik a hermeneutika „ontológiai fordulata”,⁴ ez pedig azokhoz a jellemzésekhez mérve, amelyeket a könyv első két részében a nyelvről találhatunk, épp

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984 (a továbbiakban: IM), 21. (Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, I. kötet. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990 – a továbbiakban: GW 1 –, 1.)

² IM191. (GW 1, 270.)

³ IM 259. (GW 1, 375.)

⁴ IM265. (GW 1, 385.)

elégge meglepő. Előzőleg Gadamer nagyon visszafogottan és óvatosan határozta meg vállalkozásának filozófiai igényét: „a gondolkodás lelkiismeretességéhez” tartozik, hogy tudatosítsa magában „elfogultságait”, ennek megfelelően pedig „egy új, kritikai tudatnak” kell kísérnie „minden felelős filozofálást”. A filozófiai gondolkodás ugyanis ahhoz a hagyományhoz tartozik, amelynek struktúráját hermeneutikailag próbálja meg tisztázni; noha a hagyomány, a történeti élet folyamatát kell átláthatóvá tennie, nem vehet igénybe semmiféle attól független belátást. Így ragadhatta meg Gadamer az arisztotelészi értelemben vett gyakorlati filozófiát mint a filozófiai hermeneutika modelljét: ahogyan ez „a jelenségek körvonalainak a megvilágításával hozzásegíti az erkölcsi tudatot ahhoz, hogy világossá váljék saját maga számára”,⁶ a filozófiai hermeneutikának a „hatástörténeti tudat” transzparen-ciájához kell hozzájárulnia. A filozófiai hermeneutika úgy rendelődik alá a történeti megértésnek, mint a gyakorlati filozófia a cselekvésnek és az azt vezérlő „gyakorlati tudásnak”.⁷

A felvázolt megfelelésből mármost megvilágítható az „ontológiai fordulat” helyi értéke a hermeneutikában: ha egy efféle fordulat lehetetlen a gyakorlati filozófia horizontján belül, akkor a gadameri értelemben vett filozófiai hermeneutikában sem hajtható végre. Arisztotelésznél pedig, akihez Gadamer igazodik, valóban úgy van, hogy noha a gyakorlati filozófia ontológiai fogalmakat használ, ezeket külön nem tisztázza és fejti ki; ontológiai előfeltevésekkel él, maga azonban nem ontológia. Ezért különösen tanulságos az, ahogyan Arisztotelész eljár a gyakorlati filozófia alapkérdésével kapcsolatban: a jó életre, azaz a cselekvés legfőbb céljára vonatkozó kérdés megválaszolásának érdekében először is az ember sajátos valóságára⁸ (*érgon tou anthrôpou*) kérdez rá, és ezt úgy határozza meg, mint „az élő mivolt működését a nyelv szerint, amelyben a belátás artikulálódik”

⁵ IM23. (GW1,5.)

⁶ IM222. (GW1, 318.)

⁷ Ez Gadamer fordítása a *phrónesizs*re, ugyanakkor egy korai, 1930-ban keletkezett tanulmány címe is, amely a GW 5-ben jelent meg először (230–248.) Vö. IM 221–229. (GW 1, 317–330.), illetve következő tanulmányaimmal: *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1992), 24–37., ü. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß*. In Figal, Günter – Grondin, Jean – Schmidt, Dennis J. (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, 2000, 335–344.

⁸ [A magyar kiadásban „az ember tulajdonképpeni munkája” szerepel. Arisztotelész: *Nikomachoszi Etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa könyvkiadó, Budapest, 1997. – a ford. megj.]

(*pszükhész enérgeia katá lógon*).⁹ Ennek a megfogalmazásnak a kulcsfogalma, az *enérgeia*, meglehetősen határozatlan marad, és mivel az etika célja nem a tiszta belátás, hanem a cselekvésben való tájékozódás,¹⁰ ennek így is kell lennie. Az etikában nincs helye olyan magyarázatoknak, amelyek nem rendelhetők alá a cselekvésben való tájékozódásnak. Másrészt viszont az etika nem lehetne filozófiai jellegű olyan fogalmak nélkül, amelyeket teoretikus szándékkal dolgozunk ki; az elméleti filozófia Arisztotelész számára az egyáltalában vett filozófia mértékéül szolgál. Amint tehát kimondottan olyan jellegű tisztázáson fáradoznánk, amely már nem a jó avagy helyes cselekvés kérdéséhez rendelődik hozzá, teoretikus fordulatot hajtánánk végre. Ez pedig „ontológiai” volna, amennyiben a teória a létező létére irányuló kérdésre koncentrált.

Az ontológiai fordulatot azonban nemcsak célja határozza meg, hanem kiindulópontja is. Ezért ha az etikából kiindulva hajtják végre, nem egyszerűen csak a létező létére irányuló általános kérdéshez vezet, hanem az emberi életnek a maga létében való meghatározásához. Mivel az etikában az életvezetésről, az életnek a cselekvésben való megvalósításáról van szó, az elméleti tárgyalásnak mindig is a maga mozgalmasságában vett élettel van dolga, de éppenséggel nem abból a szempontból, ahogyan az „megéli” és „megvalósítja”. Magának ennek a mozgalmasságnak a struktúrájáról van szó, és arról a kérdésről, hogy az menyiben az élet léte.

Mindez pedig a következőképpen vonatkozhat Gadamer kérdésfeltevésére: a praxis felől a teória felé végrehajtott fordulatnak megfelelően a történeti életnek a maga folyamatában való tisztázása létének, azaz annak a mozgalmasságnak a vizsgálatává válik, ami ő maga. Ennek a mozgalmasságnak azonban nyelvi jellegűnek kell bizonyulnia, hogy a nyelv mint a történeti élet léte mutatkozhasson meg. Mindez egy másik filozófiai nézőpontból azt jelenti, hogy a filozófiai hermeneutika, amely a gyakorlati filozófiának felelt meg, hermeneutikai filozófiává válik.

A hermeneutika ontológiai fordulatát Gadamer sokféleképpen előkészíti. Már a játék tárgyalásánál hangsúlyozta az *Igazság és módszer* első részében, hogy nem „az alkotó vagy az élvező viselkedését s főleg nem a lelkiállapotát” érti játék alatt, még csak nem is „egy szubjektivitás szabadságát, [...] mely a játékban tevékenykedik”, hanem „magának a műalkotásnak a létmódját”.¹¹ Ám mivel a játék a műalkotásban teljesedik be, a műalkotáson válik világgá, hogy végeredményben egyetlen játék sem érthető

⁹ Eth. Nic. 1098a7. A Nikomakhoszi Etikát az I. Bywater-féle kiadás szerint idézem, Oxford, 1894. [Az idézett magyar kiadásban: „a lélek értelemszerű tevékenysége” – a ford. megj.]

¹⁰ Eth. Nic. 1095a5–6.

¹¹ IM 88. (GW 1, 107.)

meg a játékos tevékenységből: minden – megtörténés szempontjából tekintett – játszás valójában „játszottság”,¹² vagyis olyan történés, amely a játszás megtörténéséhez számára a létet teszi ki. Ahol pedig „a megértés történetiségéről” van szó, ott Gadamer azt hangsúlyozza, hogy „az egyén önreflexiója”, az értelem reflektálva végrehajtott mindenkor megragadása „csak villanás a történeti élet zárt áramkörében”.¹³ „A történeti lét” azt jelenti, mondja később Gadamer, „hogy sohasem oldódunk fel az öntudásban”, mert „minden öntudás” „előzetes történeti adottságokból” emelkedik ki, egy „szubsztanciából”, amely „minden szubjektív véleményt és viselkedést hordoz”. A filozófiai hermeneutikának ezért annyiban kell visszamennie „a szellem hegei fenomenológiájának az útjára”, amennyiben „minden szubjektív kinyilvánításban kimutatjuk az azt meghatározó szubsztancialitást”.¹⁴ Ezt kell véghezvinnie a nyelv irányába történő „ontológiai fordulat”-nak. Általa kell érvényre jutnia a történeti élet „szubsztancialitásának” – a létnek, amely nem az életfolyamatban konstituálódik.

Az idézetekhez hasonló megfogalmazások könnyen félreérthetők – mintha Gadamer vitatni akarta volna, hogy egy játéknak a maga megvalósulásához játékosokra van szüksége, és hogy a történeti életet személyek élik. Mindamellett csak akkor támad ilyen benyomásunk, ha felcseréljük a „szubjektumot” a „személlyel”. Amikor Gadamer a játék és a történeti élet szubjektivitását vitatja, nem arra gondol, hogy a személyek nem részesek bennük, hanem mindössze arra, hogy a játék és a történeti élet nem *alapozható* meg a megismerő és öntudatos élet által. A szubjektivitás fogalma mint *elv* határozza meg a személyek élete megértését: ennek az elvnek az értelmében úgy tekintjük ezt az életet, mint amiből minden egyéb megragadható. Így tehát azáltal, hogy Gadamer rámutat a történeti élet „szubsztancialitására”, megfogalmazódik a kétely egy Kantra visszavezethető, Fichténél radikalizálódó és az abszolút szellem hegei filozófiájában kiteljesedő megalapozási stratégia iránt: ami megtörténik, az Gadamer szerint nem ragadható meg a tudásból és az öntudásból kiindulva, hanem a tudás és az öntudás egy őket magában foglaló történés összefüggésébe ágyazott. Ezt viszont önmagában mint nyelvet kell meghatározni.

Ezzel semmiképpen sincs kizárva az, hogy a nyelv csak abból a tapasztalatból kiindulva ragadható meg, amelyre a személyek beszélés közben tesznek szert. Ez Gadamer szerint végeredményben az egyetlen lehetőség arra, hogy megközelítsük a nyelv jelenségét. Maga a nyelv ugyanis „az egyik leghomályosabb valami, amellyel az emberi elmélkedés találkozik”, ez pedig azért van így, mert a nyelv félelmetesen „közel van gondolkodásunkhoz”, amely

¹² IM 91. (GW 1, 112.)

¹³ IM 198. (GW 1, 281.)

¹⁴ IM 214. (GW 1, 307.)

már mindig is a nyelvben megy végbe: a nyelviség „a nyelv használata közben oly kevésbé tárgyasul, hogy maga rejti el saját létét”.¹⁵ A nyelv nem a gondolkodás *tárgya*, amelyet mint valami meghatározottat és körülhatároltat mintegy oda lehetne állítani, és a megfelelő távolságot megtartva le lehetne írni; minden arra irányuló kísérlet, hogy távolságot tartsunk a nyelvtől, csak nyelvi lenne megvalósítható, ezzel pedig önmagát döntené meg, vagy pedig nagyon elementáris és elszigetelt nyelvi jelenségekre kellene szorítkoznia. Az azonban, hogy mi a nyelv, aligha tisztázható kielégítő módon a kijelentő mondat vagy más elszigetelt mondatípusok szerkezete alapján. Így csak az a lehetőség marad, hogy a nyelv használatát a beszélő perspektívájából kísérrük figyelemmel, hogy láthassuk, mi mutatkozik meg benne a nyelv „tulajdonképpeni létéből”. Míg Heidegger a *Lét és időben* a létre irányuló kérdést az emberi jelenvalólétben rejlő létmegértés analízisen keresztül akarta kidolgozni, Gadamer arra az útra tér, amely a nyelvben rejlő megértéstapasztalat felől vezet a nyelv léte felé, pontosabban afelé a lét felé, ami a nyelv: „A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”¹⁶

2. Már csak a Hölderlinre játszó „beszélgetés, ami mi magunk vagyunk”¹⁷ megfogalmazás is világossá teszi, hogy Gadamer beszélgetés-értelmezése különös hangsúllyal bír. Közelebbről nézve: nem beszélgetéseket „folytatunk”, hanem mi magunk „vagyunk” beszélgetés. A dialogikus magatartásról beigazolódik, hogy nyelvi összefüggésbe, éppenséggel a beszélgetés nyelvi összefüggésébe tartozik. A beszélgetések folyamán tehát megtapasztaljuk, milyen az: a nyelvben lenni. Mindez két előfeltevés elfogadása mellett fontos következményhez vezet: ha a beszélgetések nem csak személyek között mehetnek végbe, hanem minden megszólítónak a tapasztalata, aminek válaszolni lehet – tehát egy szövegé is - beszélgetéstapasztalat, továbbá ha nincs a nyelvről olyan tapasztalatunk, amely nem dialogikus, akkor a beszélgetés általában mint a nyelvben való emberi jelenvalólét ragadható meg. Ez az általánosítás azonban nem zárja ki azt, hogy a nyelvben való emberi jelenvalólét szerkezete meglehetősen jól kidolgozható a személyek között zajló beszélgetésen. Ez Gadamer meggyőződése, így a személyek közötti beszélgetés modellé, egyáltalán az emberi élet nyelviségének mértékadó példájává válik a számára.

Mindez elsősorban a beszélgetés *önkéntelenségére* vonatkozik. Minél „valódibb” egy beszélgetés, „irányítása annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akaratától” – „Az igazi beszél-

¹⁵ IM 264. (GW 1, 383.)

¹⁶ IM 264. (GW 1, 383.)

¹⁷ Vö. Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4, 38–40.

getés sohasem az, amit folytatni akartunk”¹⁸. Ha egy beszélgetést a résztvevő személyek intenciói uralnának, azon nyomban monologikussá vagy hatalmi harccá válna: mindegyikük saját magának beszélne, és semmi mással nem lenne elfoglalva, mint hogy saját meggyőződését artikulálja, vagy pedig mindent arra tenne fel, hogy a másikat meggyőzze, vagyis hogy a másikat a lehető legkevésbé hagyja szóhoz jutni. Ebben az esetben a meggyőződések vagy elszigetelten állnak egymás mellett, vagy egyiküknek győzedelmesnek, az egyetlen érvényesnek kell bizonyulnia; a felek elbeszélnek egymás mellett vagy bebeszélnek egymásnak valamit, ezzel pedig a beszélgetésre való képtelenségüket mutatják ki. A beszélgetésre csak az kész, aki oda tud figyelni a másikra, meg tudja hallgatni a másikat, azaz kész arra, hogy mondjanak neki valamit. Beszélgetésre képesnek pedig azáltal mutatkozik valaki, hogy azzal, amit mond, megfelel a másik beszélgetésre való készségének – vagyis nem úgy kezeli a másikat, mint alkalmat a monologizálásra. Valakit meghallgatni és valakihez szólni – ezek a beszélgetés lényegi mozzanatai; általuk adódik az a nyitottság, amely kiszámíthatatlanná, egyúttal azonban termékenyvé is tesz egy beszélgetést.

Hogy a „tulajdonképpeni beszélgetések” nem ellenőrizhetők akaratlagosan, mindazonáltal nem jelentheti azt, hogy kizárólag a véletlen rendelné el őket. Az olyan beszélgetések, amelyeket ebben az értelemben eltervezetlenül, tetszés szerint és figyelmetlenül folytatunk, csak csalódáshoz és kimerültséghez vezetnek. Egy beszélgetésnek, amelynek sikerülnie kell, *valami meghatározott*ról kell folynia, olyannak kell lennie, amit akként, ami, nem a pillanat hoz magával. Minden „megértetés”-ben „olyan dologról” van szó, „mely élénk van állítva”,¹⁹ ez pedig egyúttal az, ami megadja az „irányítást” a beszélgetésnek. Amennyiben a dolog határozza meg a beszélgetést, mondja Gadamer, „a beszélgetőpartnerek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak”, mivel az, hogy egy beszélgetés érdemben termékeny-e avagy sem, lényegileg nem áll a hatalmukban: „Senki sem tudja előre, hogy a beszélgetésből »mi jön ki«. A megértés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely végbemegy velünk.”²⁰

Ez a történés, „magának a dolognak a megszólalása”²¹ persze nem megy végbe a beszélgetőpartnerek közreműködése nélkül. Sokkal inkább azon múlik, hogy a beszélgetőpartnerek úgy viselkedjenek, hogy ne hátráltassák azt. Ehhez tartozik a készenlét, hogy rákérdezzünk saját meggyőződéseinkre, és hogy komolyan vegyük azt, amit a másik mond – csak így mondhatnak nekünk egyáltalán valamit. Ezen kívül nem szabad a másik megnyilvánu-

¹⁸ IM 269. (GW 1, 387.)

¹⁹ IM 264. (GW 1, 384.)

²⁰ IM 269. (GW 1, 387.)

²¹ IM 264. (GW 1, 384.)

lásait úgy vennünk, mint érzéseinek és vélekedéseinek, szándékainak és rejtett indítékainak kifejeződését, hanem csak úgy, mint hozzájárulást a dologhoz – az, hogy a beszélgetésben végbemenő megértésben normális körülmények között nem a másik személyéről van szó, Gadamer számára a legfontosabb kifogás a személyekre koncentráló romantikus hermeneutikával szemben.²² A „valódi beszélgetés”-ben tehát a tevékenység inkább „hagyás”, amelyhez azonban kívánatos az odafigyelés, a gondolati összpontosítás és a nyelvi alkalmasság. Arra megy ki a játék, hogy egy beszélgetésben a beszélgetés értelmében vegyünk részt, hogy előmozdítsuk azt, miközben csak hozzájárulunk ahhoz, amire a megszólaló dolog törekszik. A tevékenység, ahogy Gadamer mondja, „abban áll, hogy nem önkényesen, nem saját ötleteinkkel, ehhez vagy ahhoz a meglévő elképzeléshez nyúlva rontunk bele a gondolat immanens szükségszerűségébe.” És lakonikusan hozzáteszi: „Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük.”²³ Az így felfogott dialektika nem filozófiai módszer, hanem annak előtte a beszélgetésre való alkalmasság; emiatt aztán nem is művészet (*tekhné*) a szokásos értelemben – senki sem saját erejéből a beszélgetés mestere.

A „saját ötletektől” vagy „meglévő elképzelésektől”, a mindennapi beszéd pótlékaitól, a gondolati sémáktól és kliséktől való tartózkodás nyilvánvalóan csak akkor lehetséges, ha a dolog, amelynek meg kell szólalnia, már szem előtt van. Másrészt viszont addig, amíg a beszélgetés méltó arra, hogy folytassák, a dolog még nem léphetett elő eléggé világosan. A dolog így jelenvaló a beszélgetésben, anélkül azonban, hogy elvárt vagy kívánt meghatározottságában birtokolnánk. Ahhoz, hogy a beszélgetésben igazodni tudjunk hozzá, a dolognak mint meghatározottnak – mint annak, ami ő maga – még meghatározatlannak kell lennie, és mégis mint ennek a meghatározottnak kell megragadhatónak lennie.

Ami azonban ekképp fogalmazva paradoxul hangozhat, az nem más, mint a *kérdés* lényegének meghatározása.²⁴ Kérdezve jelezzük a beszélgetésben az „irányítást”; előrejelezzük az „értelmet”, az irányt, „amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes,

²² IM 141–149. (GW 1, 188–201.) A gondolatot, hogy a személyre irányuló érdeklődés a megértésben csak kivétel lehet, nem pedig szabály, Gadamer éppúgy érvényre juttatja Jürgen Habermas ama kísérletével szemben, hogy a pszichoanalitikus megértés felértékelése által kérdezzen rá „a hermeneutika egyetemességigényére”. Vö. *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, GW 2, 251–275., különösen 272–273.

²³ IM 322. (GW 1, 468.)

²⁴ Mint olyan fejtegetést a kérdés szemantikájáról, amely hermeneutikai és nyelvelitikai megfontolásokat ötvöz, lásd Schwarz Wentzer, Thomas: *Das Diskriminieren der Frage*. In *Hermeneutische Wege* (1. végjegyzet), 219–240.

értelemszerű válasz akar lenni.”²⁵ Kérdezve állapítjuk meg a beszélgetés tárgyát, és egyúttal kérdezve tartjuk nyitottan a beszélgetést úgy, hogy dialektikusan mehessen végbe. A lehetőség által, hogy „elhárítsuk a vélemények kényszerét”,²⁶ a kérdésben áll a beszélgetés szabadsága.

Amit azonban Gadamer itt a szókratikus dialógus előképére tekintve kifejt, nem több, mint annak előfeltétele, hogy egy dolog megtapasztható legyen azáltal, hogy megszólal. A kérdés által megnyílik egy lehetőség, nem több és nem kevesebb. Ami pedig e lehetőség megvalósulását illeti, semmiképpen sem úgy történik, hogy a dolgot, amelyről a beszélgetés módján szó van, azáltal juttatnánk szóhoz, hogy önállóan kitöltjük a kérdés nyitott tartományát, amennyiben a helyes válaszokat adjuk meg. Ezek inkább csak *adódhatnak*, és pedig azáltal, hogy a nyelv, amelyben kitartunk, *átjátssza*, megnyitja őket mint az artikuláció lehetőségeit a beszélgetés lefolyásában és összefüggésében. Ahol a beszélgetés hatályon kívül helyezte a szilárd meggyőződések és beszédmódok vélt valóságosságát, ott lehetségessé válik a jelenvalólét a nyelvben; az ember azért nyitott, hogy a nyelv megtörténhessen. Heidegger mondatát – „a nyelv beszél”²⁷ – variálva mondja Gadamer, hogy „a szó szoros értelmében helyesebb azt mondani, hogy nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket.” Csak ezáltal jut érvényre a kérdésben nyitva tartott dolog. Ami a beszélgetésben történik, az nem „a mi tevékenykedésünk a dologgal”, hanem, ahogy Gadamer Hegel nyomán mondja, „magának a dolognak a tevékenysége”.²⁸ Miközben kidolgozzuk, hogyan értendő ez, tisztázódní fog az is, mit ért Gadamer nyelv alatt.

3. Ajánlatos itt először is még egyszer visszatérnünk a kérdés jelenségére. A beszélő szempontjából ugyanis úgy tűnik, mintha kérdéseket *tennének* fel: valami azért tűnik fel, mert homályos, határozatlan, így tehát rögzítjük, hogy tisztázódhasson. Csakhogy ebben a leírásban figyelmen kívül hagytuk, mit jelent tulajdonképpen az, hogy valami feltűnik. Ahhoz szükséges bizonyos zavar, bizonyos fennakadás; csak ha ez megvan, akkor tudja az ember valamire ráirányítani a figyelmét, s akkor tudja a zavart egy meghatározott kérdésben artikulálni. Ez az artikuláció azonban a fennakadásból származott: a hozzá kapcsolódó zavar, amely mint csodálkozás vagy mint ellenszegülés, mint meglepetés vagy mint csaldódás lehet különféleképpen hangolva, nos, ez volt a tulajdonképpeni kérdés, a kérdésesség tapasztalata. A kérdés, mondja

²⁵ IM 254. (GW 1,368.)

²⁶ IM 257. (GW 1,372.)

²⁷ GA 12, 10.

²⁸ IM 321. (GW 1, 467.); vö. Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 85.

Gadamer szép kétértelműségben, „beugrik”²⁹: egyszer csak ott van, úgy tör be meggyőződéseink magától értetődőségébe, mint egy idegen hadsereg egy országba. A kérdés így „inkább elszenvedés, mint tevékenység”, „feltolul”, és „immár nem lehet kitérni előle, és kitartani a megszokott vélemény mellett”.³⁰ Ami ily módon „beugrik”, az lehet egy másik személy meglepő megnyilvánulása. Itt viszont lehetséges a visszakérdezés, a felvilágosításkérés, és ezzel együtt gyakran a kielégítő tisztázás is. Kihívóbb ezért egy szöveg – a rögzített beszéd, amely mint valami meglepő szólít meg, mivel ő maga nem magyarázhatja meg magát, és ezért az olvasót provokálva értelmezést követel: „Az, hogy egy öröklött szöveg az értelmezés tárgyává válik, már azt jelenti, hogy kérdést intéz az interpretáléhoz.”³¹

Abból, hogy szövegek meggyőződéseket tehetnek kérdésessé, arra következtet Gadamer, hogy a szövegértelmezés „hermeneutikai jelensége” is „a beszélgetés eredetiségével” bír.³² Mindez világos, hiszen egy szöveg, amely kérdezve szólítja meg, magánál tartja és mint interpretátort hívja ki olvasóját, a nyelvben való létet kifejezetten párbeszéddé alakítja. Ha pedig egy szöveg értelmezésének sikerülnie kell, akkor ugyanannak a nyitottságnak kell meghatároznia, amely a személyek között végbemenő sikerült beszélgetést is kitünteti. Csakhogy a szövegekről szerezhető tapasztalathoz hozzáadódik még valami döntő, amennyiben a szövegek, amelyek megszólítanak egy olvasót, már mindig is megvoltak: a – hangzó avagy hangtalan – beszédet megelőzi az a beszéd, amely azt lehetővé teszi. Az értelmezésnek ugyanis, mondja Gadamer, „kezdődnie kell valahol”³³ – mindig szituációjához kötött, amelybe a szöveg ugyancsak beleszól, és azt, ahogyan a szöveget értelmezik, bizonyosan meghatározza a szituáció is; az értelmezésnek számításba kell vennie a szituációt, ennyiben pedig „alkalmazás”.³⁴ A szöveg kihívására adott válaszként tehát az értelmezés nem kezdet. Nem szituációjában vagy éppen szituációjából keletkezik, hanem megszólal, miközben bekapcsolódik – mint egy dalba, amely már mindig is elkezdődött.

De a kérdés és a felelet összetartozásában rejlő összhangzás elkerülhetetlensége az, ami „a megértést mint történést meghatározza”.³⁵ A megértés olyan történet, amely már mindig is az volt, ami, és amely minden pillanatban megérkezik önmagához; úgy, ahogyan látunk és már láttunk, ahogyan gondolkodunk és már

²⁹ [„Einfall”: jelenthethet „betörés”-t, de „ötlet”-et is – a ford. megj.]

³⁰ IM 256. (GW 1, 372.)

³¹ IM 259. (GW 1, 375.)

³² IM 259. (GW 1, 375.)

³³ IM 327. (GW 1, 476.)

³⁴ IM 218–221. (GW 1, 312–316.)

³⁵ IM 327. (GW 1, 476.)

gondolkodtunk,³⁶ minden mondást a mondottság előz meg. A nyelv kezdet nélküli működés, *enérgeia* az arisztotelészi értelem-ben.

Ennek a gondolatnak a végső csattanóját mindazonáltal akkor értjük meg, ha a beszélés kezdet-nélküliségét nem úgy fogjuk fel, mint a megnyilvánulások visszamenőleg végtelen egymásra következését. Nem az számít, hogy már mindig is beszéltek, hanem az, hogy minden nyelvi megnyilvánulás egy nyelvi összefüggés része, amely azt egyáltalán lehetővé tette. Ha minden mondást válaszként kell megragadnunk, akkor annak, ami benne megszólal, már mindig is nyelvileg hozzáférhetőnek kell lennie, és azt kell céloznia, hogy újra és újra kimondassék. „A kérdés és a válasz” e „dialektikájában”³⁷ a kérdés a lehetséges válaszra utal, a válasz pedig visszaautal a kérdésre.

Kézenfekvő lenne talán azt, ami a kérdésben hozzáférhető, mint mondhatót megragadni – mint valami lehetőséget, amit a mondással átvezetünk a valóságba. Akkor az értelmező szempontjából vagy annak a perspektívájából, aki egy személyek között végbemenő beszélgetésben válaszadásra kihívottnak érzi magát, olyan lenne a válasz, mint egy lehetséges lépés valamely játékban, hisz a lehetőségek sokaságából egyetlen egyet választott ki és valósított meg. A megelőző nyelviséget pedig, azt, ami válaszra provokált, lehetőségek játéktereként ragadhatnánk meg, amelyben a válaszoló már mindig is benne van, és amelyet igazol, mint a játékos a játék lehetőségtartományát a lépése által.

De, mint már mondtuk: Gadamer nyelvfelfogásának jellegzetes jegye, hogy a megelőző nyelviséget és az arra adott választ mint történést szemléli. Ami már megvolt, tehát például egy szöveg, történésként van, amennyiben kérdésként szólít meg. Az értelmezés pedig megtörténik, amennyiben, mint a már mondott újra- és újramondását, éppen ez eszközölte ki. Az értelmezés egy lehetőség a már mondott számára, hogy működését, mely előzőleg már volt, megerősítse és igazolja. Azt tehát, hogy a kérdés és a válasz dialektikájában a történet struktúrája jut érvényre, éppen a kérdésből, az előzőleg már mondottból kiindulva gondolja el. Ám amennyiben a válasz annak a megerősítése, ami őt már mindig is megelőzte, úgy mindkettőt, kérdést és választ, összetartozásukban történésként kell megragadnunk. A megértés és az értelmezés mindenkori megtörténte csak ebben a történetben *van*. A történet a nyelv mozgalmassága; a nyelv, amennyiben

³⁶ Vö. Arisztotelész: *Metafizika*. Θ 6, 1048b 22–26. Az *enérgeia* fogalmát mint érdembeli terminust csak egyszer alkalmazza Gadamer, viszont prominens helyen: a játék meghatározásánál (IM 95.; GW 1, 118.), ami pedig „az ontológiai explikáció vezérfonalául” szolgál, aminek a tárgyalása tehát megelőzi annak a struktúrának az expozícióját, amelynek később, a nyelv ontológiájában kell kidolgozásra kerülnie.

³⁷ IM 327. (GW 1, 476.)

nem csak a mindenkori beszélésből kiindulva értjük meg, nem más, mint ez a mozgalmasság. Ez a megértés és az értelmezés léte, amely, mint mindenkori jelenvalólét a nyelvben, mindig újra és újra szóhoz juttatja magát, és ily módon adja értésünkre, mi neki a lét.

Ezzel azonban még nem határoztuk meg kielégítően a nyelv történéseit. Ennél a példánál maradva az, hogy a szöveg és annak értelmezése összetartozik, meglehetősen nyilvánvaló; a kérdés és a válasz dialektikájában kapcsolódnak össze egymással. Csakhogy pontosabban meg kell mondanunk, mit értünk ez alatt az összekapcsolódás alatt. Hiszen az értelmezés nem úgy utal a szövegre, mint valamire, ami rajta kívül áll, és nem is egyszerűen annak ismételése. Ezért addig nem is fogjuk fel szöveg és értelmezés összetartozásának mikéntjét, amíg önállóan szemléljük őket, hogy azután megpróbáljuk meghatározni egymáshoz való viszonyukat. Inkább az a fontos, hogy megragadjuk azt, ami közös bennük, hogy azután megmutassuk, hogyan tud különbözőképpen kifejeződni, differenciálódni és módosulni.

Gadamer ugyan alkalmasint hangsúlyozza, hogy egy szöveg értelmezése és előadása között nincs lényegi különbség,³⁸ és ennyiben egy szöveg minden interpretációjára³⁹ érvényes az, ami elmondható az előadásáról: hogy mint közvetítő felfüggeszti önmagát, úgy, hogy „rajta keresztül és benne a mű mutatkozik meg”.⁴⁰ Am hamarosan világossá válik: az alatt, hogy a szöveg vagy a mű jelen van az interpretációban, *értelmének* a jelenvalósága értendő. Így jegyzi meg egyszer Gadamer, hogy „a megértés csodája” nem más, mint „részesedés a közös értelemben”.⁴¹ Később pedig, a „kérdés és válasz logikájára” vonatkozó fejtegetésekben az áll, hogy aki érteni akar, annak „kérdezve vissza kell mennie a mondottak mögé”: hisz a szöveget csak akkor értjük meg „tulajdon értelmében”, ha „szert teszünk a kérdés-horizontra, mely mint olyan más lehetséges válaszokat is szükségképp átfog”.⁴² Amint ugyanis egy szöveg „az értelmezés tárgyává válik”, „kérdést intéz az interpretáléhoz”.⁴³ Az interpretátor azonban azáltal fogadja el a vele rögzítettként szembenálló, idegen szöveg kihívását, hogy visszakérdez – vissza „az elmondott mögé”. Hogy a szöveg mint olyan feltűnik, az csak *indíték* az értelmezés számára, s voltaképpen az a tét, hogy tárgyiságát újra feloldja. Az írásbeliség különösen intenzív módon hozza működésbe azt a tapasztalatot, hogy valami kimondott szemben áll velünk, mivel nem

³⁸ IM 219–220.; 279–280. (GW 1, 315–316.; 403.)

³⁹ Magyarázatképpen: az „interpretáció” itt az az általános fogalom, amely magában foglalja az értelmezést és az előadást is.

⁴⁰ IM 99. (GW 1, 125.)

⁴¹ IM 208. (GW 1, 297.)

⁴² IM 259. (GW 1, 375.)

⁴³ IM 259. (GW 1, 375.)

más, mint a nyelv „önelidegenedése”⁴⁴. Ennek megfelelően az interpretátor feladata az, hogy „a jeleket beszéddé és értelemmé változtassa vissza” – ez volna, fűzi hozzá Gadamer, „a voltaképeni hermeneutikai feladat”.⁴⁵

Ennek a „visszaváltoztatásnak”, és nem valamely szöveg vagy mű jelenvalóságának rendelődik alá végül az értelmezés önfelfüggesztése is. Az „értelmező fogalmak mint olyanok”, mondja egy helyütt Gadamer, „a megértésben egyáltalán nem válnak tematikussá”; ha figyelemben lesz részük, az inkább annak a jele, hogy az értelmezés nehézségekbe ütközött, vagy egyenesen csóddal fenyeget. Alapvetően azonban az a rendeltetésük, „hogy eltűnjenek a mögött, amit értelmezve megszólaltatnak. Az értelmezés paradox módon akkor helyes, ha képes arra, hogy ilyen módon eltűnjék.”⁴⁶ Egy sikerült értelmezésben az értelem élő, és „tisztán önmagáért van jelen”.⁴⁷

Ezáltal mármost az is világossá vált, hogyan kell pontosabban felfogni a nyelvi történet: mint értelemtörténet. A nyelv értelem, amely a beszélésben történik meg, a beszélést pedig mint ennek az értelemnek az alkalom, hely és szituáció szerinti lehetőségét kell felfognunk. Minden beszélés egy már mindig is megszólító értelemből kiindulva megy végbe, és abban teljesedik ki, hogy leírt vagy hangzó szóként visszalép, azért, hogy az értelem szóhoz juthasson.

4. Gadamer felfogásában a nyelv valami tárgyatlan, megragadhatatlan, aminek a szövegben való tárgyasulásra mindig csak mint indítékra van szüksége ahhoz, hogy tárgyatlanságában megerősítést nyerhessen. Ezért aztán a nyelv nehezen is fogható fel, hiszen annál inkább „önmaga”, minél kevésbé tűnnek elő egyes mozzanatai – a struktúrák, szavak, hangok vagy írásjelek. Ha az írásjelekre nézünk, és láthatóságukban próbáljuk meg megragadni őket, hamarosan elveszítjük értelmüket, és így van ez a hangzó szóval is, amely annál inkább szó, minél kevésbé vesszük észre mint hangot. Így zavarja meg a megértést a hamis hang a beszédben, a versben uralkodó hangzás pedig a zenéhez közelíti a nyelvet, úgy, hogy az értelem tendenciózusan feloldódik és eltűnik a hangzásban.

Dacára azonban az értelem tárgyatlanságának, ami nem más, mint a nyelv, hamis volna szembeállítani azt mint valami kizárólagosan „szellemit” az „érzéki” írott vagy hangzó szóval, majd újrakérdezni kettejük viszonyára. Az értelem nem olyasmi, ami „túl” volna a szavakon, hanem éppen az, ami megtörténik akkor, amikor a beszélés szavakban megy végbe. Az értelem azonban

⁴⁴ IM 274. (GW 1, 394.)

⁴⁵ IM 276. (GW 1, 397.)

⁴⁶ IM 279. (GW 1, 402.)

⁴⁷ IM 275. (GW 1, 396.)

nem is azonos jelentésű a szóval – valamely értelem különféle-
képpen juthat szóhoz, és mint olyan csak ott tapasztalható kifeje-
zetten, ahol ez megtörténik. Habár tehát az értelem és a szó
különböznek egymástól, másfelől oly módon tartoznak együvé,
hogy egyikük sem gondolható el a másik nélkül.

Gadamer megkísérelte, hogy ezt az összetartozást a filozófia
számára korábban szokatlan módon, nevezetesen a megtestesülés
teológiai gondolata segítségével magyarázza meg. Közben tökéle-
tesen tisztában van e próbálkozás szokatlanságával, és megértést
tanúsít az aggály iránt, „hogy itt az érthetlent nem érthetetlen-
nel magyarázzák-e”.⁴⁸ Hogy másrészt nem osztja ezt az aggályt,
az magától értetődő, a teológiai modell pedig valóban tanulságos
és megvilágító erejű: benne különösen érthetően lépnek fel a
gadameri nyelvkoncepció motívumai, és pedig mind tárgyi, mind
pedig történeti szempontból: Gadamer azért használja a teológiai
modellt, hogy elhatárolódjon egy másik, számára problematikus-
nak tűnő nyelvkoncepciótól, és hogy kimutassa annak végzetes-
ségét az egészében vett filozófiai tradícióra. A teológiai modell így
egy ellentétező magyarázat érdekének rendelődik alá: előtűnhet-
nek benne Gadamer nyelvkoncepciójának erős oldalai, de nehézségei is.

Próbálkozása során, hogy a nyelv lényegét a megtestesülés
segítségével világítsa meg, Gadamer *János Evangéliumához* fo-
lyamodik. Itt Isten maga mint Ige, mint *logosz* jelenik meg (Jn. 1,
1), és ezért mondható Jézus Krisztusban való emberré válásáról,
hogy az Ige testté lett (Jn. 1, 14). Gadamer szerint mármost an-
nak alapján, hogy Istent az Igével azonosítjuk, az emberré válás
csodájáról beszélve egyúttal „a szó hallhatóvá válásáról”⁴⁹ is ki-
mondunk valamit: „Egyik esetben sem olyan levésről van szó,
melynek során valamiből valami más lesz. Nincs szó sem arról,
hogy az egyik különválna a másiktól [kat’apokopén], sem arról,
hogy a belső szó kevesebbé válna azáltal, hogy kilép a
külsőségbe, sem pedig egyáltalán semmiféle mássálevésről, úgy,
hogy a belső szó elhasználódna.” „A szó legnagyobb csodája”,
olvashatjuk kicsivel később, nem az, „hogy testté válik és kilép a
külső létbe, hanem hogy az, ami így kilép s a megnyilatkozásban
megnyilvánul, mindig már eleve szó.”⁵⁰ Ahogyan Isten nem válto-
zik át emberré, hanem emberré lesz és mégis Isten marad, úgy a
beszélés sem nyilvánít ki semmit, ami mint „belső” egészen és
teljesen más, mintegy nyelv nélküli gondolat volna. Ezért az, ami
előlép, nem is külső alak, nem pusztán jelenség, amelyet vissza
kellene vezetni arra, ami „mögötte” van; a megjelenő az, ami ő
lényegileg, ami mindig is volt, lényegét pedig hasonlóképpen ma-
gával hozza a megjelenésbe. A „belső” nem rejtőzködik „külső”

⁴⁸ IM 294. (GW 1, 425.)

⁴⁹ IM 293. (GW 1, 424.)

⁵⁰ IM 293. (GW 1, 424.)

megjelenése mögött, megjelenése nem homályosítja el, hanem éppen azáltal nyilatkozik meg.

Nem félreérthetetlen azonban, amikor a megtestesülés analógiájára felfogott nyelvet Gadamer a „belső” és a „külső” szó Augustinustól átvett megkülönböztetésével magyarázza.⁵¹ Ezzel a megkülönböztetéssel Augustinus le kívánja választani „a szellem szavát”⁵² egy pusztán konvencionális „külső” nyelv szaváról, és – pedig, mint Gadamer mondja, „az érzéki jelenség lebecsülésének” értelmében.⁵³ Ez nem lehet Gadamer érdeke; a megtestesülés modelljén ugyanis épp annak kell világossá válnia, hogy a hangzó beszélésben nem valami olyasmi ölt nyelvi formát, ami előzőleg nem-nyelvi lett volna. A beszélésben semmiféle belső nem tevődik át a nyelvi közegbe, oly módon mintegy, hogy noha közölhető volna, mégis megváltozna, és mint belső rejtve maradna. Hanem ami szóhoz jut, az a kimondott szó által *önmagában* érthető. Ez pedig nem más, mint „a gondolt dolog” – ez, és nem a szellem jut kifejeződésre a szóban.⁵⁴

Immár annak is meg kellene világosodnia, hogyan tudja felhasználni Gadamer a megtestesülés modelljét a maga nyelvkoncepciójának magyarázatában. Azáltal, hogy a szó egy dolgot közöl, először is egyáltalában szónak, ezáltal pedig a pusztán hangtól vagy zajtól különbözőnek bizonyul; egy dolog artikulációjaként és közléseként van értelme. A szóval egyúttal adva van az értelem tapasztalata is, jóllehet Gadamer számára ez az egyedüli lehetséges: valami annyiban érthető, amennyiben meg tud szólalni. Ennek megfelelően nem létezik nyelv nélküli megértés, amelyhez a nyelvi értelmezés mint valami másodlagos járulna hozzá. Még ott is, ahol a megértés „magától következik be, s egyáltalán nem folyamodnak kifejezett értelmezéshez”, az értelmezés „benne van annak a tartalmában, amit megértünk”; csak azért mehet végbe kifejezetten, mert már „potenciálisan benne rejlik magában a megértésben”.⁵⁵ Ami beszélhető, ami kifejezetten megszólalhat, az már mindig is a nyelvben van; mindig már valamely értelem szempontjából tapasztaljuk meg, amely lehetővé teszi a nyelvi artikulációt, egyúttal pedig abban jut szóhoz. A szóban és a do-

⁵¹ A „belső” szó gondolatához lásd mindenképp Jean Grondin munkáit: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991, mindenképp 42–51., 152–255. Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches. In *Verstehen und Geschehen*. Jahresgabe der Martin Heidegger-Gesellschaft, 1990, 46–62. Végül: *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris, 1999, 191–201. Vö. Grondin önkritikus megjegyzésével, mely szerint „túlértékelte a »belső« szó jelentőségét Gadamer (mindenesetre nem maga a hermeneutika) számára.” *Hermeneutische Wege*, 212.

⁵² IM 294. (GW 1, 425.)

⁵³ IM 293. (GW 1, 424.)

⁵⁴ IM 297. (GW 1, 430.)

⁵⁵ IM 279. (GW 1, 402.)

logban így az értelem az, ami közös, az értelem az érthető dolog és az érthető szó léte éppúgy, mint a szóhoz jutó megértés léte. „A megérthető lét – nyelv”⁵⁶ – ez Gadamer megfogalmazása minderre.

Gadamer gondolatának nyomán tehát, mely szerint mindaz, ami mondható, megérthetőként a nyelvben van, nem csak a hangzó szótól alapvetően különböző „belső” szó feltételezését kell elutasítanunk. Az is a nyelv lényegéhez tartozik, hogy nem vonatkozik semmi külsőre – már valamely „viszony” gondolata sem felelne meg a nyelv sajátos tárgyiasságának. Ami megszólal, nem egyszerűen egy tárgy vagy a „külső” világ tényállása, hanem valami a maga megérthetőségében és érthetőségében – a maga értelmében. Emiatt következetes az az eljárás, hogy Gadamer a nyelvet nem mint „a tárgyi egész jelölésére szolgáló puszta jelrendszert”⁵⁷ akarja megérteni; a szó nem „jel, amelyet előállítunk vagy valaki másnak adunk, nem létező dolog, melyet használatba veszünk, és a jelentés idealitásával terhelünk meg, hogy ezáltal valami más létezőt tegyünk láthatóvá.”⁵⁸

Az efféle, a nyelvet tárgyakra vonatkoztató és a nyelvet magát eltárgyiasító szemléletet Gadamer inkább ahhoz a nyelvfeleltetéshez tartozónak véli, amelynek kezdetét már Platónnál felfedezi: a *Kratülosz* kísérletével ugyanis, hogy a nyelv lényegét a név (*ónorna*) alapján világítsa meg, összefonódik a gondolat, hogy a létezőhöz való valódi hozzáférést a nyelvtől függetlenül kell keresni, és hogy a szó csak mint utalás vonatkozik a megértett létezőre. A létező értelméhez való nyelvtől független hozzáférés állításával, amelyet Gadamer a platóni ideatanban vél fellelni, Platón „a nyelv saját lényegét még alaposabban elfedte, mint a szofista teoretikusok”.⁵⁹ A szofisták ugyanis, egészíthetjük ki alkalmasint, vitatták azt, hogy a nyelvben felismerhető volna valami mint az, ami van. Prótagorasz tétele szerint⁶⁰ minden csak megjelenésének mértéke szerint „van”, amennyiben pedig ez a megjelenés nyelvi természetű, a világ a maga taktikus szóhozjutásában oldódik fel. Mindez valóban közelebb áll ahhoz a gondolathoz, hogy „a megérthető lét – nyelv”, mint egy igaz és a nyelvtől független megismerés képze.

De, habár a szofista elképzelés *közelebb* áll ehhez a gondolathoz, mint a platóni, nem azonos jelentésű vele. Elvégre Gadamer nem hagy kétséget afelől, hogy a nyelvről való szofista gondolkodással szemben ugyanúgy bizalmatlan. A szofisták is elfedték a nyelv lényegét – éppen azért, hogy nem tettek különbséget szó és dolog között. Ha minden szó a saját dolgát mutatja fel, akkor

⁵⁶ IM 329. (GW 1, 478.)

⁵⁷ IM 291. (GW 1, 420.)

⁵⁸ IM 291. (GW 1, 421.)

⁵⁹ IM 285. (GW 1, 412.)

⁶⁰ Vö. Platón: *Theaitétosz*. 151e–152a.

lehetetlen a beszélgetés módján, a beszéd váltakozásában és új megfogalmazások keresésében, azaz egy dolog értelmének megfelelően viselkedni, a mindenkori mondott pedig éppoly kevéssé megérthető egy olyan dologból kiindulva, amelyet nem talál el eléggé. Mindkettő előfeltételezi a mindenkori beszéd és a dolog *differentiáját*. Mivel ez a differencia fontos volt a számára, Gadamer a kérdés elsőbbségét hangsúlyozta: a kérdés úgy szólaltat meg valamit, hogy nyitva hagyja annak további meghatározását vagy tárgyalását. Úgy rögzíti a dolgot, hogy azzal együtt egyúttal megelőlegezi a további beszélgetés „irányértelmét”; megmutatja az irányt, „amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni.”⁶¹

Mindez azoknak a perspektívájából kerül kimondásra, akik még csak megpróbálnak meghatározni egy dolgot a beszélgetés módján, eközben pedig könnyen elfelejtik, hogy voltaképpen már a kérdés által, amelyet követnek, a dolognál vannak. Ha azonban komolyan vesszük a kérdezés és a keresés tapasztalatát, az értelem-történés gadameri gondolata is más fényben tűnik fel: nyilvánvalóan egy beszélgetés értelem-történéséhez tartozik, hogy amint egy dolog szóhoz jut, egyúttal *vissza is vonul*. Akkor tartozik a szó és a dolog különbsége a beszélgetés értelméhez; igen, e nélkül a differencia nélkül ez az értelem egyáltalán nem lenne elgondolható, hacsak nem akarjuk a kimondottat szofisták módjára abszolutizálni. Amikor valamiről, amire rákérdezünk, megmutatkozik, hogy mi az, miközben szóhoz jut, akkor az nem „önmagában” jelenik meg, mint az, ami, hanem inkább úgy, mint valami, amire utalunk; a kérdés csak jelzi azt, ami után kérdezünk.

Ebben a tekintetben Gadamer koncepciója sokkal közelebb áll a platóni *Kratülosz* nyelvfilozófiájához, mint azt határozott kritikája sejtetni engedné. Platón számára sem a szó tárgyasítása volt a fontos, hanem egyedül a szó és a dolog különbsége; épp ezért határozza meg viszonyukat a *Kratülosz*-ban ábrázolásként (*mimeszisz*, *Kratülosz* 430a–433b): a nyelvi ábrázolást (*eikón*) abból kiindulva kell megérteni, amit ábrázol, ha nem akarjuk beérni azzal, hogy bármiről pusztán a mindenkori ábrázolás mértékében lehessen tapasztalatunk (*Kratülosz* 439a–b); csak így válhat átláthatóvá az ábrázoló tevékenység mint olyan, s csak így rendelhető alá a dolog által támasztott igénynek. Hogy ez részleteiben hogyan valósítható meg, arra a *Kratülosz*-ban nem találunk választ. Ha azonban vetünk egy pillantást más Platón-dialógusokra, például a *Phaidón*-ra vagy *A szofistára*, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Platón itt nem annyira valamilyen nyelvtől független megragadásra gondolt, hanem inkább a dolognak megfelelő nyelvi ábrázolás kísérletére, a tárgyalás egy olyan módjára, amelyben valami nem közvetlenül kerül kimondásra, hanem úgy

⁶¹ IM 254. (GW 1, 368.)

bomlik ki a maga tagolt egységében, hogy meghatározásainak összeillősége dologiságának tanúbizonyságául szolgál. A megismerés mint a dolognak megfelelő ábrázolás kísérlete nem haladja meg a nyelvet, csak a „nevekre” való orientálódást. A dolog és a nyelv különbségéből keletkezik, de mégis csak a nyelv dologiságának alapján teljeseedik be.

Ha ily módon a *Kratülosz* Gadamer által oly kritikusan tárgyalt részlete a dialektikára való utalásnak bizonyulna, a nyelvfeledés vádjá nem lenne tartható a platóni gondolkodással szemben. Ellenkezőleg, Gadamer éppen a szó és a dolog Platónnál olyannyira hangsúlyos különbségére hivatkozhatott volna, hogy érthetővé tegye minden beszélés behatároltságát és előzetességét, ami oly lényeges koncepciója számára. Mindenesetre ez nem lett volna összeegyeztethető ontológiájának központi gondolataival. Ha van nyelvileg artikulálható, de a nyelvi artikulációtól önmagát egyúttal meg is vonó dolog, akkor többé nem érvényes az, hogy valami kérdésesként megszólít, felmerül a gondolkodásban, és önmagától fogva szóhoz akar jutni; a nyelv akkor már nem magának a dolognak a tevékenysége.

5. Amennyire az *Igazság és módszer* szövege alapján megítélhető, Gadamer világosan látta ezt a nehézséget, és reagált is rá. A megtestesülés modelljét ugyanis, amelynek segítségével megakarta világítani „magának a dolognak a tevékenységét”, kiegészítette vagy éppenséggel behelyettesítette egy másik modellel – utólag döntendő el, hogy az új modell összefér-e a régivel vagy sem. Az értelem immár nem azonos jelentésű a dolog nyelvi megmutakozásával, hanem mint a beszélés *horizontja* határozódik meg. Minden egyes szó, mondja Gadamer, „felidézi a ki nem mondottat is”; minden beszéd egy „értelemegészt” hoz játékba „anélkül, hogy képes volna azt teljesen mondani”, és ebben adja tanúbizonyságát „eleven virtualitásának”.⁶² A beszéd nem azért érthető, mert benne egy dolog mutatkozik meg, hanem azáltal, hogy benne „a mondottakat egy értelem egységében fogjuk egybe a nem mondottak végtelenségével”. Így minden beszéd mindig többre vonatkozik, mint amit kifejezetten mond: nemcsak a tematikus dolog és főleg nem csak a „kimondott” tényállás jut szóhoz benne, hanem „a lét egészéhez való viszony”.⁶³

Hogy ezt hogyan érti, azt akkor magyarázza el Gadamer, amikor a nyelv „sajátos tárgyiasságát” annak „világviszonyára” vezeti vissza: egy tényállás megállapítása mindig összefonódik „az önálló máslet elismerésével”, vagyis azzal, hogy valamit a maga meghatározottságában abból értünk meg, ami ő nem: „Minden létezőnek abban áll a meghatározottsága, hogy ez, és nem az”; mindenben, amit megállapítunk, „állandóan benne van a negatív

⁶² IM 318. (GW 1, 462.)

⁶³ IM 325. (GW 1, 473.)

is”.⁶⁴ A kimondott értelme tehát nem más, mint a lehetséges e játéktéren; azáltal értelmes, hogy elfoglalja a maga állását ebben a játéktérben, és így helyi értéke van.

Maga Gadamer persze máshová helyezte a hangsúlyokat a kimondott és a kimondatlan viszonyában. Számára nem annyira arról van szó, hogy a kimondott a kimondatlan kontextusába tartozik, hanem inkább arról, hogy a kimondatlan jelen van a kimondottban. Ezt a jelenvalóságot határozza meg úgy, mint a nyelv „spekulatív jellegét”, a fogalom magyarázata során pedig „a tükrözés viszonyára” utal.⁶⁵ Így az „olyan, mint valami megkettőzés, amely mégiscsak valami egynek a létezése”; „A tükrözés voltaképpen misztériuma ugyanis épp a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében áll”.⁶⁶ A tükörkép így érte ábrázolás, de a megkurtító és hangsúlyozó jelleg nélkül, ami egyébként minden ábrázolás sajátja. Benne az ábrázolás és az ábrázolt különbsége szinte nincs is jelen.

Mindez akkor érthető meg a legjobban, ha újra a szűkebb értelemben vett hermeneutikai tapasztalatra, vagyis művek interpretációjára gondolunk: egy zenedarab eljátszásánál vagy egy szöveg előadásánál nem csak az van jelen, ami mindenkor elhangzik vagy megszólal, hanem az egész is, amelybe az éppen elhangzó vagy az éppen elmondott tartozik. Az egészet értjük meg és vele a mindenkori jelenvalót, de az egész mégis csak abban a mienk, ami a mindenkori jelenvaló. Így van ez, ha Gadamert követjük, minden kimondottal, ami érthető: mintegy magával hozza az összefüggést, amelybe tartozik, a maga „értelmezőhorizontját”,⁶⁷ és engedi, hogy az jelenvalóvá legyen „az értelem legtisztább visszaadásában”.

Félreérthetetlen, hogy itt a megtestesülés modelljét kell alkalmazni az értelem és a beszéd folyamata közötti viszonyra; a kimondatlan és a kimondott különbsége és vele az értelem önma-ga-megvonása a háttérbe szorul, hogy az értelem, mint egy tükörben, megjelenhessen a kimondott érthetőségében. De hogyan lehetséges ez, ha „a kimondatlan *végtelensége*” van játékban, és ha valakinek, aki „a mondottakat továbbmondja, [...] egyáltalán nem kell tudatosan torzítania, s mégis megváltoztatja a mondottak értelmét”?⁶⁸ Valóban annak a „megfoghatatlansága” tapasztalható meg itt, „a beszélés leghétköznapiabb végrehajtásában” „a spekulatív tükrözés egyik lényegi vonása ”-ként, „ami ugyanakkor mégis az értelem legtisztább visszaadása”,⁶⁹ s nem-e inkább annak az összefüggésnek a megfoghatatlansága, amelyben egy

⁶⁴ IM 309–310. (GW 1, 449.)

⁶⁵ IM 323. (GW 1, 469.)

⁶⁶ IM 323. (GW 1, 470.)

⁶⁷ IM 325. (GW 1, 473.)

⁶⁸ IM 325. (GW 1, 473.)

⁶⁹ IM 325. (GW 1, 473.)

nyelvi megnyilvánulás áll, és amely felől nem tudja bebiztosítani magát? „Az értelem legtisztább visszaadása” csak akkor lehetséges, ha a mondottak összefüggése, minden nyitottsága ellenére, meghatározott és egységes.

Az „értelemhorizont” korábban említett fogalma fogódzót nyújt ahhoz, hogyan is értendő az értelem ilyenén „egysége”, „egésze”. A horizont „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható”⁷⁰ – behatárolt nyitottság tehát, ami megváltozik, amint megváltoztatjuk a nézőpontot. Ennyiben az értelemhorizont mint a nyelvi létezés folyamatosan megváltoztatható játéktere olyan egész, ami a kimondatlan végtelenségével együtt fordulhat elő. Ebben a végtelenségben az értelemhorizontok a végtelenségig megváltoztathatók, végtelenül sokfélék, anélkül, hogy elveszítenék mindenkori, állandóan eltolódó meghatározottságukat.

Gadamer azonban nem csak úgy akarja érteni a nyelv „spekulatív jellegét”, mint egy behatárolt játéktér jelenvalóságát abban, amit kimondunk. Úgy véli, a nyelvi létezés minden egyes horizontját még egyszer átfogja egyetlen horizont⁷¹ – csak így magyarázható meg a gondolat, hogy a nyelv spekulativitásban „a lét egésze” jelenvaló. Gadamernek a nyelvi értelem-történet kérdéseire adott válasza abból adódik, hogy az *Igazság és módszer* harmadik részében újra felveszi a második rész történetfilozófiai megfontolásainak fonalát, és így a nyelv tárgyalása pontosan azt fogja megvilágítani, amit tulajdonképpen meg kell világítania. Miután kimutatta, hogy a hagyomány története értelem-történet, a hozzárendelt „hatástörténeti tudat” pedig jelenvalólét a nyelvben, Gadamer úgy alapozza meg az értelem egységét avagy egész-voltát, hogy rámutat annak hagyomány-jellegére: „magának a hagyománynak a tartalma” az, ami „egyedül mérvadó, és maga szólal meg”.⁷² Minden hagyomány azáltal kitüntetett, hogy benne újra és újra ugyanarról van szó: a „tartalmaknak” a „hatástörténeti tudat”⁷³ horizontja által körülfogott készletéről, amely a maga egységében a lehetséges értelmezések végtelen sokféleségét hordozza és együvé tartozóvá teszi.

Csak éppen az a kérdés, hogy hogyan tapasztalható meg az ilyen, minden hagyományt átfogó horizont. Mihelyt a „történeti tudatot” egy áthagyományozódott tartalom szólítja meg, tapasztalását ez fogja meghatározni, és pedig abban is, ami az értelemből valaha jelenvaló lehet. A jelenvaló mindig csak egy „kép”, ami a hatástörténeti tudat számára adódik:⁷⁴ értelem, amely a megértésben és az értelmezésben annak mércéje szerint

⁷⁰ IM 214. (GW 1,307.)

⁷¹ IM 215–216. (GW 1, 309.)

⁷² IM 327. (GW 1,476.)

⁷³ IM 215–216. (GW 1,309.)

⁷⁴ IM 328. (GW 1,477.)

ábrázolódik – nem akaratlagosan, hanem egyszerűen azáltal, hogy mint ez a bizonyos megy végbe. Az értelemhorizont e behatároltsága által vésődik bele a „spekulatív” a nyelvi létezésbe. A „kimondatlan végtelensége” így mindig meghaladja a mindenkori horizontot. Ez a végtelenség, ahogyan az „irányértelem” szép megfogalmazása értésünkre adja, legfeljebb jelezhető a nyelvi létezés nyíltságában; aki valamilyen irányba mutat, mindig túl is mutat a horizonton.

Ha ezek a megfontolások meggyőzőek, akkor az értelem-történet, amiként Gadamer a nyelvet érti, aligha érthető az arisztotelészi *enérgeia* értelmében vett, már mindig is beteljesedett valóságként. Az értelem valósága inkább mint valami lehetségesnek az ábrázolása lenne megragadható, ami soha nincs jelen teljesen. Csak azáltal van meghatározottsága, hogy szöveg vagy mű, vagy meghatározottként jelenik meg az értelmező jelenvalólét behatárolt perspektívája által. Az ily módon behatárolt lehetséges, amelyet úgy lehet megtapasztalni, mint további kifejezési lehetőségek játéktérét, így egyúttal a mindenkori kifejezést a maga egyszerűségében és individualitásában hagyja előlépni. Az értelmezés önmagában egyetlen és bizonyos kíván lenni, amennyiben szabadon áll a maga játéktérében, s mint individuális, jóllehet bizonyosságra törekszik, nem az értelmezett, vagyis a játéktér maga akar lenni. Így tehát az értelmezés számára nem annyira az volna a fontos, hogy felfüggeszse önmagát, hogy lehetővé tegye „magának a dolognak a tevékenységét”, hanem az, hogy visszatartsa magát a maga individuális egyszerűségében, hogy a játéktér nyitott maradjon más lehetőségek számára.

Világossá kellett válnia, hogy az *Igazság és módszer* gondolati összefüggésében mindazonáltal találhatók támpontok az ehhez hasonló megfontolások számára. Mindez még egyszer tisztán megmutatja Gadamer főművének ambivalenciáját. Az *Igazság és módszer* filozófiájának jellegzetes vonása, hogy kétféle alapkövetelményt kell összekapcsolnia egymással: a nyitottságét, amely a kérdés elsőbbségében, az értelemnek „irányértelemként” való felfogásában és minden értelmezés végességének hangsúlyozásában nyilvánul meg, és az értelem-történet zártságát, amely mindenekelőtt valami folyamatos, önmagában már mindig is befejezett gondolatában, „a történeti élet zárt áramkörének” képeiben jut kifejezésre. Gadamer mindkettőt akarja, csakhogy nem látható igazán, hogyan kapcsolhatók ezek következetesen össze egymással.

6. Egy ehhez hasonló kritikai értékelés megerősítve érezheti magát Gadamer későbbi munkái által. A történetfilozófiai perspektíva, amely az *Igazság és módszer*ben dominál, itt már alig játszik szerepet, a nyelvnek mint értelem-történetnek a gondolatát pedig, amint az a megtestesülés modelljének segítségével magya-

rázatot nyert, visszavonja. Jellemző erre a fordulatra az, ahogyan Gadamer először 1984-ben megjelent értekezésében, a *Szöveg és interpretáció*ban értelmezi nyelvontológiájának központi tételét: „Ha leírtam ezt a mondatot: »A megérthető lét – nyelv« akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van.”⁷⁵ A „létet” itt a „fakticitás” mint a meghaladhatatlanul kérdéses heideggeri fogalmából kiindulva kell értenünk, amely értő és érthető válaszokra biztat. A lét az, mondja Gadamer 1989-ben keletkezett munkájában, a *Hermeneutik und ontologische Differenz*ben, ami azáltal hívja ki „megértésünk erőfeszítését”, hogy „állandóan megvonja magát, és éppen ezért mindig jelen van”.⁷⁶

Ám ami *csak* az önmagát-megvonásban van jelen, az többé nem ragadható meg úgy, mint a nyelvben való létezés értelme, mint a hangzó szó azon játéktere és összefüggése, amelyben az érthető, és úgy sem, mint az az irányértelem, amely az értelmezés során az értelmezés más lehetőségeire utalhat bennünket. Hanem inkább az, amit Gadamer Schellinghez kapcsolódva „visszahozhatatlannak” nevez. A visszahozhatatlan létből nem érthetjük és nem értethetjük meg magunkat, az végképp nem garantál semmiféle kontinuitást, amennyiben azt, ami van, már mindig is megvolttá teszi. A visszahozhatatlan mint az, ami a voltság megvonásában teljességgel hozzáférhetetlen az emlékezet számára, egy olyan valóság cáfolata, ami van és mindig is volt. Amennyiben Gadamer magáévá teszi ezt a gondolatot, Schellingnek és Heideggernek ad igazat Arisztotelésszel és Hegellel szemben.⁷⁷

Az mármost teljességgel következetes, hogy Gadamer ezek után arról is lemond, hogy ontológiailag határozza meg a nyelvben való jelenvalólét értelemösszefüggését, s így azt immár mint „ontikusan” adottat tekinti. Ez kétféleképpen történik: habár Gadamer soha nem teszi kérdéssé a kimondott szó elsődlegességét a leírt szóval szemben, kidolgozza az „eminens” szöveg – ami alatt elsősorban költői szöveg értendő – koncepcióját, ami nyilvánvalóan túlvezet az *Igazság és módszer* megfelelő meghatározásain. Az eminens szöveg több, mint pusztán „annak a folyamatnak egy szakasza, amelyben a megértetés történik”.⁷⁸ Nem a beszélt nyelv elidegenedése önmagától, mivel ahelyett, hogy egy „eredeti nyelvi cselekvésre” utalna, „maga szab meg minden ismétlést és nyelvi cselekvést”, anélkül, hogy az írás mint előírás valaha is egészen teljesíthető lenne: „egy beszéd sem teljesítheti soha azt az előírást, amit egy költői szöveg kifejez.”⁷⁹

⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. Ford. Hévizi Ottó. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, é. n., h. n., 17–42., 20. (GW 2, 334.)

⁷⁶ GW 10, 64.

⁷⁷ *Szöveg és interpretáció*, 20–21. (GW 2, 334.)

⁷⁸ *Szöveg és interpretáció*, 28. (GW 2, 345.)

⁷⁹ *Szöveg és interpretáció*, 33. (GW 2, 352.)

Gadamernek a kimondott szó elsődlegességére vonatkozó meggyőződéséből következik, hogy nem tudja feladni egy folyamatos nyelvtörténeti gondolatát, amely az *Igazság és módszer* számára olyannyira fontos volt. Az életvilágbeli viselkedés egy olyan leírásában tér vissza hozzá, amely a kései Wittgensteinra emlékeztet. A nyelv kontinuitásának létesítője – ahogyan egyébként a cselekvéséé is, amelyhez a nyelv ily módon igen közel kerül – a „szertartás”. Ez alatt a viselkedés azon formáját érti, amelyben „megegyezés és megállapodás”⁸⁰ van, úgyszólván azoknak a viselkedésmintáknak a szövedéke, amelyekbe az embernek bele kell szoknia ahhoz, hogy mindig a „helyeset” mondja és találja el – vagyis hogy azt mondja, ami a megszokott viselkedésben mindenkor értelmes. Ez egy ízig-vérig emberi értelem, amely attól függ, hogy keresztülviszik-e, törékeny és múlandó, és mégis válasz, talán viszonzása a visszahozhatatlan létnek. Ahogy Gadamer Hérakleitosz egy mondatával jelzi, ez a „fény”, amely az embernek „csöndes éjszakán” kigyúl.⁸¹ Ahogyan a szövegek, amelyeknek az „előírásai” szerint viselkedni tudunk, a szertartások is nyújtanak valami olyasmit, mint valamiféle lenni-tudás a visszahozhatatlan talajtalanságában, amelyről kétséges, hogy egyáltalán még „létnek” nevezhető-e. Gadamer későbbi lemondását a nyelv ontológiájáról valószínűleg válaszként kell értenünk. Akkor azonban még mindig nyitva marad a nyelv által megvilágított jelenvalólét létére irányuló kérdés. Olyan lét volna ez, amely úgy tartozik össze a visszahozhatatlan talajtalanságával, hogy az összetartozás módjának, jöllehet ontológiailag többé már nem határozható meg, filozófiailag meghatározhatónak kell lennie, ha a filozófia nem akar visszariadni a nyelv rettenetes közelségétől.

Fordította Balogh Brigitta

⁸⁰ GW 8, 410.

⁸¹ GW 8, 440.

A nyelv játéka

Platón *Kratülosz*ához

DAMIR BARBARIĆ

Filopa...smonej g^lr ka[^] of qeo...
Kratülosz 406c2

Antik nyelvtudomány-történetében Heymann Steinthal azt írja Platón *Kratülosz*áról, hogy ez a dialógus „egy csodálatos mű, egy, ahogyan mindenekelőtt tűnik, teljesen groteszk karikatúra, amely olyannyira torz arccal pillant ránk, hogy nem tudni, nevet-e, sír-e, vagy nyugodt; a szeme kancsalít, és nehezen mondható meg, hová néz, milyen tárgyat vizsgál; hanghordozása hol a legönteltebb gúnyra, hol finom, rejtett iróniára, hol teljes komolyságra, hol ki tudja még, mire enged következtetni. Ilyen rosszul állunk tehát!”¹

Valóban, a *Kratülosz* ma is sokkal inkább rejtvénynek tűnik, mintsem olyan műnek, amely tisztán és egyértelműen szólna hozzánk. Platón gondolkodása túlnyomórészt a későbbi *Theaitétosz* és *A szofista* című dialógusokban kifejtett *logosz*-tana által hatott a nyugati nyelvfilozófia történetére, pontosabban ez a történet tulajdonképpen általa nyert megalapozást. A *Kratülosztól* eltérően, ahol a név, a megnevezés és annak helyessége, azaz a dolog, ill. a lényeg hű és megfelelő leképezésének és ezáltal közlésének *képessége* válik kérdésessé, ezekben a dialógusokban kizárólag a megnevezések egymásközi szükségszerű összekapcsolásáról van szó, ahol háttérbe szorul mind az egyes név, mind a mindenkori dologhoz való viszonya. A név mint olyan itt lényegileg hiányosnak és önmagában befejezetlennek mutatkozik. Csak a név összefonódása egy másik szóval, azzal, amelyet később

¹ Steinthal, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlin, 1890, 42.

terminológiailag mint „predikátumot” vagy „igét” rögzítenek, „viszi azt véghez”, ill. „zárja le azt”,² és pedig azért, hogy hozzáfűződik a létre vagy a nemlétre, ill. a jelenre, a jövőre vagy a múltra való vonatkozás. Csak a névnek (*ónoma*) az igével (*réma*) való összekapcsolásából keletkezik *lógosz* mint „legelső összefonódás”.³ Ez a *logosz* többé már nem támaszt igényt arra (mint azt még a *Kratülosz*-ban tette), hogy magának a létezőnek a közlése legyen, mégis közlés marad a létező megnyilvánulásáról (per̂ t̂4n oUs...an d»lwma, *A szofista* 261e5). Ez a *lógosz* mármost először is mindig *valami meghatározotról* való kijelentés, másodsor pedig mindig *vagy igaznak, vagy hamisnak* kell lennie.

A kijelentésben kimondott *meghatározottsága* egyrészt, másrészt pedig a kijelentésnek magának mindig már előzetesen garantált *meghatározottsága* igaz- vagy hamis-volta tekintetében: mindkettő annak következménye, hogy a nyelvszemlélet lényegi hangsúlya áthelyeződik az egyes névről a mondatra mint megnevezések összekapcsolódására. De mi itt a folyvást elhallgatott előfeltevés? Nem más, mint a pusztá tevékenység (pr̂xi) megkülönböztetése attól, ami benne tevékeny, miközben az utóbbi mint az alapul szolgáló (t̂O Øpoke...menon), a „szubsztancia” (oØs...a;

később nyelvtanilag az „alany”), a tevékenység maga pedig mindig csak mint az „ő” tevékenysége, mint „akcidencia” (t̂O sumbebhk̂j; később nyelvtanilag az „ige” vagy „predikátum”) tételeződik.

Ezzel egyúttal egy szempillantás alatt megteremtődik az egész nyugati ontológia, logika és grammatika alapja.⁴ Arisztotelész számára – akire pedig a sztoikusokon keresztül visszavezethető nyelvfilozófiánk mérvadó felépítése – már nem kérdéses, hogy a „főnévnek” és az „igének” önmagában nem lehet sajátja az igazság, hanem csak összetételükön keresztül illetheti meg őket.⁵ Igaz-, illetve hamislét csak állító vagy tagadó *kijelentésben* lehetséges, amely tehát mindig valamely összetételről szól, más szavakkal, amely szükségképpen olyan struktúrával bír, hogy általa valami meghatározottat egy másik meghatározott valaminek (t... kat̂ tin̂j) tulajdonítunk, vagy éppen elvitatjuk tőle. Az effajta kijelentésben egy névhez mindig egy ige járul, nevezetesen egy

² ti perai...nei, *A szofista* 262d4. Cornford ad loc. (Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935, 304.) úgy magyarázza a mondatot, mint „az oÜdšn pera...nein, a »nem jutni sehová« ellentétét”, és a *Theaitétosz* 180a-ra hivatkozik.

³ [A Platón-idézetekhez lásd: *Platón összes művei* I–III, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. (A ford. megj.)]

⁴ A grammatika vonatkozásában ez már rég általánosan elismert a kutatásban. Vö. Manfred Kraus megállapításával: Platon. In Borsche, T. (szerk.): *Klassiker der Sprachphilosophie*. München, 1996, 15–32., itt 32.: „Hogy Platónnak *A szofista*-ban kifejtett mondatmodellje minden későbbi grammatika alapvetése, alig szorul említésre.”

⁵ Vö. *Hermeneutika* 16a 12 sk.

olyan szó, amelynek közvetítésével a megnevezettnek egy mindig meghatározott időt, azaz jelent, jövőt vagy múltat tulajdonítunk. Az ige maga pedig újfent csak egy mindig már alapul szolgáló közvetítésével állhat fenn.

Mivel tehát itt már nem magáról a névről és annak a dolog lényegére való vonatkozásáról van szó, hanem mindenekelőtt a *mi* rá vonatkozó szemléletünkről, a *mi* dolgokról alkotott ítéletünkről,⁶ a kimondott szót már nem elsősorban a dolog lehetséges leképezésének szemszögéből tekintjük, hanem egyre inkább úgy, mint *jelet*, amelyet *mi* magunk hozunk működésbe. Már Platón is egyenlőségjelet tesz *A szofistában* (261e1 sk.) a „közlés” és a „jelölés” közé, míg Arisztotelész a nyelv vizsgálatakor már mint maguktól értetődőkből indul ki a „szimbólum” és a „jel” fogalmaiból.⁷

Ha a nyelvfilozófia fejlődésének ebből az irányultságából az ember visszapillant a *Kratüloszra*, teljesen jogosultnak tűnik az, ha az ott képviselt álláspontot alapvetően hiányosnak, sőt primitívnek fogja fel, Platónnál bekövetkező későbbi felfüggesztését pedig egyértelmű előrelépésnek tekinti. Ezt az általánosan elfogadott szemléletet itt röviden Joseph Derbolav értelmezésének példáján közelíthetjük meg. Szerinte kezdetben, tehát a *Kratüloszban* Platón „a nyelvmegalapozás nevekből kiinduló kísérletének mellékvágányán mozgott”⁸, hogy csak azután, a *Theaitétoszban* „fedezze fel a lényegi különbséget a „megnevezés” (ἰσμεν) és a „kimondás” (ἰσμεν) között”⁹, miáltal „itt először tárul fel számára a nyelv *mondatfunkciója*”, „amelyből kiindulva az igazságprobléma elmélyített módon tehető fel.”¹⁰ Ily módon sikerül Platónnak az, hogy „a megismerés igazságkritériumát már ne egy naiv «I»-re értelmében” keresse, „hanem egy kritikai ἰσμεν értelmében, vagyis hogy azt már ne a mondatok és tények (mint »önmagukban adottak«) megfeleléséből, hanem pusztán az egymás közt tekintett mondatokból fejtsse ki.”¹¹

Ha egybevetjük a későbbi Platón „nyelvfilozófiájának”¹² fejlődésvonalára vonatkozó diagnózist a *Kratülosz* végével, úgy az

⁶ Vö. Steinthal találó megállapításával (i. m. 138.), mely szerint a beszéd, tehát a logosz a *Theaitétoszban* és különösképpen *A szofistában* alapjában véve csak a gondolkodást képezi le, és hogy a logosz leginkább ítéletként értendő. (141.)

⁷ *Hermeneutika* 18a3.

⁸ Derbolav, J.: *Der Dialog „Kratylos” im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*. Saarbrücken, 1953, 79.

⁹ I. m. 70.

¹⁰ Uo.

¹¹ I. m. 71.

¹² Világos mármint, hogy Platónnál, mint ahogy egyébként Arisztotelésznél sem található nyelvfilozófia egy elhatárolható filozófiai részdisciplína értelmében. A nyelvre irányuló állandó kérdező figyelem magától értetődően húzódik végig teljes filozófiai művén. Vö. Kraus, i. m. 19.

páratlanul helyesnek és teljességgel megtámadhatatlannak tűnik. Mint ismeretes, Platón ott rámutat arra, hogy lennie kell az igaz megismerés egy más módjának, amely előnyben részesítendő a szavak pusztá tudományával szemben, és amelyet annak fölérendeltjeként kell tekintenünk: „mégis valószínűleg meg lehet ismerni a dolgokat nevek nélkül is”. (*Krat.* 438e2) De erről a megismerésmódról, amelynek a szóképek közvetítése nélkül, éppenséggel önmagában és kölcsönös egybevetésük révén kell elérnie a dolgokat és lényegüket, továbbra sem tudunk meg semmit. „A kérdést, hogy a dolgok ezen megismerése maga *hogyan* valósítható meg, a *Kratülosz* nem teszi fel.”¹³ Sőt, maga Platón inkább a folyamatos határozatlanságot és saját zavarodottságát hangsúlyozza egy ilyen megismeréssel kapcsolatban. Annak felismerése, biztosítja magát Platón, hogy a létezőt magát milyen úton-módon ragadhatjuk meg és fedhetjük fel, meghalad minket. (*Krat* 439b4)

Platón figyelmeztetésének dacára bizonyos joggal gondolunk azonban épp a platóni *dialektikára*. És aligha hagyható figyelmen kívül, hogy a *Kratülosz* vége felé, még ha többnyire inkább visszafogottan és utalás formájában is, az ideák mégiscsak egyre inkább a vizsgálódás középpontjába kerülnek.¹⁴

De feljogosít-e minket a dialógus befejezése arra, hogy Platón tételeként fogadjuk el azt, hogy „a nevek csak zavart okoznak”, ahogyan azt Guthrie¹⁵ véli? Vagy inkább Derbolavnak van igaza, amikor arra figyelmeztet, hogy Platón igen távol áll attól a törekvéstől, hogy „a dialógus végén található szókritikájával a nyelvet mint közvetítő elemet teljesen kiiktassa a megismerés folyamatából”, ellenkezőleg, „inkább határozottan a dolog megismerésének szolgálatába” állítja, és ezért „szigorú fogalmiságra” emeli azt?¹⁶ Ezt a „szigorú fogalmiságot” Derbolav a továbbiakban mint „a szavak eszmei tartalmának fogalmi tisztázását és rögzítését”¹⁷ magyarázza, ami őt végül épp oda vezeti, hogy Platón „kritikai relistaként” jellemezze.

¹³ Hennigfeld, J.: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*. Berlin–New York, 1994, 48.

¹⁴ Vö. *Krat.* 439c7 skk., ill. lásd a majdnem terminológiailag használt „dša kifejezést (439e5). Azt azonban, hogy az ideák a dialógusban kezdettől fogva titokban irányítják a teljes fejtegetés alapját, pl. már az aÜtÖ TMke«no Ö æstin Ōnoma 389d6 sk. és az „dšan e3 fordulatok mutatják. A sokkal sejtetőbb jellegű Ð tŰpoj toà prŁgmatoj 432e6 kifejezést is alkalmasint az ideákra vonatkozó egyik megfogalmazásként érthetjük.

¹⁵ Guthrie, W. C. K.: *A History of Greek Philosophy* Cambridge, 1978, 31.

¹⁶ Derbolav, J.: Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der „VII Brief”. In *Kulturwissenschaften*. Festgabe für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag. Bonn, 1980, 120.

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m. 131.

Platón nyelvfilozófiája tehát végérvényesen dialektikájába toroklik? Valóban tagadja az egyes neveknek mint olyanoknak az *igazságra* támasztott minden igényét, s ez az igazság a későbbi dialógusok, vagyis egy „kezdeti logika” fogalom-*diaireszisz*re és -definícióira marad?¹⁹ Valóban ez Platón utolsó szava?

Biztosan nem. Nemcsak arról van szó, hogy Platón legkésőbbi műveiben, a *Timaios*szban és a *Törvények*ben, a fogalomdialektika éppcsak hogy központi szerepet játszik, s hogy utolsó művében a nevet újfent mint a lényeggel (oŰs...a) és a lényegmeghatározással (IŰgoj tÁj oŰs...aj) egy szinten levőt említi meg (*Törv.* 895d, vö. 964a). Hanem arról, hogy annak az igénynek az állítólagos logikai-dialektikai elvitatására, amelyet a név támaszt saját igazságára, mindenekelőtt a *Hetedik levél*ben kérdez rá a legdöntőbb módon. Mint ismeretes, Platón ott egészen határozottan szétválasztja „magának a létezőnek”, „magának a dolognak”, az „egész létező hamis-, és főképp igaz-voltának”, „az összes napvilágra kerülő legfőbbjének és legeredendőbbjének” a megismerését a megismerés minden megelőző fokától, amelyek szerinte alapvetően alkalmatlanok az effajta legmagasabb megismerésre. Ilyen fokozatokként kifejezetten a nevet, a logoszt, a képmást és a tudományt említi. A logoszt, azzal együtt azonban az általában vett tudomány is, ott megszüntethetetlen állhatatlansággal és megbízhatatlansággal jellemzi, mely állhatatlansága közös a név állhatatlanságával. Ráadásul a logosz bizonyos elvi „gyengeségben” szenved, ami abból származik, hogy csak a „milyen-lét” megismeréséig ér el, sohasem a „mi-lét”-ig magáig, más szavakkal, hogy soha nem tudja önmagát úgyszólván a létező maga és a tiszta megismerés közé illeszteni.

¹⁹ A *Kratülosz*-értelmezés egy hasonló irányzatát egyébként Otto Apelt képviselte a leghatározottabban. A dialógusról készült saját fordításának bevezetőjében (*Platons Dialog Kratylos*. Leipzig, ²1922, ill. in *Platons Sämtliche Dialoge*, II. kötet, Hamburg, 1933) Platónnak „a nyelvvel mint megismerőeszközzel szembeni általános bizalmatlansága”-ról is beszél (17.). Platón dialektikájának feladataként ő „a meghatározást és a felosztást” domborítja ki, mindkettőt mint „olyan segédeszközt, amelyek révén sikerülnie kell annak, hogy képzeink és a nekik megfelelő szavak tömegét lényegi rokonságuk tagolódásai és fokozatai szerint áttekinthető módon csoportokba rendezzük és szilárdan elhatároljuk egymástól.” Egy ilyen dialektikus fogalmi munka végső célja „minden fogalom, és ezzel együtt minden szó átfogó *nemzettségfájának* megalkotása. Ezáltal nyeri el minden szó a maga stabil helyét az egész szerkezetében, és így lesz biztosítva a félreértések ellen, amelyek a nyelv létrejöttében rejlő esetlegesség elkerülhetetlen következményei.” (26.) Apeltnek a „Platón egész dialektikus módszerére” vonatkozó záró jellemzése már a platóni filozofálás szellemének tökéletes elvétése kedvéért is figyelmet érdemel: „... így azt logikai miszticizmusként kell jellemeznünk. Platón mindent elkövet annak érdekében, hogy az egész filozófiát a felosztás és a definíció pusztá logikai formáiból tárja fel.” (29.)

A névnek és a logosznak ez a megismerőképességükre való tekintettel történő egyenlővé tétele tehát alapjaiban tette kérdéssé a platóni nyelvfilozófia állítólagos dialektikai lezárásával kapcsolatos említett nézetet. Hogyan értsük mármost, hogy a *lógoi* is, vagyis a fogalmak, mondatok, kijelentések, éppúgy állhatatlanok és folyvást mást-mást mondók, mint maguk a nevek? Min alapszik tulajdonképpen ez a Platón által magukról a *lógoiról* is állított „gyengeség”? Nem törik meg ezáltal mégis valamiképp a platóni nyelvszemlélet egész felvázolt fejlődésvonala? Épp ennek kimutatása volt a szándéka Derbolav egyik sokat tárgyalt munkájának, nevezetesen „megmutatni, hogy Platón nyelvfilozófiája a szó *Kratülosz*-beli vizsgálatától *A Szofista*-ban egy *mondatelmélet*-hez emelkedik fel, amely a *Phaidrosz*-ban még egy *íráselmélet*-tel egészítődik ki; hogy Platón az ily módon elért elméleti szintről mégis lemond a *Hetedik levél*-ben, amennyiben ezen ismeretelméleti exkurzus írója visszatér a nyelv *szavakból kiinduló vizsgálata*-hoz és a mondat régóta elvetett aggregátum-modelljéhez, s ezzel egyúttal újra menthetetlenül zűrzavarba viszi a nyelv affinitás-problémáját, vagyis a szó, illetve a mondat és a valóság közötti kapcsolat meghatározását.”²⁰ Ennek a véleménynek a vonalán aztán Derbolav következetesen arra kényszerült, hogy csatlakozzon az előzőleg már Constantin Ritter és Walter Bröcker által képviselt, ma már csak meglehetősen kevés hozzáértő által osztott tézishoz a *Hetedik levél* ún. ismeretelméleti exkurzusának nem eredeti voltáról. A dialógusok Platónja, aki Derbolav szerint „kritikai realista”, semmiképp sem lehetett a *Hetedik levél*-ben található „misztikus, ezoterikus titkos tanítás”²¹ szerzője, nem lehetett „műstagóg”.²²

Ami egyedül vitathatatlan ebben az értelmezésben, az bizonyosan az a belátás, hogy Platón itt bizonyos tekintetben valóban búcsút vesz a *Theaitétosz* és *A szofista* eredményeitől, és lényegében visszatér a *Kratülosz* álláspontjához.²³ Hogyan értsük ezt? Mi bírta rá erre? A kielégítő magyarázat véleményem szerint csak a *Hetedik levél* beható értelmezésének eredménye lehetne, ami itt nem lehetséges. Elégségesnek kellene lennie, ha ehelyett csak a levél egy döntő aspektusára mutatunk rá.

„A dolgot magát” ott Platón mint „kimondhatatlant”, „közölhetetlent” jellemzi. Éppúgy, ahogyan soha nem ismerhető meg a pusztá megnevezés vagy a meghatározó körülhatárolás által, hanem ismerete csak a körében való mindenoldalú tartózkodás során születhet meg hirtelen a lélekben mint egy kipattanó szikra

²⁰ J. Derbolav: i. m. 114.

²¹ I. m. 125.

²² I. m. 131.

²³ Hasonló nézetet képvisel Gaiser, K.: *Name und Sache in Platons 'Kratylos'*. Heidelberg, 1974, 112. skk. Helyeslően Hennigfeld: i. m. 69. sk.

által keltett világosság, ugyanígy – ha egyszer ily módon megszületik és aztán önmagától fejlődik tovább – soha nem közölhető valamely közvetlen, szavak, fogalmak, mondatok és kijelentések révén történő elméleti fejtegetés útján, mint rajta kívül egyébként minden más tudástartalom.

Bizonyosan nem vezet túlságosan messzire, ha itt a Legfőbb és a Legvégső feltétlen „kimondhatatlanságának” a misztika felé mutató titkos tanítását szeretnénk fellelni. Mind a levél egészének összefüggéséből, mind a konkrét megfogalmazás betű szerinti olvasatából látható, hogy nem pusztán kimondhatatlanságról van szó, hanem kizárólag arról a veszélyről, hogy bár „maga a dolog” kifejezhető és mondható lehetne, mégis, vagy sokkal inkább éppen ezért, valójában *nem* észlelhető. A Legfőbbet nem szabad kiszolgáltatni annak a veszélynek, hogy hallják, állítólag megértsek és továbbadják, s mindenek ellenére valójában egyáltalán ne fogadják be és sajátítsák el ténylegesen.²⁴

Talán nem vezet tévedéshez, ha azon a nézeten vagyunk, hogy a *Phaidrosz* híres íráskritikája itt figyelemre méltó módon folytatódik. Az írás mitikusan ábrázolt feltalálását ott mint olyat mutatja be, ami inkább a pusztán vélemény, mintsem az igazság felderítésére alkalmas. (*Phaidrosz* 275a) Ennek oka túlnyomórészt abban rejlik, hogy az, ami le van írva, csak az elevenesség látszatát bírja, valójában azonban holt, azaz képtelen arra, hogy a sokrétű és változó életösszefüggésekben hatóképes legyen, és ennek ellenére önmagában maradjon. Csak így őrizhető meg az a konkrét, dinamikus, eleven állandóság, amely alapjában különbözik az absztrakt, üres identitástól. (275c5–e5) A tanuló lelkébe való közvetlen „írás”, az élő szó és beszéd magjainak az egyes ember lelkében való szóbeli nemzése, vetése és gondozása felelhet csak meg az igazság e dinamikus-eleven felfogásának, amely a *Phaidroszban* jelentkezik.

A *Hetedik levél* azonban továbbmegy egy lépéssel. A szóban kifejezett beszéd meglehetősen „ambivalens” természetű. A beszéd ugyanis éppúgy megölheti azt, amit kimondunk, mint az írás, és kiszolgáltathatja azt a pusztán külsődleges utánamondás veszélyének, amelyből épp az maradhat ki és valójában marad is

²⁴ R. Thurnher érdeme annak megmutatása (*Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*. Meisenheim am Glan, 1975), hogy a *Hetedik levél* fő törekvésének megértése nem utolsósorban azon múlik, hogy hogyan értendő itt a közlés, az átadás. Szerinte ennek sajátossága a következőkben áll (97.): „»Átadni« azt jelenti: felébreszteni valaki másban a valóságnak azon tapasztalatát, amelyben részünk van, úgy, hogy az ebből a tapasztalatból ezentúl szintén részesedjék, és így megossza azt velünk.” Vö. még a következő megállapítással: „Átadni annyit tesz, mint elérni, hogy a másik részesedjen abból a tapasztalatból, amelyben nekünk magunknak részünk van.” (101.) Ennek az értelmezésnek kötelezzük el magunkat további fejtegetéseink során.

ki mindenekelőtt és többnyire, ami egyedül fontos, ti. *annak a belső tapasztalata, ami ott éppen kimondatik.*

Ahhoz, hogy megérthessük a *Hetedik levél* ún. nyelvzskepszi-sének motivációját és egész horderejét, véleményem szerint tanácsos bevonni a vizsgálatba *A szofista* egy tematikusan rokon helyét (234 skk.). Ott az utánczó művészet igencsak különös, majdnem hihetetlen mindenhatóságáról van szó. Ez a művészet képes arra, hogy a rajzolt és festett, vagy éppen csak kimondott kép, illetve szó és beszéd által előállítsa a létező egészét, a tengert és a földet, az eget, az isteneket, az embereket, és minden élő, valamint élettelen létezőt. Egy ilyen művészettel lehetővé válik „az ifjakat és egyáltalán mindazokat, akik még távol állnak a dolgok valóságától, behízelt beszédekkel elbűvölni, szavakba öltöztetett árnyképeket mutatva nekik mindenről, úgyhogy e mesterek azt a látszatot keltik, mintha színigazat mondanának és a szóló mindenhez a lehető legjobban értene”. Csak kellő idő múltával és a kor haladtával lesz talán lehetséges, hogy az ily módon meggyőzöttek és tévútra vezetettek „megváltoztassák ifjan szerzett nézeteiket”, és felforgassák a beszédek által tartalmazott képzeteket a cselekvésekben rejlő valóságok tapasztalata alapján. Csak akkor kerülnek ugyanis közelebb a létezőhöz, ahogyan csak akkor kényeszerülnek a tapasztalatok által arra, hogy valóban megérintsék a létezőt – „úgyhogy most már az akkori nagy dolgok kicsiségnek, a könnyűnek látszók viszont nehéznek tűnjenek fel, s így teljesen megdőljenek a szavak keltette összes árnyképek, az eleven valóság megjelenése folytán.”

A tapasztalat (περὶ) tehát, ami itt úgy értendő, mint maga „a dolog”, vagyis a valóban létező ellenállásának elszenvedése, úgy kerül felmutatásra, mint az, ami egyedül képes arra, hogy megtörje a pusztá szavakkal és beszédfordulatokkal élő, látszólag mindent előállítani képes utánczó művészet hízelt varázslatát (gohte...a), és hogy a mindenhatóság öntelt álmából úgyszólván a valóságra ébresszen.

Hogy miben áll egy ilyen tapasztalat, és hogy néz ki közelebből, azt csak a további vizsgálódás folyamán mondhatjuk meg pontosabban. Itt elegendő megjegyezni, hogy a *Hetedik levél*ben épp e tapasztalat lehetséges kimaradásának veszélyéről van szó. Ami itt megtévesztőnek tűnhet, és ami az olvasót zavarodottságba juttathatja, az az egyértelműen kimondott lehetőség, hogy a dialektikai, szigorúan tudományos fogalmakból, illetve mondatokból, valamint az igazság és a hamisság tekintetében mindig egyértelműen meghatározott logikai kijelentésekből is *kimaradhat* éppen az a tapasztalat, amely egyedül kezeskedik a lényegileg eleven valóságért. Tekintve, hogy a *lógoi* is, éppúgy, mint a pusztá nevek, szintén elsajátíthatók pusztán látszólag, s közben utánamondhatók és továbbhagyományozhatók ama belső részesedés nélkül is, és tekintve, hogy minden magabiztos logikai

egyértelműségük ellenére *épp ebben az értelemben* lényegileg állhatatlanok és megbízhatatlanok, újfent teljességgel kérdésessé kell válnia annak a pusztá nevekkel szembeni elsőbbségnek, amelyet egykor számukra tartottunk fenn.

A *Hetedik levél* nevezetes tanítása így visszaküld minket a *Kratülosáxoz*. Ez a dialógus tehát nem értelmezhető a *Theaitétoszban* és *A szofistában* kidolgozott mondattan pusztá előfokaként. A dolog azon fordul meg, hogy, visszatérve Steinthal nézetéhez, tartalmát mint igazi, nehezen hozzáférhető és mélyértelmű *rejtvényt* tapasztaljuk meg, és csak ennek alapján próbálkozzunk újra az értelmezéssel.

Egy effajta kísérletet azonban meg kell előznie a dialógus manapság valóban legjelentősebb és legbefolyásosabb értelmezésével, éspedig a Hans-Georg Gadamerével folytatott vitának. A *Kratülosz* fő szándéka Gadamer szerint is annak megmutatása, „hogy a dialektika révén túl kell lépni a szavak [onomata] területén.”²⁵ E túllépési tendencia azonban Platónat arra csábítja, hogy kitérjen „a szó és a dolog igazi viszonya elől”, és ne reflektáljon minden egyes gondolkodási folyamat mélységes nyelvhez-kötöttségére.²⁶ Gadamer eljut annak állításáig, hogy „Platón azal, hogy felfedezte az ideákat, a nyelv saját lényegét még alapsabban elfedte, mint a szofista teoretikusok, akik a nyelv használatában és a nyelvvel való visszaélésben fejlesztették ki a művészetüket (*tekhné*)”²⁷ Ennek következtében nem is habozott éppen Platónnál kimutatni annak döntő kezdetét, amit ő maga „az európai gondolkodás nyelvfeledtségének”²⁸ nevez. Mindazt, ami lényegi momentuma e „nyelvfeledtségnek”, legalábbis feltehetőleg kimutathatónak tartja Platónnál – mindenekelőtt a nyelv igazságigényének áthelyezését az egyes szóról a folyvást hozzárendelő beszédre, illetve a szó sajátos értelmének pusztá jellé, a továbbiakban pedig tiszta számmá való átértelmezését, aminek egyébként „messze ható következménye van, mert valójában ennek befolyása alatt áll minden későbbi gondolkodás a nyelvről.”²⁹ Ezt az egész fejlődéstörténetet végül egyetlen formulában foglalja össze: „a nyelvet alávetik a »kijelentésnek«.”³⁰ Vé-

²⁵ Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 284. Gadamer későbbi, a nyelvvel kapcsolatos megfontolásai, habár önmagukban fontosak és nem egy tekintetben továbbvezetnek, *Kratülosz*-kritikájának eredeti szempontjait illetően, úgy tűnik, semmi lényegesen újat nem sorakoztatnak fel.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

²⁸ I. m. 292.

²⁹ I. m. 288.

³⁰ I. m. 325.

gezetül Gadamer megállapítja: „a nevek helyességéről szóló elmélet kritikája, melyet Platón a *Kratüloszban* végzett el, már az első lépés abban az irányban, melynek végén az újkori instrumentalista nyelvelmélet és az ész jelrendszerének az ideálja áll. Bekényszerítve a kép és a jel közé, a nyelv létét csak tiszta jellévé lehetett nivellálni.”³¹

Gadamer mindazt hiányolja Platónnál, amit a nyelvben ő maga pozitív módon keres és találni vél. Mindenekelőtt „a szó és a

dolog belső egységébe”,³² illetve „a nyelv és a gondolkodás”³³ egységébe való betekintést. Továbbá annak tudatát, hogy „a szó tiszta történet”,³⁴ éppúgy, mint az általában vett nyelv, amelynek a „történetjelleg”³⁵ a legmélyebb módon sajátja, s amely történetjelleg „a fogalomalkotás folyamatában”³⁶ mutatkozik meg a legjobban. Ebben a „fogalomalkotásban”, amely összefügg a „nyelv eleven metaforikájával”³⁷, Gadamer „a szó nemzésének”³⁸, vagy inkább „valódi születésének”³⁹ titokzatos folyamatát véli felfedezhetőnek.

E fő momentumok további kifejtését és a nyelv eleven történet- és beszélgetés-jellegéhez közelebb álló nyelvfelfogás kidolgozását azután Gadamer a keresztény szentháromság-spekulációhoz tartozó *verbum*-tanra, még általánosabban pedig az újplatonikus emanációtanra⁴⁰ támaszkodva viszi véghez. Ebben a tekintetben Platón, egyébiránt kétségkívül kedvenc filozófusa, lényegében mégsem marad számára beszélgetőpartner.

Vizsgálódásunk fő szándékainak egyike azonban épp annak a megmutatása, hogy pontosan Platónnál, és pedig mindenekelőtt a *Kratüloszban*, fellelhető egy eleven nyelvfelfogás összes, Gadamer által keresett és kiemelt alapmozzanata. Ahhoz azonban, hogy ezt megvalósíthassuk, először is meg kell szabadulnunk a dialógus állítólagos fő témájának uralkodó meghatározásától, nevezetesen „a nevek helyességének” kérdésétől, ugyanúgy a nyelv természetes avagy pusztán konvencionális eredetének alternatívájától, amelyet nyilvánvalóan túlságosan meghatároz a korabeli szofista kérdésfeltevés. Véltetőleg eljött az ideje annak, hogy módszeresen a háttérbe szorítsuk a dialógus bevezető meghatározásait, és lényegét csak a további gondolatmenetben ismerjük fel.

³¹ I. m. 292.

³² I. m. 281–282.

³³ Uo.

³⁴ I. m. 293.

³⁵ I. m. 293., vö. 298.

³⁶ I. m. 282., vö. 298.

³⁷ I. m. 301.

³⁸ I. m. 296.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Lásd: Zur Sprachauffassung H.-G. Gadamer. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, 2. füzet, 227–235.

A kutatásban persze már többször belátták, hogy Platón saját álláspontja valójában mennyire túl van a *nómosz* és *phüszisz* közötti felszínes alternatíván.⁴¹ A beszélgetés folyamán fokozatosan gúny tárgyává válik mind Hermogenész kíméletlen konvencionálizmusa, mind Kratülosz argumentálhatatlan nézete a nevek eredettől adott és egyszerűen fellelhető igazságáról, s nyilvánvalóvá válik, hogy a helyes út a mindkét szélsőséget meghaladó középben keresendő. Kratülosz végül egy egyébként teljes meghatározatlanságban hagyott névalkotó elfogadásával arra kényszerül, hogy lemondjon a természetadta, megkérdőjelezhetetlen eredetiségről, s így megengedjen olyasmit, mint a választás és az utánzás megfontolt, tudó és a szokás által előmozdított tevékenysége. Másrészről Hermogenész is oda jut, hogy lemond a megegyezés kíméletlen önkényéről, és elismeri a mindenkori dolog lényegéhez lehetőleg hű megfelelés, utánzás és közlés fontosságát.

Mi bizonyul hát végül a két álláspont közvetítőjének és egyesítőjének? A válasz egészen egyértelműnek tűnik: a *mimeszisz* mint minden egyes dolog önmagában állandóan rejtve maradó lényegét célzó nyelvi utánzás, közlés és napvilágra-hozatal tevékenysége. Pontosan ebben vélem felismerni az egész dialógus általunk keresett *tulajdonképpen* témáját. Magában a dialógusban ezt három különböző, jelentése szerint köztudomásúlag rokon kifejezés jelöli, ti. először is a m...mhma (423b9, 430a10, e10), majd a d»loma (433b3, d1), végül pedig az e,kÖn (439a3). E három kifejezés mindegyike – eltekintve attól, hogyan fordítanánk őket egymástól függetlenül – arra irányuló próbálkozást tartalmaz, hogy valami önazonosnak, nevezetesen magának *a névnek* a belső természetét és képességét (dÜnamij) újra és újra másként mutassa meg. Már csak emiatt is felfigyelhettünk volna arra, hogy a név mint a *Kratülosz* központi témája önmagában nem valami fennálló és készen meglévő, hanem lényegében *történet*. Amit Gadamer hiába keresett a *Kratüloszban*, nevezetesen a szó mint „tisztá történet”, nem bizonyul tehát kevesebbnek, mint éppen az egész beszélgetés központi vonatkoztatási pontjának. Aki esetleg a szó belső dialektikájának valóban impozáns gadameri leírását olvassa,⁴² aligha kerülheti meg, hogy fel kelljen tennie magának a

⁴¹ Találón Friedländer, P: *Platon II.* 3. kiadás, Berlin, 1964, 186.- „A nómosz kezd elveszíteni az önkény azon felhangját, mely eleinte a »szerződéssel« és a »megegyezéssel« való kapcsolatát teremtette meg, s ehelyett ekkor már egy ősrégi hagyomány tiszteletreméltó és törvényes volta csendül benne. A szofista nómosz platóni nómoszá lesz, s mint ilyen a lógosz és a nusz közelébe tartozik. Így hát a nómosz máris sajátos együttállásba lép a phüszisszel, és az ember kezd sejteni, hogy a nómosz és a phüszisz szokásos antitézise mily kevésbé ér le a tulajdonképpeni probléma mélyére.” Hasonlóan Hennigfeld, i. m. 50.

⁴² Gadamer, H.-G.: i. m. 318.: „Létezik azonban a szónak egy másik dialektikája is, amely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás belső dimenzióját rendeli hozzá: minden szó mintha valamiféle középből

kérdést, tulajdonképpen mi akadályozta meg Gadamert abban, hogy a *Kratülosz* legnagyobb és legvitatottabb részében észrevegye pontosan az általa oly találóan leírt együttállást, amelyben ehelyett, egyébiránt egy befolyásos tradíciót követve, nem lát többet pusztá „etimológiai mámor”-nál.⁴³

Következő feladatunk tehát abban áll, hogy pontosabban kifejtsük a mimesziszt mint a szóképzés folyamatát. Az első lépés ebben az irányban talán az a kérdés lehetne, amely a *nomothész*-nek, tehát a névadónak, a szóalkotónak avagy a nyelv törvényhozójának a *Kratülosz*ban fellelhető igazi jelentésére irányul. Joggal ismerték fel már rég épp ebben „az egész vitát hordozó előfeltevést”,⁴⁴ emellett azonban egyúttal mindig utalnak a majdnem teljes meghatározatlanságra is, ami annak sajátos természetét illeti.⁴⁵ Hogyan határozhatnánk meg mégis – a *Kratülosz*ban mondottakat mintegy értelmezve meghaladva – a szóalkotó tevékenységének lényegét?⁴⁶

A *Kratülosz*ból megtudjuk, hogy a szót eredményező utánzás nem zenei értelemben értendő. Annak ellenére, hogy a név itt kifejezetten mint „hanggal való utánzása annak, amit utánóz” (*Krat.* 423b9 sk.) lesz meghatározva, mindazonáltal nem valami onomatopoiétikus utánzásra kell gondolnunk: a ritmusok (424c 1) helyett a névadás igazi művészete kizárólag minden egyes dolog belső lényegét (oŰs...a) utánozza (423c11–424a6). Ezt a megoldást bizonyosan érthetjük úgy, mint a dialógus végének megelőlegezését, ahol az oŰs...a, illetve az „dša úgyszólván szavak nélküli megismerését a helyes névadás előfeltételének kiáltják ki. A lényegmegismerés tehát a valódi névadás egyetlen útjaként határozódik meg ezáltal, ez pedig feltétlenül megköveteli a világos távolságtartást mind a dolog külső alakjától, mind pedig belső hangjá-

törne fel, s egy egészre vonatkozik; csak ezért szó. Minden szó a nyelv egészét szolgáltató, amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul. Ezért minden egyes szó mint pillanatnyi történés felidézi a ki nem mondottat is, amelyre mint válasz és utalás vonatkozik.”

⁴³ I. m. 286.

⁴⁴ Derbolav, J.: *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt, 1972, 107.

⁴⁵ Hennigfeld, J.: i. m. 51., utalással Steinthalra. P. Schmitter számára (Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure. In Becker, H.– Schwarz, H. (szerk.): *Gedenkschrift für Jost Trier*. Köln-Wien, 1975, 45-61.) a *nomothész* csak „egy absztrakt deduktív elmélet része” és „módszertani értékű fikció”. (50.)

⁴⁶ Mellesleg szólva az, hogy pl. Proklosz a maga *Kratülosz*-kommentárjában a *nomothész*ben látja a később a *Timaios*ban bemutatott világalkotó isteni demiurgosz analógiáját, annak jeleként szolgálhat, hogy a késői platonizmusban mennyire fontosnak találták annak szerepét. Vö. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. G. Pasquali, Lisae, 1908, cap. 51; 19., 24.

tól és ritmusától? Minden emellett szól. Mindez nagymértékben meghatározza a dialógus végét, ahogyan a platóni nyelvszemléletnek a mondattan irányába való további fejlődését is.

A szóalkotó tehát nem *mouszikósz*. Ez Platón utolsó szava? Vagy ezzel csak leróttá adóját annak a mélyen a görög szellemben honos „fénymetafizikának”, amelynek következtében „a görögökre érvényes, hogy ama Legfőbb számára sokkal inkább a fényvilágból, mintsem a hangvilágból merítenek képeket”?⁴⁷ Úgy hisszük, hogy Platón későbbi nyelvfelfogásának eddig tárgyalt fordulata, melynek során újra az egyedi szóhoz és utánzó alkotásának folyamatához fordul, igazolja kísérletünket, hogy még egyszer rákérdezzünk magának az utánzásnak a belső természetére.

A választ azonban egy ilyen kérdésre, úgy tűnik, mindennek előtt azok a fejtegetések tartalmazzák, amelyeket Platón maga „faragatlannak és nevetségesnek” jellemzett, és pedig az úgynevezett hangszimbolika módfelett különös analízise (*Krat.* 426c1–427d2). Ott nem csupán a szó, hanem minden egyes hang önmagában bizonyos utánzásnak bizonyul, mint a folyvást változó hangbeli mozgások képe, melyek közül a „folyás” ((·e·n) és a „reszketés” (tršmein) a legalapvetőbbek. A magánhangzónak itt úgyszólván a később már csak az igének tulajdonított szerep jut osztályrészül, ti. hogy az első és legkisebb összekapcsolódás, első *szümploké* legyen. A kutatásban időközben belátták és megállapították ezeknek a platóni fejtegetéseknek a különösen érdekes kapcsolatát a hangok zenében betöltött szerepének jelenlegi meghatározásával.⁴⁸

Érdemes volna-e hát már Platónnál keresni legalábbis a kezdeit a *hallásnak a látással szembeni elsőbbségébe* való belátásnak, amelyet Gadamer csak Arisztotelésznél vél kifejezetten megtalálhatónak, és amelyet ő az összes hermeneutikai jelenség alapjának tart?⁴⁹

A kérdésre véleményem szerint igennel kell válaszolnunk. A *Timaios*zban (47c4 skk.) a hang és a hallás végső célját abban ismerik fel, hogy az ember az ő közvetítésükkel képes érzékelni az

⁴⁷ Friedländer, P.: *Platon*. I. kötet. Berlin, ²1954, 73.

⁴⁸ Soulez, A.: Das Wesen der fwn». Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: Kratylos. In Kobusch, T. – Mojsisch, B. (szerk.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt, 1996, 131–145., különösen 143., utalással R. Casati és J. Dokic munkájára (*La philosophie du son*. V. J. Chambon, Nîmes–Marseille, 1994). A mi szándékunkkal teljesen ellentétesen, Apelt (i. m. 20.) elveti a zene és az ideák megismerése közötti kapcsolat gondolatát: „Az ideák világa azért mégsem zúg vagy cseng úgy, hogy hangjai a hangos nyelvben megismétlődhetnének. Vagy tán a szférák harmóniájának hangzásait akarjuk hozzacsatolni? Akkor aszerint, amit maga *Platón* (423c skk.) nagyon helytállóan megjegyyez, azok esetleges visszaadása nem szavakban, hanem csak zenében lenne elérhető.”

⁴⁹ Gadamer, H.-G.: i. m. 321.

Egész harmóniáját, vagyis a kozmikus körforgások láthatatlan, csak a fül számára hozzáférhető ritmusait és dallamait. Ez által az érzékelés által tudja aztán átvezetni egy „múzsái” rendbe azt a teljességgel kaotikus és szabálytalan mozgást, amely születésétől fogva mélyen gyökerezik benne. Annak ellenére, hogy a látás és a szem elvi elsőbbségéről való platóni ősmeggyőződés itt is kifejeződésre jut, úgy tűnik, a szöveghely mégis nyomatékosan utal a zene rendkívüli szerepére, és ezzel összefüggésben a hallására is.⁵⁰

A *Phaidón*-ban (61a3) a filozófiának legnagyobb szabású zeneként való titokzatos jellemzésével találkozunk, a *Phaidrosz* pedig (284d2) a muzsikushoz, pontosabban a múzsák szolgádjához hasonlítja a filozófust. Ezek alkalmasint nem mellékes megfogalmazások.⁵¹ Vajon ezáltal feltárul-e számunkra az épp a *Kratülosz*-ban nem világosan kimondott, de valójában mégis bennerejlő mélyebb alapmeghatározása annak, ami ott mint név-, illetve szóalkotó utánzás kerül elgondolásra?

Továbbvivő tézisünknek, amelyet itt aligha kell kielégítően megalapoznunk, és amely önmagában kettős, körülbelül a következőképpen kell hangzania: 1. Az utánzó szóképzés folyamata múzsai jellegű. 2. Ezt a múzsai utánzást szellemi nemzéseként kell megragadni.

Először is az első aspektusról: a tétel, hogy a szókereső és -találó utánzás valójában múzsai módon megy végbe, mindenekelőtt azt jelenti, hogy abban a szem nem játszhat főszerepet – a lélek Platónnál egyébként erőteljesen hangsúlyozott és előtérbe állított belső szeme sem. A nevek utáni kutatás elsősorban *halló* természetű. Mire irányul a hallás? Ritmusokra és dallamokra. De mik ezek? Platón követve talán valahogy így kellene válaszolnunk: a meghatározott struktúrák, a mindig láthatatlan, csak hallható mozgások „harmóniai”. Az effajta mozgások azonban nyilvánvalóan nem külső, térbeli, illetve helyváltoztató mozgások, hanem belső, azaz olyanok, amelyeket Platón leginkább *a lélek mozgásainak* nevez, ahol természetesen elsősorban nem az individuális, mondjuk emberi lélekre, hanem a *világlélekre* kell gondolnunk. Ezek harmonikus-múzsai felépítése mindig is a *Timaiosz* egyik legnehezebben megfejthető titkát képezte.

Talán közelebb jutunk ahhoz, amiről itt szó van, ha még egyszer fontolóra vesszük a gondolkodásnak mint a lélek belső, önmagával folytatott beszélgetésének már tárgyalt meghatározását.

⁵⁰ Mindenekelőtt Jetske C. Rijlaarsdam érdeme (*Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos*. Utrecht, 1978, 94.), hogy erre határozottan figyelmeztetett, és hogy az értelmezés szálát a *Timaiosz*-tól a *Kratülosz*-ig vezette vissza.

⁵¹ Vö. Heitsch tanulságos magyarázatával ad loc.: *Platon Werke*, II kötet 4: *Phaidros*. Fordította és jegyzetekkel ellátta E. Heitsch. Göttingen, 1993, 114.

A lélek *keresgelése*, ami megelőzi a kimondott ítéletet, természetesen a „csendben” és „hangtalanul” kimondott ítéletet is, mind a *Theaitétoszban*, mind a *A szofistában* mint a kérdés és válaszadás, igenlés és tagadás ide-oda-mozgása nyer meghatározást.

Hogy néz ki azonban ez a különös ide-oda-mozgás, ha pontosabban szemügyre vesszük? A *Theaitétoszban* (190a2–4) valamivel közelebbről értesülünk erről: „Ha pedig [a lélek] eldönti, akár lassabban, akár gyorsabban vetve rá magát,⁵² [meghatároz valamit] s [ezzel egyúttal] immár egy és ugyanazt állítja [azaz egyszerűen mondva: fÆ] és nem kételkedik [dist£zh] többé, ezt nevezzük az ő véleményének [ítéletének, dŌxan].”

Annak feltételezése tehát, hogy a lélek kimond egy első ítéletet (*lógosz*, ill. *dóxa*), még ha csak hangtalanul, csak önmagának is, nem más, mint egy mindig előzetes szétválás, megkettőződés, az ugyanis, amit egyébként *kételkedésnek* nevezünk, ahol a kételet bizonyosan nem pusztán „isméretelméletileg” kell felfognunk, hanem – ahogyan egyébiránt Descartes híres *dubitatio*ját is⁵³ – mint kitettség és védtelenséget, mint belső reszketést a teljes tudatlanság talajtalanságában. Az első meghatározott kimondás tehát a kételkedés e mozgásának lezárásaként tekintendő, mely mozgást eszerint úgy kell felfognunk, mint a tapogatózó keresés önmagában lényegileg bizonytalan folyamatát. A tévelygő útkeresés e teljességgel bizonytalan mozgása megelőz minden egyértelműen meghatározott logoszt, vagyis minden kijelentést, ítéletet, mondatot stb.

Platón valóban aligha időzött el a maga „nyelvfilozófiájának” keretei között minden *lógosz* eme talányos, meglehetősen kérdéses előfeltételénél.⁵⁴ Alapjának, még ha tulajdonképpen és kifejezetten erre nem is figyelmeztetett, a mindig már meghatározott és kész *lógosz tinósz*-t vette mint a valaha egyértelműen meghatározott mondatot, és ezáltal, mint megmutattuk, lényegileg befolyásolta a nyugat minden nyelvtanának további fejlődését.

A lélek prelogikus kételkedő keresésének bizonytalan ide-oda-mozgása tehát úgyszólván kívül marad Platón további megfonto-

⁵² Mít közölhetnek itt a nehezen értelmezhető e£te bradŰteron e£te ka^ ÑxŰteron ™p@xasa szavak? Legalábbis figyelmeztetés volna a lélek prelogikusan kételkedő *múzsai-ritmikai* jellegére, különösen ha figyelembe vesszük Platón klasszikus meghatározását a ritmusról mint a „lassúbb” és a „gyorsabb” összeillesztéséről? (*Lakoma* 178c1)

⁵³ Vö. *Meditationes de prima philosophia* II, 1: „...tanquam in profundum gurgitem ex improvise delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum.”

⁵⁴ Egyébként természetesen nagyon intenzíven foglalkozott ezzel műveiben. Vö. pl. a lélek „kételkedő habozásáról” vagy „zavaráról” (pl£nhn) szóló jelentőségteljes szavakkal (*A szofista* 245e), ahogyan az „úttalanságnak” (¢pore◊n), illetve a „habozásnak” és „keresésnek” (¢pore◊n ka^ zhte◊n) az *Allamban* található (524a6 és e5) mély és széleskörű leírásával is.

lásainak horizontján. Ha azonban egész nyelvszemléletének lényegi hangsúlya későbbi gondolkodásában újból visszakérül a mondatról a szóra, illetve a névre, ez talán felhívás lehetne számunkra, hogy a *Kratüloszban* kutassunk e tematikailag megkerült téma, vagyis a szavak lélekben végbemenő keresésének meghatározatlan mozgása után. Megtalálható-e hát ebben a dialógusban a kételkedő keresés meghatározatlan mozgása, éspedig nem a mindig már összetett *lógosz*, hanem maga az egyes név keresésé? Lehetséges volna talán, hogy pontosan az, amit például Gadamer⁵⁵ mint olyan *tapasztalatot* állított az eleven nyelvfelfogás centrumába, amely csak megkeresi és megtalálja a szavakat, amelyek révén ki kell magát fejeznie – lehetséges volna, hogy ez már Platónnál megtalálható, éspedig éppen itt, a *Kratüloszban*? Véletlen vajon, hogy Platón nyelvfelfogásának ama későbbi, a *Hetedik levélben* található fordulatának motivációját épp úgy ismertük fel, mint amit egyenesen a dolog eleven *tapasztalatának* kimaradásában rejlő veszély belátása alapoz meg? Egyébként világos, hogy Gadamer-nél a kereső ide-oda-mozgás efféle tapasztalata összefügg egész főműve egyik központi fogalmával, vagyis inkább azonos azzal, nevezetesen a *játék* fogalmával. Hol találhatnánk hát a *Kratüloszban* valami ezzel analógot?

Úgy vélem, nem másutt, mint az isteni lelkesültség és elragadtatás ((TMnqousiasmōj) egyébiránt legtöbbször félreértett, de a *Kratüloszban* újra és újra igen erősen hangsúlyozott jelenségében. Ha Szókratész arról beszél, hogy hirtelen ((TMxa...fnhj) valami „démoni bölcsesség” szállta meg (*Krat.* 396c–e), hogy az első isten-neveket talán egy olyan hatalom adta, amely meghaladja az emberekét (397c1–2), hogy mi mint emberek képtelenek vagyunk arra, hogy az isteneket kutassuk (401a3), hogy fél az istenekről beszélni (407d6), hogy teljességgel meghalad minket annak a megismerése, hogyan ragadható meg és fedezhető fel a létező a szavak közvetítése nélkül (439b4) – akkor az egészet teljesen komolyan és mintegy betű szerint kell vennünk.

Egyébként a dialógus emphatikus elragadtatás-utalásait a legtöbb értelmező pusztán az ironikus játszadozás jeleként fogja fel.⁵⁶ Ezzel szemben azonban ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az elragadtatás-motívum Platónnál semmiképp sem az illető tartalmak teljes leértékelését mutatja, hanem inkább arra utal, hogy a min-

⁵⁵ Gadamer, H.-G.: i. m. 296. A „gondolkodó mozgás[t], melynek során a szellem az egyiktől a másikhoz siet, ide-oda fordul, ezt és azt mérlegeli, s így, a vizsgálódás [inquisitio] és a meggondolás [cogitatio] módjára csupán keresi gondolatainak teljes kifejezését,” melyet mi mint már Platónnál meglévőt próbálunk kimutatni, Gadamer jellemző módon csak Aquinói Tamásnál és egyáltalán csak az inkarnáció keresztény trinitárius misztériumában találja meg. (293.)

⁵⁶ Így pl. Apelt számára teljesen magától értetődő, hogy Platón minden ilyen utalása „természetesen ironikus”, (i. m. 6.)

denkori hipotézis tulajdonképpen megalapozása számunkra elérhetetlen.⁵⁷ A lelkesültség Platón szerint az egyetlen megfelelő mód arra, hogy kapcsolatba kerüljünk a mitikussal.⁵⁸ Annak másik módját azonban, hogy sejtetően utaljunk a mitikusra a minden létező felmérésére és megalapozására támasztott logikai igényről való lemondáson keresztül, Platón *játéknak* nevezi. A játék Platón számára egyáltalán nem valami pusztán játékos, vagy olyasmi, amit önmagában nem kell komolyan venni. Ellenkezőleg, a játék az, amit utolsó művében a „magunk számára a legkomolyabb dolognak” nevez. (*Törvények* 803d7) Csak a játék által és a játékban mint isteni módon lelkesült ünnepben és ünneplésben időznek ugyanis nálunk az istenek.⁵⁹ Ebben a tekintetben mindenképpen jogosultnak tűnik Ernst Heitsch egy újonnan tett észrevétele, mely szerint csak a kezdeténél tartunk azoknak a próbálkozásoknak, hogy megértsük Platón dialógusainak játékkarakterét.⁶⁰

A dialógusban folyvást feltételezett névadó meghatározatlansága csakúgy, mint a létező szavak nélküli felkutatásának és felfedésének minket meghaladó, csak a beszélgetés peremén sejtetett módjának bizonytalansága a szó és a nyelv isteni, illetve démoni eredetének közös alapján nyugszik tehát, melyet a dialógusban Platón csak tétovázva és futólagosan célozva jelzett. A démonikus bölcsesség, amely egyedüli megfelelője az eredeti, név- és szóalkotó nyelvjáték mitikus lelkesültségének, épp abban bizonyul odahallgatón-hallónak, ami mindig is a dialógus legvitatottabb pontját képezte, mégpedig a beszélgetésnek messze a legnagyobb részét elfoglaló, leplezetlenül és pajkosan játékos *etimológiákban*.⁶¹ Egyet kell hát értenünk Max Warburg régi állításával, mely

⁵⁷ Vö. Gaiser, K.: i. m. 53. Részben eltér ettől Szlezák, Th. A.: *Platón und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin–New York, 1985, 212.

⁵⁸ Vö. pl. *Phaidrosz* 249d. Az elragadtatás, a mítosz és a név összefüggéséről Ernst Hoffmann kimutatta (*Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925): „A mítosznak azonban indítéka, hogy beszélni, hangzani akar; mert a mítosz híradás. A mítosz még »nevekhez« is tapadhat, mivel a név sűrített formában tudja konzerválni egy közlemény teljes komplexumát.”

⁵⁹ *Törvények* 653d; 665a, lásd Klaus Schöpsdaunak az első szöveghelyre vonatkozó kommentárját (Platón: *Nomoi (Gesetze)*. Buch MII, Göttingen, 1994, 257. skk.). Vö. még *Phaidr.* 275b 5; d5–8. Vö. még Gundert, HL: Zum Spiel bei Plato. In *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*. Den Haag, 1965, 188–221., különösen 213–214.

⁶⁰ Heitsch, E.: Sprachtheoretische Überlegungen Platons. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23. 1/1998, 43–59., 46., 4. megj.

⁶¹ Az etimológia és az elragadtatás itt védelmezett szoros összefüggését Th. A. Szlezák részben vitatja, i. m. 212., 12. megj.

szerint a *Kratülosz* „a paide...a és a paid...a teremtménye”, „a spekulatív fantázia komédiája”.⁶²

A *Kratülosz* etimológiái tehát nem valamiféle „üres és jelentéktelen”,⁶³ „csintalan játék”⁶⁴ részei, nem jelentik a nyelv semmiféle „diszkriminációját”.⁶⁵ A szándék, hogy zavarba ejtő talányosságát ily módon toljuk félre, aligha méltó egy gondolkodó értelmezőhöz, különösen, ha amúgy nem hajlamos tagadni „ama etimológiai ösztönt, amely a görögöknek, és nem utolsósorban magának Plátónnak, a vérében volt.”⁶⁶

E rejtélyes dialógus összes interpretációja azon áll vagy bukik, ahogyan a *Kratülosz* etimológiai részét értelmezik. Már Steinthal másképp gondolkodott Plátón eme etimológiáiról: „Plátón nagyon szívesen látta volna, és mivel még nem volt meg, szívesen megalapította volna az etimológia tudományát. De érezte, hogy nem képes rá. Annak az etimológiának az alapvetéséből, amelyet dialógusunk második részében ad elő, egyes dolgokat hamisként vet el, egyeseket részben, másokat valóban hisz; bizonyítani azonban nem tudja sem az egyik igazságát, sem a másik hamiságát; és ezért áldozza fel a gúny oltárán mind az egyiket, mind a másikat.”⁶⁷

⁶² Warburg, M.: *Zwei Fragen zum 'Kratylos'* (Diss. Berlin). Gräfenheinen, 1929, 29.

⁶³ Schleiermacher, F. D. E.: Einleitung zum Kratylos. Legújabbban in *Über die Philosophie Platons*. Hamburg, 1996, 229. Ezen a helyen Schleiermacher a *Kratülosz*-etimológiák kérdésével kapcsolatos teljes zavarodottságát is kifejezésre juttatta: „Ezzel szemben az újabb idők felfedezései nyomán nagy teret nyert a nézet, hogy ez az egész Plátón számára is csak játék és tréfa volt, és hogy, csakúgy, mint sok más művében, itt sem kell fennkölt bölcsességet keresnünk. Csakhogy másrészt nehéz felmentenünk e mélyértelmű férfiút a nehézkes és üres tréfa e tömkelege, továbbá ama példátlan eljárás miatt, hogy a szójátékok iránti szerencsétlen vonzalmát ilyen bámulatos módon hagyta kitörni.”

⁶⁴ Apelt, O.: i. m. 13.

⁶⁵ Derbolav, J.: *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der 'VII Brief'*. Id. kiad., 118.

⁶⁶ Friedländer, P.: *Platon*. II. kötet. Berlin, 1964, 183.

⁶⁷ Steinthal, H.: i. m. 99. Több olyan kutató van, akik a *Kratülosz* etimológiáit mint komolyan gondoltakat fogadják el. Így pl. Grote, G.: *Plato and the other Companions of Socrates*. London, 1875, 518–529.; Wilamowitz-Moellendorf, U. von: *Platon*. I. kötet, Berlin, 1920, 289.; Goldschmidt, V.: *Essai sur le Cratyle*. Paris, 1940, aki a *Kratülosz*-etimológiákban egy nem teljességgel Platóntól származó „encyclopédie de théories théologiques, cosmologiques et morales ayant trait à la conception du flux perpétuel”-t vél találni. (93.) Vö. uő.: *Questions platoniciennes*. Paris, 1970, 25. Hogy Plátón etimológiáit „az egész antikvitás [...] kivétel nélkül készpénznek vette és úgy is hagyományozta tovább”, egyébiránt P. R. Hofstätter mutatta meg igen meggyőzően *Vom Leben des Wortes. Das Problem an Platons Dialog 'Kratylos'* című művében (Bécs, 1949), melyben a szerző a

A dialógus etimológiai részének valóban figyelmen kívül nem hagyható komikus-ironikus mozzanata kétségtelenül a szerző bizonyos távolságtartásaként értelmezhető.⁶⁸ De minden azon múlik, hogyan értendő ez a távolságtartás. Vajon elsősorban mint minden igazságigény gúnyos elvetése? Vagy inkább mint az egyes ember számára egyáltalán elérhető tudás *határainak* tiszteletteljes óvása? Nos, nyilvánvaló, hogy megfontolásaink az utóbbi irányba mozognak.

A kutatásban időközben helytelennek bizonyult Apelt⁶⁹ és mások véleménye, mely szerint az etimológia a platóni mű egészében nem játszik említésre méltó szerepet.⁷⁰ Többek között az is kiderült, mennyiben szolgáltatta Platón számára a szó etimológiai értelmezése – mégpedig leginkább épp a későbbi művekben – „hol egy vizsgálódás kiindulópontját, hol pedig először egy szó vagy egy szóhasználat teljes megértését és értékelését, s ezáltal gyakran a vizsgált tárgy vagy összefüggés lényegébe való mélyebb belátást.”⁷¹

Az etimológia nagyra értékelése, különösképpen a késői Platónnál, ahogyan az etimológia és a zene közötti kapcsolat mégoly homályos tudata is, talán a mű egyik helyén sem nyer oly szép kifejezést, mint a *Törvények* hetedik könyvében, ahol a következők hangzanak el: „S a régi elnevezések közül sokat kell dicsérnünk, belátva helyes és természetzerű voltukat, így azt is, mely azoknak a táncaira vonatkozik, akik boldogok, és örömeikben

következő következtetésre jut: „A szokásos vélekedés, hogy Platón maga sem vette komolyan a maga etimológiáit, az antik szerzők általános viszonyulását figyelembe véve nem tűnik számomra egészen meggyőzőnek.”

⁶⁸ Lásd Rijlaarsdam, J. C.: i. m. 144. Hasonlóan Guthrie: i. m. 23.

⁶⁹ Apelt, O.: i. m. [13.sk.](#)

⁷⁰ Mindenekelőtt Warburg, M.: i. m. 23., és Unterberger, B.: *Platons Etymologien in Kratylos* (Jahresbericht des Gymnasiums am Fürstbischöfl. Knabenseminar Carolinum-Augustineum in Graz). Graz, 1935, ill. 1937. Újabban különösen Classen, C. J.: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München, 1959. Vö. még M. Kraus józan és meglehetősen megfontolt álláspontjával (i. m. 23. sk.): „Így kísértést érezhetünk arra, hogy az egész etimológiai részben inkább az eljárás értelmetlenségének demonstrációját lássuk. Másrészt azonban már csak a részlet hatalmas terjedelme is megtiltja, hogy tartalmát mindenestül elvessük. Így aztán leginkább Platón ama kísérletét fogjuk felismerni benne, hogy felmérje, a mozgó és változó érzéki valóság struktúráiból mennyi található fel esetleg a nyelv konkrét szavaiban. Figyelemre méltó mindemellett a fontos nyelvtudományi felismerések bámulatos spektruma, amelyet Platón kibont benne: a nyelv diakronikus fejlődésének feltételezése a hangállomány megfelelő változásaival együtt, úgy a dialektális különbségek, mint az idegen nyelvek lehetséges befolyásának számításba vétele; a hangok változásának, kiesésének és helyettesítődésének beszámítása, a hangcsoportok szisztematikus elrendezése és még sok minden.”

⁷¹ Classen, C. J.: i. m. 96.

mértékletesek – ezeket helyesen és művészi érzékkel nevezte el, akárki volt is, *emmeleia*-nak (harmonikus és arányos táncnak), az értelem követelményei szerint adva nekik a nevet.”⁷²

Még kell menteni tehát az etimológia régi méltóságát, és újból működésbe kell hozni Antiszthenész régi mondásának ide kapcsolódó értelmét: „a műveltség kiindulópontja pedig a nevek vizsgálata.”⁷³ Igazolva van-e azonban ezáltal központi tézisünk, mely szerint az etimológia döntő jelentőségű a *szóképzés* és a *szóalkotás* folyamatában? Még mindig nem. Van ugyanis egy másik hozzáállás, amely az etimológia útján pusztán „a nevek után indul” (*Krat.* 436bl, 437b5), és „lelkének ápolását a nevekre bízta” (440c4), mintsem hogy először képes lenne létrehozni és világra hozni e neveket. Hogyan állunk tehát a szavak *létrehozásával*?

Hogy ezt megválaszolhassuk, újból a *Hetedik levél*hez kell folyamodnunk. Ott, „maga a dolog” végső és legmagasabb megismerésének alkalmasint szándékosan titokzatos és többértelmű leírásában, ez áll (*Hetedik levél* 341c6–d1): „Az intenzív szeretetkapcsolatból, amely magának a dolognak a körében keletkezik, és a [vele való?] közös életből hirtelen fény keletkezik a lélekben, a kipattanó szikrához hasonló, amely ezután önmagából táplálkozik.”⁷⁴

Itt tehát nem a már fennálló létező elméleti megragadásáról van szó, hanem sunous...a-ról és gñesij -ről nevezetesen az erotikus szerelmi kapcsolatról és a nemzésről.⁷⁵ Már régóta ismeretes,

⁷² *Törvények* 816bl6. Vö. ehhez Rijlaarsdam: i. m. 132.

⁷³ Diog. Laert. VII. 16: «rc» paideúsewj¹ toà ÑnométwnTMp...skeyij.

⁷⁴ „Aus dem intensiven Liebesverkehr, das im Umkreis der Sache selbst entsteht, und aus dem gemeinsamen Leben [mit ihr?], wird plötzlich in der Seele ein Licht erzeugt, dem abspringenden Funken gleich, das sich hinfort durch sich selbst nährt.” A részlet fordítása a *Platón összes művei*-ben (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984): „Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait; az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akár csak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.”

⁷⁵ Filológiaiilag teljességgel jogosult azTMk pollÁj sunous...aj fordulatot (*Hetedik levél* 341c6) az együtt tanulóknak együttlétéként értelmezni, a tō suzÁn-t pedig (c7) mint a tanítóval való együttélésüket, ahogyan azt újabban R. Ferber is tette (*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „Ungeschriebene Lehre” nicht geschrieben?* Sankt Augustin, 1991, 36.), meglehetősen meggyőző hivatkozással a *Törvények* 968c6-ra. Ennek ellenére itt véleményem szerint nehéz átlátni a platóni szóhasználat bizonyosan nem szándékolatlan, erős kétértelműségét, mindenekelőtt akkor, ha figyelembe vesszük a sunēnai és a sunōntoj szavak egészen emfátiкус használatát *A lakomában* épp az erotikus-filozofikus beavatás végső és legmagasabb fokát leíró legfontosabb szöveghelyeken (211d8, 212a2), ahol egyébként – teljes összhangban a *Hetedik levél*ben található megnyilatkozásokkal – a „nemzésről” és a „táplálásról” is szó van.

hogy Platón művének minden helyén, ahol a legmagasabbnak szóba kell kerülnie, majdnem kizárólag az erotikus kifejezésmóddal él. Így esik szó, hogy itt csak egy példát adjunk, az *Államban* (490a8–b9) az igazi filozófusról, aki nem áll meg a felemelkedés erotikus útján, „míg önmagukban a létezőknek a természetét meg nem ragadja lelkének azzal a részével, amellyel az ilyesmit el lehet érni: a vele rokon természetű résszel, amellyel megközelíti a valóságos létezőt; vele egyesülve ész és igazságot nemz, s aztán már mindent ismer, valóságos életet folytat, és igazi táplálékkal táplálkozik...”⁷⁶

Vajon elégséges-e itt egyszerűen megállapítani, ahogyan azt Cornford⁷⁷ tette a *Lakomában* és a *Phaidroszban* található rokon értelmű helyekre utalva, hogy Platón itt „az eleusiszi misztériumok nyelvét veszi át”, és hogy „a vízióhoz használt metaforái a nemi közössülségből és a házasságból származnak?” Valóban pusztán „metaforákról” volna szó egy teoretikus „vízióhoz”? Vagy ellenkezőleg, az elméleti megismerést magát – ha a legmagasabbról van szó – a *valódi*, a lélekben végbemenő közössülségből és nemzésből kell megtapasztalni és megérteni?⁷⁸

Csak ha egészen komolyan vesszük Platón utalását „maga a dolog” minden valóságos megismerésének *nemzés-jellegére*, csak akkor válik érthetővé a *Hetedik levél* fennebb Derbolav példáján tárgyalt, a felkészületlen olvasót mindig újra eltaszító tanítása, az a tanítás, amely nemcsak a nevek és a képek, de egyúttal a fogalmak és a mondatok teljes állhatatlanságáról is szól, vagyis arról a szükségszerűségről, hogy egyáltalán legyenek, azoknak is mindig újra kell születniük. Tilmann Borsche nagy érdeme, hogy megpróbálta tisztázni a *Hetedik levél* e megdöbbentő tanítását, rámutatva annak összefüggésére minden Platón-kutató ősrégi keresztjével, a *Lakoma* 207d–208a ama „corious passage”-ával,⁷⁹ ahol a teljes halandóság nemcsak minden testtel bíróhoz rendelődik hozzá, hanem egyúttal mindenhez, ami a lélekhez tartozik, sőt, minden ismerethez és egyáltalában minden tudáshoz is.⁸⁰

⁷⁶ Vö. Adam-nek a szöveghelyhez fűzött magyarázatával (*The Republic of Plato*. Edited With Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam, Vol. II. Cambridge, 1975, ¹1902, 15.), amelyben egyebek között megállapítja: „The knowledge of the Idea is indeed in Plato’s view an intellectual and moral regeneration.”

⁷⁷ Cornford, F. M.: *Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII* (1932). In Allen, R. E. (szerk.): *Studies in Plato’s Metaphysics*. London, 1963, 61–95.

⁷⁸ Lásd a szerző horvát nyelvű kommentárját az *Állam* VI. és VII. könyvéhez: Barbarić, D.: *Ideja dobra*. Zagreb, 1995, 272. skk.

⁷⁹ Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy IV. Plato: the man and his dialogues earlier period*. Cambridge, 1975, 390.

⁸⁰ Borsche, T.: *Was etwas ist Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München, 1990. Borsche összegzése így hangzik (89.): „A lényegi kije-

A mi véleményünk azonban az, hogy a *Kratülosz* sem érthető helyesen, ha nem vesszük figyelembe azt a platóni tant, amely mindannak nemzés-jellegére vonatkozik, ami lelki vagy szellemi természetű. A nyelv istenien-démonikusan elragadtatott etimológiai játékában nemcsak a nevek vezetésére és belső, végtelenül változatos jelentésgazdagságukra való ráhagyatkozás megy végbe, hanem *csupán ezáltal jönnek létre* a nevek, a szavak, és maga a nyelv. Hogy mi manapság, mintegy Wilhelm von Humboldt kezdeményezései ellenére, még mindig tanácstalanul állunk a nyelv létrejövésének titka előtt, nagyjából bizonyára azon alapszik, hogy az egész nyugati nyelvfilozófia alapvetése éppen a költészet messzemenő elhanyagolásával jellemezhető, ami alól Plátón sem képez valódi kivételt.⁸¹

Plátón jól tudta, hogy mindenekelőtt az ideák megbízható állandóságára irányuló filozófiája segítségével aligha képes számot adni (l'Ōgon doànai) a nyelv e valóban *mitikus* létrejövésének homályos és átláthatatlan területéről. Az *Ión* és a *Menón* című korai dialógusok egyértelműen kritikai eredményei nem hagynak kétséget efelől. Másrészt itt, a *Kratüloszban*, a titokzatos „névadóra” és a műzsai-játékos „démonikus bölcsességre” való ismételt célzások révén Plátón szándékosan kitartott a pusztá utalások mellett. Alkalmasint úgy tűnhetett neki, hogy önmagát és filozofálását fenntartások nélkül és kizárólagosan a megismerésnek a *lógoszra*, vagyis a fogalomra, mondatra, ítéletre, kijelentésre támaszkodó útjára kell bíznia.

Hogy azonban a másiktól is tudott, arról tanúskodnak a műben mindenütt feltűnés nélkül szétszóró, néha csak az eléggé figyelmes és az ebben régóta otthonos fül számára érzékelhető etimológiák, ezek a mindig hirtelen felvillanó jeladások az igazság „isteni örvényléséből”. (*Krat.* 421b3)

Fordította Schmidt Dániel és Balogh Brigitta

lentés, mint minden l'Ōgoj, a gondolkodásban és a beszélésben keletkezik. Épp ebben áll az erőssége, mert a láthatatlan ideákat mint általunk létrehozottakat, s ennél fogva számunkra érthetőket írja le. De ebben rejlik gyengesége is, mert a l'Ōgoi, mint minden, ami a lélekhez tartozik, bizonytalanok, változók és mulandók.”

⁸¹ Vö. Hennigfeld tanulságos megjegyzésével a költőkre vonatkozó platóni kritikáról, i. m. 36., 30. megj. Nem szabad elsiklanunk afölött, hogy a költészet *Allam*-beli éles kritikáját bizonyos rezignáció előzi meg Plátón részéről saját törekvésével kapcsolatban, hogy igazi kommunikációba kerüljön az eredeti és legnagyobb költészettel. *A kisebbik Hippiasz* című korai dialógusban Plátón a következőket mondja Szókratészszel: „Akkor hát hagyjuk most Homéroszt, minthogy amúgy is lehetetlen volna megkérdeznünk tőle, mit is forgatott a fejében, amikor e szavakat költötte.” (365d) Vö. ehhez Szlezák: i. m. 210 sk.

A művészet, amely szerint nem lehet igazunk

DIETER MERSCH ÉS INGEBORG BREUER INTERJÚJA
HANS-GEORG GADAMERREL*

D. M., I B.: Ön 1900-ban született, és így, mint saját maga állította, „a század legidősebb gyermeke”. Az Ön számára mi volt, és mi a lényeges most a 20. évszázadban?

Gadamer: Az ilyen kérdéseknél talán arra kell orientálódni, amit a nyelv mond az embernek. A nyelv pedig azt mondja nekünk ebben az esetben, hogy sok dologról kezdtük azt állítani a 20. században: „Á, ez a 19. század!” – és ez kritikai megjegyzés volt. Ez jelentette a stílustalan építészetet, jelentette a fotografikus festészet már elavult formáját, jelentette az egyoldalú nacionalista emfázist. Századunk mindenesetre így adta tanújelét a nyelvben saját öntudatának... De fennáll a kontinuitás is a két évszázad között. Hiszen a 19. századi tudománynak igenis léteznek olyan gyümölcsei, amelyek az egész világra kihatottak a 20. században. A „technokrata” például egy olyan szó, amit csak 1950 után hallottam.

D. M., I B.: Ön egyszer azt írta, hogy a 19. században a történelmi gondolkodás vált centrálissá. Jelenleg azt mondhatnánk, hogy itt – különösképpen a II. világháború után – bekövetkezett egy törés, egy új kezdet kísérlete, egyúttal el akarták felejteni a történelmi katasztrófát, és ezzel a történelmiséget egyáltalán szintén felejteni akarták. Manapság a történelmiség különösen jelentős problémává lett?

Gadamer: Ma már mondhatjuk így. Ön ezt mindenesetre fiatalos hévvel állította, míg idősebb korban az ember mindig sokkal inkább a múlt felé fordulva gondolkodik. Az élet abból áll, hogy a

* Az interjú először a *Süddeutsche Zeitung*ban jelent meg. (*Information Philosophie*, 1995.)

jövő, ami először óriási nyitott horizont, lassan elolvad, és ennek megfelelően növekszik vagy tágul visszapillantásunk az elmúltba. Ilyen az emberi élet. De én erősen amellett vagyok, hogy mindenekelőtt a kontinuitást látjuk. Önök is tudják, hogy a tudatalan fogalma Schopenhauertől ered, és hogy Freud – a pszichozanalízis esetében – a 19. század egyik tipikus alakja volt. De hát ez végtére is újra csupán azoknak a felfedezéseknek az átváltozása volt, amelyek a 20. századot formálták.

Hiszen Önök sem tudnak mást tenni, mint hogy állandóan az én történelmi „talpamra esnek”. Ha Önök az új után kérdeznek, akkor a régit kell látniuk, és ekkor világossá válik, hogy a régi soha nem volt olyan régi és az új soha nem olyan új, mint amilyennek látszik. Azt hiszem, ez a legjelentősebb tapasztalat, amit az ember a történelem tekintetében tehet.

D. M., I. B.: Végül is hogyan élte meg az évszázad kezdetét? Először Breslauban Hönigswaldnál tanult 1918-ban, azután Marburgba ment és lényegében a neokantianizmus befolyása alá került – Paul Natorpnál és Nicolai Hartmannál írta a disszertációját A neokantianizmus azonban nem elégítette ki Önt Akkoriban – fiatal hallgatóként – még mást keresett.

Gadamer: Egy stúdium akkoriban egy odisszeai kezdetének számított. Se hallgatói helyek, se szabályzatok nem voltak még. Adottságaim és hajlamaim jegyében néztem körül, amelyek részben művésziek, részben – tágabb értelemben – filozófiaiak lehetnek. Először nyelvészetet tanultam – és úgy találtam, hogy egyáltalán nem nekem való. Azután irodalomelméletet hallgattam, ami szintén nem bizonyult megfelelőnek számomra; végül Hönigswaldot találtam a legérdekesebbnek Breslauban. Ezt követően Marburgba mentem a neokantianizmus miatt – ez világos volt – de maga Natorp akkor már az átalakulásnál tartott. Rabindranath Tagore barátja, illetve Dosztojevszkij és Beethoven hallatlan szerelmese volt. Tehát ez már a neokantianizmus szűkösségének ideje, azé az elképzelésé, mely szerint az igazság egyedüli helyét a tudomány képezi, azé, amely ifjúságom kezdetétől elkísért.

D. M., I. B.: Tehát az az élmény, amit Heidegger kínált Önnek, amikor 1923-ban Marburgba érkezett, abban állt, hogy ő pontosan ahhoz szólt, ami Önben akkoriban megért.

Gadamer: Igen, ez így volt. Akkoriban, a doktori szigorlatom után, 1923-ban egy szemesztert Freiburgban töltöttem, és utána tanulmányt kellett – lehetett – írnom egy Natorp-nak szentelt emlékkönyvbe. Egy senki voltam még, és ezt a tanulmányt gyakran úgy kezelték, mint Heidegger megelőzését. Természetesen hibásan értelmezték. Ilyen hatása volt annak a néhány hétnek, amit Freiburgban töltöttem Martin Heideggernél. Heidegger esetében teljesen szokatlan, nem akadémikus hangok hangzottak fel a katedréről. Ott az életéről volt szó, és arról, hogy az élet homályos:

állandóan ködössé teszi magát. Ilyesmi csak Nietzsche szerint lehetséges.

D. M., I. B.: A nyelv egészen új minősége...

Gadamer: Igen, így éreztük.

D. M., I. B.: Mondhatnánk, hogy a heideggeri filozófia annak volt a megfelelője, ami a művészetben az expresszionizmus, amit a kortárs költészet már elvégzett, ami a zenében átalakulóban volt?

Gadamer: Biztosan, és Heideggernél Van Gogh levelezése fekküdt a tintatartó alatt az íróasztalon Freiburgban. Előadásában Franz Marc képeit tárgyalta. Mindez neki, de nekünk mindannyiunknak is, természetes volt. Azután ott volt Georg Trakl, Rilke és Hofmannsthal, tehát a nagy líra, amelyben az induló évszázad német irodalma valóban igen jelentőset alkotott.

D. M., I. B.: Összességében milyen volt Heidegger hatása az Ön környezetében az egyetemen?

Gadamer: Minden egyéb unalmas volt. Pont!

D. M., I. B.: Heidegger befolyása mellett mindenekelőtt a görög filozófia vált fontossá az Ön számára. Platónból doktorált, és Heideggernél Platón dialektikus etikája című dolgozatával habilitált. Filozófiájában Heidegger is a görög kezdetekhez tért vissza. Mennyiben különbözik ettől az Ön munkája? Léteznek olyan összefüggések, amelyek – Heideggernél egyoldalúak lévén – megkísérelt korrigálni?

Gadamer: Erre kétféleképpen válaszolnék – elsősorban tehát arról szólnék, ami összekötött kettőnket, utána arról, ami engem más utakra vezetett. A görögöket – a 20. századi világhelyzettől eltérően – nemcsak egy bizonyos jövőre irányuló, progresszív tudományosság formálta, hanem ők egészen más, a szubjektíven túli és nem annyira individualizált életformák között fejlesztették ki gondolkodásmódjukat. Számunkra, akik láttuk, hogy az individualizmus és a liberalizmus korszaka véget ért, ez rendkívüli vonzerőt jelentett. Ez volt tehát az a közös mozzanat, amit Heidegger Arisztotelész-interpretációjából merítettem.

Mindenekelőtt az jelentett kihívást számomra, hogy Heidegger nem tekintette Platónat olyan jelentősnek, amilyen számomra volt. Ez pedig egy kettőnk közötti, egészen centrális különbséggel függ össze. Heidegger igen nagy gondolkodó volt, aki saját gondolkodói vízióit hihetetlenül igézően tudta előadni. De tulajdonképpen nem volt dialogikus ember. Engem Platón azért izgatott, mert bizonyos módon támogatta azon hajlamomat, hogy mástól nyerjek gondolati inspirációkat. A párbeszéd művészete révén. Ha a platóni dialógusokat olvassuk, mindig akad valaki, aki azt mondja: „igen”, „nem”, néha azt mondja: „talán”, de jobbra nemet mond. És azt hiszem, igazam van, ha úgy fogalmazok: Platón igazán nagy művészete a párbeszédnek olyan megformálásában állt, hogy az ember egyáltalán nem veszi észre, amikor

maga is a válaszadó szerepébe kerül. Számomra ez Platón jelentősége.

Később, amikor Heidegger a preszókratikusokhoz tért vissza, egy másik ellentét férközött közénk. Heidegger zseniálisan tudta a szavakat és a fogalmakat az egész világra, úgyszólván, rányitni. Ezt én mindig a szövegek és a személyek, a valamire vonatkozó kijelentések megértésével tettem. Ez két különböző dolog. Heideggert „varázsvesszős forrásfeltáró”-nak („Wünschelruten-gänger”) nevezem – látnoki ereje volt arra, hogy dolgokat, amelyek rejtve voltak a nyelvben, hirtelen fogalommá emelje. Ami az emberek nézeteiben és a szövegek hagyományaiban ránk talál – én azt tettem partnerré párbeszédeimben.

D. M., I. B.: A filozófia mindig közel állt ahhoz, amit „a világ folyásának követése”-ként jellemezhetnénk, a világpolgárhoz, miközben Heidegger szörnyen magányos gondolkodó volt.

Gadamer: Nos, ezt Habermas fejezte ki szépen, mondván, hogy sínre tettem a heideggeri gondolkodás urbanizálását. Valahol mindenki hozzájárul ehhez, ahogy tud. Heidegger igazi tősgyökeres figura – a szót magát nem alkalmazta, de az volt.

D. M., I. B.: De ez olyan tősgyökeresség, amely egyúttal valamiféle magányossággént jelenik meg.

Gadamer: Bizonyosan. Minél nagyobb egy szellem, annál magányosabb.

D. M., I. B.: Végül is megegyezésre jutott Heideggerrel az Ön saját gondolkodását illetően?

Gadamer: Heideggerrel? – Voltak emberek, akik remekül tudtak beszélgetni Heideggerrel. Én nem tartoztam közéjük, én csak tanulni tudtam tőle.

D. M., I. B.: Tehát a párbeszéd itt nem volt lehetséges?

Gadamer: Nem. Először, természetesen, bizonyos időre volt szükségem, amíg egyáltalán ki tudtam heverni Heidegger ismert politikai eltévelyedését. Ezután pedig az történt, hogy a késői, a suttogó Heideggert igyekeztem mégis valamennyire érthetővé tenni. Azzal a céllal írtam egy könyvet, a *Heidegger útjait*, hogy Heidegger kései időszakának ezen annyira szibillikus műveit valamivel hozzáférhetőbbé tegyem. És, ha most értékelem magam, azt mondom, sikerült.

Azt pedig teljesen megértem, hogy egy fiatal generációnak most a legnagyobb nehézségei vannak Heideggerrel, menet közben ugyanis nekem szintén voltak. Itt megváltozott egy korstílus. Itt az előadásban súlyos teher is található, amit – ezt a suttogást – manapság nekem szintén nehéz lesz újra megfejtetni...

D. M., I. B.: Az imént már beszélt Heidegger 1933-as eltévelyedéséről. Hogy áll Ön ezzel, főként azért, mert nem tehetünk különbséget a politizáló és a filozófus Heidegger között?

Gadamer: Nos, azt hiszem, mindig világosan kell látnunk, hogy a német társadalom helyzete a húszas évek végén és a har-

mincas években fölöttébb feszült volt. A munkanélküliek száma akkora volt, hogy egyáltalán fogalmat sem tudunk alkotni arról, mit jelentett az. Természetesen ennek megfelelően radikalizálódó tendenciák jelentkeztek jobbról és balról is, mint minden olyan társadalomban, amely válságos állapotban található. A legtöbben tulajdonképpen nem Hitlert választották – a kommunizmust nem akarták választani... Heideggert az a vízió töltötte el, hogy csak stabil viszonyokhoz való ismételt visszatérés révén tudunk a technikai-indusztriális forradalomba jutni. És ő megelőlegezte a jövőnek ezt a vízióját, amit később meg is fogalmazott, olyan kifejezésekkel, mint a „létfelejtés” („Seinsvergessenheit”) és így tovább. Heideggert természetesen megdöbbenette tévedése; de tulajdonképpen mégis mindig úgy interpretálta ezt a tévedést, hogy álnok emberek mentek abba az irányba, amit ő alapjában véve szükségszerűnek és helyesnek tartott. Ezért tanúsított mindig különös szimpátiát az orosz ortodoxia iránt. A katolikus dogmatikával szembeni egész teológiai ellentétének és a protestáns teológiával történt nem túlságosan szerencsés találkozásának tulajdonképpen a következő volt a summája: nem teológiát, hanem vallást teológia nélkül. Ezt látta az orosz ortodox egyház tradíciójában. Nos hát, tévedéseinkért súlyos árat fizetünk; és az ő politikai tehetsége valóban minimális volt.

D. M., I. B.: Térjünk vissza az Ön filozófiájához. Egyszer azt mondta: „A hermeneutika olyan szó, amit a legtöbb ember nem fog megismerni, és nem is szükséges, hogy megismerje. A hermeneutikai tapasztalás mindazonáltal érinti őket.” Mi tehát a hermeneutika?

Gadamer: A hermeneutika a másik nézete megértésének művészete. Mindig szívesen idézem Kierkegaardt a vigasztalóról, miszerint istennel szemben soha nincs igazunk. De az is vigasztaló, ami abban a gondolatban található, hogy egyáltalán nem lehet igazunk.

D. M., I. B.: A hermeneutika úgyszólván beismerő vallomás lenne...

Gadamer: ... a művészet, amely szerint nem lehet igazunk, igen.

D. M., I. B.: Ezáltal a hermeneutika természetesen elválík egyrészt a tudomány tradicionális fogalmától, másrészt a végső, kötelező érvényűség értelmében vett igazság szigorú filozófiai fogalmától vagy igényétől is.

Gadamer: Mintha istenek lennének! De hát ismerik Lessing híres szavait: ha egyik részről az igazságot, másik részről az igazság keresését nyújtának számomra, akkor azt mondanám, tartsátok meg az előbbi, és adjátok nekem az utóbbit. Mit tennénk különben filozófusokként, ha nem az igazságot keresnénk? Csak bebeszélhetjük magunknak, hogy tudjuk az igazságot, vagy azt állíthatjuk, hogy a másikkal szemben nem lehet igazam, és azzal a

lehetőséggel is számolnunk kell, hogy a másik közelebb van az igazsághoz? Nem, a relativizmus Habermas találmánya. Platón a következő jelentést adta a filozófia fogalmának: egy isten nem filozofál, mert az istenek tudnak – mi keressük az igazságot. Úgy találom, ez emberhez illő leírása annak, ami a filozófia.

D. M., I. B.: Az Ön filozófiája – ahogy az imént említette – a másik körül forog. Nos, a másik észrevételének vagy akár észre sem vételének is különböző lehetőségei léteznek. A filozófia a másik megértését keresi; a párbeszédet keresi. Mit jelent ez közelebbről?

Gadamer: A másik ember az út, amelyen keresztül önmagunkat megismerjük. Téves minden illúzió, amely szerint megismerhetjük önmagunkat azáltal, hogy elzárkózunk a másik embertől. Azt hiszem, a híres „Ismerd meg önmagad” tulajdonképpen azt jelenti: ismerd fel, hogy ember vagy, nem pedig isten, miként magad elgondolod. Hiszen ebben újra az abszolútum veszélye rejlik. Valami hátborzongató számomra, ha az emberek még mindig emfaticusan hivatkoznak erre a fogalomra.

D. M., I. B.: Az abszolútum eszméje olyan elképzelés, amely a keresztény-újkor világ által formálódott meg. Ez azt jelenti, hogy az összes ilyen kérdésre adódó válasz ismét visszavezetne az eredeti görög belátásokhoz, ahhoz, amit az ember korlátozottságának neveznek?

Gadamer: Gondolati és nyelvi világunkban ez mindenesetre segíthetne nekünk. De azt hiszem, a problémák globálissá válnak. A 21. században az igen különböző kulturális – és filozófiai – tradíciók együttélésének szituációja új kérdéseket és lehetőségeket nyit majd meg. Ez önmagunkra-nyitás (Sich-Öffnen) is, egészen más, a nyugati kultúra tradícióiban még meg nem szerzett tapasztalatok valódi létrehozása érdekében.

Megszereztük Kínát, megszereztük Indiát, minden lehetségest – intellektuálisan is – megszereztünk. De azokat a dolgokat talán mégsem, amelyek Kelet-Azsiában vagy Indiában maradtak ránk. Ez a találkozás szintén a technikai-indusztriális világ hatalmát mutatja majd. És ez is a jövő világtörténelmi hozománya. Nem hiszem, hogy igaz volt, amikor azt mondták, a nyugati tudomány az emberiség végéhez kell, hogy vezessen ezen a bolygón. Most néz ki így. De ezt még nem látom be egészen.

D.M.,I. B.: Miért nem?

Gadamer: Lehetségesnek tartom, hogy az ember képes higgadtan élni a természet feletti uralom nagy lehetőségeivel és erőivel. Talán mégis meg tudná ezt tanulni. Soha nem tudtam egészen elfogadni azt a pesszimizmust, amely azt állítja: igen, most elértük az univerzum evolúciójának végső fokát, az ember most annyira kinyújtja technikája karját, hogy többé már nem száll le a Földre. Ahogy a zsiráfok a hosszú nyakukkal. Mindig a zsiráfokhoz hasonlítom a technikát. A technika óriási karjával

mindent elér, és végül nem jut már táplálékhoz a Földön. Annyira pesszimista ugyanis nem vagyok, hogy evolúció-elméletünkkel már csak az emberiség végét diagnosztizálhatjuk ezen a bolygón. Nem tűnik számomra méltányosnak.

D. M., I. B.: Miként írná le végül a saját életét, úgy, mint reményből állót, vagy mint valami lényegében folytonosat? Vagy akadtak törések, valami olyasmi, hogy: „Ezt valóban nem gondoltam volna”, illetve „Ez nagyon meglepett”?

Gadamer: Utólag mindig kontinuusnak látszik. Például soha nem gondoltam volna, hogy, amikor végül 60 évesen befejezem a könyvemet, az ilyen világsiker lesz. Szintén nem sejtettem, mit jelent, hogy olyan sokat utazgatok a világban. Így megspóroltam az embereknek – erről meg vagyok győződve –, hogy műveim fordításait olvassák; az emberek hallhattak engem személyesen, hallhatták, hogyan gondolkodom a nyelvükön, és ez meggyőzte őket. Így aztán az életrajzomba is beleszöve mégis megmaradt az Én–Te-kapcsolat.

Fordította Krémer Sándor

Elmúlás és értelem: Heidegger és Unamuno a halálról*

CSEJTEI DEZSŐ

Tanulmányunkat rövid fogalom-meghatározással kezdjük; az utóbbi évtizedekben elfogadottá vált a *thanatológia*, mint önálló tudományág, amely a meghalással kapcsolatos különféle szaktudományos vizsgálatok, kutatások, elméletek összességét foglalja magában. Úgy gondoljuk, hogy ennek alapján lehet beszélni *filozófiai thanatológiáról*, amely az elmúlásra, a halálra vonatkozó filozófiai reflexiókat, meditációkat tartalmazza.¹ Az ebben az értelemben vett filozófiai thanatológia „virágkorát” az a bő száz esztendő jelenti, amely hozzávetőlegesen Schopenhauer és Kierkegaard halálról alkotott nézeteinek megjelenésével kezdődik, olyan eredeti gondolkodókat foglal magában, mint Nietzsche, Simmel, Scheler, Heidegger, Jaspers, Unamuno, Sartre, Marcel és Camus, s valamikor a múlt század 50-es éveiben zárult le.² Ennek során mindenesetre kialakult egy olyan hallgatóságos hierarchia, melynek mércéjét Heidegger *Lét és idő* c. munkájának halálkonceptiója alkotja. Ez lett az a vonatkoztatási pont, melyhez a többi gondolkodó halállal kapcsolatos elmélkedéseit viszonyítják.

* Jelen tanulmány az *Asociación de Hispanismo Filosófico* V. konferenciáján, Santanderben, 2001 áprilisában elhangzott előadás szövegének bővített változata.

¹ E kifejezést használja a *Der Tod in der Moderne* c. kötetben Hans Ebeling is; bevezető tanulmánya a „Filozófiai thanatológia Heidegger óta” címet viseli. (Verlag Anton Heim, Meisenheim, 1979, 11–31.)

² Nem soroljuk ide azokat a szociológusokat (pl. Philippe Aries, Norbert Elias), akik ugyan jelentős tanulmányokat írtak a halálról, de nem tekinthetők szakfilozófusoknak.

Úgy gondolom, hogy az a thanatológiai hierarchia elfogadhatatlan; a halál vonatkozásában sem lehet valamilyen kanonikus verzióról beszélni. Éppenséggel Miguel de Unamuno filozófiai és irodalmi munkássága az, ami a legplasztikusabban tár elénk egy, a heideggeri felfogástól számos tekintetben különböző viszonyulást. Így jelen tanulmányban arra teszünk kísérletet, hogy a halál-fenomént e két gondolkodó különböző látásmódjának metszetében vegyük szemügyre.

Mielőtt rátérnénk a konkrét különbségekre, az alábbi saroktételt kellene rögzíteni: filozófiai szempontból a halál sohasem pusztán *factum*, orvosi-biológiai tény, hanem mindig is *konstitutívum*, vagy még inkább *interpretatívum*; vagyis az ember az a lény, aki nemcsak „egyszerűen” meghal, hanem mindig is *viszonyul* a halálhoz. Sőt, az ember, eredendően *szabad* lény mivoltából következően, nemcsak viszonyul a halálhoz, hanem *nem tud nem viszonyulni* hozzá, vagyis a halálhoz, a saját halálához való mindenkori viszonyában eleve egy *választás* is benne foglaltatik.

Jelen körülmények között nincs mód Heidegger filozófiai thanatológiájának részletes elemzésére;³ így csak röviden összegeznénk felfogásának főbb érdemeit, ill. sajátosságait.

Az érdemek:

1. Heidegger a halál jelenségét egy elmélyített kanti *transzcendentalizmus* értelmében elemzi; főműve egészére is el lehet mondani, hogy azt a programot, amit Kant az emberi *megismerés* a priori struktúrájának kidolgozása során *ismeretelméleti* szinten hajtott végre – aminek a szellemtudományokra, a történeti világra való kiterjesztésén és applikációján Dilthey egész élete során fáradozott (mindhiába) –, Heidegger az emberi *létezés* a priori struktúrájának kidolgozásával *ontológiai* szinten vitte tovább. S ennek az *egzisztenciális a priori* struktúrának talán a legfontosabb *eleme*: a halál. A halál itt nem úgy jelenik meg, mint valami dolog, amely az élet végén tűnik fel, de nem is úgy, mint az életen belül jelentkező, s azt belülről átható esemény, hanem úgy, mint *egzisztenciális a priori*, mint az emberi létezést egyáltalán lehetővé tevő *transzcendentális lehetőség-feltétel*. Ebből eredően a halál heideggeri egzisztenciáléja nemcsak *intencionális* abban az értelemben, hogy – durva leegyszerűsítéssel élve – a tudat intencionalitásának husserli koncepcióját mintegy áthelyezi az emberi létezés projektív szerkezetébe, hanem abban az értelemben *tenzionális* is, hogy – képletesen szólva – nemcsak belülről, hanem egyúttal „alulról” is, transzcendentális lehetőség-feltétel-

³ Ezt a közelmúltban megjelent tanulmányomban végeztem el: *A halál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.

ként ruházza fel az emberi létezést azzal az elementáris feszültséggel és rugalmassággal, ami mindnyájunk életének a sajátja. Ezzel Heidegger nemcsak az antik halál-felfogásokon lép messze túl, hanem az életfilozófiai megközelítéseket is meghaladja. S épp a tenzionálitás fogalma alapján nyílik lehetőség a főbb filozófiai halál-felfogások ideiglenes tipológiájának felállítására:

a) Az antik halál-felfogás *ex-tenzionális* volt abban az értelemben, hogy az élet feszességet lehetővé tevő vég dologként állt kívül az életen. Az ennek megfelelő halál-mód a *dologhalál*.

b) Az életfilozófiai halál-felfogás *in-tenzionális* volt abban az értelemben, hogy ezt a külsőt mintegy behozta az életbe és annak belső, formaképző elemévé tette. Az ennek megfelelő halál-mód az *eseményhalál*.

c) A heideggeri halál-felfogás pedig „csak” *tenzionális*, amennyiben a halált – egy fundamentálistológia keretein belül – az emberi létezés *egzisztenciális a priori*-jává, *transzcendentális lehetőség-feltételévé* tette. Az ennek megfelelő halál-mód pedig a *lehetőséghalál*.

Ennek alapján úgy véljük, hogy alapjaiban elhibázott minden olyan elképzelés, ami a heideggeri halál-konceptiót valamelyik antik halál-felfogás modernizált válfajának, afféle „felmelegített” sztoicizmusnak tekinti; az összehasonlításkor nem bizonyos formális hasonlóságon alapuló jegyek esetleges meglétéből kell kiindulni, hanem abból a fundamentális különbségből, ami az antik-sztoikus és a heideggeri emberképet elválasztja egymástól. Egy szójátékkal élve: amíg a sztoikus a halál *elő*-terében berendezkedve, a halál-dologra folyamatosan rábámulva éli életét, addig a heideggeri jelenvalólét a halál *erő*-terében projiciálja önnön lehetőségeit.

2. Heidegger thanatológiájában több más mellett abban alkotott nagyot, hogy a halál jelenségét két alapvető vizsgálati módszer, a *fenomenológia*, illetve a *hermeneutika* célkeresztjébe állította, de ezen belül feltétlenül a *hermeneutikának* adott elsőbbséget. Mindkét módszerhez bizonyos tér- és időbeli irányultságok köthetők; a fenomenológia mozgása inkább *vertikális*, a *mélybe* mutat, az alap feltárását, felszínre hozását segíti elő, azt, hogy „magát a dolgot”, a fenomént mint olyat a maga kendőzetlen valóságában vegyük szemügyre, lehántva róla minden metafizikai, filozófiai, teológiai stb. burkot. Erős leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy a fenomenológiának ez az alapiránya az időben inkább visszafelé, a *múlt* felé mutat, amennyiben segít leleplezni, eltávolítani azt a metafizikai köpenyt, ami az évezredek során szövődött a halál fenoménje köré. A hermeneutika irányultságai viszont ezzel épp ellentétesek. Először is, a hermeneutika nem

annyira vertikális, mint inkább *horizontális* extenziójú, amennyiben megmutatja azt a terepet, lehetőség-mezőt, melyen az immáron fenomenológiailag megtisztított halálfenomén ismeretében mozogni lehet. Az időbeni irányultság szempontjából pedig a kitüntetett dimenzió éppenséggel a *jövő*. Ez a két metszet természetesen nem választható mereven el egymástól; így például a halál egzisztenciális megelőlegezésének, a halálba való „előrefutásnak” [*Vorlaufen*] éppúgy megvan a maga fenomenológiai háttere – nevezzük ezt a létezésbe átvitt *intencionalitásnak* –, mint a hermeneutikai *értelme*. Mindenesetre e két vizsgálati módszer együttes alkalmazása kettős bilincsként tapad a halál fenomenjéhez, és lehetővé teszi azt, hogy annak mibenléte, „lényege” a korábbi filozófiai vizsgálódásoknál összehasonlíthatatlanul mélyebben táruljon a szemünk elé. Ám azzal, hogy a két módszer közül inkább a hermeneutikai megközelítést részesíti előnyben, lehetőség nyílik arra, hogy a halálfenomént hangsúlyosan az *értelme* felől tegye vizsgálat tárgyává. A „mi a halál?” jellegzetesen antik, dolog-létre vonatkozó kérdéstípusát⁴ felváltja a „mi a halál *értelme*?” rugalmas, elasztikus kérdéstípusa. De a hermeneutikai kérdésfeltevés előtérbe helyezésénél ennél jóval többről van szó: arról ti., hogy ezen az alapon lehetővé válik a halál *megértésének*, *értelmezhetőségének*, sőt *értelmességének* a vizsgálata is. Ahogy meggyőződése szerint egy eredendő létmegértés munkálkodik bennünk, hasonlóképpen jó okkal tételezhetünk fel egy bennünk honoló *eredendő halálmegértést* is, amit éppenséggel egy thanatológiai hermeneutikának kell tematizálnia. S ebben a tekintetben Heideggernek a halál értelmezhetővé-értelmessé tételére irányuló próbálkozása egyedülálló vállalkozás századunk filozófiájában.

Ezek után felsorolásszerűen végigtekinthetünk a heideggeri thanatológia főbb sajátosságain:

1. A *Lét és idő*-ben hermeneutikai kiindulópontból a halálnak egy minden tartalmi momentumot nélkülöző, tisztán *formál-ontológiai* leírását próbálja meg elvégezni, melyet az elemzés egy későbbi szakaszán egy *ontikus* applikációnak kellett (volna) követnie. Az elemzésen végigtekintve megállapítható, hogy a halál *ontologikumának* és *ontikumának* ez a következetes különválasztása *nem sikerült*. A halál „formális ontológiájában” nem „magát a dolgot” ragadta meg, hanem egy olyan nézőpontot érvényesített, amely bizonyos parciális, ontikus előfeltevéseken nyugodott.

⁴ Vö. ezzel kapcsolatban pl. Richard Robinson elemzését: *Plato's Earlier Dialectic*. Clarendon Press, Oxford, 1953, 49. skk.

2. A heideggeri halál-felfogás alapvetően *evilági*, gyakorlatilag hiányzik belőle minden túlvilágra vonatkoztatottság, vagyis az, ami meghaladja a fenomenológiai fenomenalitás horizontját.

3. A halált Heidegger egy alapvetően *projektív* sémában elemzi (ennek egzisztenciái az előrefutás, a halálhoz viszonyuló lét stb.).

4. Halál-felfogása alapvetően *szolipszisztikus*, elemzéséből gyakorlatilag teljes egészében hiányzik a Másik, a Te távozásának kérdése, az *interszubbektivitás* thanatológiai elemzése.

5. Az előzőekből következően halálemlése alapvetően *duálisztikus*, vagy a konkrét jelenvalólét képezi annak tárgyát, vagy pedig a kollektív anonimitás, az Akárki.

6. A halálhoz való viszonyulás alapvetően *diszjunktív*, autentikus vagy inautentikus. Az elemzésből teljes egészében hiányzik a *szeriális lehetőség*. Ha az egyén nem képes a tulajdonképpeni halálhoz viszonyuló lét kialakítására, menthetetlenül lecsúszik a thanatológiai közönségesség, a nem-tulajdonképpeni halálhoz viszonyuló lét szintjére. Ez viszont egy minden tekintetben megvetett, megbélyegzett létezőmód; bekövetkezik az inautentikus halál stigmatizálása.

7. A holtakhoz fűződő viszony a *népközösség* „kizáró exkluzivitásának” formájában jelenik meg.

Unamuno a heideggeri megközelítéstől formai szempontból is messzemenően különböző látásmódot képvisel; nála megszüntetetlen örvénylésben kavargó a költői látomás, a metafizikai, spekulatív vízió, a misztikus tapasztalat és az olykor szenttelenségében is megrendítő írói kontempláció; mindezt valamilyen mérőben racionális kivonat semleges közegében egyneműsíteni nemcsak szellemi erőszakot jelent a szerzővel kapcsolatban, hanem az általa invokált tárgyterület meghamisítását is jelenti. Ha a heideggeri halálanalízis egy hűvös klinikai műtőterem képét idézi fel bennünk, ahol katonás sorban helyezkednek el egymás mellett a fenomenológia és a hermeneutika módszertani arzenáljának csipeszei, csontvágó fűrészei és szikéi, hogy a szerző, mint gyakorlott sebész, ezek segítségével fejtse le az emberi létezésről a halál ontikus húsát és haját, s így tárhassa elénk annak ontológiai vázát, akkor Unamuno halálról szóló eszmefuttatásai Greco lázas, vibráló, elragadtatott látomásait idézik fel bennünk, melyekről a túlvilágot nem metszette le a fenomenológia szikéje, hanem az közvetlenül átfolyik ebbe, s élet és halál, evilág és túlvilág viharzó, felbonthatatlan egységet képez. Don Quijote-kommentárjának záró soraiban mindennek a következő módon ad hangot: „Élet és halál fölöttébb szűk körű kifejezések, melyekhez a tér és az idő

börtönében folyamodunk; közös a gyökere mindkettőnek, s e gyökér csúcsa a végtelen örökkévalóságában van; Istenben, a Világmindenség Tudatában.”⁵

Nézzük meg ezek után, hogy az unamunói halálintuáció milyen, a heideggeri megközelítéstől sok tekintetben eltérő vonásokat mutat. Az első fontos különbség a thanatológiai *alappozíciót* illeti; Unamuno e tekintetben is két világ határán állt, a premodern és a modern világ metszéspontján állva képviselt egy radikálisan antimodern álláspontot. A félperiferikus helyzet egy olyan sajátos rálátást biztosított a világra, amely egy káprázatosan gazdag színvilág megteremtését tette lehetővé. E pozíció határértékeit egy még eleven, rusztikus, népi katolicizmus és egy megrendült, tradicionális, ekleziasztikus katolicizmus éppúgy jelentették, mint a modernitás világában való egzisztenciális elveszettség; a belső történelmet és az örök hagyományt megidéző baszkföldi hegyek éppen úgy, mint a világvárosi Párizs pazar kirakat-történelme. Mindennek természetesen megvolt a maga thanatológiai hozadéka; e páratlan szituáció egyaránt lehetőséget biztosított Unamuno számára arra, hogy felfejtse a régi thanatológiai rendet, de arra is, hogy az újat továbbsszóje a modernitás felé, de egyúttal újfent szálakra is bontsa azt. Heidegger esetében viszont úgy tűnik, hogy ez a premodern viszonyítási alap egyáltalán nem létezik – vagy ha igen, akkor jóval kisebb szerepet játszik, mint a baszk gondolkodónál.

Ezzel függ össze az a különbség, hogy nála mindvégig jelentős szerepet játszik a *túlvilág*, s egyáltalán, a *személyes halhatatlanság* kérdése. Amíg Heidegger a halálfenomén elemzésekor fenomenológiai szempontból „letiltotta” a túlvilággal való foglalkozást, addig Unamuno mindvégig alapvető jelentőséget tulajdonított ennek a dimenzióknak. Ennek teljes körű elemzése meghaladná e tanulmány kereteit; annak illusztrálásához viszont, hogy ez a „mánia” milyen mélyen áthatotta vizsgálódásainak egészét, legyen szabad azt a passzust idézni, melyben Unamuno a paradoxitás magasságába emeli s egyúttal fellebbezhetetlen igazságtartalmától is megfosztja azt a thanatológiai alapszillogizmust, amely korábban már Tolsztoj regénybeli hőst, Ivan Iljicsét is lelke legmélyéig megrázta: „Mikor a logikát tanultuk, a szillogizmus példáját az alábbi eseten mutatták be: »Minden ember halandó. Péter ember. Péter tehát halandó«. De itt van az illogikus antiszillogizmus is: »Krisztus halhatatlan. Krisztus ember; tehát

⁵ Miguel de Unamuno: *Don Quijote és Sancho Panza élete*. (A továbbiakban: DQ.) Ford. Csejte Dezső és Juhász Anikó. Európa Könyvkiadó, Bp., 1998, 370.

minden ember halhatatlan.«⁶ Ezzel a kiegészítéssel valósággal a levegőbe repíti, felrobbantja a thanatosz köré települő logikumot, az emberész megingathatatlanak tűnő tákolmányát, és ezzel a fennmaradás problémáját is átadja annak a termékeny nyugtalanságnak, melyet az emberlét igazi elemének tekint. A kérdés hermeneutikai következményeiről pedig még szólunk.

A heideggeri és unamunói halál-felfogás közötti legdöntőbb különbség az *értelem* kérdésében mutatkozik. Ahogy Platón az *első*, Heidegger az *utolsó* jelentős filozófus, aki a halál jelenségét valamilyen értelemszerű totalításban elhelyezve próbálta meg értelemmel felruházni. A halál „értelmesítésének” gondolatát viszont az egzisztencia legtöbb filozófusa (Kierkegaard, Jaspers, Sartre) kimondottan elutasította; a harmadik álláspontot épp Unamuno képviseli, akinél mindvégig megmarad értelem és értelem-nélküliség kettőssége. Megítélésünk szerint ebben úgyszintén a spanyol gondolkodó köztes helyzete, létezésének félperiférikus mivolta fejeződik ki. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy a premodern világ – mindenekelőtt a keresztény felfogás mega-narratívájában – egy olyan világképet alkotott meg, mely még a halál jelenségét is képes volt valamilyen értelemmel felruházni, amennyiben beleillesztette azt egy átfogó, az immanens-evilági és transzcendens létrendet egyaránt magába foglaló magyarázatba. A modernitás érája viszont, mely elsősorban az ész princípiuma köré szerveződve fokozatosan dekonstruálta ezt az építményt, a halált egyre inkább megfosztotta az értelem metafizikai megalapozottságú burkától, és azt mint eredendő értelmetlenséget, sőt értelmezhetetlenséget tematizálta. Vagyis minél tisztábban jelent meg a halál az analitikus ész hűvös és szenvtelen tekintete előtt, az – hangsúlyozzuk: *nem* biológiai vagy medikai szempontból – egyre érthetlenebbül meredt rá. Létrejött tehát egy olyan állapot, melyet *hermeneutikai dualizmusnak* nevezhetünk.⁷ Az unamunói halál-megközelítésre mármint az jellemző, hogy ezeket a pólusokat meghagyja a maguk szintetizálhatatlan kettősségében, s ezzel egy sajátos, meghasonlott *hermeneutikai agónia* világát tárja elénk. Ebben szakadatlan, hullámzó harcban feszül egymásnak a thanatológiai *értelemadás* és *értelemvesztés* oldala, s Unamuno mindvégig tisztában van azzal, hogy e küzde-

⁶ Miguel de Unamuno: *Cómo se hace una novela*. (A továbbiakban: CH.) In: Miguel de Unamuno: *Obras Completas* (A továbbiakban: C). VIII. kötet. Editorial Escelicer, Madrid, 1966, 749. Az ehhez írt kommentárban megjegyzi, hogy ez az antiszilogizmus képezi az alapját a tragikus életérzésnek, Hl. a kereszténység agóniájának – az unamunói életmű vezérmotívumainak.

⁷ Magától értetődik, hogy akár a halállal kapcsolatos fenomenológiai *értelemadás* Heideggernél, akár annak radikális kétségbe vonása Sartre-nál már egy, a jelzett horizontot meghaladó *új* értelem (ül. értelmetlenség) szintjére utal.

lemben egyik pólusnak sem *szabad* győznie – aminek ontológiai háttérét az adja, hogy egyik pólus sem *képes* győzni –, ám ez az eldöntetlenség másfelől sohasem jelentheti a frontvonalak élettelen megmerevedését, egyféle statikus állóháborút, ami a *coincidencia oppositorum* burkolt bevallásával lenne egyenlő. Lételméletének egyik fontos fejezetét képezi az, amit a „szakadék mélyének” nevez.⁸ Thanatológiai szempontból a szakadék mélye két radikális emberi törekvés egyidejű zátonyra futásával áll elő. Az ember a végesség meghaladása felé vezető gyötrelmes úton két mankóra próbál támaszkodni: saját *eszére* és a zsigereiből felfutó *vitális akaratra*. A ráció segítségével megpróbál *észérveket* kovácsolni azért, hogy alátámassza vele a fennmaradás elementáris, vitális *vágyát*. A szakadék mélyét épp az jelenti, hogy egyrészt az ész rádöbben a feladat kivitelezhetetlenségére, ami másrészt a vágy szárnyalására is bénítóan hat; a szakadék mélye az, amikor a személyes fennmaradás csábító káprázata megtörik, és egymásra lel a *racionális szkepticizmus*, illetve a *vitális kétségbeesés*. Ez az állapot a tökéletes *thanatológiai csődöt* tárja elénk. Mindennek megvan a maga hermeneutikai vetülete is; ebből a szempontból a szakadék mélye a *hermeneutikai agónia* alaptapasztalatát közvetíti; az egyik oldalról Unamuno tökéletesen meg van győződve arról, hogy az emberi létezésnek valamilyen rendeltetése van; egy emberi lény világra jövétele nem azonos egy új hajtást hozó növény, vagy egy állatkölyök megszületésével. Az ember esetében – régi antropológiai felismerés ez – egy olyan lény jön világra, akire mindenekelőtt a *léthiány* jellemző, aki hiába „van” tárgyi értelemben, egy másfajta értelemben „még sincs”, s akinek – ha akarja, ha nem, ha tud róla, ha nem – létre kell hoznia, *meg kell teremtenie* önmagát. Ez pedig óhatatlanul valamilyen *finalitást* visz létezésébe. „»Honnan jövök én, honnan jön a világ, amelyben élek és amelyből élek? Hová megyek, és hová megy, ami körülvesz? Mit jelent mindez?« Ezeket a kérdéseket teszi föl az ember, mihelyt megszabadul attól az elálatiasító szükséglettől, hogy anyagi értelemben fenntartsa magát. És ha jól meggondoljuk, azt látjuk, hogy ezek mögött a kérdések mögött nem annyira egy »miért« megismerésének a vágya leledzik, inkább egy »mi végett« megismeréséé; nem az okot, hanem a célt óhajtjuk megismerni.”⁹ Az ember tehát eleve előre felé, a jövőben, a jövőből él; tradicionális szóhasználatlaltal élve az emberi létezés szempontjából az aitiológia a teleológia függvénye – ezzel Unamuno már Heidegger „előreve-tülés”-konceptiójának kidolgozása előtt is tisztában volt. Herme-

⁸ Ez a címe főműve, *A tragikus életérzés* (A továbbiakban: T.) egyik fejezetének is. (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989, 104–128. Farkas Géza fordítása.)

⁹ T. 33–34.

neutikai szempontból ez a létszerkezet azt jelenti, hogy az emberi létezés – épp kezdeti „üressége”, „meghatározatlansága” folytán – eredendően *értelemre utalt* létezés. Egy növényi vagy állati létezőnek, épp lényük „zártága” folytán, nem lehet értelmet tulajdonítani, az emberi létezésnek azonban – még akkor is, ha a szerencsétlent csecsszopó korában a kozák pikájára tüzi, ahogy 1849-ben történt, vagy autóbaleset éri – lehetetlen nem tulajdonítani értelmet, éppen azért, mert létezésének – annak minden „értelmességet” vagy „értelmetlenségét” megelőzően – eredendően sajátja, *egzisztenciális a priori*-ja az értelem. S az emberi *létezés* hermeneutikájának szempontjából az élet nem egyéb, mint a „mirevalóság” égisze alatt végbemenő „értelme-sülés”, hiszen pusztán azáltal, hogy az ember – tettei, cselekedetei, vagy épp az azoktól való tartózkodás révén – állandóan választja magát, óhatatlanul „értelmet is ad” saját létezésének. A halált mármost e tekintetben az a paradox kettősség jellemzi, hogy egyrészt az életet lezáró jellege folytán minden egyébnél erősebben hozzájárul ahhoz, hogy az élet „értelmesüljön”, azaz értelemmel „töltődjék fel”; ha ugyanis az emberi létezést az egyébként hön áhított végtelenség jellemezné, akkor ez fölöslegessé, sőt értelmetlenné tenné a „mirevalóságot” mint olyat, s az életnek a végtelenbe való szétfutása, a választások parttalanná válása stb. magát a kibontakozó életértelmet semmisítené meg.¹⁰ Másrészt viszont ugyanez a halál, amely az egyik oldalon feltétlen ontológiai „értelemadó”, a másikon visszavonhatatlanul kettétöri ezt a kifejlő életértelmet. *Hermeneutikai szempontból tehát a halál egyszerre előfeltétele és tagadása az életértelennek* Unamunót – s ez jelenti a hermeneutikai agónia másik oldalát – a halálnak főként ez az utóbbi ága érdekli és érinti meg: „Ha mindenestül meghalunk mindannyian, akkor mire való az egész? Mi a célja?”¹¹ Ezzel az oldallal épül ki és válik teljessé a hermeneutikai agónia, ami nem jelent egyebet, mint azt, hogy az értelemadás és az értelemvesztés egymással szembenálló, szakadatlan mozgásban van. Ezért thanatológiai szempontból nem jogosulatlan nála *az értelem akarásáról* [*Wille zum Sinn*] beszélni; ezzel pontosan azt a köztes állapotot akarjuk megnevezni, ahogyan Unamuno viszonyul a halálhoz: értelem-állítás és -tagadás örök mozgásában.

Az értelem problémája szoros kapcsolatban áll a halál *megelőlevezésének* kérdésével. Heidegger thanatológiai projektivitásával, a halálba való „előrefutással” szemben Unamuno egy másféle

¹⁰ Simmelnek a „végtelen” emberi létezés természetére vonatkozó nagyon találó kifogásait azzal lehetne kiegészíteni, hogy az emberi élet az értelem szempontjából maga lenne a „hermeneutikai abszurd”.

¹¹ T. 43.

megközelítésmód mellett foglal állást; ennek kibontása többnyire a projektivitással szembeni burkolt kritika formájában történik meg.

A halál projektív megragadását illető szkepszis különös plaszticitással fejeződik ki *A rejtélyes szakadék* [*La sima del secreto*] c. novellájában. A történet szerint egy hatalmas, sűrű erdő közepén egy tisztás terül el, innen nyílik az a titokzatos üreg, ami szimbolikusan a halált fejezi ki. A királyság lakóinak gondolatai mindig e szakadék körül forogtak, azt szerették volna megtudni, hogy mi található a kiszögellés után lefelé kanyarodó üreg mélyén – hasonlóan ahhoz, ahogy a mindennapok világába belesüllyedő közember agyán is átsuhan olykor a kíváncsiskodó gondolat, hogy vajon mi lehet a halál után. Ha valaki kötélén próbált meg leereszkedni, üresen húzták vissza azt, ha pedig összefogódzva akarták megközelíteni, az elsők vagy sorra elszakadtak társaiktól, vagy pedig odaveszett az egész emberlánc. Betapasztani sem tudták, mert a munkások vagy eltűntek a szakadéokban, vagy pedig nemsokára meghaltak. Holtakat nem fogadott be az üreg, csak élőket; a fájdalomtól öngyilkosságra elszántak viszont nem mertek beugrani, mivel attól tartottak, hogy ott lenni is szenvedni fognak, s nem lesz már erejük arra, hogy véget vessenek az életüknek. Ha pedig, mint ahogy egy mérnök gondolta, az ellenkező oldalról akartak volna lyukat vésni a sziklába, nem akadt ember, aki meg merte volna tenni az első csákányütést.

„Történt egyszer, hogy egy vén, vak koldus és egy vakvezető fiúcska érkezett egy távoli, hatalmas országból, egy oly messzi földről, melynek csak pusztá hírét hallották. Az öregember csak a saját nyelvén beszélt, egy, a királyság lakói számára teljesen és tökéletesen ismeretlen nyelven. [...] A fiúcska törte valamennyire az ország nyelvét. Az aggastyán időnként dalra fakadt, s ez a dal távolról emlékeztetett arra a messzi és titokzatos énekekre, amely azokon az őszi estéken, mámorító ködön át hangzott fel a szakadék mélyéből. Olyan volt ez a dal, mint amilyet Lázár – Márta és Mária fivére – énekelt nővéreinek azután, hogy Krisztus második étellel ajándékozta meg. [...] Egyszer aztán elindult az öreg, világ-talan koldus a fiúcskával az erdőbe, onnan a tisztásra, a tisztásról pedig a barlanghoz, majd áttörve az összesereglett kíváncsiskodókon, a fiúcskára támaszkodva végighaladt az ösvényen s belépett a szakadékba, énekelve. A fiú nem tért vissza, de az öreg – az egyetlen, évszázadok óta! – visszajött. Köréje gyűltek az emberek – ugyanúgy, vakon tért meg – és senki nem értette, mit mondott, sem szavaiból, sem taglejtéseiből, sem arcjátékából nem lehetett

megtudni, mit tapasztalt. Elnyelte a rengeteg, és többé nem halott róla senki.”¹²

A történet azt sugallja, hogy a halálfenomént semmilyen projektív praktika nem képes számunkra valóvá tenni; ha pedig mégis bekövetkezik a vele való misztikus találkozás – a vak öregember kapcsán gondoljunk a bibliai Lázár történetére –, ez kommunikálhatatlan marad.

Ezt a gondolatsort továbbviszi és több irányban elmélyíti egy másik fantasztikus novella, *Az örök vizek éneke* [*El canto de las aguas eternas*], melyet részben ritmikus prózában írt meg. Maquetas, a történet főszereplője, zarándokokkal együtt egy távoli várba igyekszik, melynek kiemelkedő tornyait látni lehet a meszeseségben. A történet virtuális topográfiájának másik szélső pontját – ezúttal nem vizuális, hanem auditív értelemben – azoknak a vizeknek a szüntelen és baljós moraja jelenti, melyek az út mentén húzódó szakadék mélyén találhatók, ám az erdőség és a sűrű bozót miatt mindörökre láthatatlanok. A szimbolika annyiban különbözik az előző történetétől, hogy itt a távolban megcsillanó vártorony a célok, projektumok közegében mozgó emberi élet aktusszerkezetét kívánja megjeleníteni, míg a mélyben zuhogó monoton moraj – mint látni fogjuk – a minden projektivitást elmosó, megszüntethetetlen halált idézi meg.

Maquetast az egyik pihenőhelyen egy lány arra kéri, hogy pihenjen meg az ölében egy időre, hogy aztán annál frissebben folytathassa az útját. Maquetas először elhárítja a csábítást, mondván, hogy sötétedésre meg kell érkeznie a várba, ám végül enged a kísértésnek. A lány csókjától mély álomba merül, melyben azt álmodja, hogy egy feneketlen szakadékba zuhan lefelé. (Ez a motívum azt kívánja megjeleníteni, hogy – a halálhoz hasonlóan – a szerelem is eredendően antiprojektív természetű, kizárja a vitális előredobódást, teljességét a mindenkori jelen kiterjedés nélküli magvában, a pillanatban nyeri el.)¹³

¹² Miguel de Unamuno: A rejtélyes szakadék. *Új Symposion*, Újvidék, 1982/június, 206. szám, 223. Fordította Talabér György.

¹³ Jellemző ebből a szempontból az alábbi párbeszéd:

„– Mit énekelsz, kislány?

– Nem én vagyok az, hanem a víz, ami a hátunk mögött, a mélyben fut tova.

– És mit énekel?

– Az örök megnyugvás dalát énekli. De most pihenj.

– Nem azt mondd, hogy örök?

– Amit a patak énekel a szakadékban, igen, az; de pihenj.

– De aztán ...

– Pihenj, Maquetas, és ne mondd, hogy »aztán«.

Miguel de Unamuno: *El canto de las aguas eternas*. C. III. Madrid, 1968, 337.

Késő délután ébred fel, és futva próbálja behozni az elvesztegetett időt – mindhiába. „Kezd leereszkedni az éj, az áthatolhatatlan éj. Maquetasnak rövidesen meg kell állnia, mert semmit, abszolút semmit nem lát: a sötétség mindent elnyel. Maquetas megáll és elhallgat; a kifürkészhetetlen sötétségben csak a szakadék mélyén zúgó patak vizének moraja hallatszik. Egyre sűrűbb lesz a hideg. Maquetas lehajol, megdermedt kezével tapogatja az utat, s elkezd négykézláb mászni előre, óvatosan, mint egy róka.”¹⁴ Itt is kezdetét veszi az „érzékelés redukciója”, amit korábban már naplójában is megörökített; nem lát, megdermedt ujjával már tapintani sem képes, hang nem jön ki a száján. Mindattól meg van fosztva, ami őt a projektivitás emberi világához kapcsolná. Jellemző, hogy a két tényező, ami körülöleli, a sötétség és a fagy, egyaránt valami állagszerű, megállapodottság jellemző rájuk; nemcsak a fagy, hanem a sötétség is kizárja a mozgást, a dinamikát, hiszen az a látásvilág része. Az egyetlen érzék-szál, ami összeköti a világgal, a hallás; azonban egyedül a szakadék mélyén zúgó víz örök moraját hallja, ami a végső, differenciálatlan, kompakt és homogén halál tapasztalatát közvetíti felé.

S ekkor merül fel benne a gondolat: „Meg fogok halni?” Majd így elmélkedik tovább: „Ez lesz a halál? Ettől kezdve így kell élnem, tiszta gondolatként, emlékként? S a vár? A szakadék? Mit mondanak ezek a vizek? Milyen álom, milyen roppant álom! S nem lehet elaludni!... Így meghalni, az álomban, apránként és szünet nélkül, de nem lehet elaludni!... S most mit fogok tenni? Mit csinálok holnap? Holnap? Mi az, hogy holnap? Mit akar jelenteni az, hogy holnap? Miféle eszme ez a holnap, ami a sötétség mélyéből, ahol a vizek dalolnak, jön hozzám? Holnap! Számomra már nincs holnap! Mindaz, ami van – a mosttal egyenlő, minden feketeség és hideg. Még az örök vizek éneke is jeges éneknek tűnik; egyetlen hosszú hangjegy.”¹⁵

Az unamunói látomásból egyrészt az emelhető ki, hogy erre a „tiszta gondolatként”, emlékként való létezésre – melyből, mellesleg, a modern tudatidealizmus minden válfajának elutasítása is kicseng, s elsősorban antikarteziánus éle van – nemcsak az jellemző, hogy a szenzoriális világ következetes tagadásaként áll elő, hanem az is, hogy ez a „gondolati tisztaság” a halál egyik alacsonyabb rendű, degradált formáját jelenti. Látni fogjuk, hogy Unamuno értelmezésében – az életfilozófia több más képviselőjéhez (Nietzsche, Bergson) hasonlóan – ráció és halál szoros összefüggésben áll egymással. A „tiszta gondolatként” való fenomená-

¹⁴ U. 337.

¹⁵ U. 338.

lis létezés a halál előcsarnoka, de még messze nem a nemlét maga. Másrészt a „holnap” alapvetően kérdéssé tétele azt a hasadást jeleníti meg, mely a célorientált emberi létezés és a lineáris irányképzetnek ellentmondó halál között áll fenn. Unamuno meggyőződése szerint a halál nem tehető az egzisztenciális kivetülés „tárgyává”; felfogása inkább ahhoz áll közel, amit Rilke a halálra való benső „megérésnek”, „érelődésnek” nevez.

S ekkor Unamuno ugyanahhoz az elbeszélés-technikai eszközhöz folyamodik, melyet, mint láttuk, a *Hogyan készül egy regény?*-ben is alkalmazott; a főszereplőt önmaga tárgyává teszi. Ez itt egy gondolati történet keretén belül megy végbe, melyben Maquetas egy történetet kezd mesélni egy bizonyos Maquetasról, kivel gyakorlatilag ugyanaz esik meg, mint vele. „Az emlék, elemzi az egyik szerző, ugyanazokat a lépéseket futja be, mint a valóságos élete, mígnem beleolvad abba a pillanatba, melyben megfogant, melyben összeolvad álom és valóság. S ebben a pillanatban Maquetas egyszerre *álmodik és él.*”¹⁶ Vagyis ebben a vonatkozásban is megpendül *álmom és életem* azonosságának nagy témája, melyre a későbbiek során még kitérünk. Most azonban e fordulatnak egy másik összetevőjét kívánjuk hangsúlyozni; azzal, hogy Maquetas elbeszéli saját sorsát, voltaképpen egyszerre teszi meg *jövővé* saját múltját és *múltá* saját jövőjét. Ezt a megoldást azonban nem úgy kell felfognunk, mint valamiféle íróasztal mellett kiöltött tetszetős trükköt ráérő literátorok szórakoztatására; e bizarrnak tűnő elképzelés komoly ontológiai üzenetet hordoz. Ez pedig abban áll, hogy a halál legvégső létélménye szempontjából *nincs jelentősége a dimenzionális időnek*; ha a múlt ugyanaz, mint a jövő, és viszont, akkor a halál nem állítható bele egy projektív sorba, nem „előrefutva” „találkozunk vele”, hanem egy egészen másféle módon: *lefelé* hatolva, egy olyan létszerű mélység felé haladva – ezt szimbolizálná a víz zúgása *lenn*, a szakadék mélyén –, melyben elesik minden egzisztenciális projektivitás, minden dimenzionalitás.

Jellemző ezért, hogy az újramesélt történetből „kiszól” egy passzus, amely – az „értelemhordozó” célirányosság kikapcsolásával – úgyszintén azt sugallja, hogy a halálhoz nem „út” vezet, hanem valami egészen más: „Egyik alkalommal, mikor reggel elhagyta a menedékhelyet, egy vénséges koldussal találkozott, aki a kapu mellett egy fatörzsön üldögélt és így szólt hozzá: »Maquetas, mi értelme van a dolgoknak?« Az a Maquetas, vállat vonva, ekképp válaszolt: »Mit törődöm én vele!« Ám a vénséges

¹⁶ Francisco Fernández Turienzo: *Unamuno Ansia de Dios y creación literaria*. Ediciones Alcalá, Madrid, 1966, 158.

koldus újból megkérdezte: »Maquetas, mit akar jelenteni ez az út?« Az a Maquetas, kissé már mérgesen, ezt válaszolta: »Miért kérdezed tőlem azt, hogy mit akar jelenteni ez az út? Talán én tudom? Vagy tudja is akárki? Egyáltalán, akar jelenteni az út valamit? Hagyj békén és menj Isten hírével!« A vénséges koldus pedig összevonta szemöldökét és szomorú mosollyal nézett a földre.¹⁷ Az az értelem, melyre a koldus kérdez, nem a „mirevalóság” értelme; az út nem „szolgál” valamire. Ez az értelem a mélységekből száll fölfelé, ám mire eléri a mindennapi emberi létezés szintjét, szertefoszlik és belemosódik a hétköznapi célkitűzések, orientációk világába. A halál egzisztenciális valósága túl van ezen az értelmen, és egy olyan végső horizontot láttat, melyhez csakis egy olyan értelem férközhet hozzá, amely állandóan felbontja, destruálja, dekonstruálja önmagát. Ez a meglátás csendül ki a történet záró soraiból: »Maquetas pedig újból és újból és még egyszer elismételte ama másik Maquetas történetét, s tovább ismételte magának, s mindez addig folytatódik, amíg tovább énekelnek a láthatatlan patak vizei a szakadéokban, ezek pedig örökké énekelnek, örökké, örökké, tegnap és holnap nélkül, örökké, örökkön-örökké...»¹⁸

Mi is hát akkor az, ami képes valamennyire is közvetíteni a számunkra a halál misztériumát? Valamiféle megnevezhetetlen belső szemlélet, láthatatlan kontemplativitás, melyhez nem projektív „előrefutás”, hanem egy örvénylő, lefelé hatoló spirálmozgás, elmélyülés révén juthatunk el. *A halál egzisztenciális megjelenítése Unamunónál nem projektív, hanem kontemplatív.*

Röviden utalni lehet arra a további eltérésre is, hogy míg Heidegger thanatológiai szubjektuma kortalan, addig Unamunónál a *személyes életidő* komoly szerepet játszik a halál tematizálásában; ide tartozik pl. a gyermekkor jelentősége. Jellemző, hogy a gyermekkor mellett nemcsak a modernitás nagy, racionalista rendszerei haladtak el érzéketlenül – az ember úgy érzi, mintha Kant vagy Hegel eleve „Herr Professor”-ként jöttek volna a világra –, hanem még századunk olyan jelentős thanatológiai alapvetései is, mint pl. Heideggeré, melynek fenomenológiailag preparált szubjektuma, a jelenvalólét nemcsak nemtelen, hanem kortalan lény is egyúttal. S itt egyáltalán nem arról van szó, hogy az „életkorok pszichológiájának” thanatológiai relevanciája a halálprobléma ontikus szintjére száműzhető, s ennél fogva egy ontológiai alapvetésből nyugodtan ki zárható, hanem arról, hogy *a halálhoz viszonyuló létezés* eleve és

¹⁷ *El canto de las aguas eternas*. Id. kiad. 338–39.

¹⁸ U. 339.

mindig is *a személyes életidő függvényében, vagyis a szakadatlan változás idővilágában tematizálódik*. A jelenvaló lét thanatológiai analitikája szempontjából mellékes körülmény – s ennél fogva az ontikusság szintjére utalható kérdés – lehet az, hogy a jelen való lét történetesen milyen korú; az viszont már ontológiai kérdés, hogy a halálhoz viszonyuló jelenvaló létnek mindig eleve „valamilyen korúnak” kell lennie – máskülönben kortalan, időtlen szubjektummá transzformálódna, aki épp ezért még „meghalni sem tudna”.

Vagy megemlíthető az a különbség is, hogy míg a halál *ismeretelméleti* jelentősége Heideggernél csaknem teljesen hiányzik, addig Unamunónál fontos szerepet tölt be: „Mert vannak olyan pillanatok, mikor nem tudjuk, hogy mi módon és honnan, de hirtelen – vagyis a legváratlanabb pillanatban, mintegy kihasználva előkészületlenségünket, elővigyázatlanságunkat – ránk tör mulandóságunk érzése. Előfordul, hogy amikor a mindennapi élet gondjai és apró-cseprő bajai közepette végtelenül elgyötörtnek érzem magam, amikor összejöveteleken múltatom az időt, vagy bájcsevegek, hirtelen olyan érzésem támad, mintha a halál megérintene. Sőt nem is a halál, hanem valami még rosszabb, a megsemmisülés érzése ez, valamiféle mérhetetlen szorongás. S ez a szorongás, amely a látszatszerű megismerésből szinte kiszakít, mintegy varázsütésszerűen, egy csapásra a dolgok lényegi megismeréséhez vezet bennünket.”¹⁹

Az idézetben Unamuno először is azt a kettősséget mutatja fel, mely a modern ember életvitelének sajátja és nagy mértékben különbözik a premodern világ életmenetétől. Míg ez utóbbiban – erősebb vagy halványabb formában – mindig is jelen volt az élet eszkatologikuma, vagyis az evilági, földi létezést folyvást áthatotta a végesség, a transzcendencia gondolata,²⁰ addig a modernitás korára véglegesen kialakult a mindennapi élet²¹ egy síkban folyó létmódja, melyben már egyáltalán nem, vagy pedig, ahogy Heidegger kimutatta, csak torz és degradált formában jelenik meg a személyes végesség kérdése. A mindennapi élet homogén és

¹⁹ DQ. 289.

²⁰ Jellemző ebből a szempontból, hogy Erasmus, szinte az újkor hajnalán, 1534-ben önálló traktátust szentelt a halálra való felkészülésnek: *Preparación para la muerte*. Erasmo: *Obras Escogidas*. Editorial Aguilar, Madrid, 1964, 491–530.

²¹ Mindennapi élet kultúrtörténeti értelemben természetesen mindig is létezett; ilyen értelemben szentelt pl. Paul Zumthor külön monográfiát a 17. századi Németalföldnek (*Hollandia hétköznapijai Rembrandt korában*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1985.). A „mindennapi élet” kifejezést itt *minősített* értelemben használjuk; sajátos minősége abban áll, hogy *nincs minősége*, vagyis *átlagos* mindennapiság.

kompakt, egy síkban mozgó világa azonban olykor bizonyos pontokon felfeslik, és ezeken keresztül egy egészen másfajta világ jelentkezik be. Itt mutatkozik meg a szorongás kivételes jelentősége, melynek thanatológiai hozadéka most nem is annyira a végesség felmutatásában, mint inkább egy különleges ismeretelméleti pozíció kialakulásában áll. Mert mit is jelent valójában „a dolgok lényegi megismerése”, s miben különbözik a „látszatszerű megismeréstől”? Az unamunói szóhasználat kissé zavaró, mert ennek hallatán *doxa* és *episztémé* platóni dualizmusa ötlük fel bennünk. Erről azonban itt egyáltalán nincs szó; a dolgok *lényegi* megismerése nem egyenlő a dolgok *lényegének* a megismerésével, tehát itt nem tárgyi, hanem alanyi megkülönböztetésről van szó, melynek kialakulásában döntő szerepet játszik a halál. A közfelfogással ellentétben a megismerés ezerarcú; egészen más-ként ismer meg az, aki „éppen csak megismer”, az, aki szerelmes, és az, aki tudja, hogy meg fog halni. Meglehet, a szerelmes ember megismerése éppúgy „lényegi”, mint azé, aki halálos betegségben szenved; az utóbbi esetben mindenesetre egy döntő *értékbecslésen* alapuló megismerésről van szó: a *lényegi* megismerés azt tárja fel, ami *lényeges*. Halálos betegek gyakran beszámoltak arról, hogy mikor megtudták azt, hogy már csak kevés idejük van hátra és hamarosan meghalnak, a dolgok, a környező világ hirtelen egészen *más perspektívában* rendeződött el körülöt-tük, mint annakelőtte. Sokminden, amit korábban – mondjuk a mindennapi élet látszatszerű megismerésében – fontosnak tartot-tak (szakmai előmenetel, karrier stb.), most jelentéktelenné zsugo-rodott, más, korábban jelentéktelennek tűnő apróságok (egy ta-vaszi reggel, egy emlék, egy íz, egy téli alkony szűrt fényei) hirte-len előtérbe kerültek. Felmerül a kérdés: a dolgok mely perspekti-vikus rendje most a „lényegi”? Lehet-e egyáltalán egy tárgyi kü-lönbőségtételen alapuló, objektív rangsort felállítani? Hiszen sokan vannak olyanok is, akik saját, közeli haláluk megtudása után is a korábbi életperspektívát részesítik előnyben. Amire Unamuno itt felhívja a figyelmet, az egyrészt az, hogy *tudjunk* arról, a dolgok világának másféle elrendezése, értékfelbecslése is lehetséges, mint az, amit a mindennapi életvilág spontán módon kialakít bennünk, másrészt pedig az, hogy ha van tudomásunk erről, próbáljuk ezt a nem is annyira meg-, hanem inkább *fel*-ismerést életünk során is érvényesíteni. Vagyis itt nem másról van szó, mint egy lehetséges *ismeretelméleti másság* felmutatásáról, melynek kialakításában döntő szerepet játszik a halál, saját halálunk felismerése.

Jóval összetettebb kérdést jelent a *szolipszisztikus*, ill. az *inter-perszonális* halál problémája. Mint ismeretes, a *Lét és időben* Heidegger egyértelműen az előbbi mellett foglal állást, egy másik

egzisztencia-filozófus, Gabriel Marcel viszont a személyes halálban is jelenlevő interperszonalitást tartja eredendőnek. Unamuno felfogása ebben a tekintetben is megosztott. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy míg a filozófiai traktátusokban, a naplókban és versekben a szolipszisztikus oldal az erősebb, a drámákban és főleg a regényekben az interperszonalitás dominál.

Mielőtt rátérnénk az utóbbi vonulat áttekintésére, egy sajátos közbülső állomást kell közbeiktatnunk, mely talán legpontosabban a *duális halál* névvel illethető. Ezt a témát az *El Otro* [*A Másik*] című, 1926-ban keletkezett drámájában bontja ki. Ennek tenge-lyében – egy egymásra megszólalásig hasonló ikerpár, Damián és Cosme tragikus sorsának bemutatásán keresztül – voltaképpen két probléma áll; egyrészt a személyiség önmagával való identitá-sának kérdése, másrészt pedig, az előzővel szoros összefüggés-ben, a testvérgyűlölet témájának – egészen a bibliai ősmagig, Káin és Ábel történetéig visszanyúló – kidolgozása. A drámában csak annyi derül ki, hogy az ikerpár közül az Egyik megöli a Má-sikat – soha nem tudjuk meg, hogy melyik melyiket. Ennek leg-mélyebb oka az, hogy az Egyik soha sem engedte a Másikat, reciprok értelemben véve, azzá lenni, aki. Erről így vall a Másik: „Gyermeckorom óta szenvedtem attól, hogy önmagamon kívül látom saját magamat..., nem tudtam elviselni azt a tükröt..., nem voltam képes önmagamon kívül látni magamat... Az önmagam meggyűlöléséhez vezető út az, ha az ember önmagán kívül látja, másiknak látja magát...”²²

Miről is van itt szó? Unamunót többrendbeli rettenet fűzte a tükörhöz, amely szimbolikájában mindvégig kulcsszerepet játszik. Augusto Pérez, a *Köd* főhőse így vall erről: „a legnagyobb rémü-letet az kelti bennem, amikor egyedül maradva, mikor senki sem lát, a tükörben nézem magam. Talán azért, mert kételkedem saját létezésemben és azt képzelem, hogy, miközben egy másik énnek látom magam, álom vagyok, egy fiktív lény...”²³ Még inkább ez a helyzet, ha nem egy passzív, leképező tükörről van szó, hanem egy eleven, aktív lény válik tükörré. Az, hogy az Egyik nem tudott önmaga lenni, nem tudott *azonosulni* önmagával, azt rejti magá-ban, hogy önmaga *mássága* tulajdonképpen egy saját magát, önnön valóját tagadó és megtagadó valóság lesz. S ebből az kö-vetkezik, hogy ha az Egyik mindig magán *kívül* látja magát, akkor tulajdonképpen *ő maga sincs*, tehát önnön állandó *mássága* a saját *magaságát* is megszünteti. A végkonklúzió tehát az, hogy ha az Egyik állandóan látja önmagát saját maga előtt, akkor ez azt

²² Miguel de Unamuno: *El Otro. Misterio en tres jornadas y un epilog.* C. V. Madrid, 1968, 679.

²³ Miguel de Unamuno: *Niebla.* C. II. Madrid, 1966, 635.

jelenti, hogy *ő nincs*. A kettősség nemhogy *megduplázná*, hanem éppenséggel *megsemmisíti* az ént. Ezért ébred benne oly pokoli gyűlölet a másik iránt, amit csak azok érezhetnek, kiknek mindenkinél kevésbé *lenne szabad* gyűlölniük egymást. Ezt a létsituációt próbálja megeleveníteni a leleplezés pillanatában a Másik, aki szinte alvadt vérdarabokként öklendezi fel a szavakat: „Én? Gyilkos? De ki vagyok én? Ki a gyilkos? És ki a meggyilkolt? Ki a hóhér? És ki az áldozat? Kicsoda Káin? És ki Ábel? Ki vagyok én, Cosme vagy Damián? Igen, kirobbant a misztérium, ésszerűvé vált a bolondság, napvilágra jött az árnyék. A két iker, akik Ézsauhoz és Jákobhoz hasonlóan már az anyjuk méhében is harcoltak egymással, testvéri gyűlölettel, olyan gyűlölettel, amely démoni szeretet volt, nos, a két testvér találkozott... Késő délután volt, a nap nem sokkal azelőtt nyugodott le, mikor egybeolvadnak az árnyak és a mezők zöldje feketévé változik ... Gyűlölöd a testvéred, ahogy önmagad gyűlölöd! S önmaguk iránti gyűlölettel eltelve, készen arra, hogy kölcsönös öngyilkosságot követnek el, egy nőért..., egy másik nőért..., harcoltak... S az egyik azt érezte, hogy rémülettől hideg kezei között kihűl a másik nyaka... S belesnézett testvére halott szemeibe, hogy halottnak látja-e magát bennük... A beköszöntő éj árnyai beborították a másik fájdalmát... És Isten hallgatott... És még most is hallgat! Ki a halott? Ki a holtabb? Ki a gyilkos?”²⁴

Ebben a helyzetben sajátos, paradox jelleget ölt a halál is. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a Másik megölése előfeltétele az Egyik életének, hogy a Másik elpusztítása önmagam megteremtésével egyenlő. *Mintha egy másik, „a” Másik halálára lenne szükség ahhoz, hogy az Egyiknek saját élete legyen – és saját halála.* Az önteremtés azonban önmegsemmisítés is egyúttal, a gyilkosság ön-gyilkosság is egyszerre. Sőt, nemcsak az, hanem – Unamuno kifejezését használva – „*kölcsönös öngyilkosság*”, vagyis a Másikban voltaképpen mindegyik saját magát is megöli. Ezzel áll elő az a paradox állapot, melyet „*duális halálnak*” nevezünk. E küzdelemben egyiknek sem tisztán a „maga” halála a tét, de nem is tisztán a „másiké”, hanem a „másikében a magáé” és viszont. A biológiai halál szempontjából nézve a kérdés világosan eldönthető; az Egyik meghalt, a Másik életben maradt. S ezt a tényállást állapítaná meg a jog is. Az ember azonban sohasem pusztán csak biológiai lényként hal meg; épp ezért hermeneutikai szempontból a válasz távolról sem olyan egyértelmű. Heideggernél a Másik halála nem tematizálódott kellő súllyal, G. Marcel esetében pedig ez elsősorban az interperszonális szeretet

²⁴ Uo. 674–675.

keretein belül jelent meg. Unamuno merészségére és gondolati éleslátására vall, hogy a *gyűlöletet* – pontosabban a *szerető* gyűlöletet – meri megtenni interperszonális faktornak, mégpedig egy ikerpár valószínűtlenül reális történetében. S e hermeneutikai határszituációban egyáltalán nem erőszakolt a „ki a holtabb?” kérdésének a feltevése. A természetes beállítódás szintjén a halál-állapot komparativitásának kérdése egyszerűen abszurd; valaki vagy halott – s akkor teljes mértékben az –, vagy pedig nem az. Az életnek még lehetnek fokozatai, ellentétének azonban nem. A Másik kétségbeesett kérdése azonban egy másik szinten hangzik fel. *Ki* halt meg a Másikban? Egyáltalán, volt-e „ki”-je a Másik meghalásának? Felettébb kérdéses. S ha igen, ki volt az a „ki”? Ha Heidegger a filozófia mibenlétéről szóló tanulmányában magára a „mi...”-kérdésben szereplő kérdőszóra kérdez, arra, amit *quidditas*-nak nevez,²⁵ akkor legalább annyira jogosult itt, a „ki...”-kérdésben szereplő kérdőszóra kérdezni. Kít nevezünk „ki”-nek? Ki a „ki”? A második felvonás végén a Másik rezignáltan vallja be, hogy „nem tudom, ki vagyok...”²⁶ Volt-e, van-e valaki, aki teljes tudatossággal merte, meri vállalni a maga „ki”-ségét? Feltétlenül, mégpedig... Don Quijote, akinek ehhez a revelatív mondatához Unamuno hosszabb magyarázatot fűz.²⁷ Ezek szerint ahhoz, hogy teljes tudatossággal „ki”-nek mondhasuk magunkat, bolonddá kell válnunk? *Ki* halt akkor meg a Másikban? *Ignoramus et ignorabimus*. S „ki a holtabb?” Kérdés: a kérdés azért nem válaszolható meg, mert értelmezhető, és *csakis* azért nem, mert *csakis* értelmezhető? Unamuno *A Másik* c. drámájában a duális halál problémája kapcsán a thanatológiai interperszonalitás legbonyolultabb kérdéseivel viaskodik.

E kérdés valódi megjelenítésének adekvát közege azonban a *regény*. Külön monográfia tárgya lehetne annak elemzése, hogy Unamuno milyen halál módokban helyezi el fiktív lényeit; túlzás nélkül állítható, hogy a regények (*regények* – ahogyan ő mondja) valóságos kísérleti telepei a halál tényéssztésének. A kulcsszereplők sohasem maradnak „meghalatlanul”, s ennek okán is találó S. Serrano Poncela megjegyzése, aki az unamunói regényeket *a halál laboratóriumainak* nevezi.²⁸

A regénybeli szereplők halálával kapcsolatban két alaptendenciát tapintható ki; az egyik az, hogy Unamuno, a halál eredendő magányosságára vonatkozó saját alaptételével ellentétben, e lé-

²⁵ Martin Heidegger: *What is Philosophy?* (Kétnyelvű kiadás.) College & University Press, Publ. New Haven–Conn., 1956, 36.

²⁶ Id. mű. 681.

²⁷ DQ. 50–54.

²⁸ S. Serrano Poncela: *El pensamiento de Unamun*. México, 1953, 120.

nyek halálát csaknem minden alkalommal egy interperszonális mezőben helyezi el. A másik pedig az, hogy épp ez az interperszonalitás nagyban oldja azt a tömény irracionális, ami az unamunói halálelfogásra alapvetően jellemző.

E thanatológiai gazdagságból most csak néhány jellegzetes példa kiemelésére szorítkozunk; e példák ugyanakkor jól szemléltetik azt a motívumkészletet, mellyel Unamuno dolgozik.

Elsőként *Köd* c. regényét érintjük. A példaszerű halált itt a főhős, Augusto Pérez anyjának eltávozása jelenti. „S eljött a halál, a lassú, komor és édes, fájdalom nélküli halál; lábujjhegyen és zajtalanul érkezett, mint egy vándormadár, aki hosszú útra vitte, egy őszi délután. Úgy halt meg, hogy keze a fia kezében nyugodott, tekintete pedig az ő tekintetébe kapcsolódott. Augusto érezte, hogy a keze kihűl, s hogy szemei mozdulatlanná váltak. Elengedte a kihűlő kezét, miután forrón megcsókolta azt, s lezárta szemeit. Letérdelt az ágy mellé és hagyta, hogy amaz egyforma évek emléke elvonuljon fölötte.”²⁹

Mindenekelőtt azt a szoros megfeleltetést kell megemlíteni, ami Unamuno halálábrázolásában a szereplők élete és halála között áll fenn. Regényeiben mintha tartaná magát az „amilyen az élet, olyan a halál” közhelyéhez – e téren mindössze egy nagy kivételt tesz, Don Quijote halálának leírásakor. Az is figyelemre méltó, hogy gránitkeménységű, vasakaratú nőalakjaival szemben ezt az asszonyt valamiféle párába burkolózó puhaság jellemzi, aki fia számára is egy ködszerű, mindennemű ütközést kikapcsoló, kényelmes, ám eseménytelen életet teremtett. S ebbe a légnemű világba a halál is csak belibben, s a szelek szárnyán viszi magával az anyát. A külső leírásban fontos szerepet játszik a *kéz* és a *tekintet*, mint két állandó motívum, melyek a halálban való interperszonális együttlétet hivatottak szimbolizálni. Jóllehet a leírásból nem derül ki egyértelműen, hogy Augusto valóban *együtt* van-e az anyjával, vagy csak *mellette* van; a regény egészének szemléletéből inkább az utóbbi valószínűsíthető. Ez az ábrázolás ezért csak részben tekinthető a hiteles thanatológiai interperszonalitás megjelenítésének.

Ennél jóval összetettebb képet mutat a *La tía Tula* [*Trudi néni*] című regénye. A történet voltaképp a szűz anyaság modern környezetben való színre vitelének tekinthető, s arról szól, hogy egy nő, anélkül, hogy valaha is testi gyermeke lett volna, s aki borzad a nemiségtől, hogyan válik valódi anyává, aki egész életét az ott-hon, a család megteremtésének szenteli. Itt szó nincs önfeláldozásról, arról, hogy a főszereplő *lemondana* bármiről is avégett,

²⁹ N. 572.

hogyan családanya lehessen; Tula oly mérvű természetességgel vállalja fel sorsát, hogy abba szinte organikus közvetlenséggel nő bele; a kérdés csak az, hogy ezt a „természetszabta” sorsot milyen színvonalon tudja beteljesíteni.

A regényből három halálábrázolást lehet kiemelni; az első Róza, Tula nővérének halála, aki az „átlagos”, családszerető nőt testesíti meg; férjhez ment Ramiróhoz, szült három gyermeket, és most, fiatalon, az eltávozás küszöbén áll: „Azon az ágyon feküdve, melyen három lénynek adott életet, Róza elvesztette beszéd-képességét és minden erejét; férjének, gyermekei apjának kezébe kapaszkodva úgy nézett rá, mint a hajós, aki, miközben fokozatosan beleveszik a határtalan tengerbe, a szülőföld távoli kiszögellését, a messzeségben eltűnő s az éggel egybemosódó földnyelvet nézi; a fulladás válságos pillanataiban tekintete az örökkévalóság pereméről nézett vissza Ramiro szemébe. S az a tekintet egy kétségbeesett és végső kérdésnek tűnt, mintha az élet rejtett értelmére kérdezne az elindulás pillanatában, hogy aztán soha többé ne érjen partot. S a lemondó aggodalom, aggodalmas lemondás pillantása ezt mondta: »Te, aki az életem vagy, aki velem együtt új halandókat hoztál a világra, aki három életet szakítottál ki belőlem, te, aki az uram vagy, mondd meg, mi ez?« [...] Végül elérkezett a legvégső pillanat, az átmenet; olybá tűnt, mintha az örök sötétség peremén, a mélység fölött függve férjébe kapaszkodna, aki imbolyogva azt érezte, hogy magával rántja. Kőrmével kaparta a torkát szegény, mintha csak ki akarná nyitni; rémülten nézett rá, mintha levegőt kérne. S végül, mikor tekintetével férje lelkének legmélyéig hatolt, kezét elengedve visszahanyatlott az ágyra, melyen három gyermekének adott életet.»³⁰

A regényben Róza a *szenvedő* halált szimbolizálja. Julian Mariás helyesen emeli ki, hogy az ábrázolás során Unamuno mesteri módon váltogatja a nézőpontokat; először külső leírást ad, majd belülről, Róza személyén keresztül láttatja az eltávozást, végül az ábrázoló tekintet ismét zökken egyet, s újból megjelenik a külső nézőpont.³¹ Azzal viszont semmiképp sem tudunk egyet-érteni, hogy az utazás allegóriájával a szerző a halál magányosságát próbálta megjeleníteni. Heidegger felfogásának elemzése során szót ejtettünk arról, hogy egy bizonyos értelemben valóban mindenki maga hal meg, s ez nem is lehet másként; azonban a jelenetet véges-végig átszövi az *értelemkereső interperszonalitás* momentuma, az utazás nem annyira a magánynak, mint inkább a halál *ismeretlenségének* megjelenítésére szolgál. Róza élete so-

³⁰ *La tía Tula*. (A továbbiakban: TT.) C. II., 1067.

³¹ Julián Mariás: *Miguel de Unamun*. Madrid, 1943, 211.

rán, a maga „átlagos” nőiségében, anyaságában megsejti a közvetlen interperszonalitásban rejlő értelemadás lehetőségét. Távozása egyszerre jeleníti meg a halál legmélyén húzódó, felfejthetetlen, irracionális magot, és az értelemadás igyekezetét, ami gyűrűként fogja körül azt, és „megoldását” az interperszonalitásban leli meg.

A második halált Manuelának, a szolgálóként alkalmazott lelenclánynak a halála jelenti, akivel Ramiro Róza halála után került viszonyba, s aki két további gyermeket szült. „Meghalt Manuela is, tekintetét Tula tekintetébe kapcsolva, melyben az árvaház árnyéka fölött ködfigurák bolyongtak. [...] Úgy halt meg, ahogyan élt, mint egy alávetett és türelmes állat, s nem úgy, mint egy emberi lény. S ez a halál, ez az olyannyira természetes halál volt az, ami legmélyebbre hatolt Gertrúd lelkében, aki már három másik bekövetkezésekor jelen volt. Úgy vélte, ebben érezte meg legjobban a rejtély értelmét. Sem nagybátyja, sem nővére, sem Ramiro halála nem hatolt oly mélyre a lelke közepén megnyíló űrbe.” Magányos tépelődéseiben ez a halál a *kitettség* formáját öltötte; Manuela egész életét a „kitettség” fonta körül; kitettként született és élt, ekként kényszerítették házasságra, és így fejezte be életét. Léte bizonyos értelemben alatta volt a bűnelkövetés szintjének. S ennek az *ártatlan* halálnak a bekövetkezése – épp szenvedő alanyának büntelensége következtében – Gertrúd szemében gyilkossággá változik, melynek bekövetkezésében saját magát is szemrehányásokkal illeti. Manuela árva volt, olyan árva, mint Éva, az első nő a Földön; egyiknek sem volt anyja. „S Éva alakja emlékezetébe idézte a *Genézis* történetét, melyet kevéssel azelőtt olvasott, hogy az Úr miként lehelte az emberbe annak orrán keresztül az élet lehetétét, s úgy képzelte, hogy ehhez hasonló módon veszi is el tőle azt. Aztán pedig az a gondolata támadt, hogy ama szegény lelenclánytól, kinek életének értelmét nem tudta felfogni, Isten egy csókkal vette el az életét, mégpedig úgy, hogy láthatatlan és végtelen ajkait, melyek a kék égboltot formázva zárulnak, a szegény kislány haláltól elkéült ajkaira helyezte s így szívta vissza a lehetétét.”³² Látható, hogy Unamuno gondolatai – Gertrúd személyén keresztül – a halál kapcsán itt is a visszamenőleges életértelem körül köröznék, melynek mirevalóságát tisztán emberközi viszonyok között képtelen megfejteni. S ahol az interperszonális lehetőségek véget érnek, ott kezdődik a panteisztikus misztika; ezt jeleníti meg a gyönyörű zárókép, melyben az érintetlen természet és a természetfeletti egyesülése adja meg a végső keretet annak, ami a véges emberi értelem számára felfoghatat-

³² TT. 1089., ill. 1090.

lan. Ha pedig arra kérdeznénk, hogy vajon ez a halál ontikus volt-e, vagy pedig ontologikus, talán belátható, hogy a filozófiai kategorémák épp annyira törpék e kérdések mérhetetlenségéhez, mintha valaki szabócentivel akarná felmérni a világegyetemet.

A harmadik halált a főszereplő, Tula távozása jelenti. Ő, mint mondtuk, egész életét a hiteles és közvetlen, interszónális világ megteremtésének szentelte. Életprojektuma a megszentelt mindennapiság világában foszlik szét. Rózával ellentétben ő az „átlagon felüli” asszony, a *közvetlenség zsenije*, akiben megkapó módon egyesül az acélos akarat és az igazi szeretet, mint állandó önátadás. Lényét valami sugárzó áttetszőség, transzparencia hatja át, melyben semmiféle reziduum nem maradt hátra, hanem maradéktalanul feloldódott azokban, akik közül senki sem volt a vér szerinti gyermeke, de feloldhatatlanul egybeforrt velük. Unamuno két nézőpontból örökíti meg eltávozását; először egy szaggatott, testamentumi monológot ad a szájába, majd az eltávozás leírása következik. Ebből idézünk: „Ha pedig látjátok, hogy valaki, akit szerettek, sártengerbe esett, legyen az olyan fekete, mint egy szennyvízcsatorna, ugorjatok bele, hogy megmentsétek, akár annak kockáztatása árán, hogy ti is belefúladtok..., ugorjatok utána..., hogy ne fúljad meg ott..., vagy fúljad meg együtt..., a pöcegödörben..., legyetek a segítségére..., igen, a segítségére. Hogy szenny és mocsok között haltok meg? – nem számít... S nem tudjátok megmenteni a társatokat, ha szárnyaitokkal szinte súroljátok a szenny vízgödörét, mert nincsenek szárnyaink... nincsenek szárnyaink..., vagy csak olyanok, mint a csirkének, nem repülésre valók..., s még a szárnyainkat is bemocskolná a sár, amit a fújdokló fröccsent rá... Nincsenek szárnyaink, legfeljebb csirkeszárnyak..., nem vagyunk angyalok..., csak a másik világban leszünk azok... ahol nincs sár... sem vér! A purgatóriumban van sár, forró sár, amely éget és megtisztít... igen, tisztító sár. A purgatóriumban megégetik azokat, akik nem akartak sárral mosakodni..., igen, sárral. Forró trágyával égetik meg őket..., szennyben és mocsokban mossák meg őket... Ez a végső, amit mondok nektek, ne féljete a tönkremeneteltől... Imádkozatok értem és a Szűz bocsásson meg nekem.

Elveszítette az öntudatát. Mikor magához tért, már nem tudta összerendezni gondolatait. Aztán bekövetkezett a csendes agónia. S élete úgy lobbant ki, ahogy egy őszi délután lobbant el, mikor az utolsó napsugarak, vérvörös fellegeken átszűrődve, szétomlanak a folyó nyugodt vizén, melyben visszatükröződik a partjait vigyázó nyárfák szintén vérvörös lomboszata.”³³

³³ TT. 1106–1107.

Tula eltávozása a *hiteles* halált szimbolizálja, azét az emberét, aki képes volt *minősséggé* változtatni a mindennapiságot, mégpedig úgy, hogy megszentelte annak minden egyes, értéktelennek tűnő aktusát. Ez a halál tökéletes belesimulás valamilyen fodrozatlan – ezt szimbolizálja a mozdulatlan víztükör –, végső létrendbe, ami csak azért lehetséges, mert előtte már bekövetkezett az élet végső kiürítése, átadása azoknak, akik őt körülveszik. S ezért ez a halál többszörösen interperszonális; egyrészt azért, mert az azt megelőző élet is az volt, másrészt azért, mert épp emiatt maga a távozás sem maradt a privátszférához kötött – jól mutatják ezt azok a finom hangsúlykülönbségek, melyeket Unamuno helyez el Róza és Tula távozása között –, harmadrészt pedig mindezt alá-húzza a szimbolikus interszubjektivitás, melyet a folyó ágyát körülvevő nyárfák jelenítenek meg.

Az áttekintés – az interszubjektivitás fontosságának felmutatása mellett – már egy további különbségre is rávilágít; arra nevezetesen, hogy míg Heidegger a halálhoz viszonyuló létnek „mindössze” két lehetséges alaptípusát különböztette meg – a tulajdonképpeni, ill. a nem-tulajdonképpeni halált –, addig Unamuno a szeriális lehetőség széles spektrumát tárja elénk. Ezért, bár megjelenik, nála mégis jóval kisebb szerepe van a megvetett, stigmatizált halálnak, mint Heideggernél. S talán e kérdéskörön belül lehet megemlíteni egy újabb különbséget; azt ti., hogy míg az előbbi az emberlét szerkezetéből eredően thanatológiai szempontból nem tartja lehetségesnek a halálban való beteljesülést,³⁴ az utóbbi meghagyja ezt a lehetőséget, mégpedig eredendően krisztológiai szempontból – *Cómo se hace una novela* c. regényében János evangéliumából (19. 30.) nem véletlenül idézi görögül a „bevégeztetett” (*tetéleszthai*) kulcsterminust,³⁵ mivel itt a vég egyenlő „a végső tökélyre jutás”-sal –, de ugyanezt a lehetőséget meghagyja a „közembernek” is – a halálba való nem projektív beleállás, hanem meditatív-kontemplatív elmélyülés révén.³⁶

³⁴ „De a bevégződés mint elkészülés nem foglalja magába a beteljesülést. Ezzel szemben annak, ami be akar teljesülni, el kell érnie saját lehetséges elkészültségét. A beteljesülés az »elkészültség« fundált módusza. Maga az elkészültség csak mint egy kéznéllevő vagy kézhezálló meghatározottsága lehetséges.” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989, 422.

³⁵ CH. 760.

³⁶ Az ember létmódjára jellemző kivételés aktusának kifigurázására pedig a *Köd* epilógusában kerül sor, ahol Orfeusszal, a főhős kutyájával az alábbiakat mondhatja: „Milyen különös állat is az ember! Soha sincs abban, amit maga előtt talál. (...) Úgy tűnik, hogy mindig más dologban időzik, mint amiben ténylegesen van, s még csak nem is látja azt, amit néz. Olyan, mintha egy másik világ létezne a számára. S világos, hogy ha létezik az a másik világ, akkor ez nem létezik.” N. 679.

Ebben a konstrukcióban az életnek nincs tovább-ja, ezért a halálnak voltaképp nincs is mit elmetszenie, a párkák munka nélkül maradnak.³⁷ Egyáltalán, Unamuno halálfelfogásában jelentős szerepet játszik a krisztológia,³⁸ míg a heideggeri elemzés híján van ennek.

Utalni lehet arra az eltérésre is, hogy a halál egzisztenciális látatását Unamuno szerint nemcsak a szorongás közvetítheti, mint ontológiai alaphangoltság, hanem inkább egy eredendő *emocionalis ambivalencia*. Érdekes ezzel kapcsolatban felidézni a *Hogyan készül egy regény?* ama passzusát, melyben elmeséli, hogy a főszereplőt miképpen ejti rabul Párizsban, a Szajna partján az a könyv, amely tulajdonképpen önnön életének és halálának a könyve: „újból elhaladt ugyanazon könyvárús előtt, s egy pillantást vetett – a *mérhetetlen szeretet* és a *mérhetetlen rémület* pillantását – a gyászos kötetre, aztán hosszasan nézte a Szajna vizét, s... győzött! Vagy legyőzték?”³⁹ Ez az ambivalencia szinte valamennyi eminens határjelenség esetében előfordul;⁴⁰ s ily módon a személyes halál előtt megszűnnek az egynemű érzések; lehet, hogy a szorongás mint alaphangoltság csak egyik oldalát képezi a halálhoz fűződő affektivitásnak, s ezt szervesen kiegészíti valamilyen lebilincselő attraktivitás, vonzerő.⁴¹

Ejtsünk végezetül néhány szót az unamunói thanatológiának arról a vonulatáról, ami a *személyes fennmaradás* irányába mutat, s ami ismét csak messzemenően különbözik a heideggeri felfogástól. A kiindulópontot az alábbiak jelenthetnék: ha Armando Zubizarreta a *Hogyan készül egy regény* elemzése során kiemeli azt az ontológiai antagonizmust, hogy a küszöbön álló, fenyegető

³⁷ Talán nem járunk messze az igazságtól, ha ehhez a ponthoz rendeljük azt a *Naplóban* többször felmerülő gondolatot is, hogy a személyes halállal, véggel együtt a világ is véget ér. (*Diario íntim*. C. VIII., 835., ill. 848.) Ha ugyanis az élet önmagában megleti középpontját, vagyis a világ megszűnik a projektív izgalom lehetséges tárgya lenni, akkor az élet lezárulása a világ semmisségét is magában foglalja. Ebben a vonatkozásban Unamuno a schopenhaueri állásponthoz közelít; csak hogy amíg ez a német gondolkodónál egy végső kvietív megnyugvásba torkollik, addig Unamuno esetében ez egy másik szinten egy paradox halhatatlanság-hitet indukál.

³⁸ Az agonizáló Krisztusnak állít emléket az *El Cristo de Velázquez* c. hatalmas, allegorikus költeményben.

³⁹ CH. 736. (Kiemelés tőlem – Cs. D.)

⁴⁰ Vö. pl. Rudolf Otto elemzését arról, hogy a *numinózus* egyszerre foglalja magában a „tremendum” és a „fascinans” összetevőjét. *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Fordította: Bendl Júlia. Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 23–29., ill. 48–58.

⁴¹ Az érzelmek thanatológiai ambivalenciájának kiaknázása a romantikától kezdve közhely, vö. ezzel kapcsolatban Walther Rehm munkájának a romantikával kapcsolatos fejezetét: *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*. Max Niemeyer Verlag, Halle–Saale, 1927.

halál – „meg fogsz halni” – mellett a továbbélés akarata foglal helyet – „nem akarok meghalni”⁴² –, akkor ezt úgy lehet továbbgondolni, hogy a „nem akarok meghalni” maga is egy hangoltsága a *halálhoz viszonyuló lét*-nek; tehát nem ráadásként adódik hozzá, hanem eredendően benne van. Ezt oly módon is át lehetne fogalmazni, hogy az, amit Heidegger a *világban-való-lét* fenomenójának nevez, nála szervesen kiegészül a *túlvilágban-való-lét* momentumával. Vagyis az unamunói megközelítés szerint a halál jelensége jövátetetlenül csonkolódik akkor, ha a fenomenológia szikéivel lemetsszük róla a túlnaniság felé vezető szálakat. Ebből következően a meghalás átfogó *faktuma* és a nem-meghalás *akarása* – mint ezen átfogó faktum részeleme – nála *egyetlen egységet* alkot; s épp ez a forrása annak az *agóniának*, amely az egész unamunói életművet áthatja.

Ha e problémát az *értelem* felől vesszük szemügyre, akkor azt mondhatjuk, hogy a halál hermeneutikája Unamunónál megszűntetetlenül magában foglalja a *halhatatlanság hermeneutikáját* is. Megfigyelhető, hogy míg életműve korábbi részében – hozzávetőleg az 1920-as évekig – egy *paradox hiten* alapuló halhatatlanság volt domináns, addig ezt munkássága utolsó szakaszában egy sajátos *hermeneutikai* halhatatlanság váltotta fel; ennek stációt azonban jelen tanulmányban nem bonthatjuk ki.

A személyes fennmaradás kérdéséhez szorosan kapcsolódik a *holtakhoz való viszony* eleme, amely az *interperszonális* halhatatlanság sajátos módozatának tekinthető. A fennmaradás záloga Unamuno szerint nemcsak a jövőhöz, hanem éppúgy a múlthoz való viszonyulásban rejlik, s ez pedig az eltávozottakhoz való viszonyulást is magában foglalja. Leghíresebb kisregényében, a *San Manuel, szent vértanúban* a falu melletti tó szimbolizálja a mozdulatlan, s mozdulatlanná váló múlt, a holtak közösségének világát. A könyv egyik zárófejezeteiben a női főszereplő, Angela Carballino visszaemlékezésén keresztül az alábbi módon jeleníti meg élők és holtak egybetartozását: „Ahogyan ezt itt, a régi, anyai házban írom, jó ötvenévesen, s a hajammal együtt már az emlékeim is fakulnak, kint hull a hó, hull a tóra, hull a hegyre, és belepí apámnak, az idegennek az emlékét is; és anyám, Lázaro bátyám, a falu, az én Szent Manuelom és a szegény Blasillo, az én kis Blasillóm – vigyázzon rám az égben! – emlékét is. S a hó eltünteti az utcasarkokat, eltünteti az árnyakat, hisz még éjjel is világít. Bizony nem tudom, hogy mi igazság és mi hazugság, se azt, hogy mit láttam és mit álmodtam csupán – vagy helyesebben:

⁴² Idézi Pedro Cerezo Galán: *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Editorial Trotta, Madrid, 1996, 674.

mit álmodtam és mit láttam csupán –, se azt, hogy mit tudtam, vagy hogy mit hittem. Nem tudom, hogy erre a hófehér lapra sikerül-e átplántálnom a lelkiismeretemet, hisz annak ott a helye, nálam nem maradhat. Minek is kellene az már nekem...?”⁴³ A mélységes mély tó, melynek alján a legenda szerint egy elsüllyedt város található, a holtak közösségét szimbolizálja, melybe csak hullanak, hullanak az ember-hópelyhek, s a mozdulatlan víztükörben egybeolvadnak a már eltávozottakkal. Kérdés: hova, mibe hal bele a modern kor embere? Van-e egyáltalán „belehalnia” valamibe? Hová tűntek a tavak? A holtakkal való szerves kapcsolatok elsorvadása után az eltávozottak világa csak-csupán a „már-nincsenek” merőben fizikális világát képezik. Márpedig úgy gondoljuk, hogy Unamuno felfogása szerint a *jövőben* való halhatatlanság értelmét éppenséggel a *múltban* való halhatatlanság értelme kellene, hogy közvetítse. S itt még egy momentumra érdemes felhívni a figyelmet; ez a halhatatlanság *anonim* halhatatlanság, s nem is akar másmilyen lenni. A név, a hírnév halhatatlanságáért folytatott, korábban már említett kíméletlen harc itt találja meg a maga ellenpárját. Az az Unamuno, aki egész életét a *személyes* fennmaradásért folytatott harcnak szentelte, bizonyos pontokon – melyek akár döntőnek is tekinthetők – épp a továbbélés személyes összetevőjétől tekint el, és a továbbiét zálogát a névtelen népélettel való, misztikus, kontemplatív azonosságban leli meg. Bizonyos eltérés Heideggertől itt is megfigyelhető; bár a népéletben, a népközösségben való elmerülés gondolata mindkettőjüknél fennáll, a hangsúly Unamunónál nem annyira az exkluzivitásra helyeződik, mint inkább az anonim fennmaradásra.

A két thanatológia legkülső köre is eltérő irányú; amíg Heidegger esetében a halál egész témaköre beleágyazódik a lét értelmére irányuló alapkérdésbe – mégpedig oly módon, hogy ez a kérdés éppenséggel a *nemléttel* szembesülve kapja meg igazi súlyát –, addig Unamuno thanatológiájának végső vonatkoztatási pontja nem a lét, hanem a *semmi*. Ez a gondolat „az élet álom” calderóni motívumának többszörös újragondolásában fejeződik ki a legtökéletesebben. Ennek csúcspontját az álom egyetemleges kiterjesztése képezi a mindenség egészére, sőt magára Istenre is, aki immáron mint *az álmok álma* álmodja az univerzumot, benne velünk, *álmodó álmokkal*, akik azt álmodjuk, hogy élünk: „Az élet álom! Én Istenem, vajh álom lesz ez is, ez a te világmindenséged, melynek te vagy örök és végtelen Tudata? A te álmod lesz? Nem lehet az, hogy álmodsz bennünket? Álmok leszünk, a Te álmod,

⁴³ San Manuel, szent vértanú. Miguel de Unamuno: *Öt kisregény*. Fordította: Scholz László. Nagyvilág Kiadó, Budapest, 1999, 180.

mi, akik álmodjuk az életet? S ha ez így van, akkor mi lesz az egész Világmindenséggel, mi lesz velünk, mi lesz velem, mikor Te, életem Istene, felébresz majd? Álmodj minket, Uram!”⁴⁴ Ez az egész álom-hierarchia⁴⁵ végső soron annak kiemelését célozza, hogy a világ legvégső fokon feneketlen üresség, mely köré látszatokra épülő látszatok, árnyak és fantomok gyűrűje fonódik, azt képzelvén magáról, hogy létezik. A személyes fennmaradás, továbbélés, a halhatatlanság értelemkereső kalandja tátongó értelemhiányba torkollott. Kiderült, hogy a dologszerű szubsztanciálitástól eloldott hermeneutikai halhatatlanság nem más, mint illúzió, konzisztencia nélküli fantomok ábrándja, melyet semmilyen végső bizonyosság nem támaszt alá. Az is kiderült, hogy ez az illúzió azért igaz, mert ontológiai fiktivitásra épül; a regénybeli fikció léte jottányival sem különbözik a magát „valóságosnak vélő” fikció lététől. A végkifejlet teljeskörű, szubsztanciális nihilizmushoz vezet, melyet ő inkább *nadismo*-nak hív, mivel csakis a spanyol *nada* képes visszaadni azt a radikális semmisséget, mellyel ezen a ponton szembesül az ember. Ezt az alapélményt, Heidegger *Mi a metafizika?* c. munkájának híres zárómondatát csaknem tizenöt évvel megelőzve, a *Köd* főszereplője, kutyájának címezve, az alábbi módon fogalmazza meg: „Mondd, Orfeusz, mi szüksége van annak, hogy legyen Isten, világ, vagy egyáltalán akármí? Miért kell lennie bárminek is?”⁴⁶

Eltekintenénk egy részletes végértékeléstől; az eddigiek alapján levonható az a következtetés, hogy a halálfenomén filozófiai szempontból sokkal összetettebb annál, semhogy egy konkrét halálanalízist, Heideggerét – bármilyen alapos és mélyreható legyen az egyébként – kizárólagos *etalonként* használjuk a filozófiai thanatológia egyéb teljesítményeinek megítéléséhez. S lehet, a *thanatológiai pluralitás* követelményének érvényesítéséhez egyetlen más gondolkodó életműve sem felel meg annyira, mint épp Miguel de Unamunóé.

⁴⁴ DQ. 365.

⁴⁵ Vö. José Ferrater Mora: *Unamun A Philosophy of Tragedy*. University of California Press, 1962, 32.

⁴⁶ N. 577.

Esztétikai tapasztalat és horizont

A dialogicitás Gadamer és Jauss művészetfelfogásában

LOBOCZKY JÁNOS

Közismert, hogy Gadamer filozófiai hermeneutikája milyen jelentős impulzusokat adott a modern művészetelméletek számára. Írásomban Gadamer hermeneutikai művészetfilozófiájának és Jauss ún. recepcióesztétikájának fontos érintkezési pontjait járom körbe. Ez az értelmezési kísérlet azért is tanulságos lehet, mivel maga Jauss meghatározó elődjének tekinti a 20. századi hermeneutika élő klasszikusát. Ugyanakkor Jauss egyáltalán nem fordul kritikátlanul Gadamer elméleti megfontolásaihoz. A címben jelzett fogalmak értelmezése különösen kínálja az egybevetést.

Az esztétikai tapasztalat Gadamer és Jauss értelmezésében

Először Gadamer analízisét érdemes szemügyre vennünk a tapasztalatról. Jogosan veti fel, hogy a tapasztalat addigi elmélete szinte teljesen a tudomány felé orientálódott, s így eltekintett a tapasztalatszerzés folyamatának vizsgálatától. A természettudományok céljai, hogy a maguk kísérleti módszereivel objektiválják a tapasztalatot: „a tapasztalat elmélete teljesen teleologikus módon az igazságszerzésre van vonatkoztatva, melyet a tapasztalatban elérünk”.¹ A hermeneutikai megközelítés ezzel szemben a tapasztalatot mint folyamatot értelmezi. Ez utóbbi alapjában véve negatív, nem „típuszerű általánosságok töretlen kialakulása”. Amikor

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984, 244.

valamiről tapasztalatot „szerzünk”, akkor ez egyúttal hamis általánosításokat cáfol meg: „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet. A tapasztalat negativitásának tehát sajátosan produktív értelme van. Nem egyszerűen tévedés, melyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk”²

A tapasztalat – e felfogás szerint – lényegi ellentétben áll az elméleti vagy technikai általános tudással. Alapvető jellemzője az új tapasztalatra való vonatkozás: „... akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok révén ilyenné vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok iránt. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer, és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerül a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül”.³ Valahogy itt is az antik bölcs magatartása aktualizálódik, aki képes a „nemtudás” tudására, vagyis a belátásra.

Gadamer érdekes szempontokat villant fel a Te tapasztalatának a sajátosságait jellemezve. Élesen rávilágít arra, hogy az, amit emberismeretnek szokás nevezni, az nem más, mint embertársaink leegyszerűsített, Én-központú felfogása: „Mármost létezik a Te olyan tapasztalata, amely az embertársak viselkedésében kifürkészi a tipikust, s a tapasztalat alapján képes előre látni a másik viselkedését. Ezt emberismeretnek nevezzük. Értjük a másikat, mint ahogy értjük a tapasztalatunk körébe eső bármely más tipikus folyamatot, azaz számításba tudjuk venni. Viselkedése ugyanúgy céljaink eszközéül szolgál, mint bármely más eszköz. Morális szempontból a Te-hez való ilyen viszony szintiszta Én-központúság, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének”.⁴ A másik ember kiszámítására törekvő emberismeret voltaképpen a mások feletti uralom eszköze. A másikat azért akarom már előre megérteni, hogy elhárítsam a másik igényét magamtól, hogy elérhetetlenné váljak a számára. Egyébként a hagyományhoz való viszonyt és az emberek közötti személyes viszonyt plasztikusan állítja párhuzamba Gadamer, amikor azt mondja, hogy a hagyo-

² I. m. 248.

³ I. m. 249.

⁴ I. m. 251.

mány is „valódi kommunikációs partner, mellyel ugyanúgy összehozunk, mint az Én a Te-vel”.⁵

Ami mármost közelebbről az esztétikai tapasztalatot illeti, Gadamer azt hangsúlyozza, hogy az esztétikai tapasztalat is az önmegértés egyik módja. Önmegértés, vagyis az emberi létezés hermeneutikai kontinuitásának a megőrzése. Éppen ezzel összefüggésben bírálja Gadamer az esztétikai tudat absztrakcióját. Egyfelől elismeri az esztétikai absztrakciós tevékenység pozitív teljesítményét is. Az ún. „esztétikai megkülönböztetés” teszi láthatóvá a „tisza műalkotást”, különíti el a mű esztétikai minőségét olyan tartalmi mozzanatoktól, amelyek pl. morális vagy vallási állásfoglalásra készítenek bennünket. Másfelől azt hangsúlyozza, hogy az esztétikai tudat absztrakciója a műalkotással való találkozásnak csak az egyik oldala, a másik az, amikor a művet beillesztjük saját világába, vagyis a tartalmi vonatkozások minél szélesebb horizontú feltárásával a mű jelentésgazdagságát hívjuk elő: „Mivel a műalkotással a világban találkozunk, az egyes műalkotásban pedig egy világgal, a műalkotás nem marad idegen univerzum, melybe időlegesen, egy pillanatra belevarázsolhattunk. Ellenkezőleg: önmagunkat értjük meg benne lépésről lépésre, s ez azt jelenti, hogy létezésünk kontinuitásában megszüntetjük az élmény diszkontinuitását és punktualitását”.⁶ Ezzel összefüggésben emeli ki a történetiség mozzanatát is, amikor arról ír, hogy „a művészet panteonja nem időtlen *jelenbeliség*, mely a tiszta esztétikai tudatnak mutatkozik meg, hanem egy történetileg felgyülemelő és örszegyűjtő szellemnek a tette”.⁷ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a hatástörténet kontinuumát ott bomlik meg, ahol megtörténik a konkrét tudatosítás a jelen és a múlt horizontjainak összeolvadásakor. Egyébként a későbbiekben még részletesebben tárgyalandó *horizont*-problematika már ezen a ponton felmerül, hiszen a „nem időtlen jelenbeliség” kifejezés a műalkotás világának különböző horizontjaira utal.

Jauss számára nem kielégítőek Gadamer megállapításai az esztétikai tudat absztrakciójával kapcsolatban. Szerinte Gadamer „nem tisztázza a kultikus (»esztétikai különbség-nem-tevés«) és az imaginárius múzeum (»esztétikai megkülönböztetés«) történelmi pólusai között mozgó esztétikai tapasztalat eredményeit.”⁸ Úgy vélem, hogy Jauss sommás ítélete egyoldalú. Az *Igazság és módszerben* kétségtelenül alig-alig jelenik meg a Jauss által hiányolt

⁵ Uo.

⁶ I. m. 85.

⁷ Uo.

⁸ Jauss, H. R.: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Vál. és szerk.: Kulcsár-Szabó Zoltán. Osiris, Bp., 1997, 152.

dimenzió, de itt egyébként is elsősorban elvi megalapozással találkozhatunk. 1974-ben keletkezett írásában, *A szép aktualitásaiban* viszont Gadamer az avantgárd, kísérletező művészet radikális újításaival is számot vet a műalkotás létmódját vizsgálva. Külön is felhívnom a figyelmet arra, amit a *játékkal* mint művészettapasztalatunk egyik antropológiai alapjával kapcsolatban fogalmaz meg. A játék elemzése azért is kitüntetett jelentőségű, mert Gadamer hangsúlyozottan kerüli az esztétikai viszony olyan felfogását, amely egy esztétikai tudat és egy esztétikai tárgy szembenállását jelenti. A játék maga a mozgás szabadsága is, amely az önmozgás formájával rendelkezik. Ebben az értelemben alapvető jellegzetessége az élőnek, és azt jelenti, hogy a mozgás itt nem törekszik célra és értelemre. Csak az emberi játéknak a sajátossága az, hogy az ész is magába vonja. Éppen ezzel függ össze az is, hogy a játék minden ellenkező látszat ellenére sajátos lényegvonatkozásban áll a *komollyal*. A játszásban „szent komolyság” rejlik, de a játszó játék közben nem gondol erre a komoly vonatkozásra, hanem feloldódik a játékban. A játékot körülvevő világ célvonalatkozásai mintegy „lebegni” kezdenek. Ugyanakkor magát a játékot komolyan kell vennünk, különben játékrontók vagyunk.

Gadamer a játék elemzésekor is kerüli a játszó szubjektív reflexiójából való kiindulást: „Mert a játéknak saját lénye van, függetlenül azoknak tudatától, akik játsszák. Játék van ott is, sőt tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalósága határolja körül a tematikus horizontot, s ahol nincsenek szubjektumok, amelyek játékosan viselkednek”.⁹ A játék a játszóknak révén csupán *megmutatkozik*. Éppen ebben áll a műalkotással való rokonságának egyik legfőbb bizonyítéka. A művészet tapasztalatában is a művészet megőrzött „szubjektuma” a műalkotás, amelynek létmódja a *bemutatás*.

Az előbb már szó esett a játékmozgásról. Nem lényegtelen, hogy a *Spiel* szó eredeti jelentése a *tánc*. A játék egyik jellemzője az ide-oda mozgás, amelyben közömbös, hogy ki végzi a mozgást. Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyelvi megfigyelések (például a valami „játszódik”, „játékban van” kifejezések esetében) arra utalnak, hogy a játék tényleges szubjektuma maga a játék. Huizingával kapcsolatban is azt emeli ki, hogy a „*játéknak elsőbbsége van a játékos tudatával szemben*”.

A játékmozgásban az ide-oda ingázás magától adódik, sőt minden külön erőfeszítés nélkül. Ez mintegy természeti folyamat. Ezt érthetjük az ember játékára is: „Az ő játéka is természeti folyamat. Épp azért, mert az ember is természet, s amennyiben

⁹ Gadamer, Hans-Georg: i. m. 89.

természet, az ő játékának is a tiszta megmutatkozás az értelme.”¹⁰

A természetre egyébként is mondhatjuk, hogy erőfeszítés nélküli, célok és szándékok nélkül való játék, ennyiben a művészet mintaképe is lehet. Egy sajátos, platonizáló felfogás¹¹ visszfényét láthatjuk abban, ahogyan Gadamer idézi F. Schlegelt: „A művészet minden szent játéka csak távoli változata a világ végtelen játékának, a magát szüntelenül formáló műalkotásnak.”¹² Gadamer hermeneutikai elemzéseinek egyik fontos vonása a fogalmak, szavak jelentéstörténetének, valamint aktuális használatuk metaforikus gazdagságának a vizsgálata. A játék fogalmának értelmezésekor is ezt láthatjuk. Amikor az emberi *viselkedés* játékoságáról van szó, a lehetőséggel való játék („eljátszik a lehetőségekkel”) mindennapos élethelyzetét is szemügyre veszi. Ennek során e helyzet paradox voltára mutat rá: a különböző lehetőségekkel játszó ember egyrészt szabadon dönthet, másrészt a játék mégis kockázatos a játékos számára, a döntés tere ugyanis korlátozott.

Végül soron ezen a nyomvonalon is oda jutunk, hogy minden játék „játszottság”, a játék valódi *szubjektuma* pedig *maga a játék*.

A játék világa *zárt* világ, a játék terét is a játék méri ki „belülről”, a játékszabályokból következően. Ez a kijelölés a szent terület körülhatárolásához is hasonlítható, oda is csak a kultusz résztvevői léphetnek.

Az emberi játékra, a természet „játékaival” szemben, az jellemző, hogy *valamit* játszik. Ezzel függ össze a játszó ember viselkedése is. Mivel a játék az őt játszó ember számára *feladatot* jelent, viselkedésének céljait is játékfeladatokká alakítja át. A játékos megkönnyebbülése éppen e feladat sikeres megoldásából fakad.

Már felmerült, hogy a játék megmutatkozás. De *minek* a megmutatkozása? Egyrészt a játékfeladat teljesülésében megmutatkozik a feladat, ugyanakkor a játék valódi értelme nem bizonyos célok elérése, hanem „*önmagunk játékba hozása*” Ez utóbbi egyúttal valaminek a *bemutatása*. A következő kérdés az, hogy *kinek* történik a bemutatás. Ezzel most már a művészet játékjelle-gének a megértéséhez jutunk közelebb. A színjátékra és a vele

¹⁰ I. m. 90.

¹¹ Gadamer maga hívja fel a figyelmet arra, hogy tudósi pályájának a kezdetét a *Platón és a költők* című írása jelentette. (1934) Vö. Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*. Ford. Bonyhai Gábor. Vál.: Bacsó Béla. T-Twins, Bp., 1994, 11.

¹² F. Schlegel: Beszélgetés a költészetről. W. és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Vál.: Zoltai Dénes. Gondolat, Bp., 367.

rokonítható kultikus játékra már az jellemző, hogy a bemutatás *szándékolt* jellegű, nem pusztán feloldódás a megmutatásban. A színjátéktól elválaszthatatlan a néző. Látszólag ez azt jelenti, hogy a játék zárt terének egyik fala leomlik. A néző felé való nyitottság azonban nem szünteti meg a játék zártságát. A színjáték nem pusztán látványosság, a nézőtől is „együttjátszást” [*Mitspielen*] követel. Gadamer nem véletlenül hivatkozik a modern művészetekre, amelyeknek egyik alapvető funkcióját abban látja, hogy áttörjék a nézőközönség és a műalkotás közötti „távolságot”.¹³ Lényegében persze mindenkor művészetére érvényes, hogy csak annál a műélvezőnél beszélhetünk igazán befogadásról, aki „együttjátszik”, aki saját erőfeszítést hajt végre. Ez történik egy regénybeli leírás elképzelésekor, de például festmények szemlélésekor is. Az utóbbi esetben is mintegy „olvassuk”, „megfejtjük” [*entziffern*] a képet, mint egy szöveget. A művészet „játéka” számára is alapvető jellegzetesség az, hogy nincs elkülönülés az alkotás és aközött, aki ezt az alkotást tapasztalja. Lényegében egy *kommunikatív tevékenység* nyilvánul itt meg. Gadamer a játékkal kapcsolatban általában is azt hangsúlyozza, hogy a játékos „maga fölött álló valósággént” tapasztalja a játékot. A színjáték esetében ez kifejezetten kitüntetett érvényességű, hiszen az itt bemutatott alkotást önálló valósággént értelmezhetjük, amelyet a nézők számára mutatnak be. A nézőben kell a játék értelemegészének „összeállnia”. A játékos és a néző számára persze egyaránt elvárás, hogy a játék „értelmét” kell megfejteni. Végső soron tehát a művészetben a játék lényege nyilatkozik meg.

A játéknak, illetve a műalkotásnak a bemutatás-jellege a költészet és a zene esetében nyilvánvalónak látszik. A képzőművészeteknél viszont első megközelítésben a következő ellenvetések tehetők: a mű azonossága annyira egyértelmű, hogy nem egyeztethető össze vele a bemutatás sokfélesége; az újkori táblakép nincs ráutalva a közvetítésre. Ezek a szempontok az esztétikai tudat közvetlenségét igazolják – mondhatnánk. A múzeumokban, galériákban elhelyezett, *bekeretezett* képek szinte sugallják, hogy itt a műalkotást „kiszakítják” életvonalkozásaiból.

Kérdés tehát, hogy a műalkotásnak a játék alapján jellemzett létmódja érvényes-e a *kép* létmódjára is. Gadamer először is arra mutat rá, hogy az esztétikai tudat egyoldalúan csak ebből a jelenkori képtechnikából indul ki. Holott csupán a reneszánsztól kezdve vannak olyan képek, amelyek önmagukban, egyedi megjelenésükben is teljes, zárt képződményt alkotnak. Figyelembe kell tehát

¹³ Az egyik példa erre az áttörésre B. Brecht. Vö. Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*, 41.

vennünk a képnek azt a létmódját is, amely az ezt megelőző korokban volt jellemző.

Vagyis bizonyos értelemben célszerű elszakadni a képnek attól a szemléletétől, amelyhez a modern galéria szoktatott bennünket. Ez az elszakadás azután visszaadja a mára erősen pejoratív kicsengésűvé vált *dekoratív*¹⁴ fogalmának a rangját. Ennek a megközelítésnek a jogosságát az is alátámasztja, hogy az újabb művészettörténeti kutatások is elvetik az élményművészet naiv kép- és szoborfogalmát. Például azóta tudjuk, hogy a képeknek hely is kell, amióta nincs helyük.

A kép fogalmának ontológiai elemzésekor Gadamer két kérdést jár körül: az egyik a *kép* és a *képmás* problémája, a másik pedig a képnek és a maga *világának* a viszonya.

Az első kérdéssel kapcsolatban a *mimézis* fogalma is előtűnik, amely a költészet és annak színpadon való megelevenítése esetében sem leképezést, hanem a bemutatottak megjelenítését jelentette: „A mű mimézise nélkül nincs jelen a világ úgy, ahogy a műben jelen van, s tolmácsolás nélkül nincs jelen maga a mű.”¹⁵

Érvényes-e a képre is a bemutatás mozzanata? A bemutatás itt sem a leképezésre vonatkozik, a kép létmódja az a mód, ahogy a képben a bemutatás valami mintaképre vonatkozik. A képmás adekvátsága azt jelenti, hogy felismerjük benne a mintaképet. Így látszatra a tükörkép az ideális képmás, hiszen ez nem más, mint tiszta megjelenés.

Gadamer itt közvetetten bírálja a „művészet mint a valóság visszatükrözése”-felfogást, amikor szakít a tükrözés gyakorta felszínes értelmezésével. A tükörképet szerinte nem lehet képnek vagy képmásnak tekinteni, mivel nincs magáért való léte: „... a tükörképben maga a létező jelenik meg képként, úgy, hogy a tükörképben ő maga van előttem. A képmást viszont mindig úgy kell nézni, hogy *tekintetbe vesszük azt, amire vonatkozik* (kiemelés: L. J.).”¹⁶

A képmás létmódja az, hogy önmagát szünteti meg, mivel eszközként funkcionál. Hasonlósága alapján a leképezettre utal, tehát „önmaga megszüntetésében teljesül”. A kép lényege viszont valami más. A megmutatás lényegileg hozzátartozik a megmutatotthoz, ennyiben a tükörképhez hasonló. Gadamer az esztétikai *meg-nem-különböztetés* kifejezést használja erre a jelenségre. A mágikus képvarázslat éppúgy ezen alapszik, mint a modern világ-

¹⁴ Lukács kései esztétikájában például a dekoratív a tartalmatlan, üres díszítéssel azonosítja. Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága. I-II.* Ford. Eörsi István. 3. kiad. Magvető, Bp., 1978, 1., 313–355. (Díszítőművészet).

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, 109.

¹⁶ Uo.

ban a kép pótolhatatlanságának, „szentségének” a hangsúlyozása. A tükörkép és a kép ugyanakkor éles ellentétben állnak egymással, mivel az első pusztán látszat, nincs valóságos léte. Az esztétikai értelemben vett képnek a *megmutatásban* áll a saját léte.

A kép ugyan megőrzi vonatkozását a mintaképre, de több, mint képmás. Olyasmit ábrázol, ami a kép nélkül így nem mutatkozna meg. Jól érzékelhető ez például Rembrandt portréin, ahol a modellre való világos utalások mellett mindig van valami olyan részlet (például Jan Six vázlatnak meghagyott kesztyűs bal keze), amely a művészi képzelőerő jelenlétét mutatja.

A képnek a mintaképre vonatkozása nem egyoldalú vonatkozás. Ráadásul a megmutatás révén a megmutatottnak „*gyarapodik a léte*”: „A kép saját tartalma ontológiailag a mintakép emanációja”.¹⁷ Ez az újplatonikusokra jellemző fogalom azt fejezi ki, hogy az, amiből valami kiáramlik, ezáltal nem lesz kevesebb. A kép megmutatkozása létfolyamat, ami által a lét több lesz.

A kép létmódját Gadamer az előbbi fejtegetésből következően a *reprezentáció* fogalmával jellemzi, amelyet a kánonjogi „*képviselés*” értelmében használ. E fogalom bevezetésének egy olyan mélyebb értelme van, hogy a kép esetében a mintakép valójában a kép által válik „minta”-képpé, az ábrázolt lényegében csak a kép felől nézve válik képszerűvé.

Gadamer itt újból egy paradoxon segítségével teszi „láthatóvá” az előbb megfogalmazott következtetést. Az uralkodónak vagy a hősnek meg kell mutatkoznia, reprezentálnia kell népe előtt. Ebből a követelményből készül róluk a kép. Lételemük a megmutatkozás, azért mutatják meg a képen. Idővel azután a kép visszahat a megmutatkozásra. Lassan úgy mutatkozik meg, ahogy a képe „előhívja”.

Gadamer többször is kiemeli, hogy a kép ontológiai értelmezése szempontjából a *vallásos* képnek különleges jelentősége van, ott ugyanis még világosabb, hogy nem egy leképezett lét képmásáról van szó. A kép mintegy „létszerűen kommunikál a leképezetttel”.

A művészet lényegéről szóló hegeli tanítást sajátos gondolkörben eleveníti fel ez a felfogás: „A mintaképre vonatkozás olyan lényegmozzanat, mely a művészet bemutató jellegén alapul. A műalkotás »idealitását« nem azzal kell meghatározni, hogy valami ideára, mint utánzandó és visszaadandó létre vonatkozik, hanem úgy, ahogy Hegel határozza meg magának az eszmének »látszásaként«”.¹⁸ Ez tehát nem valamiféle transzcendens szellem-

¹⁷ I. m. 111.

¹⁸ I. m. 112.

re való vonatkozást jelent. „Csupán” annyit, hogy a képben megszüntethetetlen vonatkozás rejlik *saját világára*. Egyébként Gadamer azt is hangsúlyozza, hogy a művészetben a profán és a szakrális ellentéte relatív, a műalkotásban mindig van valami szakrális.

Gadamer elemzései során több olyan műforma esztétikai létjogosultságát is „helyreállítja”, amelyek a modernitásban a perifériára szorultak: pl. a portré vagy a költői dedikáció. Ezek árnyalt analízise is ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a művészet alapvető létmódja a *megmutatás*, mely a „játékot és a képet, a *communiót* és a *reprezentációt egyaránt átfogja*”.¹⁹ Gadamer a művészetet így *létfolyamatként* fogja fel, az esztétikai tudat absztrakcióját élesen elutasítva ezzel.

A kép létmódját úgy is meghatározhatjuk, hogy középütt áll a *tiszta utalás* (a jel lényege) és a *tiszta képviselés* (a szimbólum) között. Ugyanis a mesterséges jelek, de a szimbólumok is „funkcióértelmüket” nem saját tartalmuktól kapják, jelnek vagy szimbólumnak tekintjük őket. Eredetükben a *létesítés* mozzanata a döntő. A kép viszont *önmaga által* reprezentál valami jelentéstöbbletet.

Gadamer a művészetek ontológiai megalapozásához nem csupán az úgynevezett „szabad” művészeteket hívja segítségül, hanem a gyakran „alkalmazott” művészetnek tekintett *építőművészet* értelmezését is új szempontokkal gazdagítja.

Az épületek kettős értelemben mutatnak túl önmagukon. Egyrészt az határozza meg, hogy milyen *célra* szolgál, másrészt az a *hely*, amelyet egy térbeli összefüggés egészében elfoglal. Az építménynek egy „életviselkedést”²⁰ kell szolgálnia, és be kell illeszkednie a természeti és építészeti környezetbe. Az „önmagában való műalkotás” Gadamer szerint éppen az építőművészet fényében bizonyul pusztá absztrakciónak. Az épületektől elválaszthatatlan a világhoz tartozás. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy ha eredeti világa megváltozott, akkor már csak az elidegenedett esztétikai tudatban lenne valóságos. Egy ún. történelmi városrész műemlék-épületei is azzal együtt nyerik el jelentőségüket, hogy benne élnek egy modern világ lüktetésében.

Gadamer bizonyos értelemben *univerzálisnak* tekinti az építőművészetet. Mivel a teret formálja, a kifejezés eredeti értelmében

¹⁹ I. m. 117.

²⁰ A heideggeri hatás, illetve párhuzam az építészet kitüntetett kezelésében Gadamernél itt világosan látható. Vö: „A görögök a *tekhné*t, a létrehozást úgy gondolták el, mint valami megjelenítettet. Az ekként elgondolt *tekhné* már ősidők óta az építészet tektonikájában rejtezik.” (Heidegger: *Bauen, Wohnen, Denken. Vorträge und Aufsätze*, 160.)

mindent átfog, ami térben létezik. Azt is mondhatnánk, hogy *helyet* „szakít ki” a térből a különböző bemutatási formák számára. Az építőművészet biztosít helyet a képzőművészeti alkotások, a zene, a költészet és a tánc ábrázolásának. Ennyiben átfogja a művészetek egészét. Azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy még a különböző műfajú, stílusú zenei alkotások előadása sem függetleníthető attól a tértől, építészeti vagy éppen természeti környezettől, ahol ezeket bemutatják. A műalkotások technikai sokszorosíthatóságának a korában ugyan túlzott követelménynek látszik a *megfelelő hely* kiválasztása, de éppen a hangversenyek esztétikai tapasztalatai mutatják, hogy például oratorikus művek egészen „másképp” szólalnak meg – nem csupán akusztikai értelemben – templomokban, mint sportcsarnokokban.

Gadamer a *dekorativitás* fogalmára ráakódott, gyakran felszínes értelmezések rétegeit is lebontja. A dekoratív jelző ma az esztétikai irodalomban többnyire pejoratív csengésű. A „tartalmatlan” „jó megjelenést”, üres csillogást szokták vele kifejezni.

Gadamer az esztétikai tudat előítéletének tekinti azt a felfogást, hogy az igazi műalkotás az, „ami minden téren és időn kívül, a megélés jelenében esztétikai élmény tárgya”.²¹ A díszítőművészetben érvényesülő dekorativitás egyfelől a színek és formák *játékaként* élvezhető, amelyben nem kell semmit felismerni vagy újrafelismeri. Másfelől a dekorativitás is túlmutat önmagán. Éppen ezért egyoldalú dolog a zseni alkotását élesen szembeállítani a csupán eszközként funkcionáló, díszítésre szolgáló dekoratívval. Nála a dekorativitás az építőművészet fő szempontja: egyrészt átfogja a térformálás különböző dekoratív mozzanatait, másrészt ő maga a lényege szerint dekoratív. A dekorativitás itt nem egyszerűen külsődleges szempontok szerinti díszítés: „A dekoráció lényege ugyanis abban áll, hogy végrehajtsa azt a kétoldalú közvetítést, hogy magára vonja a szemlélő figyelmét, megfelel ízlésének, s ugyanakkor mégis az *életösszefüggés nagyobb egésze* (kiemelés tőlem – L. J.) felé irányítja, melyet kísér”.²² Egy épületnek ugyan magára kell vonnia a szemlélő tekintetét, de lényege szerint egy *életmódba* illeszkedik bele. Ezért még az ornamentika sem lehet teljesen öncélú.

A dekoráció fogalmát tehát Gadamer nem az élményművészet fogalmával szembeállítva világítja meg, hanem a bemutatás ontológiai struktúrájára alapozza. A kanti gondolatot, hogy az ornamentum, a díszítő, a dekoratív azonos a „szabad szépséggel”, egyáltalán a széppel, a következőképpen viszi tovább. A díszítés-

²¹ Gadamer, Hans-Georg: i. m. 122.

²² Uo.

nek nincs saját esztétikai tartalma, nem lehet elszakítani a díszítetre való vonatkozásától. A dísz nem magáért való dolog, nem utólag helyezzük el valami másra, hanem hordozójának megmutatkozásához tartozik. Ízlésítéleteink esetében sem csupán arról van szó, hogy megállapítjuk valaminek az önmagában való szépségét, hanem arról is véleményt mondunk, mennyire harmonizál az a dolog saját környezetével, illik-e oda.

Gadamer véső soron a dekorativitás értelmezésével is arra a következtetésre jut, hogy a bemutatás *reprezentáció*, sőt a dísz, az ornamentum abban az értelemben reprezentatív, mint az épület, amelyet díszít.

Gadamer a mű létmódjának vizsgálata során a mű azonosságának a kérdésével is foglalkozik, s ezzel összefüggésben beszél az esztétikai észlelésről. Az észlelés nála nem azt jelenti, hogy csak „a dolgok érzéki bőre” a fontos: „Az észlelés [*Wahrnehmen*, „igaznak vevés”] nem abban áll, hogy különböző érzéki benyomásokat gyűjtünk, hanem – mint maga ez a szép kifejezés is azt jelenti, hogy valamit »igaznak vesszünk« [*für wahr nehmen*]. Ez pedig annyit jelent: azt, ami az érzéknek megmutatkozik, *mint valamit* látjuk és valaminek vesszük.”²³ Gadamer az „esztétikai meg-nem-különböztetés” kifejezést az „észlelés mélyrétegeinek” a jelölésére használja, s arra utal vele, hogy az „egy másodlagos viselkedésmód, amikor el akarunk vonatkoztatni attól, ami a művészi képződmények révén jelentőségével megszólít bennünket, s teljesen a »tisztán esztétikai« értékelésre akarunk szorítkozni”.²⁴ Vagyis az esztétikai tapasztalat nem szigetelhető el úgy, hogy a művészet az esztétikai élvezet pusztá tárgyává váljon.

A műalkotások befogadásának pluralitása kapcsán az a kérdés is feltehető, vajon rendelkezik-e a mindig változó arcú mű saját *identitással*. Nem folyik-e szét a műalkotás befogadásának végtelen számú aktusában? Gadamer bírálói gyakran azt vetik a modern hermeneutika szemére, hogy a „mindig más” mű képzete egyrészt az értelmezés teljes anarchiájához vezet, másrészt cseppfolyóssá teszi a műalkotás fogalmát.²⁵ A műnek a játékkal összefüggésben kifejtett *hermeneutikai identitása* véleményünk szerint cáfolja az előbbi ellenérvet. A hermeneutikai identitás az, amely létrehozza a műegységet. Ez a műegység azonban nem jelent elkülönültséget attól, aki a mű felé fordul. Ennyiben elválaszthatatlan a megértéstől, hiszen a művészet tapasztalatában „*valamit mint valamit*” [*etwas als etwas*] érték meg, az identitást a műérte-

²³ Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*. I. m. 47.

²⁴ Uo.

²⁵ Vö. E. D. Hirsch: Gadamer értelmezésmélete. *A hermeneutika elmélete*. I-II. Szerk.: Fabinyi Tibor. Szöveggyűjtemény. Szeged, 1987, II., 385–407.

lemből állapítom meg.²⁶ Gadamer igen találóan hozza itt fel a zenei improvizáció példáját. Az orgonista sohasem képes kétszer „ugyanazt” improvizálni azonos témára. Műről beszélhetünk-e itt, vagy csupán az előadóművész zenei ötleteinek laza füzéréről, afféle ujjgyakorlatról? A hallgató mindenesetre a különböző improvizációk minőségéről ítélkezik: „ez magávalragadóan szuggesztív volt”; „ez üres technika”. Vagyis az improvizációban valamilyen műegységet, esztétikai önazonosságot pillant meg. Gadamer tehát mintegy a befogadás oldaláról kiindulva kezdi ki a klasszikus, zárt műalkotás-fogalmat.

Jauss vizsgálódása elsősorban arra a kérdésre irányul, hogy miben áll a „primér esztétikai tapasztalat”. Mi a különbség az esztétikai élvezet és az érzékek öröme között? Az esztétikai hagyományban kezdettől meglévő élvezet–munka ellentétpárt Jauss is természetesnek tartja, hiszen az esztétikai élvezet megszabadítja az embert a munka gyakorlati kényszerétől, praktikus célra irányultságától. Ugyanakkor arra is jogosan hívja fel a figyelmet, hogy az esztétikai tapasztalat eredetileg nem állt ellentétben a cselekvéssel és a megismeréssel. Egyébként ez a finom különbségtétel is összefüggésben áll azzal, ahogyan Jauss elutasítja Adorno negativitás-esztétikáját: „Még a korábbi, preautonóm művészetben is, amely sokrétűen közvetítette a cselekvés szabályait, magától értetődő volt az a kommunikatív funkció, amely napjainkban sokszor az uralmi érdekek afirmációjának gyanújába került, a létező pusztá átszellemítéseként félreérthetővé és rigorózan elutasítandóvá vált”.²⁷ Jauss az esztétikai tapasztalat értelmezésének elmélyítéséhez az *esztétikai élvezet* fogalomtörténeti megvilágításával és egyúttal újszerű interpretálásával járul hozzá. Jauss az esztétikai tapasztalat kommunikatív teljesítményeként értelmezi az esztétikai élvezetet, s egyúttal az „esztétikai tárgy” és a befogadó merev dichotómikus szembeállítását Gadamerhez hasonlóan elveti. A teoretikus beállítódástól például úgy különbözteti meg az esztétikai élvezetet, hogy az esztétikai beállítódás „nem az eltávolított tárgy érdek nélküli szemlélését jelenti, hiszen az élvező szemlélő a tárgyat imaginárius objektumként alkotja meg, mint a játékvilágot, amelybe játékosként belép. A távolsághoz teremtés aktusa az esztétikai tapasztalatban a képzelő tudat alakteremtő aktusa is egyben”.²⁸ Az esztétikai élvezetet ezenkívül Jauss sem pusztá érzéki gyönyörnek tekinti, hanem „értő élvezés és élvezve értés” elsődleges egységét hangsúlyozza: „Az esztétikai

²⁶ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *A szép aktualitása*, 40–44.

²⁷ Jauss, H. R.: i. m. 169.

²⁸ I. m. 170.

magatartásban a szubjektum mindig eleve többet élvez, mint csak önmagát: megtapasztalja önmagát, amint elsajátít valamilyen tapasztalatot a világ értelméről, amit számára egyrészt saját teremtető tevékenysége, másrészt a másik tapasztalatának átvétele tárhat fel, valamely harmadik helyeslése pedig megerősíthet. Az esztétikai élvezet, amely ily módon az érdek nélküli szemlélődés és a próbára tevő részvétel közötti lebegésben jön létre, önmagunknak a más tapasztalatában megvalósuló érzékelésének egy módja”.²⁹ Az élvező esztétikai magatartás Jausznál „megszabadulás valamitől” és „szabadság valamire”, s ez három funkcióban valósul meg, amelyeket három hagyományos esztétikai kategória újraértelmezésével mutat be: a *poiészisz* a saját, létrehozott mű élvezetét (a világot saját művévé változtatja), az *aiszthészisz* megismerő látást és látó újrafelismerést (a külső és belső valóság érzékelését megújító lehetőségek megragadását), a *katharszisz* pedig a befogadóban keltett saját affektusok olyan élvezetét jelenti, amely meggyőződésének megváltozásához vagy indulataitól való megszabaduláshoz vezet.

Horizont és dialogicitás Gadamer és Jausz felfogásában

Jausz irodalmi hermeneutikájában kitüntetetten fontos helyet foglal el a horizont fogalma, illetve a horizontok elválasztásának és összeolvadásának a kérdése. Itt szintén döntő a gadameri kiindulópontokhoz kapcsolódás, ugyanakkor azok bírálata is. Jausz vitathatónak látja, ahogy legalábbis ő fogalmaz, a gadameri „múltmentést” a klasszikusok segítségével, mely utóbbiakat az „eminens szövegben” az egyéb hagyományokkal szemben „az eredet fölénye és az eredet szabadsága” tünteti ki: „De hogyan lehet összeegyeztetni az eredeti kérdés »azonos értelmét« – »ami mindig is az eredeti kor és a jelen közti távolságot közvetítette«- a megértés produktív jellegével a hermeneutikai alkalmazás folyamán?”³⁰

Mielőtt az itt felmerülő vitára reflektálnék, Jausz felfogásának alapvonalait jelzem a horizontok közvetítéséről mint az értelmezés alapszerkezetéről. A horizont fogalomtörténetének bemutatása után azt hangsúlyozza, hogy minden tapasztalat rendelkezik elvárási horizonttal: „minden tudat mint valaminek a tudata már létrejött és még hiányzó tapasztalatok horizontjában is áll”.³¹ Éppen ezért el kell kerülni a történetileg távoli szövegnek a saját érte-

²⁹ I. m. 172.

³⁰ I. m. 151.

³¹ I. m. 280.

lemelváráshoz való naiv hozzá hasonlítását, vagyis az irodalmi megértés csak akkor dialogikus, „ha a szöveg másságát a saját elvárási horizontja előtt keresi és ismeri el, ha nem előzi meg egy naiv horizont-összeolvadást, hanem a saját elvárását a másik tapasztalata korrigálja és bővíti ki”.³² A gadameri hatástörténet elvét Jauss úgy értelmezi, hogy a múltbeli és jelenbeli horizont összeolvadását egy horizont-elválasztásnak kell megelőznie, így válhat a szöveg a maga másságában olyan „kontrollinstanciává”, amely révén az értelmező előítélete feldolgozhatóvá és interpretációja olyan tapasztalattá tehető, amely magát a tapasztalót is megváltoztatja. Ugyanakkor Jauss úgy látja, hogy az *Igazság és módszer*ben a horizont-elválasztás és horizont-összeolvadás, a „megértés aktív és passzív meghatározása” között ellentmondás feszül, amelynek feloldásához vagy a „hagyományközvetítés hermeneutikája”, vagy a „történetiség hermeneutikája” mellett kellene döntenie. Véleményem szerint csak látszólagos ellentmondásról van szó Gadamernél. Ő nem azt állítja, hogy a hagyomány megértéséhez nincs szükség történeti horizontra, tehát egy lehetőség szerinti eltávolodásra saját jelenbeli horizontunktól, hanem azt hangsúlyozza: már eleve horizonttal kell rendelkezünk, hogy egy történeti szituációba belehelyezkedjünk. „Horizontra szert tenni mindig azt jelenti, hogy képessé válunk messzebb látni a közelinél és a túl közelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgokat.”³³ Végül soron Gadamer azt emeli ki, hogy a jelen horizontja és a történeti horizont sem létezik magában véve, s ez a megállapítás a megértés és értelmezés tényleges folyamatát (pl. egy műalkotását) szerintem reálisan jellemzi.

Az előbb jelzett fenntartásom ellenére igazán termékeny gondolatnak tarthatjuk Jaussnál a *hatás* és a *recepció* megkülönböztetését. Ezt a két fogalmat mint a „szöveg-olvasó viszony” két oldalát különbözteti meg: a hatás az „értelem-konkretizációnak” a szöveg, a recepció pedig ugyanannak a címzett által meghatározott eleme. Jauss az irodalmi mű eseményjellegét húzza alá, s ez egy olyan folyamatban lép működésbe, „amelyben folyton két horizont között kell közvetíteni a megértés és a megint-másként-értés aktív szintézisében: az egyik az elvárás horizontja, melyet a mű megszólít, megerősít vagy akár meg is halad, a másik pedig a tapasztalat horizontja, mely a befogadóval lép be”.³⁴ Ehhez kap-

³² I. m. 286.

³³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, 216.

³⁴ Jauss, H. R.: i. m. 312.

csolódik az, amit elsősorban a klasszikus drámák modern előadásával, „megfiatalító” rendezésével összefüggésben fogalmaz meg Jauss. A megújító értelmezésnek a naiv aktualizálást éppúgy el kell kerülnie, mint a historizálást, tehát arra kell törekedni, hogy a múltbeli és a jelenkori tapasztalatok közötti fonál ne szakadjon el: „A fiatalító recepció megkívánja, hogy ne tételizzük fel hallgatólagosan már előre a horizont-összeolvadást – mint a klasszikus mű előzetes megértésében –, hanem a múlt és a jelen horizontjai közti dialektikus közvetítésként tudatosan hajtsuk végre egy új értelem-konkretizációban”.³⁵

Visszatérve Jausznak a Gadamerrel szembeni kritikájához, fontos szempontokat olvashatunk Gadamer *Igazság és módszer*-nek magyar kiadásában megjelent utószavában, amely az 1970-es években keletkezett, s amelyben Gadamer reflektál az őt ért bírálatokra is. Ennek kapcsán két mozzanatra hívom fel a figyelmet. Az egyik az „eminens szöveg” és a horizont problémája. „Eminens” szövegnek a nyelvi műalkotást, tulajdonképpen a lírai költeményt tekinti Gadamer, mivel a „nyelv a lírai költeményben jelenik meg a maga tiszta lényegében: a költeményben – úgyszólván burkoltan – már megvan a nyelv összes lehetősége, a fogalom lehetőségei is”.³⁶ A lírai szó „eminensen nyelv”, és éppen ezek értelmezésénél is fellép a horizont-összeolvadás: „Eszembe sem jut tagadni, hogy a műalkotás jelentését, tehát azt, ahogy hozzánk szól, az a mód is meghatározza, ahogy a műalkotás bele-szól a maga korába és világába (s amelyet H. R. Jauss a műalkotás »negativitásának« nevez). Hisz a hatástörténeti tudatnak épp az volt a csattanója, hogy a művet és a hatást egy értelem egységként kell elgondolni. Amit én horizont-összeolvadásként írtam le, az ennek az egységnek a végrehajtásformája volt, mely az interpretációnak nem engedi meg, hogy egy mű eredeti értelméről beszéljen úgy, mintha a mű megértésében mindig már eleve nem volna benne az interpretáló saját értelme.”³⁷

A másik mozzanat a „klasszicitás” kérdésével függ össze. Gadamer itt visszautasítja azt a vádat, hogy nála a klasszicitás valamiféle időtlen kánonja lenne a megértés és értelmezés mércéje. „A kérdés és a válasz dialektikája, melyet kifejtettem, itt sem válik érvénytelenné, de módosul: az eredeti kérdésnek, melyre a szöveget válaszként kell megérteni, itt – mint fentebb utaltam rá – eredete felől van eredendő fölénye és – szabadsága. Ez nem azt jelenti, hogy a »klasszikus művet« már csak reménytelen konven-

³⁵ I. m. 316.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, 385.

³⁷ I. m. 387.

cionalításban lehetne megközelíteni, s az »általános emberi« harmonikusan lehiggadt fogalmát igényelné. Ellenkezőleg: mindig csak akkor »mond valamit«, ha »eredetileg« beszél, tehát »mintha egyenesen nekem szólna«. Ez egyáltalán nem jelenti azt, valamiféle történelmen kívüli normafogalommal mérnénk.³⁸ Egyébként egy 1985-ös írásában³⁹ Gadamer éppen azt hangsúlyozza, hogy a recepcióesztétika nem áll éles ellentétben a hermeneutikával, és például a horizontok összeolvadása kifejezés nála sem azt jelenti, hogy ne lenne jól kivehető különbség az egyes horizontok között (lásd például az időbeli távolság szerepéről írottakat az *Igazság és módszerben*!).

Meglátásom szerint Jauss Gadamerrel szembeni felvetései csak részben jogosak. Kétségtelen, hogy Gadamer nem a horizontok elválasztására, hanem azok összeolvadására teszi a hangsúlyt, de az előbbi idézetből is látható, hogy nem eliminálja az értelmező jelenbeli horizontjának és a tőle időben távoli szöveg horizontjának a különbségét. Inkább arról van szó, hogy Jauss termékenyen továbbgondolja és a konkrét műelemzések során rendkívül invenciózusan alkalmazza a filozófiai hermeneutika kiindulópontjait. Ugyanakkor Jauss recepcióelmélete maga is új szempontokkal gazdagítja a filozófiai hermeneutikát. Egyébként Jauss maga figyelmeztet arra, hogy a recepcióesztétika nem valamiféle univerzális elmélet: „a recepcióesztétika bár vállalhat bevezető, a tudományos működés uralkodó konvencióival szakító szerepet, de nem igényelheti egy autonóm módszertani paradigma rangját. A recepcióesztétika nem autonóm, problémái megoldására önmagában elégséges diszciplína, hanem részleges, továbbbépíthető és együttműködésre utalt, saját tevékenységére irányuló, s ennyiben módszertani reflexió”.⁴⁰

³⁸ Uo.

³⁹ Gadamer, Hans-Georg: *Fenomenológia és dialektika között – önkritika kísértet. Vulgo*, II. évf., 3–4–5., 4–19.

⁴⁰ Jauss, H. R.: i. m. 119.

Minden interpretáció lehetséges?¹

KRÉMER SÁNDOR

Írásom alapvetően három részre tagolódik: 1) a filozófiai hermeneutika létrejöttének és hermeneutikai nóvumának vázlatos bemutatása, 2) a hagyományos hermeneutika egyes vádjai; 3) válaszaim e vádakra.

1. A filozófiai hermeneutika létrejötte és hermeneutikai nóvuma

A hermeneutika filozófiai fordulátát illetően mind a mai napig az az álláspont tűnik a legelterjedtebbnek, miszerint azt M. Heidegger hajtotta végre az 1920-as években tartott előadásai-ban, valamint a *Lét és időben*. Gondoljunk mindenekelőtt a közelmúltban Thomas Sheehan és Theodor Kisiel által megtalált 1922-es kéziratra, melyet a *Dilthey-Jahrbuch*-ban tettek közzé [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles /Anzeige der hermeneutischen Situation/*],² valamint a Gesamtausgabe 61. [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*] és 63. [*Ontologie /Hermeneutik der Faktizität/*] köteteire. A *Lét és időben* ugyan alig több mint fél oldal foglalkozik explicite a hermeneutikával (7. §.), de működése az egész műben gond nélkül bizonyítható. Állításom szekundér igazolásaként itt csak két, de – felfogásom szerint – mértékadó szerző véleményére hivatkozom. Otto Pöggeler már 1963-as monográfiájában a következőket írta a *Lét és időt*

¹ Jelen tanulmány a XX. Filozófiai Világkongresszuson, Bostonban, 1998. augusztus 14-én tartott angol nyelvű előadásom magyar változata.

² *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 237–269. (Továbbiakban: *Anzeige*)

taglalva: „Minthogy annak létértelme, amit Husserl transzcendentális ego-ként fog fel, Heidegger részéről olyan faktikus egzisztenciaként határozódik meg, mely önmagában hermeneutikai, a husserli *transzcendentális* fenomenológia Heideggernél *hermeneutikai* fenomenológiává válik. A hermeneutikai módon értett transzcendentális megismerés« egyszerre a jelenvalólét létértelmére és a lét értelmére irányuló kérdés, és így »ontológiai«, a lét feltárása (kiemelés tőlem – K. S.)».³ Hans-Georg Gadamer pedig, aki a Heideggernél megszületett filozófiai hermeneutika kiteljesítője és doyenje korunkban, szintén a *Lét és idő*ről szólva állította, hogy „az emberi jelenvalólét egzisztenciális jövőbelisége alapján első ízben válik láthatóvá a történeti megértés struktúrája a maga teljes *ontológiai megalapozottságában* (kiemelés tőlem – K. S.)».⁴ E fordulat tekintetében tehát úgy tűnik, semmi kétség: Heidegger elsősorban a husserli fenomenológiát radikalizálva, fundamentál-ontológiai, azaz filozófiai célzattal alkotta meg egzisztenciális hermeneutikáját.

Exponáljuk a fiatal Heidegger filozófiájának témám szempontjából legfontosabb gondolatait és ezek hermeneutikai újdonságát! Mint tudjuk, Heidegger a lét értelmére irányuló kérdést tartotta a filozófia alapkérdésének. De mi teszi egyáltalán lehetővé a lét értelmére irányuló kérdezést? Mikor nyílik meg a kérdés lehetősége? Hol a kezdet? A *Lét és idő*t értelmezve ráébredhetünk, hogy a létkérdés feltételének lehetősége az egzisztáló jelenvalólét számára állandóan adott: Heidegger egzisztenciálhermeneutikájában nincs kezdet, és nincs kitüntetett kezdőpont sem. Nem a „mikor” és a „hol”, hanem a „hogyan” az igazi kérdés. Bárhol és bármikor beléphetünk ugyanis a tulajdonképpeni létmódnak az időbeliség [*Zeitlichkeit*] által megalapozott „hermeneutikai körébe” – teoretikus létmegértés Heidegger szerint kizárólag itt lehetséges! –, ez „csupán” életmódváltást igényel! „*De ha ebben a körben forgásban circulus vitiosus* látunk, és azt keressük, hogyan kerülhetnénk el, vagy akár csak elkerülhetetlen tökéletlenségnek »érezzük«, akkor ez a megértés teljes félreértését jelenti. [...] A döntő nem az, hogy kilépjünk a körből, hanem hogy megfelelően (kiemelés tőlem – K. S.) lépünk bele. A megértésnek ez a köre nem egyszerű kör, amelyben bármely tetszőleges megismerésmód mozog, hanem magának a jelenvalólétnek az egziszt-

³ Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1963, 71.

⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest, Gondolat, 1984, 188. (A továbbiakban: *IM*)

tenciális *elő-struktúráját* fejezi ki”.⁵ Mindezt az átlagos és homályos létmegértés teszi lehetővé, ami megszabja kérdésünk előzetes irányát. De nem pusztán ezzel szolgál számunkra, azaz ön maga számára, hanem – Heidegger szerint – egyúttal az egzisztenciális megértés teoretikus változatának (egzisztenciális analitika) és minden egzisztens megértésnek is végső, transzcendentális alapját nyújtja: „a létező csak akkor tapasztalható »tényszerűen«, ha a létet, jóllehet fogalmilag még nem ragadtuk meg, legalább megértettük”.⁶

A *Lét és idő* azonban befejezetlen mű maradt. Ami megjelent, amit kézbe vehetünk, az nem más, mint az egzisztenciális analitika, vagyis Heidegger egzisztenciális hermeneutikája. A mű előzetes felosztásából látható (*LI* 8. §.), hogy a gondolatmenet pont ott szakad meg, ahol a létkérdés közvetlen tárgyalása következett volna. Megítélésem szerint azonban Heidegger egzisztenciális hermeneutikája a létproblematikától függetlenül, önmagában is megálló értelemegység. A *Lét és idő* fundamentálonológiként tehát torzó ugyan, de egzisztenciális analitikaként nem az.

Összegezzük a *Lét és idő* elemzéseinek, valamint az 1920-as évek fent említett előadásainak hermeneutikai újdonságát és jelentőségét témánk szempontjából:

– Heidegger kimutatta, hogy a jelenvalólét léte mint a fakticitást [*Faktizität*], az egzisztenciát [*Existenz*] és a hanyatlást [*Verfallen*] magában foglaló gond [*Sorge*] már önmagában hermeneutikai, mert a megértés nem pusztán az értelem tevékenysége, hanem alapvetően a jelenvalólét létmódja, egzisztenciáié. Ebből következően a megértés kiépítésének tekintett értelmezés elsődlegesen szintén a jelenvalólét létének lényegi mozzanata.⁷

– Ez a megértés és értelmezés teszi lehetővé tulajdonképpen egzisztálásunk alapját, létünk ontológiai értelmét, az időbeliséget [*Zeitlichkeit*], ami ily módon létünk történetiségének lehetőségét is megalapozza.⁸

– Végül a fentiekből következik, hogy minden valódi megértés és értelmezés egyrészt történeti; másrészt egyúttal önmegértés és önértelmezés is: bármit értünk meg, bármit értelmezünk, közvetlenül vagy közvetve önmagunkat értjük meg és értelmezzük.⁹

⁵ M. Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989 (A továbbiakban: *LI*), 295. sk. – A *circulus vitiosus* elképzelhető vádjának cáfolatára nézve lásd még a 95–96. és az 521–522. oldalakat.

⁶ Uo. 522. – Lásd még 100., 102., 135–136. stb.

⁷ Vö. *LI* 31–32. §§.

⁸ Vö. *LI* 65. §. és 74. §.

⁹ Vö. különösen *LI* 4., 31. §§., valamint Gadamer: *IM* 239.

harmadrészt a megértés fentiekben említett körének általános összefüggései [*Vor-Struktur*] értelemszerűen nem kizárólag egzisztenciális vonatkozásban érvényesülnek Heidegger szerint, hanem a megértés minden előfordulásakor.¹⁰

2. A tradicionális hermeneutika egyes vádjai

A hagyományos hermeneutika képviselői azonban több vonatkozásban kifogást emeltek a filozófiai hermeneutikával szemben, amelyek közül – meglátásom szerint – az egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb, miszerint a heideggeri-gadameri hermeneutika képviselői tagadják az objektíve igaz interpretáció lehetőségét. Emilio Betti, a tradicionális hermeneutika egyik képviselője a következőképpen fogalmaz: „Ma általában tudatában vannak és elismerik, hogy az interpretátor magatartása nem pusztán receptív befogadó, hanem tevékeny utánalkotó kell, hogy legyen. Csakhogy szerintem ebben az irányban túllóttek a célon, de nem akkor, amikor az interpretátor részéről úgynevezett »előzetes értést« posztuláltak – ez némileg kétértelmű megfogalmazás, de könnyen egyértelműsíthető volna, ha csak azt értenénk rajta, hogy az interpretálónak egy bizonyos dolog-értést, vagyis a dologhoz fűződő életviszonyt kell magával hoznia, amikor a dologban megérti magát – nem, ez a formula magában véve teljesen ártalmatlan volna; nem így van azonban akkor, ha kétségbe vonják, hogy az értelmezés útján egyáltalán szert tehetünk objektív ismeretre”. Később pedig így ír: „Célom csak az, hogy megmutassam: az objektivitás elvesztését, melyhez Gadamer tana vezet, egyáltalán nem ellensúlyozza a szubjektum saját történetiségének a tudatosulása...”¹¹

Az objektíve igaz interpretáció eltűnéséből pedig látszólag szükségszerű következményként adódik a második vád, miszerint „mindent interpretáció lehetséges”: vagyis az egyes értelmezések összemérhetetlenek, és így nem is ítéltethők meg.

3. Válaszok

Nézzük az első vádat! A heideggeri és a gadameri filozófiai hermeneutikában valóban megszűnt az értelmezések objektív igazságának lehetősége és igénye is. Miért nem lehetséges az ún. „tökéletes interpretáció”? Miért nem beszélhetünk „az interpretáció objektív kritériumairól”? (A felvilágosodás és a historicizmus

¹⁰ Ennek hiánya már önmagában megkérdőjelezné a heideggeri felfogás általánosságát, a hermeneutikai kör egzisztenciális értelmezését.

¹¹ Emilio Betti: *Die Hermeneutik a/s allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962.

máig ható értelmezési álláspontja alapján ezek az elvárások szinte magától értetődőnek tűnhetnek.) Úgy gondolom, tökéletes értelmezés egyáltalán nem lehetséges, amennyiben a faktikus élet heideggeri hermeneutikáját elfogadva a megértést az ittlét létmódjaként, az értelmezést pedig ennek kiépítéseként fogjuk fel. A filozófiai elméletek interpretációját például az értelmezés egyik kitüntetett esetének tekinthetjük, és így a megértés Heidegger által felvázolt *elő-struktúrája* [*Vor-Struktur*] itt is érvényes. Az így felfogott értelmezés már mindig is bírja az értelmezendőt [*Vorhabe*]; ennek alapján az előzetesen bírt értelmezendőt mindenkor egy meghatározott értelmezési lehetőségnek nyújtja át [*Vorsicht*]; és már mindig is döntött egy meghatározott fogalmiság mellett [*Vorgriff*];¹² Ezen elő-struktúra az interpretáció *mint-struktúrájában* [*Als-Struktur*] artikulálódik, majd megvizsgáljuk, interpretációnk – saját értelmezési horizontunk szerint – megfelel-e az adott filozófiai elméletnek vagy sem. Ilyenkor a leggyakrabban új megértés történik, amit ennek kiépítése, azaz új interpretáció követ. A megértés(egész)–értelmezés(részek) hermeneutikai köre addig működik az adott filozófiai elméletre nézve, amíg úgy nem gondoljuk, hogy az értelmezés lényegében összhangba került az értelmezéssel. Addig a pillanatig működik tehát, amíg meg nem szakítjuk, de végleg soha nem fejeződhet be, mert mindig újabb és újabb szempontok kerülnek napvilágra, azaz változik horizontunk, már az értelmezés és egyáltalán egzisztálásunk révén is. Az értelmezés maga tehát mindenkor egy nyitott, lezárhatatlan folyamat, amelynek egy-egy fázisa mint provizórikus eredmény csupán egy a sok lehetséges értelmezés közül. Ami az értelmezési kritériumokat illeti, az objektivitás igényét – az előbbieket miatt – levehetjük a napirendről. Azt mondhatjuk, hogy az értelmezésnek egyidejűleg *van* és *nincs* kritériuma, mértéke. Nincs mértéke, amennyiben egyáltalán nem létezik az értelmezetthez képest külső, „objektív mérték”. Mindenkor feltehetjük ugyanis az eldönthetetlen kérdést: „Mit jelent az »objektivitás« és ennek kritériumai?” *Az értelmezés objektivitása, vagy másként: az objektíve igaz értelmezés kizárólag egy történelem feletti álláspontról volna lehetséges, amit azonban az értelmező egzisztenciájának történetisége mindenkor kizár.*

Történetiségünk itt megértésünk elő-struktúrájában és értelmezésünk mint-struktúrájában nyilvánul meg, és *elvileg* lehetetlenné teszi *objektíve igaz* értelmezés megalkotását.¹³ Másrésztől mégis adott egy mérték: maga az értelmezett, ami adott esetben mond-

¹² LI 293–294.

¹³ A fizikából vett hasonlaltal azt mondhatnánk, hogy történetiségünk miatt az interpretálásnál sincs abszolút vonatkoztatási rendszer.

juk egy filozófiai elmélet. – A megfelelő kritériumok hiányában tehát *elvileg* lehetetlen az „objektív” értelmezés. Az összemérhető interpretációk¹⁴ esetében kizárólag jó és jobb, vagy rossz és rosszabb interpretációk lehetségesek, mert csupán egy falszifikációs kritériummal rendelkezünk, magával az értelmezettel. Negatív irányban ugyanis a cezúra, úgy tűnik, ott van, ahol az interpretáció megszűnik az adott „tárgy” értelmezése lenni.

Joggal vetődhet fel azonban a kérdés – és máris a második vádnál tartunk –, milyen mérték szerint dönthető el, hogy az egyáltalán összemérhető interpretációk közül melyik a jobb, illetve a rosszabb? Úgy gondolom, a fogalmi értelmezés dimenziójában ez eldönthető, mégpedig két – nevezzük így – *relációs kritérium* alapján.¹⁵ Cáfolhatatlannak tűnik ugyanis az a hermeneutikai tétel, miszerint a jobb értelmezés – mint megformált megértés¹⁶ – horizontja mindig átfogóbb az értelmezett [*Ausgelegte*] horizontjánál. Egyáltalán nem tudjuk ugyanis elkerülni, olvashatjuk Hans-Georg Gadamer-nél, „hogyan azt, ami egy szerző számára nem volt kérdéses, és ennyiben nem gondolt rá, mi gondoljuk, és bevonjuk a kérdés nyitottságába. Ezzel nem az interpretáló önkényének akarunk ajtót-kaput nyitni, hanem csak feltárjuk, ami mindig is történik. Hogy a hagyomány bennünket érintő szavát megértjük, ahhoz mindig arra van szükség, hogy a rekonstruált kérdést kérdésességének nyitottságába helyezzük, tehát hogy a kérdés átmenjen abba a kérdésbe, amelyet *számunkra* (kiemelés tőlem – K. S.) a hagyomány tesz fel. [...] A valóságos megértéshez [...] hozzátartozik, hogy egy történeti múlt fogalmait úgy szerezzük vissza, hogy ugyanakkor a mi felfogásunkat is tartalmazzák.”¹⁷ Vagyis a megértés végrehajtása során horizont-összeolvadás történik. Mindebből egyrészt az következik, hogy a mindenkor értelmezőnek „számolnia kell annak az értelemhorizontnak az elvi lezárhatatlanságával, amelyen belül megértése mozog”, hiszen a „megértésben végbemenő új aktualizálás a szövegeket ugyanúgy

¹⁴ Nem minden esetben mérhetők össze az interpretációk, hiszen ugyanazon értelmezettnek lehetséges például verbális és non-verbális interpretációja. Ezek éppúgy inkommensurábilisak, ahogy mondjuk Andrea del Castagno és Leonardo da Vinci *Utolsó vacsorája*, vagy Michelangelo Buonarroti *Dávidja* és Auguste Rodin *Gondolkodója*.

¹⁵ Hangsúlyoznunk kell, hogy itt nem *igazságkritériumokról* van szó, hanem csupán két értelmezés közötti reláció értékelésének mércéiről!

¹⁶ Vö. *IM* 212. Ez természetesen Heidegger hatása, hiszen ő az, aki egzisztenciális hermeneutikájában először fejtett ki a tradicionális hermeneutika azon felfogásával ellentétes álláspontot, miszerint a megértés az értelmezés eredménye. (Vö. *LI* 31–32. §.)

¹⁷ Gadamer: *IM* 262.

egy valódi történésbe vonja be, mint az eseményeket a saját folytatódásuk. [...] A megértésben végbemenő minden aktualizálás a megértettek történeti lehetőségének tekintheti magát.”¹⁸ Másrészt ez a gondolatmenet azt is jelenti, hogy két fogalmi interpretáció közül az a jobb, mivel tökéletes nem létezik, amelyik átfogóbb, és képes a korábbi értelmezéseket a sajátja derivátumaként felmutatni. Az ilyen levezetés lehetetlensége ugyanis az új értelmezés átfogóbb jellegét teszi kérdésessé. A két *relációs kritérium*on tehát a következőket értem: a) az egyik értelmezés átfogóbb jellegét; b) a másiknak az előbbiből való deriválhatóságát.

A filozófiai interpretációt az értelmezés egyik kitüntetett eseteként felfogva azt mondhatjuk, hogy Heidegger igazolhatóan szintén ezen hermeneutikai elv alapján járt el nemcsak a legkonkrétabb, de a legátfogóbb értelmezési kérdéseknél is, miszerint tehát tökéletes értelmezés ugyan nem lehetséges, de a filozófiai interpretációk összemérhetők, és a jobb értelmezés horizontja mindig átfogóbb, illetve a kevésbé jó interpretáció belőle levezethető. Ezt tette Heidegger például akkor is, amikor a *Lét és időben* az *igazságfenomén* explicit tárgyalása során nemcsak a hagyományos, ismeretelméleti igazságfogalom ontológiai megalapozatlanságát, hanem származékosságát is bemutatta, és ugyanilyen eljárásnak lehetünk tanúi a *megértés*, az *időbeliség* és a *történetiség* fenomenjeinek analízisének is.¹⁹ De így járt el Heidegger az egyik legátfogóbb kérdésnek, az ember-világ viszonyának az értelmezésénél is, mert mind a *Lét és időben*, mind korábbi írásaiban és előadásaiban a filozófia történetének fenomenológiai destrukcióját tekintette a jelenvalólét fenomenológiáig elfogadható felmutatása előfeltételének.²⁰ Vagyis szerinte ezen destrukció nélkül nem tehetünk eleget a „vissza a dolgokhoz” Husserltől származó, de általa alaposan átértelmezett fenomenológiai maximájának; e destrukció nélkül nem értelmezhetjük a jelenvalólét fenomenjét saját alapmeghatározásaiból, azaz egzisztenciáiból. Sőt, Heidegger szerint enélkül a filozófia legfőbb kérdését, a létkérdést sem vagyunk képesek *megfelelően* feltenni.

De amennyiben a fentiek alapján el is fogadjuk, hogy előzetes értelmezettség nélkül semmilyen létező, semmilyen „tény” nem adatik számunkra, akkor sem menekülhetünk néhány további kérdés elől. Honnan származik ezen előzetes értelmezettség, ami gyakran nem is tudatos az értelmező számára? Miként adódik ez az értelmezőnek? Milyen lehetősége marad az „önálló értelme-

¹⁸ Uo. 261.

¹⁹ Vö. *LI* 44. §.; 31. §. [288.]; 543–544.; 624–625.

²⁰ Vö. *Anzeige*, 249.; *GA* 17., 113–114. 117–118., 275.; *LI*, 115.

zés” kialakításának? – J. Grondin szerint a fordulat [*Kehre*] utáni Heideggernek a *küldetéses lét-sorsra* [*Seinsgeschick*] vonatkozó gondolatát *hatástörténetként* [*Wirkungsgeschichte*] átértelmező és így módon hermeneutikai eredetére visszavezető Gadamer hermeneutikájában szintén eltekint az igazságkritériumoktól, és kizárólag egy hermeneutikai igazságfogalmat tart lehetségesnek.²¹ Ezen tradícióhoz kötődve, azaz a hatástörténet gadameri elvére támaszkodva azt mondhatjuk, hogy bármely „tény” előzetes értelmezettsége a hatástörténetbe való bevontságunkból, a hatástörténetben működő tradíciók általi megszólíttóságunkból adódik. Ez a megszólíttóság azonban csak azon hatástörténeti folyamatként felfogott megértés kezdete, amelyben az előítéleteinket felfüggesztő, kérdező-válaszoló közreműködésünk révén megtörténik velünk az igazság.²² Ha a megértést nem is tekinthetjük elsődlegesen szubjektivitásunk cselekvésének, hanem a hatástörténet működésének, a bennünket érintő hagyomány feltárult értelemtartalmában mindenkor a korábbiakban említett *horizont-összeolvadás* által részesülünk. A hatástörténet érvényesülését kikapcsoló, teljességgel „önálló értelmezés” tehát elvileg lehetetlen. A horizont-összeolvadás során *a hagyomány* minket is megváltoztató új jelentése születik, azaz a hagyomány *számunkra* új értelmére tesszük szert.

²¹ Vö. *IM*, 22., 338–339., valamint J. Grondin: Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs. In *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

²² Vö. *IM*, 207–217., 338–339.

Megértés és „igazságtapasztalat”

A hermeneutika mint a modern
és a posztmodern egységének formálója *

ALEXANDRU BOBOC

1. Manapság lehetetlen a hermeneutikáról úgy értekezni, hogy gondolataink ne térjenek vissza a régi görögökhöz, elsősorban a Sztagirita műveihez, amelyekben a modern világ szellemi gazdagságának számos premisszáját megtaláljuk. Dilthey egykori észrevétele szerint Szókratész, Platón, Arisztotelész és a sztoikusok „az egyetemes történelem egyik nagy erőforrását” alkotják, mivel „az emberi értelemnek a racionálisan szerveződő világgal való rokoni kapcsolatát csak itt tekintették egyszersmind egész emberi gondolkodásunk és cselekvésünk kiindulópontjának”.¹

Ezért azt lehet mondani, hogy csak századunk filozófiai öntudatának sikerült valós méreteinek megfelelően értékelni a régiek jelenlétét a modern szellemiség kialakulásában, anélkül, hogy elfogadná az új világ, valamint a hozzá tartozó kulturális-történelmi múlt közötti eltéréseknek a „felvilágosodás” gondolkodásában megjelenő túlhangsúlyozását.

Az antik és a modern közötti kölcsönhatás még inkább érthetővé válik a modern tudományelméletben és tudományos alkotásban zajló törekvések fényében, amelyeket leginkább a

* Cikkünk Alexandru Boboc: *Hermeneutică și ontologie. Prolegomene la o reconstrucție modernă în filosofia culturii* című könyve I. fejezetének fordítása. Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1999, 5–23.

¹ Dilthey, W.: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. 8. Aufl. *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. 5, 7.

humán tudományok fellépése által kiváltott differenciálódási és integrálódási folyamatok elmélyülése fémjelez.

Az értelem jelenvalóvá válásának formai sokfélesége az emberi alkotás és megismerés különböző szintjein a figyelmet a tudományos racionalitáson alapuló módszertani eljárások érvényességének objektív hatáira irányította rá. Ezáltal elkerülhetetlenné vált a racionalitás mint olyan és a „racionalitás-típusok”, valamint – implicite – az elméleti-filozófiai területek újraszerveződésével megnyíló ontológiai perspektívák körüli viták kibontakozása. Ugyanis az ész újszerű felhasználási módozatainak megsokasodása folyamatában a (klasszikus) „racionalizmuson” túlnyúló racionalitás tanulmányozására mélyen rányomja a bélyegét az egyes területek (történelem, kultúra, technika, művészet stb.) státuszának ideatikus átrendeződése, aminek „megalapozása” kapcsán az „ész kritikájának” egy új programja fogalmazódik meg.

A „racionalitás” jegyében fogant modern elméleti-módszertani elgondolások helyébe ontológiai lényegű elgondolások lépnek. Különösen a fenomenológiának „a létező sokféle jelentésével” (Brentano) és a „regionális ontológiákkal” (Husserl) kapcsolatos gondolatai váltották ki a plurális ontológiai perspektíva erőteljes érvényesülését. És mindez az értelem modern elmélete (elsősorban Frege) és az „ontológiai differencia” (nem kevésbé modern!) elmélete összetetlalkozásának hatására ment végbe.

Az értelem létformáinak és a lét mint olyan formáinak a változatossága az egyetemesség formáját mint ontologikusságot helyezi itt előtérbe, amelyet egy önmagából fakadó (*sui generis*) sokféleségként határoz meg. Ebbe beletartozik a dolog ontológiája, az érték ontológiája, a megismerés ontológiája és magának a szubjektivitásnak az ontológiája is.

E téren „Hegel előkészítő szerepére” kell hivatkozni, aki – Lukács kifejezésével – „az ontológiát a maga módján történelemként fogta fel”.² Hasonlóképpen Marx is említést érdemel az ember társadalmi lényként való felfogása kapcsán. A fenomenológusok hozzájárulása sem hagyható figyelmen kívül a *történetiség ontológiájának eszméje* kapcsán, azáltal, hogy bevonták az időt mint *temporalitást* az egyetemesség formájába.

2. A „gondolkodás tapasztalatának” (Heidegger kifejezése) beépítése – amelyre a hatvanas évek elején a „pozitivizmus-vita” kontextusában tettek szert – nagymértékben a hermeneutika előnyére vált mind a szcientizmus (a pontosság és rigurozítás logikai-matematikai kifejezhetőségeként felfogható racionalitás)

² Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* Akadémiai – Magvető, 1985.

kritikája terén, mind pedig a modernség és a posztmodern közötti egyensúly megőrzésében és a posztmodern hangsúlyokra szert tevő „spekulatív gondolkodás” (teoretikus-filozófiai gondolkodás) hagyományának védelmezésében, ami leginkább az „igazságtapasztalat” [*Erfahrung von Wahrheit*] sokféleségeként mutatkozik meg a filozófiai hermeneutika legtipikusabb képviselőjénél, Gadamernél.

Erre utalva, Gadamer „Kant és a filozófiai hermeneutika” (1975) cím alatt a következőket írja: „A »teoretikus« ész kanti kritikája mindazoknak a próbálkozásoknak ellenére érvényes marad, amelyek a technikát akarják a praxis helyébe tenni, összekeverve terveink racionalitását, megfontolásaink bizonyosságát és prognózisaink hitelességét mindazzal, amit feltétlen bizonyossággal tudhatunk: azzal, hogy mit és hogyan kell tennünk, mire törekedhetünk, és hogyan vagyunk képesek tisztázni magunkat a felmerülő vádak alól. Ily módon Kant kritikai orientációja a filozófiai hermeneutika számára is felejtethetetlen marad.”³

Alapjában véve a területek autonómiájának és egymásra való visszavezethetlenségének gondolata, mint a kanti szisztematikus erős eszméje, valamint a racionalitás pluralitása, azaz a szcientista pontosság egydimenziósságából való kiemelése képezi a hermeneutika részvételének lényegét a „pozitivizmus-vitában”.

A humán tudományokban végbemenő komplex építkezési folyamat résztvevőjeként a hermeneutika töretlenül bízik a teoretikus-filozófiai gondolkodásmód értékében és autonómiájában. Ebben mutatkozik meg a szcientizmussal, a pozitivizmussal és a jelenkori gondolkodás analitikus irányzatával folytatott (igaz, helyenként túlzó) polémia értelme is. A klasszikus (antik és újkori) tradícióhoz való visszafordulás egyszersmind lehetővé teszi a modernség és a posztmodern közötti egyensúly megőrzését, az értékek klasszikus rendje, valamint az „Ész” és a racionalitás posztmodern elutasítása közötti folytonosság fenntartását.

A nagy visszhangot kiváltó hatvanas évekbeli vita több szinten zajlott le, tekintettel egyrészt a módszer és igazság kérdésének szétválasztásából származó problémátlanításra (mivel a neopozitivizmusban a jelentéstartalommal szemben a formális eljárások élveztek elsőbbséget), másrészt pedig az igazság és a módszer túlzó pluralizációjára a „filozófiai hermeneutikában”. E módszertani vonatkozásokon túlmenően a szcientizmus válsága strukturálisan is összekapcsolódott a posztmodern létmóddal a moderntől való radikális elválasztásával a racionalitás (tisztán csak pontos-

³ Gadamer, H.G.: Vom Zirkel des Verstehens. *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, 204.

ságként való) megértése és egydimenziósságának tipikus megfordítással történő újrateremtése terén. Ebben a megfordításban a racionalitás az (emberi alkotás univerzumának egyetlen paradigmájaként felfogott) univerzális *ratio* helyett ennek ellentétéként mint *fakticitás*, mint (logikai-matematikai formát öltött) és *nyelv*-ként felfogott tiszta pozitívum jelenik meg.

Ezzel függ össze egy olyan „filozófiai – azaz teoretikus - igény” (Gadamer) megfogalmazásának gondolata és a racionalitásnak egy olyan „igazságtapasztalat” jegyében való pluralizációja, amely nem redukálható a tudományos módszertan tapasztalatfogalmára. Röviden: a tudomány továbbra is fenntarthatónak bizonyul, a szcientizmus viszont nem! Azért nem, mert módszertani koncepciójában elszakítja a módszert a történelemtől és az igazságtól.

3. Következésképpen a „vitáknak”, illetve a hermeneutikának és a dialektikának bennük való kitartó részvétele megértése végett szükségessé válik, hogy megmagyarázzuk (persze, röviden) a racionalitásnak, valamint a tudományban, cselekvésben, alkotásban megvalósuló formáinak új értelmét, azt az értelmet, amely túlmutat a klasszikus racionalizmuson, és amely elvileg két pontosítást igényel: a) a racionalitásként tételezett „Ész” *ratio*-ként (azaz egyetemes értelemként és gyógyírként felfogott „Ész”-ként) már nem oppozíciót, hanem (a perspektívák és képzési irányok tekintetében) komplementaritást teremt; b) a „modernitás” ily módon tovább él a „posztmodernitásban”, és a paradigma teljes mértékű eltörlése helyett inkább csak elrendeződési formáját változtatja meg a historizmus és a relativizmus, valamint a szcientizmus és az analízis új tapasztalatának függvényében. Mivel ez a modernitás a „racionalizmus”, a „historizmus”, az „abszolút tudás” (Hegel, akinél a „modernitás” kritikájában implicite jobb, objektívebb megvilágítást nyer a „modern” mibenléte), az abszolút kétségbe vonás helyett már csupán a kétségbe vonás abszolútuma és a tudás abszolútuma akar lenni.

Paradox módon, a „modernitás” kritikája az abszolútum mindkét formája révén bekövetkezik, de anélkül, hogy a második forma is megalapozójává válna a „posztmodernitásnak”. Innen származik az a gondolat, miszerint a „posztmodern” dominánsan esztétikai beállítódású. Mint ilyen, nem érinti a megismerésre és a cselekvésre irányuló elgondolásokat, csupán az esztétikum szférájában helyet kapó érték-megismerésre és érték-cselekvésre van kihatással, ezek szennyeződését előidéző jelenséggént.

És az esztétizálás, az esztétikum dominanciája apropója kapcsán: jóllehet a „modernitás” főnév – amint azt Habermas megjegyzi – kronológiai jelentéssel már a kései antikvitás óta használ-

latos, a „modern” melléknév az újkori európai nyelvekben csak igen későn, a 19. század közepétől kezdve vált főnévvé, mégpedig először ismét a „szépművészetek” területén, ami magyarázatot ad arra, hogy a „modernség” és a „modernitás” kifejezések miért tartották meg mindmáig „esztétikai alapjelentésüket”.⁴

Valójában éppen az esztétizálás folytán hordozza magában a romantika és a posztromantika (amelybe filozófiai értelemben beletartozik a Nietzsche-től, Dilthey-től Heidegger-ig és Gadamer-ig terjedő vonulat is, bár az utóbbi kettőnek inkább a „poszt-posztromantikába” való besorolás felel meg) mindazt, amit a „posztmodernitás szimptómájának” neveznek, és ami az ember intellektualista koncepciójának, a történelmietlen *ration*nak, vagy mindannak az elutasításaként nyilvánul meg, amit a „modern ész” jelent.

A hermeneutika (még romantikus formájából eredő) vonzalma az esztétikum iránt itt egyféléképpen igazolja a posztmodernnel kapcsolatos mindazon kijelentések jogosultságát, amelyek ebből a (kritika és a művészet-, valamint irodalomelmélet irányából megnyíló, de a kultúrfilozófiai megértésben úgyszintén benne gyökerező) perspektívából is a vizsgálódásba bevonhatóvá teszik az „Ész” mint racionalitást (és a racionalitás típusait).

Ily módon a „hermeneutikai kör” köre (valójában egy kör feletti kör!) tárul fel, amely éppúgy, mint az előbbi, egyáltalán nem tekinthető „hibás körnek”, mivel a dolgok természetéhez tartozik hozzá, mint magának a megértésnek a köre. Íme ennek egy lehetséges megfogalmazása: a „posztmodernitás” (és a posztmodern-modern ellentétpár) az „Ész” sokfélevé válásából érthető meg, ez utóbbi viszont a „posztmodern-modern” ellentétpárból. A „megértés művészetében” működő „hermeneutikai szabály” – „az egész a részből kiindulva és a rész az egészből kiindulva érthető meg” – alapján⁵ itt a következő probléma adódik: melyik a „rész” és melyik az „egész” (ebben a kör feletti körben)?

Nyilván, ezek „helyet” cserélhetnek egymással, de *csak* a megértés intencionalitásának és horizontjának, illetve annak függvényében, amire ez irányul. És csak azon az alapon, hogy mindezen megnyilvánulások a modern történeti-kritikai tudat és az „európai emberiség” („*europäische Menschentum*”, Husserl kifejezése) kultúrköréhez tartoznak.

Más szóval, egy nem „hibás körként” felépülő körkörösségnek (a meghatározásban is, nem csak az érvelésben; az „élettapasztalatban” szintén, nem csak a logikában) a feltételét éppen a tudat

⁴ Habermas, J.: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon Kiadó, 1998, 12–13.

⁵ Gadamer, H.G.: i. m. 54.

horizontként, intencionálisként, tehát nyitott tudatként – a perspektívák tudataként – való felfogása alkotja. Vagyis az, ami Husserlnél „interszubjektivitásként”, a „világ hozzáférhetőségének” fontosságaként, a „másik”-ként, a „monások közösségeként” (az „én”-ek közösségeként) tételeződik, mivel a „tudat alaptulajdonsága” abban áll, hogy „minden *cogito*, vagy mondhatjuk azt is: minden tudati élmény valamire vonatkozik, valamit *vél* és ekképpen magában hordja önnön mindenkori *cogitatumát*.”⁶

Mivel a „megértés köre”, illetve a két jelenség (az „Ész” pluralizációja és a „posztmodernitás”) együttes tételezése azáltal, hogy az együvé tartozásnak és az időnek mint temporalitásnak a formáját ölti, a történeti tudat egységének a kifejeződésekként jön létre. Ebben lehetővé válik a kultúra történetében felmerülő humanum példaszerű értékeivel való találkozás is, úgy, ahogyan azok a „modernitásban” helyet kapnak.

Habermas észrevétele szerint Hegel volt az első filozófus, aki világos fogalmat alakított ki a modernségről. Ezért, „ha meg akarjuk érteni, hogy miben áll modernség és racionalitás belső kapcsolata, amely Max Weberig magától értetődőnek számított, és amelyet manapság megkérdőjeleznek, vissza kell kanyarodnunk Hegelhez”, ahhoz a gondolkodóhoz, aki a modernség fogalmát először használta „történeti összefüggésekben mint korszakfogalmat”: „az új kor” [*die neue Zeit*], a „modern kor” [*die moderne Zeit*], amely fogalmak a Hegel korában használatos angol „*modern times*” és francia „*temps modernes*” kifejezések megfelelői.⁷

A „korszellem” [*Zeitgeist*] kifejezéssel Hegel a jelent mint átmenetet jellemzi, amely a „gyorsulás tudatában” és a jövő másféleségének elvárásában telik el. „Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek az ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával... Soha sincs ugyanis nyugalomban, hanem mindig előrehaladó mozgásban van... Az új szellem kezdete sokféle műveltségi forma hosszas átalakulásának terméke, egy sokszoros szövevényes útnak és éppolyan sokszoros erőfeszítésnek és igyekezetnek eredménye. Ez az egymásutánból és a maga kiterjedéséből magába visszament egész, ennek létrejött *egyszerű fogalma*” – írja *A szellem fenomenológiájában*.⁸

Hegel a klasszikus filozófusokra jellemző elméleti-gnoszeológiai optimizmussal, sőt romantikus pátosszal *fejezte* ki

⁶ Husserl, Edmund: *Kartezianus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Atlantisz, 2000, 45., 110.

⁷ Habermas, J.: i. m. 9–10.

⁸ Hegel, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973, 14.

és hirdette az újat, tudatosítva megjelenését és egyben jelentőségét az emberi értékek kiteljesedésében. Egy új világ, a „modernitás” alapjainak a lerakása példás összefüggésben állt a racionalitásnak, magának a történeti tudatnak a tételezésével, mégpedig nem egy általános tudattal, hanem a „modern kor”, a „mi időnk” tudatával. Ily módon az „Ész” (itt a „Szellem”) mint racionalitás együtt jár az időbeliséggel és történetiséggel, előrevetítve azt, ami később (a fenomenológiában) az „időtudat” [*Zeitbewusstsein*] formájában jelenik meg, mint az emberi megvalósulásának (az alkotásnak) és kiteljesedésének ideje (és nem, mint akármilyen idő, korszak).

Alapjában véve a „modern” és „modernitás” terminusokban egy messzire visszanyúló hagyomány idéződik fel, főleg azóta, amióta Max Weber felvetette a racionalitás és „racionalizáció” sajátos problémáját. A híres szociológus szerint „az egyetemes-történelmi problémák csupán a modern európai kultúra emberének álltak elkerülhetetlenül és igazolhatóan az érdeklődési körében; vajon a körülmények milyen láncolatának köszönhetően jöttek létre éppen a Nyugaton és csakis ott olyan kulturális jelenségek, amelyek – számunkra bármilyen csekély mértékben elképzelhető módon is – képesek az *egyetemes* jelentőség és érvényesség irányába kifejlődni? [...] Csak egyedül Nyugaton létezik tudomány olyan fejlettségi fokon, amely ma is »érvényesnek« tekinthető”.⁹ „*Modern* életünk” (a szerző kiemelése) egészében és minden formájában – a vallásban, a tudományban, a technikában, a gazdaságban, a művészetekben, a jogrendszerben, a politikában – „a nyugati kultúra sajátosan elkülönülő »racionalizmusa« valósul meg”.¹⁰

A „modern” megjelenése az egész történelmi-kulturális élet „modernizációjának” fogalma, a „modernizáció elmélete” révén válik beláthatóbbá. A modernizáció elmélete átveszi a modernség [*Moderne*] weberi fogalmát, de „komoly következményekkel járó átalakítást” hajt végre rajta: „elvonatkoztat bizonyos jegyeitől”; „a modernséget leválasztja újkori-európai eredetéről, és általában vett szociális fejlődési folyamatok térben-időben semleges mintájává egyszerűsíti. Emellett megszünteti a modernség és a nyugati racionalizmus történeti fejlődése közötti belső összefüggést: modernizációs folyamatokon már nem a racionalizációt, nem ésszerű struktúrák történeti objektivációját kell értenünk”.¹¹

⁹ Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie*, Bd. 1, Tübingen, Mohr, 1920, 1.

¹⁰ Uo. 4, 11.

¹¹ Habermas, J.: i. m. 8.

Ily módon éppen az ötvenes és hatvanas évek „Modernisierungsforschung”-ja teremtette meg annak előfeltételeit, hogy a „posztmodern” [*Postmoderne*] kifejezés a társadalomtudósok körében is meghonosodjon. Ugyanis „az evolucionista értelemben önállóvá vált, automatikusan végbemenő modernizáció láttán a társadalomtudós könnyű szívvel lemondhat a nyugati racionalizmus fogalmi horizontjáról, amelyben a modernség létrejött”, s a „posztmodern” teoretikusai a „felvilágosodás végét” hirdethetik, túlléphetnek amaz „ész-tradíció álláspontján, amelyből kiindulva az európai modernség önmagát értelmezte” és a „*posthistoire*”-ban vethetik meg a lábukat.¹²

Ezzel viszont mindaz, ami Hegelnél a „modernitás” és „racionalitás” közötti belső köteléknek számított, másodrangúvá válik, pontosabban: a modernitás kilép ebből a kötelékből, s a deracionalizációnak, sőt az antiracionalizmusnak (és az irracionalizmusnak) egy olyan jelensége áll elő, amelyben megtörténik a végső szakítás az „Ésszel”. A jelen már nem fogható fel a „mi korunk”-ként (Hegel), és a „történeti tudat” helyébe a fragmentárisnak (a részekre töredezőnek) és a marginálisnak (a szélekre sodródónak) a „racionális” alapoktól távol eső tudata kerül.

4. Ennek mentén mélyebb betekintést nyerhetünk „A tudományos racionalitás és más racionalitás-típusok” címszó alatt zajló jelenkori vitákba, és implicite azokba a korunkra jellemző „vitákba” is, amelyek a szcientizmus, a hermeneutika és a dialektika körül folynak, s amelyek viszonyítási alapul szolgálnak a hermeneutika fellépésének és kihatásainak a megértéséhez.

Mindez összefüggésben áll azzal, hogy a tudományos elméletalkotásnak ebben az új korszakában hogyan lehet meghatározni a tudomány fogalmát. Azt már sikerült megállapítani, hogy ebben az új helyzetben „a »tudományelméletnek« egy olyan »tudomány«-fogalmat kell megalkotnia, amely jóval átfogóbb, mint a »szcientizmusban« fellelhető »scientia« (angolul vagy franciául »science«) fogalma, mivel az új »tudományelméletnek« a »szcientizmuson« kívül a »hermeneutikát« és az »ideológiakritikát« is magában kell foglalnia”.¹³

Gadamer maga is utal erre a jelenségre: „Különösen a tudományelmélettel és az ideológiakritikával szemben ismételtlen hangsúlyozom a hermeneutika átfogó *filozófiai igényét*” (a szerző kiemelése), ugyanis a hermeneutikai vizsgálódások „ahhoz az ellenálláshoz kapcsolódnak, amely a modern tudományon belül jelentkezik a tudományos metodika univerzális igényével szem-

¹² Uo. 8, 9.

¹³ Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*. Bd. II, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 96.

ben”¹⁴. Céljuk az, „hogymindenütt, ahol lehet, felkutassák az igazság olyan tapasztalatát [*Erfahrung von Wahrheit*] (a szerző kiemelése), amely túllép a tudományos metodika ellenőrzési körén, és feltárják saját legitimitását”.¹⁵

Lényegében a probléma onnan származik, hogy létezik egyrészt a „tudományos racionalitásnak” egy neopozitivistamodellje, másrészt szükségessé vált a racionalitás más típusainak az elfogadása is.

Ezen alapul a tudomány fogalma és a tudástípusok újragondolásának jogossága a racionalitás-típusokkal összefüggésben. A „racionalitás típusai” kifejezés távolról sem jelent pusztán terminológiai újdonságot, bár az elméletépítés (és általában a tudományos modellalkotás) jelenlegi szakaszában számos valós nehézséget is magában rejt: „a racionalításokról szóló diszkurzus” – hangsúlyozza Mittelstrass –, „ez a furcsa többes szám” „elkülönülő racionalitás-modellekre” támaszkodik; „a »racionalítások« többes szám azonban csalárd, mivel »az ész ítélőszéke« (Kant) felszámolódott, és mostantól a racionalitással kapcsolatos kérdésekben is a tolerancia elvei érvényesülnek”.¹⁶ Valójában a „racionalitáskritériumok” közül éppen az hiányzik, „amely korábban a racionalitás magját alkotta: a megalapozás kritériuma, s ez a hiány Poppertől errefelé haladásként tüntetődik fel”.¹⁷

Manapság, a nyelvi analízis korszakában és a klasszikus elméletek, a „kezdetek”, az „alapok” megismerésével kapcsolatos igények visszaesésének időszakában – amely visszaesés még inkább kihangsúlyozódik a pozitivizmus „filozófia nélküli episztemológia” popperi programja révén – a racionalitásról (és „racionalításokról”) folyó véleménycserének nagymértékben szüksége van a tudomány fogalmának (egy legalább vázlatos!) tisztázására.

Következésképpen újból szükségesnek mutatkozik a racionalitásról folyó vita felújítása. Szükséges egyrészt a „racionalitáskritériumok” elhatárolása érdekében, másrészt pedig a „tudomány” – „tudományosság” kettős címszóval jelzett „tudományos racionalitás” mint értékmegnyilatkozás megértése végett. Ebben az esetben nem általában az értékről van szó, hanem az elméleti

¹⁴ Gadamer, H.G.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984, 19., 21.

¹⁵ Uo. 21.

¹⁶ Mittelstrass, J.: *Forschung, Begründung, Rekonstruktion*. In H. Schnádelbach (Hrsg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, 117.

¹⁷ Uo. 118.

értékről, pontosabban az igazságértékről mint alapvető elméleti értékről.

Vajon a racionalitásnak ez a visszatérése a tudományosság formájában nem hozza magával újból az „Ész”? Bizonyos értelemben igen, amennyiben az ésszerűség nem tud másként, mint (bármely lehetséges „racionalitás” értéktartalmát alkotó) „Észként” megvalósulni. De az „Ész” nem maradhat meg az egyetemesség formájában, hanem különböző racionalitás-típusok és szintek meghatározott formáit ölti magára, amelyek impliciten a tudományosság típusait és szintjeit is magukban foglalják, nem a megismerés egy meghatározott tudományban megjelenő formájaként és strukturálódási módozataként, hanem az elméleti vonatkozás (elméleti érték) általános értelmében.

Ez azt jelenti, hogy a tudományosnak (bármilyen típusú) tudományban történő megvalósulásával együtt jár a tudományosság (mint érték), a „racionalitások” és racionalitás-típusok pedig értékterjedésükben összemérhetőkké válnak, bár (a különböző tudományok más-más stádiumaiban és szintjein kibontakozó megismerésben zajló) értékmegvalósulások eltérő foka hierarchizálódáshoz vezethet. Ez nem annyira a tudományosság mint olyan fokozataiban, hanem inkább a tudományok nyelvekké történő szerveződésének a módozataiban mutatkozik meg. Úgy tűnik, hogy emiatt vagyunk tanúi egy „*linguistic turn*” beiktatódásának a jelenkori gondolkodásba. Ugyanis egy bizonyos tudomány (vagy tudománycsoport) hírneve és értékelése nagymértékben összefügg a rendelkezésére álló nyelvi-szemantikai önmegjelenítési és önkifejezési eljárásokkal („technikákkal”) és képességekkel.

5. Valójában éppen a szemantika és a hermeneutika közötti különbség révén kerülnek előtérbe a tudományosság érvényesítésének szcientista korlátai, és általában mindazon elméleti módozatok korlátai is, amelyek révén az értelem megjelenítődik egy nyelvben. A hermeneutika, különösen modern formáiban, az értelem olyan létmódjait is a figyelem középpontjába állítja, amelyek különböznek a tudományos gondolkodásnak a logika és az episztemológia eszközeivel példaszerűen kimunkált létmódjától. Ugyanis a hermeneutikának a szöveghez mint totalitáshoz való viszonyulása túlvezet a szöveg szintaktikai-szemantikai struktúráján, mivel – Dilthey szavaival – „a megértés művészetének középpontja az *emberi lét írások tartalmazta maradványainak értelmezésében vagy interpretációjában*” van.¹⁸

¹⁸ Dilthey, W.: A hermeneutika keletkezése. In *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 475.

Az interpretáció kiteljesedési formája a megértés [*Verstehen*], amely, mint ilyen, megelőzi a megismerést és a cselekvést. Dilthey szerint: „Cselekvésünk mindenütt előfeltételezi más személyek megértését”; „A folyamatot, melynek során kívülről, érzékiileg adott jelekből egy belül levőt ismerünk meg, *megértésnek* nevezzük... Ez a megértés a gyermeki gögicselés felfogásától egészen a Hamlet vagy az észkritika felfogásáig terjed. Kövekből, márványból, zeneileg megformált hangokból, mozdulatokból, szavakból és írásból, cselekvésekből, gazdasági rendekből és alkotmányokból ugyanaz az emberi szellem szól hozzánk és igényli az értelmezést.”¹⁹

Ily módon a megértés a legjelentősebb általánosan emberi jelenségnek tekinthető, s nem véletlen, hogy modern előtérbe állítója, a *hermeneutika*, nem csupán az interpretációnak, hanem a megértésnek is az elméletévé vált, s egyben az „Auslegen und Verstehen” („értelmezés és megértés”) kifejezés a visszájára fordítódott. „A megértés megformálását – írja Heidegger – nevezzük értelmezésnek. Benne a megértés megértően sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik. Az értelmezés egzisztenciálisan a megértésen alapul, és nem az utóbbi származik az előbbiből. Az értelmezés nem a megértettek tudomásulvétele, hanem a megértésben kivetített (felvázolt) lehetőségek kidolgozása.”²⁰

A megértés ily módon valamennyi exegézis, értelmezés és interpretáció alapja, mivel a *Daseinnak*, az emberi létezésnek – amely „lehet értelmes vagy értelmetlen” – az értelmét és egyben a létmódját alkotja.²¹ Éppen ennek a megfordításnak a révén tárulnak fel (a fenomenológián átvezető) hermeneutika sajátosságai, és visszatérése a kezdetekhez: „A jelenvalólét fenomenológiájának *λογος*-a a *ἐμφυεῖν* jellegével bír, melyen keresztül a jelenvalólét magához hozzátartozó létmegértés számára *megnyilatkozik* a lét tulajdonképpeni értelme, tulajdon létének alapstruktúráival egyetemben.”²²

Abban, ami a hermeneutika szerveződési módjában a leglényegibb vonatkozásban modern (sőt „posztmodern”, ha az embernek lehetőségekként való felvázoltságára gondolunk!), éppen a kezdeteknél találjuk magunkat!

Itt megjegyzendő, hogy Dilthey egy „újraevésben”, s mint ilyenben, a kezdethez való visszafordulásban, a *ἐμπροσθέν*-t „értelmező művészetnek” [*Kunstmässige Auslegung*] fordította,

¹⁹ Uo. 471., 473.

²⁰ Heidegger, M.: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 289.

²¹ Uo. 294.

²² Uo. 135.

rámutatva: „az írásművekről adott minden értelmezés csupán módszeres kiképzése a megértés folyamatának, mely folyamat az egész életre kiterjed és mindenfajta beszédre és írásra vonatkozik. A megértés elemzése tehát az alap az értelmezés szabályadásához”.²³

A „művészi megértés” szintjén az „értelmezés” [*Auslegung*] az „interpretáció” [*Interpretation*] szinonimája, a szabályok szerint eljáró „interpretáció művészete” [*Kunst der Interpretation*].²⁴

A hermeneutika kontextusában Gadamer egy másik szabályt érvényesít: „Interpretálni ott kell, ahol egy szöveg értelmét nem lehet közvetlenül megérteni”.²⁵ Itt az értelmezés tűnik elsődlegesnek! De – pontosít Gadamer – „a hermeneutika az a klasszikus diszciplína, amely a szövegek megértésének a művészetével foglalkozik”.²⁶ A romantikus Schleiermachersnél – folytatja Gadamer – a hermeneutika univerzális jelentőségre tesz szert: „Ő már nem az értelmezés [*Auslegung*] pedagógiai szituációjára gondol, mely a másikat, a tanulót segíti a megértésben; nála az értelmezés és a megértés [*Auslegung und Verstehen*] belsőleg összefonódik, mint a külső és a belső szó, s valójában az értelmezés valamennyi problémája a megértés problémája”.²⁷

A hermeneutika történelmi formáival és fontosabb típusaival (modelljeivel) kapcsolatos vizsgálódások alapvető problémáját tehát a „megértés megértése” („Das Verstehen von Verstehen”, Ogden és Richards híres „The Meaning of Meaning”-jét, 1923 parafrázálva) képezi, valamint ennek helye és szerepe az *Auslegung–Interpretation–Verstehen* (értelmezés–interpretáció–megértés) hármasság működtetésében. A különböző (múltbeli és kortárs) megközelítéseken túlmenően az „értelmezés és megértés” jelentőségteljes összekapcsolódása a „megértő értelmezésben” valósul meg, és csakis a „szöveg” és az „értelmezés” [*Auslegung*] azaz ténylegesen az előadás, az egzegézis (mint „értelmezés”) és az (egzegézis aktusában megvalósuló) implicit megértés feltételei között.

A hermeneutika valamely elméletének a saját előtörténetéhez viszonyított távolságát a „hermeneia”-nak a tisztán csak az előadásra (értelmezésre, egzegézisre) vagy interpretációra utaló jelentésétől a „megértő értelmezés” és „megértő interpretáció” felé haladó jelentésváltozásán lehet lemérni. Ugyanakkor viszont a szövegre és implicita a szubjektivitásra vonatkozó felfogások

²³ Dilthey, J.: i. m. 490.

²⁴ Uo. 475.

²⁵ Gadamer, H.-G.: i. m. 237.

²⁶ Uo. 126.

²⁷ Uo. 141.

megváltozásával is számolni kell: a szöveg értelme már nem csak a struktúrától (a szintaktikai-szemantikai értelemben vett szövegtől) függ, hanem az értelmezőtől is, valamint az értelmezőnek a szöveghez való viszonyától.

Más szavakkal, a „szöveg és intertextualitás” a szubjektivitás-interszubjektivitás fenomenológiai fogalompár révén válik megvilágíthatóvá. A hermeneutika maga végső soron nem más, mint ennek a jelenlétnek–együttlétnek az (értelmezésben és megértő interpretációban megmutatkozó) átfogó formája.

A megértés nem tett volna szert olyan fontos szerepre a logika és a tudományok módszertana megteremtésében a műalkotás példaszzerű értékének és az emberi alkotótevékenységben fellelhető ősforrásainak tudatosítása nélkül. Az intellektuális oldalt túlhangsúlyozó kritikátlan racionalizmusból való határozott kilépés igényével fellépő romantikus hermeneutika már egy modern történeti tudat kifejezője kívánt lenni. Még inkább erre irányul a történeti hermeneutika abban, amit Dilthey „az önérték tudatosítása elvének” [*Selbstbesinnung*] nevez.

6. Mindezek a megértésnek és a „hermeneutikai tapasztalatnak” rendelődnek alá; s „egy filozófiai hermeneutika vázlata” (a híres *Igazság és módszer* alcíme) számára „a hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai” válnak meghatározókká. Az alapvető feladat túlmutat a megértés „előzetesség-struktúrájának” heideggeri kifejtésén. Gadamer ellenkezőleg azt a kérdést vizsgálja, „hogyan a hermeneutika, végre megszabadulva a tudomány objektivitásfogalmából eredő ontológiai akadályoktól, hogyan biztosíthatná a megértés történetiségét”.²⁸

A „filozófiai hermeneutika” programjának felvázolása során Gadamer bevezet néhány pontosítást is, elsősorban azt, hogy a „hermeneutikai problémával” foglalkozik. E tekintetben különbséget tesz a „megértés jelensége” [*das Phänomen des Verstehens*], a „hermeneutikai jelenség” [*das hermeneutische Phänomen*] és az „igazságtapasztalat” [*die Erfahrung von Wahrheit*] között.

Az egésznek a sarkkövét „a megértés és a megértettek helyes értelmezésének a jelensége alkotja”. Ugyanis „a szövegek megértése és értelmezése nemcsak a tudomány ügye, hanem nyilvánvalóan hozzátartozik az egész emberi világtapasztalathoz. A hermeneutika problémája eredetileg egyáltalán nem módszer-probléma. Nem a megértés valamiféle módszeréről van benne szó, melynek révén a szövegeket úgy lehetne alávetni a tudományos megismerésnek, mint bármely más tapasztalati tárgyat.

²⁸ Uo. 191.

Elsősorban egyáltalán nem a biztos ismeret felépítéséről van benne szó, mely eleget tesz a tudomány módszereszményének – s mégis, itt is a megismerés és az igazság a tét”.²⁹

„Amikor a hagyományt megértjük”, nemcsak szövegeket értünk meg, „hanem belátásokra teszünk szert, és igazságokat ismerünk meg. Miféle megismerés és miféle igazság ez?”³⁰ Ez nem egy felszíni kérdés, mivel a „megértés jelensége nemcsak az emberi világvonatkozásokon [*Weltbezüge*] húzódik át”, hanem a tudományban és az értékelésben is érvényesül. Ezért „a tudományos metodika univerzális igényével szemben” a hermeneutikai vizsgálódások célja az, „hogymindenütt, ahol lehet, felkutassák az *igazság olyan tapasztalatát* (a szerző kiemelése), amely túllép a tudományos metodika ellenőrzési körén, és feltárja saját legitimációját”.³¹

A „hermeneutikai fenomén” azért tekinthető aktuálisnak, „mert csak a *megértés jelenségében* való elmélyüléstől várható ez a legitimáció” (a szerző kiemelése).³² Gadamer leszögezi, hogy vizsgálódásai „az esztétikai tapasztalat kritikájával” kezdődnek, hogy azt az „igazságtapasztalatot”, amelyben a műalkotás részesít bennünket, „megvédje azzal az esztétikai elmélettel szemben, amely eltúri, hogy a tudomány igazságfogalma leszűkítse”. De – folytatja ő – vizsgálódásai nem állnak meg itt, hanem „megkísérlik, hogy erről a pontról kiindulva kidolgozzák az ismeret és az igazság olyan fogalmát, amely megfelel a *hermeneutikai tapasztalatunk egészének*” (a szerző kiemelése).³³

A „hermeneutikai tapasztalat” mint a humán tudományok különböző területein nyerhető „igazságtapasztalat” tételét így fejtik ki: „Miként a művészet tapasztalatában olyan igazságokkal van dolgunk, amelyek elvileg túllépnek a módszeres megismerés területén, úgy ez hasonlóképpen érvényes a szellemtudományok egészére is, melyekben történeti hagyományunkat annak valamennyi formájában kutatás *tárgyává* is tesszük, de ugyanakkor *ő maga is megszólal a maga igazságában*”.³⁴

Más szavakkal, ezek a hermeneutikai vizsgálódások megkísérlik, hogy „a művészet tapasztalatából és a történeti hagyomány tapasztalatából kiindulva teljes horderejében tegyék láthatóvá a hermeneutikai jelenséget. Olyan *igazságot* szeretnének felismerni benne, melyet nemcsak igazolni kell filozófiaiilag, hanem *maga* is

²⁹ Uo. 21.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Uo. 22.

³⁴ Uo.

a filozofálás egyik módja” (a szerző kiemelései).³⁵ Ezért a „filozófiai hermeneutika” nem a „szellemtudományok módszertana”, hanem „azt próbálja megérteni, hogy a szellemtudományok – módszertani öntudatukon túl – micsodák a valóságban, s mi kapcsolja össze őket a világtapasztalatunk egészével”.³⁶

Ily módon a hermeneutika a történelemhez és az emberi nem tapasztalatához irányít bennünket. A „hagyomány hatása” nem jelent tradicionalizmust, hanem csupán annak a szükségességét, hogy „fel kell ismernünk a hagyomány mozzanatát a történeti viszonyulásban”.³⁷ Ugyanis ebből a mozzanatból nyeri értelmét a „valóságos hozzátartozása” annak, ami volt, ahhoz, ami van.

A „hagyományra” való hivatkozás nem igazolja a „történeti objektivizmus naivitását”, ugyanis „az igazi történeti tárgy nem tárgy”, hanem „viszony, melyben a történelem és a történeti megértés valósága áll”.³⁸ Valójában, folytatja Gadamer, „a dolog jellegének megfelelő hermeneutika magában a megértésben kelte, hogy kimutassa a történelem valóságát. Az ebből eredő követelményt »hatástörténetnek« [*Wirkungsgeschichte*] nevezem. A megértés lényege szerint hatástörténeti folyamat”.³⁹

Ennélfogva a megértés premisszáját a „hagyomány” jelensége képezi (illetve voltaképpen az, ami ebben „fenomén”). De maga a megértés is egy „fenomén”, amely egy „egyetemes közegben” – a nyelvben – valósul meg. Így kiderül, hogy „a hermeneutikai probléma egyik különös esete a gondolkodás és a nyelv általános viszonyának”, és „a megértés nyelvisége a hatástörténeti tudat konkrécioja [*Konkretion*]”.⁴⁰

A tapasztalat eddigi elméletei (Dilthey elgondolásait is beleértve) elégtelenségeinek a meghaladására törekedve Gadamer figyelme a „tapasztalat belső történetiségére” irányul. Kiemeli, hogy „maga a tapasztalat sohasem lehet tudomány”, mert „megszüntethetetlen ellentétben áll a tudással és azzal az ismerettel, amely az elméleti vagy technikai általános tudásból ered. A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást”. A tapasztalat dialektikájának beteljesedése pedig „nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, amelyet maga a tapasztalat szül”.⁴¹

- ³⁵ Uo.
- ³⁶ Uo.
- ³⁷ Uo. 202.
- ³⁸ Uo. 212, 213.
- ³⁹ Uo. 213.
- ⁴⁰ Uo. 273.
- ⁴¹ Uo. 249.

A „hermeneutikai tapasztalat” ily módon a „hagyományhoz” való viszonyulás módján strukturálódik, és a megismerés és felismerés egységeként valósul meg, mivel a „hatástörténeti tudat” lényege szerint „nyitottság a hagyományra”. A „hagyomány mozzanatának” felvetése tehát meghatározó érvényűnek bizonyul egy „filozófiai hermeneutika” számára.

Kantiánus stílusban fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a „hagyomány” (akárcsak a nyelv és maga az ember) a megértés „lehetőségfeltételét” alkotja.

A „hagyományra” való hivatkozás révén játékba jön a történetiség és az elődök „előítéletei” [*Vor-urteile*], mindaz az „előzetes értés” [*Vor-verständnis*], amely által megvalósul az értelem anticiációja és az „egésznek” a „részre” (a jelen mozzanatára) kifejtett hatása. Ha az elsőrendű „hermeneutikai feladatot” a tények „érthetővé tétele” képezi, magának a „hagyománynak” is (mint „ténynek”) „érthetővé” kell válnia.

A nyelv a „lehetőségfeltételek” feltételévé válik, a „nyelviség” [*Sprachlichkeit*] pedig a „hermeneutikai tárgy” és a „hermeneutikai valóság” feltételévé.⁴² Ezzel megnyílik a „hermeneutika ontológiai orientációja a nyelv irányába” (igaz, hogy a megértés kulcshelyzetéből kifolyólag másképp, mint a nyelvfilozófiában). Úgy tűnik, Heidegger nyomán a nyelv „a hermeneutikai ontológia horizontjaként” fogható fel, mivel az „emberi világtapasztalat nyelviségében” „a világ *nem válik tárggyá*”.⁴³

7. A „hermeneutikai tapasztalat” dialogikus struktúrája a megértést egy olyan komplex megilágításba helyezi, amely „magának a dolognak a tevékenységére” utal. Mivel a „dolog” itt elsősorban nem más, mint maga a nyelv, ez az ontológiai elkötelezettség szembehelyezkedik mindenféle tárgyiséggel és spekulációval.

A „megértés struktúrája” kívül helyezkedik mind a spekulatív, mind pedig a szemantikai idealizmuson, de ugyanakkor megmarad egy olyan félidealizmusnál és félrealizmusnál, amelyet Vattimo formulája fejez ki a leginkább – „il linguaggio come mediazione totale”⁴⁴ –, és amely a „hermeneutikai ontológia” felépítésének vezérfonalául szolgál. Amint az eddigiekből észrevehető, a „hagyományra” összpontosító hermeneutika esetében – „amely szerint a jelennel összefüggő múlt értelmezésre szorul” – a vizsgálódás szükségképpen elvezet magának az embernek értelmező

⁴² Uo. 273.

⁴³ Uo. 316.

⁴⁴ Vattimo, G.: L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea. In Gadamer, H.-G.: *Verità e metodo*. A cura di G. Vattimo, Fratelli Fabi Editori, 1971, XXII.

tevékenységként való definíciójához, olyan lényként való felfogásához, aki a nyelvből kiindulva érthető meg.⁴⁵

Szintén a hagyományra való összpontosítás során válik hangsúlyossá a történetiség vizsgálata iránti érdeklődés is, mint ahogy erre az *Igazság és módszer* végén elhelyezett „Hermeneutika és historizmus” című szöveg is utal. A szerző itt számba veszi a historizmus gondolatára vonatkozó fontosabb felfogásokat, előtérbe állítva azt a tételt, hogy a hermeneutika, különösképpen a romantikusoknál, ennek a gondolatnak a hordozója.⁴⁶

A „*Wirkungsgeschichte*” fogalma azonban csak a „hagyomány” („hatásai”) és a „hermeneutikai tapasztalat” (különösképpen a megértés történetiségének) egysége révén kedvez a historizmusnak. Maga a „történeti megértés” sem más – mondja Betti – mint „a valamikori és a mai önmaga közötti közvetítés”.⁴⁷

Alapjában véve a historizmus a maga teljességében csak akkor érthető meg, ha túllépünk Troeltsch-nek a „gondolkodásunk és megismerésünk historizálására” vonatkozó tételén, amelyet „az emberre, a kultúrára és annak értékeire is kiterjeszt”.⁴⁸ Ugyanis a historizmus magát a történetiséget és ennek a „történelmi idővel” való egységét fejezi ki. A történetiség viszont az alkotó ember tettei és azok értelme révén kapcsolódik a „történelmi világhoz”. Az embernek „értelmező tevékenységként” való felfogásával a hermeneutika csak a historizmus küszöbéig jut el. Igaz viszont, hogy a „megértés történetisége” kedvezően hat a „történeti tudat” megjelenésére, s ezáltal a „történelmi világról” is hírt ad.

Ily módon a hermeneutika és a historizmus csak részlegesen kapcsolódik össze, annak ellenére, hogy a „megértés történetisége” – főleg azáltal, hogy a megértés strukturálisan az „ember létmódjához” tartozik (Heidegger) – kedvezőleg hat a történelem bevonására. Azonban nem annyira a „*Wirkungsgeschichte*” (Gadamer), mint inkább a „történeti hermeneutika” és a „történeti ész kritikája” (Dilthey) állítja komplementer viszonyba a hermeneutikát nemcsak a „történetivel” (a hagyománnyal), hanem a modern gondolkodásmód meghatározó dimenziójának tekinthető modern historizmussal is.

Az értékek cseréjének és a gondolkodási irányok és stílusok ütköztetésének mai stádiumában a hermeneutika egy igazi „gondolkodás-tapasztalatot” képvisel, határozott kiállást a humaniz-

⁴⁵ Fruchon, R. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977/4. 551, 552.

⁴⁶ Gadamer, H.-G.: i. m. 348.

⁴⁷ Betti, E.: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. 2. Aufl., Tübingen, Mohr, 1972, 46.

⁴⁸ Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Probleme*. I. Tübingen, Mohr, 1922, 9., 102.

Alexandru Boboc

mus, a konstruktív gondolkodás és a racionalitás mellett. A filozófiai rendszerezésen túlmenően a modern hermeneutika, akárcsak a fenomenológia (amellyel különösképpen szolidarizál), a mai világban megvalósuló emberi alkotásokra irányuló kritikai-értelmező tevékenység számára fogalmi apparátust és munkamódszert is kínál.

Veress Károly fordítása

A hermeneutika episztémikus helye*

AUREL CODOBAN

A filozófiai tematizálás harmadik nagy területének, a kommunikáció problémakörének köszönhetően a hermeneutika helyzete is megváltozik: filozófiai segédtudományból elsőrendű filozófiai diszciplínává válik, az értelmezés pedig fő szerepet kap a jelek világának értelmi befogadásában. Természetesen már e harmadik filozófiai tematizálás előtt is létezett hermeneutika és interpretáció. Az értelmezés már az első tematizálás körében is igen jól működött, sőt itt, ahol a jeleket még dolgoknak tekintették, egészen széles körben érvényesült. A szemiológiának éppen egy olyan tematizálásra van szüksége, amely szerint a dolgok jeleknek tekintendők. Mindenesetre, a szemiológia volt az, amely hasznát húzta a kommunikáció tematizálásából, megelőzve a hermeneutikát, éppen úgy, mint ahogy az olvasás megelőzi az értelmezést. Ennek a mozgásnak az érdekessége abban mutatkozik meg, hogy már előrevetíti a harmadik tematizálással fellépő új feszültséget. Valójában a szemiológia és a hermeneutika, a jelek anatómiája és fiziológiája a reneszánsz végén válik el egymástól, azaz a modernitás küszöbén, a megismerés tematizálásának kezdetén. A szemiológia és a hermeneutika közötti feszültség létrejöttéhez a harmadik tematizálás, a kommunikáció tematizálása kezdetén szükség volt a helyek és a szerepek felcserélésére, akárcsak az eleatizmus és héraklitizmus, vagy a racionalizmus és empirizmus esetében.

* Aurel Codoban: *Semn și interpretare. O introduce postmodernă în semiologie și hermeneutică*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, 75–80. II. Hermeneutică. 10. Situs-ul epistemic al hermeneuticii.

A modernitás kontextusában a karteziánus cogito révén érvényre jutott tudat egy olyan hipotetikus szolipszizmus talajára helyezkedett, ahonnan elsősorban a vágy kínál kiutat. Ez biztosítja az énen kívüli, de az énhez hasonló külvilág bizonyosságát, amely a Másban, a hozzám képest Másikban, de valójában egy másik önmagamban testesül meg. A másik jelenléte, valóságossága a vágyban objektiválódik és igazolódik. Egy másik kivezető utat a filozófiailag posztulált szolipszizmusból és az akarat által közvetített öntudat belső világából a saját személy valósága képvisel. Végül, a szolipszizmusból a valóságba vezető harmadik út az észlelésen és az emlékezeten, azaz a téren és az időn át a tárgy konstitúciója irányába halad. A Mással (Másikkal) való kapcsolat ÉN–TE típusú kapcsolat, akárcsak a saját személyemet megalapozó önmagamhoz való viszony; a tárgyhöz való viszony ellenben EN–Ő típusú kapcsolat. A megértés és az értelmezés az *én–másik*, vagyis az *én–te* kapcsolaton alapul, mivel a dialógust a vágy élteti. Az emberi személyiség leszállítása az én–ő típusú el-tárgyiasító kapcsolat szintjére alapvetően téves. Akárcsak, a mi esetünkben, az olyan értelmezési túlzásokba való bocsátkozás, amely a tárgyakat az *én–te* kapcsolat szintjére emeli. Az „én–te” viszony perspektívájában a másik mindig csak léleknek látszik; mint ahogy az „én–ő” kapcsolatában a másik mindig csak testnek látszik. A Természet egy hatalmas szöveggént csak akkor lehetett az értelmezés tárgya, amikor Isten állt mögötte.

Micsoda az értelmezés ebben a kontextusban? Az értelmezés alapja az *én–másik* viszonyban rejlik, az én–te típusú dialogikus viszonyban, a vágy által éltetett, fenntartott viszonyban. Mivel a vágy által megnyitott úton halad, amely a *Máshoz* (a Másikhoz), a *Nyelvhez és kommunikációhoz*, az *Értelemhez* és a *Kultúrához* vezet, kibontakoztatva a jelentést és az értelmet, az értelmezés a jelentéshordozó racionalitás körébe illeszkedik. Ezzel szemben az ellentetjeként felfogható, az *ok-okozati* viszony tisztázására irányuló tudományos magyarázat az operacionális racionalitáshoz tartozik. A hermeneutika számára az válik hitelessé, ami tudatilag értelmezhető – s ebben a vonatkozásban a tárgy maga is a Másnak minősül, egyfajta „animizmus” jegyében, amely tudati mélységekkel ruházza fel –, míg a tudomány magát az embert is pusztá tárggyá fokozza le.

A hermeneutika terminus gyökerei a görög „hermeneuein” igére nyúlnak vissza, amely a „hermeneosz” főnévre utal. Heidegger szerint egy gondolati játék során a „hermeneutikát” Hermész istennel azonosíthatjuk, Zeusz és Maia fiával, az istenek és az emberek közötti közvetítővel, a sors hírnökével. A görög mitológiában Hermész a kereskedelem (a csere a régiek számára

a kommunikáció szinonimája) és az utazások isteneként jelenik meg, ami szimbolikus szinten (az isteni akarat) „közvetítésének”, „lefordításának”, „értelmezésének” mozzanatára utal.

Arisztotelész *Organonja* második részének címében a hermeneutika kifejezés explicite is megjelenik – *Peri hermeneiasz*-, amit Boëthius latinra *De interpretatione*-nak fordított. Valójában azonban nem ez adja meg a hermeneutika mai értelmét, mivel az értelmezés itt a gondolat elemzését jelenti a kifejezés útján, az ítélet megvalósulását a verbális kommunikációban. Mai értelme szerint a hermeneutika a kifejtés, értelmezés és megértés elmélete; mint ilyen, elvek, kategóriák, szabályok és eljárások összessége. A hermeneutika a tudományos magyarázattal szembeállítható megértés elmélete. Addig, amíg a tudományos magyarázat az oksági viszonyhoz kapcsolódik, a hermeneutikai eljárás mint jelentéstulajdonítás a „művészetéhez” (a tekhnéhez, létrehozáshoz) áll közelebb. Bár nem tekinthető egy bizonyos módszernek a modern tudományos megismerési módszerek értelmében, s gyakran az értelmezés vagy a megértés „művészetének” nevezik, a hermeneutika sem mond le a szigorról és a fegyelemről. A jelenkori filozófiai diszciplínák körében a hermeneutika a humán ontológiához, a logikához és metodológiához, a modern nyelvelméletekhez, a retorikához, poétikához, stilisztikához társul. Egyszerre jelenik meg diszciplínaként és a cselekvést irányító eljárásaként, megismerésként. Gadamer számára a hermeneutika filozófia, s filozófiaként – gyakorlati filozófia; a hermeneutika a gyakorlati filozófia hagyományát folytatja.

Az általában vett hermeneutika, a maga átfogóbb és kevésbé igényes mivoltában egyszerre irányul a szövegekre, a szöveg-hagyományra, a művekre, valamint a mindennapi emberi viselkedésre (Helmut Seifert, Ineichen). Nemcsak a kulturális megértés érdekli, hanem minden olyasmi, ami megértést feltételez. Területe a jóslásoktól (a kártyából vagy kávézaccból történő jövőmondás is értelmezés!) a költői fordításokig és a jogi értelmezésekig mindenre kiterjed. Emberek, utcák, városok, szakterületek elnevezésének történeti etimológiáját is magába foglalja! A hermeneutika a szó mögött meghúzódó történetet meséli el, amelyen a szó jelentése alapul, s amely értelmet ad neki, éppen úgy, mint ahogy a mítosz elmeséli és forgalmazza a szimbólumot.

A hermeneutikai aktus egzisztenciális beavatkozást feltételez, mivel a megértés megváltoztatja a megértő tudatát. Ebben a tudati átalakulásban a megértés másegyébnek bizonyul, mint pusztán megismerési folyamatnak. A tudományos elméleteket és összefüggéseket memorizálják, majd operacionálisan, „mechanikusan” alkalmazzák. A hermeneutika egzisztenciálisan, azaz vitálisan és

„művészileg” hat. A megértésnek ez a művészete nem pusztán egy rajtunk kívüli, az egzisztenciális körünkön kívül maradó semleges megismerés. Az, amit értelmezünk és ezáltal sikerül megértenünk, megváltoztatja az életünket.

Az értelmezést mindig az hívja életre, ami számunkra idegen, vagy idegenné vált: a Másik/Más, a Szent, a Lét, a Szeretet, a Halál. A kommunikáció látszólagos hiánya a másság jele, s ezért elsősorban hermeneutikát igényel. (A hallgatás a szemiológia nehézségeként jelenik meg. A beszédet jelek közötti szünetek tagolják; a hallgatás szemiológiai értelemben se nem jel, se nem jelek közötti szünet. Ha a jelek olvasást igényelnek, a hallgatás értelmezést kíván.) A hermeneutika olyan értelmezési folyamatot valósít meg, amely a fordításhoz hasonlít. Az értelem felé fordulás, az értelem felszínre hozására, egyik síkról a másikra való átvitelére, a másvalaki számára való lefordítására irányuló törekvés jellemzi. A kommunikáció ezért nem egyszerű üzenetátviteli aktusként valósul meg, hanem sokkal inkább komunióként, a másik, a másság irányában történő előrehaladásként.

A hermeneutika nagy érdeme abban áll, hogy az idegent ott-honossá változtatja: vagyis nem semmisíti meg a kritikában, nem is reprodukálja egyszerűen önmagában, hanem a saját horizontjában bontakoztatja ki, miközben új értékkel ruházza fel. Annak ellenére, hogy öntudatunk megépítésében a másiktól függünk, mégis hajlamosak vagyunk a másik nézőpontjának folytonos tagadására. A hermeneutika feladata tehát abban rejlik, hogy segítségével közelebb kerülhetünk a másik nézőpontjához az igazság feltárásában. A hozzánk viszonyuló másiknak is érvényességet tulajdonító véges, de folytonos mozgásban levő gondolkodásban rejlik az értelmező ész ereje (Gadamer). A másikhoz való közeledés nem jelenti annak kritikai megszüntetését vagy mimétikus reprodukcióját, hanem sokkal inkább egy új fényben való megvilágítását, amelyben a saját igazságot a másság közvetítésével lehet megtalálni.

A hermeneutika az én síkját lefordítja a Más síkjába és fordítva. Mindazt, ami a tudományos megismerésben feltárul, képes egy olyan világegész összefüggésébe helyezni, amely nem érthető meg másként, csak a Másnak a perspektívájában. Amennyiben a világ egysége az énen alapul, az én határozza meg a vonásait; a hermeneutikának tudatosítania kell azt, hogy a világ tapasztalata nem más, mint az én jellemzőinek az átvitele a dologra vagy a másikra. A hermeneutikának tehát önkritikainak kell lennie, ismernie kell mindig a megértés határait és horizontját, mert csak így kerülheti el az illúzió csapdáját.

A hermeneutikai reflexió ily módon annak a tudatnak az ön-kritikája is egyben, amely összes absztrakcióit, a tudományos ismereteket is beleértve, a világegészre vonatkozó emberi tapasztalathoz tartozóként kezeli. A filozófia is egy ilyen hermeneutikai munkálkodásként fogható fel, amely a szemantikai elemzés által kidolgozott strukturális összefüggéseket a létkereteinket alkotó fordítás és megértés kontinuumában oldja fel. Megérteni nem jelent mást, mint elbeszélni, s megindokolni a gondolatokat, úgy, ahogy a szimbólumokkal a mítoszokban történik. Ebből a szempontból tekintve a filozófia hermeneutika.

A szubjektumhoz való viszonyában a hermeneutika keresheti a szubjektum archeologikus értelmét a pszichoanalízis módján, a keletkezési folyamatában; keresheti teleologikus értelmét a hegeli fenomenológia módján, és végül keresheti eszkatologikus értelmét egy vallásos hermeneutika módján (Ricoeur). Az értelem eredete a szubjektum mögé vagy elé helyezhető. A megértés ontológiai gyökere mindkét esetben ugyanaz marad: az énnel való létösszefüggése. Az első eset demisztifikáló, hittelenítő beállítódása viszont alapvetően különbözik a másodikkal jellemző beavatkozó, reinitáló beállítódástól.

Veress Károly fordítása

A hermeneutika ontológiai fordulata*

DAN-EUGEN RAȚIU

Az emberi tevékenység és alkotás interpretációjára vonatkozó jelenkori felfogások kialakításához számottevően járult hozzá Hans-Georg Gadamer, elsősorban 1960-ban megjelent *Wahrheit und Methode* [Igazság és módszer] című alapvető művével, de más tanulmányaival is, mint amilyenek a *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* [Az ész a tudomány korában] (1976), valamint a *Die Aktualität des Schönen* [A szép aktualitása] (1977) című kötetekbe összegyűjtött írások. A német filozófusnak a tudomány és a módszer megértésben betöltött szerepével, valamint a nyelv meghatározásával kapcsolatos álláspontja merőben különbözik a strukturalizmusétól. Ő a megértésnek ontológiai dimenziót tulajdonított, kimutatva, hogy a megértés nem egyszerű technikai eljárás, hanem autentikus tapasztalat, amely meghatározza az ember létmódját a világban. Ily módon a hermeneutikai gyakorlatot kivonta a tudománnyal és az elmélettel való szembeállítás kontextusából, a nyelvet pedig az ember és a világ közötti viszony egyetemes közegévé, eredendő egységük megmutatkozásává, formájává nyilvánította. Ezek a fordulatok az arisztotelészi típusú gyakorlati filozófia hagyományára és a fakticitás heideggeri hermeneutikájára, a *Dasein* temporális analitikájára támaszkodnak. A hermeneutika kettős meghatározása egyrészt arra irányult, hogy kiiktassa a természettudományos metodológia uralmát a humaniorák területéről, amellyel szemben Gadamer az igazi módszer megtalálására törekedett, másrészt arra, hogy elkerülje a

* Ratiu, Dan-Eugen: *Disputa modernism – postmodernism. O introduce în teoriile contemporane asupra artei*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, 64–72. Mutația ontologică a hermeneuticii.

végtelenség hegeli metafizikájának spiritualizmusát, hangsúlyozot-
tan szembeállítva vele a nyelvi jelenség végességét.¹ Ennek a
történeti tapasztalat határain túllépő, a hermeneutikai tapasztalat
megalapozása irányába előrehaladó „restaurátori” gondolatme-
netnek a következményei a művészetre egy új ontológiai megala-
pozás formájában hatottak vissza. Gadamer álláspontját
Habermas Heidegger „urbanizálásaként” jellemzi, amivel,
Sherringham észrevétele szerint, inkább csak stílusbeli, mintsem
az alapokat érintő különbségre utal. Bár a heideggeri nyelvezet
profétikus és homályos hangsúlyait egy civilizált próza váltotta fel,
a tét mégis ugyanaz maradt: visszaadni a művészetnek azt a meg-
ismerés- és igazságpotenciált, amelyet a modern esztétika kiiktat-
ott belőle.²

[...]

1. A tudomány, a megismerés és a módszer modern elméleteinek kritikája. Hermeneutika és gyakorlati filozófia

Az ész a tudomány korában című kötet egyik tanulmányában
Gadamer a modern szemléletmóddal szembeni elégedetlenségé-
nek adott hangot, mivel a tudományt a módszer fogalmára, a
matematika és a mérés használatára alapozott kutatással azono-
sítja. Véleménye szerint a tudomány fogalma az igaz megismerés
minden formáját konnotálja, azokat is, amelyek nem az empirikus
megismerés anonim eljárásai révén valósulnak meg.³ Mi több, az
Igazság és módszerben úgy véli, hogy a szellemtudományok terén
a tudományos módszerek használata még nem szavatolja az igaz-
ságot. Ez nem csökkenti a tudományosságukat, hanem ellenkező-
leg, arra a különleges humán jelentőségre tartott igényüket igazol-
ja, mellyel ősidők óta fellépnek. Bár az, hogy megismerésükben a
megismerő saját léte is beszáll a játékba, valóban a „módszer”
határát jelenti, de nem jelenti a tudomány határát. Amire a mód-
szer mint szerszám nem képes, azt a kérdés és a kutatás fe-
gyelmeztségével lehet elérni. A német filozófus véleménye sze-
rint éppen a kérdés megismerésbeni elsőbbsége illusztrálja a leg-
jobban a módszer hasznosíthatóságának a korlátait: nem létezik

¹ A fakticitás hermeneutikája az emberi élet véges struktúrájára épül, radikális
szakadást képviselve az abszolút tudás hegeli igénye és a szellem önmegvalósítási
törekvései között. Vö. Gadamer, H.-G. – Ricoeur, P.: *Conflictul interpretărilor* (1)
[Az értelemezések konfliktusa., *Echinox*, 7–8], 1983, 24.

² Sherringham, Marc: *Introduction à la philosophie esthétique*. Payot, Paris,
1992, 275.

³ Gadamer, H.-G.: Hermeneutics as Practical Philosophy. In *Reason in the
Age of Science*. The MIT Press, Cambridge, Massachusets, 1990 [1976], 89.

tanítási módszere annak, hogy hogyan kérdezzünk, vagy annak, hogy mit kérdezzünk.⁴

Mindezekből kifolyólag Gadamer elvetette a hermeneutikának az értelmezés elméletére vagy a humán tudományok módszertanára korlátozó meghatározását, amely a 19. század folyamán Schleiermachertől Diltheyig és E. Bettiig a módszertani doktrínákban minduntalan megfogalmazódott. Felfogása szerint a hermeneutika igazi érdeklődési köre filozófiai volt és marad. Pontosabban a *gyakorlati filozófia* körébe tartozik, s ez a vonzalom igazolja a hermeneutika igényét egy specifikus megismerés- és igazságtípus kidolgozására. Tételének alátámasztására Gadamer a modern tudomány és módszer fogalmát megelőző kulturális tradícióra hivatkozik, az arisztotelészi típusú gyakorlati filozófiára. Arisztotelész, amikor a „gyakorlati filozófia” kifejezést használja, filozófián az általában vett megismerést érti, szemben azzal az elméleti megismeréssel (*episztémé*), amelyet a matematika nyújt. Ennélfogva a gyakorlat (*praxisz*) fogalma a megismerésben magában megvalósuló elkülönülésre utal, nem pedig az elmélet és annak alkalmazása közötti ellentétre: a gyakorlati filozófia mint a cselekvést irányító sajátos tudás megkülönböztetődik mind a (matematikai típusú) elméleti tudástól, mind pedig az eljárási technikától (*poésisz*). Gadamer úgy véli, hogy ezen az alapon a hermeneutika meghaladhatja az elmélet és a gyakorlat közötti modern ellentmondást. Belső rokonságuk révén mindaz, ami a gyakorlati filozófiára nézve igaz – önmagára vonatkoztatottsága, az elméleti érdek és a gyakorlati cselekvés kölcsönös egymásból való következése –, a hermeneutikára nézve is igaz. Ily módon a hagyományhoz való viszony feltételezi annak produktív átöröklését is; mi több, a cselekvéshez hasonlóan, a megértés mindig kockázatos és kalandos vállalkozásnak bizonyul, mivel ahelyett, hogy egy szöveg esetében az általános szabályok pusztá alkalmazásának engedne teret, fokozottabb öntudatosodást tesz lehetővé, ami mint új tapasztalat beépül már meglévő tapasztalataink szövevé.⁵

Másfelől Gadamer Heidegger példáját követte, aki kimutatta, hogy a megértés nem egyike a szubjektum lehetséges és változatos viselkedési módozatainak, hanem az emberi létezés eredeti módozata: világbavetettségünk folytán mindig is az értelmezés módján létezzünk; ez természetes létközegünk, s nem valami

⁴ Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984, 254., 339.

⁵ Gadamer, H.-G.: Hermeneutics as Practical Philosophy; Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task. In *Reason in the Age of Science*, 88–89., 109., 113–137.

olyasmi, amibe kívülről kellene belépünk. Következésképpen Gadamer elvetette azokat az elméleteket, amelyek a megértést [*Verstehen*] egy módszertani fogalommal azonosították, s az értelmezést [*Auslegung*] tudományos foglalatossággént fogták fel. Ehelyett ezeket az ember eredeti létmódjaként, az emberi világtapasztalat egészébe tartozókként határozza meg. Ezen az ontológiai alapon a hermeneutika célkitűzése már nem egy olyan módszer kidolgozására irányul, amelynek segítségével a szövegek vagy a műalkotások, a tapasztalat más tárgyaihoz hasonlóan, tudományos vizsgálódásnak vethetők alá, hanem a megismerésre és az igazságra. Ennélfogva a művészet értelmezése/megértése már nem egyszerű technikai feladatot jelent, nem is a módszereknek egy esetleges tárgyra történő pusztá alkalmazását, hanem olyanvalamivel való találkozást, ami kinyilvánítja igazságigényét.⁶ Így módon a művészetre irányuló reflexió a hermeneutika szerves részévé vált, s az előző esztétikáktól eltérő célszerűsége tett szert. Gadamer esetében már nem a művészet igazságigényének a tudomány terminusaiban való igazolásáról van szó, hanem a művészi tapasztalat ontológiai alapjainak feltárásáról. Következésképpen a művészet megértésére irányuló erőfeszítés tétje nem tisztán esztétikai, hanem filozófiai: általában a modern gondolkodásnak, valamint a világhoz való viszonyának helyes értelmezése.

A hermeneutikának ez a koncepciója képes számot vetni azokkal a kérdésekkel is, amelyek bármely tudomány alkalmazását megelőzik. Gadamer hermeneutikai megvilágításba helyezte a modernitás módszertani eszményének premisszáit: a történeti tudatot és a szubjektum–objektum megkülönböztetést. Észrevette, hogy a megértés a történeti tudat megszületésével vált módszertani betájolást igénylő feladattá, mivel ez alapvető távolságteremtést feltételez a „jelen” és a történelmi hagyomány bármely más eleme között. A módszer fogalmának előtérbe kerülése a természetes emberi értelmező- és megértőképesség irányában nyitott hagyományos tudomány felbomlásához vezetett. Mi több, a természettudományok hatására a modern történeti tudományok módszertana a történelmileg közvetített és fejlődésben levőt is a tapasztalat más tárgyaihoz hasonló „tárggyá” változtatta, mintha a hagyomány éppen olyan idegen és emberi vonatkozásaiban érthetetlen lenne, mint a fizika tárgyai. Gadamer szerint viszont a „szubjektum-objektum” ellentétnek csak ott van legitimitása, ahol a tárgy teljes másságot képvisel, vagyis a természet megismerésében. Ezzel szemben a művészi vagy a történeti megismerés nem írható le adekvát módon egy ilyen objektum-fogalommal és an-

⁶ Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*, 144–145.

nak korrelátumával, az objektivitással. Az irodalmi vagy a történelmi hermeneutika körében az értelmező szubjektivitása és a megértendő értelem objektivitása között tételezett ellentét hamis: a hermeneutika nem az „uralom” egyik formája a szöveg (a tárgy) megismerés útján való „birtokbavétele”, a közeledés értelmében, hanem éppen ellenkezőleg, szellemünk alárendelését feltételezi a tárgy által támasztott követelményeknek.⁷

Ebből kifolyólag Gadamer felvállalta a módszer és a szubjektum–objektum viszony újradefiniálásának a feladatát a humán tudományok területén. Kiindulva a görög filozófia kínálta modellekből, a jogi–teológiai hermeneutika hagyományából, a hegeli dialektikából, úgy véli, hogy az igazi módszer nem más, mint magának a „tárgynak” az aktivitása. Ennélfogva a megértés nem a szubjektum módszeres tevékenységeként jelenik meg, sem pedig egy adott tárgyra irányuló szubjektív viselkedésként, hanem annak a létmódjához tartozik, ami megértésre vár. Ez a tétel a szubjektum–objektum viszony és az objektivitás mibenlétének újragondolásából adódik az emberi tapasztalat mezőjében. Gadamer elhatárolta magát a modern tudomány karteziánus szellemétől, amely a megismerés objektivitását a szubjektivitásra építette, meghaladva ezáltal a tárgy és a megértés objektivitásának gondolatát a szubjektumhoz való hozzátartozás, illetve a szubjektum és az objektum egymáshoz tartozásának [*Zugehörigkeit*] tételezése irányában. A „hozzátartozás” gondolata azonban nem jelenti sem a görög filozófiai eszmék pusztá életrekeltését, sem a 19. századi német idealizmus azonosságfilozófiájának felélesztését, amely az azonosságot a szellem és a létező ontológiai struktúrája közötti teleologikus kapcsolatként fogta fel. Az alapvető különbség abban áll, hogy Gadamer számára a szubjektum–objektum egymáshoz tartozásának központi kérdését a *nyelv* alkotja. A hermeneutikai tapasztalat nyelvi természetének, illetve a hagyomány és értelmezője között kialakuló dialogikus viszonynak [*Gespräch*] mint csereviszornak a nézőpontjából a szubjektum–objektum viszony teljességgel más státusra tesz szert. Ennek a lényege abban mutatkozik meg, hogy a „szubjektum” és az „objektum” találkozásakor olyasmi jön létre, ami az előzőekben nem tartozott hozzá egyik partner egyediségéhez sem. A végbenő történés – a jelen párbeszéde a hagyománnyal – egyszerre elsajátítás és értelmezés, amely azonban nem az értelmezőnek a hagyományra irányuló cselekvéseként, hanem magának a hagyománynak az aktivitásaként valósul meg. Az értelmező felől

⁷ Vö. *Igazság és módszer*, 216–217., 220.; *Reason in the Age of Science*, 113–114., 130.

tekintve ez a történés azt jelenti, hogy nem megismerőként keresi tárgyát, nem módszeres eszközökkel deríti ki a jelentését, hanem ellenkezőleg, dialógus megy végbe, mivel a hagyomány megszólítja azt, aki odafordul hozzá. (Innen adódik a kérdés hermeneutikai logikája is: a kérdező válik a kérdezetté, s a kérdés dialektikájában valósul meg a hermeneutikai történés.) A „tárgy” vagy a hagyomány oldalán ez a történés azt jelenti, hogy a hagyománytartalom játékba kerül a maga egyre újabb s az új befogadók által újonnan kibővített értelem- és rezonancialehetőségeiben. Amikor a hagyománytartalom újonnan megszólal, akkor előjön valami, s ettől fogva van, ami addig nem volt.⁸

Annak következtében, hogy a horizontok összeolvadása a megértésben a nyelv sajátos szerepének köszönhetően valósul meg, hogy a nyelvben artikulálódik a kollektív világtapasztalat, a nyelv a gadameri gondolatmenet középpontjába kerül, lehetővé téve a hermeneutika ontológiai fordulatát és a művészet ontológiai megalapozását.

2. Egy univerzális ontológiai struktúra: a spekulatív létmód

A nyelv vagy beszéd [*Sprache*]⁹ fogalmának meghatározásánál Gadamer a nyelvet *logos*ként és *verbum*ként felfogó antik elméletekből indult ki, amelyekhez a későbbiekben hozzáadódik Wilhelm von Humboldt elmélete, valamint Heidegger felfogása a nyelvről mint a „lét házáról”. Gadamer szerint Humboldt igazi jelentősége abban áll, hogy meghaladta a nyelv eszközként való definícióját és világlátásként fogta fel a nyelv lényegét: a nyelven alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán világuk van, hogy a világ mint világ egyetlen más élőlény számára sem létezik úgy, mint az embernek. Humboldt ezzel azt akarja mondani, hogy a nyelvnek egyfajta önálló léte van az egyes egyénnel szemben, aki egy meghatározott nyelvi közösséghez tartozik, s az egyént, ha az belenő a nyelvbe, egyúttal egy meghatározott világviszonyba és világviselkedésbe vezeti be. Humboldtól eltérően Gadamer elvetette a benne és általa kifejeződő világtól elszakítható nyelv önállóságának gondolatát: nemcsak arról van szó, hogy a világ csak annyiban világ, amennyiben megszólal (ami nem jelenti azt, hogy a világ az ember nélkül ne létezhetne, hanem csak azt, hogy az, ami maga a világ, nem különbözik a

⁸ *Igazság és módszer*, 320.

⁹ A német *Sprache* kifejezés egyaránt fordítható *beszéd*nek és *nyelv*nek. Az első a természetes, beszélt nyelvek konkrét dimenziójára utal, a második az absztrakt dimenzióra.

látványoktól, amelyekben megmutatkozik), hanem a nyelv volta-képpen létezése is csak abban áll, hogy megmutatkozik benne [*darstellt*] a világ. A nyelv eredeti emberi volta egyúttal az emberi világban-lét eredeti nyelviségét jelenti.¹⁰

Ebből kiindulva Gadamer kettős fordulatot valósított meg a nyelv meghatározásában. Egyrészt elvetette az instrumentalista és strukturalista elméleteket, amelyek a nyelvet vagy a nyelv előtti valóság visszatükrözéseként, vagy tagolt jelrendszerként határozták meg, olyan előzetesen sematizált konvencionális egészként, amely szavakból, mondatokból, fogalmakból, nézőpontokból és véleményekből tevődik össze. Valójában a nyelvben olyan létesítő, teremtő erő rejlik, amely ezt az egészet folyékony halmozállapotúvá változtatja. Másrészt Gadamer nem tekinti reálisnak és elutasítja a nyelv és megmutatkozása közötti különbségtelt. A nyelvnek nincs megjelenései esetlegességétől független „magában-való léte”, mivel a szó és a dolog, a látszat és a lényeg, a hagyomány és a szubjektivitás, a múlt és a jelen lényegi egységként létezik. Ezt a sajátosságot *spekulatív egység*nek nevezi. Eredetileg a „spekulatív” terminus – amely a latin *speculum*, tükör kifejezésből származik – a tükrözés viszonyát jelenti. Gadamer abban az értelemben hasznosítja ezt a gondolatot, hogy a tükröben megjelenő kép olyan, mint a dolog megkettőzése, amely mégiscsak valami egynek a létezése; a tükrözés tehát nem járulékos tevékenység, hanem magának a dolognak a kisugárzása.¹¹ Ily módon a spekulatív jelleg nem tévesztendő össze modell reprodukciójaként felfogható visszatükrözéssel. Mihai Spăriosoú észrevétele szerint a „tükrözés” vagy spekulatív jelleg gadameri fogalma semmivel sem inkább visszatükrözés-szerű, mint a Heideggeré: éppúgy, mint ezt, *Lichtung*ként (tisztásként, kiviláglásként, előviláglásként) lehet elgondolni, amely kitölti a platonikus lényeg és látszat, a lét állandósága és változandósága közötti szakadékot. Akárcsak Heidegger, Gadamer is úgy véli, hogy a lét a nyelvben válik jelenvalóvá. Más szóval, a nyelv a lét megjelenés-története: a lét az ember révén és a nyelvben önmagát értelmezi, s ez nem valami előzetesen meglévőnek a visszatükröződését jelenti, hanem olyasmit, ami önmagát mutatja meg, s így módon válik érthetővé.¹²

A nyelvnek ez az újfajta meghatározása a gadameri hermeneutikának egy tágabb horizontot kölcsönzött. Gadamer alapvető

¹⁰ *Igazság és módszer*, 308–311.

¹¹ *Igazság és módszer*, 323.

¹² Spăriosoú, Mihai: *Resurecția lui Dionysos. Jocul și dimensiunea estetică în discursul filosofic și științific modern*. Editura Univers, București, 1997 [1989], 136–137.

tétele szerint a megérthető lét – nyelv, vagyis a lét olyan termék, hogy magától kínálja fel önmagát a megértésnek. Ezáltal igazolható a nyelv spekulatív struktúrája: a megszólalás nem azt jelenti, hogy valami második létezéshez jut, hanem ellenkezőleg, egy dolog nyelvi megmutatkozása a dolog saját *létéhez* tartozik. Más szóval, nincs ontológiai különbség a megmutatkozás és a megmutatkozás módja között. A Gadamer által *spekulatív lét módnak* vagy *megmutatkozásnak* nevezett létmódnak univerzális ontológiai struktúrája van, s ez az alapvető struktúra minden olyasmiben fellelhető, ami felé a megértés irányulhat. A spekulatív létmód elve mint a hermeneutika alapelve az értelemhez és a nyelvhez hasonló egyetemes kiterjedtségével a művészet nyelvként való felfogását is igazolja: amennyiben a hermeneutikai jelenség itt saját univerzalitását vetíti vissza a megértettek létstruktúrájára, ezt univerzális értelemben nyelvként, a létezőre való saját vonatkozását pedig interpretációként határozva meg, nemcsak a művészet, hanem a természet nyelvről, sőt egyáltalán a dolgok nyelvről is beszélhetünk, minden olyasminak a nyelvről, amire a megértés irányulhat.¹³

Veress Károly fordítása

¹³ *Igazság és módszer*, 329.

A filozófiai hermeneutika dialektikája és a tapasztalatfogalom átértékelődése

VERES ZOLTÁN

Ha lehet archimedesi pontja az *Igazság és módszernek*¹, akkor az véleményem szerint a szubjektum–objektum problematikában lokalizálható, s mint ilyen, lehetőséget ad arra, hogy tulajdonképeni lényegét megőrizve átfordítható legyen azokba a nagy tematikus egységekbe, melyekből a mű felépül. Ezért mindannak, ami az alábbiakban következik, ez képezi általános horizontját. Az egyik ilyen témaegység a szellemtudományok önállóságának kérdése, melynek próbaköve az a központi szerep, melyet az európai gondolkodás hagyományában a természettudományok foglalnak el. A szellemtudományok emancipációs programjának elindítása emiatt szükségessé teszi azon fogalmak tisztázását és átdefiniálását, melyek az önállóság feltételeit megteremthetik. Az esztétika és a romantikus hermeneutika azért tekinthetők ebben a vonatkozásban ígéretes kiindulási pontnak, mert fejlődéstörténetüket a természettudományok objektivitás-eszményéhez való idomulás jellemezte. Ebbéli szándékuk azonban az ellenkezőjére fordult: diszciplináris önértelmezésüket az objektivitás kritériumának érvényesítése helyett, illetve épp ennek köszönhetően a szubjektivitás paradigmája határozta meg. Ami az ebből adódó dilemmákat illeti, Gadamer nem arra vállalkozik, hogy, elfogadva a témában adott hagyományos megközelítéseket, a kérdést a módszertani viták körére szűkítse. Törekvésének lényege túlhalad e körön, s ilyen értelemben a természettudományok és a szellemtudományok ellentéte mögé kíván eljutni, hogy ott fellelje azokat a különb-

¹ Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*. Gondolat, Bp., 1984. A kötetből származó idézetek oldalszámát a főszövegben adom meg.

ségeket, melyek a kétféle világviszony alapjául szolgáló tapasztalatban megmutatkoznak. Az irányultság, mely Gadamer gondolkodásmódját jellemzi, s amely abban a szándékban mutatkozik meg, hogy a filozófiatörténet hagyományának ellentétei mögé kerülve eljusson annak önértelmezési formáihoz, maga a hermeneutikai tapasztalat végrehajtása és egyben exemplifikációja is. A vizsgálódás mozgása pedig dialektikus, és ennyiben meg is mutatja azt az utat, mely e dialektika és a hermeneutika tapasztalatfogalmának belső összefüggéseihez vezet. A tulajdonképpeni vizsgálódásban ez az irányultság tematikusan a fogalomtörténeti vizsgálódásokhoz vezet, illetve azon belátáshoz, hogy fogalmaink időbelisége változó szemantikai értékek fölhalmozódását teszi lehetővé. A fogalmakban megmutatkozó jelentésrétegek és az ezeknek megfelelő használatmódok implicite annak a logosznak a munkáját mutatják meg, mely a filozófiai hermeneutika, általában véve pedig a filozófia sajátja.²

„Abból indulok ki – írja könyve előszavában –, hogy a történeti szellemtudományok, melyek a német romantikából erednek, és a modern tudományok szelleme hatotta át őket, egy humanista örökséggel sáfárkodnak, mely a modern kutatás valamennyi egyéb fajtájától megkülönbözteti, s egészen más jellegű, tudományon kívüli tapasztalatokhoz, különösen a művészet tapasztalatához közelíti őket.” (11.) A művészet tapasztalatához való fordulás, hipotézisem szerint, egy nem-szubjektivisztikus tapasztalás-elmélet kidolgozását jelenti, melynek példaértékű formáját Gadamer a játék fenomenológiai leírásakor mutatja meg. Teljességében azonban az *Igazság és módszer* második részének a harmadikat előkészítő záró egységében fejt ki. Ezen a ponton szükségesnek tartom megjegyezni, hogy a nem-szubjektivisztikus tapasztalás fogalma önmagában véve talán nem elegendő. Felvetődhet ugyanis az a kérdés, hogy a világhoz való viszonyunkban előítéletként rögzült szubjektum–objektum séma így értett felszámolása nem implicál-e egy újabb kettősséget, mely nem hogy maga mögött hagyná az előzőt, hanem éppen hogy megerősítené azt pozíciójában. Amire itt gondolok, az a nem-objektivisztikus, vagy nem-tárgyi tapasztalás aspektusa. A válasz természetesen az, hogy ez az implikatív viszony fennáll, de semmiképpen sem úgy, hogy a tapasztalást magát felbontva mutatná meg. Inkább hangsúlyeltolódásról van szó, melyet az alábbiakban egy Heidegger-szöveg mentén mutatok meg. A szubjektivitásban megmutatkozó

² Ehhez lásd Gadamer, H.-G.: Begriffsgeschichte als Philosophie. In *GW*, 2., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986. E vállalkozás gyakorlati megvalósulásának tekinthető az Erich Rothacker által alapított *Archiv für Begriffsgeschichte* című periodika, mely Gadamer közreműködésével jelenik meg.

világviszony korlátozására Gadamer mértékadó példaként a játékot állítja elé, valamint az Én–Te viszonyt, mely lehetővé teszi a hagyomány, illetve a történetiség fogalmainak újragondolását. Ez azt jelenti, hogy a kiinduláshoz szempontot a szubjektivitás kérdésköre nyújt. Heidegger azonban más utat jár be. Az ő esetében a tárgy és a tárgyhöz való viszonyulás mutatja meg, hogy hogyan fonódik össze a tárgyasításra irányuló akarat a szubjektivitás problematikájával.

1949-ben tartott brémai előadásait³ Heidegger azzal a kérdéssel indítja, amely már a fordulat utáni technika-kritika jegyében született: mit jelent a közelség és távolság játéka ott, ahol bármi, bármikor és bármilyen mértékben megjeleníthető, elérhető. Milyen világviszonyt eredményez az a „mozgás”, amelyet a technika segítségével közvetlenül vagy közvetve végrehajthatunk? Melyik az a távolság, amelyikből a világ még világnak tekinthető? Röviden: mikor lesz tárggyá és milyen távolságból az, amit nem akként tapasztaltunk?

A „Das Ding” című fejezetben Heidegger alapvetően három fogalommal dolgozik: a „szembenálló”-val [*der Gegenstand*], a „dolog”-gal [*das Ding*] és újra a „dolog”-gal [*die Sache*],⁴ mégpedig abban az értelemben, ahogy azt a gondolkodásunk dolgaként mondjuk. A „Gegenstand” itt a (tudományos) képzetalkotás tárgyát jelenti, az objektumot, ezért a tárgyi világviszony leírására alkalmas fogalomként jelenik meg. A „Sache” pedig annak az aspektusnak a megmutatására képes, amely a tapasztalás mint nem tárgy-tapasztalás szempontjából lesz lényeges. A dolog dologságához vezető út elsődlegesen a képzet [*Vorstellung*] problémájához visz bennünket. Szembenállónak akkor válik egy dolog, ha a képzet révén magunk elé állítjuk [*vorstellen*]. A képzetalkotás folyamatában pedig felszámoljuk azt az önállóságot, amely a dolgot megkülönböztethetné a puszta szembenállótól. Ezért a dolog önállóságát s eme önállóságában való előállítását egy másik irányból közelíti meg. Ezt az irányt az előállítás, a készítés [*Herstellen*] határozza meg. A dolog rendeltetése azonban, mint alak, ismét csak elő-áll a készítő számára. Erre való tekintettel készül, azaz jut sajátosságához a dolog. Ez a sajátosság azonban nem a készítés révén, mintegy külsődleges attribútumként rakódik a dologra, hiszen épp erre való tekintettel készülhet el egyáltalán. Viszont ez az „alaki” megmutatkozás megintcsak az elő-állás olyan módja,

³ Heidegger, Martin: *Einblick in das was ist. Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, 79, Klostermann, Frankfurt/Main, 1994.

⁴ A magyar nyelv nehezen képes ezt a nüanszbeli különbséget visszaadni (mivel a tárgy, illetve a dolog fogalmával él), ezért a dolog fogalmának csak az értelmezett kifejtése mutatja meg a „Sache”-ban rejlő jelentéssajátosságokat.

mely nem visz közelebb a dolog dologiságának megértéséhez. Rövidre zárva a heideggeri gondolatmenetet azt mondhatjuk, hogy a dolog így megmarad kérdésként, annak, ami: feladatnak, mégpedig úgy, hogy a lennihagyásban mintegy korlátozólag tartja a szubjektumot a maga közelében, nem engedve, hogy az valamilyen lényegiség révén önállóságát fölszámolhassa. A feladat itt egyben feladást is jelent, az objektíváló távolság feladását, hogy a dolog [*Dingi* mint dolog [*Sache*] magához juthasson.

Szem előtt tartva azokat a jelentéshorizontokat, amelyek a dolog-fogalom heideggeri elemzése révén nyílnak meg, a továbbiakban rátérek az *Igazság és módszer* azon szöveghelyének⁵ vizsgálatára, mely a tapasztalás kérdéskörét tárgyalja.

A tapasztalat dialektikája

Az objektivitás-eszmény teleologikumának alárendelten a tapasztalat egy olyan ismeretelméleti sematizáláson ment át, mely az induktív logika eszközeivel megcsonkította azt. Ennek következménye, hogy a tapasztalatot megfosztotta saját történetiségétől azért, hogy az általa megszerezhető vagy megerősíthető ismeretet egyfajta atemporális bizonyossággal vétezzze föl. Az atemporális szerkezet, mely ezt a bizonyosságot alátámasztja, magát a megismételhetőség révén ismerteti el. A bizonyos ismeret tehát az, amely a megismételhető és ezáltal ellenőrizhető tapasztalatokra alapo. Érvényes ez a beállítódás a szellemtudományokra is, sőt: „nem a modern tudományelmélet esetleges egyoldalúsága, hanem a dologban gyökerező körülmény, hogy a tapasztalat elmélete teljesen teleologikus módon az igazságszerzésre van vonatkoztatva, melyet a tapasztalatban elérünk.” (244.) Ez az idézet arra hívja fel figyelmünket, hogy bár „a tapasztalat fogalma [...] a legkevésbé tisztázott fogalmaink közé tartozik”, ez nem kifejezetten a természettudományok „bűne”. Úgy tűnik, hogy ennél általánosabb jelenségről lehet szó, mely eredetét tekintve az élettapasztalatra megy vissza. Amennyiben tehát a tapasztalat megerősítő vonatkozásait vesszük tekintetbe, nem tagadjuk azt, amit a tapasztalat lényegeként határozhatunk meg, csupán elvonatkoztatunk egy olyan aspektusától, mely nem eszközként áll rendelkezésünkre az ismeretszerzés folyamatában. Diltheyra irányuló kritikus megjegyzésében egyébként Gadamer épp ennek az aspektusnak az elhanyagolását emeli ki: „az a fő hibája [ti. Diltheynek], hogy teljesen a tudomány felé tájékozódik, s ezért a tapasztalat belső történetiségét figyelmen kívül hagyja”. (243.)

⁵ Második rész, II. fejezet, 3. alfejezet.

Hogy mit is jelentene a tapasztalatnak eme másik, temporális aspektusa, az a tapasztalat negativitása⁶ felől érthető meg. A tapasztalataink révén egybegyűjthető ismeret tulajdonképpeni ismeretértékét az biztosítja, hogy nincs olyan ellenkező tapasztalatunk, mely cáfolná azt. A „modern tudományelmélet és logika kezdeteiig” visszamenve Gadamer Bacont emeli ki mint olyasvalakit, aki nemcsak figyelmet szentelt, de jelentőséget is adott a tapasztalat tapasztalattal szembeni elleninstanciájának. „Az indukciónál általa kidolgozott módszere azt a szabálytalanságot és esetlegességet akarja legyőzni, amelynek körülményei között a hétköznapi tapasztalat létrejön, elsősorban a tapasztalat dialektikus használatát.” (244.) Bacon elképzelésének motivációja egy olyan módszer kidolgozása, mely lehetővé teszi a biztonságos észhasználatot, megvédve azt az elszórt általánosításoktól, és fokról fokra juttatva el a különöstől az általánosig. A tapasztalat mint elleninstancia működése azonban itt is alárendelődik az objektív ismeret eszméjének, mivel a tapasztalat negativitása a pozitív ismeretszerzésre van kielevezve: mindaddig, amíg az ellenkező tapasztalat elmarad, a fennálló ismeret érvényességre tarthat igényt. Mindezek ellenére Gadamer lényegesnek látja a baconi törekvéseket, mert ebben az induktív logikában olyan antropológiai, morális vonatkozások merülnek fel, melyek a tapasztalat negativitásának valóban negatív jellegével számolnak (az „idola tribus”-t és az „idola fori”-t említi példaként).

Ezen vonatkozások közé tartozik az általánossághoz és az általánosításhoz való viszonyunk is. A tapasztalataink révén elvonatkoztatható ismeret logikai általánossága épp a tapasztalatra való alapozottsága miatt nyit utat egy alapvetően platóni probléma felé. Ha ugyanis a tapasztalatból általános ismeret vonható el, akkor neki magának is rendelkeznie kell az általánosság módusával. A kérdés tulajdonképpen a tudomány felől érkezik („Mi a tapasztalat általánossága, s hogyan megy át a logosz új általánosságába?”), s azt firtatja, hogy mi a kapcsolat a tapasztalat és a tudomány általánossága között. A különálló egyedi tapasztalatok az ismeret általánossága révén fogalmi egységbe rendeződve megteremtik a tudomány létlehetőségét. Ezt a folyamatot Gadamer azzal az arisztotelészi példával szemlélteti, mely a tapasztalatok sorát menekülő sereghez hasonlíja: „... ha egyszer az általános futásban egy megfigyelést mégis megerősít az ismétlődő tapasztalat, akkor az megáll. Így ezen a ponton úgyszólván bekövetkezik az első megállás az általános menekülésben. Ha e mögé

⁶ A tapasztalás ebben a vonatkozásban csak az ismeretszerzés folyamatára nézve negativisztikus.

továbbiak sorakoznak fel, akkor a menekülők egész serege megáll, s ismét engedelmeskedik a parancs egységének. Az egész feletti egységes uralom érzékelteti itt, hogy mi a tudomány.” (247.) A hasonlat jól mutatja azt a logikai buktatót, amit a tapasztalat általánosságára vonatkozó kérdés magában foglal. Ez az általánosság csupán előfeltételezett, ha ugyanis a tapasztalat rendelkezik is ilyen módussal, az semmiképp sem a tudomány kapcsán határozható meg, mert a tudomány, s ez a szempont vezérelte Arisztotelészt is, ontológiai elsőbbséget biztosít a fogalom általánosságának a tapasztalattal szemben.

Amennyiben viszont megszüntetjük a fogalom ontológiai elsőbbségének referenciáját, a tapasztalat tulajdonképpeni általánossága abban mutatkozik meg, hogy létében mindig egy újabb tapasztalatra utalt, vagyis minden tapasztalat elvileg egy újabb tapasztalatra nyitott. Nyitottsága pedig azt jelenti, hogy általánosságát az általános viszonyba hozás módján érthetjük meg, mert ez a viszony dönti el a tapasztalat, illetve a tapasztalatok révén felgyülemelő ismeretek további sorsát. A bizonytalanság, a negáció, mely e bizonytalanságból származik, és az esetlegesség, mely a tapasztalat létét jellemzi, annak az ismeretnek lesz a sajátjává, mely az ilyen tapasztalat révén „megszerezhető”. Ez a tapasztalat harmadik aspektusa: a dialektikus aspektus.

„Hegel a tapasztalatot az önmagát beteljesítő szkepticizmusként értelmezi.” (248.) Az eddigiek fényében azt mondhatjuk, hogy a tapasztalat negatív funkciójának következménye a tapasztalat kérdésessége. „Valóban így van-e ez?” Ez a szkepticizmus végrehajtásaként értett tapasztalat kérdése. De beteljesíthető-e a szkepszis? A tapasztalat negativitása, vagyis mindaz, ami humánindexként jellemzi azt, de legfőképp a végesség, nem teszi lehetővé, hogy valamiféle beteljesedésként gondolhassuk el. A tapasztalat ebben az értelemben olyan „bizonyosságot” ad, mely megnyitja a kétely számára a további utat, s mely leginkább csupán kompromisszumot jelent hiányosságainkkal, hacsak a szkepszist meg nem szünteti valami. Hegel esetében a tapasztalat tulajdonképpeni mozgása a tapasztaló tudatot önmaga felé irányítja. Tapasztalattá akkor válik valami, ha a tapasztaló tudat önmagát tapasztalóként tapasztalva e tapasztalatot (ti. az önmagáét) a visszafordulásban fel is számolja. A hegeli elképzelésben a tapasztalás folyamán megvalósuló mozgás a tudat mozgása, a dialektika pedig az abszolút tudásban perfektuálódva jut nyugvópontra. Ily módon funkciótlaná válik a mozgás, mert nincs már Idegen, mely felé a Saját fordulhatna. Az Idegen–Saját ellentétpár fölemelkedik és föloldódik az öntudatban: „...a mérce, melynek révén (Hegel) a tapasztalatot értelmezi, az öntudás mércéje”. A történetiséget

konstituáló tapasztaló mozgás itt merevvé válik, és e merevségben a tapasztalat atemporálissá, történelemfelettivé teszi a tudatot. Hegel esetében csak a tudat eme atemporalításában lehet a tapasztalat valamiféle tudomány alapja, mert itt valósulhat meg tudat és tárgy azonossága, mely alapján véve az öntudat tudása. „Ezért a tapasztalat dialektikájának minden tapasztalat túlhaladásával kell végződnie, s ezt az abszolút tudásban, azaz a tudat és a tárgy teljes azonosságában éri el.” Következésképp a tapasztalat soha nem lehet tudománnyá.

Míg Hegel mintegy kiejti kezéből a tapasztalásfogalmat, Gadamer épp e „kitagadott” terminussal kíván együttműködni: „[A tapasztalat] megszüntethetetlen ellentétben áll a tudással és azzal az ismerettel, amely az elméleti vagy a technikai általános tudásból ered.” A továbbiakban Gadamer mintegy megtisztítva mutatja fel a dialektika fogalmát épp azon tapasztalásfogalom alapján, mely már nem férhetett be a hegeli dialektika örök világába. Tapasztalttnak lenni ennek fényében nem csupán azt jelenti, hogy ismereteket halmoztunk fel, hanem főként azt, hogy megértettük a tapasztalat nyitottságának lényegét, és ennek módján mi magunk újabb tapasztalatra leszünk nyitottak, valamint, hogy tapasztalásunk nem szűnik meg valamiféle összegző lezárásban, hanem folyamatosan végbe megy. E jelleg olyan temporalitást implikál, mely a tapasztaló történetiségére utal, és mint ilyen, annak sajátja.

A dialektikus tapasztalat kifejtettebb leírását a továbbiakban az indokolja, hogy a tapasztalat temporális vonatkozásai révén e problematika visszakapcsolható a tapasztalat hiánymódusaira irányuló kérdéshez. Ezáltal a szellemtudományok és a természettudományok ellentéte, mely a Gadamer-értelmezések gyakran használt formulája, veszít közhelyszerűségéből és nyer jelentőségét tekintve. Másrészt a hegeli dialektikától való elhatárolódás megmutatja a dialektikának azt a változatát, mely a hermeneutikát jellemzi, tapasztalat és szkepszis összekapcsolása pedig elvezet a kérdés hermeneutikai jelentőségéhez, ezzel mintegy feltárva azt a logikai struktúrát (ti. a kérdés-válasz logikáját), melyet Gadamer a kijelentés-logika⁷ ellenében dolgoz ki.

⁷ A kijelentés-logika kritikája heideggeri indíttatású. Ennek megfelelően a logikához mint kijelentés-logikához inkább csak negatív viszonyulhatunk, de igazságtalanul járnánk el, ha az e hagyományra alapozott analitikus gondolkodásmódot ezzel együtt szintén csak elhatárolóan gondolnánk el. Az analitikus filozófiához fűződő viszony tárgyalásakor általában Wittgensteinra szoktak hivatkozni, és ez nem teljesen jogtalan, hiszen ezt a kapcsolatot Gadamer több szöveghelye is tanúsítja. Gondolhatunk azonban másra is. Például arra a Hans Lippsre, akit a logikai hermeneutika megteremtésére irányuló törekvéseiben az a szándék mozgog, hogy a logikát visszavonakoztassa az élettapasztalat közegére. Ennyiben már Lipps közös nevezőre hozható Wittgensteinnal, de Austinnal is mindenképp,

A hermeneutikai tapasztalat dolga, az Én–Te viszony dialektikája

A Gadamer által kijelölt nyomvonal a megismerés újabb modellértékű leírásának irányába vezet. Amikor azt a *differentia specificát* kívánja megadni, mely a tapasztalatot hermeneutikaivá teszi, akkor a hagyományra utal vissza, és ezzel bennünket egy nehezen kezelhető kérdéskörbe vezet be. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a játékelemzésben elmondottak szellemében a szubjektum szubjektivitása korlátozást szenved, s a szubjektum–objektum viszony föloldódik, akkor hogyan tarthatjuk érvényesnek azt a tézist, hogy a hagyomány úgy szólal meg, mint valami Te? Ez ugyanis azt jelentené, hogy Gadamer a szubjektum–objektum viszonyt egyszerűen fölcserélte egy szubjektum–szubjektum viszonyra, vagyis a hermeneutikai tudatot visszautalta a metafizika hagyományának azon szegletébe, melyben a hegei dialektika hever. Úgy tűnik azonban, hogy Gadamer ebben a vonatkozásban is számol az előítéletek „alattomos” működésével. Az objektivitásezmény továbbhatásaként lenne értékelhető, ha úgy gondolnánk, hogy a hagyomány sértetlenségét annak változatlansága biztosítja, hiszen akkor kerülne csak igazán a szubjektivitás csapdájába, a rá irányuló tapasztalás pedig óhatatlanul tárgytapasztalás lenne. Ez volna a dialektika üresjárata.

A szubjektum–szubjektum viszony föltételezése azonban olyan morális következményekkel is jár, melyek a jól ismert kanti imperatívuszhoz vezetnek, ezért e viszony leginkább azt fejezi ki, hogy a hagyomány hermeneutikai tapasztalata nem tárgyasítható, valamint azt is, hogy a szubjektum szubjektivitása tekintetében korlátozó jellegű. Azt a feltételezést, hogy a gadameri filzófiai hermeneutika nem a szubjektum feloldását célozza, hanem csupán a szubjektum szubjektivitásának korlátozását, az Én–Te viszony dialektikája is alátámasztja. Az eddigiek alapján elmondhatjuk, hogy a hermeneutika dialektikája jelen esetben nem a szubjektum–objektum vagy a szubjektum–szubjektum viszony vonatkozásában, hanem az ezekkel kapcsolatos előítéletek mentén lép működésbe.

A tapasztalásfogalom elemzésekor kifejtetteknek megfelelően Gadamer e viszony két aspektusát különíti el. Az egyik tárgyasíto, azaz Én-centrikus. A Te-t személyként érti meg, ezzel megteremtve azt a dialektikus látszatot, mely valójában nem a Te megismeréséhez vezet, sokkal inkább a másik személy kiismerését célozza. „Különösen a gyámkodás dialektikája érvényesül ezen a

hiszen a logikai problémák hordozó értelmi alapja számára is a szociális vonatkozásaiban erőteljesen kódolt élettapasztalat.

módon, minden embertársi viszonyt az uralmi törekvés reflektált formájaként hatva át. Az igénynek, hogy a másikat már előre megértsük, valójában az a funkciója, hogy a másik igényét elhárítsuk magunktól.” (252.) Ennek a szituációnak analógiásan a történeti tudat tapasztalásformája felel meg. „A történeti tudat ugyanúgy tud a másik másságáról, a múlt másféleségéről, mint ahogy a Te megértése a Te-t személynek tekinti. A múlt másságában nem valamely általános törvényszerűség esetét keresi, hanem valami történetileg egyszerit. De mivel ennek elismerése közben arra tart igényt, hogy teljesen fölémelkedjék saját feltételezettségeinek, mégiscsak egy dialektikus látszat rabja marad...” (252.) Az Én–Te viszonynak ez a típusa rejtve hagyja előítéleteinket, s ezáltal eloldozza őket. Szabadságukban pedig bosszút állnak rajtunk. Ugyanígy működhet a filológiai precizitás túlzásba vitt követelménye is, mely meghagyja zártságában a szöveg igazságigényét, és ehelyett feltárja azokat a deficienciákat, melyek nem szükségszerűen relevánsak az adott igazságigényre vonatkozóan. „Aki azt hiszi, hogy mentes az előítéletektől, bízva eljárásának objektivitásában, és tagadja saját történeti feltételezettségét, az a felette uralkodó, ellenőrizetlen előítéletek hatalmát, hogy úgy mondjam, hátulról fogja tapasztalni.” (253.)

Az Én–Te viszony másik változata a nyitottság struktúrájára alapoz. Nem az általában vett nyitottságéra, hanem a másik igényének meghallására, vagyis arra, hogy hagyjuk elérni hozzánk azt, amit a másik mond. A másakra való odafigyelő hallgatás előkészíti számunkra a másik helyét, ez az Én–Te viszony dialektikájában megnyílik. Ennek kapcsán fogalmazza meg Gadamer azt a tézist, melyet a kanti imperatívusz átdefiniált formájának tekinthetünk: „A másik iránti nyitottság tehát annak az elismerését is magában foglalja, hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben.” (253.) Ez a tézis ugyanakkor a szubjektum szubjektivitása korlátozásának tézise is egyben, s megmutatja, hogy mit is jelenthet egy nem-szubjektivisztikus tapasztalás-elmélet. Az eddigiekből következően a hagyomány dolga – bármit is értsünk ezalatt – abban a nyitottságban válik tapasztalhatóvá, melyet az Én–Te viszony dialektikája feltárt.

Richard Palmer *Gadamer's Dialectical Hermeneutics* című tanulmányában,⁸ melyet szintén a tapasztalásfejezet elemzésével indít, azt írja, hogy a tisztán fogalmi és ellenőrizhető ismeret mítoszával Gadamer a maga gondosan kifejtett történeti és dialekti-

⁸ Palmer, R.: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press, 1969.

kus tapasztalatfogalmát állítja szembe. Ennek nyomán – folytatja gondolatmenetét a szerző – az ismeret már nem csupán az érzékelés folyama, hanem történés, esemény. Mondandóját pedig a fentiekben tárgyalt Én–Te viszony dialektikájára alapozva azzal egészíti ki, hogy a gadameri tapasztalatfogalom ismeretértéke párhuzamba állítható az emberismeretével, amennyiben azt fejezi ki, ahogyan a dolgok vannak, és igazából nem hozható fogalmi alakra, azaz nem objektíválható. Azért említem itt Palmer szövegét, mert egy olyan problémára hívja fel a figyelmet, mely szintén a dialektika csapdájaként értékelhető, és árnyékot vethet az eddigiekkel kapcsolatos megértésünkre, vagyis visszavetheti a nyitottsággal kapcsolatos elképzeléseket. A dialektikus csapda szerkezetét ehelyütt ismét a szubjektum–objektum viszony írja le. Ha ugyanis valami nem objektíválható, az jelentheti azt is, hogy megmarad a szubjektivitás körén belül, és ily módon teljességgel megfelel pl. a zseniesztétika elképzeléseinek (szubjektivitás magas foka). És ezzel a hermeneutikai nyitottság által ránk rótt felelősség terhét egyszerűen leveszi a vállunkról azzal, hogy az ismeret bizonyos formáira nem lehet rákérdoznünk (lásd például az autoritás-elvhez való ragaszkodás). Ezzel az elképzeléssel áll szemben a szubjektivitás korlátozásának másik gadameri tézise: „Az értelemnek a szerző gondolatára történő hermeneutikai redukciója ugyanúgy inadekvát, mint a történeti eseményeknek a cselekvő szándékára történő redukciója.” (261.)

A kérdés nyitottságstruktúrája és a hermeneutika spekulatív jellege

Visszatérve ahhoz a hegeli gondolathoz, hogy a tapasztalat az „önmagát beteljesítő szkepticizmus”, megpróbálom a továbbiakban megvilágítani az előző fejezetben említett nyitottság-struktúra jelentőségét.⁹ A vonatkozó fejtegetések már megmutatták azt, hogy ennek révén feltárulhat tapasztalás és kérdés belső egysége. Előrevetítve kérdés és válasz logikáját, elmondható, hogy a megismerés végrehajtását, azaz eseményjellegét a kérdés, a kérdésesség teszi egyáltalán lehetővé: „...kézenfekvő, hogy minden tapasztalatban előfeltételezzük a kérdés struktúráját. A kérdezés aktivitása nélkül nem szerzünk semmilyen tapasztalatot.” (254.) Az Én–Te viszony hatástörténeti tudatnak megfelelő aspektusa a hallgatás révén helyezte jogaiba a Te tapasztalatát. A hallgatás nyitottsága pedig odafigyelést jelent, vagyis egy olyan pozíciót,

⁹ Hermeneutika és szkepticizmus, valamint a kérdés radikalitása kapcsán lásd Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című kötetét (Korona Nova Kiadó, Bp., 1998.).

mely inkább várakozó. Magát a másik meghallásának szándékával kérdéssé teszi, magát a kérdésbe helyezi. A kérdésben-létnek ez az állapota a platóni dialógusok sajátja, következésképp a szókratészi *maieutiké* jelenti Gadamer számára a hermeneutikai kérdezés előképét. „A platóni Szókratész-ábrázolás legnagyobb belátásai közé tartozik, hogy kérdezni – ellentétben az általános hiedelemmel – nehezebb, mint válaszolni.” (254.) A kérdezés feladatának nehézségét egy olyan horizont határozza meg, mely ontológiailag megelőzi a kérdés által feltárt nyitottságot. Ez pedig nem más, mint a szókratészi *docta ignorantia*. A nemtudás tudása ez esetben, mint a kérdezés nyitottságának előstruktúrája, a lét kérdésségét mutatja meg számunkra. Ez teszi lehetővé ugyanis, hogy a kérdés megnyithassa „annak a létét, amire [...] vonatkozik. A logosz, amely ezt a megnyílt létet kibontakoztatja, ennyiben már mindig válasz. Neki magának is csak a kérdés értelmében van értelme.” (254.) A lét kérdéssége abban az „ingadozásban” mutatkozik meg, mely magát a kérdést is nyitott, azaz valódi kérdéssé teszi. A hegeli és a gadameri dialektika közötti különbségre utal, hogy míg Hegel esetében a tudatnak a tapasztalat megszerzéséhez át kell haladnia az Idegenen, ebben az esetben a tudás az, melynek a kérdésen kell áthaladnia [*Durchgang durch das Fremde* vs. *Durchgang durch die Frage*]. A kérdés nyitottsága korántsem jelent valamiféle mindenoldalú nyitottságot. Mindig valamilyen irányértelemmel rendelkezik, s ennyiben meghatározza a logosz mozgásának irányát. Ez a mozgás pedig a dialógusban, a kérdés és válasz váltakozásában realizálódik. Annak megfelelően, hogy a gadameri dialektikában ez a mozgás nem egy tudatban, hanem a tapasztalásban megy végbe, a párbeszéd tétje nem tárgyi vonatkozású. A kérdés nyitottságában átváltozik az objektum objektivitása, s a tárgy ily módon a beszélgetés, azaz a hermeneutikai tapasztalat „dolga” lesz, vagyis a beszélgető felek közös ügye. Ez pedig a nyelv spekulatív közegének közvetítésével zajlik. A spekulatív gondolkodás rehabilitálása ezen a ponton a hagyományos logika sémarendszerének ártértékelését jelenti. „Hegel a gondolkodás spekulatív viszonyát abban a mesteri elemzésben írja le, amelyet a filozófiai tétel logikájáról adott. Kimutatja, hogy a filozófiai tétel csak külső formája szerint ítélet, tehát csak külső formája szerint csatol állítmányt a szubjektumfogalomhoz.” (323.) A predikátum nem külsőként rendelődik a szubjektumhoz, hanem annak esszenciáját tárja fel. Emiatt a filozófiai tétel tételjellege számolódik fel azáltal, hogy a fogalom egységét mutatja meg. A spekulatív logika az ítéletet olyan egységként érti, melyben szubjektum, predikátum és a kettejük viszonya hármas egységben oldja fel a kijelentés kettősségét. Ami itt a spekulatív

ész tevékenységeként mutatható fel, az a megismerés dialogikus szerkezetében az applikáció révén írható le. Az Én–Te viszonyban dialogikusan megjelenített „tárgy” a beszélgetés „dolga” és nem a beszélőké. Ez a dolog a beszélgetésben, a beszélgetők révén jut „szóhoz”. A közvetítés lényege tehát nem az, hogy formális kapcsolatot teremtsen szubjektum és szubjektum között, vagy pedig az, hogy egyik szubjektum segítségével eljuttassa a másikat egy tárgyhoz. „Az applikáció nem valami adott, s először magában véve megértett általánosnak az utólagos alkalmazása a konkrét esetre, hanem csak az applikáció jelenti annak az általánosnak is a valódi megértését, melyet az adott szöveg számunkra képez. A megértés tehát egyfajta hatásnak bizonyul, s ilyen hatásnak tudja magát.” (240.) Az applikáció ilyen értelmezése egyben választ ad arra az ismeretproblémára is, mely a platóni filozófiában a *methexisz* révén adódik. Az idea és a jelenség közötti szakadék problémájáról van szó, melyet a megmutatásként elgondolt applikáció áthidalni látszik azáltal, hogy a közvetítést hatásként érti. Olyan hatásként, mely a nyelv közegében jut el hozzánk. Az alkalmazás kérdésköre a hermeneutika spekulatív jellege révén így elvezet a hatás, illetve a hatástörténetiség szerepének megértéséhez, ugyanakkor megmutatja a szubjektum–objektum kérdéskör egy, a szövegtapasztalás szempontjából is releváns aspektusát, választ adva azokra a kérdésekre, amelyek a schleiermacheri vagy Dilthey-i dilemmákat mozgatták. A nyelv közegében mindaz, ami kimondásra kerül, őrzi a fogalom spekulatív egységét. A szó tehát a tapasztalat helyévé válik, és ezért transzcendáló jellege van: a nyelv a világtapasztalás közege.

Szemponatok a gadameri játék-fogalom irodalomhermeneutikai értelmezhetőségéhez

TÖRÖK DALMA

A játék fogalma kitüntetett helyet foglal el az esztétikai gondolkodás hagyományában. Az újabb szellemtudományi paradigmák biztosítják a problematika aktualitásának folytonosságát részben a posztstrukturalista-dekonstrukciós fejlemények felől, részben pedig Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikája révén, mely fordulópontot jelent e bölcséleti értelmezéshagyomány szempontjából. Ami az utóbbit illeti, bár a filozófiai hermeneutika elkötelezettjei mesterük vállalkozásának jelentőségét a kilencvenes évek derekáig többségükben olyan értelmezési keretben jelölték ki, amely nem elsősorban játék-konceptióját tüntette ki, a legújabb fejlemények felől megfogalmazhatónak tűnik a hipotézis, mely szerint egy ilyen irányú vizsgálódás nemcsak a Gadamer-recepció új lehetőségeinek megnyitásában juthat szerephez, de az irodalomtudomány egyik kortárs paradigmája, az irodalmi hermeneutika kurrens dilemmái és önértéke szempontjából is termékeny lehet. A felfeztetés által prefigurált átértékelődés folyamatban van,¹ ezért az alábbiak nem vállalkoznak többre, mint hogy fölmutassák ennek nyomait a filozófiai hermeneutika játék-konceptiójának recepciójában, és néhány Gadamer-szöveghellyel kapcsolatos értelmezési javaslata révén újabb szempontokat adjanak a további munkához.

¹ Ezt illetően lásd a *Hermeneutische Wege. Gadamer zum Hundertsten* című kötetet, mely a *phronészisz* kérdéskörére irányuló érdeklődés hangsúlyossá válását jelzi.

I. Ingeborg Heidemann összefoglaló jellegű munkája² marginálisan kezeli ugyan a gadameri filozófiai hermeneutikát (annak a játékra vonatkozó megfontolásaival egyetemben), a tanulmány alapvető strukturális sajátosságát illető néhány utalás mégis tanulságos lehet. A koncepció előfeltevérendszeréből ugyanis nemcsak azok az okok válhatnak világossá, amelyek miatt Gadamer játékelemzésének ki kellett maradnia ebből a nagyívű áttekintésből, ez az előfeltevérendszer kontrasztösszefüggésként azt a fordulatot is egyértelműbben mutatja, amelyet a filozófiai hermeneutika a játék diszkurzív elmozdításával végrehajtott.

A játék fogalma és az esztétikai világkép a jelenkori filozófiában jelenség- és fogalomkörének és problematikájának szétválasztásán alapszik, ennek megfelelően előbb lehetséges ontológiai megközelítéseket és ezek hozadékait tárgyalja, majd a fogalom ismeretelméleti funkcióinak szemügyre vételével írja tovább a maga játék-történetét. Létmód és ismeretérték szétválasztottsága a klasszifikációs episztémé hatáskörébe utalja, s a terjedelmes Heidegger-interpretáció ellenére mindvégig meg is tartja abban Heidemann vállalkozását. A kötet kulcsfontosságú mozzanata az *ontológiai ambivalencia* fogalmának bevezetése. Kiindulásképpen a játék az emberi egzisztencia egyik alaptapasztalataként határozódik meg, melynek „adottsága” az empiria szintjén kétségtelen. Ugyanakkor éppen a fenomenalitás dimenziója az, amelyben – a különböző megközelítések kudarca nyomán – a sajátságosság eleme válik dominánssá (ám ezzel párhuzamosan megragadhatatlanná), míg végül ez a privatív definíció sor a játék önmagában nyugvó létét mint magánvalóságot posztulálja. Ez a posztulátum a tapasztalás „sikerültségére” vonatkoztatva azt jelenti, hogy ami az empiria nem reflektált közvetlensége számára egészként, érvényesként adódik, annak teljességét a reflektáló tudat nem tudja elérni. Jelenség és magánvaló ily módon megképződő feszülseteli kettőse (az ontológiai ambivalencia tulajdonképpen heidemanni definíciója) azonban nemcsak azt a felismerést implikálhatja, hogy a játék valami meghatározatlanul meghatározott [*unbestimmt Bestimmtes*], hanem emellett – s talán nagyobb termékenységgel – a tanulmányban szándékolt elválasztottság tarthatatlanságát, ezáltal közvetve azt a hipotézist is, hogy a játékról való beszéd helyét a tapasztalat és a reflexió köztesében lenne ildomos keresni (ami persze magának a tapasztalásfogalomnak a szerkezetében is változtatásokat igényelne). Erre közvetve maga a heidemanni kísérlet is rávall, amennyiben az ontológiai megköze-

² *Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart*. Berlin, 1968.

lítés végkövetkeztetése maga törli el az előzőleg posztulált szétválasztottságot, amikor az ontológiai ambivalenciából a terminus definiálhatatlanságát származtatja. És valójában ez az a nyom, amelyen a gadameri koncepció differenciái az előfeltevésszerek szintjén is jelezhetővé válnak: egy nem empirikusan értett tapasztalatfogalom az oppozícióra alapozott rendszerezési igény fenntarthatóságának revideálását vonja maga után. Mielőtt azonban ennek szemléletszerkezeti következményei érdemben taglalhatók lennének, hasznosnak tűnik kitérni a tematika angolszász értelmezésének bizonyos aspektusaira.

A Gadamer-recepció játékot is érintő kezdeményezései között tekintélyes helyet foglalnak el azok, amelyek (többnyire a derridai projekt elkötelezettjeiként vagy szimpatizánsaiként) a filozófiai hermeneutika „bátortalan”, „megtorpanó”, „konzervatív” jellegét érzékelik s célözzák meg kritikai álláspontjuk kidolgozásakor. Eltekintve most attól (a dialógusok eredményessége, valamint diszkurzusetikai szempontból nem elhanyagolható, ám nem is könnyen eldönthető) dilemmától, hogy az idézett értékelések valóban az elemzés belátásaiként, vagy inkább azt megelőző/irányító „előzetes tudásnak” tekinthetőek-e, általánosságban azt lehet mondani, hogy ami az esztétikai játékelméletek esetében³ a vizsgált fenomén önmagában vett definiálásának akadályoztatottságaként vagy egyenesen ellehetetlenüléseként jelenik meg (s válik a végül mégis megkísérelt megragadás magvává), az a Gadamer-értelmezők kezén a „Miért éppen a játék?” előzetes dilemmája által bevezetett funkcionalitás után való tudakozódássá fogalmazódik át. A játék relacionális jellegét mindegyik értelmező tételezi, különbségek csak abban vannak, hogy miként azonosítják ezt a viszonyyszerűséget, és milyen konzekvenciákat vonnak le belőle. Alapvetően a „mintha-jelleg” variációi körül mozognak (hasonlat, metafora, példa, analógia), ezen belül tulajdonítanak azután eszköz-jelleget a mondott terminusnak, vagy tartják központi jelentőségűnek.⁴

Tillmann Küchler könyve⁵ célként is tételezi a gadameri diszkurzus radikalizálásának alternatíváját. E vállalkozás eredője az a meggyőződése, hogy a filozófiai hermeneutikát rejtett, de annál meghatározóbb kapcsolat fűzi a klasszikus metafizika hagyomá-

³ Erről lásd bővebben Heidemann idézett művét!

⁴ Ehhez, a szövegben hivatkozottakon kívül, lásd még Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Univ. of Pennsylvania Press, 1983.; Dallmayr: *Hermeneutika és dekonstrukció. Literatura*, 1991/4.; Varga Z.: *A Poétika és az Esztétika között – a játék fogalma Gadamer művészetfilozófiájában. Literatura*, 1999/4.

⁵ *Postmodern Gaming*. Lang, 1994.

nyához (ezt tudatosítani kívánja), ami pedig távlatait illeti, a „posztmodern” filozófiai korszakterminusként való legalizálásában, illetőleg e legalitás megerősítésében kíván részt vállalni. Küchler nem tagadja, hogy a metafizika horizontján való kívülkerülés mint célképzet aporetikus jellegű, vállalkozásának tétje ennél fogva árnyaltabb: a metafizikus gondolkodás *másikának* megnyitása, horizontként való kidolgozása. Elemzésében ugyanakkor mellett érvel, hogy elődje még azokat a lehetőségeket sem használta ki, amelyek egy valóban konzekvens metafizikakritika számára rendelkezésre álltak volna. Ennek az érvelésrendnek állítja szolgálatába a játék-problematikát, ami önmagában korántsem önkényes gesztus, tekintve, hogy az a diskurzusrend, ahonnan beszél, a maga keretein belül ugyancsak előkelő helyet biztosított annak.⁶ Kétségesebbé válik viszont következtetéseinek érvénye azáltal, hogy dekonstruktív érdekeltségű olvasata egy előfeltételezett teljesületlenség felől állítja fel a gadameri projekt alapjellemzőit,⁷ azt az analógiasort pedig, amelyben a játék az *Igazság és módszer*ben megjelenik, azonossággá változtatva helyettesítésekkel él, ezáltal a fogalom olyan általánosságra „tesz szert”, amely legfennebb a használatbeli esetlegesség előtt nyitja meg az utat, s amely felől az önmaga számára előírt feladat ügyében sem tehetők érvényes lépések.

Mindenesetre Küchler szabad és instrumentális játék kettősében látja megoldhatónak a problémát. Szerinte a játék nem a dolog(szerűség) ügye, inkább a szavak – egy sajátos diskurzus keretei közötti reprezentációk és interpretációk – dolga. Nem áll rendelkezésre a játék ideális fogalma vagy ideája, amelynek az egyes játékfajták megvalósulásaiként lennének tekinthetők. Ezért nincs a játéknak „belső” igazsága sem, csak igazságai, ami annyit jelent, hogy nem több, mint történetileg meghatározott metaforák sora, melyek változatos/változó diskurzív terekben különböző stratégiai funkciókat vesznek fel. Ami a gadameri diskurzust illeti, elemzője szerint ez totalizáló, az értelemképződés

⁶ Lásd mindenekelőtt Derrida, J.: *Struktúra, jel, játék a humán tudományok diskurzusában* c. írását.

⁷ Vö. „A megértés alapja a játék kontinuitása. Ez azt jelenti, hogy a játékstruktúrának univerzalitása van.” [„*The continuity of play is the ground, upon which human understanding rests. This means, that play is a universal structure.*”, i. m. 59.]; „Miként egy adott játék a képződmény ideális formájának aktualizációs és megvalósulási mozzanataként tekinthető, hasonlóképpen a dialógus és a nyelvi megnyilvánulás bármely formája is a nyelv idealitásának aktualizációja.” [„*Just as each individual play represents a moment of actualisation and realisation of the ideal form of the Gebilde, every dialogical exchange and every manifestation in language brings about the actualisation of the ideal form of language.*” 69.]

folyamatosságának és megelőlegezett egységének szolgálatába állított összefüggésrendszer, amely értelemszerűen korlátozza a játék funkcióját, s alapvetően spekulatív-transzcendáló formában működtet. Ezzel a korlátozott játék-ökonómiával áll szemben a diskurzus logikájának általános („fenntartások nélküli”) ökonómiájaként elgondolt szabad játék, mely mindenféle stabilizáló alapot nélkülöz, konceptualizálása ezért nem lehetséges többé, működése inskripció és megvonás révén valósul meg, egy olyan performatív aktusban, melyben az önmegmutatás önmegvonásként tapasztalható.⁸ Mint ilyen válik a játék Kuchler felfogásában a posztmodern és posztmetafizikus gondolkodás vezérszavává.

Mihai Spăriosu könyvében⁹ fenomén és magánvaló korábban már szóba hozott oppozíciója módosult formában, gyakorlati tudás, illetőleg e tudás fogalmiasíthatóságának akadályoztatottsága kettőseként tűnik fel újra. Az angolszász teoretikus szerint éppen az így értett *kétlakosság*, *kijátszó jelleg* adja e terminus – a század utolsó harmadában megfigyelhető – diszkurzív „felfutásának” okát. Spăriosu elvlasztja a játék jelentőségének kérdését attól, hogy ez tematizálódik-e vagy sem, ami különösen a hermeneutikai hagyományvonalba tartozó szövegek olvasatakor megfontolandó.

Az a tény, hogy a játékról alkotott képzeiteinket a „néma tudás” szférájába tartozónak gondolja, ám erre vonatkozóan (mondjuk, a konszenzuális jelleg helyett) az intuitivitás komponensét emeli ki, valamint a szabad és (ezúttal) institucionalizált játék közti különbségtétel (amelyet az angol nyelv a *play/game* kettős révén lexikailag is jelöl)¹⁰ előre vetít valamit a szerző kérdező érdekltségének irányából, s azt a bölcséleti vonulatot is sejteti, melynek összefüggései gondolatmenetét alakítják. A metafizika elleni *panácea*ként tekinteni a játéokra nem egyéb – mondja Spăriosu –, mint újabb agyafűrt kísérlet arra, hogy megnyerjük azt a metafizika számára. Ezzel szemben a Heidegger–Fink–Derrida–Deleuze-„vonal” a játék *atopikus* jellegének fölismerésére épít, azaz arra a belátásra, hogy a játék létmódja mind a ráció, mind az intuíció számára hozzáférhetetlen. A szerző leíró-történeti jellegűnek nevezi az általa szándékolt megközelítési módot, koncepciója ugyanakkor nyitott marad az „atopikusok” ismeretelméleti szkep-

⁸ E szemlélet háttérében az az elképzelés áll, hogy a posztmodern kor beköszönte a szemantikai aspektusról, azaz a jelentés stabilitásáról a jelentés keletkezését irányító szabályok és erők, azaz a diskurzuslogika ökonómiájára való átbillenés révén áll(t) be.

⁹ *Dionysus Reborn*. Cornell University Press, 1989.

¹⁰ Megjegyzendő, hogy ez a szakirodalomban megszokottól eltérő értelmezési javaslat, előbbi ugyanis (pl. Caillois, Hutchins) a faj/nem differenciát jelöli a két szóalak révén.

szisére is, amit némiképpen magyarázhat, hogy az általa megkonstruált kontextus nietzschei-foucaulti-indíttatású.

A *Dionysus Reborn* tanúsága szerint a nyugati gondolkodás története a preracionális és racionális mentalitás pólusai közötti ingázás, kettejük párharcának története, végső soron ugyanannak a hatalom-orientált fogalmi univerzumnak két mozzanatáról lévén szó. Ez a hasadtság vonatkozik a játékra is, mely azt folyton visszaírja a történetbe: önkény-szabályozottság, a létrejövés közvetlensége – a létezés racionális rendje, produktív/defenzív–destruktív/erőszakos olyan történetileg hagyományozott ellentétpárok, melyek ősfarmait a görög gondolkodásban találjuk, amint az a mimézis példáján demonstrálódik: míg a játék jellegű mimézis¹¹ során a hatalom prezentálja (a valamivé válás szabad, spontán, erőszakos játékaként) magát, az imitáció jellegű mimézisben re-prezentáció történik (lét, ráció, rend formájában). A játék-problematika ilyen irányú tárgyalása, valamint a háttérként megrajzolt mentalitástörténeti vázlat azt a törekvést szolgálja tehát, hogy a hivatkozott preracionális elemek új(ra) érvényre tehesse-nek szert a modern kultúrában, miközben az is tudható, hogy éppen a dolog természetéből adódóan ez a győzelem sem lehet tartós: vetélkedésük során az egyes játék-fogalmak szövetségeket alkotnak és érvénytelenítenek, igényt támasztanak és fölszámol-nak rokon kapcsolatokat, identitásuk különbségeik játékából képződik.

Az eddigiekkel összhangban a gadameri játék-fogalom Späriusu nézőpontjából racionális és preracionális összetevők kényszerházasságát jelenti, mégpedig a hagyomány jellege miatt, amelyhez visszanyúl (Kant, Schiller). Az amerikai szerző úgy gondolja, a filozófiai hermeneutika kidolgozásának vonatkozásában alapvető kategóriáról van szó, még akkor is, ha kiválasztása első látásra esetlegesnek tetszik. Metaforának tekinti, mely az *Igazság és módszerben* leíró funkciót tölt be, s e metaforikusság kapcsán hívja fel a figyelmet arra, hogy a játék esetében szó szerinti és átvitt jelentés egymástól elválaszthatatlan. Megőrizni a művészet autonómiáját, ugyanakkor tekintetbe venni igazságigényét, szubjektum és objektum egyesítését kívánja meg, a műalkotás pedig e fúzió kitüntetett helye.¹² A játékot a műalkotás analogonjaként, a képződményt a játék „magasabb formájaként” olvassa, s a megfeleléseket az átváltozás után is tovább keresve jut el addig a következtetésig, hogy az *Igazság és módszerben* a játék látszat és lényeg egysége. Ezzel szemben *A szép aktualitása* mindenekelőtt a

¹¹ Az eredetiben *mimesis-play*, illetve *mimesis-imitation*.

¹² Vö. i. m. 134.

vizsgált fenomenon preracionális jellegének erőteljesebb hangsúlyai révén hívja fel magára figyelmét, másfelől kaleidoszkopikus szerkezete miatt, mely a játék fluktuáló jellegét is jobban érvényre juttatja, ám értelmezője szerint végül szintén nem jut messzebbre, mint hogy a kaotikus/önkéntes természetessé/szabályossá váló átváltozásának határpontjára szituálja a vizsgált fenomenon. Spärius áttekintésének végkövetkeztetése, hogy a német filozófus elzárkózik játék, művészet és erőszak archaikus kapcsolatának figyelembevételétől, és miközben „támogatja a holisztikus, preracionális gondolkodásmódhoz való visszatérést, valójában nincs fölkészülve egy ilyen fordulat következményeire, hiszen ez abban állna, hogy föladják a platóni-arisztotelészi racionális tradíciót”.¹³

Fehér M. István összefoglaló jellegű tanulmánya,¹⁴ mely alapvetően a fő művet állítja középpontjába, de a rekonstruálandó viszonylatrendszer vonatkozásában tekintettel van a tematikát továbbvivő későbbi írásokra is, mindenekelőtt azért adhat új impulzusokat a kutatásnak, mert felhívja a figyelmet Gadamer érvelésmódjának egy olyan jellegzetességére, amely az eddig ismertezett munkákban nem kapott (s az eltérő hagyományvonalakhoz való kapcsolódás miatt nem is kaphatott) helyet. Arról van szó, hogy művészet, esztétikum és irodalom „nem egyszerűen tematikus elemzés tárgyai, de ezen túlmenően (vagy még ezt megelőzőleg) azt a horizontot [...] is alkotják, amelyen belül a filozófiai hermeneutikának nevezett gondolkör jellegzetes szemléleti perspektívája kibontakozik.”¹⁵ Fehér nemcsak reflektálja, de elemző rekonstrukciójában következetesen érvényre is juttatja azt a feszültséget, mely azáltal jön létre, hogy egy téma, mielőtt még ekként megjelenhetne, motívumként és ösztönzéseként döntően hozzájárul annak a teoretikus horizontnak a kiépüléséhez, amelyen belül – adott esetben nem csupán ő maga – mint „tárgy” tematizálhatóvá válik. Ennek az interpretatív pozíciónak azért van alapvető jelentősége, mert figyelembevételével érvényteleníthető a külsőlegesség *versus* relevancia dilemma, amely a játékkal kapcsolatos vizsgálódások maradandó zsákutcája. Következményeit tekintve ugyanennek állítható szolgálatába a filozófiai hermeneutika fenomenológiai megalapozottságát illető, közelebbről a tapasztalat szerkezetét és hermeneutikai beágyazottságát érintő tisztázó munka, mely voltaképpen a művészetnek

¹³ I. m. 143.

¹⁴ Művészet, esztétika és irodalom Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájában. In *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Osiris, 2000.

¹⁵ I. m. 15.

a gadameri hermeneutika kiépülésében játszott szerepe megítélésével egyidőben, annak révén zajlik. A művészet mintaszerű a hermeneutikai igazságkérdés szempontjából, a játéknak pedig a művészettapasztalat vonatkozásában jut hasonló szerep, amennyiben a tárgyhoz való előzetes viszony kialakításának és a fogalmi megragadásnak egyaránt szolgálatában áll. A játék az esztétikum ontológiai struktúramozzanata, mértékadó példa, amennyiben nélküle nem látható az, amire a figyelemnek irányulnia kell, s amelyet a fenomenalitásból kibontott, de annak érvényességi körét meghaladó mérvadó vonatkoztathatósága tesz alkalmassá arra, hogy vezérfonalként működhessek.

II. Amikor jelen összefoglaló csatlakozik a játék „receptiótörténetéből” fölillantott mozzanatok által körvonalazott problematika továbbgondolásához, tudatában van annak, mennyire nehéz kívül kerülni a gadameri érvelésen akár modalitás, illetve diszkurzív jellemzők tekintetében is, mennyire nehéz elkerülni az újramondás csapdáját.¹⁶ Mint arra alább kitérek, bizonyos mértékig maga a tárgy hívja elő ezt a közelítésmódot, mindazonáltal megfontolandó az eredetileg Heidegger szövegei kapcsán elhangzott intés: „Persze az elefántcsont-lapocskákkal játszott játékba, melyeket ide-oda tologatnak, s melyekre Heidegger különös fogalomalkotásai vannak jegyezve – a Heidegger-követés egyik gyakori formája –, nem kell beszállni. Az ilyesmi új skolasztika és a feltett kérdés nyitottságában éppúgy eltorlaszolja az utat, mint a legegésebb polémia.” E tekintetben Günter Figal szövegei lehetnek irányadók, ugyanis a közvetítések fenomenológiájaként értett hermeneutika gyakorlatában olyan diskurzust prezentálnak, melyben a dialóguspartnerül választott (gadameri) belátások a saját kérdés kidolgozásának folyamatában nyerik el nagy perszuazív potenciállal rendelkező érvényüket.¹⁷

A Gadamer-filológia közhelyesült álláspontja, hogy az *Igazság és módszer* a játék fogalmának bevezetése révén a műalkotás igazságára vonatkozó kérdés visszanyerését célozza. Ahhoz, hogy ez a kérdézés ne pusztán retorikai maradjon, az elgondolásnak egy olyan módját kell(ett) találni, mely túllép a „radikális szubjektívizáláson”. Itt ugyanis voltaképpen az elavult eredeti újraelsajátítása a tét, ennek megfelelően az érvelés rendje döntően negatív elhatárolások stratégiája révén valósítja meg a játék-fogalom ontológiai rehabilitációját. A „főmű” vonatkozó részének fogalomtörténeti alapozottságú mozzanatai arra szolgálnak, hogy az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljunk előre. Ebben az értelem-

¹⁶ Lásd pl. Palmer, Teichert munkáit.

¹⁷ Ehhez lásd pl. *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*. Metzler, 1994, valamint *Der Sinn des Verstehens*. Reclam, 1994.

ben a játékelemzés a művészettapasztalat előtere, ahol a kérdés eredendően újra elsajátítható. A fogalomtörténeti kiindulópont alapjául szolgálhat annak a feltételezésnek, hogy a játék világvonatkozásainak elevensége miatt olyan transzparenciával rendelkezik, melyből elvileg levezethető lenne egy allegorikus szerkezetben való működésképesége (a játék attribútumai, melyek a tapasztalat közvetlenségében hozzáférhetőek, megfeleltethetőek lennének a műalkotás tapasztalata egyes mozzanatainak). Csakhogy éppen a téma időben első előfordulása részesít abban az olvasói tapasztalatban, hogy a gadameri leírásnak vannak olyan üres helyei, melyek megszólító kifejtetlenségük révén mintegy előlegezik a későbbi tematikus és/vagy strukturális visszatérést. Ha a művészet és játék egymásra való vonatkoztatásának módját vizsgáljuk, azt kell látnunk, hogy a játék esztétikai alapfenoménként való kezelésének egyik következménye az ontológiai és az ismeretelméleti mozzanat egygyökerűségének felmutatása, másrészt a szubjektum gyengítése, azaz önazonosságának, önmagát birtokló mivoltának felfüggesztése. Az utóbbi egyébként egy olyan axiomatikus sűrítettségű pontja a játék első gadameri megközelítésének, amelyre bizonyosan érvényes az a (eredetileg Wittgenstein szövegeire vonatkozó) figali tézis, mely szerint azok alakjának kifejtetlensége vagy korrumpáltsága folytán csak a visszatérésben lehet valójában ott lenni annál, amiről szó van, mint a gondolkodás olyan játéktéreiben, melyekre ráhagyatkozhatunk anélkül, hogy azokat valaha kimeríthetnénk.¹⁸

Amellett, hogy a játék relevanciája nem merül ki egy azonosáselem szemléltető funkciójában, az *Igazság és módszer* vonatkozásában is több érv szól: a zárófejezet a hermeneutika univerzális aspektusának kérdésében, a költői kijelentésben implikált igazságfogalom természetének leírásában, valamint a „valódi” tapasztalat kapcsán is újra helyet ad a fogalomnak, nyelv és játék viszonyát érintik az utószó kiegészítései, az okkazonalitás problematikájához csatolt exkurzus pedig a történetiség horizontjába állítja azt. Horizontszerűség és tematikus beágyazottság dialektikája ebben az esetben azt jelenti, hogy az ilyen módon létrejövő viszonylatok olyan analógiás szerkezeteket eredményeznek, amelyek azáltal szolgálják a relacionált elemek átjárhatóságának ügyét, hogy a különbségek érvényét megőrizve fenntartják az összefüggés létrejöttében képződő azonosság részlegességét, és nem tekintik azt már az összefüggést megelőzően adottnak.¹⁹ Az analógiának ez a performatív (beláttató) jellege tapasztalat és játék

¹⁸ Vö. Fehér: i. m. 50. és 55. lábjegyzetével.

¹⁹ Az analógiás viszony szerkezete Diltheynél merül fel hasonló módon az élmény kapcsán a pszichofizikai struktúrára vonatkoztatva. Lásd *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, 513. skk.

összefüggésében a mássá változtató esemény uralhatatlanságát hívja elő: ami ebben az eseményszerűségben megtörténik, abban az értelemben is felfüggeszti az őt megelőző rendet, hogy már maga a történés végbemenetelének módja sem jósolható meg; a nyelv szóhoz jutása és a játék-analógia pedig azt ugratja ki, hogy egyik esetben sem a szubjektum módszeres aktivitásáról, hanem magának a dolognak a tevékenységéről van szó, melyet a gondolkodás/a játszó elszenved, vagyis: nem attribútumokról, hanem modalitásokról. A dolognak ez a tevékenysége a voltaképpeni spekulatív mozgás, amely megragad. Ezen a ponton lehet talán joggal „szólítani” Gadamert magát saját ügyében: a spekulatív hermeneutikai értelemben az, ami „saját léte szerint megragadhatatlan, s mégis azt a képet veri vissza, amely eléje tárul”.²⁰

A játékmozgás-elemzők által kiemelt rögzíthetlensége és céltalansága (mint a megvalósító bevezetés ellentettje) Gadamernél terminológiai következetességgel bontja ki lehetőségeit: a bemutatás, a játékmozgás nem lezáró végpontja – történés-jellege révén – fenntartja a rögzíthetlenséget. Ez *A szép aktualitásában*²¹ tesz szert imperatívikus érvényre. Az esztétikai tapasztalat feltételeire irányuló kérdés (nem identikus) megismétlését itt a modern művészetek percepciójában megmutatkozó tanácstalanság tudatosodása hívja elő, a mögékérdés pedig újra a legalapvetőbb emberi tapasztalatokig kíván visszanyúlni, így szituálódik a játék – „művészet-tapasztalatunk antropológiai alapjaként” – az ünnep és a szimbólum tágabb kontextusába. Különleges jelentőségét első közelítésben változatlanul az adja, hogy az emberi élet elemi funkciójáról van szó, vagyis a kultúra antropológiai megalapozottságára való reflektálásnak az igénye. Célokhoz való kötöttségének hiánya – ebben az értelemben vett negativitása – e tanulmányban már a pozitív vonatkozások kidolgozásának adja át helyét, ennek kiindulópontja a játék mint szabad impulzus koncipiálása. Az ide-oda ingázás egyrészt az ismételhetőség, másrészt pedig (a végtelenség révén) a szabadság komponensét tartalmazza. Nehéz kérdés, hogy az egyes analógiás egységek érvénye mennyiben terjeszthető ki egymásra, mindenesetre a levezetés e pontja iskolapéldája lehet a horizontszerűségnek az analógiasorban pozícióváltással járó működésére. A játék végtelenítése azt jelenti, hogy nem kötődik mozgáscélhoz, szabadsága tehát ismételhetőségében áll. Ez a szabadság magában foglalja azt – mondja Gadamer –, hogy a mozgásnak önmozgásnak kell lennie, amely pedig egyáltalán az eleven alapvető jellemzője. Innentől viszont „visszaérvel”:

²⁰ *Igazság és módszer*, 328.

²¹ *A szép aktualitása*. Bp., 1994.

„Ami eleven, az a mozgás indítékát önmagában hordja, tehát önmozgás.” Ami megfigyelhető, az a fogalom státusváltással járó gyarapodása, szemantikai „elszabadulása”, hiszen a játék implicite a vezetés módjából nyeri elevenségét (ezt neveztem korábban a vizsgált diskurzus performatív mozzanatának), miközben elvileg magából a tapasztalat közvetlenségéből is belátható lenne az, ami itt fogalmilag végbemegy.²²

Az *Igazság és módszer*ben a szubjektivitáskritika által beindított (és kifejtetlensége révén bejelentett) szubjektumelméleti hangsúly-áthelyezések *A szép aktualitásának* gondolatmenetében a reflexió játékelméleti integrálhatóságának irányába vezetnek tovább. Az emberi játék ama sajátosságáról van szó, hogy az ész (a tudatos célkitűzés és célkövetés képességét) is magába tudja vonni, mégpedig oly módon, hogy végül is át- és kijátssza a célkitűző ész elsőbbségét. E kijátszás az „*als ob*” mozzanat révén íródik bele a diskurzusba: az ember úgy rendezi és fegyelmezi játék-mozgásait, mintha célokat követne. Ebben az összefüggésben úgy tűnik, a kiindulásképpen vázolt analógia (műalkotás-tapasztalat és játék között) magát a szabálykövetés mintha-jellegét mutatja fel antropológiai mozzanatként.²³ A feltételeesség megkettőzéssel jár mind a játék, mind pedig a művészet tekintetében: előbbiben a valóság-vonatkozások felfüggesztésének tudatossága eredményezi, hogy nézőkként szemben is állunk (játész) önmagunkkal,²⁴ utóbbiban a bemutatás önállósulása képezi a kettősséget. A bemutatás önállósulása azonban nem hagyja maga mögött a játékot (hiszen nem szünteti meg magát a mozgást), a játékfolyamatban átmenetileg képződő távolságvétel pedig az együttjátszás komponensével képez dialektikus szerkezetet, miáltal a távolság érintettségévé változik.²⁵

²² Az önmozgás mint az elevenség megmutatkozása egyben az esztétikai játékelméletekből már ismert elementáris fölösleg-jelleg komponensének hermeneutikai visszanyerését is jelenti, ez pedig Gadamernek a hagyományhoz való – Bonyhai Gábor kifejezésével élve – elutasítva elfogadó viszonyáról tanúskodik.

²³ A *Spiel der Kunst* című, 1974-es tanulmány egy triviális példa segítségével tovább módosítja a dilemmát, s arra mutat, hogy a deszubjektívizálás mozzanatát a (de Man-i értelemben vett) dezantropomorfizálásé követi, de legalábbis követhetné. Az ösztön és a magatartás fogalma a kritikailag megtisztított kontextus – azaz: a megteremtett hermeneutikai horizont – mögöttésében átfunkcionalizálódva visszakapja létjogát az érvelés egészében. A schilleri kérdés itt úgy tér vissza, hogy a tudat természeti meghatározottságára eső hangsúly révén a szabadon választó és cselekvő ember antropomorf konstrukciója alól húzza ki a talajt, s a reflexió történeti antropológiai meghatározottságát (prereflexív feltételezettségét) állítja helyébe.

²⁴ Amennyiben tudjuk, hogy nem vagyunk azonosak a fölvetett szereppel, ám annak mégis teljes komolysággal szerzünk érvényt a játék folyamatában.

²⁵ Vö. a *theorosz* gadameri értelmezésével.

Ismétlés és érintettség sajátos viszonyából képződik végül a *hermeneutikai azonosság*, egy olyan érvelésmód eredményeként, mely még a konzisztenciaképzés igényét is a fenomenalitás tapasztalatban megmutatkozó kétségtelen ránk utaltságának rendeli alá. Az egyszerihez való visszafordulásban az az intenció munkál, hogy még a legmúlékonyabbat is azonosként fogjuk fel, azaz valamit valamiként. Bármely műalkotáshoz való odafordulás egyben a megszólíttóság elvállalása, hiszen meghatározottsága abban a hatásban s akként a hatásként van, amely korábban ő maga volt, s amelyet befogadója kétségtelenül fennállóként igazolt azáltal, hogy odafordult hozzá. A mű azonosságát az teszi hermeneutikaivá, mondja Gadamer, hogy van benne valami, amit meg kell érteni, értelme egyfajta követelményben mutatkozik tehát meg, mely teljesítésre vár. Így válik a hermeneutikai azonosság a megszólíttóságból mint jelenlétből származtatott, a dialogikus kölcsönösség másikára alapozott identitássá.

Az előzőekben szemléltetett fogalmi beágyazás már maga is egy lehetséges rekontextualizálás kidolgozását jelenti: olyan (horizontszerkezetű) értelmezési tartomány kialakítását, amelyben a játék értelme aktuálisan előállhat. Éppen ezért válhatott a rekontextualizálás folyamatának, azaz a létesülő viszonylatok, valamint előhívásuk diszkurzív módjának szoros olvasása a játékot tematizáló szövegek értelmezésének vezérfonalává. Ugyanakkor ez az olvasásmód szembesít annak tapasztalatával is, hogy a gadameri nyelv kijátssza a terminus rögzítetlenségéből adódó lehetőségeket. Ezért nem elégséges azt kérdezni, hogy hogyan értsük a játékot (tematikusan-e vagy strukturálisan), milyen vonatkozásban keressünk utána funkcionalitásának, hanem azt is, hogy ami tematizálódik, az mennyiben rendelkezik definitórikus értékkel. A gadameri érvelés módja a kései Heidegger nyelvének poétikusságára emlékeztet, s olyan diszkurzív stratégiával operál, mely a következőképpen írható le – a hermeneutikai kör mintájára –: adottnak vesz egy összefüggést (lásd megelőlegezés), ez lehetőséget ad egy implikáció kibontására, s maga a kibontás visszamenőleg a megmutatás értelmében igazolja az axiomatikus kiindulópontot. Implicit és reflektált korábban már jelzett dialektikájával együtt ez a közelítésmód tulajdonképpen mozgó szerkezetként mutatja a gadameri szövegeket, melyekben a játék azért nem ragadható meg struktúramozzanatként, mert a funkciók felcserélhetőségének ritmikájában tűnik fel és el. Ezért lehet jelentősége a nem identikus ismétlődés mozzanatának, a visszatéréseknek és az ezekben mutatkozó újrafelismerés hangsúlyeltolódásainak.

III. Mint azt a *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika* utószavaként megjelentetett tanulmányában²⁶ Kulcsár Szabó Zoltán is jelzi, a konstanzi iskola esetében kettős teóriáról van szó, amely egyrészt az irodalmi mű konkretizációjának konstansaként elgondolt (az implicit olvasó szerepkörében megnyilvánuló) *hatás*, másrészt (a történeti olvasó nevével fémjelezett) *befogadás* alapkategóriáira épül. Az elméletalkotás útjainak részleges különbözősége azt is jelenti, hogy míg az egyik hangsúlyosabb fenomenológiai irányultsága révén eleve közelebb állt a tapasztalatiság problematikájához, s így a játék kérdésköréhez is rövidebb úton juthatott el, a másikat mind kiindulópontja (az irodalom történetiségének újragondolhatósága), mind diskurzusalakító érdekeltségei távolabbra szituáltak ettől. Általánosságban elmondható, hogy a jaussi vállalkozás előzetesség-struktúrát tulajdonít Gadamer filozófiai hermeneutikájának, az esztétikum mibenlétére vonatkozó nézeteinek leginkább hozadékaival, implikációival gazdálkodik, a játékkal kapcsolatosakat pedig axiómaként működíti.²⁷ Ha ennek okait a recepcióesztétika alakulástörténetében keressük, azt látjuk, hogy a befogadás-folyamatként értett irodalmi kommunikációban megjelenő (esztétikai) tapasztalat teoretikus reflexiója az irodalomtörténet-konceptió fölvázolását követően, a második lépésben történt meg. Ám még ha nem is jelentkezik tematizáltan vagy kiemelt terminus technicusként, a családi hasonlóságok wittgensteini elve a jaussi életmű esetében is működik, a játék-struktúra nyomai föllelhetők az esztétikai tapasztalat triadikus szerkezetének prereflexív megalapozottságától a reflexivitás szemléletszerkezeti sajátosságain át az élvezet rehabilitálásáig.

A szerző már a progresszív, retrospektív és recepciótörténeti olvasás triádjának kidolgozásakor jelezte, hogy az elhatárolást a befogadásfolyamat felől feltételes érvényűnek kell tekinteni. Az esztétikai kommunikáció antropológiai vonatkozásainak előtérbe kerülése olyan átfogóbb kontextus kialakulásának lehetőségeit jelzi, mely az efféle „határok” nagyobb átjárhatóságát biztosíthatja. Az „antropológiai fordulat” nem paradigma-, inkább hangsúlyváltásként értelmezhető, tekintve, hogy a recepcióesztétika már a kezdetekkor abból a premisszából indult ki, hogy az emberi jelenvaló lét már mindig is megértő lét. Mint a szellemtudományok rehabilitálására irányuló kísérlet eleddig utolsó fázisa, az irodalomtudomány intertextuális, interdiszciplináris, intermediális jellegének hangsúlyossá válását vonja maga után, ily módon annak a

²⁶ *Az esztétikai tapasztalat apologétája*. Osiris, 1997.

²⁷ Katona G. Iser kapcsán utal erre a *Fiktív és imaginárius*-ról írt, *Kevésbé egzaltált transzgresszió* című tanulmányában.

folyamatnak generálója, melynek során a recepcióesztétika irodalmi hermeneutikaként érti újra magát.

Hans Robert Jauss kései írásaiban ez mindenekelőtt tematikus irányváltással jár (az alteritásnak nem csupán szövegesült és történeti formáit vizsgálja, az identitásképződés módjaira való hatásának kérdése hangsúlyosabb lesz²⁸), bár az esztétikai kommunikáció korábban kidolgozott sémája nem változik. Van ugyanakkor egy másik vonatkozás, amely a teória nyitó tendenciáját jelzi: az 1994-es *Wege des Verstehens* (melynek bevezető, a megértés fogalomtörténetét tárgyaló része az *Ad dogmaticos* címet kapta) az antihermeneutikus diskurzus kihívásaira felelve az irodalmi hermeneutika kis apológiájával indít,²⁹ s nem titkolt célja e paradigma főbb elveinek nem dogmatikus újrafogalmazása.³⁰ A kötet szerkezeti felépítése azonban az apológia módosított értelmezéséről tanúskodik, amennyiben ama törekvést dokumentálja, mely a hermeneutika-ellenes olvasatokban is az (idegenné vált) saját föllelésére irányul, ebben az értelemben a félreolvasást az identitás feltételrendszeréhez tartozóként kezeli. Ily módon ez az apológia valójában az apologikus pozíció meghaladásának eseményévé válik. A *Wege des Verstehens* az irodalmi hermeneutika emancipálódásának történetét írja tovább, amennyiben azt a folyamatot követi nyomon, melynek eredményeképpen szükségtelenné (vagy elégtelenné?) válik a magát polemikusan/ellentételezve elgondoló identitásképző pozíció.

A nyitás igénye a hermeneutikai tézisek átfogalmazásában is tetten érhető, ezek közül a következő kettő minősül alapvetőnek: *A hermeneutika természeténél fogva nem dogmatikus. A hermeneutika egy praxis elmélete.* Ami az utóbbit illeti, ez az explicit inverzió, az applikatív komponens helyzetének megfordítása a jaussi oeuvre lehetőségként már az *Esztétikai tapasztalat és irodalmi hermeneutikában* ott lévő hozadéka. A recepcióesztétika elméleti téziseinek differenciálódása és interpretatív teljesítményei ugyanakkor nemhogy „rendezték” volna, de (a dolog természetéből adódóan) egyenesen imperativikus igénnyel állítják újra elének ennek a hermeneutikai alapviszonynak a mindenkori újraértését, mint arról motivikus visszatérése is tanúskodik. Annak a belátás-

²⁸ Lásd *Probleme des Verstehens*. Reclam, 1999.

²⁹ A körkörös elvére való tekintettel érdemes felidézni, hogy Jauss pályája az esztétikai élvezet kis apológiájával indult.

³⁰ Az alábbiak kitérőnek tűnhetnek, ha a játék szigorúan vett tematikájához viszonyítunk. Valójában továbbgondolhatóságának tágabb összefüggései körvonalazódnak, legalábbis amennyiben elfogadjuk, hogy a teóriaalkotás dogmatizmusának reflektáltsága/reflektátlansága, a paradigma önmagát válságba hozni tudásának potenciálja, a kánonalkotás legitim műveleteiről alkotott képzetek továbbra is kardinális kérdései az irodalomértés kultúrájának.

nak szereztek ugyanis érvényt, hogy ez nem principiálisan, hanem a mindenkori értelmezés mostjában megválaszolandó kérdésként értelmes. A teoretikus források újraolvasásának maga a paradigma által megkövetelt „reflexív” mozzanata olyan öröksége a jaussi vállalkozásnak, mely az eljövendő teljesítményeknek is próbakövéül szolgálhat, amennyiben azok továbbra is a Szondi-féle projekt folytatásaként gondolják el feladatukat.

Az első alaptézis annak a fent érintőlegesen tárgyalt alternatívának szolgálhat illusztrációjául, melyet a félreolvasásnak egy tudományos paradigma önolvasatába való produktív integrálása jelent. A *Wege des Verstehens* első fejezete (mely a megértés fogalomtörténete után hermeneutika és morál viszonyát taglalja) olvasható e tézis elméleti megalapozásaként, a kötet záró egységének tanulmányai átfogó horizontot körvonalaznak mint az irodalomhermeneutikai vállalkozás lehetséges kontrollinstanciáját, melyben egyaránt helyet kap a szellemtudományok legitimitására vonatkozó kérdés újrafogalmazása, az antihermeneutikus diskurzusok legkarakterisztikusabb és egyben legpárbeszédképesebb változatával folytatott dialógus dokumentuma, a Paul de Manhoz írott levél és az interdiszciplináris érdeklődéséről tanúskodó salzburgi beszélgetés is, melynek témája a zenei és irodalmi hermeneutika viszonya. Az antropológiai fordulat mint program kifejtése a szellemtudományok önmegértésében bekövetkező (szükségszerű) változással összefüggésben valósul meg. Jauss érvelése szerint a szellemtudományos megismerésérdek átalakulása az a mozzanat, amely az antropológizálódás irányába mutat, kifejtő-tudatosító tárgyalása és a belőle adódó konzekvenciák teoretikus levonása pedig egy olyan – a világ kulturális formájának időbeli változása miatt kialakult – igény szolgálatába kell hogy szegődjék, mely elmélet és gyakorlat, irodalom és mindennapiság, játék és munka, akadémiai szabadság és polgári felelősség közötti szakadék áthidalásában írható le.³¹ így hajlik vissza a vállalkozás a hermeneutika „eminens” feladatára: a *phronészisz* (a gyakorlati tudás) kérdésére.

Wolfgang Iser *Das Fiktive und das Imaginäre* című munkája révén elsőként tehát a hatásesztétika bizonyult annak az irány-
nak, amely a játékra vonatkozó megfontolásokat alakító erővel integrálta elméletalkotásába. S itt valójában nem a tézisek újszerűsége, hanem a korábbi művekben kidolgozott funkcionális szövegmodell mögöttesében ható olvasásfenomenológia elméleti implikációinak tudatos egymásba szerkesztése hat revelációként.

³¹ Lásd *Die Paradigmatik der Geisteswissenschaften im Dialog der Disziplinen*. 402. skk.

A „néma tudás” által szabadon hagyott – üres – helyeket kereső, a kérdés játéktérét a tematizálhatóság módjainak átírása és megsokszorozása révén létrehozó beszéd az elméletalkotás új lehetőségét vázolja.

Mivel úgy tűnik, az irodalom elveszítette középponti pozícióját a kulturális paradigmák sorában, felvetődik a kérdés, hogy maradt-e még olyan funkciója, amely az életvilághoz kapcsolhatná. Az irodalmi médium történeti szükségességének kérdése újra kidolgozandó, s ez Iser számára azt jelenti, hogy mind a magánvalóságára alapozott, mind pedig a referenciáját rajta kívülre helyező (transzcendáló) álláspontok revízióra szorulnak. A német teoretikus hipotézise szerint a mögékérdezés olyan „szubsztrátumra” bukkanhat, mely nem ismeri az állandókat, ezzel szemben a már kifejezettek mindenkori átformálásában mutatkozik meg, mégpedig egy olyan közvetítő révén, melyben a szövegesülés legkülönbözőbb módjain valami tőle függetlenül nem hozzáférhető jelenül meg. A kifejezettek mindenkori átformálásának történeti folytonosságában végső soron „a fantáziája költségein élő ember antropológiai berendezkedésébe ütközünk”.³² A plaszticitás, mint az emberi lét hangoltságának egyik vonatkozása, mint a világhoz való viszonyunk konstituens eleme egyszerre jelent annak kimeríthetetlen érzékletessége felé való nyitottságot s az érzékletesség megjelenítésének igényét, a kettő összjátéka az újjáalakító jelenvalóvá tételben valósul meg. Ilyen módon nyílik meg Iser számára vizsgálódási keretként az irodalomértés antropológiai horizontja: „A művészet azért nem spórolható meg, mert általa maga az emberi önértelmezés történik”.³³

A német irodalomtudós voltaképpen az önértelmezésként fel-fogott esztétikai kommunikáció heurisztikáját kívánja kidolgozni, s ebben egyaránt lényeges szempont, hogy a feltárás eme eljárása ne más tudományágból legyen származtatott, valamint az, hogy minden megkonstruáltsága ellenére ne nélkülözzön valamiféle átfogó horizontot, azaz mögöttesében olyan antropológiai diszpozíciók legyenek föllelhetőek, melyek egyben az esztétikum konstitutív elemei is. A fiktív és az imaginárius kategóriája megfelel ennek az elvárásnak, amennyiben mindkettő evidenciátapasztalatnak tekinthető. Maga a kettős „gyökerezettség” pedig azért módszertani jelentőségű, mivel az esztétikum funkcióvesztését diagnosztizáló szerző éppen valamiféle köztesség, a kommunikabilitás lehetőségének visszanyerésében érdekelt, egyebek mellett abból a belátásból kiindulva, hogy az ún. antro-

³² Katona Gergely fordítása. *Az irodalom elméletei. IV.*

³³ I. m. 428.

pológiai állandók éppoly kevésbé lelhetőek fel önmagukban, mint a művészet fenomenjei.

Bár a szöveg fikció és valóság – már *Az olvasás aktusa*iban problematikusnak mutatkozó – oppozíciójából indít, valójában az alapul vett ellentételezés evidencia-jellegének leépítésén dolgozik, amikor a két dimenzió el nem választottságára, sőt egymásra utaltságára hivatkozik: bármiféle fikció tartalmaz realitáselemet is, abból építi fel magát, ha nem is pusztán ismétlés, inkább egy bizonyos megkettőzés formájában, s ez utóbbinak előkészítő jellege van. Ez az előkészítő jelleg nagyon leegyszerűsítve abban áll, hogy a szövegben megismételt realitás jellé válása megnyitja az általa jelöltek elképzelhetőségének dimenzióját, beindítja annak hatóképessé válását. Ez lenne első közelítésben az imaginárius szférája. A kiindulópontként átvett viszony Iser kezén tehát hámosztatúvá bővül, fogalmi megközelítése kölcsönös feltételezettséget, valamint a határok egymásba íródását mutatja. E fogalmiság diszkurzív közegében az egyes folyamatok szukcesszivitását szimultaneitás váltja föl, az esemény igazsága inkább közelíthető, mint megragadható („köré szőtt beszéd” formájában).

A fiktív mint a realitásból sajátos módon építkező, valamint az imaginárius mint a fikcionálás aktusában megnyíló (s a formakényszer fogalmával jelzett tárgyasulást igénylő), önmagát azonban aktiválni nem képes potenciál nem önmagukban válnak az irodalom lehetőségfeltételévé, ezt a potencialitást csupán interakciójuk biztosítja. S ez az a pont, ahol Iser belépteti koncepciójába a játékot. Miközben az egymás kontextusaként aktiválódó fiktív és imaginárius összjátékának kibontakozása zajlik, „a játék struktúrává válik, mely fiktív és imaginárius egymásbanlétük szabályozója”. Elhalasztva (s egyben előkészítve) most a kérdést, hogy mi a specifikuma ennek a szabályszerűségnek, nyomatékosítani kell e fölvetésnek („ismeretelméleti horizontszerűségnek”) a vállalkozás egészét érintő következményét. Iser hipotézise – a játék mint egy olyan koegzisztencia megvalósulási/szabályozási módja, amely folyamatos kibontakozás formájában megy végbe – azt a lehetőséget kínálja, hogy a játékot *in actu* tekinthessük, ehhez viszont kizárólag a kontextusépítés folyamatai révén férhetünk hozzá.

E kizárólagosság értelme akkor válik világossá, ha megvizsgáljuk, miért ostromozza olyan kitartóan a német teoretikus az általa játékfizológiának nevezett megközelítéseket. Érvelésének lényege, hogy a játékfizológia azért kényszerül mindig a taxatórikus vizsgálódások zsákutcájába, mert a játék életvilágbeli pragmatikájához igazodva (melyben annak átmeneti jellege célokhoz kapcsolódik) neki magának is célokat kell tételnie ahhoz, hogy e tranzitó-

rikus jelleg sajátosságát megragadhassa. Ez rendszerint szimbolikus minőségek hozzárendelésével valósul meg, ami a célba vett sajátosságot inkább eltünteti, mintsem megragadja. A metaforikák mögöttesében pedig nem más működik, mint az a transzcendáló álláspont, mely lehetségesnek tart olyan külső pozíciót, amelyből a lényegre célzó oppozíciók egyáltalán felállíthatóak. E szubsztancialista megközelítések ellenében Iser arra tesz kísérletet, hogy eleget tegyen a konzisztencia-képzés igényeinek, ugyanakkor megőrizze a fenomén definitórikus megközelítéseket kijátszó kiszámíthatatlanságának produktivitását, és érvényt szerezzen annak.

Azt a folyamatot, melynek során – a fikcionálás aktusa révén – az imaginárius realitáspredikátumra tesz szert, a megismételt realitás viszont irrealizálódik (amennyiben kiszakad abból az eredeti összefüggésrendszerből, melyben szervező és értelmező elvként funkcionált), Iser határátlépésnek nevezi, s ez több funkció együtthasználatában bontakozik ki. Valójában egyfajta megkettőződésről van szó, amit a szövegműködés szintjén szelekció és kombináció strukturalista, valamint a fikció önbejelentésének (az implicit olvasóra emlékeztető) kategóriájával ír le, s amelynek elvifemenológiai szinten a transzgresszió fogalma felel meg. A realitáselemek, amelyek bejutnak a szövegbe, többé már nem kötődnek azon rendszerek szemantikai vagy szisztematikus szervezettségéhez, amelyekből vették, a szelekció megszünteti magától értetődőségüket, ám ezáltal egyben megrajzolja körvonalait, s az érzékelés tárgyává teszi azokat. A szövegben aktualizált realitáselemek a kívül maradtak horizontjában mutatkoznak meg, a köztük megvont határ tehát egyben annak újbóli átlépésére szólít fel. A transzcendens alap nélküli elemek felszámolhatatlan koprezenziója folyamatos oszcilláló mozgást eredményez, mely a negáció és a negált közötti kölcsönös differenciálódásban (teremtődésben, önállósodásban) zajlik. Az interakciónak eseményjellege van.

A differenciák produktív összecsapása, a nem-identikus jelleg az imaginárius tekintetében is érvényes. Az a – korábban már jelzett – sajátossága, hogy valami rajta kívüli mozgósítását igényli, következésképpen semmiféle intencionalitás nem sajátja, azt is jelenti, hogy sosem esik teljesen egybe azzal, ami intencionálisan mozgósítódik belőle. Ez azonban nem azért van így, mintha a priori többletként – ennél fogva kimeríthetetlennek – kellene tekinteni, itt sokkal inkább azon van a hangsúly, hogy csak az őt aktiváló instanciákkal kezdeményezett játékban jut egyáltalán létehez, midőn kibontakozik. „Az imaginárius játékként manifestálódik.” A vázolt összefüggésben ezt a kijelentést úgy lehet érteni,

mint ami a játékot egyaránt tekinti az általa megvalósított aktivizálás termékének és a produktivitás feltételének (azáltal, hogy magát az interakciót előidézte), azzal a megszorítással, hogy kognitív kijelentésként (lásd konzisztencia-képzés igénye), és nem az imaginárius ontológiai megalapozásaként vesszük.

Az értelemnyerés kényszerét Iser eleve mint az ismeretlennel szembeni defenzív magatartást, illetőleg ezzel összefüggésben mint a játékban szerzett tapasztalat elsajátításának igényét határozza meg, maga az értelem pedig azáltal is képződik, ami aktuálisan nem realizálódott, ezért nevezheti a folyamatot diagnózisnak. A határátlépés eseményszerűsége feszültségteli állapot, mely (szemantizálás révén történő) feloldásért sóvárog, amit pedig értelemként fogunk fel, mint egy lehetséges variáció, a lehetőségek nyalábjához képest csupán szupplementum.

Játék és szabály a közös tudás doméniumába tartozó viszonylatát Iser az aleatorikus szabály fogalma révén „forgatja ki”, mely a transzcendens alapot nélkülöző ellentételek összefüggéséből adódó, a teremtdésként megmutatkozó differenciálódást beindító oszcilláció kontextusában nyeri el funkcióját, alapvető jellemzője, hogy nem lehet előzetesen tudott, csak abban ismerhető fel (aktuálisan), amit megvalósulni enged. A szövegjáték aleatorikáját elfogadni azt jelenti, hogy a befogadó együttmozgásra való hangoltsága válik az aleatorikus szabály „kódjává”.

Iser irodalomantropológiai perspektívái végső soron olyan irodalomértés lehetőségét prefigurálják tehát, mely ontológiailag a differáló koegzisztencia, szemiotikailag az értelem fölösleg-jellege, olvasásfenomenológiailag pedig az aleatorika, mint az értelmező valamire (és nem valamitől) való szabadsága mentén bontakozik ki. Az irodalomtudományi gondolkodás lefegyverzése folytatódik.

Hermeneutika és kultúra
magiszteri képzés a kolozsvári Babeş–
Bolyai Tudományegyetemen

VERESS KÁROLY

A *Hermeneutika és kultúra* megnevezésű magiszteri képzést a 2001/2002-es egyetemi évtől indítottuk be, az azelőtti tanévben kezdeményezett *A hermeneutika alkalmazása a magyar kultúrában* megnevezésű magiszteri képzés folytatásaként. A *Hermeneutika és kultúra* magiszteri képzés célja a filozófiai reflexió alkalmazási feltételeinek, lehetőségeinek feltárása a kultúra különböző jelenségeiben, valamint az interdiszciplináris kutatási irányok megnyitása mindazon szakterületek felé – irodalom, esztétika, pedagógia, teológia, antropológia, szociológia stb. –, amelyek a filozófiai vizsgálódásokkal érintkeznek. Ezzel újszerű perspektívák nyílnak az *alkalmazott filozófiai* vizsgálódások számára is.

A magiszteri képzés *interdiszciplinaritásánál* fogva nyitott a humán egyetemi szakok végzősei számára. A BBTE Filozófia Tanszékcsoportja magyar tagozatának oktatói mellett – az Illyés és az Apáczai alapítványok által támogatott, a Pro Philosophia Alapítvány által lebonyolított vendégtanár-program keretében – a képzési folyamatba magyarországi egyetemi oktatók, valamint a budapesti Hermeneutikai Kutatóközpont munkatársai is bekapcsolódnak. A sikeresen elvégzett magiszteri képzés eredményei a bölcsészdoktori képzés különböző szakterületein is hasznosíthatók.

A képzési folyamatban elsősorban a résztvevők egyéni kutatómunkájára helyeződik a hangsúly. Ezért a magiszteri képzésre felvételi követelmény egy egyéni kutatási terv bemutatása. Szemináriumi dolgozatok készítése és bemutatása minden tárgyból kötele-

Mesteriskola

ző. Ezeknek egyéni kutatási feladatokra, eredményekre kell összpontosítaniuk.

A képzés egy 40–50 oldalas, szintén egyéni kutatáson alapuló disszertáció elkészítésével és megvédésével zárul.

Jelen összeállításunkban a magszterképző tanárai, illetve diákjai mutatkoznak be.

A dialógus mint létforma*

VERESS KÁROLY

A dialógus-probléma aktualitása

Vajon szükséges-e manapság beszélgetnünk a beszélgetésről? Ha a kérdés látszólagos banalitásán túltesszük magunkat, s belegondolunk a benne rejlő problémába, több vonatkozásban is felcsillan az *aktualitása*.

A dialógus-problémának mindenekelőtt van egy *egzisztenciális aktualitása*. Erre akkor ébredhetünk rá, ha feltesszük magunknak azt a kérdést, hogy milyen szerepe van a beszélgetésnek az életünkben? Beszélgetünk-e egymással egyáltalán, a szónak abban az értelmében, ahogyan a szabad beszélgetést értjük? Rendelkezünk-e a szabad beszélgetés emberi tapasztalatával? Vagy inkább azt tapasztaljuk, hogy a beszélgetés egyre inkább kiszorul az életünkől? Hogy egyre kevesebb alkalom kínálkozik arra, hogy átadjuk magunkat egy szabad és kötetlen beszélgetésnek. Ehelyett inkább a beszélések és a beszéléseknek álcázott beszélgetések, az egymás melletti el-beszélések és az egymással való nem-beszélések különböző formáit gyakoroljuk.

A beszélgetéseknek az emberi viszonyainkban való részvétele vagy hiánya általi egzisztenciális érintettségünk egy másik összefüggésben is megnyilvánul. A totalitarizmusok lebomlásával korántsem szűnt meg a konfliktusképző létezés, amely a totalitarizmus kiépülésének kedvező struktúrákat és cselekvési módokat életre hívta (-hívja). Sőt, e folyamat eredményeként új konfliktusfelületek képződnek, anélkül, hogy a régebbiek megszűntek, vagy

* Jelen írás egy, a *Pro Iuvenibus Iuratis* és a *Pro Philosophia Alapítvány* által 2000 nyarán közösen szervezett Csíkszépvízi II. Jogász Nyári Egyetemen tartott előadás megszerkesztett változata.

legalábbis enyhültek volna. A nemzetek, államok, intézmények konfliktuális viszonyai mellett megjelent és egyre erőteljesebben beleszól a mindennapi emberi életvitelbe a kultúrák, életformák, szemléletmódok, cselekvési módok konfliktusa. Egyrészt a globalizációs tendenciák felerősödése, másrészt a partikularitások felértékelődése, létrangra emelkedése lényegesen kiszélesítette a konfliktusmezőket. Mondhatni mindennapossá vált, a mindennapi életvitel szerves részévé vált a saját és az idegen szembesülése, a másságok találkozása. E találkozási felületeken a gyakorta ki-robbanó konfliktusok mindinkább kikényszerítik a szembenálló feleknek az önnön másságukkal való szembenézését is. Mind a kultúrák és a közösségek, mind pedig az egyéni, személyes életvitel szintjén egyre fokozottabb mértékben, mintegy létszükségletként jelentkezik a bezártság és önmagába zárultság helyett a mással, a másokkal szembeni nyitottság, az uralom helyett a partnerség, az egyoldalú önérvényesítés helyett az együttműködés, a hatalmi beszédmódok helyett a dialógusra való áttérés igénye.

Ezek a tapasztalatok nemcsak a szociálpszichológia vagy a szociológia számára jelzésértékűek, hanem a filozófiai vizsgálódás számára is: emberi egzisztenciánknak egy sajátos problematikájára bukkanunk bennük. Ez pedig előtérbe állítja a dialógus-probléma *filozófiai aktualitását*. Ez annál is inkább fontos, mivel a filozófia sajátos viszonyban áll a dialógussal. Közismert tény, hogy a filozófia történetében voltak időszakok, amikor élő beszélgetés formájában, de írásban is dialogikus formában művelték a filozófiát. Ezért még ma is úgy tekintünk a dialógusra, mint a filozófia művelésének egy autentikus módozatára. Mégis ma már igencsak kevesen vállalkoznak arra, hogy dialogikus formában fejtsék ki filozófiai gondolataikat. A köztereken egymással szóba elegyedő emberek pedig aligha beszélgetnek filozófiai témákról. A dialógus-probléma filozófiai aktualitása azonban nem közvetlenül a filozófiai alkotás megvalósulási, (ön)kifejeződési problémájaként jelentkezik, hanem azáltal, hogy a dialógus-probléma bekerül a filozófiai vizsgálódás horizontjába. A filozófiai gondolkodás a dialógusban valami olyasmire talál rá, ami az emberi létezés alapvető, lényegi tartozéka, s a vele való foglalkozásban a filozófiának az arra irányuló törekvése aktualizálódik, hogy az emberi létezést alapjaiban ragadja meg, s ily módon visszatérjen a lényegéből fakadó hiteles problematizáláshoz.

A filozófiának ez az önmaga felé fordulása összefüggésben áll a dialógus-problémához való viszonyában bekövetkezett fordulattal. Az újkori filozófiai hagyományban és az ebből fakadó egyes jelenkori filozófiai törekvésekben – szerves összefüggésben a nyelvről kialakított filozófiai elgondolásokkal – a dialógus-probléma a nyelvi-megismerési struktúrákhoz és folyamatokhoz kapcsolódva jelentkezett, olyasmiként, ami külsődlegesen, járulékosan

kötődik az emberi létdimenziókhoz. A kommunikáció iránti megnövekedett érdeklődés fokozatosan állította előtérbe az emberi dialogikus megnyilvánulásoknak az interperszonalitás, interszubjektivitás és a társadalmi viszonystruktúrák körében való megalapozottságát, a különböző beszélési és cselekvési módokkal, a hatalomképződés és hatalomgyakorlás nyelvi folyamataival való kapcsolatát. De a dialógus-probléma ebben a kontextusban is hagyományosan episztemológiai megalapozottságú probléma marad, s ebben a perspektívában az emberi létezés olyanfajta problematizálásába vonódik be, amely a szubjektum-kérdésre, az individualitás kérdéskörére, egyén és közösség, egyén és társadalom viszonyára összpontosít. Ezen a körön belül a dialógus problémája a közlési módok, nyelvi játékok, beszéd-cselekvések problémájaként merül fel, többnyire olyan egymást kölcsönösen kizáró opozíciók összetevőjeként, mint diszkurzus–dialógus, beszélés–beszélgetés, monologikus beszédmód–dialogikus beszédmód. Ez a megközelítés tehát a dialógus-problémát a nyelvhasználat *egyik* problémájaként, a nyelvhasználatot pedig az emberi létezés *egyik* dimenziójaként tünteti fel. Ez a szemléletmód döntő szerepet játszott a dialogikus beszédmódnak a filozófiából való kiszorításában is.

Akkor, amikor szóba hozzuk és az elméleti vizsgálódás előtérbe állítjuk a dialógus-problémát, voltaképpen két kérdés foglalkoztat, az egyik kultúránkkal, a másik filozófiánkkal kapcsolatban. Fellelhetők-e az európai kultúrában és kibontakoztathatók-e hatékonyan a modernitás kiteljesedési folyamatában a nyitott létezés premisszái? Vissza lehet-e téríteni vagy el lehet-e juttatni a filozófiát eredeti, hiteles művelési formájához, dialogikus létmódjához? Mindkét kérdés erőteljesen gyakorlati, s ily módon az általuk motivált filozófiai vizsgálódás egzisztenciális vonzataira irányítják a figyelmet. E kettő egyetlen kérdésbe is belesűríthető: van-e remény a mássá válásra?

A dialógus pragmatikai aspektusa

Az episztemológiai hagyománnyal és a nyelvfilozófiai paradigmával szemben a jelenkori filozófia hermeneutikai paradigmája, a heideggeri-gadameri filozófiai hermeneutika ontológiai fordulata az emberi létezés alapvetően, lényegien dialogikus mivoltát állítja a filozófiai vizsgálódás előtérbe. Ennek részletesebb megvizsgálásához azonban egy pillantást kell vetnünk előbb az antropológiai, szociálpszichológiai, kommunikációelméleti kontextusban felmerülő dialógus-probléma néhány – a hermeneutikai vizsgálódások irányába mutató – aspektusára is.

A kortárs kommunikációelméleti vizsgálódások hangsúlya egyre inkább pragmatikai irányba tolódik el; a dialógusnak, s általában a kommunikációs folyamatnak a beszéd-cselekvésben megmutatkozó jelentésképző és hatáskifejtő jellegét emeli ki. A kom-

munikatív aktusok cselekvő megnyilvánulásokra ösztönző utasítást, parancsot tartalmaznak, és maguk is a beszéd útján kifejtett cselekvés formájában valósulnak meg. A beszélgetés tárgyával – a „dologgal”, amiről szó van – kapcsolatos konvencionális jelentés mellett a közlés folyamatában egy olyan „kommunikációs jelentés” is létrejön, amely a kontextussal, a személyi összetevőkkel, a metasztintú jelzésekkel kapcsolatos jelentéselemeket összesíti magában.¹ A kommunikációs jelentés nem annyira a tiszta megismerést, mint inkább a befolyásolást, az érdek- és akaratérvényesítést, a ráhatást szolgálja. Ily módon a kommunikációs folyamat nem csupán információtovábbításként, hanem elsődlegesen és lényege szerint hatásösszefüggésként, a szó tényleges értelmében vett beszéd*cselekvésként* működik. A dialogikus kommunikációban ez a hatásösszefüggés minden irányban érvényesül: a kommunikáló felek egymásra-hatásaként, a szóban forgó dologra, vagyis a kommunikáció tárgyára irányuló ráhatásként, valamint a körülményekre, a kommunikációs kontextusra kifejtett hatásként. Ennélfogva a dialógus formájában végbemenő kommunikáció valóságos *történet*, amelynek során a résztvevők együttműködése következtében a szituáció elemei – mind a résztvevők tudása és személyisége, mind a dolog értelme és a kommunikáció feltételei – átalakulnak, pontosabban éppen ebben a történetben alkotódnak meg. Ebben a vonatkozásban a kommunikációelméleti megközelítés megnyitja az utat a hermeneutikai elgondolások irányába, de ugyanakkor ennek a nyitásnak határt is szab az a tény, hogy a kommunikációelmélet a szubjektum–objektum kettősségre építő episztemológiai szemlélet foglya marad, s az ebből adódó oppozíció erőterében jelöli ki a dialógus játéktérét. Ily módon egy olyan dialogikus szituációt vázol fel, amelyben a valós párbeszéd feltételei helyett sokkal inkább az mutatkozik meg, hogy a külső körülmények belejátszása folytán miért nem valósulhat meg igazi párbeszéd. A kommunikációs jelentés képződése és érvényesülése ebben a dialogikus szituációban éppen arra utal, hogy a partnerek elsődleges és felértékelődő szubjektum-pozíciójukból kifolyólag nem iktathatják ki a dialógus játéktéréből az őket meghatározó egzisztenciális tényezők befolyását, s így módon nem vehetnek részt teljes komolysággal és odaadással a dialógus játékában. A dialogikus szituáció nem biztosít a különböző létkörülményekből belépőknek tényleges esélyegyenlőséget.

A dialógus interperszonális aspektusa

A fenomenológiai indíttatású megközelítésekben a párbeszéd olyan beszédhelyzet, amely egy alapvető személyközi viszonyt, az

¹ Vö. Terestyéni Tamás: Konvencionális jelentés – kommunikációs jelentés. In Radics Katalin és László János (szerk.): *Dialógus és interakció*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1980.

Én–Te viszonyt hordozza és építi fel magában. A résztvevők köztes tere, a *közöttség* szférája nemcsak a beszélő és a „dolog” viszonyára, hanem a beszélők egymáshoz való viszonyára, az interperszonalitás és interszubjektívitas szférájára is kiterjed. A párbeszéd során az emberi létezés a maga legmélyebb értelmében vett *viszonylétként* tárul fel. A résztvevők, akkor, amikor az igazság felé fordulnak, szükségképpen egymás felé is fordulnak, s az Én és a Másik kölcsönös, egymást építő játékában épül fel az igazság. Ezért a dialogikus szituáció a kitüntetett én egoisztikus nézőpontjának feladását szükségelteti. Egymás partnerként való kölcsönös elismerése a minimálisra csökkentheti az *ad hominem* érvek érvényesítésére, a másik fél manipulálására, a saját álláspont privilegizálására irányuló törekvéseket. A partnerszerep tudatos felvállalása azt feltételezi, hogy a párbeszédben részt vevő egyén önmagával egyenértékűnek és egyenlő esélyekkel rendelkezőnek tekintse partnerét, s a felek kölcsönösen biztosítják egymás számára az elismerést. Ily módon válik lehetségessé a különbözők találkozása, az egyenlőtlenek esélyegyenlősége, az, hogy a beszédsszituáción kívül eltérő létkörülményekkel rendelkező partnerek egyenlő esélyekkel vegyenek részt az igazság feltárásában.

Az interperszonalitásnak és interszubjektívitásnak ez az elgondolása sem kínál tényleges kivezetést az episztemológiai paradigmából. A közöttségnek viszonyként, viszonylétként történő elgondolása² a valós ontológiai perspektívák megnyitása helyett a problémát egy olyan kontextusba veti vissza, amelyben a viszony maga válik (válhat) a közöttséget kisajátító és kiüresítő individualizáló szubjektumok létrehozójává, szubjektumteremtő szubjektummá. Ugyanis a viszony ontikus meghatározottságába bele van kódolva a szubjektumszerűség, mivel a viszony mindig és eredendően feltételezi a *viszonyulókat*.

A megértés dialogikus jellege

A filozófiai hermeneutika nemcsak a dialógus-probléma vizsgálatában, hanem a párbeszéd és az emberi létezés tényleges viszonyának feltárásában is fordulatot hozott. Ez a fordulat két fontos módszertani előfeltevésen alapul: egyrészt azon az elgondoláson, hogy a nyelv és annak konkrét megnyilvánulási módozatai, a beszéd, a beszélgetés, a kommunikáció az emberi létezésnek nem járulékos aspektusai, hanem megvalósulási közegei; másrészt az ebből nyíló módszertani perspektíván, miszerint a nyelv és az emberi létezés viszonyának vizsgálatában módszertani szemléletváltásra van szükség, amelynek során az újkori hagyomány episztemológiai szemléletmódja helyébe az egzisztenciális és on-

² „Kezdetben van a viszony” – írja Buber. Martin Buber: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 23.

tológiai megközelítés állítható. Ez utóbbi az egyoldalú szubjektum-pozíció meghaladását és az emberi létezésnek a nyelv közegében kibontakozó léttörténésként és létmegértésként való felfogását eredményezi.

Melyek azok a lényegi összefüggések, amelyek a hermeneutikai vizsgálódásban tárnak fel a dialógus és az emberi létezés viszonyában? Ennek megvilágításához a *megértés* hermeneutikai felfogásából kell kiindulnunk. A hermeneutikai értelemben vett megértés nem pusztán kognitív folyamat. A filozófiai hermeneutika azon az elgondoláson alapul, hogy az emberi világtapasztalat és életgyakorlat egésze a megértésre irányul. A megértési folyamatban végbemenő értelem-történés az emberi létezés teljességét hozza mozgásba, s az autentikus emberi létezés alapvetően dialogikus jellege mutatkozik meg benne. Ez fejeződik ki a megértés dialogikus természetében, amelyet a filozófiai hermeneutika a vizsgálódás középpontjába állít. A megértés dialogikusságát a perceptív anticipáció és a kontextuális adaptáció közötti folytonos feszültség tartja fenn.³ Ez azt jelenti, hogy a megértés mindig egy előfeltételezett értelemegész horizontjában halad előre, és mozgásba hozza az előítéleteknek, a hagyománynak azt az egész korpuszát, amelybe történetileg beleilleszkedik. A megértés tehát saját tapasztalataim megnyitását, játékba hozását jelenti a „dolog” irányába, a másik ember irányába, akivel a dialógusban közös erőfeszítést végzünk az igazság feltárására, és a hagyomány irányába, amelyben minden konkrét megértési aktusban mindig már eleve, történetileg benne állunk; mindez egyszerre jelenti a „dolog”, a másik ember, a hagyomány megnyitását is irányomban, s minden irányban és vonatkozásban a kölcsönös alakítást és alakulást.

A megértéssel kapcsolatos hermeneutikai elgondolások fontos kiindulópontját képezi Heidegger egyik alaptétele, amely a megértés problémáját ontológiai horizontba állítja. Eszerint a megértés nem a szubjektum egyik viselkedésmódja, hanem a jelenvaló-lét létmódja.⁴

Erre a heideggeri alapgondolatra Gadamer egy olyan hármas összefüggést épít rá, amely a filozófiai hermeneutika tartópilléreit képezi: a megértés és lét, a megértés és nyelv, a lét és a nyelv összefüggéseit. E hármas összefüggés alaptételeit így lehet megfogalmazni: 1) a megértés léttörténés, vagyis a létéhez tartozik annak, amit megértünk; 2) a megértés a nyelv közegében megy

³ Vö. Warnke, Georgia: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. Edition Universitaires, De Boeck Université, Bruxelles, 1991, 130.

⁴ „A megértés a jelenvalólét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.” – Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 284.

végbe, a nyelviség a megértés végrehajtási formája; 3) „a megérthető lét – nyelv”,⁵ a léttapasztalat nyelvi világtapasztalat. A megértésben a léttörténés és az értelem-történés a nyelv közegében találkozik egymással, s e nyelvi történés mi magunk vagyunk. A dialógus-problémában e három összefüggés találkozik, és egyazon probléma három dimenziójaként tárul fel. Az igazi dialógus alapformája a filozófiai hermeneutika nézőpontjából a természetes vagy *szabad beszélgetés*. Minden olyan beszélgetés, amelyben a partnerek egyenlő eséllyel vesznek részt egy szóban forgó, tehát „középre helyezett” dologgal kapcsolatos igazság feltárásában, szabad beszélgetés. Minden szabadon folytatott beszélgetés a *hermeneutikai szituáció* közvetlen megmutatkozása és megvalósulása.

A beszélgetés művészete

Gadamer több helyen is a „beszélgetés művészetéről” beszél. A beszélgetés „művészet” a szónak abban a hermeneutikai értelmében, miszerint az alkotás mint történés megmutatkozás és megmutatkozó egysége. A megmutatkozás – a beszélgetésben, vagyis az igazság megalkotásában való szabad, közvetlen részvétellel – nem más, mint magának a megmutatkozónak a valósága, amely éppen velünk és általunk történik, saját léttörténésünként és a beszélgetésünkben feltáruló igazság történéseként. A megmutatkozás maga a valóság, amely egyszerre végbemenő léttörténés és értelem-történés a beszélgetésben, amely „mi magunk vagyunk”.⁶

A beszélgetés folytonos, mivel már mindig folyik, már mindig benne állunk, amikor belépünk a beszélgetésbe. A beszélgetés a saját történésünk, a bennünk végbemenő és a velünk megeső történés, miközben mi történünk benne és általa. Ilyen értelemben a beszélgetés mindig elsődleges a beszélőkhöz képest. Minél valószínűbb a beszélgetés – mondja Gadamer –, irányítása annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akaratától. Az igazi beszélgetés sohasem az, amelyet folytatni akarunk. Sőt, általában helyesebb azt mondani, hogy beszélgetésbe kerülünk, beszélgetésbe bonyolódunk. Ahogy szó szót követ, a beszélgetőpartnerek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak.⁷ A beszélgetés önmagában kimerülő mozgás, akárcsak a játék. A beszélgetés maga: játék. A beszélgetésben nem mi beszélünk, inkább minket beszélnek; nem annyira beszélők, mint inkább beszéltek vagyunk. Ebben mutatkozik meg a beszélgetés eseményjellege, vagy pontosabban: *történésjellege*. Bevonódunk az eseménybe, részesei va-

⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984, 329.

⁶ Uo. 264.

⁷ Vö. i. m. 269.

gyünk a történésnek, amely általunk zajlik, s minket változtat meg, de nem mi irányítjuk.

Az igazi beszélgetésben tehát nem objektum és szubjektum áll szemben egymással, s hatókörén kívül marad minden egyoldalú szubjektivitás. A beszélgetésben együtt vagyunk, együtt állunk, s megszűnik mindenféle különállás. Ily módon a beszélgetés nem a benne feltárló valósággal való szembenállás, hanem maga a megvalósuló valóság. Senki sem tudja előre, hogy a beszélgetésből „mi jön ki” – írja Gadamer. A beszélgetésnek saját szelleme van, s a nyelv, amelyen folyik, magában hordja saját igazságát, azaz „feltár” és megmutat valamit, ami aztán ettől fogva van.⁸ A beszélgetésben tehát a hermeneutikai szituáció és az ontológiai szituáció természetes módon együtt áll. A hermeneutikai szituáció nem értelmezési szabályok külsődleges alkalmazásaként épül rá az ontológiai szituációra, hanem az ontológiai szituáció éppen az értelmezésben és a megértésben valósul meg.

A nyitottság létállapota

A beszélgetés a *nyitottság* létállapota. Nyitottnak lenni annyi, mint megnyílni a kérdésben, és befogadóvá lenni a hallgatásban. Kérdezni annyi, mint feltárni és nyitottá tenni. De igazán az nyitott, aki hagy magának mondani valamit. Mindkettő közvetlen összefüggésben áll a beszélgetés nyelviségével.

A megértés a beszélgetésben megértetésként valósul meg. A beszélgetés a megértetés folyamata.⁹ A megértés és a megértetés csak ott válhat problémává, ahol lehetőség van arra, hogy a beszélgetés révén nyelvi megértessük magunkat egymással.¹⁰ Ez az egész folyamat *nyelvi jellegű*. A nyelv az a közeg, amelyben a partnerek kölcsönös megértetése és a dologról való egyetértése végbemegy.¹¹ A dialógus visszahelyezi a nyelvet a beszélgetés eredeti mozgásába,¹² azaz a kérdés-válasz, kérdezés-válaszolás, beszélés-hallgatás természetes dialektikájába.

A beszélgetés nyelvisége a kérdezés alapja – mondja Gadamer.¹³ A beszélgetést épp az jellemzi, hogy itt a nyelv a kérdésben és a válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való el-beszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre az értelemkommunikációt.¹⁴ A nyitottság állapota voltaképpen a *megszólítottság* állapota. A megértés azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket. A kérdésben szólal

⁸ Vö. uo.

⁹ Vö. uo. 270.

¹⁰ Vö. uo.

¹¹ Vö. uo. 269.

¹² Vö. uo. 258.

¹³ Vö. uo. 264.

¹⁴ Vö. uo. 258.

meg ez a megszólítás, a dolog irányából jövő kihívás. A kérdés feltöri, megnyitja a dolgot. De a kérdés megvalósulási formája a kérdezés, ebben pedig a kérdező nyílik meg a dolog irányában. Ezért Gadamer szerint a dialektika a kérdezés művészete. Aki kérdezni tud, az fenn tudja tartani a kérdezést, tehát a még nyitottak felé való irányulást. A kérdezés művészete a továbbkérdezés művészete, a gondolkodás művészete. Dialektikának nevezik, mert a valódi gondolkodás fenntartásának a művészete, amely védekezni képes az uralkodó véleménynek a kérdezést elnyomó hatalmával szemben. A kérdezés tartja fenn a beszélgetés folytonosságát. A beszélgetés folytatásához mindenekelőtt arra van szükség, hogy a beszélgetőpartnerek ne beszéljenek el egymás mellett. Ezért a beszélgetésnek szükségképp kérdés–válasz struktúrája van.¹⁵

A beszélgetés természetes dialektikájának másik aspektusa a *beszélés–hallgatás dialektikája*. Nyitottnak lenni azt is jelenti: megnyílni a másik irányába, és meghallani, befogadni azt, amit mond nekünk. A hallgatás egyúttal mindig a másikhoz való oda-hallgatás. Úgy, ahogy a kérdésben már benne van a másik felől jövő megszólítás, a hallgatásban már benne van a másikhoz való odafordulás, a másik felé irányuló megszólítás. Egymás kölcsönös megszólításában, abban, ahogyan kérdezni és hallgatni tudjuk egymást, formálódik egymáshoz tartozásunk tudata.

Gadamer ezzel kapcsolatban hangsúlyozza a *Te tapasztalatának* jelentőségét. Ahhoz, hogy a Te-t valóban mint Te-t tapasztaljuk, engednünk kell, hogy mondjon magáról valamit. De ez a nyitottság nemcsak annak az egyénnek a számára áll fenn, akivel mondatni akarunk magáról valamit, hanem annak is, aki egyáltalán hagy magának mondani valamit, elvileg nyitott. Ha nincs ez a nyitottság egymás iránt, akkor nincs igazi emberi kapcsolat. Az egymáshoz tartozás mindig azt jelenti, hogy hallgatni tudjuk egymást. Ha ketten értik egymást, akkor ez nem azt jelenti, hogy az egyik „érti” a másikat, vagyis átlát rajta. A másik iránti nyitottság annak az elismerését is magában foglalja, hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben.¹⁶

A nyelv közössége

Az egymáshoz való tartozás állapota nem merül ki a kölcsönös nyitottságban, a kérdező-hallgató odafordulásban. Ebben alapozódik meg a partnerek együtt haladása, közös törekvése az igazság feltárásában. A megértés vagy annak kudarca – hangsúlyozza Gadamer – *történet*, amely végbemegy velünk. Megérteni, amit valaki mond, a dologban való egyetértést jelenti, nem pedig

¹⁵ Vö. uo. 257.

¹⁶ Vö. uo. 253.

azt, hogy belehelyezkedünk a másikba, és megismételjük élményeit. Gadamer a következőképpen foglalja össze a beszélgetés művészetének alapelveit: a beszélgetés művészetének első feltétele az, hogy biztosítsuk a partnerek együtt-haladását; a második: engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni; a harmadik: a másikat ne legyőzni akarjuk érveinkkel, hanem mérlegeljük véleményének tárgyi súlyát. (257.) Mindez annak a művészetén alapul, hogy „egy szempont egységében összetekintsünk”.¹⁷ Minden igazi beszélgetéshez hozzátartozik – írja Gadamer –, hogy elfogadjuk a másikat, valóban engedjük érvényesülni a szempontjait, s azt akarjuk megérteni, amit mond. Véleményének tárgyi jogosságát kell felfognunk, hogy megegyezhessünk vele a dologban. Véleményét tehát nem űr magára, hanem saját helyes vagy hibás véleményünkre vonatkoztatjuk vissza.¹⁸

Ily módon a beszélgetésben történő megértetés magába foglalja, hogy a partnerek készek a megértésre, s igyekeznek elismerni az idegenszerűt és az ellenkezőt. Ha ez kölcsönösen történik, s a partnerek, kitartva saját indokaik mellett, az ellenérveket is mérlegelik, akkor a szempontok észrevétlen és akaratlan kicserélése során (véleménycsere) végül el lehet jutni a *közös nyelv*ig és a közös véleményig.¹⁹ A beszélgetésben tényleges *horizont-összeolvadás* valósul meg. Ebben a közös horizontban tárul fel az értelem, az igazság, amely sohasem csak az enyém, hanem mindig *közös dolog*.

Gadamer rámutat, hogy minden beszélgetés előfeltételez egy közös nyelvet, vagy jobban mondva kialakít egy közös nyelvet. „Valami oda van téve közésre” – ahogy a görögök mondták, amiben a beszélgetőpartnerek részesednek, s amelyről véleményt cserélnek. Ezért a dologról való megértetés, melynek a beszélgetésben létre kell jönnie, szükségképpen azt jelenti, hogy csakis a beszélgetésben dolgozhatunk ki közös nyelvet. Ez nem valami külsőleges eszközgyártó folyamat, s azt sem lenne helyes mondani, hogy a partnerek egymáshoz igazodása. Valójában az történik, hogy a sikeres beszélgetésben a résztvevők alávetődnek a dolog igazságának, ami egy *új közösséggé* kapcsolja össze őket. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk az, ami voltunk – írja Gadamer.²⁰ A beszélgetés tehát folytonos mozgás, ellentétes tendenciák váltakozása, és egymást kiegészítő kölcsönhatása; kontinuum, amelyet a csend és a hallgatás általi megszakítások tesznek strukturálttá; egység, amelyet a kérdések-válaszok mentén feltáruló különbségek tesznek dinamikussá. A beszélgetés a nyelv közegében zajló

¹⁷ Uo. 257.

¹⁸ Vö. uo. 270.

¹⁹ Vö. uo. 271.

²⁰ Vö. uo. 264.

létezés, bevontság a lét eleven játékterébe, részvétel az értelem játékában; közös részesedés a létben és az értelemben.

Hermeneutikai perspektívában a dialógus fogalma kitágul, ontológiai relevanciára tesz szert, miközben a lét és az értelem fogalma átalakul. Ebből a nézőpontból szemlélve a lét már nem valami eleve készenlevés, készenlét, nem valamilyen örök, mozdulatlan állapot, s nem is olyan távoli tündöklés, amelynek az elérése különös erőfeszítést igényel, történjék ez akár a fogalmi megragadás, akár a művészi reprezentáció, vagy az autentikus cselekvés formájában. Az értelem hasonlóképpen nem is a létben készen benne rejlő, vagy ahhoz kívülről, külsődleges gondolati-nyelvi erőfeszítések révén hozzáférhető igazság. A lét és az értelem saját/közös alkotásként és szerves egymáshoz-tartozásként tárul fel a dialógusban mint történésben. A dialógusban az emberi egzisztencia oly módon kerül létközelségbe és értelemközelségbe, hogy magának a léttörténésnek és értelem-történésnek a valóságaként mutatkozik meg. Ebben a történésben teljeseedik ki mind az emberi közösség, mind pedig az emberi individuum, önnön létalkotójaként és értelemteremtőjeként.

A közöttség ontológiája

A dialógusnak mint hermeneutikai szituációnak az elemzése során egy olyan létszférára bukkanunk, a megérthető lét és a létesülő értelem szférájára, amely a közvetlenség és kölcsönösség egységének és dialektikájának a terepe. Ez a *közöttség* szférája. A közöttség problémája összefüggésben áll a dialógus hagyományával az európai kultúrában. A *dialógus* terminus etimológiailag is feltárható eredeti jelentéséhez küld: *dia* = között; *logosz* = beszéd. Tehát olyan helyzetről van szó, amelyben a résztvevők a beszéd közegébe, a logoszok közé helyezkednek, azaz beszélgetése elegyednek egymással. Ebben a köztes térben zajlik a logoszok játéka, a vélemények ide-oda mozgása, az érvek egymásnak ütköztetése. Ezt a köztes szférát a résztvevők együttműködése tartja fenn; valamelyikük részvételének a hiánya, illetve a partnerszerep fel nem vállalása a dialógus megszűnéséhez vezet. A közöttség a részvétel, az együttműködés, egymás és a dolog kölcsönös formálásának a terepe, az a létszféra, amelyben az igazság a résztvevők közös alkotásaként *történik*.

Ez is, mint sokminden más, a klasszikus görög demokrácia hagyományára megy vissza, ott intézményesül először módszertanilag is megalapozott kommunikációs formaként. E módszertani alapok leginkább a szókratészi párbeszéd, illetve a platóni dialógusok kapcsán tárhatók fel. Ezek olyan beszélgetési szituációk, amelyekben a párbeszédes forma a résztvevők számára megteremti az egyéni tapasztalatok és érdekek, a hozzájuk fűződő szubjektív vélekedések „barlangjából” való kilépés és az igazság felé vezető úton való előrehaladás lehetőségét. Ennek során a

résztevőkben fokozatosan tudatosul, hogy a felvetett problémának nincs végső megoldása, s maga a módszeresen irányított beszélgetés csupán úton levés a lehetséges megoldás(ok)hoz, amelyek a résztvevők intellektuális, morális, érzelmi-akarati együttműködésének eredményeként bontakozhatnak ki. Ezekben a párbeszédekben a végső igazság megszerzése helyett a hangsúly az ész helyes használatára és a közös vizsgálódás előnyeire helyeződik. Az igazságot nem az egyik vagy másik résztvevő álláspontja képviseli, mivel ez mindig éppen ezek között formálódik. Az effajta dialógus egész embert kíván, teljes érzelmi, értelmi és akarati odaadást és folytonos készenállást, készenlétet a belső átalakulásra, ugyanakkor benső rokonságot feltételez a „dolog” és a lélek között.²¹

A közöttiség az ontológiai perspektívába helyezett dialógus-probléma kulcsfogalma. A közöttiség hermeneutikai felfogása lényegesen különbözik a fenomenológiai szempontú megközelítésektől, amelyek az interperszonalitás és interszubjektivitás problémakörének a továbbgondolásával jutnak el egy önálló ontikus szféra tételezéséhez. Martin Buber az Én–Te kapcsolatban kiemeli a viszony elsődlegességét és meghatározó szerepét a partnerekkel szemben. Egy olyan köztes mezőre, viszonylétre utal, amely a „találkozás” mezője, és amely a közvetlenségre és a kölcsönösségre épül.²² Ez a megközelítés ontológiailag több vonatkozásban is elégtelennek bizonyul. Egyrészt továbbra is foglya marad a szubjektum–objektum oppozícióra építő episztemológiai szemléletnek. Bármennyire is előtérbe állítja a viszony szerepét, magának a viszonnak az elgondolása szükségképpen feltételezi a viszonyban álló tényezők, partnerek velegondolását is. Másrészt ebben a megközelítésben a közöttiség mezője olyan térként határolódik be, amely egy „negatív” szféra pozitívvá való átminősítéseként tételeződik. A hagyományos szubjektum–objektum kapcsolatban maga a kapcsolat merül fel alapvető problémaként: hogyan lehet eljutni egyiktől a másikhoz, hogyan lehet hidat verni közöttük? A kettő között tátongó szakadék átjárására szolgál a hidépítés (a kommunikáció) és az eszközhasználat. Mindkettő az üresség és a távolság leküzdésére szolgál. De éppen az eszköz és a kommunikáció szükséglete mutatja ezt a negatív teret, amely át-hidalásra, kitöltésre szorul. A buberi megközelítésben a találkozás lesz az a köztes szubsztancia (viszonyszubsztancia), amely kitölti az Én és a Te közötti űrt, de a negativitásból sokat megőriz azzal, hogy lényegében az eszköz tagadásaként definiálódik. Az Én–Az

²¹ Vö. Szlezák, Thomas A.: *Hogyan olvassuk Platón?* Atlantisz, Bp., 2000, 19.

²² Vö. Theunissen, Michael: *Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1984, 276.

viszony eszközi közvetítettsége helyébe kerül mint közvetlenség és kölcsönösség.²³

Ezzel szemben a filozófiai hermeneutika dialógus-konceptió-jából következő közöttség valós ontikus szféraként tételeződik, amely nem a negativitás megszüntetéseként gondolható el. Ez esetben nem a szubjektum–objektum közötti űr ontikus kitöltéséről vagy feltöltéséről van szó, s nem is az eszköz tagadásáról. Ugyanakkor ez a mező nem azonos sem az objektumot a maga hatókörébe bevonó szubjektum intencionalitásának terével, sem pedig az együttlétező és egymással kölcsönhatásban álló objektum és szubjektum koextenziójával. Egyáltalában nem a szubjektum–objektum kettősségének összefüggésében elgondolható létszféráról van itt szó, még akkor sem, ha a „közöttség” mint nyelvi kifejezés a valamik között levésre utal. A közöttség a hermeneutikából nyíló ontológiai perspektívában a létben, a nyelv közegében való *benne-állásként*, bennelevésként gondolható el. A „között” itt nem az elhelyezkedést lehatároló és a kiterjedést megszabó tényezők, pólusok között levest, hanem sokkal inkább a beszélgetés, a nyelvi történés, a megmutatkozásban képződő és feltárló valóság *közepette* levest jelenti. Ily módon a közöttség szubsztanciális értelemben nem viszony, hanem *törté-
nés*, a nyelvi létalkotás és értelemteremtés terepe, amelyet nem a már fennálló különbségek határolnak be, hanem amelyben mindenkor éppen elkülönöződésben vannak a különbségek, amelyek belőle bontakoznak ki, és oda hullanak vissza. Ebben a folytonos elkülönöződésben artikulálódnak az emberi jelenvalóság különböző állapotai, itt zajlik a jelenvalólét mindenkori horizontjába bevont dolgok, szövegek, hagyományelemek, tapasztalatok játéka.

Az ontológiai értelemben felfogott közöttség is elgondolható úgy, mint a „találkozás” terepe. Itt találkozik lét és igazság, az emberi létmód mint megmutatkozás és megvalósulás, egyetlen közös történésben.

A vita etikájáról*

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

„Ha a nyelv autentikus élete csak a beszélgetésben található, akkor a platóni dialógus most is mint korábban újjáéled az eleven vitában és megvalósítja valamennyi horizont termékeny összeolvadását, amelyben kérdezve és keresve meg kell találnunk a magunk útját a mi saját világunkban.”

Hans-Georg Gadamer

A beszéd és a vetélkedés, a beszédaktusok és a társadalmi-hatalmi viszonyok alakítása, a megértés és koordináció kérdései közötti összefüggések arra engednek következtetni, hogy a vita és az erkölcsi szabályozás problémái belülről kapcsolódnak egymáshoz, illetve ahhoz, ahogyan önmagunk és bármely más cselekvő erkölcsi teljesítményét megítéljük. Ugyancsak a dialógus és az etika közötti benső kapcsolat volt az a probléma, amiért Hans-Georg Gadamer a szókratészi dialektika platóni átvételének feltételeit tanulmányozni kezdte,¹ és, utólagos felismerése szerint,² ebből származott később a filozófia hermeneutikai átalakításának egész projektuma.

* Jelen írás a *Pro Iuvenibus Iuratis* és a *Pro Philosophia Alapítvány* által 2000 nyarán közösen szervezett Csikszépvízi II. Jogász Nyári Egyetemen tartott előadás lényegesen átdolgozott és megszerkesztett változata. A téma további kutatását a *Sapientia Alapítvány* ösztöndíja tette lehetővé.

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931). *Gesammelte Werke*, Band 5, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1985.

² Gadamer, Hans-Georg: *Gadamer on Gadamer*. In Silverman, Hugh J. (ed.): *Gadamer and Hermeneutics*. Science. Culture. Literature. New York and London, Routledge, 1991.

Az itt következő elemzések célja, hogy a hermeneutika dialogikus értelmezésmódjának és az érvelő beszédpartner létmódjának tanulságaira támaszkodva megállapítsa a vetelkedő-párbeszéd különböző formáihoz értelemszerűen hozzátartozó megértő aktusok elengedhetetlen erkölcsi vetületeit. A vizsgálódás mindvégig az alkalmazás hermeneutikai problémájának a kérdésfelvetésén belül mozog, és ily módon feladatát megkülönbözteti mind az egyetemes erkölcsi elvek diszkurzív megalapozásának habermasi-apeli kísérletétől, mind pedig a metafizikai-teológiai alapú dialógus-filozófiák kérdésfelvetéseitől. Megítélésünk szerint ezek célkitűzése módszertanilag és tematikai szempontból jóval tágabb.

Álláspontunk szerint a vita etikájának problematikája nem vezethető le egyetemes elvekből, mint amilyenek például a nyelvi megértés természetének, az igazság feltárásának vagy a másik ember tiszteletének általános normái, bár számos tekintetben épít ezek érvényességére. Éppen úgy, ahogy a vita nem azonos a vita feltételeivel, a kiinduló helyzettel vagy az abból származó eredményekkel, hanem megértéséhez bele kell bocsátkoznunk kibontakozásának és menetének eleven folyamatába, a vita etikájára vonatkozó vizsgálódás is az egyes viták jellegzetességeinek, illetve a vitatkozó felek egymással-létének feltárása révén kell megértenie a maga tárgyát. Erre a célra leginkább a hermeneutika és a hermeneutikai fenomenológia vizsgálati módszerei alkalmasak.

I. A párbeszéd egyetemessége

A beszéd mindig valamely (valóságos vagy imaginárius) címzett megszólítása és valamely tárgy előtérbe állítása útján történik. Megszólalni, megtörni a hallgatás folytonosságát mindig különös-képpen kockázatos dolog.³ A nyelv, illetve a beszéd tárgya feladatokat ró a szavak értelemterébe lépőre, feltételeket szab a megnyilatkozásnak, és mércéket állít a siker számára. Gondolataink, a beszédétől eltérően, lehetnek bizonytalanok, sőt olykor zavarosak is. A velük való foglalkozás, a „belső párbeszéd” elismerően magánügyünk, mely ugyanakkor tisztázó és öntökéletesítő, jellegénél fogva dicséretre méltó. A beszéd ezzel szemben egyfajta tisztánlátást, megállapodottságot, álláspontot feltételez. Megszólalni olyan tárgyban, amely nem világos számunkra, vagy amely nem érdemli meg, hogy szót emeljünk érte, mindig hitelrontó a megszólalóra nézve. Talán ehhez kapcsolódik a hallgatás-

³ Roland Barthes ihletett szavai, miszerint „... belekezdeni a beszédbe, összetalálkozni a nyelvvel annyi, mint kockáztatni, hogy felébresztjük az ismeretlent, a botrányosat, a szörnyeteget. Valamennyiünkben bennünk lakozik a csend (vagy a *másik* nyelv) „széttörésének” rémisztő ünnepélyessége...”, kiválóan kifejezik e kockázatosság átélését. Barthes, Roland: A régi retorika. Emlékeztető. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei III.* Pécs, Jelenkor, 1997, 151.

nak a bölcsesség látszatával való összekapcsolása a köznapi beszédben. Aki megszólal, azaz megszólít valakit, így vagy úgy számot ad gondolatairól, szándékairól (jelleméről) és kommunikatív kompetenciájáról. Leleplezi magát, és jogot formál a megszólított megnyilatkozására, amely hasonló eredménnyel járhat.

A párbeszéd szemtől szemben álló emberek diskurzusa, akik kölcsönösen kérdéseket intéznek egymáshoz, kijelentéseket és ellenvetéseket, kérdéseket és válaszokat váltanak egymással.⁴ A párbeszédet mindenekelőtt tárgyának sajátosságai vezérlik, a beszélők egymáshoz való viszonya a tárgy sajátosságaival kapcsolatos álláspontjukon keresztül közvetített. A párbeszéd során tehát egymást váltják az előzetes megértés, a kifejezés és önkifejezés, a válaszadás és indoklás, majd a megértés, kifejezés és érvelés újabb mozzanatai. A párbeszéd ennél fogva nem pusztán reflexió egy tárgyról, hanem egyszersmind találkozás, szembesülés a másléttel, a másféle egzisztencia és nézőpont valóságosságával, amely a tárgy egyéb létvonatkozásait állítja előtérbe, és amelynek számára mi magunk, nézőpontunkkal együtt, mások, a „másik” vagyunk. Az ismeretszerzés szempontjából olyan megismerésről van szó, amely egyszersmind együttlét – a másik és általa önmagam megtapasztalása. Ily módon a tárgyi ismeret alá van rendelve a szemléletmódok és tapasztalatok sokféleségének, a valóságról alkotott relatív eszmék pedig, kölcsönös kontroljuk révén, alárendelődnek a tárgy meghatározottságainak.

Filozófiai műfajként a párbeszéd (dialógus) a természetes gondolkodásra és a nem-fogalmi (azaz nem-filozófiai) nyelvre hagyatkozik, miközben a hétköznapi gondolkodás és a beszéd valóságos helyzeteit utánozza. A gondolat képviselője, akárcsak a gondolat (beszéd) címzettje itt személyében is meghatározott. Nemcsak egy elvont gondolatmenet formulákba foglalható logikája érvényesül, hanem – a beszélgetőtárs nem anticipálható reakciójaként – az elfogadás, elutasítás és továbbkérdés egyedi eseménysora is.

A dialógus tehát jelenléthez kötődő gondolkodásmód. Feltételezi a hallgatóság közvetlen visszajelzését, és a mondottak megértésének, illetve a kommunikáció hatásának ellenőrizhetőségét. Ily módon mindvégig reagáló, élő gondolkodás marad.⁵ A dialógus műfajának filozófiai üzenete, hogy nem vonatkoztathatunk el a gondolat és a gondolkodás gyakorlatának környezete, életvilágbeli háttére közötti természetes kapcsolattól. Ez társadalmi-kulturális beágyazottságot, és egyszersmind időbeli körülhatároltságot jelent.

A dialógus Gadamer értelmezése szerint minden kulturális jelenség autentikus megértésmódja. A beszéd mint megszólítás, válasz és értelem (függetlenül attól, hogy ez milyen alakzat révén re-

⁴ Lévinas, Emmanuel: *Le Dialogue*. In Lévinas, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

⁵ Liiceanu, Gabriel: *Despre genurile și limbajul filosofiei. Secolul 20*, 1988/1–2–3, 294.

alizálódik) a kulturális kapcsolatteremtés eszköze két különálló szellemi létező között. A megértő dialógus e különállók ontológiai azonosságának a különállás ellenvetéseit legyőző fokozatos érvényre juttatása, azáltal, hogy alárendelődik a beszéd tárgyaként adott „dolognak”, illetve az arról való beszéd értelmét hordozó tradíciónak. Gadamer a platóni dialógust „a dolognak magának” alárendelt autentikus megértésmód példaszerű esetének tekinti. E példaszerűséget a platóni Szókratész-ábrázolás olyan zseniális felismerései hordozzák, mint a kérdezés (a nyitottá tétel) előfeltételezettsége minden megismerés számára, vagy a szavak által közvetített jelentésnek való önátadás szókratészi gyakorlata.

A dialógus-forma lehetőségeinek hermeneutikai értelmezésében egyszersmind aktualizálódik a gondolkodásmód és pusztá beszédmód mint a dialektika és retorika platóni szembeállítás. A dialektika mindenekelőtt igazságkeresés, a tartalmas kérdezés és továbbkérdezés, illetve az egy szempont egységének alárendelt közös gondolat kidolgozásának művészete. Ezzel szemben a retorika a minden beszédhelyzetben való felülkerekedés művészete, amely a gyenge dolgot is erőssé tudja tenni, és amelynek szónoki kérdéseihez olykor sem valódi kérdező, sem valódi tárgy nem tartozik. Olyan kérdezés, amelynek célja sokkal inkább a zavarba hozás vagy éppen a válasz és a kényszerítő együtthaladás elhárítása, mintsem a helyes belátás kérdéshorizontjának betájolása. E kétfajta gyakorlatot összevetve megállapítható, hogy míg az egyik a vélemények tárgyi súlyára és a helyes vélemény kialakításának egyedini túlmutató feltételeire összpontosító, bonyolult képesség: személyes kiválóság – a másik megtanult fogások, technikák gyűjteménye, amelynek egyetlen célja, hogy megtalálja azt a formulát, amely biztosítja az ellenérvek, illetve a közönség érzelmei fölötti uralom megszerzését.

Platón retorika-kritikájához hasonló módon Arisztotelész kiemelte a gyakorlati ítélőképesség (*phronészisz*) jelentőségét az elméleti gondolkodással (*theoría*) és a létrehozó tudással (*tekhné*) szemben. A *phronészisz* az általános erkölcsi követelményeknek előreláthatatlan körülményekre a helyzet sajátosságainak megfelelő alkalmazásának a képessége, amely minden módszertől vagy előzetesen megszabott céltól független, míg a *tekhné* az előzetesen adott tárgy és módszer vezeti. Mindkettő elsajátítható, de az erkölcsi tudás egy életre szóló folyamatos szoktatásra és végső soron a jellem kiválóságára támaszkodó pillanatnyi konkrétum, míg a *tekhné* egy módszeresen elsajátított technika alkalmazása. A valódi hermeneutikai feladat így módon a *phronészisz*szel analóg: megérteni a szöveg (beszéd) értelmét, mégpedig nemcsak a hagyomány általánossága szerint, hanem a különös szituációra való vonatkoztatottságában.

II. A vita formájának eredete

A vita lényegét, alapját hordozó dialógus értelemstruktúrája a görög kultúrában a mítoszból a logoszra való átmenet és a görög társadalom alapintézményeinek kialakulása folyamatában jött létre. Eltérően a mütosz kifejezés későbbi latin jelentésétől, amely fabula, azaz elbeszélés, mese értelemben volt használatos, a mütosz a görögök számára a láthatatlan és érthetetlen dolgok látható és megragadható formában való előadása volt. Jól észrevehető ez Platónnál, aki a mítoszt olykor a magyarázattal analóg módon használta.⁶ Ebben az értelemben a mítosz a látható történet síkját összekapcsolta egy, a beszéd és láthatóság síkján túli magasabbrendű valósággal. Az összetartozás, áthidalás hasonló formáját őrzi a szimbólum (szümbolon) szó, szümballo („összeilleszt”) tövében, amely eredetileg a barátság ismertető jeleként kettőtört tárgy részeinek összeillesztésére vezethető vissza. A mítosz kettős jelentéséhez hasonlóan a logosz is egyszerre jelentett beszédet, a szóban kifejezettet (a *legein* tö értelmében) és egyetemes értelmet, mértéket, magyarázó elvet. Hérakleitosz egyaránt használta a szót egyetemes értelemben (az egyetemes tűz) és sajátos értelemben (a lélek mint az egyetemes tűz része, illetve mint a szóban rejlő magyarázó elv, amelyre bölcs dolog odafigyelni).⁷

Heidegger szerint Hérakleitosz 53. töredékében a *polémosz* harcot, „... egy, már minden isteni és emberi előtt működésbe lépő vitát...” jelent; olyan végső alap ez, amely eredendőbb az egymásnak feszülőknél, s amelyből minden származik.⁸ Szembetűnő, hogy Hérakleitosz gondolkodásában megőrződött az ellentétes elveknek (logosz mint beszéd és egybegyűjtés, illetve polémosz, harc, vita) a misztériumokra jellemző (az eleusiszi legomena, illetve az orphikus hieroi logoi szellemében való) értelmezése. George Thomson szerint erre utal a ránk maradt hérakleitoszi töredékek stílusa is. Az a mód, ahogyan a szembehelyezett szavak és a mondatok feszültségét kiegészíti a kötőszó nélküli mellérendelt mondatok (*aszündetonok*), az azonos szótagszámú kijelentések (*pariszoiszok*) és a szójátékok (*paronomasziák*)⁹ hatása, minden bizonnyal arra szolgált, hogy a kultikus beszédmódra való utalással is megközelíthetőbbé váljon filozófiájának kimon-

⁶ Lásd Platón *Prótagoraszában* Prótagorasz Szókratésznek az erény taníthatóságára vonatkozó kérdésére adott ugyancsak kérdő jellegű választ: „... mondjak el egy mítoszt bizonyítéku, vagy inkább a fogalmi bizonyítás útját járjam végig?” Platón: *Prótagorasz*, 320 c.

⁷ Dumitriu, Anton: *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*. București, Ed. Eminescu, 1984, 99–107.

⁸ Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című művében az említett töredék értelmezésében.

⁹ Thomson, George: *Az első filozófusok. Tanulmány az ókori társadalomról* Budapest, Kossuth, 1975, 135.

datlan, „talányos” értelme. A kimondatlanság és talányosság semmiképpen sem jelent fogyatékossgot itt, hanem, miképpen maga is utalt rá, az értelmezésre, feltárára váró beszédmodot a delphoi-i istenség megnyilatkozási formájának tartotta.

A mitikus és értelemszerű, illetve az egyetemes és emberi értelemhez kötött magyarázó elvek jelentését tolmácsoló beszéd mindig is bizonytalan, ellentétekben mozgó. Jellegéből adódóan sohasem kinyilatkoztatás, hanem mindig válasz. Hasonló értelemre utal a görög tragédiát előadó színész, hypokritész megnevezése. Az, aki a hypokrinomai ígére visszavezetett értelmezése. Az, aki a hypokrinomai tevékenységét végzi, az „válaszoló”, álmok és ómenek „magyarázója”, azaz megválaszol egy álmot vagy óment illető kérdést. Az itt említett jelentés, amint azt Platon Timaiosának prophetész-e is bizonyítja (72a, b), létezett, és arra utal, hogy az ellentétekben beszélők, illetve a rejtélyes megnyilvánulások és kinyilatkoztatások magyarázói (hypokritai) azonosak azokkal, akiket az attikaiak általánosságban hermeneusznek, a iónok pedig exégétésznek (például az eleusiszi exégétészek a legomena, vagyis a misztériumokban kimondott dolgok tudói) hívtak.¹⁰

A tragikus színjáték, illetve a vallásos ceremóniák dramatikus szerkezete és értelmező, válaszoló beszédmódja számtalan szállal kötődött egymáshoz és a görög társadalom újonnan kialakuló intézményeihez. Mindkettő jól körvonalazott szerepeket betöltő cselekvőkre és közönségre oszlott, és előadásukban a válaszoló, párbeszédszerű részek csoportosan előadott részekkel váltakoztak. Az értelmezés vezérfonalát mindkettőben a mítosz, a társadalom kollektív emlékezete, alapproblémáinak eleven példatára adta, noha a tragédia idővel jelentősen átalakította, az emberi lét interpretációjának aktuális problémáihoz közelítette a mítoszi tematikát. A párbeszédet és ellentétes interpretációkat felvonultató, versengő, vitatkozó előadásmód szempontjából a tragédia valamennyi szerkezeti eleme közül kiemelkedik az agón, amely két vagy három szereplő közötti élénk vitát tartalmaz, nemegyszer a törvényszékihez hasonló környezetben, bíró jelenlétében. Az 5. század után, az új diskurzusok kialakulásával, mint amilyenek a filozófiai, az orvosi tekhné vagy a közelmúlt történelmi diskurzusai, a mítosz fokozatosan eltávolodott a hétköznapi eseményeinek értelmezésétől, és a régmúlt eseményeinek elbeszélésévé vált. Mindezek ellenére a mítosz a példázatokban továbbra is megmaradt a filozófiai beszéd logosza mellett, és vele együtt az értelmezést megszabó hagyomány keretében.

A filozófiai beszédmód kialakulása során a konkrét és az elvont mozzanatok korábban említett kettőssége, a mítosz és a logosz jelentéstartalmában rendkívüli feladatokat állított az

¹⁰ Thomson, George: *Aischylos és Athén. A dráma társadalmi eredetének vizsgálata*. Budapest, Gondolat, 1958, 177–178.

értelmező beszéd elé. A szóhasználat, a megfogalmazás és stílus kiműveltsége lényeges szerepet játszott a filozófiáról mint létmódról a filozófiára mint beszédmódra való átmenetben. Arisztotelésznek a *Poétikában* megfogalmazott álláspontja jól érzékelteti a szóbeli jelentés uralomra jutását a logosz korábbi egyetemes fogalmának értelmezésében. Eszerint „Az érvelésmóddal [*dianoia*]”¹¹ kapcsolatosak mindazok a dolgok, amiket a beszédnek [*lógos*] kell megteremtenie. Részei: a bizonyítás és a cáfolat, továbbá a szenvedélyeknek (például részvét, félelem, harag stb.) valamint a fontosság és jelentéktelenség benyomásának megteremtése.”¹² Ez az értelmezés mélyreható világnézeti átalakulásról tanúskodik. Itt már minden az érvelésen és az általa keltett benyomáson múlik, amelynek szubjektív logoszával legfennebb egy másik érvelés hasonló logosza állítható szembe, kettejük küzdelmének keretként pedig a mítosz képi vagy az objektív logosz fogalmi általánossága tételezhető. A logosz mint ősforrás, alap és teremtőelv helyébe a beszéd mint az ember társadalmi státusát kijelölő tényező lépett. A görög demokrácia különböző intézményeiben, a népgyűlésen és a bíróságokon, az érvelő beszéd olyan rendkívüli megbecsülésnek örvendett, hogy a szónoklás mesterei egy új, kulturális világ-alapítás hordozóját ünnepelhették benne. Erre utalnak Iszokratész szavai, amelyek szerint: „Az egymás meggyőzésének ereje által emelkedtünk az állati lét fölé, alapítottunk városokat, hoztunk törvényeket és fedeztük fel a művészeteket.”

A vita kialakulása és intézményesülése tehát a mítosz és az orákulum értelmezésének, valamint a színpadi versengésnek a formájából a szabad tanácskozás, a közérdek védelme, a törvényes védekezés és támadás, valamint az állampolgári kiválóság bizonyításának eszközévé vált, és a türanniszról a demokráciára való átmenettel áll a legszorosabb összefüggésben. Az említett átalakulás során létrejöttek az avatottak szűk körének reprezentációján

¹¹ A *dianoianak* gondolkodás helyett érvelésmódként való értelmezése is az említett mutáció részét képezi. Bolonyai Gábor értelmezése pontosan körülhatárolja a gondolkodás és az érvelés viszonyának jelentéstartományát. Eszerint: „A *dianoia* eredetileg »gondolat«-ot jelent; valamit, ami az ember fejében van; aztán azt a lélekreszt, amelyikkel az ember gondolkodik, adott helyzeteket elemezni képes; a *Poétikában* viszont elsősorban annak módját, ahogy egy szereplő (és végső soron a költő) gondolatait rendezett formában előadja és ezáltal másokat befolyásolni kíván. Ezek a gondolatok nem bármiféle lelki folyamatok, amelyekbe elszórt megjegyzések révén és árulkodó reakcióknak köszönhetően tekinthet bele a néző, hanem racionális helyzetelemzések, számvetések és érvek, amelyekkel valaki mások számára a döntéseit összefogottan megindokolja.” Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások* Ford. Ritoók Zsigmond, szerkesztés és jegyzetek: Bolonyai Gábor. Budapest, Pannon Klett, 1997, 75.

¹² Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, Pannon Klett, 1997, 77.

túlmutató polisz-nyilvánosság intézményei. A társadalmi együttélés kereteit szabályozó közösségi szellem kialakítása és fenntartása megkövetelte az állampolgárok rendszeres nézetegyeztetését, a társadalmi együttélés alapkérdéseinek megvitatását. Ebben a folyamatban vált a vitatkozó párbeszéd a tárgyi és műfaji szempontokat szem előtt tartó értelmezés, a nézetegyeztetés, a közös vizsgálódás és igazolás, illetve a bizonyítás és cáfolat kidolgozott és szabályozott formájává.

A polisz közösségi életében bekövetkezett változások új szempontokat nyújtottak a beszéd erejének megtapasztalásához. A szakrális, költői, történeti és filozófiai diskurzus mellett az új viszonyok között egyre jobban teret hódított a hivatásos beszédírók (logográfusok) által valódi műgonddal kidolgozott és kizárólag a meggyőzés céljának alárendelt politikai, illetve bírósági beszéd. A beszéd valóságfeltáró, megidéző funkciója itt teljesen átalakult a politikai vagy bírósági csatározás eszközzé, amelynek során a beszélő saját közösségi vagy egyéni céljai szerint teremtett a szavaival ügyének kedvező látszatot és hangulatot. A polisz világában a szó a hatalom összes többi eszközhöz képest rendkívüli túlsúlyra tett szert, s ez a jelentősége idővel végletesen hozzákapcsolta a politikai és vagyoni versengés eszköztárához. A szofisták ennek a helyzetnek tipikus termékei, akik számára egzisztenciájuk alapélményévé vált a beszéd rendkívüli mozgékonyságának tapasztalata, bármely tárggyal, sőt magával az igazsággal szembeni függetlensége, létrehozó és megsemmisítő ereje. Erre az élményre utalva írja Mario Untersteiner, hogy a szofisták átértékelték a gondolkodás ellentmondásos mozgékonyságának és a gondolat érzékletes megformálására hivatott nyelv homályosságának tragikus tapasztalatát. A nyelv úgy jelent meg számukra, mint mondás és ellentmondás, tételezés és ellentételezés, logosz és ellenlogosz.¹³ Szókratész és Platón fellépése a szofisták ellen éppen abból a felismerésből született, hogy az említett verbális relativizmus tanítássá válása és széleskörű elterjedése a szó virágzásához, ugyanakkor azonban a gondolkodás és az erkölcs válságához vezet. Meggyőződésük szerint az említett jelenség ellen éppen azért kell a filozófusnak fellépnie, mert egész tudása és kritikai érzéke arra predesztinálja, hogy az igazság és az erkölcs kérdéseit a hagyomány szellemében a mindenkor jelen számára elevenen megőrizze. Ebben áll a szókratészi dialektika Platón általi átvételének máig ható erkölcsi üzenete.

Az említett periódus áttekintésének tanulságai röviden összefoglalhatók a következőkben: a szembenálló felekre szétváló, érvelve értelmező gondolkodás a tárgy összetettségéből, belső ellentmondásosságából és megragadásának nehézségeiből származik, ugyanis világosan belátható és kötelező érvényű bizonyítékok

¹³ Idézi Muscă, Vasile: *Introducere în filosofia lui Platon*. Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1994, 195.

mellett nem kerülhet sor vitára és érvelésre. Az összetettség és bizonytalanság következtében a szóban forgó tárgyról csak valószínűségi ítéletek alkothatók, amelyek esetében el kell fogadni a szembenálló ítéletek egyforma, azaz az érvelő belátástól függő jellegét. Ilyen helyzetben elvárható, hogy a felek készek legyenek saját valószínűségi ítéleteik (melyek így módon elvileg nem többek „előítéletek”-nél) tudatos felfüggesztésére és egy esetleges jobb belátás szerinti korrigálására. A szembenálló ítéletek erőtlenségéből és kezdeti, elvi egyenértékűségéből következik, hogy minden álláspontnak önmaga megerősítése érdekében egyaránt támaszkodnia kell a tárgy köztudatban élő fogalmára és a tárggyal kapcsolatos hagyomány valamennyi összetevőjére, tanulására. Ugyancsak a rendelkezésre álló információk szegényessége indokolja, hogy bevonjanak az értelmezésbe bármiféle olyan adatot (a távolabbi vagy közvetett bizonyítékokat is beleértve), amely valamiféle iránymutatást nyújthat az elérendő ismeret bizonytalanságának a csökkentésére. Ez azonban itt még nem jelenti az igazság korlátlan vitathatóságának végleges elfogadását és mindenfajta igazságigény felfüggesztését.

A vita-gyakorlat kialakulásának történelmi tapasztalatai azonban azt is megmutatják, hogy a vitaalkalmak megsokasodásával megnövekedett igények minden igazság vitathatóságára és viszonylagosságára kellő körültekintéssel magán a vita-gyakorlaton belül termékeny módon problematizálhatók. A viták felfüggesztése és behatárolása esetén azonban a közösségi beszéd-cselekvés (a társas kommunikáció) magára ölténé a kultikus reprezentáció kirekesztő-kinyilatkoztató rituális formáját. Éppen az alkalmazás céljával feltárandó dialogikus viszonyulás meghatározó jelentőségének az elismerése teszi szükségessé az eredeti értelemösszefüggés tisztázását, a vita-jelenségnek minden esetben az adott életvilágon és kultúrvilágon belüli értelmezését. Ennélfogva a vázlatosan és értelemszerűen érintett tények csupán mint egy tradíció távoli pontjai bírnak jelentéssel a vita mai gyakorlata által felvetett kérdések megértése számára.

III. Vitaalkalmak, vitahelyzetek és vitatípusok

A vita minden esetben helyzethez, alkalomhoz kötött nyelvi vetélkedés, amelynek beszédhorizontjában az élmény intenzitását kifejező egyszerűség és ihletettség, valamint a személyes és kulturális tapasztalatot hordozó kidolgozottság egyaránt szervező-elvként szerepel. E két szempont egyensúlya, aránya a beszédhelyzet összetettségének, illetve a találkozásban való érintettség egzisztenciális súlyának megfelelően változik. Ugyanakkor minden vita beilleszkedik a társadalmi kommunikáció sajátos kulturális gyakorlatába, amelynek jellegzetességei a képzés és az intézményszerkezet alapelvei által meghatározottak. A vita egzisztenciális, szellemi lényege és intézményi feltételei között nemcsak köl-

csönös feltételezettség, hanem látens feszültség is van. A vitaesemény, akárcsak különböző aspektusai: az együttlét, a beszéd és a játék (versengés) valamennyi formájában nem egyéni elhatározások célszerű végrehajtása, hanem alkalom, történet, amelynek során a beszéd eseményében feltárul a beszélők világban-való-létének sajátossága, és a megértés számára hozzáférhetővé válik. Éppen az eseményszerű és egzisztenciális vonatkozások megértésének személyes, dialogikus jellege, valamint a diskurzustechnika és az intézményszerűség célirányosságának feloldhatatlan különmeműsége válik a fent említett feszültség hordozójává.

Figyelembe véve a magánautonómiák rendszerének fokozatos kiépülését, valamint a szabad elhatározás és jogosultság elvének érvényre juttatását a modern társadalmak alapintézményeinek működésében (piac, parlamenti demokrácia, független jogszolgáltatás, tanszabadság elvén felépülő oktatási rendszer stb.), a modernitás társadalmát, és különösképpen a demokratikus jogállamot az általánosított és intézményes vita társadalmának is nevezhetnénk. A szóbanforgó társadalomban, „a vita mindenek forrása”, ugyanis a hatalom éppen az intézményesített viták eredményességének biztosításából szerzi legitimitását. Az említett alapintézmények működésének jellegzetes mechanizmusa hozza magával, hogy keretükben minden egyéni szándéknak számolnia kell azzal, hogy e működés alapelveivel összhangban, saját célját be kell építenie az övétől eltérő, vagy akár vele szembenálló célok összefüggésrendszerébe. Ennyiben korunk embere számára a dialogikus szemlélet mögöttes alapelv, rendszerkövetelmény. A dialógusnak és a vitatkozásnak mai, alapvetően jog-alapú felfogása azonban sokkal inkább az egyéni autonómiát szentesítő modern természetjogra és a felvilágosodás-korabeli tolerancia-elvre vezethető vissza, mintsem a logosz átfogó egyetemességét és a hagyomány tekintélyét a közösségi összetartozás és a szellemi vetélkedés horizontjaként elfogadó antik elképzelésekre.

A résztvevők dialógusán alapuló mai viták az említett elvi és intézményes síkon koordinált érdekkommunikációnak éltető elemét, értelemadó konkretizációját képezik, amelyben a rendszer absztrakt lehetőségei találkoznak az életvilágbeli törekvések tényleges intencióival. A vita-folyamatban a tárgy természetéhez igazodó, egymás álláspontját (interpretációit) relatíve elismerő, kölcsönösen szem előtt tartó, de egyszersmind el is utasító, korrigáló érvelések fokozatosan közelítenek egymás érdekeinek elfogadásához. Az így adódó általános képlet elfogadása már eleve látens hermeneutikai hajlandóságot feltételez. A vitafolyamat kibontakozása ugyanis csakis akkor lehetséges, ha a résztvevők a dologról alkotott előzetes véleményeiket a másik véleményének függvényében és a tárgy természetét szem előtt tartva készek módosítani. Minden életképes vita legalábbis hallgatólagosan feltéte-

lezi, hogy a felek képesek a dologban egyetértésre jutni, és helyreállítani a hiányzó vagy megzavart egyetértést.

Számos összetevőjével, járulékaival együtt, mint amilyenek az alakulásában kifejeződő gondolatmenet, az érvek és következtetések formai helyessége, a tárgyhoz alkalmazkodó stílus vagy az egyes tárgykörök intézményes, illetve társadalmi szabályozottsága, a vita mindenekelőtt beszélgetés-jellegű kölcsönviszony, azaz személyek, egzisztenciák, élettörténetek, élménykomplexumok és szándékok kereszteződése a nyelvi megértés élményhorizontjában. Mindezt semmiféle előzetesen megalkotott szabályrendszer nem képes kifejezni vagy feltartóztatni, és bármely követelmény tartós érvényesítése csakis a beszéd-együttlétben érintettek körének és a vitába való belépésük feltételeinek intézményes korlátozásával érhető el. Ez játszódik le minden technicizált-formalizált vitatípus esetében, amelyeket abbéli próbálkozásoknak kell tekintenünk, hogy a vitaesemény találkozásjellegét eleve ellenőrizhető célokra korlátozzák. Az így meghatározott, intézményesített korlátozás eszközei a vitapartnerek személyének, a beszédmegnyilatkozások formájának, a vitavezetés módozatainak és személyi állományának, valamint a hallgatóságnak a szelekciója. Természetesen bármely korlátozás csak a célszerűségi szempontjait vállalókra nézve hatékony, s így a vitára hagyatkozók nyitottságán és játékos kockázatvállalásán múlik a kiszámíthatóság és a termékeny spontaneitás közötti határ átjárhatósága.

Az említett két övezet erőterében alakultak ki azok a jellegzetes társas alakzatok, amelyek a mai társadalmak formalizált vitahelyezeteit és részben vitakultúráját meghatározzák. A továbbiakban a legelterjedtebb gyakorlati vitatípusok közül az egyezkedő-tárgyalást, az elméleti-tudományos disputációt és diszkussziót, a bírósági tárgyalást és a „társasági beszélgetés”-t fogjuk megvizsgálni, mégpedig az előzetesen adott alapintenciók intézményes körülhatároltsága szempontjából. A bevezetőben megfogalmazott célkitűzéseinkkel összhangban mellőznünk kell itt a hétköznapi gyakorlati viták két széleskörűen elterjedt és kiemelten reflektált típusát, az erkölcsi-gyakorlati és a közéleti-politikai vitát. E két utóbbi vitatípus esetében a szubsztanciálisan kezelt „elvi álláspontok” kinyilvánítása olyan mértékben monopolizálja a vita-kommunikáció életterét, hogy azon belül a vitaalkalom együttlét-jelenségei csak igen bonyolult eszközökkel választhatók el.

1. Az egyezkedő tárgyalás a legelterjedtebb hétköznapi gyakorlati vitatípus. Beszédvilágának alapintenciója szerint célszerűségi szempontok által korlátozott dialógus-kapcsolat, amelynek módszeresen kiépített érvrendszerében minden hétköznapi érvelő szándék megtalálhatja a maga képletét. Értelmezéshorizontja funkcionálisan behatárolt. A vita-kontaktus szereplőinek egzisztenciális érintettsége epizódikus. Bölcsessége szigorúan kontextuális, játékszámokra, stratégiákra orientált. Dialogicitására az

én-ajánlat és én-bevetés játékanak tetszőleges változtatása jellemző. Teljesítménykritériumai: bölcs megegyezés, hatékonyság, a partnerség javítása.¹⁴ Mindez azt mutatja, hogy ez a vitatípus mégsem tekinthető tisztán monologikusan érdekérvényesítőnek, ugyanis az elváráshorizontok összeegyeztetése azok felmérésétől, a tényleges kétirányú, dialogikus kommunikáció megteremtésén keresztül, bizonyos közös érdekek tételezéséig terjed. Ezen túlmenően az egyezkedő tárgyalás optimális változata már nem az alkupozíciók védelmére, hanem a megoldandó probléma jellegzetességeire, objektív kritériumokra építi stratégiáját, és figyelembe veszi a felek érdekeit. Az említett vitatípus optimalizációjának tanulsága egyértelműen arra mutat, hogy a teljesítménykritériumok szűkítése és a monologikus gondolkodás rontja, míg a dialogikus szemlélet és a kritériumok objektivitása javítja az érdekegyeztetés esélyeit. Eszerint az érdekegyeztető vita annál eredményesebb, minél tágabb játékkeret hagynak a kölcsönösen előnyös megoldások és az objektív kritériumok számára.

2. Az elméleti-tudományos tárgyról szakértői körben folytatott disputáció, illetve diszkusszió egyaránt filozófiai és tudományos eszmék megfogalmazására és ütköztetésére szolgáló egyetemi vita-események. Az egyik a nyelvből csak az elismerést szentesítő ceremóniák kellékeit és a szellemi győzelem formuláinak gyűjteményét ápolta. A másik a világosabb közös álláspontra törekvő dialógus-esemény, a bensőséges baráti tanácskozás vezérfonalát tisztelte benne. Mindkettő előzménye a szókratészi beszélgetés: az igazság meg-megújuló felelevenítése és emlékeztetben tartása a tanítványok közösségében. A dialógus itt a szellem tisztántartásának közösségi gyakorlata. Célja: a gondolatok kicsemlésén keresztül folyamatosan megtisztítani a bizonytalanságoktól és tévedésektől a beszélgetés elején bizonyos mértékig még homályos tudásainkat; igaz és közös tudás létrehozása.¹⁵ A középkori egyetem a *lectio-disputatio-exercitio* hármasságában egy általánosan alkalmazható „hermeneutikai” jellegű gyakorlatot szentesített. Ennek részfeladatai: a szó szerinti, értelem szerinti és tétel szerinti szövegértelmezés; egy előzetesen felvetett kérdés mentén lefolytatott vita és a rendszeresen visszatérő ismétlőgyakorlatok. A középkorban formalitásokká és rituálévá silányult disputáció¹⁶ mélyszerkezetében megőrzött és az elméleti-tudományos diszkusszióba átmentett szellemi vetélkedés máig hatóan az egyetem szellemi életének eleven köztárgya maradt.

Az igazság radikális kutatása a legmagasabb szellemi feszültséggel jár ugyan, de a szellemi harcot „csak a polarítások révén

¹⁴ Fisher, Roger – Ury, William – Patton, Bruce: *Succesui in negociis* [Egyezkedések sikere]. Cluj, Dacia, 1995.

¹⁵ Kiss Lajos András: Variációk a dialógusra. *Gond*, 1993/4., 68.

¹⁶ Barthes, Roland: A régi retorika. Emlékeztető. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei III*. Pécs, Jelenkor, 1997, 103–104.

megjelenő „közös átfogó” tölti meg értelemmel. Ez az értelem alapozza meg a heves küzdelem közepette is a kutatók szolidaritását és teszi közös ügyükké az egyetemen folyó kommunikációt.¹⁷

3. A bírósági tárgyalás az intézményesen szabályozott nyilvános viták egyik alapformája az antik görög társadalomtól napjainkig. Minden eddig érintett vitatípushoz képest a legteljesebben szabványosított, szakszerűsített és felügyelt vitagyakorlat, amelynek szigorúan intézményes rendjében a beszédeseményekkel kapcsolatos korlátozások valamennyi formája érvényesül. A jogsultság és jogtalanság eseti megállapításának beszéd-ceremoniája a „törvény szavának” van alárendelve,¹⁸ amely a megnyilatkozások értelmét „bizonyítékokba” és „jogalapokba” helyezi. E vita-esemény törvényes alapra helyezett és arra rendszeresen visszaszorított együttléte kiemelt méltósággal ruházza fel magát azáltal, hogy a keretében elhangzó beszédek az életvilág eseményeit maradéktalanul alárendelik a jog logoszának. A megidézett törvényesség közegében elmondott jogi beszéd úgy fogja körül az emberi egzisztenciákat és javaikat, hogy azok csak egy ügy szereplőiként, jogalanyokként és jogtárgyakként jöhetnek számításba. A szigorú szabályok szerinti versengés játéka a vád, a védelem és a jogalkotó intenciói közötti egyensúlyteremtésben éri el a maga értelmét, ez azonban sokkal inkább a bíró interpretációs készségének köszönhető, mintsem a polarizált érdekek dialógusából kialakuló egyöntetűségnek. Mindazonáltal a jogi vitában formálódó dialógus emberek és nem pusztán jogelvek dialógusa. A megidézett jogi norma ugyan nem vitatható, de a beszédekben feltárt emberi szándékokra, cselekményekre és következményekre való alkalmazhatósága igen.

4. A „társasági beszélgetés”¹⁹ meghatározatlan, szabad és külsődleges célhoz nem kötött beszéd-alkalom. A felek szabad versengése itt alig irányított dialógus formáját követi. Míg egyéb

¹⁷ Jaspers, Karl: Az egyetem eszméje. Ford. Gáspár Csaba László. In Csejtei–Dékány–Simon (szerk.): *Ész. Élet. Egzisztencia I. Egyetem, nevelés, értelmiségi lét*. Szeged, Társadalomtudományi Kör, 1990, 230–231.

¹⁸ Vö. Hegel megállapításával, amely szerint „a jog bizonyításának különböző lépései maguk is jogok, s ennél fogva menetük törvényileg meghatározott, s ez az eljárás magánvalósága szerint már mint eszköz külsődlegesként, »hosszadalmas formalizmus«-ként lép szembe a maga céljával.” G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai avagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, 1971, 240.

¹⁹ A szabad beszélgetés elmélete, avagy a szabad beszélgetés mint „műalkotás” gondolata F. D. E. Schleiermacher *Esszé a társasági viselkedésről* című művéből származik. Versuch einer Theorie des geselligen Betragens. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Philosophische Schriften*. Berlin, Union Verlag, 1984, idézi Kiss Lajos András: Variációk a dialógusra. *Gond* 1993/4.

vitatípusok esetében a beszéd-esemény tárgya és alapintenciója (az érdek, a tudás, a jogállapot) döntő jelentőségű szabályozó tényezőnek bizonyult, a szabad baráti beszélgetés számára éppen a beszédhelyzet teljes nyitottsága jelenti a legfőbb kihívást. A résztvevők itt úgy viszonyulnak egymáshoz, mint „egy tisztán intellektuális világ egyenrangú tagjai”, amelyet ki-ki „erői szabad játékára hagyatkozva” harmonikusan továbbfejleszthet.²⁰ Ily módon e szabad beszéd-esemény résztvevői választás elé kerülnek: vagy elfogadják, hogy viszonyaikat az individuális beszédtevékenység „sok apró körülménytől függő” érzelmi alapjai szabályozzák, vagy megpróbálják kialakítani, a szabad beszélgetés belső morális tendenciáját követve, a szabad társaság analitikus fogalmát és az ilyen társaság karakterének megfelelő szabályokat. Egy ilyen társaság fogalma és szabályai mindenekelőtt azért fontosak számunkra, mert a beszédtevékenység analíziséből származnak, és alaptendenciájuk az önkorlátozó és önérvényesítő attitűd egyensúlyának kialakítása. Eszerint a szabad beszélgetés egy feltételezett társaságának olyan ideális szabályai lehetnének, mint például a beszédpartnerség minden résztvevőre kiterjedő kölcsönössége, kinek-kinek saját közlendőjével való részvétele az eszméjében, az egyéni beszédtevékenységnek a társaság egésze érdekében való visszafogása, illetve a saját individualitás és karakter mellett a társaság karakterének az elfogadása.

A különféle vitatípusok jellegzetességeinek áttekintése azt mutatja, hogy a vita nemcsak valamennyi társas interakció kísérőjelensége, hanem az emberek közötti kommunikáció és megértés alapvető formája, amely szüntelenül tematizálja az embereknek egymáshoz, önmagukhoz és társadalmi létfeltételeik állandósult formáihoz fűződő viszonyát. Az említett vitatípusok úgy is leírhatók, mint az együttélés jellegzetes kultúrszféráinak belső logikáját meghatározó alapintenciók individuális érdekekre vonatkoztatott értelmezései. Eszerint a vita bármely formája saját diskurzus szabályaiban és gyakorlatának hagyományában megjelenített alapintencióval rendelkezik. A vitapartnerek egy saját szabályokkal rendelkező beszédmód és reprezentáció keretében jelenítik meg az egymásra és a szóban forgó játéktér belső javaira vonatkoztatott érdekeiket. A szóbeli performatív viszonyulás sikere azonban csak akkor biztosított, ha a felek kommunikációja túllép a diskurzus szabályokon, és végső soron a szubjektív intenciók megnyilvánulásának interpretációjából kikövetkeztethető elemi igényekkel alakítja ki dialógusát. A tényleges dialógus ily módon lényegileg túlmutat mind az egyéni célkitűzéseken, mind pedig az intézményes és formális előírásokon. Ebben áll a vita-események alapvető hermeneutikai jellemzője.

²⁰ I. m. 71.

IV. Erkölcsi viszonyok a vita gyakorlatában

Az, amit mi e tanulmányban a vita etikájának nevezünk, nem azonos az erkölcsi viszonyoknak vitán belüli tematizálásával vagy előzetesen megállapított erkölcsi elveknek a vita menetére való alkalmazásával, hanem olyan erkölcsi viszonyokat érint, amelyek feltételei magában a vitafolyamatban alakulnak ki. A vita, mint el-lentmondások általi közvetítés és artikuláció, lényegében az elkülönült és egymással szemben kijátszott oldalak összetartozásában van. A vita-esemény eredményessége, illetve a vitafolyamat siker-e is végső soron azon múlik, hogy a beszélők, akik a vitatott problémákat önmaguk kiemelt létvonatkozásaiként jelenítik meg, képesek-e megteremteni, megőrizni és érvényre juttatni a tárgy elkülönült oldalainak, illetőleg saját egzisztenciális elkötelezettségeiknek ezt az alapvető egységét. Eszerint a vita elmélete és etikája számára is Gadamer alapvető hermeneutikai dilemmája marad meghatározó: az értelem közössége, mely a beszélgetésben alakul ki, és mások másságának áthatolhatatlansága között miként jön létre közvetítés?²¹ Esetünkben azt kérdezhetnénk: van-e, honnan ered, és miben áll az olyan transzcendens tényező, amely képes hidat verni a különböző létaspektusok öntörvényűsége, illetőleg a vitában résztvevők „sodró idegensége” fölött? Avagy adódnak-e és miből a vita gyakorlatát meghatározó közös egzisztenciális tapasztalatok?

E kérdések megválaszolása megköveteli a vitafolyamat összetevőinek részletes elemzését. Tekintve, hogy a vita meghatározott tárgyról folytatott dialógus, a szerkezetében aktivizálódó interszónális vonatkozások valamennyi vitatípus dialogikus alapjaiban találhatók. A dialogicitásnak a viták szerkezetében érvényre jutó legfontosabb oldalai a vitapartnerek egymással-léte, a beszéd mint a felek közötti megértés közvetítő médiuma, a performatív nyelvi tevékenység játék-jellege és a vita-esemény tárgyi körülhatároltsága. Mindenik említett aspektus a vitán belüli transzcendencia-mozzanatok egy-egy hordozója, amelyek külön-külön és együttes érvényesülésükben egyaránt meghaladják a szubjektív intenciók önkényét. Amint azt a következőkben majd igyekszünk kimutatni, rendszerszerűen működő és öntörvényű jelenségszférákról van itt szó, amelyek a felek létmódjának nem eszközszerű lehetőségei, hanem sokkal inkább saját játékszabályait „írják elő” minden szándékérvényesítés számára, amely köze-güket kénytelen igénybe venni.

A vita-alkalmat mindenekelőtt egy kommunikációképes és érdekelt másik teszi lehetővé. A partner jelenléte ebből a szempontból „tárgy”-, „helyzet”-, „szerep”- és „értelem”-teremtő jelen-tőségű. Gadamer felfogásában a másik jelenlétének meghatározó

²¹ Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció, In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi, é. n., 22.

volta nem a vita eredménye, hanem eleve adott létvonatkozás. Eszerint: „Még mielőtt ellenkezne a másik, akivel szemben állunk, már pusztán jelenléte segít, hogy saját elfogultságunk, korlátozottságunk feltáruljon és feloldódjon. Ami itt számunkra dialogikus tapasztalattá válik, nem korlátozódik az érvek és ellenérvek szférájára, amelyek cseréjében és egyezségében látszólag kimerül minden vita értelme. Sokkal inkább: miként az említett tapasztalatok mutatják, még valami egyéb is van itt, a más-lét lehetősége úgyszólván, amely túl van minden közösségre kifutó egyezésen.”²² A másik jelenlétére való ráutaltság további fontos támpontja, hogy a partner és érdeklődő érdekeltisége, amellyel meghaladja a „mindennapi és átlagos egymássalét deficiencia- és közömbös-ség-módusait”,²³ a megértő egymássalét feltétele. Következésképpen az a tény, hogy a szembenálló felek közösen ugyanabba a dologba vágnak bele, a párbeszéd révén olyan megismerést tesz lehetővé, amelyben megértő és megértett folyamatosan helyet cserél. Ennélfogva a feleknek alkalmuk nyílik önmagukat a másik szemléletmódján, érveiket az azokra kapott válaszokon keresztül megismerni. A „másik szemével” szerzett ismeret és a partner reakcióira való odafigyelés közvetve megerősíti egymás kölcsönös elismerését és mindkét fél társas elkötelezettségét. A partnerek egymás számára való jelentősége a vita egész eredendő tapasztalatában érvényre jut, amelynek során a felek önmaguk és egymás megnyilvánulásait, önintencióit, társintencióit és tárgyintencióit megtapasztalják, és a vitahelyzetben kifejeződő alapintencióra vonatkoztatják.

A partner jelentőségét a hermeneutikai megértés számára Gadamer már a szöveghez mint értelemtartalomhoz és a hagyományhoz való viszonyulás esetében is hangsúlyozta. A vita hermeneutikai értelmezése esetében azonban a szöveg (a partner mondanivalója) mellett számolni kell a másik tényleges jelenlétével és metakommunikációjával, magatartásával is. Itt közvetlenül tapasztalható, ami ott előfeltételezett, ti. hogy minden igénynek megfelel egy ellenigény, és a folyamatos erőfeszítés szükségessége tanúskodik arról, hogy a kölcsönös elismerést állandóan újra el kell érni. Minden ilyen jellegű szembesülés nyomán nyilvánvalóvá válik, hogy az Én és a Te személy-jellegükönél fogva összetartoznak, és minden egymásra irányuló tapasztalatuk morális jelenség. Ez nemcsak azt jelenti, hogy egyikük sem kezelheti a másikat, akár a megismerés szintjén sem, tárgyként (azaz reflektálatlan közvetlenségében), hanem azt is jelenti, hogy egymást megértésük során mindvégig személynek tekintsék, s adjanak helyet a másik önértelmezésének.

Az egymássalét élményéből kiinduló viszonyulás tehát a másikat a más-lét lehetősége, a szembesülés és személymivolt össze-

²² Gadamer: i. m. 21.

²³ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat, 1989, 252.

függésében szemléli, közös egymássalétüket pedig olyan létlehetőségként, amely túlmutat bármelyikük individuális öntapasztalásán. Még akkor is, ha kezdetben egymásra vonatkozásuk közvetlen célszerűségét az egyéni indítékokból kiinduló versengés határozta meg, az egymássalét tapasztalata és a versengés egzisztenciális élménye önbecsülésük szempontjából is kiemelt jelentőségűvé, morális indítékok hordozójává teheti ezt a viszonyt. Arisztotelész *Retorikájának* affektus-elmélete a szégyen és az irigység érzésének vonatkoztatási körébe sorolja azokat, akikkel versengünk, s akikkel szemben nem szeretnénk hitványabbaknak mutatkozni.

A vitában az egymássalét lehetőségeit és a versengés alapvető módját a beszéd hordozza. A beszéd az ember alapvető létvonatkozása, Heidegger szerint a nyelv egzisztenciái-ontológiai fundamentuma. A beszédnek az ember mindennapi életében és az egymássalét különféle cselekvéslehetőségeinek megvalósításában betöltött sokrétű szerepét Heidegger koncepciózusán és egy-szersmind szellemesen fogalmazza meg: „A beszélés a világban-benne-lét érthetőségének »jelentéses« tagolása. Az együttlét hozzátartozik a világban-benne-léthez, amely valamiképpen mindig gondoskodó egymássalét. Az egymássalét beszéd: megigérünk és lemondunk, felszólítunk, óvunk; megbeszélünk, értekezünk, közbevetünk, továbbá »kijelentést teszünk« és beszélünk a »beszédet tartás« módján.” A beszédlehetőségek az ember számára szinte végtelenek, s ezeket ki-ki igyekszik is igényei szerint kihasználni. Azonban, mint már láttuk, a vita, sőt az egyes vitatípusok hasonló módon sajátos követelményeket állítanak a beszélők elé. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a beszéd-megnyilatkozások köre egyéni és közösségi szinten egyaránt szigorúan racionálisan és előre tervezett módon irányított lenne. A nyelv dialogikus jellege tagadja az ilyen látszatot, ugyanis lényegesen meghaladja a beszélő értelemintencióját. A vita eseményszerűsége, termékeny ereje szempontjából éppen ez a lényeg.

Gadamer szerint a beszéd eredménye az intencionált értelem rögzítésén túl csak a „kísérletezés” és „kísértés” terminusaiban írható le. A vitában éppen a beszédkommunikációnak ez az előreláthatatlansága válik uralkodóvá. Tendenciája arra irányul, hogy a beszélő „ráálljon valamire”, illetve hogy „leálljon valakivel”. Következésképpen ahelyett, hogy előítéleteit kiterjeszthetné és biztonságosan érvényesíthetné, sokkal inkább kockáztatni kénytelen azokat. Ki kell tennie magát a megmérettetésnek, előítéleteit pedig éppen úgy ki kell szolgáltatnia saját maga kétélyének, mint mások ellenkezésének.²⁴ Hasonlóképpen be kell látni, hogy egy valódi beszélgetés irányítása csak igen kis mértékben függ a beszédpartnerek akaratától, és csak igen kis mértékben lehet azt előre eltervezni. Ezt afelek akaratától független

²⁴ Gadamer: i. m. 21.

kényszerűséget fejezik ki az olyan kifejezések, mint „beszélgetésbe kerül” illetve „beszélgetésbe bonyolódik”. „Ahogy szó szót követ – írja Gadamer –, ahogy a beszélgetés fordulatokat vesz, annak lehet irányításjellege, de a beszélgetőpartnerek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak. Senki sem tudja előre, hogy a beszélgetésből »mi jön ki«. A megértés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely végbemegy velünk.”²⁵

A beszélgetés avagy a vita kimenetele mindazonáltal nincs eleve kudarcra ítélve. A megértés ugyanis azt feltételezi, hogy a partnerek készek a megértésre, s igyekeznek elismerni az idegenszerűt és ellenkezőt. Amennyiben sikerül a megértést közös céllá tenni, s a partnerek, amellet, hogy kitartanak saját indokaik mellett, az ellenérveket is mérlegelik, akkor a szempontok észrevétlen és akaratlan kicserélése során végül eljuthatnak a közös nyelvig és a közös véleményig. A közös nyelv kidolgozása viszont csakis a megértés és megértetés folyamatában történhet, és nem lehet valamiféle „megértést szolgáló eszköz” elkészítésére irányuló próbálkozás.²⁶

Amint az a beszéd dialogikus jellegének öntörvényűségéből is kiderült, mindaddig, amíg eldől a vita kimenetele, a partnerek egy saját intencióikon túlmutató, bizonytalan távlatú ide-oda mozgás résztvevői, amely azonban leginkább mégis az ő ajánlataik és reakcióik váltakozó ritmusával van kapcsolatban. Ezt a jelenséget Gadamer nyomán játéknak nevezzük. A játék itt nem azt jelenti, hogy a vita-gyakorlatnak nem lenne semmiféle rajta kívüli célja, vagy olyan végső értelme, amelynek elérésével befejeződhetne, hanem sokkal inkább azt, hogy ezek a vita folyamán olykor kétségessé válnak. A játékszerűség elemei kezdettől fogva benne vannak a vita jellegében, önértelmezésében. Annak a vitának, amely valódi dialógus, amely tehát több arra irányuló próbálkozásnál, hogy valamely nézetet bármely ellenvetéssel szemben (bármilyen) elfogadtasson, szükségképpen abból kell kiindulnia, hogy tárgya kérdéses, azaz nyitott a megvitatás számára. A partnerek tárgya-, illetve valóságképzeteinek viszonylagos lezáratlansága, valamint a vita-esemény kiemelése az azonnali szükségletek nyomása alól elősegíti azt, hogy a vita beszédhelyzeteiben is, akárcsak a játékos viselkedés során, az emberek „tevékenykedő és gondoskodó létezését” meghatározó célvonatkozások (amennyiben nem épp ezek képezik a vita tárgyát) ingadozóvá, „lebegővé” váljanak.

Amennyiben a vita sikeresen mozgásba jön, a játék-mozzanatok is érvényre jutnak, s a feleket már mint játékosokat a játék szelleme is behálózza, hatalmába keríti, játszatja. Ez nem feltétlenül tudattalan folyamat, sőt a vita játékszerűsége némi rejtett

²⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest, Gondolat, 1984, 269.

²⁶ I. m. 272.

elégtételt is nyújthat, azonban a játékot magát a játsszók már nem tarthatják ellenőrzésük alatt, ugyanis a játék létmódja független a játsszók tudatától, elsőbbségre tesz szert velük szemben, és nem tárgyasítható. A játék dominanciájának két legfontosabb eleme, hogy a játék feladatát jelent annak a személynek, aki játssza, illetve hogy a játék a játéktérrel belülről, a játékmozgást meghatározó rend szemszögéből jelöli ki.²⁷ A játék itt említett aspektusai azt mutatják, hogy bár a játék-elem morális jelentősége a vitában csupán járulékos lehet, az erkölcsös vita-magatartás kialakítására gyakorolt hatása mégis igen fontos. Szerepe abban áll, hogy átvezeti a feleket az együttműködés nehéz fázisain, ébren tartja bennük az együttműködés értékének a tudatát, és a győzelem távlatát megvillantva segít felfedezni és elfogadni a szabályokat ott, ahol bizonyos szabályok kölcsönös elismerése egyáltalán nem következik a felek álláspontjából.

A vita sikere és az adekvát vita-magatartás szempontjából semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül a vita tárgya. A beszélés mindig valamiről való beszéd. A vita objektíve meghatározott alapintenciója: egyetértésre jutni egy tárgyban. Következésképpen a vita meghatározó feltételei között alapvető szerepet játszik a tárgy követelménye. Arisztotelész maga is azt állította, hogy a jó szónok érveit „nem akárhonnan veszi, hanem az adott tárgy természetéből”.²⁸ A partnereknek, bármilyen álláspontot képviseljenek is, el kell ismerniük, hogy beszédük ugyanarra a tárgyra vonatkozik. Megérteni azt, amit valaki mond, írja Gadamer, mindig a dologban való egyetértést jelenti. Ez nyilvánvalóan abból is adódik, hogy a beszélgetés résztvevőit életvilágbeli kapcsolataikon kívül és valamennyi említett vitán belüli aspektust megelőzően is a vitatott dolog „közös” jellege kapcsolja össze. A vita tárgya és annak legitim értelmezése így a vitán belüli normatív hatalommá lép elő, ami lényegesen korlátozza a beszédek performatív tárgykonstitúcióval kapcsolatos szabadságát.

Mindaz, ami a vita szempontjából tárgyként jön számításba, a partnerek „saját horizontján” keresztül kerül a „vita horizontjába”, amely a vita gyakorlata során fokozatosan alakul ki, és a partikuláris horizontokkal szemben önállósodó „közös horizont”-ként nyer legitimitást. Eszerint, míg a megértés kezdetben csak azt a feladatot rója a felekre, hogy saját előítéleteiken fölül-emelkedve próbálják meg érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond, idővel a partner nézőpontja, illetve a hagyományra vonatkoztatott saját belátásaik alapján a felek kialakítják a tárgy kölcsönösen elfogadott, „közös” szemléletét. Ez a tárgy a vita további menete szempontjából már nemcsak logikai-ismeretelméleti értelemben, hanem morálisan is kötelezi a beszélőket mindaddig, amíg az érvek és ellenérvek szembenállása-

²⁷ Gadamer: i. m. 88–93.

²⁸ Arisztotelész: *Retorika*. Budapest, 1982, 1396b, 147.

ból születő újabb belátások a kölcsönös egyetértés feltételei mellett (azaz a vita szabályai szempontjából „legitim módon”) át nem alakítják.

A vita során a gondolkodás, a beszéd és cselekvés összefüggése egy mindhármát magába olvasztó interpretációs aktusra (hermeneutikai tapasztalatra) vonatkoztatható. Amint az az eddigiekből körvonalazódik, a vita valamennyi intézményes és spontán gyakorlatában komplex, az emberi képességek teljes körét mozgósító interpretációs tevékenység, amelynek összjátékában a partner-, a beszéd-, a helyzet-, a tárgy- és az öninterpretáció mozzanatai váltogatják egymást. Joggal állítható, hogy a vita mint a hermeneutikai dialógus-elv performatív alkalmazása nem csupán megértő intellektuális teljesítmény, hanem egyszersmind a partnerek komplex affektív-spirituális ön-megjelenítése, valódi életművészet és jellemgyakorlat. E bonyolult jelenség etikai aspektusai látnivalóan nem függetleníthetők a dialogicitás általános hermeneutikai elemzésétől. A tárgy vizsgálatában a hermeneutikai módszer előtt álló valódi nagy lehetőség abban rejlik, hogy a vita dialogikus és egzisztenciális aspektusainak megvilágításával segíthet kiragadni e kérdéskört a normativizmus racionalizmusának az uralma alól.

A jogi érvelés logikája*

GÁL LÁSZLÓ

Logika és érvelés

A logika többértelmű szó. Amikor valakit logikusnak nevezünk, akkor általában az ésszerűség tulajdonságával hozzuk kapcsolatba. Tehát ha valamit vagy valakit logikusnak nevezünk, akkor ésszerűnek tekintjük. Nem itt a helye annak, hogy továbbmenően az ésszerűség fogalmának jelentéseit feltárjuk. Elégdjünk meg csak ennyivel.

A logika tanulmányozásának elenyésző elterjedtsége azt hozza magával, hogy kevesen tudják, a logika szó jelölésében valójában egy több évezredes tudomány van jelen. E tudomány meghatározása valójában egyszerű feladat, a kérdések a meghatározás értelmezésével kapcsolatosak. Íme a meghatározás:

A logika a helyes következtetés tudománya.

Az az egynéhány szó, amely ebben a meghatározásban szerepel, magyarázatra szorul. Egyrészt a meghatározás kijelenti a logikáról azt, hogy *tudomány*. Tehát mindazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek a tudományokra vonatkoznak. Másrészt kiderül az is, hogy a logika *tárgya a következtetés*, azaz a logika a következtetés tanulmányozásával foglalkozik. Viszont attól a pillanattól kezdve, hogy a következtetés azt a módot jelenti, amelyen keresztül kiinduló igazságokból más, új igazságokat nyerünk, akkor e tárgyat különböző tudományok vallhatják magukénak. Így a következtetés tanulmányozhatóvá válik a pszichológia, a retorika,

* Jelen írás a *Pro Iuvenibus Iuratis* és a *Pro Philosophia Alapítvány* által 2000 nyarán közösen szervezett Csíkszépvízi II. Jogász Nyári Egyetemen tartott előadás szerkesztett változata.

a szemiotika, a tudásszociológia stb. szempontjából. E felállásban meg kell keresnünk a logikai közelítésmód sajátosságát. Ez benne van már a definícióban, mivel a logikát kitüntetetten a *helyes* következtetés érdekli. Ez azt jelenti, hogy a logikának megvannak azon eszközei, amelyek segítségével működtetni tud egy helyességfogalmat, és az a következtetésekre vonatkozik.

A helyesség logikai fogalma alárendelődik a neki fölérendelt érvényességfogalomnak. Eszerint egy következtetést akkor tekinthetünk helyesnek, ha egyben *érvényes* is. Az érvényesség azért a helyesség fölérendelt fogalma, mivel magába foglalja a következtetés premisszáinak igazságát is. Más szóval, *érvényesen* (É) azon feltételek mellett következtetünk, ha *igaz premisszákból* (I) következtetünk, és ezt egy logikailag *helyes* (H) forma szerint tesszük. Az érvényes következtetést tehát a következő szimbolikus formában írhatjuk fel:

$$\text{É} = \text{H} \cup \text{I}$$

ahol az $\cup$ szimbóluma a helyesség és az igazság feltételeinek egyesítését jelenti. E rövid elemzésből kiderül, hogy a logika elsőrendű célja azon logikai következtetési formák megtalálásában áll, amelyekről bizonyítható helyességük. Erre a logikában lehetőség van, és rendelkezésre állnak a szükséges eszközök is.

Ezzel szemben a pszichológia, retorika, szemiotika stb. egészen más céllal közelít a következtetéshez. Például a pszichológust az fogja érdekelni, hogy a következtetés mint a személyiség kognitív szférájának alkotóeleme milyen kapcsolatban van az érzelmi vagy axiológiai szférával, milyen motiváció áll a következtetés mögött, milyen érdekek határozzák meg az egyén premisszáinak felvállalását, és nem utolsósorban miért következtetett a vizsgált személy helytelenül. Tehát a pszichológust valaki vagy valakik konkrét következtetései fogják érdekelni. Ezzel szemben a logikust nem valakinek a következtetései érdeklik. Emiatt a logikus vizsgálódása a lehetséges szintjén helyezkedik el. Az általa kiemelt helyes következtetési formák mindenkire vonatkozni fognak. A két közelítésmód nyilvánvalóan kapcsolatban van egymással. Például a pszichológus helytelenségfogalma értelmetlen egy logikai helyességfogalom hiányában, vagy a logikusnak ahhoz, hogy egyáltalán kifejezhesse gondolatait, valamilyen módon a konkrétéhoz is kell folyamodnia.

Röviden azt mondhatjuk, hogy a pszichológia, a retorika vagy a szemiotika azzal a céllal közelít a következtetéshez, hogy felmérje szerepüket a *meggyőzésben*. A meggyőzés pedig az *érvelés* területét jelenti, ahol konkrét premisszák meghatározott igazságértékéről van szó, és a helyes vagy helytelen következtetési forma egy bizonyos példányáról. Azt is mondhatnánk, hogy az érvelésen keresztül átkerülünk a logikai lehetségesből az élet

konkrétságába, ennek számos emberi determinációjával, amelyek több más tudomány felségterületeibe tartoznak.

A helyes következtetési formák feltárása *versus* a meggyőzés a választóvonal, amely által a logika feltárja sajátosságát.

A meggyőzés

A meggyőzés az emberi társadalom egyik alapjelensége. Kommunikatív léte folytán az emberi közösségek életében fontos szerep jut annak, hogy az ember embertársát ugyanazon igazságok elfogadójának tartsa, ugyanazon értékek elsajátítója legyen, ugyanazon normarendszernek vesse alá magát. Végeredményben a viszony megfordítható, abban az értelemben, hogy az igazságok, az értékek és a normarendszer határozza meg az emberi közösségeket. Így az emberi közösségek az értékek, az igazságok és a normák kritériumai szerint írhatók körül.

Mit jelent egy emberi közösségen belül ennek egyik tagját meggyőzni? Ez azt jelenti: a közösségen belül elfogadni vagy elfogadtatni bizonyos állításokat. Emiatt a meggyőzés fogalma az elfogadás fogalmához utal bennünket. Mit jelent tehát elfogadni vagy elfogadtatni? Először is a közösségen belül megfogalmazható állítások egy bizonyos összességét jelenti a szerkezeti összefüggések sokaságával együtt. Mi vonható viszont be az állítások körébe, és ezt milyen (igazság)értékkel látják el a közösség tagjai? Ha erre a kérdésre formális logikai megoldást keresünk, akkor rájöhethetünk arra, hogy ilyen kritérium vagy kritériumrendszer nincs. Más szóval, nem lehet semmilyen korlátot vonni az elé, hogy mi állítható, és mi nem. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy bármi állítható. Az is, hogy „A világ teremtett”, az is, hogy „A hétfejű sárkány ötödik fején kalap van”, az is, hogy „Esik az eső”, az is, hogy „A háromszög szögeinek összege 180 fok”, az is, hogy „Júlia gyakran szokott hazudni”, és az is, hogy „Holnap hajóütközet lesz”. Valami különbség azért mégis van ezen állítások között. Egyesek a jelenre vonatkoznak, mások a jövőre, másik esetben ez nem érdekes. Továbbá egyesekhez az *igaz* igazságérték minden időbeni utalás nélkül hozzárendelhető, mások konjunkturálisak. Egyesek tényekre vonatkoznak, mások attitűdöket fejeznek ki. Egyesek alapvető hiteket fejeznek ki, mások nem. Az állítások megtétele tehát logikailag nem korlátozható.

Ha általában véve nincs semmilyen emberi korlát arra vonatkozóan, hogy mi állítható, akkor vajon ez elmondható a bűnös, a büntett és a bíró helyzetére is?

A törvényszéki helyzet

A törvényszéki helyzetet az emberi létszféra sajátos helyzetének tekintjük. Logikai sajátossága a továbbiakban fog kiderülni.

Melyek azok a tényezők, amelyek a törvényszéki helyzetben részt vesznek? Először is a *büntettel* kell számolnunk, amelynek végrehajtója a bűnös. Továbbá a *törvénnyel*, amely a bűnös által végrehajtott tettet szabályozza. Végül pedig a bíró, aki a bűnről kimondja az ítéletet.

A bűn tette, mint olyan, nincs jelen a bűnösség megállapításakor, mivel a bűnt valamikor a múltban követték el. Emiatt a bűnről csak szó lehet a tárgyalás folyamán. Más szóval, a bűn mint kijelentésekbe foglalt állítások összessége van jelen. Ugyanez mondható el a törvényről is. A törvény is csak kijelentésekben megfogalmazott állítás. A törvény sohasem osztenzív, ami által megmutathatná: „Íme, ez a bűn!”. Ha így állnának a dolgok, akkor az ítélet sokkal könnyebben és igazságosan születhetne meg. Még az osztenzív törvény is nagyon sok kérdést vetne fel, mivel a bűn sokféle, változatos formában jelenik meg. Itt azon logikai kérdéssel szembesülhetnénk, hogy az egyedi mennyiben van benne az általánosban, vagy létezik-e egyáltalán az általános. Mostani feladatunk viszont nem az, hogy az osztenzív ítélet lehetőségét vizsgáljuk, és megtaláljuk a megoldást. Már csak azért sem, mert szinte elenyésző azon büntettek megállapítása, amelyekre osztenzíven jönnek rá (például az *in flagranti*, a tettenérés). Az állításokkal való bizonyítás viszont ekkor sem marad el.

Maradunk tehát annál, hogy a törvényszéki helyzetben alapvető az, ami az állításokba be van vonva. Van-e valamilyen elvi korlát arra, hogy mi vonható be az állításokba a törvényszéki helyzetekben? Először is egyetlen törvény sem tiltja azt, hogy a bíróság előtt bármi is elhangozzék. Kellemesen el lehet beszélgetni arról, hogy milyen is volt az előző esti vacsora. Csakhogy egy olyan bíróságot, ahol ilyesmikről lenne szó, senki sem venne komolyan. Emiatt az állíthatóság maga is valamilyen korlátokba ütközik. Mindenki elvárja, hogy egy valamirevaló bíróságon a bűnről és az ezzel kapcsolatos vádiratról, a bűnösség ellen és mellett felhozható érvekről, illetve a megsértett törvényekről legyen szó. Ezek pedig az állíthatóságnak bizonyos korlátokat szabnak.

Honnan erednek ezek a korlátok? Onnan, hogy az emberi közösségek kapcsolatainak egy szabályozott szférájáról van szó. A szabályozás itt erkölcsi és törvényes. Mindkét szabályrendszer valamelyest fedi egymást, de különböznek is egymástól. Mindezen szabályok pedig együttesen elfogadottakká tesznek bizonyos állításokat, és másokat el nem fogadottakká. Tehát a törvényszéki helyzetben nem állítható bármi. Az, ami alapvetően beleszól az állíthatóságba, a bűn és a vele kapcsolatos, elsősorban jogi normák. A törvényszéken a bűnről kell szónak esnie. Ezt mindenki elvárja. A bűnösség megállapítása a tét. A bűnnek önzonosnak kell lennie a tárgyaláson. Itt be kell tartani az azonosság logikai alaptörvényét. Nem lehet a bűn egyesek számára csak a lopás, és mások számára csak a gyilkosság. A kettő együttes elkövetése esetén pedig mindenki számára azonosan ugyanannak kell lennie.

Az így korlátozott állíthatóság szószerűsége a törvényszéken a vádló, a vádlott, aki helyett leggyakrabban ügyvédje beszél, és a bíró.

A vádló által készített vádirat állítások összessége. Az állítások konkrét tartalma a bűntől függ. A vádiraton kívül a bűnösség elkövetése mellett felsorakoztatott tárgyi bizonyítékok is a vádló eszközei között találhatók. Mit is állíthat a vádló? Állíthatóságainak korlátjait a bűn képezi. Erről állít. Állításainak tartalma a bűnösséget óhajtja bizonyítani. Emiatt mindazt, amit állít, igaznak tekinti. A vádló sohasem fogja azt állítani, hogy ő a hamisat állította. Így a vádlónak megvan a maga igazsága. Ezen igazság az állításainak tulajdonított *igaz* igazságértékekből tevődik össze. A vádló igazságán keresztül azt óhajtja elérni, hogy a vádlottat elítéljék. Tehát alapvető célja, hogy meggyőzzön. A célba vett egyén pedig a bíró. Mikor éri el a bíró meggyőzését? Akkor, amikor a bíró ugyanazon állításoknak igaz igazságértéket tulajdonít. Azaz kialakul az állítások igaz igazságértékével kapcsolatos konszenzus.

Ezzel szemben a vádlott igazsága egy másfajta konszenzus kiváltását akarja elérni. Az ügyvéd mint a vádlott szószerűsége a vádlótól különböző állítások igaz igazságértékét állítja. Az állítások e két csoportja tartalmilag különbözik. Emiatt az ügyvéd igazsága különbözik a vádló igazságától, de pusztán tartalmilag. Mi korlátozza tehát az ügyvéd által állíthatókat? A korlát ezúttal kettős. Korlátozza a bűn, de korlátozzák a vádló által állítottak is. Ha az ügyvéd által állítottak igaz igazságértékei győznek meg, azaz körülöttük alakul ki a konszenzus, akkor megnyeri a pert, és védencét felmentik. Ellenkező esetben a pert elveszíti, és védencét elítéli.

A bíró a szemlélődő szerepét játssza. Ő végighallgatja az ügyészt, aki a vádiratot készítette, és az ügyvédet, aki a vádlott védelmét biztosította. A bíró által állítható kijelentések legfőbb korlátja a törvény. Ezen kívül nem kell vigyázni, csak a perrendtartás szabályainak betartására. A bíró keveset állít, viszont állításainak nagy súlya van. Ő mondja ki az ítéletet, az ezzel járó nagy felelősséggel. Végeredményben az állítások igaz igazságértékeivel kapcsolatos konszenzus célja a bíró. Őt akarja meggyőzni mind az ügyész, mind az ügyvéd. Így a bíró a konszenzus székhelye. A bíró érvényesíti egyes állítások igaz igazságértékét, és veti el a másokét. Tekintélyénél fogva ő mondhatja csak ki azt, hogy egy állítás hamis. Ilyen értelemben tehát a bíró az, aki mind a hamiság, mind az igazság megállapításának hatalmával rendelkezik. Valójában a bíró oldja meg a vádló és az ügyvéd állításainak igazságértékbeli konfrontációját.

A bűn definíciója

Az előbbiekben arról volt szó, hogy mi vonható be a törvényszéki helyzet állításaiba, azaz mi fogalmazható meg ennek kapcsán. Megpróbáltuk megállapítani mindezen állíthatóságok elvi korlátait. Tehát itt azon materiális feltételekről volt szó, amelyek a törvényszéki helyzet együttesében játszanak közre.

A törvényszéki helyzet alapvető alkotóeleme a bűn. Viszont a bűn nem eleve mint bűn jelenik meg. A tettes nem bűnt követ el, hanem cselekszik. Cselekedete az, amely a törvény függvényében nevezhető majd bűnnek. Azaz a cselekedetek közül csak bizonyosak, a törvény hatálya alá esők azok, amelyek bűnként jelennek meg. Emiatt szükséges az, hogy a bűn törvényileg helyes definícióban legyen megfogalmazva. Mindazon kétértelműségek vagy helytelen definíciók, amelyek a törvények korpuszába bekerülnek, egyben igazságtalanná tehetik magát a törvényt vagy alkalmazásait a bíróság által. Például, ha azt mondja a törvény, hogy:

„A felbújtó az, aki részt vesz a büntett végrehajtásában, de nem szerzője ennek, és nem részese.” (BTK, 23.),

akkor ez nem helyes definíciója a felbujtónak, mivel elmondja azt, hogy ki nem a felbújtó, viszont nem mondja el azt, hogy ki nevezhető annak. A következő megfogalmazás viszont már helyes:

„A felbújtó az a személy, aki szándékosan vesz rá egy másik személyt arra, hogy egy büntettet végrehajtson.” (BTK, 25.)

A 23. cikkely szerint szinte mindenki felbujtónak tekinthető, a 25. cikkely viszont kellően leszűkíti a felbujtók körét. Ez azért van így, mert a 23. cikkelyben logikai hibát követnek el, és pedig azt, hogy a felbújtó meghatározása tagadó. Az állító formában való meghatározás a helyesség elengedhetetlen feltétele.

A meghatározással kapcsolatosan a logika más helyességi követelményeket is állít. Észérint a meghatározásnak jellemzőnek kell lennie, nem szabad körben forognia, konzisztensnek kell lennie, illetve pontosnak és világosnak kell lennie. E helyességi követelmények mindenike az azonosság logikai alaptörvényével kapcsolatos. Ez azt jelenti, hogy be nem tartásuk a logikai többértelműségek területére vezet el bennünket. Ennek következménye pedig az lesz, hogy a törvény nem tudja betölteni alapvető funkcióját, tehát azt, hogy igazságot szolgáltatson. Ha a törvény által meghatározott büntett többértelműt akkor a törvény alá nem eső cselekedetek is ide sorolhatóak. Ez azt jelenti, hogy a törvénytelenések száma hatalmasan megnövekedhet, és az ilyen jogi rendszerek az igazságtalanság letéteményesei lesznek. Emiatt pedig törvénytelenek és imorálisak.

A kétértelműségek nemcsak a definíciókban jelenhetnek meg. Annak ellenére, hogy a jogi rendszerek számtalan definíciót tartalmaznak, bennük nemcsak definíciók vannak. Például:

„A Kormány kötelezettségeinek ellátásában együttműködik azokkal a társadalmi szervezetekkel, amelyek ebben érdekeltek.” (Románia Alkotmánya, 101. cikkely),

ahol a „társadalmilag érdekelt szervezetek” kifejezés többértelmű, mivel valószínűleg ide tartoznak a szakszervezetek, de nem biztos, hogy a Kormány együtt fog működni a zergéket védő szervezettel. Itt a kétértelműség abból adódik, hogy a Cikkely alapfogalma, a „társadalmilag érdekelt szervezetek” fogalma homályos fogalom. Vagy íme egy másik példa.

„A nemzeti szuverenitás a román népé, amit képviseleti szervein és referendumon keresztül érvényesít.” (Románia Alkotmánya, 2. cikkely).

Itt a kétértelműség az „és” szócska használatából adódik. Ugyanis itt ennek használata azt az értelmezést hozza elő, mintha a szuverenitás referendumon keresztül való próbája mindennapos volna. Tehát minden alkalommal, amikor a képviseleti szervek döntési helyzetbe kerülnek, egyben referendumot is szerveznek a döntés kapcsán. Ez nyilvánvalóan hibás értelmezés. Ha az „és” szócska helyett a törvényhozó a „vagy” szócskát használta volna, akkor ez a pontatlanság nem került volna bele az Alkotmányba. Tehát a helyes megfogalmazás a következő:

A nemzeti szuverenitás a román népé, amit képviseleti szervein vagy referendumon keresztül érvényesít.

A törvényszéki helyzetben alkalmazott logikai formák

Amint láttuk, a törvényszéki helyzet az állítások tartalmának és a hozzájuk rendelt igazságértékeknek a területe. Ugyanazon állításról a vádló azt próbálja bizonyítani, hogy igaz, a védő pedig azt, hogy hamis, és fordítva. Tehát egyszerűen a törvényszéki helyzetben állítottak nem merítik ki az állítások igazságértékeinek összességét. A teljességhez hozzátartozik az is, hogy a törvényszéki helyzetben a résztvevők állításaik között kapcsolatokat teremtenek. A kapcsolat teremtése pedig nem más, mint *bizonyítás*. A bizonyítás tárgya a bűntény maga. Emiatt a vádló a bűnösséget, az ügyvéd az ártatlanságot akarja bizonyítani. Van-e ennek az eljárásnak valamilyen sajátossága, amit logikailag, tehát formálisan lehetne megragadni?

A bűn ténye mindig egy általános állítás. Eszerint például a lopás büntettnek minősül, és elkövetése, a körülmények függvényé-

ben, bizonyos ítélet meghozatalát vonja maga után. Ez benne van a törvényben. Másrészt pedig ott van a bűntény, a cselekedet maga, amit valaki elkövetett. Az elkövetett cselekedet nem feltétlenül bűntény, csak abban az esetben, ha valaki felfigyel törvénybe ütköző voltára, és ezt jelzi a hatóságoknak. Az elkövetett cselekmény pedig bizonyos formában beletartozik a törvény lopást meghatározó fogalmának extenziójába. Ha ez minden további nélkül illeszkedik a törvény előírásaiba, akkor az ítélet meghozatala is valamelyest leegyszerűsödik. Végül pedig a végrehajtott cselekedet, az eset kapcsán ott van a bírói döntés. Tehát formailag az eljárás a törvénnyel kezdődik, és az eseten át vezet el a bírói döntésig. Ez formálisan a következőképpen írható le:

$$(1) \forall x (Lx \rightarrow Tx) \\ \frac{\forall x (Sx \rightarrow Lx)}{\forall x (Sx \rightarrow Tx)},$$

ahol Lx a lopást, Tx a törvénybe ütközést és Sx az x személy cselekedetét szimbolizálja. Az előbbi séma azt mondja ki, hogy mindaz, ami lopás, törvénybe ütközik, x személy lopott, tehát x személy cselekedete törvénybe ütközik. Nyilvánvalóan emiatt születik meg az ítélet is. Tehát itt fellehettünk egy olyan logikai formát, amit alkalmaznak a bírósági döntés meghozatalakor. Sajátosan csak a jogban megnyilvánuló logikai formáról van-e itt szó? Természetesen nem. Az érvelés mindig ezt az utat járja be akkor, ha „diagnózist” állít fel, mind a jogban az ítélet esetében, mind az orvostudományban, amikor a kórismék tudásából kiindulva és megvizsgálva a konkrét beteget felállítják a diagnózist.

Van-e viszont más olyan logikai forma, amely a jogi érvelés terén megnyilvánul? Íme egy másik példa:

Ha éjszaka követte el a lopást, akkor minősített lopást követett el. [állítja a törvény]

A bűnöző éjszaka követte el a lopást.

Minősített lopást követett el.

Nyilvánvaló, hogy vallomásbeli vagy esetleg tárgyi bizonyítékkal kell rendelkeznie az ügyésznek, hogy bizonyítani tudja, a lopás valóban éjszaka történt. Ebben a következtetésben a tett éjszakai elkövetése a feltétele annak, hogy minősített lopásnak tekinthessék. A törvény az egyszerű lopásnál szigorúbban bünteti a minősített lopást. Emiatt a jogi érvelés folyamán a második premissza állításának igazsága feltétlenül a bizonyítás tárgyát kell hogy képezze. A következmény pedig kiemeli azt, hogy valóban minősített lopás elkövetéséről van szó. E következtetést követheti aztán az ítélet meghozatalának következtetése, amelynek logikai formája lehet olyan, mint az (1). Amint az (1)-es következtetés is szimbolikus formáját jelenti egy természetes nyelven megfo-

galmazott következtetésnek, ugyanígy felírhatjuk ez utóbbi természetes nyelvű következtetés szimbolikus formáját. Ez pedig a következő:

$$(2) \quad \frac{A \rightarrow B}{A} B,$$

Ahol A a feltétel előtagja, B a feltétel utótagja, a ' $\rightarrow$ ' szimbólum a 'ha, ...akkor' feltételes kapcsolatot fejezi ki. A (2)-es logikai forma is megszokott logikai forma, és nem sajátosan a jogi érvelésre érvényes.

Összefoglalás

A jogi érvelés két területen bontakozik ki. A cselekedetek és a cselekedetekkel kapcsolatos állítások területén. E kettő közül elsőrendű fontosságúak az állítások. Már csak azért is, mert az ítéletek mindig *post festum* születnek meg. Az állításoknak egyértelműeknek kell lenniük, amit a törvények pontos definícióin keresztül lehet elérni. Ha a törvény nem egyértelmű, akkor nem lehetséges az igazságszolgáltatás. Nem beszélhetünk sajátosan jogi logikai érvelési formákról. A jogban használt logikai formák megegyeznek az általában használt logikai formákkal.

A dialóguselvű olvasás tapasztalatáról

ORBÁN GYÖNGYI

Az általánosan elterjedt vélekedés szerint az *olvasás* elsősorban technikai jellegű tevékenység: a betűk összeolvasásának a „tudományát” jelenti, olyan cselekvést, amely az információszerzés, a tanulás egyik (s még ma is talán a legfontosabb) *eszköze*. Mindannyian ismerjük azonban azokat a „mellékhatásokat”, amelyek az ilyen „technikai” értelemben vett olvasás gyakorlását kísérfni szokták: a tanulóssal járó erőfeszítést, az olvasottak birtokba vételért folytatott sokszor kilátástalan küzdelmet.

Gondoljunk most azokra a tapasztalatainkra is, amelyek az olvasásnak egy másik – pozitív – értelméről tanúskodnak; azokra a helyzetekre, amelyekben nem „kötelességből”, hanem „csak úgy”, a magunk kedvére olvasunk. *Ez* az olvasás kikapcsolódás és öröm forrása. Vajon mi működteti az ilyen olvasást, s melyek lehetnek azok a mozzanatai, amelyek „átvihetők” lennének akár a tanulási helyzetekbe is, hogy ott a „gyötrelmentes” tanulás energiájává váljanak?

Mi vezet bennünket azokhoz az olvasmányokhoz, amelyeket a magunk akaratából olvasunk el?

Ha számot vetünk azokkal a tapasztalatainkkal, amelyek ezzel a kérdéssel kapcsolatosak, akkor mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy *minden* olvasásban erőteljes *megértésre való törekvés* nyilvánul meg. Az írott szöveg mindig úgy áll előttünk, mint ami egy még ismeretlen, de általunk feltárandó értelmet rejteget magában. Ezért már eleve egyfajta *várakozással* kezdünk hozzá az olvasáshoz, úgy, hogy előrettekintünk egy feltételezett értelemre, arra, amit az olvasott szöveg „mondani akar” nekünk. Úgy fordulunk hát a szövegekhez, mint ahogyan a beszélgetőpartnereinkhez fordulunk olyankor, amikor valami – számunkra fontos – megbeszéltnivalónk akadt. *Az olvasás beszédhelyzete: dialógusszituáció.*

Hogyan is kell ezt érteni?

Dialógust folytatni azt jelenti: meghallani azt, amit a *másik* mond nekünk, figyelmesnek lenni a beszédében rejlő értelem igényére. Mindannyian tapasztalhattuk, hogy egy beszélgetésben mindig többről van szó, mint amiről látszólag, a szavak grammatikai értelmét tekintve, szó van. Még egy közönséges hétköznapi beszédhelyzetben sem csak pusztán információcsere történik, hanem annál mindig több. Éppen ezért a dialógus nemcsak az értelmünket és a nyelvismeretünket veszi igénybe, hanem – többek között – a beleérző-beleélő képességünket, emberismeretünket, intuíciónkat is. A beszélgetésben való mély együttlét, amelyet az egymás megértésére való törekvésünk révén élhetünk meg, egy különleges, hallgatólagos értelem-dimenzióba von bennünket, melyben a beszélgetés nyelve – a gondolatközlő funkció mellett – valóságos „inkantációs funkciót” kap. Ily módon a beszélgetők olyasmit is egymás tudomására hoznak, amiről voltaképp egyetlen szót sem ejtenek. A *megértésre való törekvésük* tehát ilyenkor nemcsak a fogalmakba foglalható, s nyelvtani értelemben dekódolható információkra irányul, hanem ezen túlmenően, sőt, *elsősorban* erre a hallgatólagosan áramló értelemre.

Nos, nem kétséges, hogy a könyvekkel, a szövegekkel való találkozásaink példaértékű esetei az ilyen „inkantációs töltetű” beszélgetés-szituációnak. Az olvasás mindig több, mint valamely információ pusztán tudomásulvétele. A várakozás, amellyel előzetekintünk a szövegben még rejtőzködő, de az olvasás folyamán – reményeink szerint – kibontakozó értelemre, olyan „inkantációs aurát” alkot, amelyen belül a könyv és az olvasója beszélgető közösséget alkot. E közösség dinamizmusát a megértésre való törekvés energiája s az ennek nyomán teremtményként önmaga biztosítja.

Gondoljunk annak a betűzgető gyermeknek az örömére, aki egyszer csak ráébred arra, hogy az olvasottaknak összefüggő értelme van! Ettől kezdve érdekeltté válik abban, hogy az olvasás technikai értelemben vett nehézségeit áthidalja, s hogy részesévé váljék annak az értelemegésznek, amely az ő olvasása nyomán mintegy „előjön”. Ettől kezdve az olvasás elsősorban nem a „kibetűzés” feladatát jelenti számára, hanem megértő-értelmező tevékenységet. Már nem egyszerűen a leírt szavak, mondatok megismétlése „felhangosítása” az olvasás tétje, hanem egy most még rejtőzködő értelem világra segítése. A megértő olvasás ezért olyan tevékenység, amely a szövegalkotó energiákat, kreatív mozzanatokat is megkövetelő szólítására válaszol.

Hogyan tesz eleget az olvasó ennek az igen fontos követelménynek?

Ha szem előtt tartjuk azt a belátásunkat, amely szerint a szöveg és az olvasó viszonya dialógusszerű, akkor ez azt jelenti, hogy *a megértő olvasásban a sikeres párbeszéd szabályai kell hogy érvényesüljenek*. Egy párbeszéd sikere mindig azon múlik, hogy a

partnerek milyen mértékben hajlamosak a másik véleményének a meghallására (a „másság elismerésére”), illetve a saját előítéletek tudatosítására és kockáztatására. A dialógus a „szót értés művészete”; s ez érvényes a dialóguselvű olvasásra is. Az előbeszéd helyzetekhez viszonyítva azonban az olvasás helyzeteiben különös felelősség jut – éppen az olvasónak. Mivel ugyanis az írás időbeli távolságot teremt, egyedül az olvasó megértésre való törekvésének energiája alakíthat olyan *eleven* dialógusszituációt, amelyben a „szót értés” valóban bekövetkezhet.

Ez azt jelenti, hogy *olvasás közben fokozottan érvényesíteni kell a szöveg értelemigényét*. Ezt az értelemigényt természetesen maguk a szövegek juttatják kifejezésre, és – a maguk módján – segítik is az olvasót abban, hogy erre figyelmes legyen. A szövegek megformálásába ugyanis mindig beletartozik az is, hogy egy „te” értelemelváró beállítódását követelik meg. Más szóval: minden szövegbe bele van építve egy előreutalás a címzettre, aki fogékony az olvasás során kibontakoztatható értelemre. Annak, aki a szöveg szavát érteni kívánja, e szövegbe formált Te-nek a pozíciójába kell belehelyezkednie. E kommunikatív mozzanat működésének köszönhető, hogy az írás olvasásba fordulhat át.

A szépirodalmi szövegek példája különösen jól meg tudja mutatni, hogy mit is jelent ez. Az irodalmi művek jellemzője ugyanis, hogy az olvasó megértésre törekvését „akadályozva segítik”, azaz, különleges megformáltságukkal (pl. a metaforikus beszédmóddal) akadályokat állítanak a megértés elé, ám – érdekes módon – éppen ezáltal teszik érdekeltté az olvasót a velük való *együttműködésre*, arra, hogy – a szövegben egyre inkább elmélyülve, annak megformáltságára egyre inkább ráhangolódva érvényesülni engedjék a benne rejlő értelem igényét.

Egy felolvasott vers példája megmutathatja, mire kell itt gondolni. A felolvasásban sohasem a leírt szöveg valamiféle gépies megismétlése történik, hanem olyan értelmezés, amely a szövegbe rejtett értelem igényére van tekintettel. A felolvasást olyankor tartjuk „helyesnek”, ha úgy érezzük, hogy az általa megszólaltatott értelem megfelel a szövegből sugárzó igénynek, „helytelennek” pedig akkor, ha ellentmondást érzünk a kettő között.

E megfelelésnek természetesen a szöveg néma olvasásában is érvényesülnie kell. A szöveg a megformáltsága módján állítja rá a befogadót a helyes olvasásra. A szöveg értelemigényére való ráállítódásunk pedig nemcsak *intellektuális* tevékenység, hanem az *egész személyiség*, az *intuíció*, a *képzelet*, sőt – különösképpen a műalkotások esetében – a *test* részvételét is megköveteli. Mindenki számára ismerős lehet annak a tapasztalata, ahogyan a fülünk, pontosabban a hallásunk, s ezzel együtt az izmaink, egész testünk hozzászokik és igazodik a zene ritmusához. A kísérleti lélektani kutatások kimutatták, hogy a ritmusos művek (pl. a versek) előadását, de még a néma olvasását is önkéntelen izommozgással (rendszerint a hangképző szervek működtetésével) kíséri a befoga-

dó. Valami ehhez hasonló történik olyankor is, amikor egy regény olvasásában „mélyedünk el”. Nem kétséges: ilyenkor annak az értelemnek a megteremtésére „állunk rá”, amire a mű szólít bennünket; más szóval: együttműködünk a szöveggel, részt veszünk annak artikulációjában.

A dialogikus olvasás tehát artikuláló olvasást is jelent.

A befogadó kétségtelenül magában az alkotásban vesz részt valamiképpen, amikor a művet olvassa. Nem, korántsem arra kell itt gondolni, hogy az olvasó a szó szoros értelmében újraalkotja a művet, vagyis „egy az egyben” megismétli a szerző alkotó tevékenységét; inkább egyfajta „alkotó együttműködés” részesévé válnunk, amikor olvasunk. Függetlenül attól, hogy verses vagy prózai alkotás befogadásában veszünk-e részt, mindig szükség van erre az együttműködési készségre: hogy hajlandók legyünk „ráállni” a mű artikulációs mozgásának a ritmusára, s nyomon követni a műnek az ebben az artikulációban megtestesülő értelemigényét. A művész – annak a „tökéletességre való előrenézésnek” a nevében, amely mindig a művészet jelenlétéről tanúskodik – arra törekszik, hogy alkotásában „minden a helyén legyen”. (Ez a törekvés még a formabontó alkotásokban is érvényesül.) Olvasni tudni tehát az jelenti: e „tökéletességre való előretekintés” jegyében törekedni a megértésre.

És – bár a tökéletességre való előretekintés a „nem szabad elhibázni” feladatát rója úgy az alkotói, mint a befogadói tevékenységre, e nehéz feladat teljesítése mégsem tűnik nehéznek, mert *örömmélnnyel jár* – Gadamer szavával: „boldogságtapasztalatot” képvisel –, akárcsak a játék. Az együtt-játszás öröme, valamint a teljességben való részesedés ígérete segíti át a művészt az alkotás, az olvasót a befogadás „nehézségein”.

A dialóguselvű irodalomolvasás tapasztalatának van még egy, a fentiekkel összefüggő, példaértékű tanulsága: *a könyvek igénylik az elidőzést, a türelmes, figyelmes, lassú olvasást*. A számítógépek és a villámgyors hírközlés, az Internet korában igen fontos ez a figyelmeztetés. Tulajdonképp már a könyvnyomtatás feltalálása *időbeli hiátust* okozott a kulturális kommunikáció szerkezetében: jelentősen megnőtt ugyanis az időbeli (s ezzel együtt a befektetett fizikai-szellemi energiabeli) különbség egy könyv *megírása* és *befogadása* között. Ez a különbség ma végzetesen aránytalanra kezdett válni (az olvasás felgyorsulásától a befogadás teljes elmaradásáig). Újra kellene tanulni (vagy inkább újra megszokni) azokat a befogadási technikákat, amelyek csökkentik a távolságot az írás és az olvasás „idője” között. Nem jelentene ez mást, mint a ráhangolódni tudást arra a tempóra, amelyet a mű maga megkíván. Ezt az olvasási módot persze nem lehet szabályokba foglalni, ugyanis – mint Gadamer írja – „a helyes tempót sohasem lehet mérni, kiszámítani”. A mű „életritmusára”, „lélegzetvételére” való ráhangolódást a műalkotás artikulációs játékában – s ennek örömeiben – való részesedésünk biztosíthatja.

Irodalom:

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984.

Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció.* Ford. Hévizi Ottó. Cserépfalvi kiadása, Bp., é. n.

Gadamer, Hans-Georg: Epületek és képek olvasása. In *A szép aktualitása.* Ford. Loboczky János. T-TWINS Kiadó, Bp., 1994.

Gadamer, Hans-Georg: A kép és a szó művészete. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság.* Ford. Hegyessy Mária. Kijárat Kiadó, Bp., 1997.

A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer hermeneutikájában

KEREKES ERZSÉBET

Gadamer felfogásában a nyelv és a beszélgetés ekvivalens fogalmakként kezelhetők (egy hermeneutikai perspektívában). Fel kell tennünk a kérdést, hogy mi motiválja a nyelv dialogikus lényegének a kiemelését,¹ és ez mi ellen irányul?

Gadamer a nyugati filozófiában észlelhető kijelentés logikájának uralma ellen küzd. Ugyanis a nyelv nem teljesül be a kijelentésekben, hanem mint dialógus halad a beteljesedés felé. Amíg a kijelentések logikájában elvonatkoztatnak mindattól, ami nem kimondott, a hermeneutikában fontos a motivációs kontextus. A kijelentés logikája a „módszerrel” függ össze, az elszigetelt, ellenőrizhető, előrelátható, megismételhető kísérletekkel, az uraihatósággal. A (hermeneutikai) megértés pedig nem egy objektív tényállás szubjektum általi felfogása, hanem egy folyamatban lévő beszélgetéshez, alakuló hagyományhoz való tartozás. A megértés részvétel egy hagyományban, egy dialógusban.² Egy ilyen dialógusban nincsenek kijelentések, csupán kérdések és válaszok, melyek ismét új kérdéseket vetnek fel az „igazság” érdekében. Gadamer Heidegger nyomán fedezi fel a kérdés és válasz hermeneutikai logikáját, mellyel meghaladja az általa *nyelvfelejtőnek* nevezett hagyományt.³ Minden mondatnak van-

¹ „...a dialógusban ragadjam meg a nyelv eredendő fenomenjét”. Gadamer, Hans-Georg: *Szöveg és interpretáció*. 18. „A nyelv dialogikus jellege, aminek tisztázására törekedtem...” Uo. 21.

² A megértés időstruktúrája nem szukcesszív, hanem dialogikus, cirkuláris. Gadamer, Hans-Georg: *Szöveg és interpretáció*. 36–37.

³ Gadamer tehát a kijelentés logikája ellen küzd, mely a „nyelvfelejtés” hozható összefüggésbe. A nyelvfelejtés azt jelenti, hogy a nyugati gondolkodásban elhalványult a gondolkodásnak a nyelv közegéhez fűződő lé-

nak ki nem mondott előfeltevései, motivációi, amelyektől a kijelentés értéke és igazsága függ.⁴ A hermeneutika szerint minden kijelentést kérdésre adott válaszként kell felfogni. Kérdés-válasz struktúrája a beszélgetésnek van. A nyelv dialogikus jellegét már Heideggernél is megtaláljuk,⁵ azonban Gadamer ezt fölerősíti és beszélgetésként [*Gespräch*] határozza meg. „A nyelv [...] csak a beszélgetés együttlétében adódik.”⁶ A beszélgetés problémáját alább fejtjük ki bővebben.

A beszélgetésben a kérdésnek fel kell merülnie, válaszlehetőségnek kell megnyílnia, minden beszéd válaszra vár, válaszra irányul. E megválaszolásra irányulás híján „üres” marad. Különbséget kell tehát tennünk az „üres” és a „telített” beszéd között. Az igazi vagy telített beszélgetésben szabaddá van téve a válasz. Nem az előre ismert „helyes” válasz felmondásáról van szó. Amint Manfred Frank is felhívja a figyelmünket,⁷ az ellenálló hallgatás válaszként tekinthető, további beszélgetésre provokálhat, míg a mechanikusan felmondott válasz az „üres” beszéd jellemzője, nem ösz-

nyegi kapcsolata, miközben a figyelem gondolkodás és világ viszonyára esett. A nyelv, amennyiben egyáltalán szó volt róla, csupán mint a gondolkodás eszköze jelent meg. E hagyomány szerint a gondolatok nyelv nélkül is létezhetnek. A nyelvfelejtés annak elfelejtése, hogy a nyelv nem pusztán *korlát*, hanem legalább ugyanolyan mértékben *híd* is. A *nyelvfelejtés* is Platónnál veszi kezdetét, akárcsak a *létfelejtés*, mely Heidegger alapproblémája volt. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Gadamernek Platónhoz való viszonya kettős. Ami ellen kritikája irányul, az a nyelvi médium relativizálása a *Kratilosz*-ban, amelyet Platón nyelvfilozófiai értekezéseként tartanak számon. Ám Platón nem csupán gátat, hanem ösztönzést is jelent. Gadamerhez általában a *Hetedik levél* és a *Phaidrosz* áll a legközelebb, hiszen ezekben a művekben mutatott rá Platón minden kijelentés párbeszédbe ágyazottságára. Bár a 20. században nyelvi fordulatot [*linguistic turn*] figyelhetünk meg (analitikus filozófia), azonban még mindig a nyelvfelejtés vonulatába tartozik, sőt annak végeredménye. Az igazi fordulat, a 20. század második fordulata, a német filozófiában megy végbe: a fenomenológiára és a hermeneutikára való áttérésben. „A hermeneutikai eszmélődés éppen ama dimenziókra terjed ki, melyek a *linguistic turn* perspektívájában előzetesen kihunytak.” (Fehér M. István: Szó, beszélgetés, dolog. *Vulgo*, 2000/3). A hermeneutika belátja, hogy a nyelv sohasem lehet velünk szembeállított tárgy, sohasem válhat teljességgel tárggyá, a nyelvet soha nem tudjuk utolérni.

⁴ Ezzel magyarázható Gadamernek a retorika felé fordulása. A gondolkodás logisztikus felfogása ellenében Gadamer a gondolkodás retorikai fogalmát dolgozza ki. A nyelv esetében nem a fogalmak fölé- és alárendelésének logikája, hanem az eleven metaforika a lényeges. Lásd ehhez: Grondin, Jean: Útban a retorika felé. *Vulgo*, 2000/3.

⁵ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 34. §. Jelenvaló-lét és beszéd. A nyelv.

⁶ Gadamer, Hans-Georg: *GW* 8 404.

⁷ Frank, Manfred: A nyelv uralhatóságának határai. In: *Literatura*, 1991/4. Hermeneutika és dekonstrukció.

tönöz továbbgondolásra, nem kérdez, nem nyit fel, hanem lezár. Az „üres” beszéd öntükröző, mindkét szerepét ugyanaz a személy játssza.⁸ Az igazi beszélgetésben a válasznak csak egy kritériuma lehet, értelmesnek kell lennie, mozgásba kell hoznia a gondolatok lendítő kerekét (egyik szó adja a másikat).⁹ Az igazi beszélgetés bemutatja az igazság születését a beszédben, ezt pedig úgy teszi, hogy előzetes ellenállásnak vet alá. Az igazi beszélgetés folyamatos túllépés, kérdésessé tevés, a jelentés kibontakoztatása, tehát nem mechanizálható. Gadamer dialektikának nevezi a valódi beszélgetés folytatásának művészetét (Platón nyomán). A valódi beszélgetés hasonló a játékhoz, mert belebonyolódunk. Tehát nem valamilyen akaratlagos és a szubjektivitás által uralt folyamat, hanem történés, amely végbemegy velünk. A nyelvjáték¹⁰ közben feltárul számunkra maga a dolog, amiről szó van. A valódi beszélgetésben nem annyira az a fontos, hogy a beszélők között kérdések merülnek föl és válaszok adódnak, hanem inkább az, hogy a dolog vet fel kérdéseket. „A dialektika nem annak művészete, hogy mindenkivel szemben győzünk a vitában, hanem az igazság keresésének művészete.”¹¹ A beszélgetés nem valamely beszélgetésen „túli” igazság reprezentációja, hanem olyasmi, ami két horizont egybeolvadásának folyamatában konstituál igazságot. Ami a maga igazságában megmutatkozik, az a logosz. Ahhoz, hogy a gadameri hermeneutikát megmentsük a ráakódó „naiv dialogicitástól”,¹² újra kell értelmezni a logosz fogalmát, és figyelmünket arra kell fordítanunk, hogy a platóni dialektika a szóban forgó dologra való fokozott ráirányulást jelent. A dialektika egy, a szokványos beszéd számára már elfogadott tárgyat von be ismét a beszédbe úgy, hogy a dolog másként tűnik elénk, s így „felszabadul” a dologhoz tartozó tárgysterület. Bacsó Béla mutat rá arra, hogy a „Freilegen des Sachfeldes” soha nem magát a dolgot teszi teljességében hozzáférhetővé, hanem „megnyitja egy és

⁸ Üres beszélgetésre példa a terápiás beszélgetés, a vádlott kihallgatása, a rossz pedagógiai feleltetés.

⁹ Gadamer, Hans-Georg: A nyelv generatív és teremtő ereje. *Helikon*, 1986/1–2. 14.

¹⁰ Szoros kapcsolat van Gadamer és a kései Wittgenstein nyelvfelfogása között, mely kapcsolatot maga Gadamer is hangsúlyozza *A fenomenológia és dialektika között Önkritika-kísérlet* (1985) írásában: „...tehát kézenfekvő, hogy világtapasztalatunk nyelviségét a játék modellje alapján gondoljuk el. [...] elképzeléseim közel állanak a kései Wittgenstein játékfogalmához.” *Vulgo*, 2000/3, 6. „Wittgenstein késői munkásságát csak saját gondolkodói utam bejárása után tudtam tanulmányozni.” Uo. 5.

¹¹ Abban a lényeges hermeneutikai tételben, hogy „a másiknak igaza lehet,” a hangsúly az „igaza lehet”-re kerül. A dialógus nem a másik más-sága miatt fontos, „hanem azért, mert bizonyos dimenziókban és témákról nem áll rendelkezésünkre más verifikációs eszköz, mint az egymással folytatott tartalmi megvitatás”. (Olay Csaba: Gadamer értelmezésfelfogása. *Vulgo*, 2000/3, 98.)

¹² Lásd Bacsó Béla: Logosz és megértés. *Vulgo*, 2000/3.

ugyanazon dolog másként is látható jellegét. [...] a szó megmutatni képes a dolog olyan kinézetét, amely eddig nem tűnt fel. Akkor beszélhetünk a platóni dialektika értelmében vett szabaddá-tételről, ha a dologról mondott a dolgot előbb sokértelműségében teszi láthatóvá, majd visszaadja a dolog egyértelmű belátását”.¹³ A logosz felmutatja a dolgot a maga sokrétűségében, és elhatárolja attól, ami nem a dolog.

A dialektika a továbbkérdés művészete, a gondolkodás művészete. Aki kérdezni tud, az a kérdezést, a még nyitottak felé irányulást fenn tudja tartani.

A kérdő egzisztenciában gyökerezik a nyelv. Ennek jele a „belső szó”, a mögöttes, mely egy végtelen dialógus, kérdés, amelyet egyetlen kijelentés sem tud önmagában kifejezni. Jean Grondin hívja fel a figyelmünket arra, hogy Gadamer esetében nem a kifejezhetetlennek, a kimondhatatlannak a misztikájával van dolgunk, hanem a nyelvnek egy hermeneutikai elméletével, amely a nyelv határainak tapasztalatán alapul a kijelentés határain.¹⁴

A belső szó, amikor kifejezi a gondolkodást, diszkurzív értelmünk végességét képezi le. Mivel gondolkodásunk azt, amit tud, nem egyetlen gondolkodó pillanatban fogja át, előbb mindig kénytelen elővezetni magából azt, amit gondol, s mint valami belső önkimondásban, kénytelen saját maga elé állítani. Ebben az értelemben minden gondolkodás önmagunkhoz beszélés.¹⁵ De Gadamer felhívja figyelmünket arra, hogy a belső szó nem egyszerűen a görög logosszal (Platón) hozható kapcsolatba, hanem inkább a keresztény szellemi emanációval (itt Ágostonra¹⁶ és

¹³ Bacsó Béla: Logosz és megértés. *Vulgo*, 2000/3., 32.

¹⁴ Grondin, Jean: *L'universalité de l'herméneutique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

¹⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 295.

¹⁶ Ágostonra Wittgenstein is utal a *Filozófiai Vizsgálódásokban*, igaz, hogy pont Gadamer szándékával ellenkező okból. Wittgenstein bírálja Ágoston eszközzerű nyelvfelfogását, Gadamer pedig Ágoston éppen e bírálatban válik ösztönző kiindulóponttá. Gadamer nem azokból az ágostoni művekből indul ki, amelyek hagyományosan a nyelvet teszik a gondolkodás témájává, hanem a *De trinitate* című írásából. A keresztény-ágostoni inkarnációtan (és Szentháromság-értelmezés) a nyugati nyelvfejtés történetében kivételt képez. Ágoston nyelvfelfogását nem lehet egyszerűen eszköz-szerűvé redukálni, mint Wittgenstein tette, mert különböző írásaiban a nyelv más-más oldalát teszi árnyaltabbá, hangsúlyosabbá. (Másként mutatja be a nyelvet a *Vallomásokban* a *De magistro*-ban, a *De Trinitate*-ben stb.). Ami Gadamer számára lényeges, az az a tény, hogy Ágostonnál és Szent Tamásnál a nyelv és a Szentháromság kölcsönösen megvilágítják egymást. Bár mindkettő érthetetlen számunkra, titok, mégis a nyelv az, amelyik a kevésbé érthetetlen (elvi szinten), mert tapasztaljuk (újra meg újra).

Szent Tamásra¹⁷ támaszkodik). A belső szó¹⁸ lényegileg azonos a gondolkodással, mint az Istenfiú az Istenatyával. Eredete ugyanúgy az emanációhoz kötődik. Folyamatról van szó, történeusről, a szavak szellemből való előjövételének folyamatáról. E helyen meg kell jegyeznünk azt, hogy a hermeneutika számára két egymástól elválaszthatatlan szempont következik az ágostoni nyelvfelfogásból: 1) a gondolkodás és nyelvi megtestesülésének egylényegűsége, 2) a belső és a külső logosz közötti diszkrepancia. A *logosz prophorikos*ban nem testesül meg teljes mértékben és maradéktalanul a *logosz endiathetosz*. A mi nyelvünk különbözik az Isteni Igétől.¹⁹

A belső és a külső szó viszonya analogikus. Az analógiák sokfélesége, gazdagsága segít abban, hogy valamit kitaláljunk arról az őstartalomról, amiből vagyunk. A nyelv alapvetően metaforikus, a metafora pedig a tartalom kifogyhatatlan inkarnációja, ismétlés, újracselekvés. A kimondhatatlan új történet-kontextusban kerül említésre, de a kimondhatatlant a metaforák csak érintik, megtestesítik, újracselekszik, kimondani nem tudják. A világ és a nyelv is egymással analogikus viszonyt alkotnak, a világ a nyelv analógiája, a nyelv a világ analógiája. A világ attól világ, hogy nyelv, a nyelv pedig attól nyelv, hogy világ mutatkozik meg benne. „A nyelv nem csupán azoknak a felszereléseknek egyike, amelyekkel a világban levő ember egyáltalán rendelkezik, hanem rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán világuk van.”²⁰ Az ember abban különbözik más létezőtől, hogy „világgal bír”, kérdez, azaz nyelvében viszonyul a világhoz. Világviszonyunk sohasem válik adottá számunkra a maga egészében, nem léphetünk ki ugyanis a világtapasztalatunkon kívüli nézőpontba. Mindazonáltal a világ, mint ami a tapasztalás során állandóan formálódó s végtelen egész, megmutatkozik számunkra. Ez a megmutatkozás maga a nyelv.

Gadamert „A megérthető lét – nyelv” tézise miatt sokan pánlingvisztikus ontológiával vádolják.²¹ Meg kell azonban jegyez-

¹⁷ Az *Igazság és módszer* III. részének *Nyelv és verbum* alfejezetében leggyakrabban idézett szerző nem is Ágoston, hanem Aquinói Tamás (*De veritate*).

¹⁸ A belső szó mint a lelkünket érintő értelem szinte isteni adomány. Ez az értelem nem a dolog értelme, hanem egy értelmes vonatkozás, ami által a szón keresztül értjük a dolgot. Lásd ezzel kapcsolatban: Bacsó Béla: A szó. *Jelenkor*, 2000/12., 1233.

¹⁹ Gadamer az *Igazság és módszer*ben inkább az első pontra, tehát minden gondolkodás szükségszerű nyelviségére fektet nagyobb hangsúlyt, míg későbbi munkáiban a belső szó kimondhatatlanságára.

²⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. 308.

²¹ E tézisére részletesebben kitérünk egy jegyzet erejéig. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.”; „Was verstanden werden kann ist Sprache.” (*Wahrheit und Methode*. 478–479.). Kétféle értelmezésre ad lehetőséget. 1) Az első szerint a lét mint olyan valami olyasmi, ami

nünk, hogy a megértés nyelvi jellegének princípiuma nem jelenti azt, hogy minden világtapasztalatunk csak beszélt nyelvként, vagy nyelvben teljesezhető ki. Gadamer tézisével kapcsolatosan ki kell hangsúlyozni a *lehetőség* formáját: a lét, melyet meg *lehet* érteni, az a nyelv. A megértés által hozzáférhető lét az a nyelv. Ami van, nem érthető meg a maga totalitásában. Mindaz, amit a nyelv magával visz, magában hord, mindig túlmutat a kijelentésen magán. A nyelv foglalja magában az egyedüli módot, mely biztosítja a dialógus kibontakoztatását, mely dialógus mi vagyunk egyik a másikért, de magunkért is. Nem az a fontos, hogy a megértés nyelvi módon történik (hiszen ez egy banalitás), hanem fontos elgondolni azt, hogy milyen mértékben él a megértés a szavakba öntés/átültetés elérhetetlen erőfeszítésével.

A belső szóhoz és a dialógushoz való visszatérés vezet el Gadamer a hermeneutika egyetemességének gondolatához. A hermeneutika univerzalitásáról beszélve Grondin pontosítja a hermeneutika fogalmát,²² valamint azt, hogy hogyan érthetjük az univerzalitást. A hermeneutika alatt érthetünk filozófiai reflexiót, de megértést is, vagy érthetjük a nyelvnek egy hermeneutikai perspektíváját. Az univerzalitás pedig lehet egyrészt a megértés nyelvi dimenziójának egyetemessége, másrészt egyetemes hermeneutika, mely a világ általános emberi megértésével függ össze, de lehet a hermeneutika extenziójának kitágítása egy egyetemes kérdés rangjára. Megjegyezzük, hogy mindig egy dimenzió egyetemességéről van szó, nem a hermeneutikának a habermasi értelemben való egyetemességre törekvéséről. Gadamer ki is hangsúlyozza azt a platóni gondolatot, hogy az abszolút igazságot nem birtokolhatjuk, s éppen ennek hiánya miatt filozofálunk. A filozófiának be kell látnia a saját végességét. Ezért Gadamer hermeneutikája sem az abszolútra törekszik. A hermeneutika univerzális aspektusa másra utal. Egy elmozdulást észlelhetünk a szellemtudományok behatárolt metareflexiójától egy sajátosan filozofikus problematika felé, amely a történeti megértésből kiszabadítja a hermeneutikai fenomént a maga teljességében. A nyelv és a megértés keresése nem csupán egy módszertani probléma, hanem elsősorban az emberi fakticitás alapvető karakterisztikája. A hermeneutika a filozófia egy univerzális aspektusa, és nem

megérthető. És ez nyelv. 2) A másik értelmezés szerint az a lét, amelyik érthető, az nyelv. A nyelv tehát a lét egyik fajtája csupán, az érthető lét. Gadamer értelmezésében e tétel azt foglalja magába, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van. „A lét nem merül ki ön-megmutatkozásában, hanem éppoly eredendően, *amiben* megmutatkozik, vissza is tartja és megvonja magát.” (*Szöveg és interpretáció*. 20.) A két fentebbi értelmezésünk tehát egymásba csúszik. A nyelv a lét megmutatkozása és maga-megvonása egyszerre.

²² Grondin, Jean: *L'universalité de l'herméneutique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

pusztán a szellemtudományok módszertani alapja. Gadamer arra törekszik, hogy a filozófia központi problémáját tegye a hermeneutikát a nyelv vezérfonalát követve. A nyelvet Gadamer léteseménnyé értékeli fel, mely ekként nem külsődleges a lét viszonylatában, sőt annak megmutatkozása, bemutatása, és így létben való gyarapodást testesít meg. A nyelvet és a létet, bár különböznek egymástól, olyan belső, spekulatív egység fűzi egymáshoz, melyben az elhangzó, véges szavak a lét egészéhez való viszonyt szólaltatnak meg.²³ A nyelv spekulatív, s így hermeneutikai megközelítést igénylő létszerkezetében igazolódik az, hogy világunk hermeneutikai univerzum.

Az egyetemesség gadameri értelmét az *univerzum* szó szemantikai mezejéből is levezethetjük. A hermeneutikai megértés vagy a nyelv képezik azt az univerzumot, miliőt, közeget, amelyben véges lényekként élünk. Az *Igazság és módszer* érvrendszerében a nyelv univerzumának vagy univerzalitásának a gondolata az ellen a tézis ellen irányul, amely szerint minden sajátos nyelv korlátolt a nyelvek végtelen diverzitásához képest. Minden nyelvi világkép relatív, mondják egyesek Humboldt nyomán, s nem tudunk belőle kilépni. Mások úgy gondolják, hogy az értelmi rigurozítás sokkal inkább képes megnyilvánulni a nyelv kalodáján kívül. Ezzel szemben Gadamer tézise az, hogy a nyelv képes kifejezést keresni mindarra, ami kimondandó vagy elgondolandó. Ebben a dimenzióban jelenik meg a legelső alkalommal a nyelv univerzalitásának formulája.²⁴ Az a tény, hogy a nyelv konstituálja

²³ Gadamer a nyelv spekulatív struktúrájáról így ír: „A megszólalás nem azt jelenti, hogy második létezéshez jutni. Az, amiként valami megmutatkozik, ennek a valaminek a saját létehez tartozik. Tehát mindennek, ami nyelv, spekulatív egysége van: önmagában hordja a lenni és a megmutatkozni különbségét – olyan különbség ez, amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni”. (*Igazság és módszer*. 329.) A dolog léte és megmutatkozása olyan különbség, mely nem tűri el, hogy különbség legyen, tehát spekulatív egység. Ezzel Gadamer kivédi azt a látványos ellentétet, amely a „Vissza a dolgokhoz!” és „A megérthető lét - nyelv” tézisek közt adódhatna, ha a „nyelv” vagy a (nyelvnélküli) „dolog” hamis ellentétébe helyezkednék bele. Valójában a nyelv teszi lehetővé, hogy a dolog megmutatkozva feltáruljon előttem. Miközben a szó kimondja a dolgot, a dolog előtűnik, feltárul, és a szó visszahúzódik. És ez egyszerre történik. A dolog nem tudna megmutatkozni a szó nélkül, nem lehet a nyelvet megkerülni.

²⁴ Gadamer szembeszáll azzal a nézettel, mely szerint a nyelv teher, mely szerint minden egyes nyelv elősematizáltságokba és konvencionalitásokba zár be. Gadamer elismeri ugyan, hogy a nyelv befolyásolja a gondolkodásunkat, de nézetében a nyelv mégis – lényege szerint – teremtő és származtató erő, mellyel a konvencionalitások megkövesedett egészét újból és újból folyékonnyá tesszük. A nyelv nem kész állománya a szavaknak, mondatoknak, fogalmaknak és véleményeknek. A nyelv lényege a szókérés. „A nyelv valójában az az egy szó, amelynek virtualitása megnyitja számunkra a tovább-beszélés, az egymással-beszélés végtelenségét és az ön-

Kerekes Erzsébet

az univerzumot, amelyben minden emberi megértés megtörténik, nem azt jelenti, hogy a nyelv valójában birtokolná a megfelelő szót mindarra, amit meg akarunk érteni. A tényleges nyelv sosem fejezi ki mindazt, amit el kellene mondanunk. Univerzalitása viszont éppen a nyelv keresésében rejlik. Ezért a hermeneutikai reflexióra apelláló univerzális dimenzió a belső szóé, a dialógusé. A hermeneutika nem létezne, ha a külső szó tökéletesen lefedné mindazt, amit el akarunk mondani. Természetesen néha megtörténik, hogy helyénvaló/odaillő szavakat találunk, ám, ha el tudjuk mondani, hogy ezek helyénvalóak, ez azért van, mivel megfelelnek mindannak, amit mondani akartunk. Ezek a szavak látható terminusai a nyelv és a megértés keresésének. A belső nyelv hermeneutikai sűrűségéről beszélhetünk: a „mondani-szándékozott” több, mint a „kimondani-engedett”. Mindig van egy kimondani akarás, egy szándék, amely meghaladja mindazt, amit a nyelvben és a szavakban érzékeltettünk, és amely megérinti a másikat. A megfelelő szó kielégíthetetlen keresésével határozhatjuk meg tehát a nyelv valódi lényegét és életét.

Gadamer összekapcsolja a megfelelő szó keresésének kielégíthetlenségét azzal a ténnyel, hogy a mi létezésünk időbeli, a halál felé tart. A magunk nyelvi vagy fogalmi uralma nem adatott meg nekünk. Mi egy dialógusban és dialógusból élünk, amelynek nincs terminusa, mivel a szavak sosem jutnak el ahhoz, hogy kifejezzék pontosan azt, amik vagyunk, és amit meg kellene érteni. Csupán metaforikusan, analogikusan fejezik ki, világítanak rá e mély valaminek egy részére. E végelességen keresztül jelentődik be a halál emberi tudata, anélkül, hogy a szavak el tudnák ezt mondani, és ez a tudat vég nélkül keresi a szavakat ennek kimondására. A hermeneutikai filozófia univerzalitása a belső szóban gyökerезik tehát, a saját végelességünk univerzumát körülíró nyelv keresésében, ez univerzum megértésének keresésében. A hermeneutikai filozófia az emberi fakticitás önmagyarázatára szorítkozik, és megpróbálja feltárni a végelességet, valamint a számunkra jelentőséggel bírhatóknak egyetemes horizontját. A hermeneutika univerzalitásának tapasztalatát minden gondolkodás nyelvi jelenléte és a nyelvi kijelentés határai együttesen alkotják.

magunkat-mondás és az önmagunknak mondani-hagyás szabadságát.” (A nyelv generatív és teremtő ereje. *Helikon*, 1986/1–2, 15.) A nyelv „terhéből” való kiszabadulásunk bizonyítéka a nyelv fölé emelkedés lehetősége, például a tudományok nyelvének létrehozásával (mesterséges nyelvek), vagy a fordítás (mint a nyelvek kooperációja). Ám minden ilyen fölemelkedés nyelvi jellegű. És amikor fölé emelkedünk a nyelvi kötöttségnek, akkor a gondolt értelemhez emelkedünk: „az ész nyelvéhez”. Gadamer arra is föl hívja a figyelmet, hogy a „nyelv előtti” jelenségek (mint a nevetés, arckifejezések stb.) is bevonhatóak a léleknek önmagával folytatott beszélgetésébe, vagy – ahogy Buber mondaná – az Én és az a priori Te dialógusába. Nem kerülhetünk e dialogicitás elé, mögé, hiszen ez a párbeszéd mi magunk vagyunk (Hölderlin).

A hermeneutika igazságfelfogása

TAMÁS DÉNES

„Nemcsak Hegelre és az ő dialektikus módszerére igaz, hogy a filozófia nem előre halad, hanem minden útján és kerülőútján visszafelé törekszik.”

Gadamer

1. Ez az írás abból a rész–egész viszonyból indít, amely minden hermeneutikai elsajátítás lényegéhez tartozik. Egy margó felleléséről van szó, amely az ismert és ismeretlen, tudott és tudattalan (megengedhető itt a pszichoanalitikai konnotáció) között húzódik, kutatásról, amelyet csak érinthet a filozófiai erudíció. Bármilyen téma, amely hermeneutikailag adódhat számunkra, mindig önmaga állít önmagának mércét, ellenőrizhetetlenül szabván meg kifejtésének menetét. Ez a szituáció hatványozottan érvényes az igazság problémájára, amely téma önmagának szab határt egy olyan előre- és hátravonakozásban, ami a formálásnak egészen sajátos útjait sejteti. Igazságot mondani az igazságról – egy olyan célkitűzésről van itt szó, amely a hermeneutikai szituációban leli fel korlátját és lehetőségét. Azt gondolhatnánk, hogy igazságot mondani az igazságról egyenértékű az abszolút igazság állításával. Ezt gondolta Hegel, amikor filozófiáját az eszme önmozgásaként mutatta fel. Az igaz az egész – így hangzik az a tétel, amelynek kritikája Gadamer számára számos hasznos belátást eredményezett. Az „igazságot mondani az igazságról” kifejezésben azonban létezik legalább még egy lehetőség, amely több, mint strukturális sajátosság. Ez a lehetőség a hermeneutikai kör fogalmán keresztül mutatható fel, amely fogalom a hermeneutikai folyamat lezárhatatlanságára utal, az értelemképződésnek egy

olyan túltengésére, amelynek az, amit mondunk, szab határt, anélkül, hogy végérvényesen korlátozhatná.¹

Ezzel a megjelöléssel felvázolódott az általánosság első köre. Egy tó felületén végigsikló gyűrűzéshez hasonlítható ez, amelyet nem foghat be egyetlen tekintet sem. A dolog kifejlése ugyanis e metafora által megjelenített mozgáshoz rendelődik hozzá, a ráhagyatkozás aktív értelmében. A ráhagyatkozás hermeneutikai jelentése a meghatározottságnak abba a filozófiai körkörösségébe van bezáródva, amelynek pályáin ez az írás is mozog. Az igazság kérdésében a gondolkodás előrehaladása ahhoz az erőssághoz hasonlítható, ami által egy hullám egy másik hullámra vált át.

2. Ha a hermeneutika történetéről való beszéd összekapcsolódik a hermeneutika univerzalizálásával kapcsolatos fejtegetésekkel, egy olyan jelenség áll elő, ami a hermeneutika szó devalvációjához vezethet. Persze ennek a helyzetnek egyenes folyománya, hogy egy kurrens filozófiai áramlatról beszélhetünk, ami azáltal, hogy újra aktív kérdés tárgyává tudta tenni a filozófia kérdéseit, túlmutat az általánosodó folyóirat-filozófiák kérdészmódján.

Ahhoz, hogy a hermeneutika igazságfelfogásáról beszélhesünk ezen a jelenségen belül, pontosítani kell a kapcsolódási pontokat, amelyek ugyanakkor körvonalaznak azt, amit itt hermeneutikán értünk. Úgy gondolom, nem elcsúszott az igazság kérdésével kapcsolatosan a hermeneutika szó Richard M. Palmer által is szorgalmazott két alapjelentését kiemelni. A „mi a hermeneutika?” kérdésre ebben az esetben a válasz: az egzisztenciális megértés fenomenológiája (Gadamer, Heidegger), illetve a jelentés megtalálásának tevékenysége a képrombolók tevékenységével szemben (Ricoeur). Végsősorban az, amit filozófiai hermeneutikának neveznek napjaink filozófiai szakirodalmában.

Az igazság kérdésköre összetett státussal bír a filozófiai hermeneutika kérdéshorizontján. Egyrészt nyilvánvaló, hogy a hermeneutika történetében a hermeneutika önértelmezésének csak ezen a fokán kérhető számon az igazság kidolgozott elmélete. A hermeneutika szó többi alapjelentésének az esetében egy technikai módszerfogalom túlsúlya a jellemző, ami az igazságnak egy dogmatikus fogalmát előfeltételezi. Az igazságra való kérde-

¹ A fentebbi célzás a pszichoanalízisre egy talán még kiaknázatlan analógiára utal a hermeneutikai kör és a Freud által leírt, Lacan által radikalizált pszichoanalitikai fogalom, az ösjelenet fogalma között, amely szintén körszerűen működik. Ugyanakkor az analógia fényt deríthet a filozófiai és pszichoanalitikai diskurzus közötti különbségre, amely különbség a hermeneutikát is a filozófia transzcendentális hagyományához köti egy még eldöntendő értelemben, noha már most kijelenthetjük, hogy nem létezik hermeneutikai elmélet konkrét hermeneutikai szituáción kívül.

zés feltételezi a hermeneutikai kérdezés önállósodását a teológiai, filológiai és szellemtudományi értelmezési rendszerektől. Másrészt a hermeneutika alapító szövegeiből nemcsak az igazsággal kapcsolatos egységes álláspont, hanem a fogalmi kifejtés rögzítésének igénye is hiányzik. Gadamer főműve is inkább tekinthető a módszerrel szembehelyezkedő diskurzusnak, mint az igazság kifejtett elméletének. Persze, ez a helyzet inkább bizonyul egyféle eredménynek, mint egy hiány szimptomájának. A kifejtés igénye kapcsán képződő elmarasztalás pedig inkább egy külső kritériumnak, mintsem egy belső szükségszerűség következményének tekinthető.

A külső kritérium az elmélet leíró és előíró funkcióinak a megkülönböztetése mentén nyer értelmet. Amikor a hermeneutika elméletétől az igazság koncepcióját kéri számon, akkor tulajdonképpen egy verifikáció-elmélet szükségességét sürgetik. A hermeneutika elméletének univerzalizálásából kifolyólag kritikai funkcióval is kell rendelkeznie, ami azt jelenti, hogy ki kell dolgoznia azokat az igazságkritériumokat, amelyek alapján fenntarthatóvá válik az igazság/tévedés különbsége. A hermeneutika azáltal, hogy a tévedés lehetőségét az igazság legbelsejében próbálja felmutatni, az igazság fogalmát megpróbálja kivonni a verifikáció-elmélet hatóköréből, miáltal azt a paradigmát is megpróbálja átírni, ami a lét és a gondolkodás elkülönülése mentén helyezi el minden filozófiai erőfeszítés értelmét.

Hogy mennyire fogja befolyásolni ez a helyzet az igazság kérdésének a bemutatását, a vizsgálódásnak ezen a fokán még eldönthetetlen. Nevezzük ezt egy második körnek, mondjuk a diszciplinaritás körének, amelyhez a hermeneutika egy immanens ellenálláson keresztül kapcsolódik. Mindenesetre – újrafogalmazva kiinduló szituációnk – már most bizonyosnak tűnik, hogy nem tudunk beszélni egyetlen hermeneutikai problémáról sem anélkül, hogy a hermeneutika építményét nemcsak felvezetésében, hanem eredményében is ne érintenénk.

3. A következő problémával a fenti mondatban vázolt helyzethez kapcsolódunk, annak céljából, hogy az igazság kérdésének a kifejtési lehetőségeit most egy újabb megvilágításból vehessük szemügyre.

Az a filozófiatörténeti differenciálódás, ami az igazság kérdését áthelyezte a metafizikai tárgyalásmódról egy ismeretelméleti kérdésfeltevésre, a hermeneutika számára irreleváns lehetőségnek bizonyul. E megkülönböztetés által a kérdés lehetséges útjai túlságosan feloldódnának a diszciplinaritás felhőjében. Az a stratégiai általánosság, amely ahhoz szükségeltetik, hogy a tárgyalandó probléma a gondolkodási mechanizmusokon keresztül is érvényesíteni tudja önmagát, a jelen esetben a nyelvi dimenzió kiválasztásában nyilvánulhat meg. A szellem/természet, szubjektum/objektum fogalompárosai történelmi terheltségük révén al-

kalmatlannak bizonyulnak az igazság kérdésének a felvetéséhez. A „mi az igazság?” kérdés azonban egy bizonyos nyelvi dimenzióon kívül vizsgálhatatlannak bizonyul. A nyelvi dimenzió kiválasztása céljából Heidegger a fenomenológiai szükségszerűséget ajánlja mint a tudományos téma bebiztosításának egyetlen járható útját. Magának a dolognak kell kezleskednie a kérdésés érvényességéért. A fenomenológiai szükségszerűség ellenben csak mint hermeneutikai érvényesség mutatható fel, ami jelentésséget, értelmességet jelent a kérdezőre vonatkoztatva. Az értelmesség azonban mindig kitett a képrombolás tevékenységének, ami történelmi szituációkban mint nyelvi ínség jelentkezik. Gondolkodási kategóriáink elértéktelenedésével szemben (a metafizikakritika egyik lehetséges értelmeként) a hermeneutika a dialogikusságban létező és újrateremtődő nyelvi horizontot ajánlja, egy új tradicionálismust, amin belül a jelen érvényessége a múlttal való párbeszéd eredményességéből fakadna. Az igazság kérdése ebben a vonatkozásban egy másik oldalát is megmutatja. Egy olyan lehetőséget, amin belül nemcsak a kérdésre adandó válasz, hanem maga a kérdés megfogalmazása is hiányozhat. Ezért beszélhetünk a hermeneutika igazságfelfogása helyett a hermeneutikai igazság problémájáról mint beteljesítendő feladatról.

4. A hermeneutika igazságfelfogása mint probléma, a fenti korlátozásokkal számolva, mégis előír egyfajta programot. A felvezetésnek az általánosan és az egyedi megvalósuláson keresztül húzóóó önállóságára hangol, a bemutatásnak arra az egyediségére, amely ugyanakkor számol más gondolati teljesítményekkel. Amit fentebb hermeneutikai érvényességnek neveztünk, az elsajátítás hermeneutikai tevékenységében kell hogy felmutassa saját igazságát, de oly módon, hogy ezáltal az igazság hermeneutikai problémája is megvilágítódjék. Az elsajátítás fogalma csupán abban a használatban legitimálódik, amelyen keresztül az elsajátítás igazsága az igazság elsajátításaként mutatható fel. Ez a megfogalmazás megfelel annak a törekvésnek, amelyet Heidegger *Az igazság lényegéről* című írásában a következő módon összegez: „Az igazság lényege a létezés igazsága”. Ha a létezés fogalma helyett az elsajátítás fogalmát helyezzük előtérbe, kidomborodik a hermeneutikai aktivitás értelme egy fenomenológiai ontológia horizontján. Ezzel a fordulattal pedig igazolhatóan tűnik a heideggeri filozófiához való viszony kétértelmű jellege, nemcsak a jelen esetben, hanem Gadamer filozófiájára vonatkoztatva is.

Ebből a szituációból származik az az igény, amely az igazság kérdésének Heidegger kérdészmódjától való függetlenítését célozza meg, de oly módon, hogy mégse szakadjon teljesen el tőle. Az elsajátítás fogalma ebben a kontextusban két funkciót tud betölteni: 1) könnyedén kapcsolatba hozható más heideggeri kifejezésekkel, 2) perifériakussága révén kivezethet Heidegger filozófiájának zárt légteréből, illetve mitikus dimenziójából.

Amire elsősorban ki kell térnünk az elsajátítás fogalmával kapcsolatosan, az közvetítésének töredékes jellege, ami különbözik a fogalom által megvalósuló totális közvetítéstől. Az elsajátítást ezért elsősorban határai felől kell elgondolnunk, ahol a vég, a határ nem a korlátoltság értelmében gondolódik el, hanem annak lehetőségeként, amiben az elsajátítás végbemehet. Ellenkező esetben intellektuális szemléletről, esetleg fogalmi inkarnációról beszélhetnénk („az Ige testté lett”). Persze az is nyilvánvaló, hogy a fogalom transzcendentális (Kant) és dialektikus (Hegel) tana nem egy történelem téves állomását jelentette. Sokkal inkább arról van szó, hogy maga a fogalom is, és az, amit a gondolkodás számára jelent, fokozatosan csak egy hermeneutikai erőfeszítés számára vált beláthatóvá. A korszak fogalma csupán ebben az elmozdulásban nyerhet értelmet.

A következőkben oly módon kellene felmutatni az elsajátítás lényegét, hogy kiiktatódjék az a struktúra, ami megalapozza az igazság megfelelés-elméletének lehetőségét, miáltal kimozdítja ezt a felfogást egy olyan diszkontinuitás irányába, amelynek centrumába nem a tévedés, hanem a titok kerül. Ha az elsajátítás nem egy kívüliség irányába tett mozgást feltételez, hanem az önmagasság tapasztalatát egy ismeretlen hatalom horizontján, akkor az igazság lényege is új megvilágításba kerülhet. Kiindulásként ehhez egy heideggeri gondolatot veszünk szemügyre.

„Az igazság javasolt »definíciója« nem a tradíció lezárása, hanem az eredendő elsajátítás...”² – fogalmazódik meg a *Lét és idő* azon passzusában, amely az igazság eredendő fenomenjét vizsgálja. Ezen a rövid gondolaton belül az elsajátítás fogalma a lezárás fogalmával kerül antitetikus viszonyba. Ezáltal azonban a destrukció fogalmát idézi fel, a kifejezés negatív tartalmának kiigazítására szolgálva. Ha azonban egy másik irányba indulunk el, akkor a megértés, értelmezés fogalmára akadunk. A megértés mint feltárultság, illetve az értelmezés mint a megértés megformálása képezi Heideggernél az elsajátítás lényegét. Az elsajátítás az értelmesség–értelmetlenség pályáin mozog. Következésképpen azt mondhatjuk: a destrukció határozza meg az elsajátítás irányultságát, az értelmezés pedig a hogyanját. Persze Heideggernél megvan ennek egy általánosabb megfogalmazása is, ami a következőképpen hangzik: „A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia, amely a jelenvalólét hermeneutikájából indul ki.”³ Hogy mégsem önkényes az elsajátítás fogalmának a használata, az kiderül abból is, ahogyan maga Heidegger folytatja a szöveget: „minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan ered, s ahová visszatér.” A jelenvalólét hermeneutikája nem más, mint a jelenvalólét birtokbavétele, elsajátítása. Hogyan kell ezt elképzelnünk? Talán úgy, hogy az elsajátítás fogalmát mindkét irányba végigjárjuk,

² Heidegger, M.: *Lét és idő*. Bp., Gondolat, 1989, 387.

³ I. m. 136.

azért, hogy eljussunk ahhoz a ponthoz, ahol a két értelem már egymásra utal.

Induljunk ki a megértés, értelmezés fogalmából. „Az értelem az, amiben valaminek az érthetősége fennáll.” „De szigorúan véve nem az értelmet értjük meg, hanem a létezőt, illetve a létet.”⁴ Megpróbálván értelmezni ezeket a gondolatokat, mondhatjuk: az, amiben valaminek az érthetősége fennáll, az maga lét, a lét létezése. A valami tapasztalata annak tapasztalatán alapszik, ami a létezőket a létezésbe hozza. Ez lehetne az ontológiai differencia egyik értelme. Heidegger a preontologikus létmegértésben fedezi fel azt a helyet, ahol megtörténik a lét mindenkori tapasztalata. Ez a tudás azonban inkább a nem-tudás módján van, az eszköz eszközszerűségéből kibomló világ tapasztalatán nyugszik, azon a tapasztalaton, amin belül a jelenvalólét a félreértés módján magára ismerhet. Nem egy olyan tapasztalatról van tehát szó, amihez mintegy elérkezhet a jelenvalólét, hanem egy általa megtörténő tapasztalatról, amelyet a megtapasztalás módján korlátoz. A maga tapasztalata együtt-tapasztalás, a világ, a létező, a lét tapasztalata, s ennyiben befejezhetetlen. A felfedés mindig az elrejtés mozzanatát is fogja tartalmazni, ahogyan a megértés a félreértését. Ezek a fogalmak magában az elsajátítás dinamikájában egyenlítődnek ki.

A destrukció gondolata a történetiség motívumával egészíti ki a fentebb leírt tapasztalásmódot. Arra hívja fel a figyelmünket, hogy a történelmet ne az állandóan megvalósuló lehetőségek terpeként szemléljük, hanem egy olyan működésként, amely az átadás-elfedés rejtélyeként nyilvánul meg. Azt mondhatjuk, az elfedés mozzanatára való utalás nélkül az átadás csupán funkcionálást fog jelenteni. A funkcionálás a heideggeri gondolkodásmódban annak a nietzschei gondolatnak a visszatükröződése, amely az európai gondolkodásban a nihilizmus beköszöntéséről tudósít. Ahol minden funkcionál, ott már nincs kérdés. Ahol nincs kérdés, ott nincs értelem és megújulás. A destrukció a kezdet rejtélye által próbálja visszaadni szavaink megnevező erejét. A destrukció által napvilágra hozott kezdet sohasem abszolút értelemben veendő. A benne-állás írja elő mindig a saját kezdetét, amely kezdet módosulásra kényszerül mindannyiszor, ahányszor a jelenvalólét újabb és újabb szituációba kerül.

Összegezve azt mondhatnánk, hogy az elsajátítás az értelemnek az önmagasság általi felfedését jelenti, a kezdet mindig változó horizontján. Eredendő az a végesség, amely ily módon valósítja meg önmagát. A hermeneutika a végesség filozófiája, ahol a vég topológiája az összes pozitív értelmét érvényesíteni tudja: a vég mint a végtelen korlátja, a vég mint a végtelen helye, a hely mint lakhely és lakozás. Ha nincs elsajátítás, akkor csak a saját funkcionálása létezik. Ahol nincs titok, ott igazság sincs. Az igazság he-

⁴ I. m. 293.

lye mindig az elsajátítás is – mondhatjuk, követve elliptikus bizonyításmódunkat.

5. Ha filozófiatörténeti meggondolások alapján a gondolkodás kritikájának a véghezvitelét Kantnak és Hegelnek tulajdonítjuk, azt mondhatjuk, hogy a gondolkodás szerepének kifejtésén belül Kant a lehetőségfeltételek vizsgálatára, míg Hegel a viszonyok felfejtésére, ábrázolására helyezte a hangsúlyt. Kritika és dialektika, szélsőséges formáiban nihilizmus és dogmatizmus. A gondolkodás patológiatörténete ebben az esetben a hermeneutikát kiütésként mutatja fel, mint annak az optimális kísérletnek a termékét, ami szerencsésen közvetít a gondolkodás két feladata között: szabadnak lenni (egy transzcendentális eloldottság értelmében) és eredményesnek (a valóság megismerésének az értelmében). A hermeneutika fegyver a nihilizmus és a dogmatizmus ellen. Annak a diszkontinuitásnak a képviselője, ami egy elmélet felfedési potenciálját egy fenomenológiai korlátozás révén változtatja megértő eredményesség helyévé.

Az a létfilozófia, amely a lét létezéséről tudósít, új értelmet kell hogy adjon az igazság fogalmának. Az azonosság, amely egy megfelelésként felfogott igazságfelfogást motivál, feloldódik egy olyan viszonyban, amely az igazság/titok között képződik, ahol a titok mindig ugyanaz lesz, anélkül, hogy azonos maradna.⁵ Azáltal, hogy az elsajátítás saját határaiba ütközik, a titkot nyilvánítja ki, miáltal igazságában is növekedik. Csak nagy titkok hozhatnak létre nagy igazságokat – mondhatjuk abban az új értelemben, ahol a titok és az igazság közötti viszony egyenesen arányos.

A hermeneutika igazságfelfogásának a bemutatása ezáltal egy, az írás első felében vázolt szituációhoz érkezett. Az igazság/titok absztrakciója, amit a hermeneutikai igazságfelfogás lényegként tüntettünk fel, az elsajátítás újabb kísérletére ösztönöz ahhoz, hogy igazságát felmutathassa. Ez egy újabb kört jelentene, amit itt azonban nem fogunk befutni. Egy kör mindig kimarad. Hogy ez nyereség vagy veszteség? – erre a kérdésre talán már megadtuk a választ.

⁵ „Az ugyanaz sohasem esik egybe az azonossal, sem pedig a pusztá identitás üres egyfűléségével. Az azonos mindig a különbség-nélküliség felé tart, hogy abban minden megegyezzen.” Heidegger, Martin: *„...költőien lakozik az ember...”*. T-Twins Kiadó/Pompeji, Budapest, 1994, 197.

A hermeneutika szubjektuma?

Hermeneutika és posztstrukturalizmus szubjektumfogalmának hasonlóságai és különbségei

KISS ANDREA LAURA

A dolgozat egy olyan problémát próbál körvonalazni, amely a hermeneutika területén belül nem kap hangsúlyos szerepet. Ezért a címet is csak kérdésként fogalmazhatjuk meg, tehát kérdezve megértő (hermeneutikai) módon közelíthetünk a problémához. Csak egyfajta tapogatózás, keresés formájában képzelhető el a téma megközelítése.

A kérdés tehát, hogy lehetséges-e egyáltalán a hermeneutika szubjektumáról beszélni, és ha igen, akkor hogyan artikulálódik e megértő közegben a szubjektum, illetve milyen szubjektumfogalommal operál a hermeneutika. Ki a szubjektum-én, aki a hermeneutikai tevékenységet végzi, és milyen helyet foglal el, milyen szerepe van a megértés folyamatában. Ahhoz, hogy érdeklősen beszélhessünk e kérdésről, meg kell vizsgálnunk, hogy a hermeneutikában miért húzódik meg a háttérben a szubjektum problémája, illetve a szubjektumnak ez a pozíciója hogyan viszonyítható a posztstrukturalizmus decentrált szubjektum-elméletéhez. Azt kell először is figyelembe vennünk, hogy a két elmélet milyen értelemben alkalmazza a szubjektum fogalmát, és milyen hagyományra támaszkodik mindkettő.

Felvetődhet a kérdés, hogy van-e közös pontja, összehasonlíthatási alapja a két diskurzusnak, de rá kell jönnünk, hogy mind a két esetben valamiféle hangsúlyeltolódásnak, kimozdulásnak lehetünk tanúi, és e kimozdulás mindkét esetben a szubjektumot érinti: a posztstrukturalizmus esetében ez az aktus hangsúlyos, a hermeneutika esetében pedig rejtett, ugyanis ez utóbbinál nem a szubjektum helyzete áll a vizsgálódás középpontjában. Vagyis az előző esetben szubjektumelmélettel van dolgunk, az utóbbiban

pedig megértésmélettel. De nézzük, hogy a két diskurzusból megjelenő (fő/mellék) probléma milyen hagyományból kiindulva értelmezi önmagát.

A szubjektum problémájának bevezetéseként először is Descartes-ra kell irányítanunk a figyelmünket, akinek filozófiája két szempont együttes érvényesítése miatt számít határkőnek a filozófia történetében. Ugyanis nála kerül először előtérbe a szubjektivitás és az emberi tudás egymásra vonatkoztatott problémája. Nyilvánvaló, hogy a *cogito* eszméje nem kifejezetten Descartes találmánya, nála csupán egy régi, a görög gondolkodásból ránk származott alapállás univerzálisabb kidolgozása történik meg. A görög filozófia, elsősorban Platón és Arisztotelész vezeti be azt az emberfogalmat, miszerint az ember gondolkodó lény, racionális állat. A kereszténység átveszi ezt az elvet, és kiegészíti azzal, hogy az ember kettős természetű: állati és isteni egyszerre. Descartes voltaképpen nem tesz mást, mint ezt a két összetevőt cogitóként definiálja. Központi kérdése, hogy mi az a kétségbevonhatatlan alap, amelyre a tudományok összefüggő rendszerét lehet építeni. A *cogito ergo sum* abszolút bizonyosságából aztán már levezethető a tudástartalmak összességének univerzális egysége. A szubjektumot tehát Descartes egy olyan szubsztanciaként mutatja fel, amelynek tiszta bensőségéből, az egóból és veleszületett eszméiből mind Isten létére, mind a gondolkodó és a kiterjedt szubsztanciák dualizmusára, mind pedig az objektív természetre lehet gondolni.

Heidegger rámutat arra,¹ hogy a létező Descartes által történő mesterséges kettéválasztása az *én-subiectum*ra (a szó etimológiáját követve: arra, ami „csak úgy ott van”), és az *obiectum*ra (azaz az én elé hajított összes többi létezőre), összefügg a biztonság és a bizonyosság kérdésével.² „Amire a mai tudományban rálehetünk, az a természet feletti rendezni-akarási, és az a törekvés, hogy előre ki tudjuk számítani, hogyan kell végbemennie a természeti folyamatnak, hogy biztonságosan tudjunk viszonyulni hozzá. A biztonság és a bizonyosság a fontos. Az az igénye az embernek, hogy biztonságban lehessen rendelkezni akarása tekintetében.”³

Descartes – Heidegger által támadott – felosztásának kiinduló feltevése azonban nem csupán annyi, hogy az embernek a *res*

¹ Vajda Mihály: Zollikoni szemináriumok. *Thalassa*, 1993/1, 5–12.

² A görög gondolkodásbeli létezőt németül *Vorliegendenek* (meglévő, rendelkezésre álló) mondják. Eredetileg latinra a *subiectum* szóval fordították, ami még a középkorban is arra vonatkozott, ami csak úgy ott hever. Az *obiectum* ezzel szemben valaminek elébe hajított, a pusztán elképzelt. A középkor végén az egyedüli *subiectum* az én marad, amelyet a pszükhével azonosítanak, s mindaz, ami rajta kívül létezik, csak úgy létezik, mint ami elébe van hajítva, *obiectum*. I. m. 11.

³ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 1987, 23.

extensa urává kell válnia, hanem az is, hogy az ember saját maga (a *res cogitans*, az én-szubjektum) felett tökéletes mértékben rendelkezik, pontosabban, hogy rendelkezésének nincs elvi akadálya: „...mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképpen kell, hogy én, aki azt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbbs felvetései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.”⁴

Mindebből következik, hogy a létező a tudomány számára az objektum, tárgy,⁵ amely a szubjektum számára adott, az én-szubjektum által meghatározott – minden létező objektum, kivéve az egyetlen szubjektumot, az ént. „Hogy jut az én abba a kitüntetett helyzetbe, hogy ő az egyetlen szubjektum, tehát az egyetlen csak úgy ott heverő? Az én Descartesnál jut ebbe a kitüntetett helyzetbe, mert Descartes a *bizonyosságot* keresi”.⁶

A szubsztanciák merev dualizmusából fakad az a probléma, hogy a Descartes-i filozófia az embert mint gondolkodó lényt elválasztja az embertől mint testi lénytől. Spinoza és Leibniz egyaránt ezen a dichotómián akarnak túllépni. Spinoza monizmusa az embert a végtelen attribútummal rendelkező isteni szubsztancia komplex módusaként igyekszik felmutatni. Eszerint a test és lélek közvetlenül ugyan nem hatnak egymásra, de mivel mindkettő az isteni szubsztancia egy-egy attribútumának módusza, ezért tökéletes együttműködésre képesek, s e párhuzamos működést nevezi Spinoza *individuumnak*.

Leibniz az emberi lényt különböző aktivitású (öntudatlan, érzéki működésre képes, szellemmel rendelkező) monászok csoportjaként gondolja el, melyek – ugyanúgy, mint Spinozánál – nem lépnek kölcsönhatásra, viszont egymással előre megállapított kölcsönhatásban vannak. A pszichofizikai paralellizmus spinozai, valamint az előre elrendezett összhang leibnizi fogalma egyaránt alkalmasnak tűnik az emberi létező testi és lelki aspektusainak szintetizálására, ugyanakkor előfeltételezik egyrészt a szükségszerűen létező végtelen isteni, másrészt a téren és időn kívüli egyszerű aktív szubsztanciák (monászok) metafizikai konstrukcióját.

⁴ Descartes, René: *A módszerről*. Kriterion, Bukarest, 1997, 70.

⁵ Vajda Mihály gondolatmenetét alapul véve: az európai gondolkodás történetében Heidegger a létező meghatározásnak következő stádiumait különbözteti meg:

1. a létező léte, mint [...] ami a magából kiindulóból, és [...] az ember által előállítottból áll;
2. a létező léte mint teremtmény-jelleg;
3. az én-szubjektum által meghatározott objektum, avagy a *tárgy*.

⁶ Heidegger: i. m.

A brit empirizmus elsősorban a Descartes-i velünk született eszmék tanát vonja kétségbe, s igyekszik mind a tudattartalmakat, mind pedig a tudat funkcióit a tapasztalatból levezetni. Minél összetettebb, s a közvetlen érzéktapasztalattól minél távolabbi azonban a megmagyarázandó tudatjelenség, mint például a személyiség azonossága, annál kevésbé jár sikerrel ez a törekvés. Így például Locke az öntudatban véli fellelni a személyiség azonosságát, csak hogy itt az a probléma, hogy éppoly elfogadható érvek vannak az öntudat velünk születettségére, mint a tapasztalatból való eredeztetésére. Hume pedig, aki egy köteg észleletként írja le az én azonosságát, ezen azonosság végső garanciáját empirikus alapokról magyarázhatatlannak tartja.

Kant empirizmust és racionalizmust egységbe illesztő és meghaladó transzcendentális idealizmusában végső soron az appercepcióban meglévő szintetikus egység (tudattartalmaimhoz kapcsolódik az „én gondolkodom” képze) garantálja az a priori szintetikus ítéletek lehetőségét. A szubjektivitás problémája *A tiszta ész kritikájában* is a megismerő és a megismert viszonyára korlátozódik, s az öntudat ténye itt is adottként jelentkezik.

Hegelig tehát az emberi szubjektumra irányuló filozófiai vizsgálódások azzal vannak elfoglalva, hogy választ találjanak a kérdésre: miként írhatók le az egyének *mint* önmagukat és a velük szemben álló objektív világot megismerő lények. Hegel az első filozófus, aki a szubjektum-objektum viszonyt nem csupán ismeretelméleti dimenziójában tekinti. Ő az egyént mint a történelem horizontjának egy pontján fennálló társadalmi összefüggés által meghatározott, s egyben azt hordozó elemet tételezi. Az egyén egy mozzanat a maga totalításában és teleologikusan felfogott történelemben, melyet az abszolút szellem (Geist) fokozatos öntudatra ébredéseként gondol el. Hegel, noha már nem az öntudat közvetlen bizonyosságából indul ki, a rendszerének egységet adó metafizikai princípium eszkatológiájában továbbra is megtartja a modern tudatfilozófiáknak az öntudat centrális helyét biztosító tendenciáját.

A modern szubjektumfelfogással szemben már a századforduló előtt megfogalmazódtak kritikák. Itt főként két nevet lehet megemlíteni: Nietzsche és Freudot. Nietzsche kritikája a kartézianus cogito gondolatát veszi célba, kétségbe vonva a nyelv, az értelem, a ráció végső megbízhatóságát. A nyelv nietzschei felfogása a modern jelentésfogalom radikális elutasítása. Ugyanis a megismerés és főként a nyelv szerinte nem vezet, hanem félrevezet, hiszen az a meggyőződésünk, hogy fogalmaink szabatosak, és kijelentéseink a valóságot reprezentálják, egyáltalán nem megalapozott. Nietzsche rávilágít arra, hogy a modern gondolkodás által középpontba állított ráció nem más, mint egy illúzióra épülő másik illúzió, amit egy végeérhetetlen öncsalás tesz felismerhetetlenné. Az elfedés legfontosabb eszköze tehát a nyelv, egészen pon-

tosan annak kettős struktúrája, a grammatika és a szemiotika. Az ember ezek segítségével nem megoldani, hanem eltitkolni akarja, hogy az értelem nem képes az élet teljes megragadására. A grammatika egy korlátozó rendet alkalmaz, és ezáltal meghamisít. Ebből fakadóan hibák sorozatát fedezhetjük fel. Nietzsche példának Descartes *cogito* elvét hozza föl: abból, hogy van gondolkodás, a grammatikai szokásra építkezve mondatik ki, hogy van mögötte valaki, aki gondolkodik. Nietzsche azt a következtetést, hogy a cselekvések szubsztrátumaként ott rejtőzik a szubjektum, „örök grammatikai tévedésnek” nevezi, és ezzel megkérdőjelezi a központi szubjektum-én fogalmat. E fogalom ugyanis arra a gondolatra épül, hogy az egyéni cselekvések sora *parole* természetű, és ezek mögött egy személyes mag, egy *langue* rejtőzik, és a szubjektum eme belső koherenciája előfeltétel a világ koherenciájának megragadásához.

A szemiotika (szemantika) igazságerejére támaszkodás is illúzió, mert szavaink képtelenek áthidalni a szó és a dolog közötti szakadékot. Jelentését tekintve minden szó trópus, költői kép. Nietzsche hangsúlyozza, hogy „nem létezik viszonyítási pontként használható, retorikátlan, természetes nyelv: maga a nyelv is retorikai fogások és eszközök eredménye... A nyelv retorika, mivel csak egy *doxa* és nem egy *episteme* közvetítésére irányul... A trópusok nem valami olyasmik, amiket tetszés szerint hozzátehetünk a nyelvhez, vagy elvonhatunk belőle; a trópusok a nyelv legigazibb természete. Nem beszélhetünk valódi, hanem csak bizonyos esetekben közölhető jelentésekről.”⁷

Nietzsche gondolkodásában – de Man értelmezése szerint – tetten érhető a dekonstrukciós eljárás, amely a kauzalitás keretében bontakozik ki. Logikailag a kauzalitás elve szerint az ok időben megelőzi az okozatot. A *hatalom akarásában* Nietzsche kifejti, hogy az oksági kapcsolat fogalma retorikai művelet,⁸ egy kronológiai megfordítás eredménye: „az ok időbeli visszafordítás révén jut el később a tudathoz, mint az okozat. Tapasztalhattuk már, hogy az érzékelést, amit naivan a külső világ által meghatározottnak vélünk, sokkal inkább a belső világ határozza meg; hogy a külső világ tényleges hatása soha nem tudatos... A tudatosított külső világról alkotott fragmentum a kívülről létrehozott okozatnak felel meg és aztán vetítjük ki azt a posteriori úgy, mint ennek okát.”⁹ Nietzsche nem veti el az okság elvét, épp ellenkezőleg: maga a dekonstrukció az ok fogalmára támaszkodik. Azt az elvet alkalmazza, amelyet dekonstruál. Kiderül, hogy amit objektív, külső oknak tartottunk, nem más, mint egy belső okozat eredménye.

⁷ de Man, Paul: A trópusok retorikája (Nietzsche). De Man idézi Nietzsche-t. *Helikon*, 1994/1–2., 38.

⁸ Lásd metonímia.

⁹ Paul de Man idézi Nietzsche-t: i. m. 39.

Paul de Man rámutat arra, hogy Nietzsche „dekonstruktív eljárása” a szubjektumra is kiterjed, bebizonyítván, hogy a szubjektivitás gondolata is metafora csupán.¹⁰ Azonban az ember védelmét szolgálja annak jelentéktelenségével szemben, ugyanis „nemléteének igazságával szembesülve az én elemésztdőne”.¹¹ Érdekes módon az én megsemmisülését állító szöveg nem emésztdő el, megmarad az állítást létrehozó középpontként. Ez nyelvileg megmenti az ént, azonban jelentéktelenségét, ürességét, beszédalakzat-mivoltát is állítja ugyanakkor. Az én úgy maradhat fenn – mondja de Man –, ha áthelyeződik a szövegbe, amely őt tagadja. Az én kezdetben a nyelv középpontja volt, most az én metaforájának nyelve lesz. Az én mint metafora dekonstrukciója nem a két kategória szétválasztásával ér véget, hanem a tulajdonságok fölcserélésével, lehetővé téve kölcsönös folytonosságukat a betű szerinti igazság rovására. Ezt nevezi Nietzsche a „nyelv példaszzerű hazugságának”. A karteziánus ember ennek alapján inkább a „gondolkodom, tehát csalog” alaptézisből vezethető le. Nietzsche ugyanakkor elismeri azt, hogy nem igazán tudunk mást tenni, hiszen „az ember a dolgokban végső soron csak azt találja meg, amit maga tett bele; s ezt a megtalálást nevezi tudománynak, a beletélt művészetnek, vallásnak, szerelemnek, büszkeségnek. Mindkettőt, még ha gyerekjátékok is, folytatni kell”.¹² Persze, más lehetőség is van: a nihilizmus, a káosz bevallása, és ezzel együtt egy mélyebb, a csalást legalább beismerő, majd a csalás értelmét figyelő viszony.

Nietzsche megoldása leginkább metahermeneutikainak nevezhető: „írásaimat át-meg átjárja az a meggyőződés, hogy a világ értéke interpretáció függvénye (hogy valahol talán egyéb interpretációk is lehetségesek, nem pusztán emberiek), hogy az eddigi interpretációk perspektivikus becslések, melyek révén életben maradhatunk, akarjuk a hatalmat, illetőleg fokozzuk azt, hogy az ember minden felmagasodása szűkebb interpretációk leküzdését vonja maga után, hogy mindennemű erőfeszítés és hatalomkivetítés új perspektívákat nyújt, és új látóhatárokat tár elénk. A világ, ahogy ránk vonatkozik, hamis, vagyis nem tényálladék, hanem megfigyelések sovány összefüggésének lekerekítése és kigondolása, [...] amely sohasem közelít az igazsághoz, mivel – igazság nem létezik”.¹³ Nincs semmi személyességünkön, személyes megértési mechanizmusainkon kívül, és minden stabilitás csak egyezség, egy (referenciális vagy retorikus) nyelvjáték, amely egy másik nyelvjátékra épül úgy, hogy elfedi azt.

¹⁰ Nietzsche *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című esszéjére utalunk.

¹¹ Paul de Man idézi Nietzschét: i. m. 42.

¹² Nietzsche: *Az értékek átértékelése*. 85.

¹³ Nietzsche: i. m. 90.

Freud munkássága Nietzschehez hasonló változást hoz az emberi szubjektivitás problémájának kapcsán. Míg a nietzschei rendszer elvi-filozófiai szempontból építette ki a szubjektivitás (és a jelentés) moderntől eltérő programját, Freud „életgyakorlati” szempontból tette ugyanezt, azonban hatása a filozófiai gondolkodásra is kiterjedt. *Tanulmányok a hisztériáról* című munkájában a személyt még egy mély, rejtett jelentés megjelenítőjeként értelmezi. Ahogyan a nyelv kifelé, a világ felé alakít ki jelölőket a jelöltek reprezentációjára, az emberi psziché a belső jelöltek jelölésére alakít ki jelölőket. Freud megsejti, hogy az egyes tünetek jelei mögött nem egyszerű jelöltek, hanem sokkal problematikusabb *jelölőláncok* vannak. A jel-jelölt stabil, strukturális viszonya helyett egy láncolat keletkezik, amelynek minden tagja jelölő. Világossá válik, hogy a személy-szubjektumnak nincs stabil magva, nincs végpontja, minden (kvázi)végpont mögött egy újabb (vég)pont bukkan fel. E felismerés illúzióknak minősíti az egységes szubjektum, a végleges, egyértelmű jelentés iránti törekvést. Az igazinak hitt jelölt mindig ideiglenes, a megragadhatónak hitt lelki tartalomról kiderül, hogy retorikai mechanizmust tartalmaz, nem is igazán jelölt, hanem jelölő, és önmaga is megfejtésre szorul. A szubjektum ezért mintegy kiszóródik, szétszóródik a belső (lelki) tartalmak bővülő terében, léte temporalizálódik, csupán meghatározott időintervallumokban megtörtént értelmezésekből áll.

Az *Alomfejtés*ben Freud egy „hermeneutikai” modellt vezetett be. Itt már az emberi psziché folyamatos értelmezési kísérlet a lélek mélyén rejtőző „kimondhatatlan” artikulációjára, megtestesítésére. Azonban megjegyzendő, hogy Freud sohasem társította a pszichoanalízis eszméjét a „hermeneutika” kifejezéssel. Ugyanakkor az elmélete számára égetően szükséges „hermeneutikai módszer elvei” már első esettanulmányaiban is jelen vannak. Freud az ő analitikus módszerét egyszerűen „fordításnak” nevezi.

Nietzsche és Freud szubjektummal kapcsolatos felfogása a posztmodern megelőlegezésének tekinthető, ugyanis mindketten kétségbe vonták szubjektum és objektum szétválaszthatóságát, a koherens, identikus szubjektum lehetőségét, helyébe állítva annak fragmentáltságát, temporalitását, disszeminálódó vágyát, testiségét.

A posztstrukturalista elméletek számos stratégiát dolgoztak ki, hogy a nyugati metafizika karteziánus, önazonos, történelemtől függetlenül „emberi” szubjektumát decentralizálják. A hatvanas évek óta egyetlen kritikai elmélet sem kerülhette ki a szubjektum kérdését, és nem hagyhatta figyelmen kívül a jelentés és a szubjektum viszonyát. Ezekben az elméletekben a szubjektum státusa elsősorban a jelölés és a beszélő szubjektum közötti hierarchiától függ. A karteziánus szubjektum több évszázados tradíciójával szemben az úgynevezett „posztsubjektum” hagyománya teremődik meg.

E diskurzrendszerben Foucault azt próbálja körvonalazni, hogyan vállalták fel az individuumok saját szubjektum-pozícióikat. Szerinte a társadalmat diskurzusok sokasága hálózta át, és a szubjektum diskurzusok összessége által kialakított komplexum. A kartéziánus énfogalom ellenében kísérletet tesz arra, hogy a történelmet és a társadalmat detotalizálja, és kimutassa a szubjektum középpont-nélküliségét. Feltételezi, hogy a történelem és társadalom nem egy racionálisan átlátható evolúció által szervezett folyamat, hanem a dolgok összevisszaságának rendszert adó diskurzusok egymást követő sora. A diskurzus folyamatos interpretációként is felfogható, amelyen keresztül eljuthatunk a világhoz. A szubjektivitás ebben a totalizálhatatlan, középpont nélküli, differenciákra épülő diskurzussorban konstituálódik.

Derrida modernitás-kritikája rámutat arra, az értelem úgy teremődik, hogy a megértő személy a vele szembesített jelölőket más jelölőkkel hozza kapcsolatba, és a jelölők egymásra vonatkozása révén jut hozzá az értelemhez. Azt vizsgálja, hogy az írás rejtettsége és a kimondott jelölők sora között milyen retorikai, metatextuális stratégiák konstituálják a szubjektumot. Lacannál ehhez képest más szubjektum-felfogást találunk, nála ugyanis, ha elvonatkoztatunk a szubjektivizáció különböző módjaitól, akkor űrt találunk. Ez az űr, a szimbolikus struktúra e hiánya maga a szubjektum, a jelölő szubjektuma. Ezért kell különválasztani a szubjektumot a szubjektivizációtól, amely elfedi a struktúrában levő hiányt, amely maga a szubjektum. A szubjektum a jelölt szubjektuma, aki a nyelvben próbálja kifejezni magát. Lacan kiindulópontja az, hogy a szimbolikus reprezentáció eltorzítja a szubjektumot, következésképpen az mindig „mást” mond, mint amit szándékozott volna. Persze ez annak is tulajdonítható, hogy szavakkal lehetetlen pontosan kifejezni a mondanivalót. De Lacan másképp vélekedik erről: nála a jelölés hiányt takar. A jelölő szubjektuma éppen ez a hiány, annak lehetetlensége, hogy saját jelölőt találjon.

Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy Foucault relativizálja, Lacan pedig ironizálja a szubjektum fogalmát. A „kimozdított szubjektum”, amiről Lacan beszél, nem viseli ugyan a klasszikus szubjektum jegyeit, de az nélkülözhetetlen elméletének működéséhez. Foucaultnál pedig bizonyos értelemben a szubjektivitás történetéről van szó, amely, néhány súlyosabb kijelentés ellenére az ember alakjának elenyészéséről, egyáltalán nem azonos a szubjektum „likvidálásával”.

Ezek után felvetődik a kérdés, hogy hogyan hozható összefüggésbe a posztstrukturalista szubjektumelmélet a hermeneutika szubjektumfogalmával? Elmondhatjuk, hogy mindenfajta hermeneutikai megközelítés a szubjektum kérdésessé válásának időszakában jelentkezett, és sokkal több volt, mint pusztán módszertani kérdés. A hermeneutika egyszerre a megértés tana és

maga a megértés is, vagyis nem csak megfejtés, hanem az élet meghatározott megélése is. A hermeneutika, amely a szubjektum problematikussá válása idején került előtérbe, megragadhatóvá, létezővé tette a szubjektum bizonyos köreit. A tárgyak világa tőlünk függetlenül is létezik, és megismerésük nem okoz változást a létben. A szubjektumnak, az ő belső világának sajátos létezése van: csak azáltal létezik, ha megértjük. Ez a megértés azonban nem megismerés, hanem létezésbe hozás. Ebben az értelemben egy-egy hermeneutikai koncepció nem csak következménye a szubjektivitásnak, hanem egyben teremtője is annak.

Minden hermeneutikai tevékenység és tudás a hiány, a problémává válás nyomán született, mert csak ebben tehető fel a hermeneutikai hozzáállás lelkét alkotó *kérdés*, csak ekkor válnak a dolgok és cselekvések megkérdőjelezhetővé. A problémátlan élet képtelen hermeneutikai kérdéseket feltenni, mert számára nincsenek kérdések.

A hermeneutika keletkezése a kultúra korai szakaszában a természetete szerint problematikus szubjektivitás, a transzcendencia kapcsán történt. Az „isteni”, transzcendens szubjektivitás természetete szerint azért problematikus, mert két különböző létezési módot, két eltérő beszédmódot kapcsol össze. Az egyik a mi világunk a maga korlátozott megértési lehetőségeivel, ezért gyökerezik a korai hermeneutika a vallásban. A második rendszer az újkorban formálódott meg, amikor problematikussá vált a közösségi szubjektivitás, az az értékrend, amely megalapozta és átláthatóvá tette az emberi társadalmat. Az értékrend, a szubjektivitás-rendszer úgy vált problematikussá, hogy megsokszorozódott. Alternatívák jelentkeztek, amelyek közül választani kellett. E változásnak az elbizonytalanodás negatívuma mellett az a pozitívuma, hogy választást tesz lehetővé ott, ahol erre eddig nem volt lehetőség. E kor hermeneutikái nem véletlenül szekularizálódnak és kapcsolódnak olyan területekhez, mint az irodalom és a történelem.¹⁴

A továbbiakban arra összpontosítunk, hogy felfedezzük a hermeneutika azon pontjait, ahol a hagyományos szubjektum–objektum szigorú szembeállása meginogni látszik. Schleiermacher hermeneutikája újításnak számít ebben a vonatkozásban, ugyanis nála jelentkezik a rendszer és individualitás, objektivitás és szubjektivitás immanens egységének bebizonyítására való törekvés. A karteziánus-kantiánus eredetű szubjektum–objektum viszony a megértést végző személy és a megértendő szöveg kapcsolatában jön létre. A szubjektum képződése nem valóságos társadalmi folyamat, hanem egy absztrakt rendszer megvalósulása a személyben. A hermeneutika tárgya azonban maga az általában vett megértés. Ennek hangsúlyozására Schleiermacher nem is annyira

¹⁴ Bókay Antal: A hermeneutikus szemlélet megformálódása Freud korai írásaiban. *Thalassa*, 1991/2, 44–56.

a megértést, mint inkább a félreértés veszélyét emlegette: „a hermeneutika a félreértés elkerülésének művészete”.

Dilthey filozófiájának középpontjában az individuum, az individualizáció áll, az emberi probléma egészét mint individuumok kapcsolatát ragadja meg. Meghaladja Schleiermacher individuum-felfogását, és a romantikus absztrakcióként felfogott szubjektumnak meghatározza belső összetevőit, és definiálja azt az átfogóbb keretet, amelybe az individualitás illeszkedik. Kísérletet tesz a karteziánus szubjektum–objektum viszony kitágítására. Számára az individuum nem csupán tulajdonságok, képességek egyéni halmaza, hanem sokkal inkább egy autonóm centrum, melynek az *akarat* a meghatározó jellemzője, mely értelemnek a természete történeti. Nála a megismerés tárgya az emberi élet szubjektív értelme. Ezt a megismerést nevezi Dilthey hermeneutikának. Számára a hermeneutikai tevékenység a megélésben, az *élmény* átélésében konkretizálódik. Valamit megélni a hermeneutikai folyamat első, alapvető eleme. Itt nem az élmény tartalmáról, hanem az élmény működéséről van szó, amely lényege szerint temporális. Dilthey felhívja a figyelmet arra, hogy a beleélés során azokat a többleteket is megérezzük, amelyeknek a szerző nem volt tudatában, azaz a beleélés az eredetileg megélnél többet is tartalmazhat. Jobban megértjük a szerzőt, mint azt ő maga tudta tenni. Az élményfogalom segítségével Dilthey a szubjektum–objektum szétválását akarta megszüntetni. A hermeneutikai folyamat alapjaként egy ilyen szubjektív–objektív egybeesés keretében formálódó jelenségből akart kiindulni. Megjegyzendő, hogy ezek a fogalmak, a szubjektum–objektum egység és a temporalitás, majd a heideggeri hermeneutikának válnak alapfogalmaivá.

Heideggernél a megértés a jelenvalólét létmegértését jelenti, ahol maga a jelenvalólét nem más, mint önmaga megértése. Számára a megértés alapvetően mást jelent, mint Dilthey vagy Schleiermacher számára, ugyanis itt a megértés nem valami birtokolt képesség, hanem a világban-való-lét alkotó mozzanata. Létezésünkkel a lét bizonyosfajta megértését (és ezáltal konstitucionalizálódását) érjük el. A megértés tehát sokkal átfogóbb fogalom, mint a megismerés vagy a nyelv, ugyanis nyelv előtti, és a nyelviséget csak utólagosan hozza létre, hogy önmagát artikulálja. Heidegger az *Útban a nyelvhez* című kötetében világít rá a hermeneutika értelmére: a hermeneutika az értelmezés, a tudatos, akarattal történő feldolgozás *előtti* feltárulás, az üzenetnek nem megfejtése, hanem az üzenet belépése az életbe.

Gadamer több ponton eltér a heideggeri radikális hermeneutikai iránytól, módosítva azt. Bevezeti a hagyomány fogalmát, amely fogalom viszont meglehetősen meghatározatlan marad. Számára a hagyomány fogalma egyértelműen pozitív dolog, ugyanis mindig és mindenki benne áll a hagyományban, ráadásul a hagyomány megszólít bennünket, „ránk kényszeríti magát”. Minden történetiség mélyén valójában a hagyomány érvényesülé-

se áll. A megértés feladata ezért az, hogy hagyományt élesszen fel, hagyományt találjon vagy teremtsen. A hagyomány tehát folyamat, esemény, és jellemzője, hogy kérdésstruktúrája van, mely lehetőségeket tár fel és tart nyitva. A megértés mindig előzetes hatások történeti folyamatába illeszkedik, ezt nevezi Gadamer a hatástörténet elvének. A hagyomány tehát megszólít bennünket, megértőket, interpretálókat, kérdést intéz hozzánk, ezáltal hermeneutikai szituációt teremtve, amely a kérdések keretét jelöli ki. A szituáció által kérdéshorizontra teszünk szert azon kérdések vonatkozásában, amelyek a hagyománnyal szemben felmerülnek. A horizont pedig feltétele annak, hogy hermeneutikai, megértő dialógus alakuljon ki.

Ebben a rendszerben a megértő alapállása a nyitottság, hiszen csak ezáltal kerülhetek kapcsolatba a megértendővel, ezáltal halom meg hozzám intézett kérdését. Ugyanakkor törekednem kell arra, hogy ne szolgáltatssam ki magam az előítéletek esetlegességének. Olyan beállítódásra van szükségem, amely a hagyományt engedi érvényesülni. Tehát a megértő szubjektum zárójelbe kerül, hogy ezáltal lehetőség nyíljon a dolog (hagyomány) megszólalására. A szöveghez a szöveg felől kell viszonyulni, nem a viszonyuló irányából. A megértés tehát nem szubjektív aktus, hanem egy hagyománytörténésbe való bekerülés, egy *létállapot*.

Heidegger és Gadamer után tehát elmúltak azok az idők, amikor a metodológiai naiv és prekritikai pozíció uralkodott, azt állítván, hogy szöveg és interpretátor viszonya a megismerő alany és a megismerő tárgy viszonya. A szöveg interpretációja minden esetben a szöveg és interpretátor közötti interakció, s ez messzemenően relativizálja a „szubjektum” és az „objektum” terminusokat. Mindazonáltal a szöveget az interpretátortól való relatív függetlenség jellemzi. Úgy tűnik, mégsem teljesen hamis és dogmatikus az a meggyőződés, hogy a szöveg már az interpretáció előtt létezik, még ha „előzetes léte” tökéletlen is. Bizonyítékul szolgálhat erre az, hogy az interpretálók általában tudják, hogy „hol a szöveg”, amelyet interpretálni kell. Ezenkívül az interpretálók úgy vélik (és ez főként a jogi hermeneutikára jellemző), hogy a szöveg (hagyomány) nem pusztán létezik, hanem eme interpretálatlan létezésében jelentős hatást is gyakorol. Itt az a kérdés merül fel, hogy vajon a szöveg interpretálatlanul maradjon-e, vagy ellenkezőleg, tulajdonképpen létezése csak úgy valósítható meg, ha interpretálva van. Ugyanis a szöveg olyan valami, amely körülveszi a szubjektumot, és ha lényegét nem is, retorikus pozícióját bizonyítja. Ebben az értelmezésben lehetetlen a személy koherenciáját kiindulópontnak tekinteni, hiszen az kétszeresen is retorizált. Retorizált a világa, és retorizált önmaga is: „az emberi individualizáció és az emberi szubjektum mint privilegizált látópont gondolata metafora csupán, amellyel az ember megvédi magát saját jelentőség nélkülségétől azzal, hogy világinterpretációját az egész univerzumra rákényszeríti, és a hiúságát kielégítő ember-

központú jelentéshalmazt behelyettesíti azok helyébe, amelyek őt a kozmikus rend átmeneti véletlenjére redukálnák” (Paul de Man). Az ember saját jelentésrendszerét helyezi rá a világra, nem magukat a dolgokat írja le. Nincs tehát személy-én, de van egy olyan folyamat, amely textuális, nyelvi játék. A szöveg, amely a személy-én megsemmisítését állítja, középpontba kerül, mégpedig olyanként, mint a bizonyosság megteremtője.

Végezetül elmondhatjuk, hogy a nyelv, amely tagadja a szubjektum-ént, középponttá válik, és nyelvileg megteremti a szubjektumot. Azért mondhatjuk, hogy nyelvileg teremti meg, mert a szubjektum az egyetlen hiteles jel arra, hogy létezik nyelvi, textuális nyom. A szubjektum tehát egy funkció, amely a szövegből meríti létét, és ő maga is szövegszerű. A textualitás az, ami valóban létezik, és ennek függvényeként lehet utalni a szubjektum léteire. A szubjektum, amely a nyelv középpontja volt, most a középpont mint fikció, mint a szubjektum metaforája nyelvévé válik. Ugyanis a szubjektum eredetileg az a lényeg volt, ami-re a nyelv utalt. De kiderült, hogy nem bír akkora hatalommal, hogy uralja a szöveget, hanem ellenkezőleg, ő maga a szöveg produktuma, fikció, metafora. A létezést megszabó kiindulópont, de amit létrehoz, az nem más, mint további szöveg.

Játékvonalak összjátéka

SZABÓ TÜNDE

*„... mi történik, amikor a mogorva olvasó
egyszer csak találkozik a napfényes könyvvel.
Először is elillan a mogorva hangulata, s aztán,
hipp-hopp, máris részese a játéknak ő is.”
(Nabokov)*

Persze ismételten le lehetne írni, hogy Vladimir Nabokov hidegrázósan távol tartotta magát attól, hogy társadalmi-történelmi képet fessen egy korról, hogy didaktikai szándékkal felhívja a figyelmet a 20. században megesett igazságtalanságokra, hogy a valóságot ábrázolja, hogy az irodalmat a nép szolgálatába állítsa. Hasonlóképpen azt is hozzá lehetne fűzni, finomkodva, hogy ez mégiscsak sarkítás, hiszen például a *Baljós kanyar* mi egyébről szól, ha nem egy groteszk rendőrállamról. Nabokov általában véve valóban nem a kommunizmus és a fasizmus megrajzolására vállalkozott, az azonban tény, hogy el akarta érni, az olvasók egy asszociációs játék eredményeként éppúgy bohózatnak, parodisztikusnak lássák ezeket a burjánzásokat, mint ahogy szerinte látni kell.

Tulajdonképpen ennek a kérdésnek a mentén is lehetne tárgyalni Nabokov írásait, világát, elbeszéléseit, regényeit. Meddő vita folytatható arról, hogy steril, önérzetes, elefántcsonttoronyba zárt esztéta, dekonstrukciós textusíró vagy inkább a társadalmi mozgásokra, változásokra folyamatosan, érzékenyen rezonáló emigráns irodalmár. Azonban ez a fajta kérdésfeltevés meggátolhat abban, hogy odaférjünk a tulajdonképpeni, öntudatra ébredt nabokovi szövegekhez, amelyek felmutatják a 20. század közepén születő dekonstrukciós regény hogyanját, valamint a szövegstruktúra megváltozásáról referálnak. Úgy gondolom, nem az az igazán izgalmas kérdés, hogy hogyan festi meg, és megfesti-e egyáltalán a századforduló Oroszországát, a húszas

évek Berlinét, a harmincas évek Párizsát, majd egy emigráns világot Amerikában, fasisztákat, bolsevikokat, trockistákat, kapitalistákat. Ez a kérdés talán könnyűszerrel lezárható: Nabokov szemében a történelem a látszat látszata, amelyre nem kíván időt fecsérelni (Danilo Kis). (Azt vallotta a *Baljós kanyar* előszavában, hogy éppoly elhanyagolható a kor hatása könyveire, mint könyvei hatása a korra. „Engem sohasem érdekelt az, amit társadalmi töltésű irodalomnak neveznek. Én nem vagyok »őszinte«, nem vagyok »provokatív«, nem vagyok »szatirikus«. Nem kenyerem sem a didaktika, sem az allegória. A politika és a közgazdaságtan, az atombombák, a primitív és az absztrakt művészi formák, az egész Kelet, az »olvadás« jelei a Szovjetunióban, az Emberiség Jövője és így tovább – mindez engem tökéletesen hidegen hagy.”) Inkább az az írásai olvasása kapcsán minduntalan visszatérő kérdés, hogy mi szervezte egyé szövegeit, és az összes írást egy regénnyé, hogyan alkotta meg a metaregényt, mi ennek logikája, az öntudatra ébredt szöveg-szövet hogyan haladja meg önmagát. Mi a szöveg struktúrája, az írás aktusa, valamint hogyan kapcsolódik mindez egy dekonstrukciós magatartáshoz?

Az irodalom, a szövegépítkezés lényegét Nabokov a játékban látta, így írásai elemzésének is ez lesz központi fogalma, amennyiben játékesztétikáját kívánjuk megragadni. Elcsépeltnék tűnhet, de mégis a legeltaláltabb összefoglalása a nabokovi esztétikának az, amelyet Dosztojevszkij-előadásába csempészett. „...a művészi alkotás vizsgálatakor mindig tekintetbe kell vennünk, hogy a művészet isteni játék. Ez a két tényező – az »isteni« és a »játék« – egyenlő fontosságú. A művészet isteni, mert az ember a művészetnek köszönhetően – igazi, teljes jogú teremtvé válva – tud a lehető legközelebb jutni Istenhez. S emellett játék, mert csak addig marad művészet, amíg emlékszünk rá, hogy ami előttünk játszódik, az végeredményben csak kitaláció.” (Vladimir Nabokov: *Előadások az orosz irodalomról*)

Játékszabályok

„A lét lényege maga a játék.”

(Heidegger)

Nabokov szerint a világ potenciális irodalom, amelynek szervező ereje maga a játék. Valójában mit jelent ez? Bármilyen annyi van, amennyiben szöveggé strukturálódik? És ismét kísért Derrida, valamint két ismert mondata: „Nincs szövegen kívüli”, „Nincs semmi a szövegen kívül”. Ami azonban nem azt jelenti, hogy egyenlőségjelet vonhatnánk a szöveg és a világ között, vagy hogy tagadná a valóságot, hanem inkább a textus szövegbeliségét jelöli. A textus szövegszerűsége a játéktér felszabadítását jelenti, a szövegek egymásba játszását, a köztük lévő átjárhatóságot, a szövegtípusok, stílusok, témák keveredését.

„...a szöveg fogalmát általánosítottam, hogy mint szöveg éppúgy jelentsen egy intézményt, mint egy politikai szituációt, egy testet, egy táncot stb., ami nyilvánvaló félreértésekre adott alkalmat, hiszen azzal vádoltak, hogy mindent textualizálok, az egész világot egy könyvbe dugom, ami nyilvánvalóan abszurd.” (Jacques Derrida: „...az igazság iránti érdeklődés”) Éppígy Nabokov sem realista, abban az értelemben, hogy ha a világ maga irodalom, akkor az irodalom a lejegyzett valóság. Egy megnyitott mozgástérben szövegei végtelen sort alkotva íródnak egymásba, így képezve regényei egy regényt, amelynek szereplői ki, be, valamint átsétálnak a különböző szövegvilágok között. Ildomos felszámolni a metaregény fogalmát, mivel ez a dimenzió tulajdonképpen beleíródik a szövegbe, tehát nem valami fölöttes, általános, összefoglaló. A nabokovi textus csak azokkal a cselekvésekkel együtt egész, amelyek megtörténnek a szöveg alakulásakor, és amelyek megragadása fel-felvillan egy folyamatos dimenziójáték során. (Természetesen ez felveti a hely kérdését. Hol található az alkotó, és hogyan ragadható meg, hiszen mindig marad valami a textualitáson kívül, ami nem feltétlenül jelent egy valaholt, egy helyet. A későbbiekben lejegyzem Nabokov egy erre vonatkozó hasonlatát, amely az alkotás folyamatának végérvényes megragadhatóságát próbálja hasonló módon megfoghatatlanul megrajzolni.) „A posztmodern regényekbe bekerül saját értelmezésük, keletkezésük és befogadásuk története” (Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és posztmodern korban*).

Ugyanakkor Vladimir Nabokov textusa megkettőződése, megsokszorozódása korábbi szövegeknek; korlátlanul használja az idézeteket, neveket, címeket, és alakítja át, játssza bele az íródo szövegbe, éppúgy, ahogy Pnyin odaadott a mosógépnek egy földes, fűfoltos tornacipőt játszani, majd nézte, hogyan kerül elő külön-külön a vászon felsőrész és a gumitalp (Vladimir Nabokov: *Pnyin professzor*). (Goretity, például, Nabokov *Végzetes végjáték* [*Luzsin-védelem*] című regényében csupán a Luzsin és leendő felesége közti szerelem motívumából hat utalást olvasott ki. „Luzsin olyan ügyetlenül udvarol névtelen hölgyének, mint Oblomov Olgának. A lány szüleinél pontosan olyan esetlenül viselkedik, mint Miskin herceg Japancsinéknál. [...] A hölgy anyja pontosan olyan szeszélyesen bánik leányával, mint Puskin *A pikk dáma* című elbeszélésében az öreg grófnő a szegény rokon lánnyal, Lizavetával. [...] Luzsin kedvese bevallottan olyan erős akaratú, a szerelemben kezdeményező nő, mint Turgenyev hősei. [...] A hölgy, mármint Luzsin felesége megpróbálja ugyanúgy »normális« emberré formálni, megóvni zseniálisnak vélt, de örültségbe torkolló szellemi tevékenységétől Luzsint, mint *A fekete barát* Tányája tette Kovrinnal. És végül a lány éppen úgy égi asszony, isteni bölcsesség, Szophia lesz, mint Blok *Szépséges hölgy-e*.”) (Goretity József: *Vladimir Nabokov*

kísérlete egy regényírási modell megalkotására) Tehát ezek a szövegek vállaltan, kissé kérkedve, látványosan idegen szövegekből épülnek fel. Így tehát írásai mozaikjátékok, amelyeket az olvasónak kell összeraknia, azonban egy csavarással megtörténik az ironikus játék a szövegjátékkal, hiszen ha valaki egy hasonló magatartásra, szövegolvasásra felkészülten veszi kézbe ezeket a szövegeket, akkor sajnálatra méltó játékszerré degradálódik. Mit jelent a potenciális irodalom? Hogy a világ önmagában művészi alkotás, és valakinek le kellene jegyeznie? Úgy, ahogy John Updike írja Nabokov kapcsán? „...számára a világ – a művészet nyersanyaga – maga is művészi alkotás, olyannyira képzeletbeli és illuzórikus, hogy szinte azt mondja, remekművet akár levegőből is lehet szőni, a művész uralkodói akaratának pusztá aktusával” (John Updike: *Nabokov előadásairól*). Ez a pusztá aktus azonban nem egyéb, mint egy olyan struktúrát felépíteni, amely a játék logikáján alapszik, és az Én köré szerveződik. Tulajdonképpen minduntalan önmagát vetíti ki, azaz „legtöbbre becsült énje” áll a struktúra középpontjában. A szövegjáték mindig úgy alakul Nabokovnál, hogy fülön csípi saját magát az alkotás momentumában, és ezt a folyamatot belevetíti az írásba, azonban ez „nem az elbeszélő-szerző direkt kiszólásaiban valósul meg; nem arról van tehát szó, hogy bepillantást engedne mintegy a „regénycsinálás” kulisszái mögé; Nabokov regényében mindez áttételesebben „rafináltabban”, játékosabban történik” (Goretity József: *Nabokov kísérlete egy regényírási modell megalkotására*).

A logocentrikus nyugati gondolkodás, a klasszikus ismeretelmélet struktúrafogalmát ugyanezzel a játék-fogalommal dekonstruálja Jacques Derrida, és hasonló szövegszerkezethez jut Nabokov is játék-esztétikája kidolgozása során. *A struktúra, a jel és a játék a humán tudományok diskurzusában* című írásában Derrida a végére jár a megmerevedett tudástípusok feloldásának. Szerinte alapvetően a struktúra *rendező* elvét, középpontját kell átértelmezni; rehabilitálni kell a játékot mint rendező elvet, amely felmutatja a kiszámíthatatlan és előre nem látható mozgásokat (Orbán Jolán). Hiszen ez mindvégig jelen volt, hatott, a struktúra mozgását biztosította, csakhogy elfedte, semlegesítette egy olyan középpont kijelölése, amely egyszerre képezte a struktúra alapját és eredetét, irányt szabott, valamint korlátozta egy szervezőelv segítségével a struktúra játékát. Természetesen a struktúra nem képzelhető el középpont nélkül – jegyzi meg Derrida –, és a klasszikus gondolkodásmód szerint ez a középpont nem alakulhat át, itt a tartalmak, összetevők nem váltakozhatnak, a vezérlőponton nem érvényesek a struktúramozgások. „A centrált struktúra fogalma valójában azonos a megalapozott játék fogalmával, mely egyfajta, a játék hatóköréből kivont fundamentális mozdulatlan-ságra és megnyugtató bizonyosságra épül. Ez a bizonyosság úrrá

lehet a szorongáson, mely abból fakad, hogy úgy érezzük: magával ragad a játék, részesei lettünk, mintegy játékból beléptünk a játékba” (Jacques Derrida: *A struktúra, a jel és a játék a humán tudományok diskurzusában*). A struktúra újragondolásakor azonban kiderült, a középpont nem a jelenlét egy formája, ennek nincs egy jól rögzített helye, sőt inkább helytelen, szerepe azonban van, és a nem létező helyen folyamatosan váltakoznak az egymást helyettesítő jelek. Így már nem beszélhetünk a szó kezdeti értelmében vett struktúráról, hiszen minden egy olyan rendszerré válik, amelyben a középpont sosincs jelen, és ez maga a nyelv.

Visszatérve Nabokov szöveg-„struktúrájához”, a középpont kérdését vizsgálva elmondhatjuk, hogy ez a „legtöbbre becsült én” egy soha jelen lenni nem tudó szervező erő. Bár megpróbáltam távol tartani Freudot ettől a diskurzustól – talán azért, hogy ne kelljen a Nabokov és a pszichoanalízis közti viszonyt tárgyalni, amely valamilyen szempontból ismét egy meddő vita volna, hiszen tudott dolog, hogy expliciten kigúnyolta, parodizálta, megvetette, elutasította Freudot, aki, szerinte, egy kollektivista, totális nemi mítoszt (M. Nagy Miklós) alakított ki, odáig feszítve a megvetést és az elhatárolódást, hogy azon töprengett, ráírja-e minden könyvére: „Freudistáknak tilos a belépés”; ugyanakkor sokszor kísért az olvasatokban, kritikákban a pszichoanalitikus magatartás, fel-felvillan, hogy abból fakadnak az említett szerző elleni kirohanások, hogy tulajdonképpen soha nem tudta végérvényesen elutasítani Freud elméletét –, az Én jelenlétének kérdésköre kapcsán óhatatlanul belép a képbe. Freud dolgozta ki az én jelenlétének, az öntudatnak, önazonosságának, az én birtokbavételnek kritikáját. A freudi elméletben megváltozik a személy fogalma, amely elveszti egyjelentésű identitását, és fény vetül létmodalitására, az elrejtettségre. A személynek nincsen egy jól körülhatárolható, feltárható és leírható stabil centruma. A felismerést követően illúzióként teteleződik az egységes személy, amelynek „végpontja” sosem tárható fel, hiszen minden végpontnak hitt mögött újabb végpont mutatkozik (Bókay Antal). Következzék Nabokov egy erre rímelő meglátása, amely ugyanígy az Én megragadhatatlanságát rajzolja meg: „... észreveszi, hogy valami még mindig hiányzik, a saját énje. Így hát önmagát is belehelyezi. De egy „én” megint csak kívül marad, és így tovább, a kivetítések végtelen sorában, mint azokon a hirdetéseken, ahol egy lány tart egy képet saját magáról, amin tart egy képet saját magáról, amin tart egy képet, és csak a nyomtatás durvasága miatt nem tudjuk a szemünkkel tovább kivenni a végtelenségig” (Vladimir Nabokov: *Végső evidencia*).

Szabó Tünde

A játékmester

„Végeredményben csak a szerző személyes
élvezete számít.”
(Nabokov)

Első látásra egy mindentudó, minden(re)ható narrátorral van dolgunk, de ez az utolsó bizonyosság, fogódzó is elillan majd, meginog öntudatában, kérdéssé válik, és csak a szöveg marad, amely hordozza ezt a kérdésséget. Első látásra tehát adott egy teremtmény, a nagy csaló, a bűvölő, aki ott zsonglörködik a szöveg-határokon. Ki-be járkál a regényvilágba, kiemeli alakjait a szöveg-világból, magukra hagyja őket, vagy éppen „elfelejti” folytatni a történetet.

Sohasem kérdőjelezhetjük meg az írók textusba zárt kijelentéseit. Ha azt írja, hogy a lány ibolyaszínbe öltözött, tizenkét éves volt, vörösesbarna fürtökkel, és kissé kifejezéstelen szemének sugárzása az áttetsző egrest idézte (*A bűvölő*), akkor ez tény, megmászhatatlan, megkérdőjelezhetetlen. Persze megváltozik a helyzet akkor, ha ő is részesévé válik a történetnek, de ez a helyzet valójában sohasem jöhet létre. Egy szokásos, a regényvilágon kívül álló narrátor mindentudása nem szorul magyarázatra (M. Nagy Miklós), de mi történik akkor, ha ő hol rejtekezik, nincs jelen, hol előbukkan, mint a „teremtett világ” része, szereplővé válik, aki olyan dolgokat tud, amelyek „érkezése” előtt történtek. *A Pnyin professzor* elemzése során M. Nagy Miklós hasonló kérdéseket vet fel, és a megfogalmazás pontosítására figyelmeztet, a kijelentések relativitására hívja fel a figyelmet: sosem lehet kijelenteni teljes bizonyossággal, hogy a belépő alak maga Nabokov, mint ahogy ez kizárt is. „A regényvilágba belépő író-narrátor [...] egyszer sem szerepel a nevén, s így aligha állítható fenntartás nélkül – mint ahogy az a regény egyik-másik értelmezésében olvasható –, hogy nem más ő, mint maga a szerző, Vladimir Nabokov.” (M. Nagy Miklós: *mókusok, avagy árnyék a szív mögött*) Mászor nem átalija megneveztetni magát: mondjátok, hogy itt vagyok, s ha valami nem derül ki, az azért van, mert én nem akarom megnevezni. *A Pnyin professzorban* hangzik el: „Kár, hogy nincs itt Vlagyimir Vlagyimirovics. Tőle mindent megtudhatnánk ezekről az elbűvölő teremtetésekről.” Megint mászor narrátorként teszi magát jelenlevővé, ahogy a *Baljós kanyar* záróakkordjainál. Kiemeli Krugot a teremtett, csalóka világból, és tudomására hozza, az egész csak csalás, bármikor megszüntethető, és bármi, ami vele történik, fikció, a halál csak stílus kérdése, irodalmi eszköz, játék. De hogyan hozhat egy fikció tudomására egy fikciót? „...Krug rohant felé, és épp csak egy pillanattal azelőtt, hogy egy újabb, jobban célzott lövedék eltalálta, újból felkiáltott: Te, te – és a fal eltűnt, mint egy villámgyors kihúzott diakép, én pedig kinyújtóztam és fölkeltem a

leírt és átírt oldalak káoszából, hogy megvizsgáljam a váratlan pengő hangot, amelyet valami ablakom dróthálóját ütögetve okozott.” (Vladimír Nabokov: *Baljós kanyar*) Vagy éppen diaképként megmerevednek alakjai egy jelenetben, egy gesztus kellős közepén, mert a retorika így kívánja. Hiszen a legfontosabb mégis a művészi hatás, az esztétikai élvezet, és valamiféle „igazság kimondása”. Bényei Tamás *Ada*-elemzésében írja, a narrátor mindig kínosan ügyel arra, hogy az olvasó soha ne feledkezzen meg arról, hogy éppen megtévesztetik, így a legdrámaibb pillanatokban szakítja meg a leírást, a történet folyamát, megtöri a művészi hatást, hogy nehogy túlon túl belefeledkezve a bűvöletbe, elfelejtsük, hogy bűvölnek, és ezt milyen eszközzel teszik: végtére a textus textualitására, a játékra hívja fel folytonosan a figyelmet. „Lucette, aki reménytelenül szerelmes Vanbe, a végső, durva elutasítás után öngyilkosságra készül – írja Bényei. – A feldúlt és szánakozó olvasó remegve várja, hogy eljöjjön a katartikus pillanat, és a boldogtalan Lucette a tengerbe vesse magát, amikor a narrátor (vagyis a tragédia okozója) »belesül« az elbeszélésébe és közli az olvasóval, hogy nem találja a következő cédulát.” (Bényei Tamás: *A megtévesztés művészete*)

Játékszerek tehát ezek a fiktív alakok, éppúgy, ahogy játékszer lesz az olvasó is, akinek be kell szállnia a játékba, és sosem az a fontos, hogy össze tudja rakni a mozaikjátékot, hogy megbirkózik a sakkfeladványokkal, hogy kijut a labirintusból, hanem az, hogy hogyan vezették őt oda, hogyan adták fel a rejtvényt. Persze maga Nabokov is feltette a kérdést, hogy van-e értelme a jelzőkarók elhelyezésének, ennek a tulajdonképpen egyoldalú játéknak. Hiszen az emberek zömének elkerüli a figyelmét, „a jószándékúak hozzák majd a maguk jelképeit, mobiljait és táskarádióit az én kis partymra; az ironikus vénájúak rámutatnak, milyen oktalanság ez az egész magyarázkodás az előszóban, és azt javasolják, hogy legközelebb írjak inkább lábjegyzetet (egy bizonyos elmetípus számára a lábjegyzetek mindig komikusnak tűnnek)” (Vladimír Nabokov, *Baljós kanyar. Előszó*). Ugyanakkor kétkedő álláspontból is indulhatunk, és nem hiszünk el neki mindent. Felkészülünk a rejtvényekre, a kirakósjátékra, felvétezzük magunkat az orosz irodalom nagyjaival, csak hogy a nabokovi textusban nincsenek biztos pontok. Nem lehet tudni, hogy jelzőkaró-e a jelzőkaró, hogy utalás-e az utalás, hogy komolyan veendő-e vagy inkább beugratás. Ahogy Goretity írja: az olvasó zsákutcába kerül, tanácstalanná válik, mert úgy érzi, az orránál fogva vezették. A szerinte ideális helyzet, ha művészi, harmonikus összhang jön létre az olvasó elméje és a szerző elméje között. Tartózkodónak, rejtekezésben kell maradni, és örülni kell ennek a létmodalitásnak, ugyanakkor nyitottnak kell lenni, szenvedélyesen, könnyek között kell élvezni a szövegszövedéket.

A játék azonban akkor válik véresen komollyá, amikor Nabokov rendül meg egyensúlyában, amikor ő kerül játékba, megsemmisül, és név nélküli, hazug kitalálnökká, bűvölővé válik. Amikor a szöveg öntudatra ébred, és Nabokov a végeérhetetlen megkettőzések során valóban bekerül a parodisztikus játékba. Amikor kétségbe vonhatók az alkotói én értékei, és csak kinevetésével mondható ki az „igazság”. A nevetés így lett formáló eszköz, modell-értékű eljárás, amelynek során kineveti az alkotás momentumát, a művet és az alkotói ént is. „Miközben mindvégig a paródia határán járok, a másik oldalon ott kell tátongania a komolyság szándékának, nekem magamnak pedig a saját igazságom és annak karikatúrája közti keskeny peremen kell egyensúlyoznom.” (Békés Pál: *Ismeretlen szerző a huszadik századból*)

Ideológia és tudomány

TARAS GYÖRGY

Bevezető kérdésünk talán az lehetne, hogy mi indokolja az ideológia témájával való foglalatalkodást. Nem mintha a téma afféle könyvtári régiségszámba menne, hiszen Marx és Mannheim óta úgyszólván folyamatosan jelen van a társadalomtudományi vizsgálódásokban, hanem: miben rejlik az ideológia fogalmának a magyarázóértéke, amely arra készítheti a társadalomtudósokat, hogy leírásaikhoz ezt a fogalmat igénybe vegyék?

Karl Mannheim *Ideológia és utópia* című könyvében az ideológia elméletének a szükségessége egy, az újkorban kialakult, „sajátosan új” helyzethez kötődik, amelyet a szerző a *válság* kategóriájával ír le. A könyvben a válságproblematika több szempontból is hangsúlyosan kapcsolódik az ideológia problémájához; ezek közül nem érdektelen kettőre nekünk is felfigyelnünk.

Első megközelítésben a válság annak a nyugtalanító ténynek a formájában jelentkezik, hogy „ugyanaz a világ különböző megfigyelőknek különbözőképp jelenhet meg.”¹ Nemcsak a dolgok, hanem a gondolkodásmódok is a megfigyelés tárgyaivá válnak. A válság a gondolkodási módok pluralitásával függ össze.

A válság második jellemzőjét az a megfigyelés képezi, hogy az újkorban a tudomány és politika közti éles határ kezd elmosódni; a politika egyre inkább meghatározza a tudományt és a tudomány a politikát – a tudásszociológia éppen ennek az összefonódásnak a terméke, s az ideológia fogalma is e termékeny kapcsolat eredményeként született meg. „Az ideológia fogalma azt a politikai konfliktusoknak köszönhető felfedezést tükrözte, mely szerint az uralkodó csoportok gondolkodásukban oly erősen kötődhetnek érdekeikkel valamely szituációhoz, hogy végül képtelenek meglátni bizonyos tényeket, amelyek hatalmi tudatukra zavaróan hat-

¹ Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. Budapest, 1996, 15.

hatnának. Az ideológia szóban implicite az a felismerés rejlik, hogy bizonyos helyzetekben bizonyos csoportok kollektív tudatalanja – számukra és mások számára is – a társadalom valós helyzetét elhomályosítja, és ezáltal destabilizálóan hat.²

Ha figyelembe vesszük a két világháború közti időszak filozófiai és társadalomtudományi irodalmát, kitűnik, hogy Mannheim megfigyeléseivel nincs egyedül, sőt akár egyfajta „válságirodalom” kialakulásáról is beszélhetünk. Oswald Spengler a Nyugat alkonyáról ír, Heidegger a *Bevezetés a metafizikába* első lapjain szellemi hanyatlásról, amelynek során a Földön a világ elhomályosul, az istenek elmenekülnek, teret nyer a közepszerűség.

A második világháború utáni döbrent csend időszaka után úgy tűnt, hogy az ideológia témája kimerült. „Szokássá vált az ideológiai korszak végéről beszélni” – írja Niklas Luhmann, ami annak tudható be, hogy „a marxi gondolkodáson belül újabb eredményt már nemigen lehetett várni.”³ A '60-as évek végétől azonban újrakezdődött a vita az ideológiáról, amit, ha elfogadjuk a Mannheim által javasolt kapcsolatot válság és ideológiaelmélet között, egy újabb válságtudat jeleként is felfoghatunk.

Anélkül, hogy belemennénk annak a vitának a részleteibe, hogy melyik az adekvát elnevezése ennek a korszaknak, megjegyzésre méltónak tartjuk a filozófiai kérdezmód nagymértékű változását ebben az időszakban – legalábbis a mannheimi korhoz képest, s talán annak következményeként. Hogy megmutassuk, mit értünk ezen, vissza kell térnünk még pár megállapítás erejéig az *Ideológia és utópia* fejtegetéseihez.

Amint a fentebbi idézetből kiderül, az ideológia a tiszta látásnak egyfajta elhomályosulását jelzi: a társadalom valódi helyzete bizonyos megfigyelők számára átláthatatlanná válik. Mannheim a marxizmusnak tulajdonította azt a felfedezést, hogy ez az *ideológiai válság* nem egy pszichológiailag megmagyarázható *tünet*, hanem egy gondolkodási struktúra, amely szorosan összefügg azzal a társadalmi szituációval, amelyben a gondolkodás történik. Az ideológiának ez a totális fogalma úgy viselkedik, mint a palackból kiengedett szellem: még a marxizmus sem vonhatja ki magát alóla. Így a totális ideológiafogalom általános megfogalmazása: az emberi gondolkodás valamennyi pártban és minden korszakban ideologikus.⁴

Mit tehet a tudomány, ha ő maga sem az igazság, hanem a hamis tudat, az ideológia helyén áll? Két lehetőség van, írja Mannheim: mivel az idegen álláspont leleplezése a saját álláspont abszolutizálását feltételezi, az egyik lehetőség az, hogy az ideoló-

² Mannheim: i. m. 52.

³ Luhmann, Niklas: Igazság és ideológia. In uő: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest, 1999, 7.

⁴ Mannheim: i. m. 96.

giakutatás lemond minden „leleplező” szándékról. A másik, hogy nem veti el az igazságproblematikát, de vállalja a relativizmust.

Nem véletlenül kapcsolódott a válság problémájához az ideológia elmélete: fentebb láttuk, hogy Mannheim a válság egyik fő okát a gondolkodási módok pluralitásában jelölte meg. A különbség, amely Mannheim kora és a mostani között van, az, hogy amit a két világháború között válságként éltek meg, mára a tudományos gondolkodás szerves tartozékává vált: „mindig is úgy gondoltam – írja Hayden White –, hogy a történeti tudás – természeténél fogva – relatív és relativizáló. Véleményem szerint a relativizmus a szkepszis szükségszerű következménye, s én a társadalomtudományok és a kultúrával kapcsolatos vizsgálódások kapcsán a felelős munkához éppen ezt az attitűdöt tartom kívánatosnak.”⁵ Michel Foucault szerint pedig a filozófia célja „manapság nem is az, hogy felfedezzük, mik vagyunk, hanem inkább az, hogy elutasítsuk azt, amik vagyunk.”⁶

Mindez összefügg azzal a másik jellemzővel is, amellyel Mannheim a korában jelentkező válságot leírta: elmélet és gyakorlat, tudomány és politika elválaszthatatlanságával. Francois Lyotard nyomán megállapíthatjuk, hogy a tudományos tudás nem a tudás egésze, csupán a narratív tudás járuléka. Mindebből egyelőre az következik, hogy (bár távol attól, hogy kordiagnózt adjunk, de) ahhoz, hogy az ideológiáról szóló mai vita kereteit feltárjuk, be kell lépünk annak a kornak a diskurzusába, amelyben ez a vita folyik.

Mi történik? Létezik egy elméleti vállalkozás (magunkat hazudtoljuk meg: de egyelőre még nem határozhatjuk meg, hogy mit értünk itt elméleten), amely a karteziánus hagyomány önazonos, történelem feletti szubjektumát megpróbálja „újraértelmezni, át helyezni, elmozdítani, újrainni”.⁷ Ez a vállalkozás mindenekelőtt interdiszciplináris: egyszerre működik pszichoanalitikai, nyelvészeti, társadalomtörténeti síkon. Ha egy nagyvonalú gesztussal kiválasztunk egy pár nevet e műfaj művelői közül, akkor ezek a következők lesznek: Lacan – Althusser – Foucault – Kristeva.⁸ Természetesen nem fogjuk áttekinteni az egészet; ehhez nem pár oldalra, hanem pár könyvtárra lenne szükségünk. Nem is ez a célunk, hanem az, hogy bevezessük az *ideológia* problémáját, ezt

⁵ White, Hayden: *A történelem terhe*. Budapest, 1997, 15.

⁶ Foucault, Michel: A szubjektum és a hatalom. In *Testes könyv II*. Szeged, 1997, 278.

⁷ Derrida, Jacques: „Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. In *Testes könyv II*. 296.

⁸ E választásunkkal egyébként Kiss Attila Attila válogatásához is igazodtunk: lásd Miből lesz a szubjektum? *Pompeji*, Szeged, 1994, V. évf., 1–2.

pedig Michel Foucault és Louis Althusser gondolatait figyelembe véve véljük megoldhatónak.

Foucault tudás és hatalom elválaszthatatlanságát hangsúlyozza. A hatalmi technológiák a szubjektumot a kirekesztés elve alapján rendszerezik, meghatározva a valóság azon részeit, amelyek a szubjektum számára a kultúra alapján hozzáférhetővé válhatnak. Nem egy elvont hatalmi struktúra működéséről van szó: a hatalom csak akkor létezik, amikor a gyakorlatban alkalmazzák: „a hatalmi viszony más cselekvésekre ható cselekvés”.⁹ A foucault-i elemzés nyomán kibontakozó szubjektumfogalom jellemzőit Slavoj Žižek a következőképpen foglalja össze: „Nem nehéz kinyomozni a Foucault-féle szubjektumfogalmat a humanista-elitista hagyományhoz fűző szálakat. A foucault-i szubjektum legközelebbi megfelelője a »sokoldalú személyiség« reneszánsz ideálja, amely szenvedélyeit megzabolázva, műalkotás módjára formálja saját életét.”¹⁰ Althusser filozófiája hozza az „igazi törést” – írja Žižek – azáltal, hogy felismeri: az ideológia felszámolásának gondolata *a par excellence ideológiai gondolat*.¹¹

Az említett „törés” több helyen is nyomon követhető Althusser életművében. Itt két mozzanatot szeretnénk kiemelni – két különböző nyomot, amely az ideológia problémájához vezet.

Az első megközelítés – ahol az ideológia és a tudomány viszonyának a problémája is felmerül – a *Marxizmus és humanizmus* című írás.¹² Itt Althusser Marx „elméleti antihumanizmusát” elemmezve az ideológia fogalmának rövid kifejtését adja. Az ideológia „...mint képzetek rendszere, abban különbözik a tudománytól, hogy benne a gyakorlati-társadalmi funkció túlsúlyban van az elméleti funkcióval (vagy a megismerés funkciójával) szemben.”¹³ Ilyen ideológia például a humanizmus. Mivel funkciója pusztán gyakorlati, *nem megismerő, hanem a cselekedeteket irányító*, nincsen elméleti értéke. A képzetek bizonyos rendszere ugyan, de nem „hamis tudat”, hanem *tudattalan*. Az emberek az ideológiából kiindulva gondolják el a helyüket a társadalomban; az ideológia *maga ez a viszony*, az embereknek a világhoz való „átélt” viszonya.

Az uralkodó ideológia: az uralkodó osztály ideológiája – írja Althusser –, s ez „nem csak arra szolgál, hogy uralkodjék a kizsákmányolt osztályon, hanem arra is, hogy saját maga *uralkodó*

⁹ Foucault: i. m. 283.

¹⁰ Žižek, Slavoj: Az ideológia fenséges tárgya. Bevezető. *Pompeji*, Szeged, 1994, V. évf., 12, 199.

¹¹ Lásd uo. Althusser: *Pour Marx*. Paris, 1965. A könyv egy része megjelent magyar nyelven a *Marx és az elmélet forradalma* című kötetben (Budapest, 1968).

¹² Althusser, Louis: Marxizmus és humanizmus. In *Marx és az elmélet forradalma*. Budapest, 1968.

¹³ Althusser: i. m. 68.

osztállyá alakuljon, hogy valóságosként fogadhassa el és igazolva lássa a világhoz való átélt viszonyát.”¹⁴ Egy tágabb értelemben: az ideológia a hatalom eszköze, amennyiben a társadalom osztály-társadalom. És ha nem az? Az ideológia nem tűnik el, de egy osztály nélküli társadalomban az emberek létfeltételeikhez való viszonyukat az összes emberek javára élik át.¹⁵ Ha az ideológia az ember viszonya saját létéhez, vagy ennek a viszonyinak az *átélése* (a meghatározás mindkét formában érvényes Althussernél), akkor nem létezik társadalom ideológia, azaz ideológiák nélkül. Mi történik akkor, ha ez az osztályok nélküli társadalom nem a kommunista társadalom, azaz, ha nem osztályokban gondolkodunk? Nem egyszerű egy marxista gondolatmenetbe ezt a kérdést beiktatni, bár véleményünk szerint ez mutatna rá a legvilágosabban arra a tényre, hogy az így kifejtett ideológiafogalom tágabb értelmezést is megenged.

Egy ilyen tágabb értelmezés lehetősége körvonalazódik Althussernek egy pár évvel későbből származó töredékében, ahol kísérletet tesz az ideológia általános elméletének a megfogalmazására. Az *Ideológia és ideologikus államapparátusok* című írásban¹⁶ különbséget tesz az állam elnyomó és ideologikus apparátusai között. Míg az elnyomó apparátus többé-kevésbé az erőszak alapján működik, az ideologikus államapparátusok (IÁA) az ideológia által. Az ideológia itt is, miként korábban, a hatalom, vagyis az uralkodó osztály eszköze. A fentebbi elmélethez képest a fő változás abban áll, hogy az ideológiának fentebb még kihangsúlyozott elnyomó funkciója megszűnik. Az ideológia, negatív élet eltompultan is megőrizve, továbbra is a kizsákmányolás szolgálatában, a termelés feltételeinek újratermelésének funkcióját látja el.

Megfigyelhető egy hangsúlyeltolódás Althussernek ebben a művében. Egyrészt az, hogy az ideológia tárgyalása *funkcionális szempontok* alapján történik. Másrészt egy nyitás a pszichoanalízis elmélete felé, ami lehetővé tenné az ideológia általános elméletének a kidolgozását.

IÁA sok van. Ilyenek a vallási IÁA, ami a különböző Egyházak rendszeréből, az oktatási IÁA, ami a különböző iskolák¹⁷ rendszeréből áll, ilyenek pl. a családi IÁA, a jogi, a politikai, szakszervezeti, kulturális stb. IÁA-k. Így behálózva, elkerülhetetlenül az Állam ellenőrzése alatt vagyunk a mindennapi élet legapróbb cselekvéseitől kezdve egészen nyilvános állásfoglalásainkig.

¹⁴ Althusser: i. m. 71.

¹⁵ Vö. i. m. 72.

¹⁶ Lásd Althusser: *Ideológia és ideologikus államapparátusok*. In *Testes könyv I.* Szeged, 1996.

¹⁷ Pontosabban *Iskolák*. Althusser az IÁA-kat nagybetűvel írja, mintegy kihangsúlyozásaként annak a ténynek, hogy egyetlen Államnak egyetlen (uralkodó) ideológiája alapján működnek.

Ellenőrizve, de nem elnyomva: az elnyomást az Államnak egy másik apparátusa valósítja meg.

Az IAA-k abban is különböznek az Állam elnyomó apparátusától, hogy több van belőlük. Ez arra utal, hogy az ideologikus Államapparátusoknak pluralitása van, amely eltakarja az őket irányító egységet.

Lehetséges-e az egyes ideológiák elméletei mellett az ideológia általános elmélete? Ha lehetséges, csak akkor, ha az ideológiának nincs története – mégpedig szerves összefüggésben azzal a freudi megállapítással, hogy a tudatalattinak sincsen története, azaz a tudatalatti örök. Az „örök” itt nem a történelmen felülemelkedő, hanem a „transzhisztórikus, vagyis formájában megváltoztathatatlan a történelem egész kiterjedésében” értelmében szerepel.¹⁸ Az ideológia elméletéhez az is hozzátartozik, hogy az ideológia az egyéneket mint szubjektumokat szólítja meg. Ez a feladata: „...minden ideológiának az a feladata (mely meghatározza), hogy a konkrét egyéneket szubjektumokká »alakítsa«.”¹⁹

Egyelőre szakítsuk itt félbe az althusser-i diskurzust. Felhívhatnánk a figyelmet az analógiára, amely ennek a vázlatos felmutatásnak a szintjén megmutatkozik Althusser és Foucault között abban, ahogy a szubjektum és a hatalom közti viszonyt elgondolják. A mi kérdésünk a tudomány helyére vonatkozik, s erre vonatkozólag van Althussernek egy utalása, amely semmit nem old meg ugyan, de jelzés a kérdés fontosságára nézve. Az ember ideologikus állat, így az író is. „Hogy a szerző, aki e tudományosnak szánt diskurzus sorait írja, teljesen távol marad mint »szubjektum« »saját« tudományos diskurzusától (mert minden tudományos diskurzus meghatározásánál fogva szubjektum nélküli diskurzus, »a tudomány Szubjektuma« csak a tudomány ideológiájában létezik), egy másik kérdés, amivel most nem foglalkozunk.”²⁰

Ez az utalás igyekszik félretolni a problémát; tekinthetjük útbaigazításnak is arra vonatkozólag, hogy hogyan kell elgondolni a tudomány szubjektumának helyét, meg nem is. Mintha azt mondaná egyszerre, hogy a tudományos diskurzus szubjektum nélküli diskurzus. Ez az állítás szükségszerű, az előbbiekből következik. Ha minden szubjektum ideologikus szubjektum, akkor az a hely, amely az ideológiákról szóló diskurzus helye, nem a szubjektumban van. (Hol? – kérdezhetnénk. – „Távol”) Másrészt létezik (mert léteznie kell) a tudomány ideológiája, amely egy, „a tudomány Szubjektumának” nevezett ideologikus szubjektummá alakítja a tudományos diskurzus szerzőjét.

Paradox állítás. Paradoxális jellege többek között abban áll, hogy a tudományt ideológiaként definiálva, kiszolgáltatja a hatalomnak. Ugyanakkor arra késztet, hogy újra feltegyük a kérdést,

¹⁸ Vö. Althusser: i. m. 395. sk.

¹⁹ I. m. 402.

²⁰ Uo.

amely Mannheim nyugtalanító megállapításai következtében felmerült: vajon fenntartható még a tudomány és az ideológia közti különbségtevés lehetősége? A felmerült dilemma azonban egy másik lehetőséget is felkínál, amely új teret nyújthat az elfulladt kérdésnek. Fentebb megfogalmazódott az a kérdés, hogy mi történik, ha az ideológia problémáját nem szűkítjük kezdettől fogva az osztályharc elméleti keretei közé. Most tovább mehetünk: mi történik, ha arról is lemondunk, hogy az ideológiát kezdettől fogva a hatalom eszközeként definiáljuk?

*

Talán az egyik első próbálkozás az ideológia problémájának a marxizmus kereteiből való kivonására a Niklas Luhmanné volt. Luhmann *Igazság és ideológia* című tanulmányában megpróbált egy alternatívát kidolgozni a marxizmus kérdésfeltevésére. Ennek az alternatívának a kiindulópontja a következő: Marx és a marxizmus nyomán létrejött tudásszociológia „azért, hogy a gondolkodásnak a közvetlen igazságra vonatkozó igényét szétzúzza, a képzetek okaihoz nyúlt vissza.”²¹ Ez azonban több szempontból is problematikus. Főleg azért, mert ez már önmagában egy ideológia – az újkori tudományoszmény – legitimációját szolgálta. A képzetek helyességeként értett igazságot valamiképpen bizonyítani kell – az illatozó virág pompája már nem magáért való bizonyosság, hanem magyarázatot igényel. A marxizmus ilyen oksági magyarázatokkal operál.

Az ideológia problémájának az értelme nem az oksági magyarázattal, hanem a funkcionális gondolkodás keretei között ragadható meg adekvát módon, véli Luhmann. Mindennapi cselekvéseimet például önmagam számára teljes mértékben érthetően élem át, anélkül, hogy a célra vagy az okra rákérdeznék. Benne élek az adott szituációban. Csak amikor belépek egy problémaszituációba, akkor értem meg a cselekvéseimet úgy, mint egy ok következményeit vagy eszközök és célok rendszerét. Ekkor azonban a cselekedet lényegére már nem mint valami időtlen lényegiségre gondolok, hanem inkább arra, hogy a cselekvés során más lehetőségekkel is szembetalálkozom. Az ideológiában nem az igazságról van szó, hanem a hatásokról. Így az, hogy elrejti a maga lényegét, az ideológia esetében nem jelent mást, mint hogy cselekvést igazoló mivoltában felcserélhetőnek bizonyul, hiszen funkcionálisan tekintve az egyes lehetőségek is felcserélhetőnek bizonyulnak. Éppen ez az ideológia lényege – írja Luhmann –, a felcserélhetőség; ismertetőjele pedig „az átgondolt legitimáció, az igazoló struktúra nyíltsága...”²² Ez a legitimáló funkció magyarázza az ideológia fogalmának negatív melléköngéit: legitimálni

²¹ Luhmann: i. m. 8.

²² Luhmann: i. m. 21.

bármit lehet, végső soron még azt is, ha az értékrend csúcsára egy olyan érték kerül, mint amilyen például az, hogy „árja faj”.

A luhmanni kérdésfeltevés folyamán a hangsúly az ideológia lényegiségéről átkerült funkcionális síkra, amely megengedi egy társadalomtudománynak, hogy az ideológiát hatásmechanizmusokból kiindulva írja le. A következő lépés az ideológia problémájának – mondjuk így – a legkövetkezőbb megközelítéséhez vezet.

A marxista ihletésű ideológiafogalmat érő kritikák közül talán az a leglényegretörőbb, amely a hermeneutika felől érkezik. Bár az a kritika, amelyet Paul Ricoeur *Tudomány és ideológia* című esszéjében megfogalmaz,²³ nem feltétlenül specifikusan hermeneutikai, a megoldás, amelyet a problémára kínál, minden bizonnyal az.

A kritika kiindulópontja tudomány és hermeneutika viszonya. Elsajátítható-e egy társadalomelmélet számára egy ideológia-mentes álláspont úgy, hogy az az elmélet saját, ideológiára vonatkozó kritériumaival is összhangban legyen? Három ponton támaszt nehézségeket ez a kérdés a marxista indíttatású társadalomelméletek számára; ez a három pont a következő:²⁴

A burzsoá és a szocialista tudomány közti különbségtevés azzal jár, hogy a marxista tudomány a saját kritériumai szerint ideologikussá változik. Így változott dogmává a társadalom két alapvetően szembenálló osztályra való tagolódásának valamikor oly termékeny hipotézise.

A második ellenvetés az ideológia formálódásának nem-ideologikus keretek közötti leírására vonatkozik. Ha az ideológia egy fordított kép, egy illúzió, amint azt Marx a vallásról gondolta, amely a világot a feje tetejére állítva ábrázolja, és amelynek a kritikája ezáltal a megfordítás megfordítását végzi el, akkor ennek az illúzióknak a kritikája már eleve reménytelen vállalkozás. A *Tőke* első könyvében²⁵ az áru fétisjellegére vonatkozó elemzésben a termék és az áru közti értékviszony egy titok formáját ölti, amely legjobb esetben a vallás – a *par excellence* ideológia – analógiájára gondolható el. De ebben az esetben, amint azt Sarah Kofman is megjegyzi, az áru fétisjellege „nem a valós viszonyokat tükrözi, hanem egy már átváltozott, elvarázsolt világot. A tükrözés

²³ Ricoeur, Paul: *Ştiinţă şi ideologie*. In *Eseuri de hermeneutică*. Bucureşti, 1995. Ricoeur itt figyelemreméltóan pontosítja, hogy mit jelent számára a marxizmus „kritikája”: egy olyan gondolkodásra van szükség – írja –, amely képes *keresztelni* a marxizmust. „Merleau-Ponty, azt hiszem, valahol egy a-marxista gondolkodásról beszél. Ezt próbálom én is gyakorolni.” (I. m. 205.)

²⁴ Lásd i. m. 218. skk.

²⁵ Lásd Marx és Engels: *Opere. Vol. 23*. Bucureşti, 1966, 85. skk.

tükrözése, a káprázat káprázata.”²⁶ Egy nem-ideologikus diskurzus az ideológiáról a valóság szimbolizálása előtti valóság elérésének lehetetlenségébe ütközik.

Minden radikálisan kritikai attitűd egy totalizáló reflexió származéka. Így visszakerültünk a Mannheim által felvetett dilemmához: minden kritika a saját álláspont abszolutizálását feltételezi. Végző soron minden ellenvetés erre megy ki: tisztázatlan a kritikus pozíciója.

Úgy tűnik, az igazság helye kérdőjeleződött meg. Nincs tiszta látás, csak ideológiai vakság. Ha pedig megindokolhatatlan a tudomány és az ideológia közötti különbségtevés lehetősége, akkor nincs értelme a látás metaforájának sem, vagy az ideológia maga a látás.

A kérdezőmód hermeneutikaira való átváltása előtt Ricoeur „a-marxista gondolkodását” követve²⁷ röviden foglaljuk össze az ideológia főbb jellemzőit:

Az ideológia egy alapító cselekedet (ilyen például a francia forradalom, a nagy októberi forradalom stb.) szimbolikus megismétlése által (rituálé) egy közösség identitását hivatott előbb megalapítani, majd a racionalizálás folyamata során legitimálni. Tehát az ideológiában egy társadalmi csoportnak azon igénye fejeződik ki, hogy önmagát identitásában megtartsa, önmagát kifejezze, „színpadra vigye”. Az alapító cselekedet, amelynek nyomán egy csoport létrejön, lényege szerint *politikai*.

Az ideológia dinamikus jellegű. Az a társadalmi praxis számára, ami a motiváció az egyéni cselekvés számára. Mindig több pusztá reflexiónál; indoklás és terv, amely egy közvetítő funkcióra is utal.

Hogyan őrzi meg az ideológia a dinamizmusát? Úgy, hogy leegyszerűsítő és sematikus. Minden elsajátíthatja egy ideológia jellemzőit: morál, vallás, filozófia, ezzel az átlépéssel azonban gondolatrendszerből hitrendszerbe váltanak át. Az ideológia egy *kód*, amely lehetővé tesz egy látásmódot, nemcsak magáról a csoportról, hanem a történelemről és végző soron a világról is. Ez hozzátartozik legitimációs funkciójához: az eszmék, amelyekkel operál, véleményekké, hitté formálódnak. Az ideológia maga ez az átváltás az *episztéméről* a *doxára*.

„Egy ideológia interpretatív kódja sokkal inkább az, amiben az emberek élnek és gondolkodnak, mint egy koncepció, amellyel szembesülnek.”²⁸ Nem elgondoljuk, hanem belőle kiindulva gondolkodunk.

Az ideológia specifikus temporális jellege: az új mindig csak a régiből kiindulva fogadható el. Innen következik az, hogy minden

²⁶ Kofman, Sarah: *Camera obscura. De l'Idéologie*. Paris, 1973, 25.; id. Ricoeur: i. m. 220.

²⁷ Lásd Ricoeur: i. m. 207. skk.

²⁸ I. m. 209.

társadalmi csoport bizonyos fokon képtelen leküzdeni az intoleranciáját azzal szemben, ami eseményként nem illeszkedik be a tipikusba, ami kilóg belőle.²⁹

Elkerülve a Ricoeur által az ideológiakutatás csapdáiként említett megközelítéseket: a már az elejétől a társadalmi osztályokból kiinduló analízist és azt az előfeltevést, hogy az ideológia a hatalom manipulációs eszköze, egy sokkal általánosabb ideológiafogalom körvonalaihoz jutottunk, de még mindig fennáll a tudomány és az ideológia közti különbség kérdése.

Észrevétlenül megváltoztak azonban a kérdés koordinátái. Az az észrevétel, amelyet ötödikként említettünk, mely szerint az új csak a tipikusból kiindulva fogadható el, a hermeneutikai kérdésfeltevéshez való átmenet első lépését képezi: az ideológia fogalmához hozzákapcsolta a történetiség dimenzióját. Első lépés, hiszen ez a dimenzió már Mannheimnál hozzátartozott az ideológiához. A következő lépéssel Ricoeur Gadamer *Igazság és módszeréhez*³⁰ kapcsolódik. Főleg két mozzanat tűnik nagyon fontosnak ebből a szempontból: Gadamernek a hatástörténeti tudatra vonatkozó elemzése és az előítéletek rehabilitálására vonatkozó fejtegetései.

A hermeneutika helye a történeti távolság-idegenség és a hagyomány közelsége közötti hely. Az előítéletek rehabilitálása ebbe a kontextusba illeszkedik bele. Az előítéletek nem egyszerűen téves ítéletek, hanem a megértés feltételei. Ricoeur kifejezetten utal erre a gadameri meglátásra abban a pillanatban, amikor áttér egy, az ideológia és a tudomány viszonyát tisztázni látszó hermeneutikai diskurzusra.³¹ Minden objektíváló megismerés előtt már mindig egy történelemhez, osztályhoz, nemzethez, hagyományhoz tartozunk. Vállalva ezt a tradíciót, az ideológia fentebb említett közvetítő funkciója segítségével hozzájárul ennek megértéséhez.

Bár a megismerés mindig másodlagos a valamely ideológiához való hozzátartozáshoz képest, elsajátíthat egy relatív autonómiát. Ez a hatástörténet elvének a figyelembevétel alapján lehetséges: a hatástörténeti tudat a hermeneutikai szituáció tudata. Sohasem oldódunk fel az öntudásban. Ezért van szükség a horizont fogal-

²⁹ Idekivánczik egy utalás Reinhart Koselleck *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája* című könyvére (Budapest, 1997). Egy történelmileg cselekvő közösség az öndefiníció során az általános fogalmakat gyakran egyedieké stilizálja – írja Koselleck. Az ilyen önmeghatározáshoz gyakran ellenfogalmak kapcsolódnak, így „az idegen olyan meghatározása következik, amely nyelvi kifosztást jelent, gyakorlatilag pedig felér egy rablással.” (8.) Ezek az aszimmetrikus ellenfogalmak, amelyek közül Koselleck hármat elemez behatóan: a hellén-barbár, keresztény–pogány, emberi–embertelen (Mensch–Unmensch, Übermensch–Untermensch).

³⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Budapest, 1984.

³¹ Lásd Ricoeur: i. m. 228. skk.

mára: a szituációban való benne-lét korlátozza a megértés lehetőségeit.³² A horizont sohasem lesz zárt: az eltávolodás-közeledés dialektikája folyamatos mozgásban tartja. A megértés lehetősége az így feltáruló horizontok folyamatos mozgásán és összeolvadásán alapszik.

A megértésnek ez a mozgása az ideológiakritika kereteinek az összeszűkülését eredményezi. Az ideológia elmélete sohasem lehet teljes, és sohasem lehet totális. A megismerés minden esetben ideológia által hordozott, nem lehet szó ideológiamentes megismerésről. De ez a megjegyzés elveszíti negatív konnotációit, ha az ideológiát már nem mint hamis tudatot, hanem mint a társadalmi megismerést megalapozó tényezőt vesszük számításba.

³² Lásd Gadamer: i. m. 216 skk.

A csúcspontok esztétikuma J. S. Bach passióiban

ANGI ISTVÁN

A két passió együttélése a bachi életműben számos alapvető kérdésre készítet a nagy zeneszerző *ars poeticájával* kapcsolatban, de párhuzamos elemzésük egyben segítséget is nyújt e kérdések esztétikai-stilisztikai megválaszolásában. A kérdésekből fonódó problémakör természetesen egyaránt vonatkozhat a szövegre, zenére, előadásra, és mind szerkezetüket, mind történelmi-stiláris minőségeiket is felveti. Végül oly módon rendszerez, hogy a kapott válaszok rávilágítsanak azokra a jellemvonásokra is, amelyek a két passió üzenetén át elvezetnek nemcsak a Bach kompozícióiban jelentkező esztétikai és szakrális értékek szerves kapcsolatahoz, de a barokk zene egyházi és világi műfajainak, műformáinak hasonlóságához, illetve különbségéhez is.

A *János-* ill. a *Máté-passió* összevetésekor – érthető módon – általában a *különbségek* kimutatására alapoznak, hogy egyik drámaibb és földi-emberibb, a másik szemlélődőbb és égi-istenibb. A feszültségek akkor kezdődnek, amikor a szakirodalom átolvasása során azt látjuk, hogy az egyik forrás az egyiket, a másik pedig a másikat tartja hol drámaibbnak, hol bensőségesebbnek, és fordítva. Például Gombosi Ottó „dramatikusabbnak” a *Máté-passiót* tartja,¹ ugyanakkor K. Geiringer² „gyengédséget és szeretet árasztónak” fogja fel, amelyben a kiáltó ellentétek le vannak tompítva. Krisztus művészi ábrázolásáról is eltérők a vélemények. Várnai Péter³ azt írja szintézisében, hogy a *János-passióban* „Bach sokkal inkább a szenvedő ember-Krisztust ábrázolta, semmint a földöntúli, transzcendentális isteni alakot; ez a jellegzetes-

¹ *Zenei lexikon II.* Budapest, 1931, 323.

² Geiringer, K.: *Johann Sebastian Bach.* Budapest, 1976, 155.

³ Várnai Péter: *Oratóriumok könyve.* Budapest, 1976, 155.

ség kapcsolja össze korokon átnyúlva a *János-passiót* Beethoven *Missa Solemnis*ével, amely Krisztusban a küzdő hőst látta”. A *Máté-passióban* viszont Krisztus „nem ember, hanem valóban földöntúli, isteni lény”. A már idézett Geiringer párhuzama szerint éppen ellenkezőleg, „a *János-passió* Krisztusát fenséges nyugalom és ember-távoltság jellemezte. Máté evangéliuma azonban lehetőséget nyújtott Bachnak, hogy a maga *Jesusminne*jét, Jézus iránti szeretetét kifejezze. Itt nincs áthidalhatatlan szakadék az emberi és az isteni között; Isten fia szenvedésében az embert közelíti meg, és az emberiség vele együtt szenved”.⁴ Nos, az ilyen sarkítások ellentétes megfogalmazódásai a *hasonlóságok* elhanyagolásából fakadnak. Mert a két passió hasonlóságának a kiemelése korántsem jelenti az ún. *differentia specifica* elhanyagolását. Ellenkezőleg, arra világít rá, hogy nincs opcióról szó, hiszen mindkettő létjogosultsága ugyanazon liturgikus igény folytonosságából következik. Mint ismeretes, a krisztusi szenvedéstörténetet négy evangélium örökítette meg. E négy forrás – belső szerveződésüknek megfelelően – egységes egészében nyújtja mind az események valamennyi lényeges mozzanatát, mind a hozzájuk kapcsolódó érzelmi-hitbeli magatartásformák jellemző megnyilvánulásait a kommentátorok, valamint az események közvetlen szereplői sorában. Természetes egyházzenei követelmény volt tehát, hogy a húsvéti ünnepkör alkalmával, egy megadott liturgikus ciklus jegyében, a krisztusi szenvedéstörténet négy ízben, négy forrás alapján hangozzék el. Már a 4–9. században a passió-recitálás sorrendje a következőképpen alakult: Máté evangéliumából virágvasárnap, Márkéból nagyhét keddjén, Lukácsból nagyhét szerdáján és Jánoséból nagypénteken énekelték az idevonatkozó szövegrészeket – persze az adott árnyalatok jegyében.

Bach maga is eleget kellett hogy tegyen ennek az igénynek, és szívesen eleget is tett. A ma rendelkezésünkre álló zenetörténeti dokumentumok arról győznek meg, hogy szerzőnk is négy passiót szólaltatott meg a Tamás-templomban, amelyekből három minden bizonnyal saját kompozíciója volt. A másik két passióból talán az egyik – a *Márk-passió* – lehetett más szerző tulajdona, amit a rá gyakran jellemző időkrízis miatt, a kor divatjához híven, egyszerűen átmásolt a megfelelő alkalomra. Ám tegyük hozzá, hogy feltételezhető a saját szerzemény legalábbis vázlatos megalkotása Márk evangéliumából is. Különösen alátámasztja ezt az elképzelést Bach szeretete passiói iránt, az a tény, miszerint a *János-passiónak* két változata maradt fenn, amelyeket kis túlzással akár két műnek is tekinthetünk, és az a műgond, amellyel a *Máté-passió* partitúráját másolta. Geiringer szerint „ez még Bach számos szép kézírata között is egyedülálló. Vonalzóval és körzővel dolgozott rajta, és az evangélista (recitativo) szavaihoz vörös tintát

⁴ K. Geiringer: i. m.

használt, hogy így különböztesse meg az isteni kinyilatkoztatást a szöveg többi részétől. A zeneszerző azt akarta, hogy ez a passió mindenkihez szóljon, és csakugyan olyan egyszerűség és közvetlenség van e munkában, amilyennel ritkán találkozunk Bach nagyobb kompozícióiban. Erre is jól illik Beethovennek a *Missa Solemnis* elé írt mottója: »Vom Herzen – möge es zum Herzen gehen«.⁵

Persze a hasonlóságok rekonstruálása – a művek hiányában – elég nehéz. Ám feltételezhetjük, hogy a négy evangélium összefüggésrendjére alapozódhattak. Ezt láthatjuk a megmaradt két passió-oratórium belső viszonyában is. Például Bach a Máté-evangélium megfelelő részletét átviszi a *János-passió*ba is, hogy a zenei érzékivé tétel igényének megfelelően teljessé tegye a Krisztus halála utáni *dies irae* apokaliptikus hangulatát: „Erre a templom függőnye kettéhasadt, felülről egészen az aljáig, a föld megrendült, sziklák repedtek meg, sírok nyíltak meg és sok elhunyt szentnek feltámadt a teste. Feltámadása után előjöttek a sírokból, bementek a szent városba, és többeknek megjelentek”.⁶

Számos szerkezetbeli megfontolás is az ugyanannak *másként*, pontosabban *más részeként* megkomponált közös gondolati egységét húzza alá. És csak ennek az egységnek a tudatos követése hozza majd a különbségek jelenlétét a *részek* és az *egész* viszonyában. Ha a három szinoptikus evangélium – Márk, Lukács, Máté – és a János-evangélium belső szerkezetét vizsgáljuk, ott is a *viszonyrendek közössége* a mérvadó. Nem véletlenül nevezik a három Írást szinoptikusnak, ami azt jelenti, hogy „párhuzamosan egymás mellé lehet őket állítani és »egy tekintettel« (*synopsis*) átfogni. Innét kapta ez a három evangélium a »szinoptikus« nevet”.⁷ De a „szeretett tanítványnak”, az állandó szemtanúnak, az események közvetlen szereplőjének, Jánosnak az evangéliumát sem elsősorban a szerkezeti különbségek miatt veszik külön, hanem a benne elhelyezkedő hangsúlyok sajátos pozíciói miatt, mondjuk így, közvetlensége miatt.

A Biblia mai értelmezése szerint a négy evangélium a *hasonlóság különbségében* szerves egészet alkot. Erről győz meg még a legvázlatosabb összevetésük is. Íme, néhány részlet a már idézett biblia-magyarázatból:

a) Márk evangéliuma azt emeli ki, „hogyan bár Jézus paradoxonát az emberek nem értették meg, elfordultak tőle, mégis ő volt az Atya küldötte, s ő hozta meg Isten terveinek győzelmét. Keveset foglalkozik a Mester tanításával, keveset hoz beszédeiből. Fő témája a *keresztre feszített Messiás bemutatása*. Elénk állítja Jé-

⁵ K. Geiringer: i. m. 155.

⁶ Máté 27, 51–53.

⁷ Bevezetés a szinoptikus evangéliumokhoz. *Biblia*, Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, Apostoli Szentszék, Budapest, 1987.

zusban az Isten Fiát, akiről így nyilatkozik az Atya, a gonosz lelkek, sőt az emberek is: Ő a Messiás, aki isteni rangot követel magának, felette áll az angyaloknak, bűnbocsátó hatalmat tulajdonít magának, csodákkal és ördögűzéssel bizonyítja hatalmát és küldetését. De másrészt erősen aláhúzza látszólagos sikertelenségét az emberek között: ezért hozza a tömeg csúfolódását, megbotránkozását, a zsidó vezetők ellenséges magatartását, sőt a tanítványok kételkedését, és minden ellenkezést, amely a keresztt gyalázatához vezetett. Mégis szívesen fejtegeti ezt a botrányt, mert nemcsak szembehelyezi vele a feltámadás végső győzelmét, hanem megmutatja, hogy ennek Isten titokzatos terve értelmében így kellett történnie. Így akart megváltást szerezni az embereknek, így jövendöltek róla az írások.”⁸

b) Máté sokkal jobban felépíti könyvét: „Öt részlet követi egymást, mindegyik egy beszédből áll, amelyet ügyesen kiválasztott történetek vezetnek be. Az elejére teszi a gyermekkor történetét, a végére pedig a szenvedés és a feltámadás történetét, s így a hét rész kerek egészet alkot. [...] Tökéletesebben adja vissza Jézus tanítását, és kitart a »mennyeik országának« gondolata mellett, ezért evangéliumát úgy lehet jellemezni, mint a *mennyeik országának eljöveteléről szóló hétfelvonásos drámát*: 1. Előkészület a messiás-gyermek személyében. 2. Programjának kihirdetése tanítványai és a nép előtt a *Hegyi beszéd*ben. 3. Igehirdetése küldöttjei által, akiknek csodái, mint jelek, Jézust igazolják. 4. Az emberektől állított akadályok, Isten alázatos és rejtett üdvrendje szerint, amelyeket a példabeszédek fejtenek ki. 5. Isten országa kezd megvalósulni a tanítványok e csoportjában, amelynek élén Péter áll, és bennük felismerhető az egyház közössége is. 6. A krízis, amely előkészíti végleges eljövetelét, és amelyet megjövendöl eszkatologikus beszédében. 7. A szenvedésben és diadalban való eljövetel, amelyet a szenvedés története és a feltámadás leírása tükröz.”⁹

c) Ugyanott Lukács evangéliumáról ezt olvashatjuk: „a harmadik evangélium értéke szerzőjének megnyerő egyéniségéből fakad, amely állandóan tükröződik könyvében. Lukács jó érzékű író és fennkölt lélek. Munkáját eredeti módon alkotta, gondja volt forrásaira és anyagának elrendezésére. Ezzel nem állítjuk, hogy a hagyományokból vett anyagot »történetibb« módon rendezte el, mint Máté és Márk. Forrásainak tiszteletben tartása és az anyag egymás mellé helyezésének módszere ezt nem engedte meg neki. *Terve* – bizonyos átrendezéssel és elhagyásokkal – nagy vonalakban megfelel Márkénak.”¹⁰

d) János evangéliumának különös fontosságot tulajdonítanak a biblia-magyarázók: „Az egész könyv magán viseli az Egyház leg-

⁸ Biblia. Id. kiad. 1095.

⁹ I. m. 1095–1096.

¹⁰ I. m. 1096.

régibb ígéhirdetésének a jellegét. Jézus messiási voltát és istenfiúságát tárja elénk és bizonyítja a Krisztustól hozott jelekkel. [...] vannak olyan vonásai és részei, amelyek világosan megkülönböztetik a szinoptikusoktól. Úgy látszik, szerzője bizonyos zsidó korok felfogásának erős hatása alatt állott, s e gondolatokat és kifejezőmódokat újabban megtalálták a *qumrani* esszénus-iratokban. Végigvonul rajta az ellentétek szembeállítás: világosság-sötétség, igazság-hazugság, világosság angyala-sötétség angyala (Beliar). Főleg Qumranban törekedtek arra, hogy eszkatologikus távlatba állítsák be az egység misztikáját és a testvéri szeretet szükségességét. [...] Sokkal jobban elénk állítja Jézus életének, tetteinek és szavainak értelmét, mint a szinoptikusok. Jézus életének eseményei »jelek«, amelyek csak megdicsőülése után váltak igazán érthetővé. [...] A szinoptikus evangéliumokban Krisztus dicsőségének megnyilvánulása elsősorban végső eljövételével van összekötve. [...] nála már megfigyelhetjük az eszkatológia bensőségesítését is. Az Emberfiának »eljövételét« úgy fogalmazza meg, mint Jézus eljövételét a megtestesülés által, felemeltetését a kereszten és övéihez való visszatérését a Szentlélek által. Az »ítélet« a szívek bensejében zajlik le. [...] János művészete az, hogy nem kell szembeállítania a szimbolizmust és történelmet: maguk a tettek adják a szimbolizmust, kibuggyan belőlük a történelem, abban gyökereznek és kifejezik értelmét. A testté lett Ige kivételezett tanúja előtt csak az az érték, ami megfelel ezeknek a feltételeknek.”¹¹ Az értelmezések szerint az evangéliumi szövegben néven nem nevezett „kedves tanítvány” – maga János, az evangélista. Ireneus már Kr. u. 180 körül így ír: „Végül János, az Úr tanítványa, aki a keblén nyugodott, efezusi tartózkodása alatt ő is kiadta evangéliumát.”¹²

Most nem célunk az egész Újszövetség történeti leírásának a végigkövetése, jóllehet éppen a hosszú távon bonyolított összevetésekből derülne ki legjobban a négy változat kölcsönös feltételezettsége és az egészükből fakadó információ teljessége. A „hosszmetszet” analízise volna egyben a tulajdonképpeni *történelmi* konfrontáció feltétele is. Itt valóban, az összetevők komplementaritása mellett, algoritmusuk elsősorban kisebb-nagyobb változtatásaival is találkozunk. Ám ezek az eltérések elsősorban nem a történelmi hűség hitelességet érintik, hanem sokkal inkább arra világítanak rá, hogy a négy szerző krónikás feladatának megoldásában lényegi szerepet játszott szubjektív temperamentumuk, költői énjük, valamint a témához való viszonyulásuk. Bach kiválóan ráértett ezekre a sajátosságokra, és a rá jellemző érzelmi kontrasztok sokoldalú megalkotásában fel is használta őket. Érdemes megfigyelni, ahogyan Krisztus *epiteton ornansát* (Ember-

¹¹ I. m. 1201., 1202., 1204.

¹² Uo.

fia-Istenfia komplementaritását) kettős „leitmotívummá” fejleszti a szöveg és dallam kapcsolatában.

Különösen lényegre törő ez a megkettőzés a két passió kulminációs pontjainak eltérésében. Ezeknek az eltéréseknek a végigkövetéséhez már elég a „keresztmetszetek” analízise is. Az Újszövetség történeti mozzanatai pontszerű lényeggé sűrűsödnek a megváltás drámájában, az utolsó vacsorában, Krisztus elfogatásában, halálra ítéelésében, megkínzásában, keresztre feszítésében, kínhalálában és az azt követő égi harag földi tanúságtételében. Pontosan ezek az események képezik szövegi alapját a passióknak is. A feltámadás és a mennybemenetel mozzanatai kívül esnek a nagyhét történeti keretein.

Nos, ebben a keresztmetszetben az esemény középpontja a *döntés Pilátus házánál*: az Emberfiát halálra ítélik. Ám ez a központ nem jelent egyben csúcspontot is. A kulmináció megalkotásának a sodrásában több metszet is ajánlkozik – mindkét passiószövegben – a feszültség drámává érleléséhez. Ezeknek a metszeteknek a kiválasztásában és zenei feldolgozásuk során Bach pontosan alkalmazkodik a felvilágosodás-kori esztétika formateremtő elveihez. Mint majd látni fogjuk, tökéletesen érzi a lessingi esztétika szerkesztéstörvényeit, a termékeny *pillanat* művészi fiziológiáját. Ám azt is kiválóan tudja, hogy az időbeli ábrázolás ökonómiájában a minőségi csúcspont megfogalmazását a *díszítő jelző* eszmerajza plaszticizálja. Passióiban alkalmazza is a díszítő jelzőt: Jézus, az Emberfia – Krisztus, az Istenfia.

A János-evangélium idevonatkozó részében a feszültség pontszerűvé sűrítését elsősorban a következő mozzanatok hordozzák:

- *Kit kerestek?*
- *A názáreti Jézust...*
- *Én vagyok*
-
- *Akarjátok, hogy szabadon bocsássam a zsidók királyát?*
- *Ne őt, hanem Barabást!*
-
- *Íme, az ember!*
- *Keresztre vele!*
- *Nézzétek, a királyotok!*
- *Halálra, keresztre vele!*
-
- *Asszony, nézd, a fiad!*
- *Nézd, az anyád!*
-
- *Beteljesedett*

És a Máté-evangéliumban:

- *Üdvözöllek, Mester! – (Júdás csókja)*
- *Barátom, miért jöttél?*

- *Melyiket bocsássam el a kettő közül?*
- *Barabást!*

- *Ennek az igaz embernek vére ontásában én ártatlan vagyok.*
- *Vére rajtunk és fiainkon!*

- *Eli, Eli, lamma szabaktani? Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el?*
- *Illést hívja*
- *--Hadd lássuk, eljön-e Illés, hogy megszabadítsa*

- *Ez valóban Isten Fia volt!*

Bach a szövegrészek véglegesítésében nagy figyelmet fordított a pontszerűségek feszültségére, és zenéjében megvalósította a bennük rejlő események bonyolult és ellentmondásos kísérő érzelmeinek érzékletessé tételét. Persze, ezt a lehető legváltozatosabban tette, hol közvetlenül képszerűen, hol közvetve, jelképesen. Minderre kiváló lehetőséget biztosított a *passió-oratórium* műfaj és a benne megalkotott műformák dinamizmusa. Bach mindkét művében egyaránt felhasználta a nagy elődök vívmányait, a korál- és motetta-passiók esztétikai-szakraális eredményeit, amelyekhez szervesen kapcsolta hozzá a kantáták és korabeli oratóriumok formavilágát.¹³

Végül is a kórus-szólisták-hangszeres kíséret viszonyában Bach a zenei dráma tipikusan barokk, s azon belül is sajátosan szakraális-transzcendens feltételeit teremtette meg. Művei erőterében megvalósult a történelem-idézés többsíkúsága, a múlt és jelen összefonódása, az egykori szereplők és a jelenkori hívek egymásmellettsége; és történt ez oly módon, hogy egyetlen korabeli operaszínpad látványosságai sem érték volna utol.

Talán leginkább a balladisztikus érzékivé-tétel szerkezetéhez hasonlíthatnók az effajta dramatizáló költői-zenei módot, amelyről Greguss Ágost oly találóan mondotta: „tragédia dalban elbe-

¹³ Az *oratórium-passió* öse egyfelől a *korái-passió*, amely a gregorián korális virágzása idején (4–12. sz.) születik meg, másfelől az öt követő *motetta-passió*; mindkettőre a cselekményesítés, a párbeszéd tendenciája a jellemző. Az első a korálist regiszterekre osztva két-három szereplőt megszólaltatva dramatizált, a második, a többszólamúság jegyében, minden szöveget kóruson érzékített meg. Persze a kettő között átmeneti formák is voltak, mint például az énekkaron megszólaló korális, a *turba-passió*.

szélve”.¹⁴ Valóban, a bachi passióban szerves egységet alkotnak a drámai („tragédia”), a lírai („dalban”) és az epikai („elbeszélve”) tényezők. Szemben a legendák ködét idéző „balladai homály” sajátosságaival, itt (ebben a hármas egységben) a múlt jelen idejűvé tétele a zenei tablók sorában a lehető legvilágosabban valósul meg. Az alapfeltételt az evangélista narrációja biztosítja, amely – mindkét esetben – a leghívebben ragaszkodik a bibliai szöveghez, pontosabban a nemes veretű ógermán fordulatokra építő lutheri fordításhoz. Persze a narrátor esztétikai státusza ugyanakkora hűséggel kelti életre a bibliai dramatizálás szellemét is: az evangélista beszél, de szóhoz juttatja a történet szereplőit is. Éppen e szóhoz juttatás „megszemélyesítésében” éri el a barokk passió a dramatizálás oly magas fokát, mert megelevenedik a múlt, életre kelnek a krisztusi idézetek, az apostolok replikái, Péter szószegése, Júdás árulása, Pilátus habozása, a katonák, főpapok és a csőcselék hada. És persze „életre kelnek” a mi érzelmeink is, ám különösen akkor, amikor a zenei szerkesztés felelgetős többrétűségében – hol kérdőn (hova?, ki?, kit?), hol követelően (bocsásd el!, ne kötd meg!) – a kórus hangjaiban a mi kísérő-azonosuló gondolatainkat véljük megtalálni.

Hiszen a narrátor megidézéseire a közvetlen dramatizáló választ a kórus és a szólisták egyaránt nyújtják. Feladatuk mindkettőjüknek bonyolult. Mert a kórus szerepe kettős: dramatizál és lirizál; és akcióval teli az ún. tömeg-kórusokban, a *turbákban*. Ezt a vonást örökölte a korái-passió egy kései vonulatából, a *turba-passió*ból. Ugyanakkor a tulajdonképpeni *korál-passió* örököseként csodálatos lírai-bensőséges hangot üt meg a korái-tételekben, áriákban, *ariosok*ban. Bach mindkét feladatnak jelentős szerepet ró ki, hiszen a turbák és korálok aránya, valamint az áriáké és recitativóké így alakul:

János-passió: 16 kórus, 8 korál, 16 ária és recitativo (2:1:2)

Máté-passió: 20 kórus, 13 korál, 35 ária és recitativo (3:2:5)

Mindkét esetben szimmetria-arányokban gondolkodott Bach: az első esetben a tükör-szimmetria, a másodikban az aranymetezés törvényei szerint.

A passió-dramatizálás másik módja a *recitativo*. Benne a szereplők vagy egyszerűen átveszik a szót az evangélistától és folytatják, miként a kórus is tette a turbákban, vagy az áriák bevezetőjeként szerepelnek. A kóruséhoz hasonlóan első funkciójuk cselekményesítő, a második lirizáló.

Tehát a *dráma* – *lira* – *epika* hármas funkciórendje a kórus és szólisták, turbák/korálok, drámai és lírai recitativók kettős, illetve négyes rendjeiben kel életre. Ebben a meghatározott keretben alakítja ki Bach azt a többdimenziós alkotói módszerét, amelyet méltán nevezhetünk mátrixnak, pontosabban munka-mátrixnak.

¹⁴ Vö. Greguss Ágost: *A balladáról és egyéb tanulmányok*. Budapest, 1886.

Hiszen a mátrix ismert törvényei szerint működik a többdimenziós formavilág is, amelyben valamennyi összetevő együttesen hat, és mégis megőrzi viszonylagos önállóságát.

Visszatérve a bibliai idézetek csomópontjaihoz, mielőtt ezek zenei kibontakozásait megvizsgáljuk, a szöveg mibenlétéről el kell azt is mondanunk, hogy a bibliai textus *mellett* a benne rejlő eszmeiség és érzelmi visszhang fokozott zenei átéléséért Bach versbetéteket is alkalmaz, és persze alternálja őket a már említett korai-harmonizálásokkal. E versbetétek a korál verseivel s az evangélium-részlet pontos idézésével alkotják egészében a passiók „szövegkönyveit”. Elkészítésükben és véglegesítésükben Bach lényegi szerepet vállalt. A *János-passió* szövege, pontosabban szöveg-montázsa egészében Bach leleménye. A bibliai vezérszövegre maga vezette rá az áriák, korálok verseit, amelyeket vagy a kortárs elismert passió-költő B. H. Brockes műveiből vett át, vagy saját szerzeményei voltak. Hasonló a *Máté-passió* szöveg-alkotása is; ezúttal Bach költői éneke a véglegesítésre, az összkép megalkotására összpontosít. Az evangélium vers-konnotációit poéta barátja, Picander¹⁵ költeményeiből válogatja ki, a korálok megkomponálása itt azonban még „bennerejlőbb” szerkesztésmódot követel. A tizenhárom önálló (és egy áriába montált) korál közül öt a vezérkorai megismétlése – ám mindig más tonalitásban:

A fokról fokra süllyedő tonális ábrázolás már zeneileg is meghatározza a dráma fokozódó elmélyülését, a kísérő érzelmek erősödését, a konfliktus felé sodródás kikerülhetetlenségét, „hogyan az írás beteljesedjék”. Ilyen szövegfeltételek között Bach a már jelzett csomópontokat nagyon változatosan dolgozza fel, ám mindig egy meghatározott erővonal irányában. Feldolgozásmódjai hol bensőségesen lírikusabbá teszik az adott drámai pillanatot, hol az epikai elem közvetített képzetű síkján a befogadó érzelmi készenlétét serkenti vele, hol pedig magát a jelen idejűvé tett, lemeztelemtett drámát hozza elének a cselekmények dialógusában, a mást is

¹⁵ Picander – Christian Friedrich Henrici német költő álneve.

Megszóltatás¹⁶ arisztotelési esztétikai elve szerint. Mert a líra – dráma – epika esztétikai algoritmusa Bach szerkesztésmódjában is pontosan követi a személyi névmások belső rendjében rejlő nyelvi kifejezés precizitását és többsikú képlekenységet: az én lírai expresszivitását, a te drámai konfrontációit és az ő elbeszélő megidézését. S teszi mindezt a munkamátrix 2x4 síkú téridejében, recitativótól áriáig, turbáktól korálig.

Vegyük sorra a két passió párhuzamában az idézett feszültségpontokat. Mindenekelőtt a közvetlen képszerű, „festői” szerkesztésmódokra térünk ki, de nem tévesztjük szem elől majd a közvetett, jelképes ábrázolásokat sem. Íme az első csomópont konfrontációja:

János-passió:

— *Kit kerestek? – kérdezi Jézus.*

— *A názáreti Jézust – így a Júdás vezette katonák és szolgák tömege.*

Máté-passió:

— *Nézzetek, itt jön, aki elárul - Jézus a tanítványaihoz.*

— *Üdvözöllek, Mester – Júdás megcsókolja Jézust*

— *Barátom, miért jöttél?*

A János-evangélium szövege az elfogadás közvetlen drámáját hordozza, magára az eseményre összpontosít. Szinte „színpadi” a kontextuális mondat – „erre meghátráltak és a földre rogytak” – akár a jelenet rendezői utasítása is lehetne. A Máté-evangélium szövege konnotációval teli szöveg: többretegű. Az elfogadás és az elárulás kettős drámája. A dialógus az áruló és a tömeg, valamint az áruló és Jézus között zajlik. Jézus és a tömeg szembenállása pusztán Jézus szavaira épül. Itt nincs dialógus. A dráma „közepe” hiányzik. Hogyan jár el Bach?

A János-passióban a pillanat drámaiságát ragadja meg, a Máté-passióban ugyanazt a pillanatot a kontempláció és a lírai átélés folytonosságába oldja. Előbbiben mindjárt a mű elején a recitativo (Jézus) és a kórus (tömeg) dialógusában kibontakozik a dráma. Nyílt színen „előttünk” zajlik Jézus elfogadása: a recitativók fenséges erejében, a tömeg félelemmel-alantassággal teli kórus-replikáiban. A jelenet zenei ismétlése csak fokozza a feszültséget, az élmény közvetlenségét. Itt Jézus, az Istenfia erejével uralja a tömeget. A Máté-passió 20 ütemes recitativ dialógusba sűríti az esemény elbeszélését, az utolsó 2 + 4 ütem a tulajdonképpeni kettős dráma pontszerű összefoglalása: Jézus az árulót is barátjaként kezeli, míg őt magát, éppen Júdás áruló jelére, elfogják, megkötözik és elhurcolják. Bach ennek a felsűrűsített drámai pillanatnak az *előttjében* és *utánjában* biztosítja az esztétikai átélés tulajdonképpeni feltételeit. Itt 25 tétel előzi meg az eseményt, amelyben – egyebek között – az árulás megjövendölésének moz-

¹⁶ A középkori misztériumok és passiók formavilágára is érvényes az antik esztétika elmélete és gyakorlata. Az idézett forrás: Arisztotelész: *Poétika*. Budapest, 1974, 8.

zanatát is bemutatja Bach. Sőt, a tanítványok kétségbeesett-félelemmel teli kérdéseiben („Én lennék az, Uram?”) pozitív érzelmi töltéssel kommentálja azt, ami a *János-passió*ban nyers meztelenséggel finalizálódott: az árulást magát. Ami pedig az *utánt* illeti, csodálatosan szép, áhítatos szoprán-alt duett kommentálja a megidézett dráma fölötti fájdalmat; ezt a duót követi a mennydörgés, villámlás apokaliptikus erejét idéző kórustétel. Ezzel a *Máté-passió* első részének főesemény-vonala s vele együtt érzelmi-festői kísérete is lezárul. Hiszen az utolsó epizód eseményei – Péter levágja az egyik szolga fülét, valamint Jézus szavai: „aki kardot ragad, az kard által vész el” (28)¹⁷ – profetikus erejükkel már a II. rész drámáját előlegezik: a bűn elkövetését, a bűnhődést, s az isteni igazságszolgáltatást, kezdve Júdással.

Ugyanezt a *visszatekintő-előretékinő* kettősvektort szolgálja a 29. tétel záró kórusa is, amely kommentárjában a megidézett dráma lírai újraátélését és következményeinek epikai előlegezését hordozza: „O Mensch, bewein dein Sünde gross...”

Zenei szerkezetében elemezve az elfogadás mozzanatát, a *Máté-passió*ban a struktúra közepén „lukat” találunk: a tulajdonképeni esemény nem válik képpé, hanem „lecsorog” ezen a lukon. Mert ebbe a vákuumba torkollik az esemény teljes előzménysorozata, és belőle szivárog ki és nő hullámozó érzelem-folyammá az első részt záró tételek sora, miként a második részben elkövetkező csomópontok feszültség-helyzeteit is ez a „kinemfutott” mozzanat vetíti elő.

Így már az első összevetésből arra következtethetünk, hogy a két passió sorrendbeni megkomponálása során Bach fokozatosan interiorizálta a dráma lezajlását, ám erejét, feszültségét, érzelmi kíséretét mindezzel nem csökkentette, hanem igenis megőrizte, ha éppen nem fokozta tovább. Íme, miért szcenikusabb, plasztikusabb az első átélés zenei vetülete a *János-passió*ban, és miért poétikusabb, expresszívebb a *Máté-passió*ban. Ám maga az átélés esztétikai minősége megmarad hangsúlyozottan drámainak. Csak az elsőben látványosabb ez a drámaiság, a másodikban szemlélődőbb. Zeneiségében a *János-passió* a dráma átélése, a *Máté* viszont az átélés drámája. Az előbbi az a dráma, amely „fizikailag” magának a pillanatnak a közvetlen megélésére készítet, az utóbbi az, amely „lelkileg” egyaránt kiterjeszti az átélést a pillanat előzményeire és következményeire. Bach zsenialitása, hogy a két

¹⁷ A passió-tételeket a lipcei kiadás partitúráit követve számozzuk, mégpedig az új – *NBA* – jegyzék szerint, amit a tartalomjegyzék első oszlopában találunk; a zárójelbe tett második oszlop a régi – *BWV* – jegyzéket tartalmazza. Megjegyezzük, hogy ennek értelmében a később idézett Geiringer- és Kovács-táblázatokban is következetesen ártírtuk a *BWV* számozást *NBA*-ra. Tettük mindezt azért, mert az idézett partitúrák a továbbiakban végig az *NBA* számozást alkalmazzák. Vö. Johannes-Passion DVfM 3093; Matthäus-Passion DVfM 3087.

passió egymásutánjában a befogadó számára valóságos „zenei sztereóképet” teremtett meg, amelyben az események pontszerűségei egységes képpé olvadnak össze, de amely e kép összetevőinek mindenikét a maga szemszögéből, viszonylagos önállóságában is bemutatja a téridő *múlt – jelen – jövő*, illetve *ott – akkor és itt – most* zeneileg „fényképezett hologramjaiban.”

A következő kiválasztott csomópont-párhuzam a Pilátus által felajánlott alternatívában Barabás választására épül. Ezt a mozzanatot mindkét passióban a II. részben találjuk. Itt a dráma mindkét esetben felerősített cselekményes formában éleződik ki. A *János-passió*, az eddigiekhez híven, itt is „élő drámát” mutat be. A turba zaklatott dallamát fokozottan izgatott kíséret követi a szöveg alatt: „Ne őt, hanem Barabást!”. Ám ezúttal a *János-passió* bizonyul sűrítettebb ábrázolásnak. Mert a párbeszéd Pilátus és Jézus, majd Pilátus és a tömeg között, az evangélista tényközlésével („Barabás rabló volt. Pilátus előhozatta Jézust és megostoroztatta”) bezárólag 28 ütemben egészében lezajlik (18abc). De milyen 28 ütem ez! A villódzó replikáké, amelyek a felbujtott tömeg alantas követelését kiáltozzák, amit az ostromozás pattogó-suhogó mélizmája követ. Jellegzetes pillanat ez, a bachi dallamalkotás titkaiba enged betekinteni. A mélizma – mint ismeretes – a recitativo fordítottjaként, egyazon szótag fölött különböző hangok özönét szólaltatja meg. Bach ebből a hang-kontinuumból plasztikus dallamvonalat rajzol ki, amely egyszerre sugallja az idézett tárgy (korbács) képét és annak csapkodó mozgását is: mozgó zenei kép – a bachi dallam egyik stílári jellemzője.

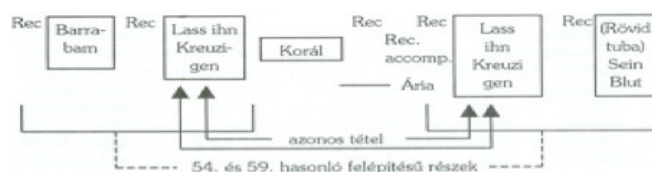
A *Máté-passió* ezen a ponton jut a legközelebb a „fizikai” dráma kibontásához. S egyben itt jelenik meg a két passió dinamikai hasonlóságának egyik legmeggyőzőbb mozzanata. Bach mintha rá is duplázna erre a hasonlóság adta lehetőségre. Míg a *János-passió*ban az előző csomópont a szöveg utalása szerint kettőzödik meg, itt a második csomópontban a zeneszerző ismételteti a szöveget a drámai hatás fokozásáért. Valóban, a „Feszítsd

meg őt!” turba azonos szöveggel, hasonló zenei szerkesztésben, majdnem azonos dallamszöveggel kétszer hangzik el, egy közbeiktatott tömb előtt (45b) és után (50b). A beiktatott tömb korálja, recitativója és áriája a maga lírai bensőségével csak fokozza a visszatérő, követelőző replikák kegyetlenségét.

Hasonló tükör-szimmetriát rejt már a *János-passió* idevágó mozzanata is, azzal a különbséggel, hogy itt a szövegazonosság a cselekménysor két szélén van (21d, 23d), míg a *Máté-passió*ban a betétet közvetlenül övező részekben jelentkezik. Túl a csomópontok feszültségalkotó szerepének fokozásán, a szimmetrikus szerkesztés igénye Bach részéről mindkét passió vázának egészére jellemző. A *János-passió* második részének központját elemezve Geiringer a következő tükörszimmetriát olvassa ki a partitúrából:

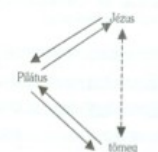
A		B		C	D	E	D	C		B		A
1	18	19/2	21	21	21	2	23	23	23	2	25	2
7	b	0	b	d	f	2	b	d	f	4	b	6

A hiányzó tételek a recitativókat tartalmazzák. A szerkezet elemzésében Geiringer csak a kórusra és a B pontban jelentkező áriákra összpontosít. A két passió felépítését összevetve a zenetörténész Kovács Sándor is a szimmetria-elv alkalmazását emeli ki, a *Máté-passió*ban például így:¹⁸



¹⁸ Kovács Sándor: Johann Sebastian Bach. *Máté-passió*. In *Szemelvények a zenehallgatáshoz*. Budapest, 1979, 38.

Mint látjuk, a *János-passió*ban rejlő arányok szimmetrikus elrendeződése éppen a tárgyalt cselekmény-csomópontot érinti, a dráma nyitott háromszögébe foglalt viszony rétegződését:



Ám a „nagyszimmetriát” itt is, ott is lekicsinyített mása előzi meg. A *János-passió*ban a már említett *recitativo* – *kórus* – *recitativo* konfrontációiban így:

Akarjátok, hogy szabadon bocsássam	Ne őt, hanem Barabást!	Erre Pilátus előhozatta Jézust és megostoroztatta a zsidók királyát?
---------------------------------------	---------------------------	--

Pilátus
recitativo

Tömeg
turba

Evangélista
recitativo

A *Máté-passió*ban is ezt a mikro-szimmetriát növeli fel Bach, zenei kifejezéssel élve argumentálja, és ebben a nagy formában élezi ki a két turba között a „Barabást!” replikától „A vére rajtunk és fiainkon!” replikáig.

Itt a dráma teljes valóságában vetíti elénk a konfliktus tragikumát: a szereplők sorsa elkerülhetetlen és beteljesül, az „Írás szerint”. Pilátus katalizátor-szerepe véget ér, a szabadjára engedett feszültség tumbol, a tömeg a fel nem ismert hatalmas vétket vállalja és elköveti. A megváltás totalizáló mozzanata, a tragédiák tragédiája bekövetkezik: az emberré lett Isten kínhalált hal értünk...

A *Máté-passió*ban még perspektivikusabb a tragikus események követhetősége, mint a *Jánosé*ban, még érzékletesebb maga a katartikus hatás is. Ott az összecsapó nyers replikák sorozatos kegyetlensége sokkolja élményeinket. Azonosulva Krisztus sorsával, félünk. Itt a zajló események mögött rejlő következmények előretudása szánalmunkat kelti fel valamilyen szinkretikus gyászban, amely az egész történet világfájdalmát éli ki, amelyben féljük Megváltónk halálát, s vele együtt szánjuk a felbujtott csöcseléket is...

A második esemény-csomópont zenei felfejtésének hasonló-ságaiból és különbségeiből kiderül, hogy fajsúlyában a halálra

ítélés mozzanata („keresztre vele!”) más és más strukturáló szerepet játszik mindkét esetben. A *János-passió*ban a kulmináció közelében van, azt is mondhatnók, közvetlenül készíti elő azt, míg a *Máté-passió*ban metszéspontként jelentkezik: egyfelől az elkövetkező láncreakció lefutását indítja el, másfelől az eddig történetek vissza/újragondolására készítet, az utolsó vacsora jövődöléseitől e jövődölések sorozatos beigazolásáig.

Harmadik pontunk, ami tulajdonképpen előkészíti az előző mozzanat kifejtését: a szembesítés. A habozó-mérlegelő Pilátus kétszer is a tömeg elé állítja Krisztust:

Íme az ember.

Nézzétek, a királyotok. (hangzik a János-passióban?)

A tömegnek, a vétkező tömegnek reakcióját már ismerjük. A válassz az előbbieket ismétlése: „Keresztre vele”, illetve „Halál rá, keresztre vele!”. A *Máté-passió* a felelősségtől szabadulni akaró, kezeit mosó Pilátust eleveníti fel. Itt a szembesítés védekezéssé törpül. „Ennek az igaz embernek vére ontásában én ártatlan vagyok.” A tömeg halált követelő ordítószava ebben a kontrasztban valóságos hangorkánná nő: „Vére rajtunk és fiainkon!” Míg tehát a *János-passió*ban Pilátus kilépése a képből a konfliktushelyzet kontrasztját még közvetlenebbé teszi a szembenállók (Krisztus – tömeg) között, addig itt, a *Máté-passió*ban a magára maradás, az elkövetés előtt álló bűn alantas nagyságát, a fel nem ismert önátkozás félelmetes pusztító erejét teszi érzékké, s ezáltal növeli a már említett szájalom-élményt. Úgy is mondhatnók, hogy az arisztotelészi esztétikában megfogalmazott *katarzis*-élmény¹⁹ két alapérzelméből az első, a *félelem*-élmény, a *János-passió* kísértő érzelmeinek kialakulását uralja; a második, a *szájalom* élménye viszont a *Máté-passió* zenéjét, különösen annak turba-jeleneteit hatja át.

A cselekményfolyam sodrából utolsóként a „Beteljesedett” (*János-passió* 29), illetve „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el? [*Máté-passió* 61a) mozzanatok ellenpontozását emeljük ki. A *János-passió* tulajdonképpeni drámája itt véget is ér. Minden további rész visszhang, emlékezés, líra és epika. Persze, ez nem zárja ki a szenvedély utórezgéseinek olyan fájdalmas kivetítődéseit, mint amilyen elsősorban az utolsó szavakat ismétlő alt ária (30) csodálatos érzelmi melységének és hitbeli magasztosságának egybecsengése, vagy a basszus-ária és kóruskettőseben felhangzó megtisztulás-élmény transzcendens ívelése (32). És még kevésbé zárja ki az evangélista recitativójában (33) megidézett „Harag napját”, amelyet *már itt* a Máté evangéliumából vesz át és épít be a szöveg-recitativóba, s majd ott, a *Máté-passió*ban is hasonló

¹⁹ „A tragédia [...] a *részvét* és *félelem* felkeltése által éri el az ilyen-fajta szenvedélyektől való megszabadulást.” Arisztotelész: i.m. 14–15.

„festői” zenével dolgoz ki: a fel-le száguldó futamok, a dobszerű tremolók itt is, ott is plasztikusan érzékeltetik a biblikus képet: „Erre a templom függőnye kettéhasadt, felülről egészen az aljáig” (*János-passió*33, *Máté-passió* 63a).



A *Máté-passió*ban az utolsó szavak kommentálása tovább pergeti a drámai eseményeket. Az arám nyelven felhangzó kiáltást – „Eli, Eli, lamma szabaktani?” – a tömeg félremagyarázza. Haláltusájában Jézus a keresztfán arám nyelven a 22. zsoltárt recitálta, amely a Messiás szenvedéseiről szól. Ennek kezdete a fenti négy szó, és az arámul nem értő tömeg az „Eli, Eli...” hallatára azt hiszi, hogy Jézus Illést hívja segítségül. S íme leállítják az inni adó katonát: „Hadd lássuk, eljön-e Illés, hogy megszabadítsa.” A kínzás kéjét, a csöcselék kínzásra kész mohóságát különösen emeli a lutheri szövegben szereplő „Állj!” kezdet; eszerint nemcsak kíváncsiak, eljön-e Illés, de kegyetlenek is, mert tiltják a segítséget, a segítőnek *állj!*-t parancsolnak: „Állj, hadd lássuk, eljön-e Illés, hogy megszabadítsa!”. Bach mélyen átéli e rászólás drámai többletét, s azt megkettőzve indítja a turba-jelenetet (61d). És ha ehhez még visszaidézzük az előző gúnyolódó, semmibe vevő turbákat²⁰, mint „Üdvöz légy, Zsidók királya!” (53b), „Te, aki lebontod és harmadnapra felépíted a templomot, szabadítsd meg magad!” (58b), akkor értjük meg igazán a bachi átérzés és átélés mélységét, amely ezekben az utódrámai mozzanatokban oly plasztikusan kel életre a téridő többdimenziós színpadán. Am ezúttal sem történt más, mint az előző csomópont-párhuzamok esetében. A *Máté-passió* vélt szemlélődő jellege mögött rátalálunk *igazi* drámaiságára. Az előzmények és következmények összevetésében a mozzanat drámai szituációvá bővül oly módon, hogy egy sajátos zenei tér többdimenziójában a mozgásba hozott múlt – jelen – jövő idősíkok egymásra dúcolódnak.

²⁰ A turbák érzelmi előjele negatív, visszataszító véges-végig mind a két passióban. A kórusjelenetek *pozitív* érzelmi metaforákat, kevés kivétellel, csak az indító- és zárótételekben szóltatnak meg, amelyek nem a cselekmény felizgatott, pusztításra ingerelt tömegét szerepeltetik, hanem *minket*, az akkori és mai keresztyének sokaságát.

Ha az elemzett mozzanatok hangúlypontoknak fogjuk fel, el kell döntenünk azt is, hogy milyen viszonyrendben állnak egymás *mellét és egymás után* a két passió egyikében is, másikában is. Ám, ha a csúcspontok taglalására és rangsorolására összpontosítunk, elemzésünk során legalább három, egyidőben ható erővonalat kell követnünk:

- a) a csomópontok „hosszmetszeti” elrendeződését;
- a) a hosszmeteszeti minőségei és a teljes passió belső rendje közötti viszonyt; s végül
- b) mindkét viszonyrend sajátos esztétikai státuszát a barokk zenében.

A kortárs Lessing esztétikai elemzéseiben²¹ a térbeli művészetekben (festészet, szobrászat, építészet stb.), a testek egymás mellé rendeződésében kimutatja, hogy a térbeliség kifejező erejét az idő-dimenzió felvételével nyeri el. Nevezetesen a termékeny *pillanat* megörökítésével, amely lehetővé teszi, hogy a mozzanatba rögzített történet előttjét és utánját is vissza- és előre tudja gondolni/ „látni” a képzőművészeti kép nézője. Lessing még hozzáteszi, hogy a termékeny pillanat – amit a kép rögzít – meg kell hogy előzze a tulajdonképpeni csúcspontot. Ez utóbbit már a befogadónak kell hozzágondolnia a kép közvetlen esztétikai szemléletéhez. Mert, ha a termékeny pillanat egybeesne a kulminációval, a kép ledermedne, s vele együtt a néző fantáziája is, hiszen a „mindenek túlján” nincs tovább mit gondolni. A kép hatása megszűnne, dinamikus ereje tovatűnne. Ezek az elvek különösen érvényesek a korabeli, s általában a klasszikus vagy éppen a barokk stílus képzőművészeti megnyilvánulásaira.

Másfelől, azt gondolhatnánk, hogy az időbeli művészetek (zene, tánc, költészet stb.) alkotásaira minden bizonnyal nem érvényes a termékeny pillanat esztétikája, hiszen itt – az idő sodródó rendjében – egyik mozzanat a másikat követi. Itt, úgymond, minden pillanat elvonul a befogadó lelki szemei előtt a zenei, költői, tánc-forma folyamatosságában. Valóban, a dinamikus művészetek *egymásutánjában* a cselekmény-mozzanatok egész sora jön létre, amelyek nem *mellé*, hanem egymás *után* rendeződnek. Itt, éppen ellenkezőleg, a térbeliség számonkérése az, amely révén az időbe rendezett *kifejezés* testet ölt, „plaszticizálódik”. Ez az alkotói momentum pedig a költői jelző, amely zenében, táncban a vezérmotívum révén valósul meg: Krisztus, az *Istenfia*, vagy Jézus, az *Emberfia* jelzői azok, amelyek a passió-szöveg leitmotívumait alkotják. Ezeknek a jelzőknek az alkalmazása a költői körülírást a minimumra csökkenti. De ennek az ambivalens jelzőnek váltakozó megjelenítése a maga sűrített formájában nemcsak a költői képet plaszticizálja, hanem szinte már az eszmerajz himnikus magasz-

²¹ G. E. Lessing: Laokoón. *Hamburgi dramaturgia*. Budapest, 1963. A következő elemzéseket bővebben a *Laokoón* III. és XVI. fejezetében találjuk.

tosságában és elvontságában a keresztény hitvallás alaptételét is érzékivé teszi: Istenfia–Emberfia, a földre szállás és emberré levés, valamint a mennybemenetel és visszaváltozás Istene, de aki újra „eljövendő”, magának a *Credonak* a centrumát jelképezve.

Mégis, itt a csomópontok rendszerében, a költői vezérmotívum mellett mindkét passióban tekintetbe kell vennünk a termékeny pillanat elvét is.

Láttuk: Bach zenéje „festői zene”. Tehát képszerű. A. Schweitzer írja nagy jelentőségű Bach-monográfiájában: „Beethoven és Wagner a muzsikában költ, Bach fest. Bach is dramatikuss, de úgy, ahogyan a festő is az. Nem az egymásra következő eseményeket rajzolja meg, hanem kiragadja azt a pregnáns pillanatot, amely számára az egész történet hordozója, és ezt zeneileg ábrázolja. Ezért is volt rá az operának oly csekély vonzereje. A hamburgi színpadot ifjúkora óta ismerte; a drezdai opera vezető személyiségeivel a legjobb viszonyban volt. Hogy mégsem írt operát, annak az oka nem a külső körülményekben keresendő, hanem inkább abban, hogy – éppen ellenkezőleg, mint Wagner – a cselekményt és a zenét nem egységként fogja fel. A zenei dráma az ő számára a drámai képek egymás után következése: ezt a passiókban és a kantátákban valósítja meg.”²²

Mások is képszerűségében ragadják meg a bachi passiók „zenei látványát”. A kettős kóruson megszólaló „Üdvözlégy, Zsidók Királya!” – turbát Várnai Péter így jellemzi: „az egymásnak felelgető félkórusok szinte panoramikusan festik meg a képet: a helytartói palota előtti téren innen is, onnan is felharsan a gúnyolódó tömeg kiáltása”.²³ Egyébként a *cori spezzati* elv alkalmazása Bach passióiban majdnem mindenhol ezt a tablószerű térbeli hatást váltja ki. „A *cori spezzati* – írja ugyancsak Várnai – Velencéből származó, majdnem egész Európára szétterjedő hangszerelési elv, mely a hangzó teret használja ki azáltal, hogy az egyes énekes és hangszeres csoportokat a templom, illetve a terem különböző pontjain, egymástól elválasztva helyezi el.”²⁴

Valóban, a térszerű, festői zene a maga belső építkezésében feltételezi a képek, képsorok egymás mellé állítását. Gondoljunk például a *János-passió* plasztikus mozzanataira, mint a Krisztus ruhái fölött való kockadobás. A mélyvonósok szólamában már már látjuk a pergő kockát:

²² A. Schweitzer: J. S. Bach (részletek). In uő: *Életem és gondolataim*. Budapest, 1974, 439.

²³ Várnai Péter: i. m. 67.

²⁴ Uo. 439.



Hasonló példával szolgál a könnyek hulló-koppanó metaforáiban a *Máté-passió* 52. áriája, amely a kép egészét a dallamrajz és kísérete egységében mutatja be:



A térszerűség és a számszimbolika jellegzetes festői képpé ötvöződik a *Máté-passió* utolsó vacsora jelenetében. Jézus recitativokban tett kijelentését a tanítványok izgatottan félő kérdései kórusban követik (9d, 9e), és jelképesen, mert tizenegyszer ismétlődik a feltett kérdés; a tizenkettedik tanítvány, Júdás, nem kérdez. A kép feszültségének megértését különösen elevenné teszi, ha ezt a mozzanatot Bach *Máté-passió*jából összevetjük Leonardo da Vinci *Utolsó vacsora* című kompozíciójával. S még egy vele kapcsolatos szemináriumi adalékkal. Mint ismeretes, a képen egy hosszú asztalnál velünk szemben ülnek Jézus és tizenkét tanítványa. A kép „programja” a fent idézett bibliai párbeszéd, amely egyetlen festői mozzanatba sűrűsödik: az elhangzó kijelentést követő döbönt csend megtörésébe, a kérdve-kiáltó replikák özönébe. Ez a sűrítés rendkívül zenei módon megy végbe, az előkészítés (Jézus szavai), a feszültség (a pattanásig ajzott süket csend) és az oldás (a kiáltó-önigazoló kérdések ismétlődései a

hármás csoportokra tagolódó tanítványok között) algoritmikus elemeinek egymásra tevődésében. A kép szemlélése során a mi szemünk, a mi tekintetünk „oldja” újra zenei folyamattá a történet drámáját. Egyik szemináriumi elemzésünk alkalmával történt, hogy a diákok zenei aláfestéssel egybekötve vetítették a kép dia-reprodukcióját. A zenét persze reneszánsz motetták világából vették. Ám a projekció során a dia-képek egymásutánjában a kísérő zene „elcsúszott”, és véletlenül egy másik képnek szánt *gagliarda* táncos, *giusto* zenéje szólalt meg énekkaron. A szervezők rögtön le akarták állítani a magnót és szabadkoztak, de a csoport többi tagja lázasan követelte, hogy csak hagyják ezt a zenei aláfestést, mert igenis nagyon találó. Valóban, a gyors tempójú, táncosan ritmikus dallam pontosan dinamizálta a termékeny pillanat plaszticitását. A tanítványok izgatott kérdezősködése drámai folyamattá, mint Monteverdi mondaná, a *stille concitato* gyakorlatává alakult.

Visszatérve a bachi passiókban megjelenő termékeny pillanat elemzéséhez, a fenti példa csak megerősíti azt a meggyőződésünket, hogy a zenében s különösen a barokk zenében *ott van* a termékeny pillanat, csak meg kell találni és ki kell emelni. Ám a festői zenében sorjázó képek egymásutánja sajátossá teszi e pillanatot létjogosultságát. A képszekvenciák folyamatában megsokszorozódik ez a pillanat, és termékeny pillanatok *soráról* beszélhetünk. Ebben a sorban az *előttek* és az *utánok* persze sajátos át-tünéseket produkálhatnak. Az, ami itt után volt, ott, a következő pillanat fázisában már előtt, és fordítva. Ebből következik, hogy a két passióból felelevenített és egymásra híven rímelő hangsúly-csomópontok mindenikét felfoghatjuk termékeny pillanatoknak. De ezek a termékeny pillanatok mindig sort, szériát hoznak létre. E szériák sajátossága az *egymásutániság átlépése*. Mert minden pillanat, maga előtt s maga után, végig megköveteli „saját fennhatóságának” viszonylagosan önálló létezését. S ebben a kis mini impériumban oldódik folyamattá. Tehát folytonosságát a kivetített és zeneileg átélt vissza- és előre gondolások alakítják ki. Hiszen önmagukban véve e pillanatok el vannak különítve, *sorukat* a megszakítottság jellemzi súlycsomópontokról súlycsomópontokra. S éppen ebben a megszakítottságban festőiek ezek a pillanatok, s plaszticizálják – a jelzők alternatívájaként, mint pillanatfelvételekbe rejtett jellemzések – a zenei tablók sorának folytonosságát.

Ennek alapján az a) pontban jelölt erővonal hatását valóban a *hosszmetszetben* lehet elgondolni, amelynek végigpásztázása szolgáltatja az elrendeződés, az értelmezés módját, magát a döntést a mozzanatok ilyen vagy olyan kihangsúlyozásában, el egészen a csúcspont megválasztásáig.

A b) pontban felvetett „teljes belső rend” egészének a kérdéseire éppen a csomópontok megszakítottságaiból összeálló hosszsmetszet relációi adják meg a választ. Mert a csúcspont előtti

és utáni mozzanatok arányos növekedése, illetve lefokozása a már jelzett fennhatóságok összevetései révén alkotják meg és értelmezik a mű egész konstrukciós vázát, valamint teljes folyamatát, lezajlását.

A c) pontban említett barokk specifikum az elrendeződések státuszára vonatkozólag az *általános* és *különös* értelmezés kettősségében jelenik meg. Ebben a kettősségben a barokk stílusára az általános oldal kihangsúlyozódása a jellemző. *Nem* a hangszer, hanem a megszólaló *zene* a fontosabb; ugyanaz a mű több hangszerre átírva maradt fenn, ám mindenik átiratban általános érvényűségét őrzi. *Nem* a különös program és *nem* a különös szöveg, hanem az átélés kísérelő érzelme a maga általános érvényességében az, ami a fontosabb. Ugyanaz a bachi zene több – konkrét fogalmiságában és objektivitásában néha nagyon is különböző – szöveg felett is azonos erővel érvényesítette hatását. A passiók egyes részei is kisebb vagy nagyobb lényegcseréken mentek át. Gondoljunk mindenekelőtt a *János-passió* két variánsára vagy a két passió közötti átfedésekre. A „harag napját” idéző tétel mind a két műben azonos szövegre épül, majdnem azonos módon. Ugyanez a helyzet a már említett „O Mensch, bewein dein Sünde gross” korái-feldolgozással is. Először a *János-passió* második variánsában jelenik meg; onnan veszi át Bach a *Máté-passió*ba az első rész záró tételéül. Ezeket az átvételeket nevezik a barokkban *paródiáknak* – persze nem a szó mai pejoratív értelmében. A két passió paródiatételeinél nagyobb eltéréseket is találunk Bach más műveiben. Például a *Karácsonyi oratórium* nyitó kórusa, amely az ujjongó öröm boldog hangulatát kelti, eredetileg világi célra íródott, ünnepi kantátából való, amellyel Bach egy évvel korábban (1733) a szász királyt köszöntötte. Vagy megemlíthető még a díszítő hangok átírása főhangokká, a táncdallamok méltóságteljes hangulatra, *maestroso*-szintre stilizálása stb. Ám a lényeg mindig ugyanahhoz a konklúzióhoz vezet: az egyetemes mondanivaló a maga átfogó erejével rányomja bélyegét minden megnyilvánulási formájára. A partikularizált tartalom – ahogyan Kant mondaná – inkább meghatározott, semmint reflektáló. Éppen ezért az előadás során is a lényeg az adott tartalom megőrzése, eszmeiségének, affektivitásának hitelessége. Nem véletlen, hogy a mai Bach-előadások (és azok értelmezései) ezt az általános elvet a gordiuszi csomó sorsára juttatták. A jelenkori Bach-előadásesztétika kettévágta az általános és különös ingázását két általánosra, illetve két különösre. Két pólus alakult ki, amelyek az *eszmény* és *valóság* szembeállításában vagy úgy vélik bemutatni a művet, mint azt Bach annak idején megálmodta (lásd például K. Richter archív lemezfelvételeit), vagy úgy, ahogyan azt akkoron valóságosan elő lehetett adni. Előbbire a fenséges, méltóságteljes és nagyarányú „*largo*” értelmezés jellemző, az utóbbira a szerény, a korabeli feltételeket, hangszereket, techni-

kát megidéző „miniaturálisabb” elképzelés (lásd N. Harnoncourt előadás-stílusát, lemezeit, elméleti argumentációit²⁵).

Am mindkét póluson az értelmezés sokszínű árnyalatainak egész sorával találkozunk. Az általunk privilegizált csomópontok is *csak egy* lehetséges változatát mutatják a számos – lehetségesen hiteles – változat közül. És az ilyen módon kiemelt súlypontok rangsorolása is lehet más és más. Sőt, a két passióban egymásra rímelő pontok is minősíthetők különbözőképpen. Mert a kiemelt és egymásnak megfelelő mozzanatok, a maguk viszonylagos önállóságában jelenthetnek merőben más mondanivalót, más hangulatot, különböző feszültséget. A *János-passió* drámáját például – cselekményes, párbeszédes erejét pillanatra sem gyengítve – igazi bensőséggel lirizálja az a „pluszcsomópont”, amely a végkifejlet előtt a krisztusi szavakat őrzi anyja és legkedvesebb tanítványa felé: „Asszony, nézd, a fiad! (...) Nézd, az anyád!” (27c recitativo). Vagy a *Máté-passió* „kezdetek előtti” súlypontja, amely az utolsó vacsora jelenetébe foglalja a Dráma előhangját. Mindezekhez hozzá kell tennünk, hogy az általunk kiválasztott csomópontok elsősorban a drámai cselekmény hordozóira, a recitativókra és a turbákra vonatkoznak. Nyilvánvalóan az áriák, ariosok arányos megosztásában, valamint a közbeiktatott korálok lírájában éppúgy fellelhetők a súlypontoszerkesztés és fokozás, illetve értelmezés feltételei, mint az epikai vagy a drámai tételekben, mozzanatokban.

A megtett elemzések jegyében állítottuk, hogy a két passió súlypontrendszerre, egymást ellenpontozva, különbözőképpen is kidolgozható. A fentiek alapján neveztük az elsőt explozív jelen-drámának, amely inkább vertikálisan, *egy* pontban állítja elénk az adott cselekmény jelentésrendjét, míg a második implozív, felidéző dráma, amely az adott mozzanat folytonosságában inkább horizontálisan eleveníti meg a cselekmény jelentésrendjét, nem egymásra dúcolva, hanem egymás után közölve az összetevők korrespondenciáit. Éppen ezért a zene szerepe mindkét struktúrában másként értelmezhető: az elsőben a keresztmetszetre, a másodikban a hosszmetaszetre építi fel a mondanivalót, s teszi érzékletessé a közölt érzelmet, gondolatot.

Ily módon a mű szimmetrikus közepe a *János-passió*ban a termékeny pillanat termékeny pillanatát jelenti a *Krisztus – Pilátus* – *tömeg* hármában. Innen indul előre/vissza a csomópontok előttjének és utánjának szabályozása. Vissza egészen a dráma Jézus általi megjövedüléséig, s előre a „Bevégeztetett” mozzanataig. A kulminációs pont itt éppen a *Finis*, a „Bevégeztetett”. Tehát a kulmináció és algoritmikus szerkezete itt – mint általában minden dinamikus struktúrában – a képzőművészetek szerkezeti rendjéhez viszonyítva megfordul, lényegcserén megy át. Ott a

²⁵ Vö. Harnoncourt, N.: *A beszédszerű zene*. Budapest, 1989.

termékeny pillanat előttjeinek/utánjainak felidézhetőségében valóban olyan dinamikus mozzanat előtt áll, amely felfokozott erejében, robbanó feszültségében jelenti az előregondolás végső érzéki határát: ez *fog* bekövetkezni, ez *lesz* a vég! A lessingi elemzés példáját idézve, Laokoón végső küzdelmét vívja a szoborcsoporton megörökített pillanatban. A kígyókkal folytatott harc kimenetele *még* nem dőlt el, de a kifejtet iránya és végeredménye már kétségtelen: látjuk már a három figurát porba hullva, holtan, az apollói büntetést végrehajtó kígyók halálos harapásával torkokon.

A dinamikus művészetek termékeny pillanata magát a kulminációt teszi érzékivé. S ennek a kulminációnak a lefutását az oldás utolsó pillanataig mozzanatról mozzanatra végigköveti. Ám éppen ebben a végigkövetésben nyilvánul meg az esztétikum zeneisége azáltal, hogy a manifesztálódó tartalmat többsikúan, a rész-idők egymásra tevődésében mutatja be. A kulmináció történetét lelkünkben kétszeresen is végigkövetjük: mind a jelenné váló jövő mozzanataiban, mind a felidéződő múlt eseményeiben. Mert a csúcsponttól lefutó érzékleti szinten megtapasztalt események láncreakciójára ráilleszkedik képzeti szinten a kulminációig vezető előzmények emlék-képsora is. Röviden, a kulmináció oldása kettős oldás: elsimítja a csomópontot követő hullámokat, de rendezzi az előzmények feszültségét is. Egy rejtett szimmetria jegyében felidézi a már megélt fokozásokat, „előmozzanatokat”, s ellenpontozza velük a csendesülő utómozzanatok elülő hullámzását. A lényegcsere tehát a csúcspont átfordulását jelenti a termékeny pillanatba: súlyával, erejével a *vízválasztó* szerepét veszi fel az *előttek-utánok*, a *fel-le*, a *jobb-bal* alternatíváiban. Vagyis a legmagasabb fokú metszetté, *cezúrává* válik. S a metszéspont lehetőségeiből fakadó szerepében alakul termékeny pillanattá: visszaidézteti velünk az előzményeket, s egyben arra kötelez, hogy a következmények egészét is végigéljük, végigkövessük. A végpont ugyanakkor – különösen a konfliktusos ábrázolások esetében – gyakran átveszi a kulmináció feladatkörének főbb vonásait. Éppen a *tovább nincs*, az innen már *visszafordíthatatlan*, az *elveszejtett* kísérő érzéseinek felkeltésében a zenei kulmináció végpontja azzá válik, amit Lessing a képzőművészetek esetében ki nem mondottan megfogalmazott akkor, amikor a termékeny pillanatot kötelező módon a kulmináció *elé* helyezte, hogy a tér-idő dialektikus kapcsolata megmaradhasson. Mert egyébként az esemény-csúcson közvetlen művészi ábrázolásában mindenképpen megszűnik, és beáll a szakadás az idő plaszticizálása (dinamikus művészetek), illetve a tér dinamizálása (képzőművészetek) között. Hozzátehetjük, hogy ennek a pontnak preventív kiiktatása mélyen *képzőművészeti* jellegű akkor, ha egy előtte való mozzanatban felleljük a valóban termékeny pillanat alkotó távlatait. És ugyanilyen mélyen *zenei* a kulminációs pont *centrírozása* akkor,

ha azt immanens szimmetriában valósítjuk meg. Olyan szimmetriában, amely az *érzéket – képzet – érzéket* alternatíváiban az előzmények és következmények többszámú lejátszásában biztosítja a kulmináció lényegének értelmi, érzelmi átélését. S teszi ezt oly módon, hogy a feszültség utolsó pillanatát élezi ki az irányított kulmináció végcéljává. Ez a végcél tehát nemcsak a csúcspont átélésének finalizálását célirányozza, hanem egyben levezetését, elcsendesülését és feloldását.

Ám ez a finalizált célszűcs és az onnan lefutó/elcsendesülő oldás mindkét passióban más. A *János-passió* kifejelete „pozitív”, abban az értelemben, hogy Krisztus megváltó kínhalálát saját szavai dramatizálják, és a megváltás kínszenvedését és a világfájdalmat egyesítő alt-ária csodálatos lírája érzékíti meg.

A *Máté-passió* feszültsége „negatív”. A központi esemény sor és az érzelmi hullámok itt is közreveszik a dinamikus művészetek metszetét alkotó termékeny pillanatot. De az *előkészítés – feszültség – oldás* ritmikus láncreakciójának amúgy is diszsonáns párhuzamait az előttek és utánok egymásra tevődésében még pluszban ellenpontoszzák az Emberfia-Istenfia negatív kontrasztjai is. Jézus Emberfiának nevezi magát, akit nemsokára elárulnak. Az Istenfia néven nevezés végig pejoratív, a csőcselék s a vádló főpapok élnek vele. A két jelző szembeállítását ellentmondássá fokozódik a kulminációban, és robbanáshoz vezet. Ám ez a robbanás dermesztően süket, amit a turba kétségbeesése fejez ki: „Valóban Isten fia volt”. Ezt a kulminációt nem követi rögtön olyan bensőséges ária, mint a *János-passió* csúcspontjáról induló alt-ária, hanem a további történet már-már prózai közlése következik, hogy aztán a finálét a basszus-ária bensőséges fájdalma, és végül a záró kórus fenséges-magasztos élménye zárja le.

Elemzéseink végéről visszatekintve e két zenei kolosszus esztétikai értékrendjére vonatkozólag azt tapasztalhatjuk, hogy Bach, a barokk művészet státuszához híven, ezeket az értékeket is, *általános és különös* megjelenésük viszonylatában, az *egyetemes* általánosítás irányába alkotta meg. A bachi *szép, tragikus, fenséges* (de a rút, az alantas, a groteszk is!) mind-mind a Nagy Egység Harmóniájának életre keltésére hivatottak, egyházi zenéjében mindig, passióiban különösen.

A Nagy Egység életre keltése azonban alig mérhető drámai feszültséggel terhes, ám ezt a feszültséget elsimítják – épp úgy, ahogyan előkészítették – az alkotás igájába vont erők felszabadulásai. Ezen gondolat jegyében idézzük befejezésül a századfordulón élő zeneesztéta, Kovács Sándor parafrázisát: „Beethoven egyszer azt mondta Bachról, »Nicht Bach, Meer sollte er heissen«. Ez pusztán szójátéknak tetszik, pedig mélyebb értelme van; rámutat ugyanis Bach muzsikájának erre a lényegbe vágó tulajdonságára: nem olyan, mint a folyóvíz, mely futása közben más vizeket vesz magába, mely folyton változtatja irányát, mely egyre gyara-

podik és mire torkolatához ér, már nem is emlékeztet szerény kezdetére; hanem olyan, mint a mozdulatlan tenger, mely öröktől fogva ugyanaz volt, mint ma, melynek tömegét nem befolyásolja apály és dagály, melynek végtelen nyugalma nem veszélyeztetik a kis hullámok, melyeket a felszínen látunk.”²⁶

Kolozsvár, 1994. jan. 14.

²⁶ Kovács Sándor: *Válogatott zenei írásai*. Budapest, 1976, 237.

**Az áttételek játéka,
avagy a tisztánlátás melankóliája**

***Werckmeister harmóniák, 1997–2000.*
Rendezte: Tarr Béla, 145 perc**

GREGUS ZOLTÁN

*állat és isten némasága között áll a szó, arra várva,
hogy révületbe szédülve ő maga elhallgasson*
Broc(h)

Ha tételezhető egy, a gondolati lírának megfelelő műfaji megnevezés a film területén is, akkor Tarr Béla művészete (Tarkovszkij és Jancsó nyomán) ide lenne sorolható – ahol a gondolatok lassan, az elidőző csöndben születnek. Az idő kellő intenzív kitartása a *Sátántangóból* is ismerős, de itt a lassú és gyors időszakvenciók ritmikusabb váltakozása, a hangsúlyos képi motívumok és szerkesztések visszatérése, és ezáltal *a kép megakasztása* mint a megjelenőnél való elidőzés jellemzi a *Werckmeister harmóniákat*.

Bár „a kép megakasztása” kifejezéssel egy mozgóképes közegben látszólag a kép megállítására történik utalás, de nem a statikusság, hanem a megjelenőnek (és leárványoltjának¹) az

¹ A megjelenő leárványoltját Eugen Fink, akárcsak mestere, Husserl, a képvilágot hordozó képészlelés mediális aktusainak korrelátumaként írja le, és mint a megjelenő eredendően anonim „elfedettséget” tematizálja. Bár Fink a hordozó „elfedettséget” szorosan egy műalkotás valóságos hordozójához (pl. a vászon egy adott felülete, ecsetvonások stb.) kapcsolja, de, amennyiben mint a képvilág (fikcionálás) és a valóság közöttjét tételezi, ezzel megengedi annak egy lehetséges tágabb értelmezését, egészen az előzetes (megértési) horizontig/beállítódásig elmenve, ami mentén a tematikus látás szerveződik. Vö. Fink, Eugen: Megjelenítés és kép. In *Kép, fenomen, valóság* (Szerk. Bacsó Béla). Kijárat, Bp., 1997, különösen 94–96.

elidőzésben történő teret és időt hagyás/adás értelmében. A pergő és lepergő képek megakasztása által az elidőzés a képiségnél mint a kép *par excellence* fenoménjénél időzik. Itt egyrészt a jelenlét követelménye elé állított képinek (referáló/reprezentáló funkciójának) a felfüggesztéséről² van szó, másrészt pedig arról, hogy a képiség képes egy olyan eseményszerű szembehelyezkedést,³ a szemlélő felől tekintve a megszokott látásmódot felfüggesztő, és ilyen értelemben megakasztott beállítódást kiváltani, ami elidőzésre készlet. Ennek sajátos filmbeli megoldásait járja körül az elemzés, rámutatva a kameraállások és fényképezések által adódó sajátos képi szerkesztések sokszor a cselekmény „ellenében” működő szerepére, amikor a képiség ellenáll a dramatikus cselekményben való feloldódásnak, miközben természetesen felvállalja a narrációt is, továbbblendítve az eseményeket.

A kezdő képsor, a szeneskályha tüzének a lehető legközelebbi premier plánban történő lefojtása záráskor a kisvárosi kocsmában, egyfajta baljós apokaliptikát vetít előre: úgy *tűnik*, a dolgokat az értelem fényével besugárzó ideák világa leáldozóban van. Sajátos „apokaliptika” ez, mivel a dolgok igazi arcának megmutatko-

² Platón a *Kratüloszban* a belátásszerű megismerést (ami szintén *nem lehet reprezentáció*, mivel a dolgok sokféleségéből és változásaiból valami alapvetően *mást vesz ki*, lát be), a változóban megmutatkozó *ugyanannak (eidosz)* analógiás látásmódját a megakasztáshoz kapcsolja, ami túlmutat a teoretikus tudás (*episztémé*) sokszor felemlegetett rögzítettségén, hiszen a kvázi fenomenológiai mozzanatot emeli ki *a léleknek a dolgoknál való megállításában*: „Vizsgáljuk meg [...] újra elővéve a tudomány nevét, az *episztémé*-t, mennyire kétértelmű, és hogy sokkal inkább azt jelenti, hogy ez megállítja (*hisztészin*) lelkünket a dolgoknál, mintsem azt, hogy együtt viszi a dolgokkal.” (Platón: *Kratülosz*, 437a. *Platón összes művei. I.* Európa, 1984, 844.)

³ Hasonló értelemben használja Roland Barthes a fényképpel kapcsolatban a *punctum* fogalmát, ami képes a képvilágra irányuló tematikus érdeklődést megtörni. Két mozzanatot különböztet meg a képen belül, a *képmező* és a *punctum* elemet. A „képmező” kiváltja a *studium*-ot, a valamire figyelést, aminek révén érdeklődő kapcsolatba lépünk a figurákkal, arcokkal, mozdulatokkal, színhelyekkel, tehát a kép bemutatott világával, a *punctum* ezzel szemben megtöri a *studiumot*. Vö. Barthes, Roland: *Világoskamra*. Európa, Bp., 1985, 33–34. Nem szabad megfeledkeznünk azonban arról, hogy ez a „megakasztás” eredendően Heidegger felől érkezik, ő az, aki mindig azt hangsúlyozza a művészet kapcsán is, hogy annak ki kell vetnie bennünket a megszokottból, hogy a mű nem gondolható el a valóságosban, ami már mindig is az ismert felől artikulálódik, hanem a viszony fordított, a mű bír a szabad világtér (létvonatkozások) adásának képességével. Ebbe belehelyezkedve egy eksztatikus kerülő mozgást vagyunk kénytelenek végrehajtani, ami a *saját* belátásához juttat el.

zása a végidőkben nem jelenti az igazban való gyarapodást, sőt a film végéről visszatekintve mintha nem jelentene semmi mást, mint azt a silány „tisztánlátó realizmust”, ami csak a mindentől lecsupaszított hatalmi harcot látja maga előtt az ösztönös/állati túlélésért, ahol a rögzített „igazság” is az uralhatóság érdekében állított. Az alapul vett *Az ellenállás melankóliája* című Krasznahorkai regény végén hangzik el a következő mondat a test felbomlásáról és alkotóelemeinek körforgásáról: „ez az egyszeri s valóban megismételhetetlen birodalom, viszont ezzel oda is lett végérvényesen, felőrölte a rend kristályait rejtő káosz végtelen lendülete, a dolgok közt zajló közömbös és fékezhetetlen közlekedés”.⁴ Mindez nem csak valamiféle archaizáló harmónia-igény felbomlására utal, hanem ugyanolyan mértékben az emberi eltűnésére is, de inkább a csendes beismerés formájában, a humanizmus apológiája nélkül. Ezt sejteti a Valuska, a film központi alakjának világában bekövetkezett *törés*, hiszen minden „elszánt-sága” és gyermeki ártatlansága ellenére ő a legjózanabb szereplő. Túlságosan is nem emberi mivoltában ő képviseli az emberi *mértékét*. A törés – nem a megszakadás, hanem inkább az átfordulás, a német *Kehre* értelmében – bravúros megoldása abban áll, hogy a kórházi vandalizmus után az „ábrándokból” való kilábalás „tisztánlátásra”-ébredése („normális” emberré válása) és elnémulása/örülete egybeesik. Azt sejteti mindez, mintha a világ varázstalanításával nem lenne hely benne az ember számára sem, kivéve az elmeosztály zártrészlegét. Különös módon ezt képileg sokkal inkább visszaadja a horizont és a rá merőleges két, felül zárt vasúti sínpár közé szorulva-lefojtva menekülése, mint a zártosztály „ketrecek”. (Míg a patológiás örület rendszerint a mindenre rákérdezés következményeképpen vagy azzal együtt adódik, a mindenkori „valóság” felfüggesztésével járva, illuzórikus voltának belátásával kerülve a nem tematizálható „igaz(ság)” közelébe, addig Valuska örülete a mítosz felfüggesztéséből adódó pragmatikus „valóság” igazságának elfogadásából származtatható.)

És mégsem ilyen sötét a helyzet. A tűz lefojtásában tételezhető harmónia/apokaliptika mítosza rituálisan és eredendően (lényegesen más felhanggal) *ismétlődik* a rá következő képsorokban, a kocsmabeli emberekkel a záróra *reménytelen, de mindig visszatérő* kitolása végett bemutatott „szférák zenéje”-ben, a film alaphangulatát is megadó kozmikus táncban. A hangsúlyeltolódás abból adódik, hogy egyrészt, mikor a teljes napfogyatkozásnál tart a rituálé, akkor a kamera fölfelé történő elmozdulásával belép a képbe a kocsmába fényt adó lámpa, mintegy rácáfolva ezzel a fény és meleg hiányára, és erősítve Valuska lelkesedését, a történet számára való megvilágító erejét, másrészt Valuska története a Nap elöbukkanásával folytatódik, ami újra beragyogja és lakható-

⁴ Krasznahorkai László: *Az ellenállás melankóliája*. Széphalom Könyvműhely, Bp., 1999, 384.

vá teszi a földet. Ez a ciklikus mozgás a történet végkifejletében is visszaigazolható. Eszter úr minden nap visszatérő, gondoskodó odafordulásában, Valuska fordulatával azonos, bár fordított előjelű váltásában, világra-ébredésében. Kettőjük összetartozása, a világ minden alakulása és nyomorúsága ellenére, megőrzi a lemondásban való visszatérést, az együttes történetiséget adó *ajándékozás* lehetőségét.

A fény/sötétség folytonos váltakozásának örök visszatérése a kozmogóniai mítoszt idézi: a *keletkezés és pusztulás* mítoszt. Ebből adódóan mindvégig kettős jelentéssel bír: egyrészt azon ciklikus idő túlhatalmát jelenti, ami görcsös és *spekulatív magyarázatokat* követel (a városba érkező baljós konténert vontató traktor lámpáinak fénynyalábja, ami sorjában letapogatja/lepasztázza az út menti házak oldalait, a sötétből a fénybe, majd újra sötétbe vonva őket), másrészt mint ami az *együttes történetiség* kibontakozásának lehetőségét hordja magában (az utcai megvilágítás fény-árnyék játéka, amikor Eszter úrhoz igyekszik Valuska). A fény/sötétség játékában a film előreveti azt, hogy az ember végpontjaira, isten és állat közöttiségére megy ki a játék.

A kiválasztott a láthatatlan/látható játékában

Valamiképpen minden szereplő megszállott, egy láthatatlan/megjeleníthetetlen hatalom uralma alatt áll, és egy beláthatatlan „harmónia” ügyében szorgoskodik: a tömeg ettől retteg (mindenki csak hallomásból ismer ezt-azt), és szintén annak engedelmeskedik (a Herceg nem látható, csak az árnyéka). A „Minden” tolmácsolásából tudjuk, hogy egyedül a Herceg látja a dolgok között az „egészt”, ami nem más, mint a rom, a homogenitás „harmóniája”; Eszterné mániákus „tisztasági szervezkedése” egy torz (amilyen őrzítő a sok virágos minta a lakásában) és a láthatatlan ellenségből táplálkozó hatalomra irányul; Eszter úr egy le nem játszható, nem megjeleníthető harmónia ügyében mesterkedik. Bár Valuska is megszállott a *mánia* (isteni elragadtatottság) értelmében, ezen célracionális gondolkodás alól mégiscsak kivételt képez, hiszen ő már birtokolja a harmóniát⁵, beállítódása mondhatni nem szükségéből, hanem bőségből fakad. Valuska „szféráinak zenéjében” – ami szintén távol áll a megjeleníthetőtől, mivel a *sajátját* képezi – sajátos harmónia-látásáról van szó, ami már-már közelít az elmebetegek „minden mindennel összefügg” látásmódjához, de nála inkább a *költés* nem patológiás örületéről van szó, és nem csoda, ha a film is általa láttat. Ő az, aki mindig

⁵ Ennyiben *Az ítélőerő kritikájában* tematizált kanti cél nélküli célszerűség jelenik meg beállítódásában, vagy az arisztotelészi *entelekheia*, ami nem a gondolkodáson kívül, hanem magában a beállítódás folyamatában nyeri el célját. Figyelemre méltó, hogy mindkét utalás a rítus és művészet sajátosságával áll szoros kapcsolatban.

előbukkan a vászon jobb alsó sarkában, a nézőnek háttal,⁶ ami-ben a követésre szólítás, a jelenetekbe való *beavatás* mutatkozik meg.

Valuska beavató minőségéhez tartozik az, hogy igazából nem vesz részt a közösség tevés-vevésében, a rítus eljátszásakor is csak a háttérből igazgatja (akárcsak Tarkovszkij *Stalkere* a Zónában) a lábukon már-már alig álló embereket, és közben értelmez, fordít, mesél. Valuska bevezető mondata („Kezdetben szinte [...] észre sem vesszük, milyen rendkívüli események szemtanúi vagyunk”) tömören jellemzi egész filmbeli magatartását, ő az, aki be-avat/láttat, és ebben azonos a filmmel. A hely, ahol tevékenyen megnyilvánul a fiú, az a gondozás, a közvetítés tere, nem csak (postásként) ember és ember között, hanem halhatatlan és halandó, a filmen látottak és nézője között, ő maga egy *rés*, amelyen át – miként egyszerre mondja a kocsmabeli embereknek és a film nézőjének – „mi egyszerű emberek is megérthetünk valamit a halhatatlanságból”. Igaz, hogy ez az eljátszott örökkévaló rend is halandónak minősülhet, ha a tudományos oldalát tekintjük, de ez a játéknak csak a *mit* kérdését illeti, a *hogyanja* már költészeten és a dolgokra rácsodálkozni képes hangoltságon alapul, egyszerűen archaikus rítusként jelentkezik. Köztes helyzeténél fogva közvetít, és bár ő az, aki mindenről értesül, mégsem tud semmit a célraci-nális és gyakorlati tudás értelmében, nincs „tisztában” a dolgok állásával, és leginkább ez tünteti ki őt, emeli ki a mindennapiságból, amit a már mondott és újrarendelt ural; de ugyanakkor ez az, ami őt a hatalmi játszmák áldozatává teszi.

Valuska *angyali*, távolságot és közelséget egybegyűjtő *közvetítő* szerepére kitüntetetten utal az a képi megoldás is, mi-kor a zárás után rója szokásos útját, egyszerre van a földön és égi szeretteinél: a kamera egyre inkább eltávolodva tőle a vászon felső közép-szélére helyezi az egyre kisebbedő és kevés fénnel körülvett, szokásos útját rovó fiút, s lassan az egész világos folt szinte nem lesz több a vászon javarészt feketéjében, mint egy távoli csillag fénye (és miközben szembe jön velünk – egyre in-kább távolodik). Ráadásul az utcai lámpák fényében feltűnő fény/árnyék ritmikus váltakozása⁷ bekapcsolja a kultúránkat átha-tó platóni barlanghasonlatba, mint a szférák közti átjárásra képes kiválasztottat. De ahogy az ideák sem pusztán kézhezállóként vannak jelen, hanem egy saját erőfeszítést nem nélkülöző és mégsem kimeríthető ajándékként/belátásként adódnak a dolgok közepette, úgy a Valuska-féle „fényben-állás” (ami nem

⁶ Az, hogy a hát által mint a legkevésbé információt hordozó felület (pl. az arc és a kéz „túl sok”-jához képest) által láttat és vezet be egy világba, a művészethez szükséges *epoché* fontosságát idézi.

⁷ Ennek vonatkozásában Krasznahorkai a következőt írja Valuskáról: „egész élete voltaképpen egyetlen véget nem érő körút volt nappalainak és éjszakáinak bensőséges helyszínei között.” I. m. 96.

tarthat örökké, hiszen halandóságánál fogva csak közvetít) is egy sajátos részvételt igényel: az *elidőző tekintet* jelenlétét. Ezzel szemben a film eleji konténer-bordázat hangsúlyos felületjellegének rejtett kinyilvánítása, hogy nincsen semmi „mélyebb, mögöttes” lényeg, nem tekinthető a film *ars poeticájának*, hiszen nem arra utal, hogy az egyetlen számunkra kijelölt út: beleragadni a dolgok hétköznapi, „tisztánlátó” egyértelműségébe. A saját látásmódot/mértéket felszámoló általánosítás retorikájaként is értelmezhető a konténer hullámlemezének merev szimmetriája. Innen tekintve a film záróképében a városka üres főterén kiterített óriásbálna, megfosztva minden vonzerőtől és tisztelettől (már-már beleolvad a mindent elnyelő szürkeségbe), mintegy a manipulációnak való kiszolgáltatottság és minden enigmatikus jelleg kiterítetté válását formázza meg. E felől tekintve az emberben, beleértve aljas és kiszámíthatatlan tetteit is, már nem tükröződik semmi az isteni teremtes csodájából, hiszen minden megmagyarázható a tudományosság által, ami a szenzációéhség kielégítésének megfelelően képes mindent a közömbösbe átfordítani.

Az elidőző tekintet jelenléte

Az egyik nap estéjétől másnap reggelig tartó expozében, ami felvezeti és kijelöli a film határait, öt jelenettel találkozunk: a bolygók kozmikus harmóniájának akadozó/imbolygó részekkel eljátszott ritusa; Valuskának a professzort gondozón lefektető jelenete a már-már zavaró odafigyeléssel (Valuska még a zoknit is szépen összehajtva helyezi a székre, miközben otthonában „úsznak” a saját holmijai); a rejtelmes cirkuszi szerkezet bevonulása mint ami (a Herceg és a bálna alakjában) egyszerre hordozza a „harmónia” ígértét a megváltás és szörnyűség formájában; a postahivatalban elhangzó rémhírek és oknyomozó világmagyarázatok („Azt is mondják, hogy a bálnának semmi szerepe nincsen, rögtön utána pedig azt, hogy mindennek a bálna az oka”); végül Eszter úrnak a világ hazugságaival „leszámoló” monológja a csalásra épülő jóltemperált harmóniákról. Minden esetben mintha a harmóniának az ember által tételezett, ha tetszik, spekulatív és manipulált formájával találkozánk, legyen szó a tudományról, a művészetről vagy a hétköznapiságról, amelyekbe sajátos módon keveredik valami nyugtalanító diszsonancia azáltal, hogy a „harmónia” csak mint rögzíthető *szimmetria* tételeződik.

Valuska látásmódja, mint már említettem, mégis kivételt képez, az eljátszott kozmosz-mítoszban nem a tudomány rendje mutatkozik meg, hanem – ahogyan tekintete egybegyűjti a világában található égi és földi dolgokat – az Ugyanaz és a teljességgel Más találkozásának döbbenetére⁸ alapozó *lakozás* elidőző tere

⁸ Ezzel kapcsolatosan lásd Lévinas, Emmanuel: *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999.

nyílik meg. Ahogyan a bálnával való találkozásakor is, annak önmagában nyugvó *jelen-létében* alapozza meg az ismeretlen világról való híradás bizonyosságát, Valuska *igent* mond a világra a maga rejtőzködő mivoltában (míg a többiek *nemet* mondanak – ez készíti őket arra, hogy a világ nem kiszámítható mivoltának legyűrése érdekében folyton magyarázatokat gyártsanak). Bár tekintete képtelen végrehajtani a *clara et distincta* tudását, ez mégsem egy rögeszmés saját-világba zártságához vezet, hanem ami a dolgokat meghagyja saját szimultaneitásukban (egyidejűségükben). A „lényeg-látás” ekképpen sajátos értelmet kap: nem a mögöttes és változatlan analízisét jelenti, hanem a rejtőzködő megóvását, sokszínű kibomló vonatkozásainak megtartását.

Ezzel szemben a kamerának az a többször visszatérő, lassú és egész közeli ráúszása egy-egy erős felületjelleggel bíró (négy)szögletes és zárt formára értelmezésében a hétköznapi sarkításokhoz, a dolgok lapos egyértelműségéhez való odaszegződést idézi. Mikor a film elején a cirkuszi szerkezet lassan és teljes terjedelmében kitölti a vásznat, a kamera (és ezzel együtt a látásmód és láthatóság) mintegy ráigazodik a konténer oldalnézeti szélére, *mintha*⁹ egy kimerevített és szögletes struktúrába ütközne, amelynek következtében a néző egy néma zártság és egy embertelen szimmetria látványába kerül. (Amit a későbbiekben, az Eszternéhez igyekvő Valuska jelenetében és a gyűjtogatás kirobbanásakor hangsúlyossá váló parasztházak egyszerű, de nem hideg egyenlőségen alapuló szimmetriája kontraponál.) Ugyanilyen kifeszülő ráúszás figyelhető meg a rákövetkező postahivatali jelenetben a két helyiséget elválasztó vasrács (ami mellesleg az egyedüli fénynyel teli téglalapot fedi le) négyzet-„bordázatára”, majd később a rendőrpárancsnok gyerekeinek őrjöngésekor a szobákat elválasztó ajtóra. (Ami még jellegzetes, hogy ezeken a küszöbértékű formákon Valuska soha nem lép át, kivéve a kórház-jelenetben, mint utólag kiderül.) Az elszánt és feldühödött tömeg vonulásakor, egy megfordítás által, ugyancsak a vászon széle képezi azt a zárt struktúrát, aminek a széléről a fejek szinte „visszapattannak”, hogy a visszafordításban, mikor már a tömeget hátulról látjuk, szintén ráússzon a kamera a kórházi folyosó ajtójára. Ezen kimerevített egyoldalúság mindent elnyomó jellege csúcsosodik ki és „pattan vissza” a kádban álló meztelen „ősöreg” előtt. Nem sajnálatot keltő szálnalmas alakja veti vissza a tompa erőszak tombolását a film sajátosan kitölt „csúcspontján” (ami inkább a Valuskáéval azonos és egyidejű fordulat, mintsem egy ún. bonyodalom végkifejlete), hanem a végtelenül kiszolgáltatott és meztelen Arcban megmutatkozó etikai viszony. A kiszámíthatatlan lát-

⁹ A film egészét átjáró *mintha* létmódról, a *van* és *nem-van* együtteséről van szó, mint *par excellence* esztétikai formáról, lásd a szöveg utolsó egységét.

vány fensége a maga idegenségében és a túlerőnek értelmetlenül nekifeszülő semmissége (és mégis túlerővel bíró kitüntetett jelenléte) az, ami ezt a térítést képes véghezvinni.

Az utalás térítése az áttételek játékában

A hát hangsúlyos, egyszerre elforduló és követésre szólító jelenlétében az áttételek játéka működik – ahogy szinte minden motívumnak, ami a filmben előfordul (felület, tűz/víz, kör stb.). A filmet erős térnélküliség uralja, annak ellenére, hogy Valuska világában ez határtalanul kitágítottként jelentkezik be. Még a szabadtéri terek/képek is erősen le vannak határolva egy azokat körülfogó ködszerű szűrkével, vagy a házak, utcák sorfalával (nem is beszélve az udvarbelső és szobabelső szűkösségéről), kizárva ezzel a végtelen, szellős perspektívát. A primér és redukált *felületek* lehatároló jellegének kettőssége abban mutatkozik meg, hogy e nyomasztó térnélküliség többnyire klausztofóbiás, kitöréses és kiterítéses tüneteket produkál, míg Valuska világában mindez elidőzésre készített, illetve eleve értelemmel telített. Ez igazolja azt, hogy a Valuska *versus* környezete szembeállítás nem alaptalan. A lázongás piactéri tűzének lefojtása a tankokkal a mottószerű kezdőképet idézi, de ugyanez a *tűz/víz* motívum jelenik meg a fürdőkádban álló öreg és a lehető legszűkebb (szintén fürdőszobacsempékkel kirakott) térben meghúzódó „szemtanú” Valuska kapcsán. Eszterné bemutatkozása Valuska szobájában azzal indul, hogy mellesleg körülnéz a szobában, de azzal, hogy *egy teljes kört* ír le Valuska (a Nap) körül, ez már a „ kozmikus táncra” rimel, miként ugyanezt a kört fogja leírni Valuska is menekültében, a helikoptert követve tekintetével, megelőlegezve „becsavarodását”. Mindezek az analógiák úgy tevődnek egymásra, hogy közben megőrzi sajátos, a kontextusból fakadó különbségüket.

Akárcsak a felhasznált motívumok, a kamera-mozgás is nagyon redukált. Mozgása lényegében három, a felülettel (filmes önreflexivitás!) szemben tanúsított beállítódást ismétel: a *ráközelítést*, mint amilyen Valuska rácsodálkozásra képes „leonardói” alkata, aki a falhoz vágott festékeszivacsban is gyönyörű tájképeket lát, az *áthatolást* (egyik helyiségből a másikba egy szögletes formán keresztül) mint klausztofóbiás áttörést és erőszaktevő felderítést/kukkolást, a felület lerombolása által, és az *elnézést* mint a felület irányával párhuzamosan haladást (Harrer Lajos és feleségének nyomatékossított beállítása). Mindezeket Tarr egy lineáris (fel-le, illetve előre-hátra), egy derékszögű és ritkán egy (a film hangsúlyait megadó) körmozgásba illeszti, és többnyire csak felváltva használja. Ezenfelül Tarr előszeretettel használ kettős (egy lineáris és egy centripetális) ellenmozgást Valuskával kapcsolatban, érzékeltetve ezzel sajátos pozícióját: *kívül- és közelállását*. A film expozéjához tartozó kamionláda bevonulásának képi megjelenítése – ahol a fiú feje feltűnik a vászon jobb alsó

sarkában, egészen eltörpülve és ténybeli kontrasztot alkotva a konténer lapos nagyságához képest, majd a baloldalra kerülve betölti azt, miközben a borzasztó hangrobajjal elhaladó traktor egyre kisebb – azt sejteti, hogy Valuska egy folytonos centrifugális mozgást teljesít be a hétköznapiságot jelentő városkához képest, anélkül, hogy valamikor közéjük tartozott volna (a film végére már teljesen eltávolodik a lába a talajtól). Vagy ott van Eszter úr és Valuska néma, végtelenül hosszúnak tetsző gyaloglása a kisváros utcáján, ami szintén egy kontraponált mozgást idéz az előrehaladással, szemben a körbenforgásra, ill. helybenmaradásra utaló háttérben visszatérő ablakokkal. Ők már évek óta ugyanazt teszik, ki-ki a maga dolgát. Az „ugyanannak örök visszatérése”, akár a gondolkodás útját is beleértve, ami folyton visszatér önnön kezdeteihez, de ami nem a semmit sem tudáshoz vezet,¹⁰ hanem inkább a gondolkodásban rejlő számító teleológia felfüggesztéséhez.

Az ilyen megoldások, az elvárások ellenében működő „átverések” mégsem az általuk kiváltott *hatást* célozzák, hanem a szembesítést a nem kiszámíthatóval, és ily módon a nem uralhatóval, ami a megszokott hétköznapiól vagy a beidegződött sémáktól mentesített láttatás érdekébe állított. Tarr Béla filmjeinek láttatását nem a mindent megmutatás „pornográfiája” vezérli, hanem a megjelenő megakasztásában meghagyja őket saját lehetőségüknél (anélkül, hogy ezt a lehetőséget uralhatóvá tenné egy bemutatott valóságosban), ami egyben lehetővé teszi az elidőzést egy-egy jelentéktelennek tűnő részletnél.

A *Werckmeister harmóniák* inszenírozott világáról vajmi keveset tudunk meg, inkább utalások történnek a zsigerileg jelenlevő harmónia-igényre, az emberire vagy annak hiányára, az állati világ-talanságra, és mindezek ellenére, úgy tűnik, láttunk egy történetet. Tarr képi-elbeszélő technikája számtalan, egyaránt valószínű kulcsra ad lehetőséget, vagyis egyiket sem emeli az egyedüli érvényes rangjára, hiszen mindenre csak *utalás* történik. A kibontakozó eseményt nem csupán önmagára vonatkoztatja vissza, de alighogy felállítja az analógiát a mű kibomló képsora és egy tételezhető „világ” között, már le is bontja azt. (A film végén, például, úgy tűnik, *mintha* Valuska örültté vált volna, bár erre vonatkozóan nincs egyetlen egy bizonyosságot nyújtó fogódzónk sem.) Az *utalás*¹¹ úgy működik, hogy az analógiából rendszeresen

¹⁰ Balassa ezt a jelenetet a nemtudásnak megfelelő, folyton körbenforgó gondolkodás összefoglalásaként értelmezi, amiből hiányzik „a magyarázat ideges kényszere” mint a spekulatív tudás mozgatórugója. („Végtelennek tűnő körbejárásuk hősies, méltóságteljes nemtudás, amely ugyanakkor nem képes lerombolni szemérmes, belső szolidaritásukat.” - Balassa Péter: Zöngétlen tombolás. *Filmvilág*, 2001/2.)

¹¹ Az *utalás* kifejezés a fenti kontextusban nem keverendő össze a jel utalásfunkciójával, aminek értelmében a jelölő, magát megvonóan, kvázi

kihúzza a *minthát*: így a megosztható világhoz képest egy „belső”, értelemadásunk mentén szerveződő sajátot adó esemény válik az utalás homályban maradó tagjává. Az utalás értelmezésre késztet, arra szólít, hogy mindenki megtalálja a sajátját, az arisztotelészi értelemben vett *középjét*. Így az utalás *minthát*-jában bejelentkező „átverés” úgy vezet „felre”, hogy közben azzal szembesít, hogy ez már mindig is a saját volt, saját értelmezésünk és értelemadásunk. Az eltérés/sajáthoz-térés feszültségben bontakozik ki a filmbeli harmóniák és disszonanciák szövete: a láthatatlan megmarad a filmen látható viszályában. A *Werckmeister* a harmóniát (a maga sajátosan áthúzott vagy széttagolt formájában) úgy teljesíti be, hogy nem megvalósítja azt, hanem jelöli, miközben hatályon kívül helyezi, sőt lerombolja annak egyetemes mi-voltát.

átadja a helyét a jelöltnek. Ezzel szemben az átvitel lehetetlenségét hangsúlyozom, amennyiben az sohasem hajtható végre a maga „tisztá” formájában. Az *utalás* kifejezés illetően átfordításában és esztétikai „kategóriává” emelésében fontos szerepet tulajdonítok Roland Barthes-nak. Lásd leginkább a Kafka *írás-technikájáról* szóló esszéjét: Barthes, Roland: Kafka válasza. In *Válogatott írások*. Európa, 1976, 159–164.

Tangó

BÓNÉ FERENC

Van egy Nő. Szeret. Gyűlöl.
Esterházy Péter

„Nincs olyan tárgy, melynek az örömhöz való viszonya állandó volna [...]. Az író számára mégis létezik ilyen tárgy; s ez nem a beszédmód, hanem a nyelv, az anyanyelv. Az író olyasvalaki, aki az anyja testével játszik, [...]: hogy magasztalja, megszépítse, vagy feltrancsírozza, elvigye addig a határig, ahol a test még felismerhető: én még a nyelv *eltorzítását* is élvezni fogom, és a közvélemény hangos kiáltásokat hallat majd, mert nem akarja, hogy eltorzítsák a természetét”¹

Roland Barthes

Úgy tűnik, hogy egy posztstrukturalista(?) hangvételű műelemzés céljára alkalmasabb egy olyan szöveg, amelyet olyan *szerző* – jobban mondva *író* – írt, aki tisztában van az alkotással szemben támasztott kortárs irodalomelméleti elvárásokkal. Ez nem jelenti azt, hogy egy, az elméletet megelőző korból származó mű nem elemezhető a szóban forgó elmélet módszerével, az észrevétel mindössze arra vonatkozik, hogy mivel az elmélet után létrejött alkotások esetében az írói koncepció valamiképpen egybeesik a kritikai koncepcióval (lévén, hogy mindkettőt közös elmélet járja át), a mű, mint elemzendő, máris rendelkezik egy lehetséges értelmezési horizonttal.

Ez a helyzet Esterházy írásaival általában. Esetében, mint a legtöbb kortárs szerző esetében, az irodalmi alkotás az elmélet által támasztott problematika megoldási/megvalósítási kísérleteként (is) érthető. Így az *Egy nő* Barthes szexuális orientációjú szövegelméletére rímel, bár természetesen elemezhető más

¹ Barthes, Roland: *A szöveg öröme*. Osiris, Bp., 1999, 97.

szempontok szerint is, például a pornográf szövegekkel való kapcsolat alapján. Barthes szövegtanulmányainak (s így sajátos poszt-strukturalizmusának) két sarkalatos pontja van: (1) a szöveg önállósága és mindenhatósága, illetve (2) a szövegolvasásra vonatkoztatott teljes (az olvasás minden mozzanatára kiterjedő) szexuális metaforarendszer. Az első arra vonatkozik, hogy „a szerző halála” után a szöveg kiszabadul a végső értelem szorításából, független jelölők sokdimenziós játékterévé alakulva önálló életre kel, jelentése nem egy, és nem végső, sokkal inkább megállíthatatlan és végeérhetetlen folyamat, amelynek önszerveződése előzetesen létező értelmek új összefüggésbe állításaként nem mehet vissza egy abszolút kezdetre. Ezért a szöveg nem más, mint idézetek szövedéke, amit kibogozni lehet ugyan, de túljutni rajta semmi esetre sem, mivel semmi nincs a szövegen kívül (lásd *A szerző halálát*). A szöveg megvalósítja a jelentés pluralitását, „kiterjedését valamilyen kombinatorika, rendszertan szabályozza”, és eltörli a leszármazás fogalmát (*A műtől a szöveg felé*). A második pontban érintett szexuális metaforarendszer (perverziora kiélezve) két szinten jelentkezik: a *szöveg* szintjén, ahol a szöveg–test metafora mentén szerveződik, és az *olvasás* szintjén, Barthes itt az örömolvasás/gyönyörölvásás sémáit működteti.

Erre a szövegfogalomra „szép” példa az *Egy Nő*.

1. lépés: Esterházy regényének legszembeszökőbb szerkezeti jellemzője, hogy a könyv 97 fejezete ugyanazt a témát (*Van egy nő. Szeret – Gyűlöl*) variálja, 97 esetben. Barthes mondja: „A sokszintű írásban minden kibogozandó, de semmi sem megfejthető, a struktúrát nyomon követhetjük, minden szálán és minden szintjén, de alapja nincsen, az írás terét bejárni kell, nem áthatolni rajta, az írás folytonosan felkínál valamilyen értelmet, de csak azért, hogy azután mindig elenyésszen: a jelentés szisztematikus kioltása felé halad.” Ez esetben tehát az elmélet és a regényírás gyakorlata szembeszökően áthatja egymást, hiszen a regény alapelemeként szereplő szeret–gyűlöl ellentétezés két, egymásnak ellentmondó, és a szövegben sok esetben közvetlenül egymás után leírt tagja nem képzelhető el egyazon értelemegész résztvevőjeként. Az első tag a második értelmének meghazudtolásaként jelentkezik, és fordítva.

2. lépés: Az *Egy Nő* szerkesztésmódja révén plasztikus példája a Barthes-féle szövegfogalomnak. Barthes: „Tudjuk most már, hogy a szöveg nem szavak egyetlen vonalra illeszthető sorozata, mintegy teológiai mintára (azaz a Szerző–Isten üzeneteként), hanem sokdimenziós tér.” A regény esetében tehát az elsődleges – plasztikus – dimenziók száma 97, majd másodlagosként következnek azok, amelyeket Barthes elsődlegesen értett dimenzióként, azaz az intertextualitás dimenziói. (Ezek sem maradnak el a regényben, a szöveg kiterjedt utalásrendszerének feltérképezése viszont ebben az esetben nem cél.)

3. lépés: Esterházy több esetben használja azt a formulát (kvázi)elméleti-publicisztikai írásaiban, hogy bizonyos mondatoknak szerepelniük kell egy nemzet irodalmában, le kell lenniük írva azon a nyelven. („Mert a szerző mindig új mondatot csinál, kreál, olyat, amilyen addig még nem volt abban a nyelvben.”²) Ez körülbelül annyit jelent, hogy a szellemi érettség bizonyos „stádiumába” jutva egy nemzet nyelve megköveteli bizonyos mondatok *létét*. Az ilyen kijelentések mögött meghúzódó nyelvfelfogás³ szintén összhangban van Barthes véleményével az irodalmi alkotás természetére nézve: „a nyelvet kell majd annak helyébe állítani, akit mindeddig birtokosának vélték, számára, ahogy számunkra is, *a nyelv beszél, nem a szerző*”.⁴ A szellemi érettség problémakörét érintve jegyzi meg Nádas Péter az *Egy Nővel* kapcsolatosan, hogy „a magyar irodalom egy nagy könyvvel lett gazdagabb, és végre nagykorú”, ahol a *nagykorú* jelző a *szexuális témájú termékek jogos fogyasztója* többletjelentését is tartalmazza – érve ez alatt az *Egy Nőt* mint szexuális témájú terméket (újabb po. mo. húzás).

4. lépés: a 97 szöveg kombinatorikájának játéktereként, lehetőségmezejeként érte az *Egy Nőt*, eljutunk ahhoz a játéktérhez, amelyet Barthes *a szöveg* egyik legfontosabb jellemzőjének mondott. A szöveg megfosztatik a jelölttől, tere a jelölő lesz, és a regény 97 szövegének összes lehetséges kombinációja plasztikus példája annak, amit Barthes a *jelölő végnélküliségének* nevezett *A Szerző halálában*.

5. lépés: a szerző halálának bejelentése után a posztstrukturalista elmélet kizárólag egy irányba mozdulhatott: az olvasó/olvasás irányába. Ez Barthes-nál még nem jelentett recepcióelméletet, viszont jelenthette, és jelentette is, annak lehetőségét. Azon a ponton, ahol Barthes felteszi a kérdést, hogy *ki végzi be a művet*, már csak egy irányba lehet elmozdulni: az olvasó, a befogadó irányába. Később Umberto Eco teljes könyvet szentelt a mű befejezetlenségének, amelynek bevezető fejezete olyan művek poétikáját tartalmazza, amelyek befejezetlenségüket kombinálha-

² Esterházy Péter: Azt gondoltam, hogy az le. *Egy kék haris*. Magvető, Bp., 1996, 182.

³ Esterházy nyelvfelfogásáról Papp Endre (Ahol a van, ott a kell. *Hittel*, 2000, november) hasonló értelemben nyilatkozik a *Harmonia caelestis* nyomán: „a nyelvi kifejezés felülete Esterházynál is a poliszémia, a jelentésszóródás, illetve a poliglottia, a nyelvi stílusok, nyelvhasználatok, időbeli változatok, az ötletes nyelvi játékok tarka kavalkádját mutatja”. A derridai nyelvfelfogással (a név hiányt képez, az elnevezés a név mögötti dolog helyébe lép, és eltakarja azt) való játék jellemzi a szöveget, abban az értelemben, hogy a bizonyosságot megszüntető nyelvi kifejezés elsődlegessége váltakozik benne a transzcendens természetű igazság elsődlegességével.

⁴ Barthes, Roland: *A szöveg öröme*. Osiris, Bp., 1999, 51.

⁵ Esterházy Péter: *Egy Nő*. Magvető, 2000, fűlszöveg.

tóságukból nyerik, hasonlóan Esterházy regényéhez. Az ellentmondás ugyanakkor szembeszökő: Barthes-nál a *szöveg* az, ami befejezetlen és befejezhetetlen, míg Econál: a *mű* az, ami befejezetlen maradhat, anélkül, hogy ez a befejezetlenség megszüntetné a műalkotást mint műalkotást. A különbség abban keresendő, hogy Econak a *Nyitott műben* megfogalmazott gondolatai szigorúan esztétikai jellegűek. Eco nézetei arra vonatkoznak, hogy a műalkotást nem kell feltétlenül kerek egészzé komponálni, struktúrája nyitott maradhat, az alkotó szabad játékot engedhet a mű különböző szerkezeti összetevőinek, s azokat a befogadó később tetszés szerint állíthatja sorrendbe, alakíthatja. Így a *Nyitott mű* poétikája recepcióelméletre épül. Ezzel szemben Barthes nyitottságfogalma a szöveg mint befejezhetetlen kódolási folyamat természetére vonatkozik.

6. keresztlépés: *A szöveg öröme* című tanulmányban az olvasás folyamata szexuális tartalmakkal telítődik, így Barthes meglehetősen közel kerül a pszichoanalitikus iskolához. A *Vágy* és az *Elfojtás* kategóriáinak alkalmazása az olvasásra, és az *Öröm* kategóriájának kimerítő elemzése az elmélet meghatározó részét alkotja. Barthes szexuális tárgygyá alakítja úgy a(z anya)nyelvet, mint – a sajátos értelemben vett – szöveget. Az anyanyelv irányába természetesen hatnak komplexusaink, a szöveg pedig, mondja Barthes, szexuális vágy tárgya, illetve öröm okozója. Ebben a kontextusban Esterházy regényének, a(z Egy) *Nőnek* a (szöveg)teste nem is értelmezhető másként, mint a szöveg szexuális tárgyként való interpretálhatóságának teljes allegóriájaként. Azaz a szóban forgó szöveg, amelynek neve (/címe Egy) *NŐ*, és amelynek a valóságban nem létező és – Barthes szerint – nem is lehetséges denotátuma a szövegben megjelenő nőnek a teste, a barthes-i szövegfogalom szimbólumaként is értelmezhető – amelynek szintén lehet/kell szexuális tartalmakat tulajdonítani. Ugyanakkor a szövegben több is rejlik, mint egy szexuális metafora. Esterházy bevallása szerint a regény *szándékosan* rongsolt nyelven íródott (Barthes: „én még a nyelv eltorzítását is élvezni fogom”), ennek értelmében a(z Egy) *Nő* teste darabokra szabdalt, és majdnem a felismerhetetlenségig eltorzult. Ebben határozottan felfedezhető valami szadisztikus vonás, akárcsak a de Sade-i csonkítási aktusokban. A hármas párhuzam tehát a következő: a szövegben bemutatott Nő teste / ugyanez a szöveg mint test / a barthes-i szöveg mint test (azaz mint olyan, amellyel kapcsolatban a Vágy és Öröm kategóriái működnek). A nagy stílári húzás: *Szöveg és Nő azonosítása*. Ezen a helyen nem térek ki arra a lehetőségre, hogy a Szöveg mint Test nem kizárólag női testet jelenthet. Valahogy így: Esterházy Péter, Egy Férfi – vagy ne szörözzünk? És ugyanítt kimarad a textuális szexus *szövegolvasásra* vonatkoztatott barthes-i felfogásának az Egy Nőre alkalmazott elemzése is, azaz a szóban forgó irodalmi alkotás (szexuális gya-

korlatként értett) olvasási mechanizmusainak értelmezése. Ebben az alapállásban tehát ki-ki maga döntheti el, hogy igazat ad-e Barthes-nak abban a kérdésben, hogy az olvasás általában véve szexuális tevékenység-e vagy sem. Annyi viszont mindenesetre elmondható az *Egy Nőről*, hogy témájánál fogva alkalmasabb szexuális beállítottságú olvasatok generálására, mint az irodalmi szövegek túlnyomó része. Ebben az értelemben az elemzés a pornográf szövegek irányába tolja a regényt (bár, mint látni fogjuk, a szerkezeti jellemzők kapcsán is szóba kerülhet a pornográfia).

7. Tánc: A pszichoanalízis felfogása szerint a szexuális normalitás a domináns szexuális ingernek való alávetettségben jelentkezik, míg a perverzió kategóriája egy részletöszöntől való szexuális függőség esetében alkalmazható. Így a csecsemő, aki a részletöszöntök játékában szexuális ingereket érzékel, polimorfán perverz, a részletöszöntök játéka perverzióként határozódik meg. Mivel a barthes-i felfogás a jelölők szabad játéktereként értelmezi a szöveget, vagyis olyan részletek lehetőségmezejeként, amelyek nem implikálnak egy végső és statikus jelöltet (azaz értelmet), egyben perverziótanként is működik, és mint ilyen, csatolható a pornográfia fogalmához. A pornográf képzelet totális univerzuma párhuzamba állítható a barthes-i szöveg úgyszintén totálisnak értett világával, a kettő közötti kapcsolat pedig éppen a közös *totalitás-fogalomban* adott. A pornográfia totalitásának alapja, Susan Sontag szerint, a felcserélhetőség. A pornográfia „minden cselekedetet szexuális csereaktusként értelmez. [...] A biszexualitás, a vérfertőzés-tabu semmibe vevése és más hasonló jegyek a pornográf történetekben azt a közös szerepet töltik be, hogy megsokszorozzák a cserelehetőségeket. Ideális esetben mindenkinek megvan a lehetősége, hogy mindenki mással szexuális kapcsolatba kerüljön”,⁶ akárcsak a barthes-i értelemben vett szöveg, ahol a jelölők felcserélhetősége hozza létre a jelentés végnélküliségét. A pornográfia és a barthes-i szövegfogalom közös vonása még, hogy egyik sem záródik egy végső jelöltre. A pornográf művek szubjektumai elveszítik szubjektumszerűségüket, megszűnnek mint emberi lények, hogy megvalósulhassanak mint szexuális tárgyak.

Az *Egy Nő* mint pornográfia gondolata semmi esetre sem egyértelmű. Nyilván nem beszélhetünk a regényről mint hagyományos értelemben vett pornográf termékről, mivel „nem elégíti ki” a pornográfia történeti elemzése során felmerült számos meghatározás egyikét sem. Így nem kizárólagos célja a nemi izgalom gerjesztése. Sokkal inkább mondhatnánk, hogy ez egyáltalán nem célja, a nyelvet sem tekinti eszköznek, szükséges rossznak e cél elérésére, sőt, amint az a nyelvfelfogás elemzésekor is láthatóvá vált, a nyelv aktív szerepet játszik a regényben. Az alakok meg-

⁶ Sontag, Susan: A pornográf képzelet. In *A pusztulás képei*. Európa, Bp., 1971, 83.

formátlanságáról mint a pornográf termékek másik fő vonásáról a regényre vonatkoztatva csak annyit, hogy az *Egy Nő* végső soron nem más, mint egy (univerzális kategóriaként értett) nőnek a kimerítő jellem- és természetrajza (hogy a test részletezését most ne is említsük), azaz az egész mű egy megformálási folyamat, ennek ellenére az eredmény egyáltalán nem szubjektumszerű, hanem részletmozzanataiban adott. Adorno megjegyzi: a pornográf termékek jellemzője, hogy hiányzik belőlük az elejeközepe-vége forma, azaz a pornográf mű nem rendelkezik narratív egységgel. Mivel befejezése inkább az örök történet megszakítása, mint valódi befejezés, voltaképpen befejezhetetlen. Bár az *Egy Nő* a maga 97 fejezetével tudatosan esetleges szerkesztésű, a befejezés mégsem tűnik esetlegesnek. A regény zárómondata („Már saját fogkefém sincs”) olyan végpontot jelöl, amely megengedi a szerző számára az elegáns kilépést a műből, még ha a szövegből való kilépés lehetetlen marad is. Ez a végpont pedig: a regényen végighúzóódó implicit szubjektumvesztettség explicitté tétele, az egyes szám első személynek (a narrátornak) a hiányként értett Nő-ben való feloldódásának metaforikus aktusa.

Esterházy regényével kapcsolatban a pornográfia kifejezés használata két értelemben lehetséges: a barthes-i általános szövegfogalom előzetességén keresztül, tehát, ha minden szövegben van valami pornográf (a feldarabolt test-szimbolika és a perverziós gyönyörölvásás), akkor ez nyilván ebben a konkrét szövegben is tetten érhető, másrészt a regényben szereplő Nő-nek alanyiságával nem rendelkező szexuális tárgyként való (testrészekbe menő) bemutatásának, azaz a személyiség totális meghaladásának értelmében.

Susan Sontag pornográfia-elemzése céljából az *irodalmi értékű pornográfia* kategóriájának megteremtését tűzi ki. Az ebbe a kategóriába sorolható művek (De Sade vagy Bataille írásai) azzal ellensúlyozzák az irodalom keretei közé *per definitionem* be nem szorítható erotikus túlfűtöttségüket, hogy a szexualitást mint az emberi tudat más úton elérhetetlen mélységét igyekeznek feltárni. „A szexualitás még megszelídítve is egyike marad az emberi tudat démoni erőinek, [...] tabuk és veszedelmes vágyak közé taszít, kezdve azon, hogy váratlan zsarnoki erőszakot alkalmazzunk egy másik személlyel szemben, egészen addig hogy kéjesen sóvárogjunk egy tudat kioltását, magát a halált.”⁷ Végső soron minden irodalmi értékkel rendelkező pornográf mű a halálról való beszéd, két értelemben: egyrészt a szexualitás dialektikájához tartozó (a szerelem ambivalenciájával párhuzamba állítható) szado-mazochisztikus beállítódás értelmében, amely felváltva irányul hol az egyik, hol a másik fél felszámolására, másrészt a szubjektum önmagából való kiürülésének, a személyiség felszámolódásának, dehumanizációjának értelmében, ahol a személy kvázi dologgá

⁷ Sontag, Susan: A pornográf képzelet. In *A pusztulás képei*. Európa, Bp., 1971., 71.

válik (a test mint gép – De Sade), és a szexuális tárgy szintjére történő lealacsonyodás által nem-lenni igyekszik. Mindazonáltal Sontag szerint az irodalmi értékű pornográfia nem merül ki ennek a folyamatnak a bemutatásában, hanem további pozitív tartalommal bír: az emberi személyiség paradox jellege abban áll, hogy a kiürülés folyamatában létrejövő üresség telített üresség, a lealacsonyodás folyamata pedig inkább „emelkedés a lealacsonyodáson keresztül”.⁸ Alaphelyzetben tehát a pornográfiában a személyiség megszüntetéséről van szó, s az erről való beszéd De Sade-nál a szabadság, Bataille-nál a boldogság elérésére vonatkozó filozófiai gondolathoz vezet.

Esterházy egy újabb stiláris fogással fordít a helyzeten. A regény zárómondata olyan utalásként értelmezhető, amely (a szexuális aktus teljes allegóriájaként) a szubjektum egy másik, már eleve kiürített szubjektumba történő totális beolvadását jelzi. A női szubjektum leépítettsége, tulajdonképpen hiányként létező volta teszi lehetővé a befogadásra való képességet, amelyet a férfi princípium felhasznál *saját személyiségének megszüntetésére*. Csak ebben az esetben jöhet létre valamiféle kapcsolat a „*még nincs*”-ben, csak ha mindkét szubjektum felszámolja önmagát, akkor képzelhető el közösség egyáltalán, ami túlmutat a szexuális dimenzión, de ennek etikája már más téma. Az etikai közösség megteremtésének lehetősége csak egy, távolról sem előzetes célként értett következménye a gondolatmenetnek. Ami történik, az önmagában csak ennyi: Esterházy több mint száz oldalon keresztül rombolja a női szubjektumot, felhasználva a posztstrukturalizmus szövegértelmezését és a pornográf irodalom egyes eszközeit, hogy végül a teljesen leépített, feldarabolt, a nemlét határára száműzött Női (mint világ) helyet adhasson mindannak, ami a Férfi, ami viszont azáltal, hogy helyet kap ebben a világban, szintén önmaga felszámolásába kezd, és elindul a feloldódás, a disszemináció, az önmegsemmisítés útján. Követi a Nő-t abba a létezőt megelőző dimenzióba, amely Lévinas szerint „nem a semmi, hanem ami még nincs”,⁹ ami maga a titok, és ami feltárlukozása során nem veszítheti el rejtélyességét. Ezen a helyen válnak tulajdonképpen Eggyé (az Ugyanaz és a Más). Ez az a pont, ahol gyönyörűen együtt van a kettő, ahonnan már csak visszatérés képzelhető el. Egy állapot, amin mindennel csak rontani lehet: „az érző és érzett közös cselekvése [...] kettéhasítja a pár társaságát”.¹⁰ Ezzel tehát újra ahhoz a többértelműséghez jutunk, amely lehetetlenné teszi, hogy megmondjuk, kiről is szól ez a könyv.

Viszont azt azért jó tudni, hogy mindig ugyanarról beszélünk.

⁸ I. m. 69.

⁹ Lévinas, Emmanuel: *Totalitás és végtelen*. Jelenkor, Pécs, 1999, 218.

¹⁰ I. m. 226.

Beavatás?

Nichita Danilov: *Kilenc variáció orgonára*¹

DÁVID ISTVÁN

*„Három szféra van, melyben a viszony világa felépül
Az első: életünk a természettel – itt a viszony megáll
a nyelv küszöbénél.*

*A második: az élet az emberekkel, ahol a viszony
belép a nyelvbe.*

*A harmadik: az élet a szellemi létezőkkel,
ahol a viszony nyelv nélkül való, de nyelvet létrehozó.”*

(Martin Buber)

Roland Barthes *S/Z* című könyvében kétféle szöveget különböztet meg: olvasható és írható szöveget. A klasszikus műveket csak olvasni lehet, jobban mondva a csak olvasható szöveg számít klasszikusnak. A klasszikus mű olvasója nem részesedik az „írás kéjéből”, csak a szöveg elfogadására és elutasítására van lehetősége. A csak olvasható szöveggel szemben – melynek olvasója komolyságra és dologtalanságra kárhoztatott – megjelenik az írható szöveg.²

¹ Nichita Danilov: *Kilenc variáció orgonára*. Ford. Jánk Károly. In *Füst a dombról – Négy román költő*. József Attila Kör – Jelenkor Kiadó, Budapest, Pécs, 1997, 27–37.

² „Az írható szövegről talán nincs is mit mondani. Hol találjuk ezeket? Olvasmányaink tájkán biztos nem (legalábbis elvétele – talán véletlenül, elsuhanóan, mintegy fonákjáról néhány határmezsgyét jelentő műben). Az írható szöveg nem dolog – hiába is keresnénk a könyvesboltok polcain. Sőt, mivel produktív (és már nem reprezentatív) modell alapján működik, érvénytelenít minden kritikát, amely – késztermékként – vegyülne vele: újraírni az írhatót nem jelenthet mást, mint disszeminálni, szétszórni a végtelen különbözőség terében. Az írható szöveg örök jelen, amelyre nem telepedhet *következetes* beszéd (mely

1.

Kirill szerzetes egy kút belsejében fekete zsoltárkönyvbe ír. Kirill fölött ott van Nichita, a kút fölé hajolva figyeli minden mozdulatát: abból, amit Kirill ír, új zsoltárkönyvet ír. Nichita fölött ott van Ferapont: Ferapont fölött ott van Lázár. Lázár fölött nincs már senki. Dániel a mezőn bolyong, ő még nem szállt le a kútba.

Kirill testvér alatt egy másik Kirill van. Másik aknában másik zsoltárkönyvet ír. Fordítva ír, mint az első Kirill. Alatta ott van Antichin testvér. Antichin olvas, és mindent kijavít, amit a másik Kirill ír Cellájában kicsinyke ablak, melyen át a mezőre látni. A mezőn most a másik Dániel bolyong. Antichin alatt másik Ferapont ír. A teleirt oldalt meggyújtja a mécses lángján, és a pernyét Lázár testére szórja. A másik Lázár testére. A másik Ferapont alatt van a másik Lázár. A másik Lázár alatt nincs már senki.

Véget ért április, és március következett el. Fekete szombat van, mely soha nem ér véget. Dániel vagyok Kirill fölött és Ferapont alatt. Amit Kirill ír, abból új zsoltárkönyvet írok. Amit Nichita ír, abból új zsoltárkönyvet írok. Amit Danilov ír, abból új zsoltárkönyvet írok.

2.

Danilov egy kút mélyén fekete zsoltárkönyvet forgat, nagyon régről maradt rá, s a lapszélre zsoltárokat ír. Egyik kezében tollat tart, a másikkal egy vak madarat etet. A madár a tenyeréből kölest szemelget. Fél szeme a papíron van, a másikkal Areopagitát lesi, de van úgy, hogy Dionysost. Amit lát, abból új zsoltárkönyvet ír. Danilov alatt ott van Areopagita. Areopagitának van egy fekete meg egy fehér szárnya, de repülés közben egyiket sem használja. Nem azért tud repülni, mert szárnyai vannak, hanem azért vannak szárnyai, mert repül. 1500 éve szállt alá a kútba, s ha jól értem, Istent akarja megismerni. A három lehetséges út közül – sok szó által, kevés szó által, szavak nélkül – ő a harmadikat választotta. Isten tulajdonságait kimerítően leírni nem lehetséges, a teremtmények tulajdonságainak tagadása sem vezet teljes ismerethez. A szótlanság az, ami képessé teszi a felemelkedést minden adottól a meghatározhatatlanhoz, ami sem nem létező, sem nem nemlétező, de talán leírható. Areopagita repülését nem lehet ellesni. Mikor nem repül, Dionysost nézi.

Areopagita alatt ott van Dionysos. Félig isten, félig ember. Mondják, egy isten szülte, Zeus hordta ki őt combjába varrva.

végérvényesen múlt idejűvé tenné). Az írható szöveg *mi vagyunk* írás közben, mielőtt még valamely kizárólagos rendszer (Ideológia, Műfaj, Kritika) átszelné, feldarabolná, megdermesztené, formába öntené a világ végtelen játékát (a világot mint játékot), megnyesve a bejáratok sokféleségét, a hálózatok nyíltságát, a nyelvek végtelenségét.” (Kiemelés az eredetiben.) In Roland Barthes: *S/Z*. Budapest, Osiris, 1997, 15.

Nagy, oroszlánfeje van, lába bakkecskének lába. Testén még most is viseli erőszakos halálának nyomait, de arca a feltámadottat mutatja. Aknája falát sűrű repkény futotta be, asztala egy fenyőnek támaszkodik, aminek tövéből forrás fakad. A forrásból hol vér, hol tej, hol méz, hol meg víz folyik. Asztalán ezüst kehely, belőle bort kortyolgat. A bor tükrében saját maszkját³ nézi. Nem ír, inkább zenél, vagy bonyolult táncát járja.

Areopagita, mikor nem repül, Dionysos táncát igyekszik eltanulni, vagy énekét hallgatva írja szótlán zsoltárkönyvét. Olykor, egészen közelről, beletekint Dionysos serlegébe. Ajka nem érinti annak peremét: ő nem iszik. A tükröződő borban felsejlő Dionysos-maszkban magát véli felfedezni, mint aki szárnyrakel. Repülését tánclépéssel kezdi. Valahogy így löki el magát a földtől, nézd: így! És most már nem tudná senki megmondani, ki Dionysos és ki Areopagita.

3.

Nichita Danilov versét szimbólumok, archetípusok, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita megismerés-elmélete, a dionysosi misztérium rítusai szövik át. A vers mindazokat a szimbólumokat, rítusokat, archetípusokat mozgásba hozza, amelyeket a dionysosi misztériumvallásból jól ismerünk. A dionysosi misztériumvallás és a vers közötti kapcsolatot a verset bevezető (állítólagos) idézet alatt megjelenő (állítólagos) szerző neve is bizonyítja az areopagitai teológiával való kapcsolatot.

„A dolgokban rejlő jó rész – állítja az idézett szöveg – kifejezhető sok szó által, kevés szó által, vagy szavak nélkül is, adott lévén, hogy róla nem tudunk beszélni, és ismereteink sincsenek...”⁴ Ismeretes, hogy Dionüsziosz Areopagita Isten megis-

³ A komédiában „a maszk merevsége által a nevetséges addig fokozódott, míg nem földött minden alacsonyrendűt és zavarót: fölszabadító, halálos hatás ez, amely azonban túlmutat a halottakkal való kapcsolaton. Ezt teszi a tragikus maszk is, mely nem valamiféle kísértetnek a maszkja, hanem költői és színészi eszköz, mely létrehozza az ábrázolt alakban való egyesülő átváltozást.” Kerényi Károly: *Az égei ünnep*. Budapest, Kráter Műhely Egyesület, 1995, 86.

⁴ Lényeges eltérést mutat az Erdő Péter által fordított Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Misztikus teológia* című szövegével. A Danilov-szöveg elemzésekor nyilván a versben megjelenő idézet szolgál alapul, viszont érdemes idézni Erdő Péter fordítását is: „Azt hiszem, igen jól megértette, hogy minden dolog jóságos oka bőbeszédű is, meg szűkszavú is, s egyszersem szótlán is, mint olyan, aminek sem szava, sem értelme nincs, mivel lényegfeletti módon felülmúl mindent, és csak azoknak nyilatkozik meg födetlenül és világosan, akik minden tisztátalant és minden tisztát átlépnek, és az összes szent csúcsokra való minden felhágáson túljutnak, elhagynak minden isteni fényt, hangot és égi beszédet, s behatolnak abba a homályba, ahol – mint az írás mondja – valósággal jelen van az, aki mindenén túl van.” Pszeudo-Dionüsziosz

merésének három útját különbözteti meg: az első, a pozitívnek nevezett megközelítés Isten tulajdonságait írja le, a második, a negatív megközelítés (negatív teológia) mindent tagad Istenben, mi a teremtményekhez hozzátartozik, lévén ő a legtökéletesebb. A harmadik mód az előző kettőnek a meghaladása, a megnevezés Isten megismerésében való alkalmatlanságának beismerése. Ez a harmadik út a misztikus út, ami nem jelent mást, mint a megnevezés, a beszéd, a fogalmak feladását. *De vajon mi a helyzet az írással? A sok szónak, a kevés szónak, vagy a szótlanságnak valamelyik formája? Vagy mind a háromtól különböző volna?*

Dionysos a görög pantheon egyik közismert, központi alakja. A *mámor* istene. A hellenisztikus és a római korban ő volt a legnépszerűbb isten. Tisztelete egész misztériumvallássá nőtte ki magát. A beavatottakat, akárcsak magát a beavatás rítusát, szigorú rendelkezések szabályozták, ami a tan elmondását illeti. Nem tisztünk most a dionysosi misztérium ismertetése, csak arra szorítkozunk, hogy azokat az elemeket megnevezzük, amelyek explicit benne vannak a versben.

Dionysos az élet és a halál, a feltámadás istene, a vízé, de minden növényi nedvességé is, amelyek szimbólumaivá is váltak. A versben szereplő szerzetesek mindegyike egy kútban van, egy kútban, amely nedves és nyirkos. Lázár testéből, aki fölött nincs már senki, minden héten leválik egy darabka. Dionysost darabokra vágták ellenségei, és úgy halt meg, majd feltámadt. A tiszteletére tartott ünnepeken, már amennyire rekonstruálni lehet, az áldozatot feldarabolták, és nyers húst fogyasztottak, ezáltal egyesültek az istennel, de ugyanakkor ezekben a rítusokban jelent meg maga az isten is, tehát egyfajta *imitatio dei* volt.

A beavatott először sötéttségben bolyong, és retteg, míg nem kiér egy fényes tisztásra. Dániel is éppen ezt teszi, azzal a különbséggel, hogy ő már a tisztáson van, de a tanulás stádiumát éli. Ő az, aki arra vár, hogy leszálljon a kútba, hogy beavatódjon. Tanítója nem más, mint egy oroszlánfejű és kígyófarkú sólyom, a bölcsesség madara, ő hozza fel a kút mélyéről a zoltárokat, Dániel ebből tanul írni. Az oroszlánfej ismét Dionysoshoz visz bennünket, akit sokszor ábrázoltak bakkecske és bika mellett oroszlán alakjában is. Másrészt a madár maga is sok helyen fontos szimbólum, ami megjelenik a különböző beavatási rítusokban. A madár szimbóluma, mint minden szimbólum – mondja Durand – nem a szubjektumához, hanem az igéhez visz el bennünket. A madár nem mint állat fontos, hanem mint akinek szárnyai vannak, aki repülni tud. Sőt még csak nem is a szárny a fontos, hanem a tett, a repülés. Éppen ezért nincs jelentősége annak, hogy a szárny hol található. Bachelard-t idézi Durand, amikor azt írja: „nem azért repülsz, mert van szárnyad, hanem hiszed, hogy

van szárnyad, mert repültél.”⁵ Az alászállásra felkészített Dánielt a madár elhagyja. Dániel „kezei tollak nőttek, csak szárnyai nem akartak kinőni”.

Az sem elhanyagolható, hogy mindez március–április hónapban történik – jobban mondva április–március hónapban, hiszen a versben a sorrend felcserélődik, mintha az idő visszafelé járna, ami természetes is, hiszen a beavatásra váró időben két irányba is elmozdul. Egyrészt éli a mindennapi életet – péntek éjszakától hétfő hajnalig –, másrészt a beavatás idejét, ami mindig visszafelé halad, a kezdetek felé. A március–április időszaka a „Nagy Dionysia” ünnepének idejével egyezik meg.

A vers címe, *Kilenc variáció orgonára*, szintén utal a misztériumba való beavatás rítusaira: Dionysos ünnepét nagy zeneszó és tánc övezi. Ez adja meg a beavatás keretét, része a rítusnak.

Vajon tényleg valamilyen beavatásról van itt szó? S ha igen, kinek a beavatásáról? Megtörténik-e ez a beavatás? Az írás rítusáról van itt szó, az írható szöveg továbbírhatóságáról. Dániel Nichita helyébe lép. A szerző meghal, csak a szöveg marad meg, amit folyton felidézünk és újraírunk. Nem más ez, mint a szöveg megjelenítődése, amikor is a szöveg nem jelentést, hanem értelmet kap. Nem úgy válik érthetővé, hogy megfejtjük szimbólumrendszerét, hanem úgy, hogy csöndben maradva, szavak nélkül figyeljük. A labirintushoz hasonló kútrendszer éppúgy magában hordozza Ferapontot, mint annak ellentétét, a gesztusok egész rendszere belátható, és a gesztusok rendszere adja a rítust. Az írás rítusát. Az olvasás rítusát. Újraírni viszont, akárcsak írva olvasni, mindig nehéz: „*megesik, hogy a víz zavaros lesz, olyankor nem látom, mit ír. Olyankor mélyebben le kell hajolnom. / Mászor enyves, ragacsos a víz, mint az agyag, és felrepedezik. / Mászor forró, mint a láva, és tüzet fröcsköl. / Megint mászor fokozatosan lehül, és kővé keményedik, olyankor várok. Leülök a kút peremére, és várok, míg a kő vízzé változik újra. / Időnként hull a hó.*”⁶

Az olvasható szöveg olvasója arra kényszerül, hogy a szöveget jelentésessítse, az írható szöveg olvasó-írója a szövegnek értelmet ad.⁷ Ez az értelemadás, az olvasás mint írás sohasem befejezett,

⁵ „Nu zbori pentru că ai aripi, ci crezi că ai aripi pentru că ai zburat.” Gilbert Durand: *Structurile antropologice ale imaginarii*. București, Univers Enciclopedic, 1998, 131. Cf. Bachelard, *L’Air et les songes*, 36.

⁶ Danilov, 1997, 28. (Kiemelés tőlem.)

⁷ Ricoeur szerint minden szövegnek van referenciális funkciója, ami abban áll, hogy a szöveg valami igazat, valami valóságosat mond. A szöveg referenciáját az olvasás mint értelmezés valósítja meg. Az értelmezés a magyarázással szemben felfüggeszti a szöveg bizonytalanságát, valamint a szöveget a jelentés irányába mozdítja el. Ezzel szemben én úgy vélem, hogy a szöveg bizonytalanságának feloldása nem szükséges, sőt talán akadályozó tényező is lehet a megértés folyamatában, amennyiben ezt a feloldást egy hagyományos értelemben vett fogalmiság keretei között véljük megvalósíthatónak. Sem a magyarázat, sem az

nem statikus, hanem dinamikus, de nem is folyton változó, hanem folyton megtörténő. *Fekete szombat ez, amely soha nem ér véget.*

Dionysos maszkja felügyeli a szöveget, a keresztény kultúrát sejtető orgonaszó minduntalan felhangzik, egy kis orosz beütéssel. A vers maga válik Dionysos maszkjává. Az olvasó mint a misztériumokba való beavatásra váró, amint belenéz az ezüst kehelybe, egy maszkot pillant meg, amiben magát véli felfedezni. A maszk egyik lényeges funkciója az átváltoztató egyesülés. Annak, aki a maszkot megpillantja, az ábrázolt jelenik meg. A látványban az ábrázolttal való egyesülés történik meg. A szöveghez, a műalkotáshoz nem lehet nem viszonyulni. Egyszerre riasztó, valamit elrejtő és valamivel egyesítő. A szavak nem segítenek, csak az orgonaszó az egyedüli autentikus hang, Dionysos mámorzenéje. Az írás.

4.

Véget ért április, és március következett el. Fekete szombat van, mely soha nem ér véget. Dániel vagyok Kirill fölött és Ferapont alatt Amit Kirill ír, abból új zsoltárkönyvet írok. Amit Nichita ír, abból új zsoltárkönyvet írok. Amit Danilov ír, abból új zsoltárkönyvet írok.

5.

Danilov alatt ott van Areopagita, Areopagita alatt ott van Dionysos, Dionysos alatt nincs már senki. Danilov sebében ott vagyok én, a kút ott van, ahol írok. Fölöttem ott van másik Ferapont, másik Ferapont fölött ott van másik Lázár, másik Lázár fölött nincs már senki.

6.

A zene alatt van a festmény, a festmény alatt van a szobor, a szobor alatt van az épület, az épület alatt van a színház, a színház alatt van a líra, a líra alatt van a próza, a próza alatt van a fénykép, a fénykép alatt van a film, a film alatt van a regény, a regény alatt nincs már semmi. És a kutak átjárhatóak. Ki tudná hát megmondani, melyik melyik? Mindenik saját maga, mégis valami más.

értelmezés nem képes a szöveg igazságát fenntartani, csak a *kimondás* az, ami osztályrészéül jutott. A szöveg igazsága sem a *ricoeur-i* értelemben vett értelemmel (*sens*), sem a jelentéssel (*signification*) nem meríthető ki. A szöveg értelme, ahogy azt én használom, nem merül ki a szöveg struktúrájában, mint ahogy a jelentés sem pusztán a szöveg megvalósulása az olvasó beszédében. Az olvasott szöveg új szöveget szül, s ez az új szöveg csakis akkor képes a fenntartásra, ha nem megszünteti a szöveg bizonytalanságát, hanem azzal együtt a megértett szöveghez igazodik. Egy műalkotás értelme és jelentése sem tárható fel maradéktalanul, csak az adott műalkotás nyelvén belül, csak egy másik műalkotással.

Emberiség *valamint* szubjektivitáskritika

EGYED PÉTER

*„Ha bennem semmi más, csak értelem van,
Én máris úgy gondolkodom, miként te.”*

Egy 2000 márciusában Kecskeméten rendezett konferenciára (*Filozófia az ezredfordulón*) készített dolgozatomban (*A szabadság és a szubjektivitás*) amellelt érveltem, hogy ha elfogadjuk a szabadság disszolúciójának az álláspontját – és erre elméleti és faktikus, kulturális antropológiai tények egyaránt ráutalának –, óhatatlanul kilépünk a kanti hagyományból, a filozófia szabadság-programjából, és kezdődik valami más. Ez egy olyan horderejű kérdés, amely a filozófia formáját, azaz a leglényegét érinti, következményként alkalmasint egy olyan kollapszussal, amelyet a posztmodernizmus képviselői legmerészebb álmaikban sem reméltek.

A kérdést illetően feltevésemben ott és akkor nem akartam és nem is tudhattam állást foglalni, hiszen nálam is csak kezdete volt egy foglalatosságnak, illetve folytatása egy másiknak (doktori tézisemet a szabadság-fogalom történeti dimenziói elemzésének szenteltem). Elképzeléseimet Heller Ágnes és Fehér M. István egyaránt azzal az igen találó megjegyzéssel illették, hogy a szubjektum/szubjektivitás, személyiség, individuum, én, ego fogalmait igen heteronóm módon használom, és ezzel pontosan tárgyam legbensőbb problematikáját nevezték meg.

Hiszen a mai „szubjektivitás-kritika” – Axel Honneth értelmezésében használom a kifejezést – pontosan arra hívja fel a figyelmet, hogy egy szubjektum-fogalom létesítését aligha lehet skolasztikus módon elvégezni. A kanti autonómia-koncepcióhoz való viszonyból származik a filozófiai álláspont, de attól sem tekinthetünk el, amit a személyiségpszichológiák a kérdéstről manapság mondanak. És végül külön elemzés tárgyát kellene hogy képezze az, hogy a szubjektum hogyan létezik, hogyan van a különböző

társadalmi célrendszerek, hatások összefüggésében *az impulzusokra csatlakoztatva?*

Jelen tanulmányomban a kanti autonómia-koncepció egy olvasatát kívánom nyújtani, megtalálni vélvén azt, amit nem vesz figyelembe a szubjektivitás-kritika.

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (1785) híres passzusának a címe mérvadó. *Az akarat autonómiája mint az erkölcsiség legfőbb elve*¹ leszögezi: az autonómia princípium, azaz valamely működésnek – nb. erkölcsi működésnek – a legáltalánosabb iránya: az erkölcsi akarás transzcendálja az individualitást, s azáltal lép túl a szubjektivitáson (azaz a tudaton), hogy az egyéni választás maximáit a szingularitásból átemeli az egyetemességbe. Persze van ennek egy bizonyos tartalma is, a filozófia mindenkori legbensőbb hite, amely szerint a fő cél az emberiség boldogulása, s ezenkívül nem akarhatunk semmit (a kantiánus John Stuart Mill ezt igazán szépen meg is fogalmazza *A szabadságról* című munkájában)! Magam az emberiség része vagyok, ekképpen *pars*, de univerzalizásum, a transzcendens részvétel megalapozhatósága már problematikusnak tűnik. (A skolasztikus gondolkodásban, az isteniség és az angyaliság összefüggésében némiképpen kezelhetőbb volt.) Az antropológiai és a metafizikai értelmezés kettős irányba engedi kibontani a kanti *emberiséget*, s ennek az interpretációnak mentén bontható ki a felvilágosodás koncepciójának mai problematikája, fenntarthatósági kérdése. Kant és Herder polémiájának terminusaival: amennyiben valaki „az ember” szó jelentésére utal, egyben afelől is dönt, hogy az egyes embert mint a sokaság egy tagját nevezi meg, avagy hogy olyan emberre utal, aki egyediségként az emberiség – humanitás – nevében van, szubsztanciális megtestesülése valaminek, amiről tudjuk, hogy lényege szerint emberiség. De mi lenne a lényege az emberiségnek? (Korai írásaiban Kant azt a választ adta: szabadság és közösség.) Ezzel meg is neveztük a metafizikai és antropológiai értelmezési módozatokat. Itt azonban a kérdés tovább élezhető, a metafizikai úton például mondhatom azt, hogy az ember a metafizikai módon felfogott emberiség *fenoménje*, vagy *szinguláris értékszubjektivitás*. A metafizikai megközelítésmód felidézi a skolasztika híres *angyal*-vitáját,² amely logikai oldalról exponálta azt a kérdést, amit ma leginkább így fogalmazhatunk meg: milyen módon létezik az emberiség, s mi az, ami voltaképpen ezen a

¹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 75.

² A kérdéskörnek, amely tehát korántsem csak filozófiatörténeti érdekességű, 1999-ben kollokviumot szentelt fiatal kolozsvári filozófusok egy csoportja. A kollokvium anyagát közlétező kiváló kis válogatás *Ingerul și persoana (Az angyal és a személy)* címmel jelent meg. Editura Charmides, Bistrița, 2000.

módon létezik, egy általános értelmi szubsztancia vagy akár – ami ennél nyilván több – értékrend, amelyhez közelítünk? Vagy az emberiség mindannyiunk életében csupán egy lehetőségfeltétel, amely irrelevánssá teszi a megvalósíthatóság gondolatát?! Mind az emberek, mind az angyalok, állapította meg Boëthius, individuálisan létező intelligens szubjektumok, megalapozva ezzel azt a monadologikus-metafizikus elgondolási hagyományt, amely aztán oly kevésbé és oly meghaladhatatlanul veszélyessé vált a filozófiai tradíció számára. Hiszen az emberiség (lényeg, érték) szubjektumaként az ember (individuális személyiség) gyakorlatilag tévedhetlenné válik, egy lényeghordozó objektív szubsztancialitássá válik, eltűnik a személy kínja és keserve, mindaz, amiről a világ-irodalom szól, hogy tudniillik valami az egyénnek nem sikerül, mert nem sikerülhet.

Joseph Conrad egy kitűnő kisregényének – *Az árnyéksáv* címen magyarították – kapitánya sem azért sikeres, mert végül is úrrá lesz azon, amit talán a legemberibbnek nevezhetünk – az ember tudatos, ámbár félelem-alapú önmentési kísérletéről van szó, amelyben feloldódik minden erkölcsi parancs: élni *akarok* – nevezett kapitány, fehér legénységének sugalmazása ellenére, ázsiai emberekből álló rakományát kimenti a viharból. Úgy cselekszik, mint egy gép, automata, objektum, embergép. A kérdés mármost pontosan ez – és Joseph Conrad nagy írói bravúrral bontja ki –: ama kapitány semminek a *nevében* nem cselekszik, csak kötelességét végzi, kötelességét, amelynek paramétereit az angol kereskedelmi tengerészet szabályzatai rögzítik. Érdekes lenne az ellenpélda, *Lord Jim* megjelenítése, de itt erre és most nincs terünk.

Fontosnak tartom megjegyezni – és példám ilyen értelemben érv –, hogy a filozófia, s későbbiekben jelzendő módon a pszichológia sem képes a személyiség-szubjektivitás-individualitás kérdésével szembenézni, illetve csak az *absztrakció* olyan fókán képes szembenézni, amelyen semmit nem mond az egyesről, annak akaratáról és választásairól. Az egyesről – az emberiség egy tagjáról – csak az irodalom képes beszélni, egy igen megszívlelendő vélemény szerint nagyjából Szent Ágoston óta, ugyanis a *Vallomásokban* jelentkezik első ízben az a gyakorlatilag kettősségen alapuló szubjektivitás, amelyben a preferenciák, hit-értékválasztások, magatartás-tények *megszólalnak* (a megszólító és a megszólaltó sajátos kettőssége nyilvánítja meg az egységes individualitást)³. Ez egy kérdezősi módon alapuló, a megszólítás-

³ „The literary representation of the self that originates with St. Augustine implies conversion as a logical precondition for the coherence of such a story. The representation of the self in confessional literature involves a reduplication of the self, a separation between the self that was, whose story is narrated, and the self that is, who narrates the story.” Freccero, John: *Autobiography and Narrative*. In Heller,

ban kivitelezett gondolati létezés, amelyben saját individualitása nyilvánvalóvá válik az egyes számára.

A *gyakorlati ész kritikája* (1788) a metafizikai és az antropológiai értelmezéslehetőségek mindegyikét jelzi, mintegy összekapcsolja, megerősíti, hogy az egyes az erkölcsi törvény szubjektumaként lesz az, aki. Az *öncélúságról* szóló híres részletben van azonban egy olyan vonzat, amelyre még nem láttam hivatkozást – vagy nem találtam: „a személyünkben fellelhető emberiséget szentnek kell tartanunk”⁴ – írja Kant, majd pedig megadja a *szent* jelentését is: „az ember az erkölcsi törvény alanya, márpedig ez a törvény szent, s bármit csak miatta és vele összhangban nevezhetünk egyáltalán szentnek”. Ezek szerint az emberiséghez a törvény révén mintegy eljutunk, felleljük magunkban. Az eljutás, a fellelés éppen azt jelenti, hogy nem magam, szubjektivitásom, hanem egy egyetemes entitás értelmében eredendő szubjektivitásom *ellen* cselekedve jutok el az emberiség egzisztenciájához. A morális választások szent választások, s az ember ezekkel szemben bukik; hangsúlyozandó tehát – s ez az instrumentális szabadság-értelmezésekben fel nem bukkanó mozzanat –, hogy a választás önmagában nem értéksemleges aktus, ellenkezőleg. Ezek szerint a tiszta emberiség eszméjét – ismét csak – angyalok képviselik.

Nyilvánvalónak tűnik a számomra – s ez *demonstratiom* nagyon lényeges elemét képezi –, hogy mindaz, amit a személyiség egységéről írtak és mondtak a teológiai, filozófiai, pszichológiai irodalomban, az pontosan abból származik, hogy a morális érték-választások olyan folyamatiságot biztosítanak az egyénnek, amelyben nem jelenik meg az inkongruencia, az önmagával való nem-azonosság. Az emberiség metafizikai conceptusa, a törvény szentségi jellege biztosítja a személyiség egységét, semmint más. A monolit conceptus – amelyről hatalmas irodalom szól⁵ – nem

Thomas, Sosna, Morton and Wellbery, David E.. Stanford (eds.): *In Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. University Press, Stanford, California, 1986, 20.

⁴ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 254.

⁵ Az én-identitás, az önazonosság vitája nagy jelenkori *débat* Néhány alapmű: Nagel, T.: *The Self as Private Object*. In Hoy, R., Oaklander, N. (eds.): *Metaphysics. Classics and Contemporary Reading*. Wadsworth, Belmont, 1991; Parfit, D.: *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press, 1984; Parfit, D.: *Personal Identity* (1971), majd Hoy, R., Oaklander, N. (eds.), 1991; Perry, J. (ed.): *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975; Swinburne, R.: *Personal Identity: the dualist theory*. Shoemaker, S., Swinburne, R. (ed.), Oxford, Blackwell, 1984; Williams, B.: *The Self and the Future* (1970), majd Perry (ed.) 1975; Williams, B.: *Personal Identity and Individuation*, 1957, majd Hoy, R., Oaklander, N. (eds.), 1991.

egyéb, mint egy metafizikai elképzelés egyébként roppant kényelmes továbbéltetése az egyénben. (Milyen egyszerű azt mondani például – a régi érv –, hogy a személyiség egységét a *memoria* biztosítja, a memória itt persze nem egyéb, mint a monász *praestabilita* tartalma.) A sokféleség, a sokszínűség, a belső konfliktualitás olyannyira szinguláris jelenségek – a maguk tartalmi valóságában –, hogy nehezen engedelmesskednek a tudományos absztrakcióknak. De ezt valahogyan a századok sorában is szemlélni kell: ugyan minek az alapján lehetne *ugyanazzal* a pszichológia-filozófiai egység-szemlélettel quasi azonos embernek tartani egy frank parasztot és egy szecesszió-korabeli bécsi kékhárisnyát?

A maga módján azonban – s ne feledjük *mégsem* a koncepció tiszta idealizmusát – Kant tisztában volt azzal, hogy elképzelésének valamiféle empirikus realitást is kell adnia. Nagy művének lelkesült *Zárszáva*ban meg is teszi, és – úgy tűnik – az egyén empirikus realitása megint feloldódik a személyiséget definiáló *célok* absztrakciós rendszerében (ez a teologikus-transzcendentalista értelmezés adott). Szerintem azonban a zárszó eme sorainak egzisztencialista, sőt misztikus értelmezést is lehet adni. Mivel a méltán elhíresült sorok megvilágítják a következők értelmét, mely következők a maguk során értelmezik emezt, nem térhetünk ki idézésük elől: „Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolkodom rájuk: *a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem*. Egyiket sem szabad mintegy homályba vagy fantaszti-kumba burkolva, látókörömről kívül keresnem, és pusztán sejtennem; magam előtt látom, s közvetlenül létezésem tudatához kapcsolom őket.”⁶ (Az én kiemelésem. E. P.) Nemcsak értelmezésbeli, módszertani útmutatás ez, hanem annál sokkal több, a törvény mintegy a létezés tudatában, egy összekapcsolhatósági *összefüggésben* jelenik meg. Az *összefüggés-létesítés* pedig *személyes*. Íme, a szubjektivitás mégiscsak megjelenik, és a legkoncentráltabb kanti megfogalmazása ez: „a közvetlen létezés tudata”. Érzéki valóságom az, hogy észlelő lény vagyok, hogy appercipiólok – az, hogy talán *nem mindig ugyanúgy appercipiólok*, nem jelenik meg a kanti fenomenológiában, az érzékiség ismét feloldódni látszik egy absztrakt téridőben, „elmegyünk” a végtelen felé: „Az első annál a helynél kezdődik, amelyet a külső, érzéki világban foglalok el, és a kapcsolatot, amelyben vagyok, kitágítja a világok és a rendszerek sokaságával való kapcsolat beláthatatlan nagyságává,

Itt kell megjegyezni azonban, hogy az általam átolvasott tetemes mennyiségű személyiségpszichológiai irodalomban – angolszász area – a személyiség, én egységről, azonosságáról nincs szó. Amiről szó van, az a *kongruencia* – ennek az értelmezése azonban egy más összefüggés-rendszerbe involválna.

⁶ I. m. 283.

valamint e mozgások kezdetének és fennmaradásának határtalan idejévé.” Perceptív valóságunk – figyelmeztet Kant – *per definitionem* az egész percepciója. Kant a személyiség belső végtelenségének ineffabilitásának az álláspontján van: „A második az én láthatatlan énemmel, személyiséggel kezdődik, és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatolható ki, s amelyről felismerem, hogy általános és szükségszerű kapcsolatban vagyok vele (s ezáltal egyszersmind valamennyi látható világgal is), nem pusztán esetleges kapcsolatban, mint amott”.

Az értelem, intelligencia *végül is* képes a láthatatlan ént, személyiséget kipuhatolni, annak végtelen világát feltárni. Ezt persze úgy is feloldhatná, ha a belső végtelent az intelligencia számára feltárhatatlanná nyilvánítaná. De nem teheti, legalább két okból: 1. az ember definiens jegye az önmegismerhetőség, önmegismerés; 2. az értelem mindenhatósága ebben a vonatkozásban sem kérdőjelezhető meg. Összekapcsolva: az értelem éppen úgy meghatározza az emberiséget, mint az önmegismerés, és személyemben nem csak személyemet ismerhetem meg. (Talán nem felesleges egy jelenkori állásponttal sarkosítani a fentieket: Edith Stein – a személy kérdéséről írva – azon az állásponton volt, hogy a személy felfedezése nem valami lényegnek, nem valami meghatározottnak a felfedése. A személy egy olyan ineffabilitáshoz tartozik, amely inkább móduszként, stílusként látja önmagát. Es ebből származik a személy paradoxonja: teljesen manifeszt – amennyiben a legapróbb gesztusa is megjeleníti, *ugyanakkor* teljesen titkos és kimondhatatlan.)⁷

Lelkesültségében végül Kant – ezt az álláspontot szokták racionalista univerzalizmusnak, teológiai transzcendentalizmusnak nevezni – az ember fajtajegyének tartja a végtelenre-utaltságot, s a határtúllépésben a biológiai (állati) determináció szükségszerű megszűnését láttatja. Csak angyalok leszünk hát! „A Világok számtalan sokaságára vetett első pillantás úgyszólván megsemmisíti fontosságomat mint *állati teremtményét*, amelynek vissza kell adnia az anyagot, amelyből vétetett, újra a bolygónak (a világegyetem egy puszta pontjának), miután rövid ideig (nem tudni, hogyan) életerővel volt felruházva. A második ellenben végtelenül kitágítja értékemet mint *intelligenciáét*, személyiségem révén, amelyben az erkölcsi törvény felfedi számomra az állatiságtól és magától az egész érzéki világtól független életet, legalábbis amennyire ez kiolvasható létem célszerű meghatározottságából, amely ettől a törvénytől való és nem korlátozódik ennek az életnek a feltételeire és hatáira, hanem a végtelenbe terjed.”

Vizsgáljunk meg mármost egynéhány interpretációt a kanti szubjektivitás és autonómia tárgykörében.

⁷ Vö. Stein, Edith: *De la personne*. Ford. Philibert Secretan. Ed. Cerf, Fribourg, 1992.

Az autonómiának mint végül is a személyt konstituáló értéknek az antinomikus voltát Kant elemzéseiben több összefüggésben is elemezte Tengelyi László. Ő is rámutatott arra, hogy a königsbergi bölcselő tisztában volt eljárásának elégtelenségével, *circulus vitiosus* jellegével, és különböző megoldásokat próbált keresni.

(Az autonómiának és a szabadságnak fundamentális értékeként való szerepeltetése gyakorlatilag az *utóbbi teljes kivonása* az explikatívumok rendszeréből. Íme, az elég sokszor nem idézhető híres lábjegyzet: „Azért lépek erre az útra, hogy a szabadságot célunk szempontjából kielégítően csak mint eszes lények cselekedeteinek pusztá *eszei* alapját feltételezzem, nehogy a szabadságot elméletileg is be kelljen bizonyítanom. Enélkül is ugyanazok a törvények érvényesek egy olyan lényre, amely csakis saját szabadsága eszméjének jegyében képes cselekedni, mint amelyek a valóban szabad lényt köteleznék. Itt tehát megszabadulhatunk az elmélet nyomasztó terhétől”.⁸ Csupáncsak arról van szó, hogy a szabadság mint axióma és egyetemes *explicande azonos* a szabadsággal (a valóban szabad lényével), azaz, amint én értelmezem, az *egzisztenciával*. Aztán meg innen származik a létesülés, tekintettel arra, hogy a szabadság mégsem lehet egzisztens, nem töltheti ki az egzisztenciát, és megfordítva, az egzisztencia sem lehet a szabadság, mert akkor megszűnik egzisztálni. Egymást mindig csak áthatják, anélkül, hogy valaha is azonosulnának. Akárhogy is remélte Kant, a filozófiában mégsem volt lehetséges a tiszta matematikai axiomatika, a tiszta deduktivitás.)

Az autonómia-kérdésben is hasonló a helyzet: ne lett volna a metafizika kritikai fordulata teljes fordulat? Tengelyi László szerint: „...az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalenciája [...] kellő mozgásteret nyit az autonómia önmegalapozása számára”.⁹ A szerző aztán arra az álláspontra helyezkedik, hogy az autonómiának mint abszolút önértéknek a megalapozása lehetséges, az autonómia akkor lesz megteremtője az értékek világának, ha „a döntés authenticitása eo ipso általános törvényhozást jelent a *célok birodalmában*” – ezt az álláspontját a morális törvény formuláinak elemzésével támasztja alá. Anélkül, hogy Tengelyi László dedukcióinak érvényes voltát kétségbe vonnám, mégis úgy vélem, hogy a metafizika kritikai fordulata *nem lehetett* teljes fordulat. Az értelem belső végtelenségének, az emberiségnek a hiposztázációival Kant – bizonyos módon – metafizikus elme maradt, túlságosan nagy szentségek voltak ezek a fogalmak, semhogy jelentésüket a metafizikai hagyománytól radikálisan eltérő értelemben lehetett volna használni.

⁸ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 83.

⁹ Tengelyi László: *Autonómia és világrend*. Medvetánc, 1985, 69. sk.

Tengelyi László elemzése szerint a transzcendentális appercepcióként felfogott intelligencia, a megismerő szubjektum, közvetlenül etikai szubjektummá válik: „Az *Alapvetés* szerint is, azért gondoljuk magunkat intelligenciának, s ezáltal egyúttal a *szabad akarat szubjektumának*, mert közvetlenül tudatában vagyunk az értelem, illetve az ész öntevékenységének”. „Az *Alapvetés* tehát olyan ponton ragadja meg a közvetlen spontaneitás-tudatot, amelyben kitapintható benne a *spekulatív és a gyakorlati ész egysége*. Ez a *gyakorlati ész kritikájában* már nem így van, de az emberi létezés egysége még megvan.”

Szintén a kategorikus imperatívuszt kifejező törvény három formájának elemzéséből indul ki Tallár Ferenc. „Nem nehéz azonban észrevenni – írja –, hogy a kategorikus imperatívusz II. és III. megfogalmazása *reciprocitásviszonyok* megkerülhetetlen faktumát racionalizálja s emeli az ész tényévé.” Ebből egy roppant fontos következmény származik, amelyet a pozitív szabadság elvét követő szerző kifejt: „Épp a kölcsönösségi viszony az, ahol a másik nem lehet eszköz, nem lehet egyéni akaratom tárgya, hanem csakis olyan szubjektum, akit e viszonyon belül megillet az öncélúság méltósága”.¹⁰ Itt csak pusztán jelezzük, hogy Tallár Ferenc nem áll egyedül kísérletével, amelynek értelmében az individuális autonómiát *egymásra utalt autonómiákká* változtatja, azaz *közössé*, amelyen kívül az egyes autonómia kérdése nonszensz. Álláspontja a kanti autonómiaértelmezések kapcsán kialakítható jellegzetes álláspont, azonban nem azonos a későbbiekben megjelenítendő Axel Honnethével: „A szabadság egy terhet is rám ró: a döntés felelősségét; a felelősség pedig olyasvalaminek mutatja a szabadságot, ami nem lehet egy önmagában elégséges, pontszerű én sajátja. A felelősség kontextusába ágyazott szabadság egyidejűleg támasztja azt a követelményt, hogy az egyén maga döntsön és dönthesse, s hogy ezt a döntést úgy hozza meg, mint egy közös, *interszubjektív világ* része és résztvevője”.¹¹

Kant történelemről és felvilágosodásról szóló írásai kétségtelenül megengednek egy ilyen értelmezést, valóban, beszél a közösről. A nagy mondat mégsem így szól: „...a csillagos ég *fölköztünk* és az erkölcsi törvény *bennünk*”.

A szubjektum-felfogás a kanti koncepcióban központi kérdés és valóban problematikus – ő azonban úgy vélte, hogy a tiszta intellektus képes áthatni a teljes szubjektivitást a maga végtelenségében, noha *in actu* nem hatja át, hiszen a végtelen – kimeríthetetlen. A szubjektum Kantnál a szükségszerű cselekvés kiindulópontja, míg napjaink felfogásában a szubjektum korántsem tiszta racionalitás, hanem sokkal inkább egy akcicens események-

¹⁰ Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*. Atlantisz, 1999, 196.

¹¹ I. m. 18.

re irányuló intencionális cselekvés, ennek pedig a kanti racionalitás csak kontingens határértéke.

„... az ész metafizikája nyilvánvalóan tarthatatlan. Bármennyire is igaz, hogy az akarat maximáját általános törvényként akarhatja, de nincs olyan emberi akarat, melyben ne lennének kiiktathatatlanul empirikus mozzanatok. Az, hogy *mit* akarhatunk általános cselekvésmódként (törvényként), döntő módon azoknak a fogalmaknak, annak a nyelvnek, illetve racionalitásstandardnak a függvénye, mellyel valóságunknak és szükségleteinket interpretáljuk.”¹² – írja Tallár Ferenc idézett könyvében. Ami a szubjektum mai fenomenológiáját, valamint az ezzel kapcsolatos teoretikus álláspontokat illeti, valóban így van. Csakhogy, gondolom, ha ezt abszolút realitásnak ismerjük el, elindulunk azon az úton, amelynek végén semmiféle autonómia nincs, sőt, csak a személyiség polifóniája, a szubjektum disszolúciója van. Ilyen értelemben is szemlélhetjük Kant módszertanát, mely szerint *az autonómiával kell kezdeni*.

Axel Honneth megfogalmazásában a racionalitásnak a hajlamok és a szükségletek között vagy mellett a helye, ilyen értelemben értelmezendő át az individuális autonómia. Az intelligencia elvesztette egyetemes mindenhatóságát, szerepe egyfajta vezetés, koordináció maradt – ha lehet. „Az individuális autonómia fogalmán ezért Kant nem a konkrét személyek ideális tulajdonságait érti, sőt talán nem is a morálisan ítélők tulajdonságait, hanem lényegében azon ítéletek minőségét, melyeket a morális jelzővel illethetünk. Ezeknek az ítéleteknek az a sajátosságuk, hogy az autonómia világában jönnek létre, azaz pártatlanok, mivel kiszabadultak a hajlamok által meghatározott empirikus kauzalitásból, és az ésszerűség princípiumaira irányulnak. Az autonómiának ez az első jelentése csak akkor válik problémává a szubjektum kritikájáról szóló vitában, ha normatív ideálként az emberi személyiség életének egészére rávetül. Ekkor jön létre ugyanis – néha még Kantnál is – az a félrevezető és elferdült nézet, hogy az a szubjektum tekinthető autonómiának, amelyik »racionálisan« felül tud emelkedni összes hajlamán és szükségletén.”¹³ Ha azonban visszagondolunk *A gyakorlati ész kritikájának* zárszavára, ott – ezt véltük hangsúlyozni – éppenséggel arról volt szó, hogy az intelligencia „kipuhathatja” az én, a személyiség láthatatlan mélyvilágát. Finom, feltételes megismerő, összerendező ő, nem kegyetlen *constrictor*, zsarnoki Apa.

Mielőtt azonban Axel Honneth szubjektivitáskritikai összefoglalását érinteném, hadd térjek ki egy régebbi problematizálásra,

¹² I. m. 193.

¹³ Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 122.

amely jelzi, hogy a szubjektum-probléma valóban a filozófia középponti-módszertani kérdésévé vált.

A *szubjektum és az objektiváció* című munkájában Nyikolaj Bergyajev abból indult ki, hogy, jóllehet a hagyományos ismeretelmélet objektum és szubjektum szembeállítására épült, a szubjektum aktivitása nyilvánvalóvá vált. „A német idealizmus az ember mint megismerő problémáját felcserélte a szubjektum, a transzcendentális tudat (Kant), az Én, a nem individuális és nem emberi Én (Fichte), a világszellem (Hegel) problémájával. Ennélfogva a megismerés megszűnt az emberi megismerés lenni, isteni megismeréssé, illetve a világlélek megismerésévé alakult át és a megismerő maga is megszűnt embernek lenni.”¹⁴ Bergyajev nem volt, nem lehetett fenomenológus, nem láthatta, hogy az általa jelzett probléma *filozófiai módon* csakis a fenomenológiában vethető fel. „Az alapvető tévedés az – hangsúlyozta Bergyajev –, hogy az emberit pszichológiai kategóriaként, valamint az emberi tudatot pszichológiai tudatként fogták fel – a logikai és transzcendentális tudatot viszont nem ismerik el emberi tudatként.”

Ez a *filozófiatörténeti perspektíva szükséges és kijózanító*. Folytatásképpen csak jelzem, hogy milyen terminológiai nehézségekkel küszködött Husserl, amikor a Bergyajev által is sejtett terminusokat szigorúan el kívánta különíteni: empirikus, pszichológiai, transzcendentális és tiszta tudatról van nála szó, mint egy szabályos mátrix elemeiként.

Bergyajev magyarázata némiképpen megerősített abbeli elképzelésemben, amelyet a kanti emberiség szentségi jellegével kapcsolatban és ennek módszertani folyományairól kifejtettem. Bergyajev szerint az ember – azaz a személyes – problémájának fel nem vetése a német idealizmus monista irányultságával függ össze, titkos rokonságban a lutheri tanokkal: „A transzcendentális tudat, a világszellem, a világlélek valójában nem más, mint ez a szekularizált kegyelem, s épp ez – nem pedig az ember – vált a megismerés forrásává [...] A német idealizmus felfogásában a szubjektum a lehető legaktívabb, sőt a világot is az teremti meg. A szubjektum aktivitása azonban nem egyenlő az ember aktivitásával. Mintha az ember maga semmivel sem járulna hozzá a megismeréshez.”

A kérdés nem tét nélküli ma sem, de a tudományüzem minden akkori századfordulós elképzelést meghaladó mai formája nagyon különös összefüggésben vetíti vissza a bergyajevi kérdést: a mai tudományüzemben ugyanis a magányos kutató, a kutatócsoport, a kutatóközpont, sőt a kutatásokat megtervező központ is csak egy parányi rész. Mi tehát ennek a tudományüzemnek – amelynek mégiscsak „köze van” valamiféle megismeréshez – a szubjektuma vagy az első mozgatója? A kérdésnek ilyenfajta meg-

¹⁴ Bergyajev, Nyikolaj: A szubjektum és az objektiváció. In *Ész Élet Egzisztencia. II–III.* Szeged, 217. sk.

közelítésmódjába itt sem terünk, sem lehetőségünk belemenni. A globális megítélésben azonban Bergyajev nagyot tévedett: „A megismerés aktusához valamivel is hozzájáruló emberi (emberi és nem isteni!) szabadság problémáját még csak fel sem vetették – írta. A szubjektum végletekig fokozott aktivitása ellenére passzív s nem aktív részese a megismerésnek, csupán a transzcendentális tudat végrehajtója. *Kantnál ez még nem teljesen egyértelmű, ő még nem jutott el a monizmusig.*” (Kiemelés tőlem. E. P.) Hegel, Fichte és a korai Schelling *páncélos* szubjektumai azonban igen.

Rámutattam, hogy a szubjektum, valamint az egyén/személyiség milyen eleven összefüggésben lépnek fel *A gyakorlati ész kritikája* zárszavában – sajnos máshol nem nagyon.

Nézzük meg mármost a lehetséges válasz körvonalait. Axel Honneth a decentralizált autonómia fogalmával¹⁵ véli meghaladni az emberi szubjektum klasszikus fogalmának válságát. Nézeteinek lényege – Albrecht Wellmer, Cornelius Castoriadis és Paul Ricoeur nyomán –, hogy a kanti autonómia-fogalmat le kell „gyengíteni” ahhoz, hogy megmenthessük. Mert meg kell tenni, ugyanis valamiféle autonómia nélkül nincs valamiféle szubjektum sem. A válsághoz Honneth szerint két nagy gondolati áramlat vezetett: 1. a szubjektum pszichológiai kritikája (Nietzsche és Freud elképzelései nyomán – melynek következményeként a szubjektum többé nem transzparens –, és azt hiszem, hogy ebbe a sorba nyugodtan beilleszthetjük legalábbis Kierkegaard és Sesztov nevét); 2. a szubjektum nyelvfilozófiai kritikája, a kései Wittgenstein és Saussure. Ez azonban nem jelenti – bár Honneth nem említi –, hogy a transzcendentális hipotézisnek ne lettek volna továbbra is képviselői, hogy csak Charles Sanders Peirce-re és az ő ragyogó tanulmányára hivatkozzam – *How To Make Our Ideas Clear?* A döntő probléma az: „milyen következtetéseket vonunk le abból a tényből, hogy az emberi szubjektumot nem tekinthetjük (teljesen) transzparens és önmaga hatalmában álló lénynek?” Axel Honneth a maga válaszkísérletét egy olyan teoretikus mezőben helyezi el, amelyet három fő irány jellemez: *a.* a posztstrukturális álláspont: föladjuk az individuális autonómia eszméjét; *b.* a klasszikus autonómiaeszmény határozott és célzatos fenntartása – ez azonban a szubjektum eszméjének és valóságának szétszakításához vezet, jelzi a szerző; *c.* a szubjektivitás rekonstrukciója, oly módon, „hogy a szubjektumok felett álló hatalmak a szubjektumok individualizálódási folyamatának konstituens feltételeivé válhatnak”.

A megoldáskísérlet lényege, hogy az emberi személyiséget interszubjektívitas-elméletileg kell értelmezni. „Ezen az úton világossá kell válnia, hogy a szubjektum decentralizációjának nem kell az autonómia eszméjének föladásához vezetnie, hanem ez az

¹⁵ Honneth, Axel: i. m. 119. sk.

eszmé maga is decentralizálásra szorul.” Honneth módszere az, hogy először a kanti autonómia-fogalom három jelentésárnyalatát dolgozza ki (morálfilozófiai, jogi, pszichológiai). A kulturális antropológia érvrendszeréből meglehetősen sokat merítő argumentáció részletes követése meghaladja e tanulmány kereteit, azonban nem célszerűtlen maguknak a következtetéseknek a megjelölése. Ezek szerint: „A tudattalan kreatív, de sohasem teljes feltárása az affektív válaszokat kísérő nyelv segítségével az a cél, amelyre a decentralizált autonómia fogalma (a belső természet vonatkozásában) épül”. Donald W. Winnicott elképzeléseit figyelembe véve azonban Axel Honneth hangsúlyozza, hogy ez az interszubjektív környezet stabil és barátságos kell hogy legyen, továbbmenően pedig nyelvileg ellenőrizhető – mintha egy amerikai kisváros civil eszménye munkálna itt, ám kétségtelenül polgári eszmény. A továbbiakban az autonómia gondolatát az ellenőrzött élettörténet irányába „gyengíti” a szerző, kiemelve az alany ama képességét, hogy különböző cselekvési impulzusait össze tudja rendezni egy koherens életösszefüggésbe. Az erkölcsi törvény szentsége átalakul a primér szükségletek etikai értékelésének imperatívuszává. Harmadsorban, egy ponton Axel Honneth kvázi korrigálja a kanti koncepciót, illetve annak romantikus individualista értelmezési módját. Ezek szerint: „Morálisan autonómnak nem az a személyiség számít, aki a maga kommunikatív cselekvéseiben univerzális elveket tart szem előtt, hanem az, aki ezeket az elveket affektív részvétellel és érzékenységgel az egyedi eset konkrét körülményeire alkalmazni tudja”. Ezek fényében Axel Honneth úgy véli, hogy az individuális autonómia normatív eszméjét a szubjektivitás kritikája után is fenn lehet tartani.

Axel Honneth autonómia-értelmezésének ad igazat Jenei Ilona, amikor arról értekezik, hogy „az autonómia klasszikus felfogása és a modern medicina betegségfelfogása egy tőről, a dualista emberképből fakad”. Úgy véli, hogy az autonómia az integritás fogalmával váltható ki, lévén „az integritás a személy fizikai-pszichikai, szociális és spirituális egysége és teljessége, szemben az autonómiával, amelyik »csak« a személy racionális képességét és nem a képességeinek a teljességét fedi le”. Végül pedig, az autonóm döntések a beteg–orvos kapcsolatban igazából akkor működőképesek, ha mindketten egy erkölcsi közösséghez tartoznak; azonban Jenei Ilona – nagyon helyesen – azt is megjegyzi, hogy „a 20. század végére éppen a közösségek felbomlása miatt és az erkölcs pluralizálódása miatt ezt az álláspontot nem lehet általánosítani”.¹⁶

¹⁶ Jenei Ilona: Az autonómia elve a bioetikában (Kritikai reflexió). *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei*. Eger, 1999, 99.

Immanuel Kant persze nem a plurális erkölcsi rendszerek hiposztazációjában dolgozta ki autonómia-fogalmát, mint ahogy ez az autonómia-felfogás az egységes emberiség, vagy az egységesülő emberiség fundamentális feltétele. Nézzük csak meg az 1795-ös *Az örök béke* emberiség-vízióját! Mindezek alapján azt tartom, hogy egy több mint 200 éves koncepció jelenkori értékesítése igen nagy horderejű dolog, és az autonómia-filozófia, ezzel együtt a felvilágosodás hagyománya – bizonyos mértékben ma is nélkülözhetetlen. Talán nem frivol kijelentés az, hogy ez megnyugtató. Mégis, a kanti koncepció jelenkori valorizációját több ponton is problematikusnak tartom: ez az értékelés teljesen más diszciplináris premisszákkal nyúl a kanti felfogáshoz, hiányzanak azok az előmunkálatok, amelyek a mai nyelvfilozófiai, pszichológiai és (kulturális) antropológiai terminusokat lefordítanák a korabeliekre, vagy legalábbis kompatibilizálnák azokkal. Tehát egy történeti perspektíva hiányáról van szó – „rohanó korunk”, ugyebár –, amin csak némiképpen enyhíthet a filozófiatörténeti perspektíva használata, egy quasi szabályos történeti olvasat.

Kant „gyengített” autonómia-felfogása és az interszubjektív környezet hangsúlyozása mégsem zsákutca, sőt, abból az alkalmasint nem is teljesen formalizált felismerésből fakad, hogy igenis a II. évezred végén a szubjektum (az egyéni tudat) olyan feltételrendszerekbe kényszerült, amelyek illuzórikussá teszik autonómiáját. A legtalálóbban Gilles Deleuze fogalmaz: individuum helyett nem-személyes *ekceitások* vagy *hekceitások*, szubjektum helyett *pre-individuális szingularitások* és a *nem-személyes individuációk*.

Tanulmányom következő fejezete a Deleuzéhez hasonló szubjektum-értelmezésekkel kíván foglalkozni, és követi a kanti autonóm szubjektum mai társadalomelméleti interpretációit.

Egyvalamiről azonban az autonómia-koncepció elemzése kapcsán meggyőződéseim szerint nem lehet lemondani, nem lehet tőle eltekinteni: ez pedig a törvény szentsége mint az emberiség lényegével szinonim fogalom, egyben garancia. Mégis, miért van az, hogy a legsúlyosabb vád, amellyel egy személy felé fordulhatunk, az *emberiség* elleni bűncselekmény?!

Megjegyzés: tanulmányomnak ebben a formájában – sem történetileg, sem terminológiailag, sem szisztematikusan – még csak nem is érinthessem Max Schelernek a kanti autonómia- és személykonceptióra vonatkozó korszakos elképzeléseit Ennek a horderejével kapcsolatban álljon itt csak egy idézet: „... minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a személyé csak mint olyan X-é, amely részesedik az ész valamely törvényszerűségében, hanem legelsősorban a személy mint olyan állítmánya.” A formalizmus az etikában és a materiális értéketika. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 740. Scheler elképzelésének középpontjában az aktus áll, mint a reális autonómia megnyilvánításának személyes ténye.

Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten

(Hermeneutikai utak. Hans-Georg Gadamer
századik születésnapjára)

A *Hermeneutische Wege*¹ (*Hermeneutikai utak*) című emlékkönyv, amelyet szerzői és szerkesztői Hans-Georg Gadamernek szenteltek századik születésnapjára, teljes joggal viseli ezt a címet: Hans-Georg Gadamer gondolatai nemcsak állásfoglalásra adnak alkalmat, hanem a szerzők saját gondolatmaneteinek csíráját is képezik.² A szerkesztők, Günter Figal, Jean Grondin és Dennis J. Schmidt az előszóban nyilvánítják ki a kötet intencióját: „a Gadamer gondolkodására adott olyan válaszokról volna szó, amelyek még nem váltak filozófiatörténétté”. Ennek megfelelően a szerzők annak a generációnak a tagjai, amely „az unokáké, nem pedig a fiáké”.³ Az emlékkönyv így olyan párbeszédet nyit meg, amelyek nem szűkíthetők a szövegekkel folytatott vitára, hanem ragaszkodnak a nyitott dialógushoz, amely azt akarja, hogy továbbvigyék. A beszélgetés kiindulópontja a szerzők, Hans-Georg Gadamer tanítványai és barátai kölcsönös figyelembevételével ismerhető fel.

Az emlékkönyv olyan „gondolati hálónak” mutatkozik, amelynek „csomói” a tematikusan közös pontok. Az azonban, hogy valamilyen vezérfonalat keressünk benne, hamar sikertelen vállalkozásnak bizonyul. Azoknak a gondolati ösztönzéseknek és irányoknak a legyűrhetetlen sokfélesége, amelyeket ez az emlékkönyv kínál, aligha foglalható össze és rendelhető alá valamilyen súlypontnak. A Gadamer gondolkodása nyújtotta ösztönzések inkább egy mindig más *kérdés nyitottságába*, egy mindig más *kérdéshorizont* korlátozásába kerülnek.⁴ Abban az értelemben, hogy a megértés mindig *másképp értés*, az emlékkönyv hű marad Gadamer filozófiai hermeneutikájához, amennyiben „a különbözőséget nem határként, hanem esélyként”⁵ szándékozik

¹ Figal, Günter – Grondin, Jean – Schmidt, Dennis (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000 (a továbbiakban: HW). Az emlékkönyv címe emlékeztet az „Unterwegs”-re (úton lenni valami felé) a heideggeri értelemben; egy úton járni azt jelenti, hogy más utakat elkerülünk, ugyanakkor azt is jelenti, hogy mindig tovább megyünk. Vö. ehhez Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1990 (3. kiad.), 8. sk.

² Ez a kötet filozófiai tisztelgés. Az életrajzi jellegű visszaemlékezések kapcsán lásd: Figal, Günter (szerk.): *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000 (a szerzők között: Donatella di Cesare, Günter Figal, Jean Grondin, Dennis J. Schmidt).

³ HW, Előszó, VII.

⁴ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer* (a továbbiakban: IM). Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 255 sk.

⁵ HW VIII.

Recenzió

felfogni. Gadamer szavaival: „A szövegek értelme nemcsak alkalmanként, hanem mindig fölötte áll a szöveg szerzőjének. Ezért a megértés nem pusztán reprodukáló, hanem egyben mindig alkotó viszonyulás. Talán nem helyes a megértésben rejlő produktív mozzanatot jobbanértésnek nevezni. (...) Elég azt mondani, hogy másképp értünk, amikor egyáltalán megértünk.”⁶

A tanulmányok négy fejezetben vannak összefoglalva, amelyek a hermeneutika egymástól élesen el nem választható „alapvonatkozásait”⁷ nevezik meg: *emlékezet*, *antikvitás*, *nyelv*, *kultúra*. Ez a beosztás legalább néhány tekintetben megkönnyíti a cikkek alapgondolatok szerinti csoportosítását. Jóllehet szándéka szerint az emlékkönyvben felmerülő kérdéseket jelzi, mégsem takarítja meg a minden egyes tanulmánnyal való szembesülést.

I. Emlékezet

Überlieferungen jenseits von Bildern und gestohlenen Erinnerungen [Hagyományok képeken és elloptott emlékeken túl] című tanulmányában Charles Scott (Pennsylvania State University) a korai mitológiához nyúl, ahol Mnemoszüné és Léthé a korai mitikus megnyilvánulásokban az emlékezés olyan ábrázolásai, amelyekben felmutatható az emlékezőtörténet nemképző dimenziója. Ebből az emlékezőtörténetből kiindulva Scott az emlékezetvesztés emlékezetét tételezi, amely magában foglalja mind az emlékezést, mind az emlékezés elvesztését. Eközben a horizontok összeolvadásában, amit fogalmilag Gadamer vezetett be, olyan mnemoszünikus mozzanatra bukkan, amely kérdésessé teszi a módszeres, megalapozott bizonyosságokat: adás és vevés a gondolkodásban mint megszabadulás „a túlfeszített intelligenciától és a túlfeszített akarattól”.

Mnemoszüné marad a központi figurája a következő írásnak is – *Mnemosyne und die Frage nach dem Erinnern in Gadamers Ästhetik* [Mnemoszüné és az emlékezésre vonatkozó kérdés Gadamer esztétikájában] Nicholas Davey-től (Dundee Egyetem). A kérdést, amelynek itt Davey a nyomába ered, leegyszerűsítve talán a következőképpen fogalmazhatjuk meg: mit ér el Mnemoszüné segítségével a filozófiai hermeneutika? A válaszban, amelyet végezetül megad, a tanulmány vezérfonalát látjuk viszont: „Amit a filozófiai hermeneutika Mnemoszüné segítségével elér, az az a belátás, hogy az ismétlés és a különbözőség konstitutív a kulturális és az individuális lét számára, ami példászerűen jut érvényre az esztétikai tapasztalatban, illetve az, hogy »a különös (mindig) a különböző feltételek mellett megjelenő általános«.”⁸

⁶ IM211.

⁷ Vö. HW VIII.

⁸ HW 62.

Damir Barbarić (Zágrábi Egyetem, Filozófiai Intézet) *Geschehen als Übergang [A történés mint átmenet]* című tanulmánya a harmadik az *Emlékezet* fejezetben. Mindazonáltal az első két tanulmánnyal ellentétben nem közvetlenül az emlékezetet tárgyalja, hanem „az idő és a történés rejtélyét” Heidegger és Gadamer felfogásának szembeállításában.⁹ Barbarić állítása szerint Gadamer egyetértene azzal, hogy fel kell tenni azt a kérdést, amely levezethető Heidegger időfelfogásából, és amely a „*hirtelen, közvetítetten átmenetre mint a történés alaptalanszakadékszerű [abgründig] lényegére*” vonatkozik. Miért nem tette fel soha Gadamer ezt a kérdést, noha a „történés” az *Igazság és módszer* fő gondolata? Az emberi tapasztalat végsősége, amely Gadamer-nél meghatározó marad mint a heideggeri „halál felé való lét” analógiája, az *Igazság és módszer* harmadik részében végbemenő ontológiai fordulat során szembekerül a nyelv végtelenségével. Gadamer számára az idő a történés mint nyelv hordozó alapja, nem pedig alaptalanság-szakadék [Abgrund] a heideggeri értelemben. A nyelv szükséglete, amely Heidegger-nél repedést jelent a nyelvben, Gadamer-nél pozitív, produktív jellegű. Ez a nyelv egyetemességének alapja, amely két előfeltevésre hagyatkozik: az idő tétlenségének tagadására és a nyelv tétlenségének tagadására. Gadamer nem adja meg a nyelv elégtelenségének a jelenvalólétre való jogot, és ezáltal a történés (heideggeri értelemben) alaptalanszakadékszerű jellegét sem.

II. Antikvitás

Hans Ruin (Stockholmi Egyetem) Hérakleitosz töredékei felől közelít a hermeneutikához *Einheit in der Differenz – Differenz in der Einheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik [Egység a különbözőségben – különbözőség az egységben. Hérakleitosz és a hermeneutika igazsága]* című tanulmányában. Ha a hermeneutika eredete Hérakleitosznál mutatható ki (a hermeneutika legtöbb szerzőjénél nyomok vezetnek vissza Hérakleitoszhoz), akkor az egy olyan gondolkodás, amely „kihívás” marad: a tűznek és a villámnak mint vezető metaforáknak az elgondolása. A tanulmány magvát azonban csak a végén fedi fel Ruin: ez pedig Gadamer értelmezése a Hérakleitosz-tanulmányokban Hérakleitosz patírp víóς έαυτοῦ („Az apa önmaga fia”) mondatáról – az apa csak akkor lesz apává, ha már van fia.¹⁰ Ruin ebben az értelmezésben a körkörös hermeneutikájának programját fedezi fel, amelyben nemcsak a különbözőségben meglévő egységet kell figyelembe venni, hanem az egységben meglévő különbözőséget is.

⁹ HW 72.

¹⁰ HW 105. Gadamer, Hans-Georg: *Heraklit-Studien*; id. uő.: *Vom Anfang des Wissens*. Reclam Verlag, Stuttgart, 1999, 50.

Donatella di Cesare (La Sapienza Egyetem, Róma) *Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache* [Az ónoma és a lógosz között. Platón, Gadamer és a nyelv dialektikus mozgása] című tanulmányában Gadamer egy további vezető gondolatát veszi fel, mégpedig a hermeneutikában lévő dialektikát, visszanyúlva Platónhoz. A dialektikus számára a λέγειν és a διαλέγεσθαι soha nem ér véget. A dialektikus interpretációt kínál, különben a hermeneutika nyitottsága forog kockán.

A *Zurück zu den Texten selbst* [Vissza a szövegekhez] felszólítás John J. Cleary (Boston College) tanulmányának címe, és nem más, mint Husserl fenomenológiai felszólításának, a „vissza a dolgokhoz”-nak az áttétele. Ily módon lefordítva lehet az érvényes a hermeneutika számára, különösen, ha figyelembe vesszük a hangsúlyt, amelyet Gadamer az áthagyományozódott szövegek interpretációjára helyezett. E felszólítást követve Cleary Platón *Timaios*-ának szó szerinti avagy metaforikus értelmezéséről nyit vitát, olyan interpretátorokra hivatkozva, mint Xenokratész és Harold Cherniss.

III. Nyelv

John Sallis (Pennsylvania State University) *A fordítás hermeneutikájával* foglalkozik (*Hermeneutik der Übersetzung*). Gadamerrel együtt felteszi azokat a kérdéseket, amelyek a fordításra mint értelmezésre, mint árulásra és mint megvilágításra vonatkoznak. Az egyik nyelvből a másikba való fordítás kérdéskörét egy mélyen rejlő problémára vezeti vissza: ha „az értelem restitúciója” többé nem szolgálhat mértékként, akkor „a fordítás klasszikus meghatározásával együtt [...] fel kell adnunk az értelem és jelentés, jelölő és jelölet diskurzusának vagy kifejezésének meghatározását is.” Ezáltal a fordításra vonatkozó kérdést újra fel kell tenni – Gadamerrel, a „belső szó”-ra való tekintettel.

Dennis J. Schmidt (Villanova University) a *Was wir nicht sagen können...* [Amit nem lehet elmondani...] címet adta tanulmányának, ami Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*-ának utolsó mondatára emlékeztet. Schmidt mindazonáltal nem a hallgatásról akar írni, hanem inkább Gadamer híres mondatára utal: „A megérthető lét – nyelv”¹¹ Schmidt a morális élet problémája felé fordul. A kérdés, amit felvet, az, hogy „a nyelv »faktuma« fényt vet-e a szabadság »faktumára«”. A feladat, amelyet Schmidt maga elé tűz, Kant és a német idealizmus szabadságfogalma, illetve a nyelv határának Heideggernél és Gadamernél található tematikája szembeállításán alapszik: hogyan gondolható el a szabadság „egyidejűleg mint abszolút, mint minden valóság alapja, és

¹¹ I.M 329.

mint amit állandóan beárnyékol saját leírhatatlansága és nem-szabadsága”¹²?

James Risser (Seattle University) *Die Metaphorik des Sprechens [A beszélés metaforikája]* című tanulmányt jegyzi. Gadamer álláspontját magáévá téve, Risser egy sarkalatos problémára vezeti vissza azokat a vitákat, amelyeket Gadamer az *Igazság és módszer* megjelenése után folytatott Jürgen Habermasszal, Paul Ricoeur-rel és Jaques Derridával: „kicsikarni a döntést a gyanakvás hermeneutikája, amely nem más, mint a rejtett jelentések leleplezésének és láthatóvá tételének eljárása az interpretációban, és az újrafelismerés hermeneutikája között, amely az interpretációra mint történésre tekint, hogy újra halljuk azt, ami kimondatott.”¹³ Risser szembeállítja egymással a két pozíciót, és az utóbbit osztja, amennyiben Gadamerrel együtt „a nyelv metaforikájához” ragaszkodik.

Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamer's. Wort, Gespräch und Sache [Gadamer hermeneutikájának nyelvértelmezése. Szó, beszélgetés, dolog] című írásában Fehér M. István (ELTE, Budapest) a nyelv hermeneutikai tematizálásával foglalkozik annak a huszadik századnak a kontextusában, amelyet filozófiai szempontból a nyelv körüli vita határoz meg. Miután a bevezetőben Gadamer nyelvfelfogásával vitatkozik, összefoglalóan tárgyalja azt Gadamer hermeneutikájának keretében. Gadamernek a beszéd művészetére, mindenekelőtt a költészetre orientálódó nyelvértelmezése ahhoz a felfogáshoz vezet, hogy „a szó [...] a lét felől meghatározott”, „a szó az igazságban történik”, miáltal nemcsak a kijelentésnek, hanem a szónak is igazságot rendelünk hozzá.¹⁴

Az Unterwegs zur Rhetorik. Gadamer's Schritt von Platon zu Augustin in »Wahrheit und Methode« [Útban a retorika felé. Gadamer lépése Platónról Augustinus felé az »Igazság és módszer«-ben] Jean Grondin-tól (Montreali Egyetem) Damir Barbarić tanulmányához hasonlóan újfent megvilágítja a gadameri hermeneutika vitatott egyetemességigényének problematikáját. Az *Igazság és módszereiben* felmutatható a retorika felé való „alapvető mozgás” a Platón és a nyugati gondolkodás számára meghatározó nyelvfeledettség meghaladása nyomán Augustinus és a megtestesülés gondolatának irányába, amely kikerülheti a megsemmisítő platóni befolyást. Míg Platón nyelvfelfogásában egy materiális jel mindig egy tőle független, tisztán szellemi gondolatra utal, addig Augustinusnál a „(nyelvi) testiség rehabilitása” által először tematizálható a nyelviség „anyagiséga és eseményisége”.¹⁵ A nyelviség közegének egyetemessége az

¹² HW 175.

¹³ HW 180.

¹⁴ HW202., GW, Bd. 8., 40.

¹⁵ [HW112.sk.](#)

augustinusi tradícióban összeegyeztethető a nyelv határaival; a hermeneutika egyetemességének összekapcsolása „a nyelv retoricitásával” mindazonáltal Gadamer számára csak az *Igazság és módszer* után válik témává.

Logikai exkurzust kínál Thomas Schwarz Wentzer (Aarhus Egyetem, Filozófiai Intézet) *Das Diskrimen der Frage [A kérdés megkülönböztető jegye]* című tanulmányában. A filozófiai hermeneutikát mint „a kérdés filozófiáját” tárgyalja, amiből a „mit jelent kérdezni?” problematika adódik átjárásként Gadamer műveihez. A kérdésre adható választ Wentzer kritikai módon keresi a logikai pozitivizmusban, Schlicknél és Carnapnál, ahol a kérdést a válasz felől veszik figyelembe, a formális szemantikában, amelyet itt Ernst Tugendhat képvisel, s melynek számára a mondat formális szerkezete a mérvadó, valamint Searle és Austin beszédaktus-elméletében, ahol a kérdést mint beszédaktust fogják fel. A kérdés kutatásának ívét Wentzer Gadamerrel zárja le, és a kérdés három alapvető meghatározását rögzíti: „értelem és horizont”, „motiváció” és „használat”. Az utóbbi meghatározás nyomán kitűnik, hogy Gadamer megfontolásai többé nem a *kérdésmondatokra* orientálódnak, hanem hogy a kérdés „cselekvés-jelleget mutat” – egy Husserlre utaló fogalom –, ami azt jelenti, „egy kérdést megérteni annyi, mint kérdezni azt”.¹⁶

IV. Kultúra

Pavel Kouba (Prágai Egyetem) egy felkiáltójelet helyez el *Nietzsches unmoralische Ontologie [Nietzsche nem-morális ontológiája]* című munkájában: Nietzsche-t nem kellene elhamarkodottan hozzárendelni a filozófiai hermeneutikához. Nietzsche felfogása az interpretációról, amelyet a szerző a nietzschei filozófia morálkritikaként való ábrázolásának keretében tár fel, a hermeneutikára vonatkozó közkeletű felfogások határait mutat rá. Az interpretáció Nietzsche számára „hatalmi viszony”, amely nem a nyelvből származik, hanem fenntartja a nyelvet. „Az interpretáló és az interpretált” közötti viszony „nem az emberi lét kizárólagos ismertetőjele”.¹⁷ A tanulmány csattanója az, hogy felhívja a figyelmet egy „nem-morális ontológia” lehetőségére, amelyben a létmegértésnek semmi köze a morálhoz: ez volna a „bizonyos szempontból vett dolgok interpretálása más szempontból vett dolgok által”, nem pedig „önmagunkkal folytatott dialógus”.¹⁸

Míg Pavel Kouba Nietzsche-től kiindulva egy olyan hermeneutikára figyelmeztet, amelyben az önmagára vonatkozás nem működik alapként, Hans-Helmuth Gander (Freiburgi Egyetem) *In*

¹⁶ HW 240.

¹⁷ HW 256.

¹⁸ Uo.

den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens [A hagyomány hálójában. A felismerés történetiségének hermeneutikai elemzése] című tanulmányában a hermeneutikai reflexióra utal, melynek feladata a személyes én és a történelem összefüggésének kimunkálása. Gander „a helyzet hermeneutikájának” ama feladatához köti Gadamer hermeneutikai jellegű gondolkodói útját, amelyet Heidegger tűzött ki 1923-as nyári előadásában. A megismerés lehetőségének feltételei maguk is történetieknek mutatkoznak, ebből pedig egy történelmi hermeneutika feladata adódik, nevezetesen az, hogy „konstitúcióanalízist végezzünk a faktikus életre való tekintettel”.¹⁹

Philosophie als Intelligenz der vernünftigen Teilhabe [A filozófia mint az ésszerű részesség intelligenciája] című tanulmányában Dominique Janicaud (Nizzai Egyetem) újra felveti Gadamer kérdését, hogy a pozitív tudományok szolidaritása olyasvalamin nyugszik-e, „amelynek tartalma és szerkezete szerint kérdezni képesek, és amelyre egyetlen tudomány sem képes rákérdezni”.²⁰ Míg azonban Gadamer a nyelvre vonatkoztatja ezt a kérdést, addig Janicaud „az intelligencia egy olyan formáját” vizsgálja, amelyet „az ember értelemkonstituáló képességének eredeti használataként, nem pedig a racionalitás tiszta és pusztá alkalmazásaként kell felfogni”.²¹ A részesség intelligenciája az aktív nyitottság prekategorialis feltétele az újjal való találkozásban. Ebből kiindulva mutat rá Janicaud az intelligencia ontológiai horderejére, megnyitva ezzel a párbeszédet egy, a filozófia számára talán már felesbe merült fogalomról.

Kathleen Wright (Haverford College, Pennsylvania) *Gestimmtheit, Vorurteil und Horizontverschmelzung [Összehangoltság, előítélet és horizontösszeolvadás]* című cikkében egy meglepő összehasonlítás elé állít minket Gadamer és Wang Fu-Csi hermeneutikája között – utóbbi egy 17. századi kínai filozófus. Míg Gadamer hermeneutikájában az előítélet „meghatározza, feltételekhez köti és behatárolja” a megértést, addig Wang Fu-Csinél az előítélet „mindezeket túl produktív szerepet játszik a horizontok kitágításában és összeolvadásában”.²²

Míg Kathleen Wright a filozófiai hermeneutika vezérfonalát követve olyan hasonlóságokra mutat rá, amelyek két, egymástól távoli kultúrában jelenhetnek meg, addig Rémi Brague (Panthéon-Sorbonne, Párizs) *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle Kultureller Aneignung [Inklúzió és megemésztés. A kulturális el-*

¹⁹ HW 267.

²⁰ HW 269. Gadamer, Hans-Georg: Über das philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie. In *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, 10.

²¹ HW 269.

²² HW 282.

sajátítás két modellje című tanulmányában a kultúrák különbözőségét állítja előtérbe az irodalmi hermeneutika segítségével. Az „inklúzió” és a „megemésztés” metaforája idegen testek elsajátításának módjait írja le. Az „inklúzió” a kulturális elsajátítás európai modelljének felel meg; ebben az igyekezet arra irányul, hogy mindazt, ami áthagyományozódott, eredetiben, változatlanul őrizték meg. Sőt, az elsajátítás kiemeli az idegen jelleget. Az iszlám kultúrában ellenben a „megemésztés” modellje látható viszont. Brague Arisztotelész szövegei hagyományozódásának segítségével szemlélteti ezt a megállapítást: amint befejezték Arisztotelész valamelyik írásának lefordítását, az eredetit mint használatatlant kidobták. Az irodalmi hermeneutika azonban csak az „inklúzió” kultúrájában lehetséges: előfeltételezi, hogy rendelkezésre áll egy megértendő szöveg.

A feladat, amelyet Axel Honneth (Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt am Main) *Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers* [A harmadik romboló erejéről Gadamer – és Heidegger interszubjektivitás-tana] című tanulmányában kitűz, a következőképpen fogalmazódik meg: „jelezni kell azokat az elméleti következményeket, amelyek abból adódnak, ha a maga egészében meggondolatlanul átvesszük a heideggeri interszubjektivitás-modellt a filozófiai hermeneutika projektje számára”²³ – aholis az „interszubjektivitás-modell” megjelölés Heidegger „együttes-világ” és „akárki” fogalmaira vonatkozik. A harmadik romboló ereje a gyámkodásra utal az emberek közötti kapcsolatokban: „hermeneutikai nyitottságban” találkozni mindenekelőtt azt jelenti, hogy tartjuk magunkat „a figyelem általános elvéhez”.²⁴ A magatartásnak, amely a másik és igényei iránti kinyílásban állna, ezáltal az elv által, amely a harmadikat képviseli a találkozásban, morális megfelelése szempontjából kérdez mögé a szerző.

Franco Volpi (Páduai Egyetem) a következő tézist állítja fel *Warum praktische Philosophie? Zum Problem der Sinnorientierung im Zeitalter der Technik* [Miért a gyakorlati filozófia? Az értelemorientáció problémája a technika korában] című tanulmányában: „Ha a filozófia erre [arra, hogy válaszoljon az emberek jelenkori dezorientációjára – E. C] egyáltalán igényt tart, akkor nem redukálhatja magát tisztán leíró jellegű szellemtudománnyá. Fenn kell tartania kapcsolatát a gyakorlati problémákkal, és – persze csak közvetett módon – gyakorlati relevanciára kell törekednie, vagyis önmagát újra egy »gyakorlati« filozófia értelmében kell értenie”²⁵ – ennyiben a „gyakorlati” felé fordulás a filozófiában bizonyosan Gadamer hermeneutikai filozófiájának értelmében veendő. Ebben a felhívásban Volpi egy feltevést kínál

²³ HW 309.

²⁴ HW 323.

²⁵ HW 326.

mérlegelésre: egy ebben az értelemben „gyakorlati” filozófia kérdése a sokféle jelenkori lehetőség tekintetében nem a „mit kell tenni?”, hanem inkább a „mit szabad hagyni?” formájában tehető fel.²⁶

A záró tanulmány, Günter Figal (Tübingeni Egyetem) *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie Ein Problemaufriß [Filozófiai hermeneutika – hermeneutikai filozófia. Egy probléma vázlata]* című írása, Gadamernek a filozófiai hermeneutikára vonatkozó programját tárgyalja, amely lehetővé teheti „a történeti feltételezettség és a tradíciótörés közötti feszültség kiegyenlítését”.²⁷ Figal arra mutat rá, hogy nincs filozófiai hermeneutika hermeneutikai filozófia nélkül – amelyre vonatkozóan Gadamernél is találhatók feltevések. Ezt az összefonódást a retorika és a dialektika közötti összefonódással való megfelelésében ábrázolja: „mivel a tárgyra vonatkozás tekintetében felvilágosult retorika nincsen dialektika nélkül, az önmagát retorikailag értő hermeneutikának is el kell fogadnia egy lényegileg hozzá tartozó dialektikát”.²⁸

A filozófiai hermeneutika hatása a jelenkori gondolkodásra még felmérhetetlen. Mégis, ennek az emlékkönyvnek sikerül szemléltetnie a Gadamer művével való élő és sokféle foglalatosságot. Mint a százéves Gadamer előtti tisztelgésnek, ennek a kötetnek a célja kérdések megnyitása lehetne: a szerkesztők által „Gadamer gondolkodására adott válaszok”-ként jellemzett szövegek egyúttal kérdésfelvetések az olvasó számára. Megmutatni ezt egy rövid összefoglalás keretében – ez volt ennek a bemutatásnak a célja. Mégis: elkerülhetetlen, hogy bizonyos problémák kiemelésével másokat elhanyagoljunk.

Eveline Cioflec

²⁶ HW 333.

²⁷ HW 336.

²⁸ HW341.

Philosophisches Lesebuch

(Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer.
Fischer Taschenbuch Verlag, 1992)

Lehet-e furcsának tekinteni egy olyan vállalkozást, amely a diskurzus mint szöveg egészét nem úgy állítja elénk, mint ami „megáll”, mint ami egy gondolkodás mikéntjéről ad számot, mint ami szubjektivistikus kiindulópontjával jelenti a felfedezni vélt „igazságot”? A helyzet paradoxnak tűnhet akkor, ha a szerző filozófus és az általa írt filozófia transzcendálja az önmaga által elmondottakat, és úgy lép túl a sajátán, hogy közben csak a mászt nyújtja. Maga a *Filozófiai olvasókönyv* megnevezés nem sejtet semmit a szöveg ambivalenciájának nevetségességéről, mert csak egy követelményt támaszt az olvasó felé, mégpedig a tájékozódás, a filozófiatörténetben való tájékozódás követelményét, s ezáltal megsemmisíti a kettős szerzőség feltételezettségét.

A Gadamer által szerkesztett olvasókönyv azonban túllép a kézikönyvek, kompendiumok, bestiáriumok és szöveggyűjtemények vélt egyszerűségén, s azt a kérdést szegezi szembe a mindenkori olvasóval, hogy az anonimitás leplébe burkolózó szerző hogyan van ott a sorok között. A válogatás, a szerkesztés anonimitása által biztosított objektivitás mennyiben rendelődik alá a felbukkanó szerző szövegeinek, vagy a szöveg mint filozófiatörténet önmagát írja, vagy csupán függeléke a hermeneutikába ágyazott szövegeknek? A könyv előszavában és a harmadik kötet záró tanulmányában felveti ezt a problémát, és azzal a kijelentéssel, hogy „a szövegek nem önkényes válogatások vagy pusztá részletek, hanem önmagukba záruló értekezések”, pontot tesz az objektivitásra vonatkozó dilemmákra. A szerkesztői korrektséget a könyv tematikájának összeállítás is biztosítja, ugyanis a címszavak egy mindenkori filozófiatörténetet bemutató válogatásban ugyanúgy előfordulhatnak. Az első kötetet négy nagyobb fejezet strukturálja: *A preszókratikus filozófia*, *Athén klasszikus filozófiája*, *Filozófia a hellenizmus korában* és a *Középkori keresztény filozófia*. A második kötet teljes egészében az újkori filozófiát tárgyalja, Kopernikustól Kanttal bezárólag, míg a harmadik kötetnél újra egy hármas felosztás érvényesül: *A német idealizmus*, *A világnézetek lázadása* (Aufstand), valamint *A tudomány faktuma*. A harmadik kötet második része Feuerbachot, Marxot, Kierkegaardot, Schopenhauert és Nietzsche-t tárgyalja, míg *A tudomány faktuma* újabb négy címszót tartalmaz: a neokantianizmus Hermann Cohen, valamint Wilhelm Windelband szövegeivel, a pragmatizmus William James képviselőjében, a pozitivizmus Moritz Schlick és Bertrand Russell, a fenomenológia és ontológia Husserl és Heidegger egy-egy rövid írásával van jelen. Maga az előszó – amely, mivel válogatásról van szó, minden válogatott gyűjtemény alapkövetelménye – nyújt néhány támpontot a szerkesztés módozatairól, a szövegek kiválogatásának mikéntjéről. A néhány sor azonban már túlmutat egy min-

denkori válogatás módszertánán, és olyan feltételeket vezet be a szerkesztés milyenségébe, amelyek már szoros kapcsolatot mutatnak a gadameri filozófiával. Egyrészt Gadamer utal arra, hogy a kötetben szereplő legtöbb szöveg nem lerövidített, nem egy nagyobb szövegből való önkényes kiragadás, lehetőség szerint teljes szöveget nyújt a könyv. Nyilvánvaló, hogy ez az elv nem mindenhol érvényesülhet, ezért másodlagos kritériumként az összefüggés mozzanatát vezeti be Gadamer. Eszerint a szövegrészleteknek, amennyiben egy nagyobb összefüggésből kiszakítottak, tükrözniük kell az adott filozófiai rendszert, de ugyanakkor egy tágabb összefüggésbe is beágyazhatónak kell lenniük, mégpedig a szövegrészletek olyan motívumokat tartalmaznak (és ezt a válogatás biztosítja), amelyek „bizonyos értelemben történelemformálóak voltak”. Már ennél az elvnél kiteljesedik a gadameri rendszer egyik alapmozzanata: a hatástörténeti tudat fogalma. A második problematika, amely túlmutat a „laikus” szerkesztési módon, a fordítás. Egyrészt már a lehetőség szerinti teljes szöveg reprodukálása biztosítja az eredetiben való utánaolvasást (aminek szükségességét Gadamer az előszóban is hangsúlyozza), másrészt saját bevallása szerint a szerkesztő egy szellemi egység létrehozását is szem előtt tartotta. Ezért szükségesnek látta, hogy a szövegek saját fordításában jelenjenek meg. Az első szerkesztési módszer magyarázatot ad arra, hogy a preszókratikus filozófusoknál miért hiányzik Thalész és Anaximandrosz: az eredeti szövegek hiányában. De arra már nem találunk választ (és ez paradoxnak tűnik akkor, ha a szöveggyűjtemény és a szerkesztő filozófiájának összekapcsoltságát hangsúlyozzuk), miért hiányzik a kötetből Dilthey vagy Schleiermacher. A hiány nyilvánvalóan egyfajta törésre utal a kétfajta szöveg között, s ezt a cezúrát a kötet záró tanulmányának két részre tagolása is fenntartani látszik. De ugyanakkor magyarázatul is szolgál: nemcsak az olvasókönyv tartalmi tagolásáról, hanem a gadameri filozófia milyenségéről is képet nyújt. Úgy, hogy egyben az utóbbi magyarázza az előbbi. Vagyis miről van szó? A záró tanulmányban, amely adalékként kíván szolgálni a 20. századi német filozófiához, a filozófia egyfajta újradefiniálása található, újradefiniálását pedig az a cezúra követeli meg, amely az idealizmus mint a metafizikai filozófia és a modern tudomány közötti utolsó nagy szintézis nyomában betör a tapasztalati tudományok fogalmával. A filozófia és a tudományok közötti viszony pontosítása az ebben a fogalomban lévő ellentmondást próbálja kiiktatni. Furcsa, hogy Gadamer a nacionalizmus előretörését is számításba veszi az olyan áramlatok kialakulásában, mint az újkantianizmus, fenomenológia és egzisztenciál-filozófia, és az egyes történészek *Sonderweg*-elméleteihez hasonlóan a német filozófia különállását egy eltérő sajátos fejlődésben [*Sonderentwicklung*] ragadja meg. Ez a sajátosság a „visszatérés Kanthoz”-ban konkretizálódik, és a tudományok

igénye, valamint a filozófia öröksége közötti közvetítési mód követelményeként jelentkezik, ami a neokantianizmusban a kiindulópontot a tudományok faktumára helyezi. A neokantianizmus elemeit a fenomenológia veszi át, csupán itt Gadamer szerint a „vissza a dolgokhoz” nem a tudományok faktumának az elsődlegességét, hanem maguknak a dolgoknak az a priori jellegét hangsúlyozza. A husserli fenomenológia fordulatának újszerűségét az életvilág [*Lebenswelt*] fogalma jeleníti meg, vagyis „a tapasztalat már nem csak a tapasztalati tudományok tapasztalata”. De a husserli tudatfogalom Gadamer szerint egy absztrakciót jelöl, Heidegger érdeme az, hogy gondolkodásunk történetisége által egy valóságélemet csempészett be a tudatba. A heideggeri továbblépést Kierkegaard felfedezése is nagyban elősegítette. A lényeges momentum a heideggeri filozófiában az Arisztotelészhez való visszafordulás, a gyakorlati filozófiának a felfedezése, ami a metafizika destrukciójának programját szervesen elősegítette. Gadamer ezt a szálát viszi tovább, mégpedig a phronészisben mint okosságban (melyet nem mint *Klugheit*ot, hanem mint *Vernünftlichkeit*ot fordít), amelyben nem azt a képességet látja, mely valami megismerésére irányul, hanem a saját lét alaptartását. Szerinte a *Vernünftlichkeit*ban az egzisztenciális tapasztalat mutatkozik meg.

A Heidegger által betetőződő *Sonderentwicklung* a kiindulópont a gadameri filozófia számára, és az olyannyira fontosnak tartott Dilthey és Schleiermacher csupán strukturális referencia-pontok. Amennyiben a filozófiát mint filozófiatörténetet definiálja, annyiban a hermeneutikai filozófia is a filozófiának ebbe a vonulatába sorolható, és ez az elkötelezettség expliciten is megjelenik a nyílt, Heidegger iránti elkötelezettségben. Ugyanis a hatástörténeti tudat bevezetése a *Fenomenológia és dialektika* című gadameri „önkritika”-kísérletben épp a kései Heidegger felé való nyitás szándékával történik: „Filozófiai hermeneutikámmal egyenesen azt kíséreltem meg, hogy a kései Heidegger kérdésirányához tartsam magam, és azt új módon tegyem hozzáférhetővé. Felvállaltam, hogy ennek érdekében ragaszkodom a tudat fogalmához...”. Viszont a tudat „idealizmusának zártsága”, „a reflexió mozgása” csupán intenciójában idézi Hegelt, mert ugyanebben a tanulmányban Gadamer utal arra, hogy „magával Hegellel szemben játszom ki a reflexió filozófia Hegel által használt polemikus fogalmát”. A kijátszás dilthey-i indíttatású, a dilthey-i struktúra fogalmát igényli, mely azt a követelményt szemlélteti, miszerint „az igazság megértésének egy másik módja is létezik a kauzalitások kutatásán kívül”. Vagyis hatások összjátékáról van szó, amelyekből már a hatásösszefüggés fogalma következik. Tehát Dilthey filozófiájának mellőzése egyrészt a heideggeri filozófia szemléltetésével (ami már magába foglalja a történetiséghez való odafordulást) magyarázható, másrészt azzal, hogy a Parmenidész-

Recenzió

hez és Hérakleitoszhoz fűzött megjegyzése, valamint a két gondolkodó töredékeinek az olvasókönyvben való megjelenése már példázza Hegel „kezének elhárítását” és a dilthey-i struktúrában rejlő kauzalitás kizárását. Mégpedig azáltal, hogy Gadamer ugyanúgy fenntartja az olvasókönyvben a két gondolkodó egymástól való függetlenségét, mint a róluk szóló kisebb tanulmányban, *A gondolkodás kezdetében*. Az olvasókönyv így mindannak a példázata, amit Gadamer a filozófia és a gyakorlati filozófia, filozófia és hermeneutika viszonyaként meghatároz. Ugyanis szerinte a gyakorlati filozófia „filozófia, tehát reflexió, ami az emberi élet alakításában szerepet játszó dolgoknak gondol utána”, ugyanígy „a filozófiai hermeneutika nem a megértés művészete, hanem annak teóriája. Azonban a tudatossá tétel mindkét formája a gyakorlatból nő ki”. A *Philosophisches Lesebuch* nem egyszerűen kompendium, hanem a hermeneutikai filozófia tükré.

Csiki Huba

E számunk szerzői:

Angi István – professzor a kolozsvári Gheorghe Dima Zeneakadémián, valamint BBTE Filozófia Tanszékén esztétikát és jelenkori művészetelméleteket ad elő

Bacsó Béla – a budapesti ELTE Esztétika Tanszékének professzora

Damir Barbarić – a Zágrábi Egyetem Filozófiai Intézetének professzora

Alexandru Boboc – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének tanára

Bóné Ferenc – a BBTE Filozófia Szakának IV. éves hallgatója

Aurel Codoban – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének professzora

Csejtei Dezső – a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének oktatója

Eveline Cioflec – PhD-hallgató a Tübingeni Egyetemen, a Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung ösztöndíjasa.

Csiki Huba – a kolozsvári BBTE magiszterképzős hallgatója

Dávid István – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének IV. éves hallgatója

Egyed Péter – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének docense

Günter Figal – a Freiburgi Egyetem professzora

Hans-Georg Gadamer – 1900-ban született. Heidegger tanítványa, a filozófiai hermeneutika megteremtője. Jelenleg Heidelbergben él.

Gál László – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének docense

Gregus Zoltán – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének tanársegéde

Kerekes Erzsébet – a budapesti ELTE PhD-hallgatója

Kiss Andrea Laura – a budapesti ELTE PhD-hallgatója

Krémer Sándor – a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének tanára

Loboczky János – az egri Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola tanszékvezető tanára

Orbán Gyöngyi – a kolozsvári BBTE Irodalomtudományi Tanszékének tanára

Dan-Eugen Rafia – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének oktatója

Szabó Tünde – szerkesztő, 1997-ben végzett a kolozsvári BBTE Filozófia Szakán

Tamás Dénes – a budapesti ELTE PhD-hallgatója

Taraş György – a kolozsvári BBTE magiszterképzős hallgatója

Török Dalma – a budapesti ELTE PhD-hallgatója

Ungvári-Zrínyi Imre – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének docense

Veres Zoltán – a budapesti CEU hallgatója, tanársegéd a nagyváradai Partiumi Keresztény Egyetemen

Veress Károly – a kolozsvári BBTE Filozófia Tanszékének docense

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

