

A hermeneutikai tapasztalat nyelvi univerzalitása

A gondolkodás és a nyelv egysége Gadamer filozófiai hermeneutikájában

Tartalomjegyzék

Bevezetés	3
I. A hermeneutikai folyamat univerzális nyelvisége	5
I.1. A hermeneutikai probléma történeti alakulása	5
I.1.1. A hermeneutikai kérdéskör kitágítása a nyelv egészére.....	5
I.1.2. A nyelvi látás mint világlátás	8
I.1.3. A hagyománynak való kitettség primátusa	12
I.2. A filozófiai hermeneutika reflexivitása a habermasi kritika fényében.....	15
I.2.1. A hermeneutikai tudat reflexiók igénye.....	15
I.2.2. Habermas és a hagyomány autoritása	17
II. A nyelv igazsága	22
II.1. A romantikus hermeneutika rekonstrukciós módszerelvének meghaladása.....	23
II.1.1. A beszédre irányuló megértésről.....	23
II.1.2. Grammatikai kontra technikai-pszichológiai interpretáció?	25
II.1.3. A rekonstrukciós módszerelv vakvágánya.....	27
II.2. A szellemtudományok alternatív önértelmezése.....	30
II.3. A velünk szembenálló „dolog”	33
II.3.1. A dologra való hivatkozás szerepe és problémája	33
II.3.2. A „dolog” mi(lyen)neműsége, avagy a nyelv természetéről.....	34
Bibliográfia	40

Bevezetés

Gadamer a hermeneutika tárgyi irányultságát az *Igazság és módszer*ben tömören, ám jelentőségteljesen foglalta össze: „A megérthető lét – nyelv.”¹ Minthogy azonban Gadamer kifejezetten olvasmányos írásmódja ellenére a fogalmi precizitás hiánya az érthetőség kárára van, úgy az idézett tételmondat is számos félreértésre ad okot. Ezen nem segített a Fehér M. István által megkísérelt pontosítás sem, az új formula továbbra is homályos maradt: „A lét, amit meg lehet érteni – nyelv.”

E tanulmány a filozófiai hermeneutika univerzalitásigényét igyekszik körülhatárolni, aminek keretében az *Igazság és módszer* transzcendentális olvasatára támaszkodik, vagyis a világhoz fordulás egyáltalán vett lehetőségének sematizmusára. Ez egyrészt az értelmező-megértő befogadás processzusát foglalja magában, amit azonban másrészt meg kell előzzen a hermeneutikai szituáltság, az úgynevezett előzetességstruktúra felmutatása. Ekképp a *hermeneutikai tapasztalat* fogalmi kettőssége, a belevetettség és a reflexivitás kérdése is vizsgálat alá kerül, hogy aztán rajtuk keresztül az ontológiai léttörténés alapszerkezete mutakozhasson meg.

A transzcendentális olvasattal összefüggve az elemzési mód elvonatkoztat a specifikus hermeneutikai tapasztalatdimenziók taglalásától, s kifejezetten a gondolkodás és a nyelv általános kapcsolatát tárgyalja. A vizsgálódást a nyelv, a megértés, a lét, valamint ezek origójaként a hermeneutikai *igazság* fogalma alkotja.

Metodológiai szempontból Gadamer immanens kifejtése helyett az az esztétörténeti kontextus kerül felvázolásra, ami által és amivel szemben saját álláspontja is fogant. Ennélfogva a tanulmány Gadamer, Schleiermacher, Humboldt és Hegel szisztematikus összevetéséből áll, érintőlegesen tárgyalva Nietzsche, Dilthey és Helmholtz relevanciáját. Az így is terjedelmes vizsgálódásból mellőzve lett Husserl és Heidegger, jóllehet a fenomenológiai előzmények kulcsfontosságúak a gadameri programra nézve. Ennek oka részben a terjedelmi korlát, részben pedig az a meggyőződés, hogy a nyelvfilozófiai és a hermeneutikai előzmények tükrében válik igazán láthatóvá, sőt kiélezetté, a hermeneutika ontológiai fordulatának radikalitása – mert bár a

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Budapest: Osiris, 2003, 329.

hermeneutika szemléletváltása szigorúan nem Gadamerrel vette kezdetét, mégis őhöz köthető a legátfogóbb körvonalazása mind a fordulat elméleti jelentőségének, mind pedig gondolati konzekvenciáinak.

Mindezt figyelembe véve a tematikus egység két részre oszlik. Az első rész a gondolkodás szerkezete felől, a második rész ellentétes úton, a nyelv felől halad a hermeneutikai igazság gadameri koncepciójához. Mindkét fejezet végét a gadameri recepció egy-egy ellenvetése zárja, ahol arra helyeződik a hangsúly, miként képes a fogalmi tisztázása konstruktív válasszal szolgálni ezen kritikákra.

A tanulmány szerkezete tudatosan lett felépítve, hiszen a tézisek és ellentézisek felsorakoztatásával és ütköztetésével éppen a hermeneutikai körhöz hű olvasásélményt igyekezik reprodukálni. Ebből kifolyólag az argumentáció fordított architektonikus sorrendet követ. Ahogy a gondolkodás mindig az egészre vonatkozó értelemelvárásokkal fordul a mű felé, úgy a tanulmány érvelésmódja is az átfogó tézisből kiindulva fejt ki a részletekre irányuló problémaköröket. A hermeneutikai kör rész-egész dinamizmusa személyes meggyőződés szerint azonban kevésbé a megértés kumulatív szerveződésének beismerése miatt igazán érdekes, mintsem azon tapasztalatnál fogva, hogy minden álláspont csak az antitetikus párjában ismerszik meg teljes tárgyi következményében – minden egyoldalú álláspont csak a negáltjában tud megmutatkozni. A tanulmány a megértés aktusát a mozgásban célozza modellálni, mert a hermeneutikai igazság végső soron ez, s nem valamiféle meghatározott tételmondat. A filozófiai hermeneutika mozgatórugójaként elismert hegeli dialektika vezérelve szerez ezzel érvényt: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”²

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai, 1979, 18.

I. A hermeneutikai folyamat univerzális nyelvisége

Az első rész a gondolkodás szerveződése felől közelíti meg a hermeneutikai tapasztalat nyelvi beágyazottságát. Kiindulópontunk a következő gadameri állítás: „magát a megértést is elvi vonatkozás fűzi a nyelviséghez”.³ Vizsgálódásunk célja, hogy a gondolkodás és a nyelv eredendő egységének ezen elvi vonatkozását tárjuk fel. A tisztázás, mint látni fogjuk, azért is megalapozott, mert a nyelvi univerzalitás a sarkpontja a filozófiai hermeneutika minden egyéb tételének, a fogalmi meghatározás és az elméleti vonatkozás ismeretének hiánya pedig számos félreértés forrásává válhat – ahogyan azt a gadameri recepció is olykor jól mutatja.

A hermeneutikai folyamat nyelvi univerzalitását annak történeti kialakulásából fejtjük ki, a nyelv közegében létrejövő gondolkodás prelingvisztikus instrumentalitásától eljutva ahhoz a felismeréshez, hogy a gondolkodás működése nemcsak előfeltételezi a nyelvet, hanem sematikus le is képezi. Gadamer a nyelvet az egyén és a világ eredeti összetartozásának színterével azonosítja, mely révén az egyén egyáltalán képes a világhoz viszonyulni. E belátás kulcsmozzanatait alkotja a hermeneutikai diszciplína fejlődéstörténetének néhány fejezete, így Schleiermacher és Humboldt. Mint azt majd látni fogjuk, a hermeneutika felemelkedése a didaktikai szerepkörből egészen az ontológiai analízis talapzatáig, a gondolkodásra nézve a történeti belevettség felismerését vonja magával. Ez azonban nem jelent egyet valamiféle konformizmusba való regresszióval, mint ahogy azt némely kritikusok képzeltek. A fejezet végén épp ezért kitérünk a hermeneutika nyelvi univerzalitásigényének Habermas nevével fémjelzett ellenvetésére, s igyekszünk rámutatni, hogy az ellenvetés a hagyomány hermeneutikai folyamatban elfoglalt szerepének félreértéséből fakad, nem érintve ezzel a filozófiai hermeneutika valódi indítékát.

I.1. A hermeneutikai probléma történeti alakulása

I.1.1. A hermeneutikai kérdéskör kitágítása a nyelv egészére

A hermeneutikai diszciplína feladatköre annak kezdeti kialakulásában az egzegetikából kinövő, majd a jogi és irodalmi szövegekre áttevődött magyarázattanra korlátozódott. A szövegértelmezés szabályainak részterületenként eltérő lefektetésére szorítkozott, aminek köszönhetően maga sem

³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Budapest: Osiris, 2003, 277.

volt több egy módszertani szabálygyűjteménynél. Ily módon a szisztematikus formát öltő teológiai, jogi és filológiai hermeneutika *technikai* jelleget öltött. A XX. századra körvonalazódó *filozófiai hermeneutika* aztán szembefordul az interpretáció instrumentális szerepkörének sovány vigaszától, helyette a megértés keretfeltételeit szolgáló egyetemes ontológiai struktúrát állítja előtérbe. A filozófiai hermeneutika jelentősége és újítása e hermeneutikai folyamat univerzalizációs igényében gyökerezik.

Noha e szemléletváltás kiteljesedése az *Igazság és módszer*ben figyelhető meg, amely maga is lényegbevágóan heideggeri belátásokra építkezik, mindazonáltal a hermeneutika felemelkedése „a filozófia univerzális aspektusára”⁴ jóval korábbi alapokra nyúlik vissza. A másodtudományos rang és a befogadás létviszonyszerkezetének leírása között volt egy átmenet, ami radikalizálta az előbbi felfogást anélkül, hogy teljesen elszakadt volna tőle, s amely aztán megalapozza az utóbbi felismerést anélkül, hogy azt teljességében körvonalazná. Ezt az átmenetet Friedrich Schleiermacher képezte, akivel ugyanis a *modern hermeneutika* kezdetét veszi.

Ahhoz, hogy Schleiermacher újítását annak valódi jelentőségében ismerjük fel, elkerülhetetlen néhány szót ejteni az őt megelőző hermeneutikai praxisról. Az írott szövegekhez való odafordulás, ami a korábbi hermeneutika egyedüli színterét képezte, azzal az implicit feltételezéssel párosult, hogy a szövegtartalom felfejtése a helyesen dekódolt a szintaktikai és szemantikai jelek függvénye. A szöveg mondanivalója partikuláris, de elvi nehézségek nélkül hozzáférhető, s mintegy közvetlenül kiolvasható magából a szövegből. Ennek az előfeltevésnek a mélyén az áll, hogy (Manfred Frank leírását idézve) „a nyelvi forma a maga igazságában logikai formát reprezentál”.⁵ Az interpretatív módszertan azokra az esetekre korlátozódott, amikor a szövegrész túl homályosnak vagy ellentmondásosnak bizonyult. A hermeneutika relegálása mögött a *megértés* közvetlen adottságának előfeltevése húzódott meg, aminek következtében maga a hermeneutika csak elvétve és korlátozottan jelent meg.

Schleiermacher fordulópontot hozó újítása abban áll, hogy szembefordul a megértés evidenciájával, és a hermeneutika problématudat egyetemességét helyezi előtérbe a *nem értés* primér tapasztalatában.⁶ A megértés közvetlen adottsága ellenében válik a hermeneutikai igény jogosulttá. Az eredendő alapállapot éppenséggel a nem értés tapasztalata, az a folytonos

⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 329.

⁵ Frank, Manfred: A nyelv uralhatóságának határai, *Literatura*, 1991/4, 1991, 349.

⁶ Schleiermacher, Friedrich – Bowie, Andrew (ford.): *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 21-23.

kísérletezés, amellyel a szöveg igazságát próbáljuk feltárni, s amely folyamatosan felülíródik. A szöveg értelme nem közvetlenül hozzáférhető, s csak az olvasó erőfeszítése (az értelmezések folyamatos felvetése, elvetése és módosítása) révén tárul csak fel a szöveg értelme. Ez a felismerés ad támpontot az *értelmezés*, *megértés*, és *nem értés* terminológiai szétválasztásához. A hagyományos hermeneutika, amitől Schleiermacher elszakad, az értelmezés és a megértés között egyenes irányú és problémamentes utat lát. Egyenlőségelet tesz a kettő közé azáltal, hogy egyrészt előfeltételezi a szöveg értelmének evidenciáját (minthogy a szöveg alapvetően magyarázza önmagát), másrészt a megértést egyenes úton vonatkoztatja a szöveg igazságtartalmára. Még a metodikai hermeneutika használatát igénybe vevő homályos szöveghelyek sem az értelmezés és a megértés homogenitását problematizálják, hanem csak a megértés esetleges nehézségeit.

Ennek alapján tesz különbséget Schleiermacher a hermeneutika *szigorúbb* és *lazább* gyakorlata között.⁷ A lazább gyakorlat csak mint partikuláris segédeszköz használja fel a hermeneutikát, a szigorúbb gyakorlat ezzel szemben felismeri a szöveg eleve adódó idegenségét, távolságát és többértelműségét. A nem-értésnek ezen alapállapotából nővi ki magát a hermeneutika univerzalizálásának igénye – a megértés az értelmezés konstitutív eredménye, amely eredményben azonban továbbra fennáll a nem értés kockázata. Ennélfogva válik világossá Schleiermacher azon igénye, hogy a hermeneutika *elméleti alapját* fektesse le, vagyis hogy feltárja a szöveg és a befogadó univerzális viszonyrendszerét és megtagadja az instrumentális módszertan bűvkörét. Mindezt annak tudatában teszi Schleiermacher, hogy belátja, egyetlen értelmezés sem képes teljességében lefedni a szöveg mondanivalóját. Következőleg, az elméleti megalapozás nem szükségelteti a gyakorlati kivitelezhetőséget, vagy egyáltalán a kivitelezhetőség igényét, s mint olyan, megelégszik a megértés „elérhetetlen teloszána” felállításával.⁸

Schleiermacher *általános hermeneutika* címszóval illetett programja azért nevezhető általánosnak, mert kiterjeszti a hermeneutikai feladatkörét az írott szövegen túl a nyelv egészére: „mindenütt, ahol a gondolatok szóbeli közlésében a fogadós számára valami idegen jelentkezik, ott a feladatot csak elméletünk segítségével lehet megoldani.”⁹ A hermeneutika igénye minden nyelvi

⁷ Schleiermacher: *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, i. m., 21-23.

⁸ Grondin, Jean: *Bevezetés a hermeneutikába*, Budapest: Osiris, 2002, 112.

⁹ Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 33, 34-35.

megnyilvánulásban érvényesül.¹⁰ Így például a saját tapasztalatait felelevenítve azt mondja Schleiermacher, hogy a barátokkal való meghitt beszélgetések alkalmával is „hermeneutikailag járok el”.¹¹ Erre utal az a sokatmondó és sokat idézett schleiermacheri diktum, miszerint a hermeneutikának „csupán a nyelvet kell előfeltételezni”.¹²

Mindebből azonban még nem következik Gadamer azon állítása, miszerint a megértés maga is nyelvi jellegű. Schleiermacher kiterjeszti az értelmező megértés kényszerfolyamatát a nyelv teljes közegére, ám nála nem jelenik meg az a tétel, hogy a gondolkodás természete nyelvi eredetű lenne. Márpedig a filozófiai hermeneutikánál nem egyszerűen arról van szó, hogy a nyelv mindenkor szükségelteti az értelmező megértést, hanem arról, hogy egyáltalán bármiféle megértés a *fogalmi* gondolkodás keretein belül történik.¹³ Ily módon Gadamer radikalizálja Schleiermacher hermeneutikai univerzalitásigényének tárgykörét, ennek megalapozásául pedig egészen a modern nyelvtudomány kialakulófélben levő szakaszához megy vissza, kiemelten Wilhelm von Humboldthoz.¹⁴

I.1.2. A nyelvi látás mint világlátás

A gondolkodás és a nyelv elválaszthatatlan egysége Gadamernél az egyén és a világ egyetemes viszonystruktúrájában fogalmazódik újra, s ezt a hermeneutika és a nyelvtudomány eltérő problémameghatározásán keresztül szemlélteti: „A mi kérdésünk viszont úgy hangzik, hogy e közlésmódok sokféleségében hogyan érvényesül mégis mindenütt a gondolkodásnak és a beszédnek ez az egysége, és pedig úgy, hogy elvileg minden írásos hagyomány megérthető. Minket tehát épp az ellenkezője érdekel annak, amit a nyelvtudomány próbál kutatni.”¹⁵

¹⁰ Ast szellemi beleélését érintve mondja kritikusan Schleiermacher, hogy „úgy ez a formula, úgy tűnik, meghaladja a hermeneutika meghatározott határait, hiszen ennek mindig csak a nyelvben megvalósulttal lehet dolga”. (Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 56.) Mint azt későbbiekben látni fogjuk, Gadamer a hermeneutika hatáskörét ez utóbbiban fogja radikalizálni. A hermeneutika nem egyszerűen a nyelvi megnyilvánulás analízise, hanem benne tudatosul az ember egyáltalában vett létviszonya. Schleiermacher esetében ez még értelemszerűen nem jelenik meg, nála a „kimondott szó” az anyag, amiből dolgozni kell.

¹¹ Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 34.

¹² Schleiermacher, Friedrich – Duke, James (ford.) – Forstman, Jack (ford.): *Hermeneutics. The Handwritten Manuscripts*, Atlanta: Scholar Press, 1997, 50.

¹³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 269.

¹⁴ Érdekes megfigyelni, hogy Gadamer a „hermeneutikai” tanulmányok tendenciózus megközelítésmódjához hűen Humboldt általános nyelvészetét sem önálló rendszerelméletként kezeli, hanem belehelyezi egy tágabb diskurzusba, ami jelen esetben a nyelvtudományok önmeghatározása körül forgott, s amelyben Humboldt álláspontja csak a vitapartnerek feltérképezésével együtt kapja meg méltó elismerését.

¹⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 282.

A különbség abból fakad, ahogyan a nyelvet szemlélik. A nyelvtudomány alatt Gadamer arra a komparatív grammatikára utal, amely nyelvek közös alapját igyekezett feltárni, s amely a partikuláris különbözőségektől való elvonatkoztatás útján a nyelv általános és szükségszerű lényegiségét hivatott felmutatni. A nyelvtudomány filozófiai igényű meghaladását Gadamer Humboldt általános nyelvészetén keresztül kíséri meg, mely maga is a Herder nyomán elindult nyelvi idealizmusból nőtt ki.

Humboldt az antropológia felől revideálja a nyelvtudományokat. Az ő vizsgálódása középpontjában az emberek álltak, célja a jellem és a szellem feltárása volt, amelyek áthatják az egyének életét és szemléletét. A nemzetek jelleme (a nép „szelleme” és önkibontakozása) a nyelv révén jut kifejezésre,¹⁶ ami egyet jelent azzal, hogy a nyelv képezi le az emberek társadalmi létmódját – a nyelv vizsgálata enged betekintést a szellemi világba. Gadamer ezt a felismerést briliáns módon magasztalja, amikor így ír: „Az individualitás érzésével együtt mindig adva van számára a totalitás sejtése, s így még a nyelvi jelenségek individualitásába való elmélyülést is az emberi nyelvszerkezet egészébe való bepillantáshoz vezető útnak tekinti.”¹⁷ Humboldt nyelvészeti programja ugyanúgy a nyelvek közös fundamentumát keresi, ezt azonban nem a nyelvek különbözőségeinek mellőzésével éri el. Éppen ellenkezőleg, a nyelvek különbözősége világít rá arra a közös alapra, amire minden nyelv támaszkodik.¹⁸ Ezzel Humboldt mintegy megalapozta az empirikus nyelv kutatást.

Mármost felmerül a kérdés, hogy mi az az univerzális séma, amelyből minden nyelvhasználat részesedik, és amely a nyelvek eltérőségében mutatkozik meg. Humboldt bevezeti a „nyelvi képesség” központi gondolatát. A nyelvi képesség mélyreható elméleti újítását nem lehet alulértékelni, ugyanis a nyelvhasználatnak egy eredendő fakultásra való visszavezetése egyben magát a nyelvet is szabad alkotói tevékenység eredményével azonosítja: a nyelv a humboldti definíció szerint „nem mű (ergon), hanem tevékenység (energia)”.¹⁹ A gondolkodás mozzanatában az egyén produktívan újraalkotja a nyelvet, egyben magáévá téve azt. Humboldt természetesen

¹⁶ Humboldt, Wilhelm von: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról, in Humboldt, Wilhelm von: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Budapest: Európa, 1985, 78.

¹⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 306.

¹⁸ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 79-82, 90-91.

¹⁹ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 83.

elismeri a grammatikai és lexikális kötöttségeket, számol a nyelvvel mint megrögzült „anyaggal”,²⁰ de a nyelvi képesség eredendőségénél fogva a kötött nyelvi anyag csupán ösztönzésként és általános iránymutatásként szolgál a gondolat formálásához és kifejezéséhez.²¹ A nyelvi képesség elsőbbséget élvez a zárt fogalmisággal szemben.

Gadamer elismerően hivatkozik Humboldtra ott, ahol a nyelv és a gondolkodás egységét taglalja a *nyelvi világtapasztalatban*.²² A nyelvi képesség alkotói szerepe hordozza magában a legfontosabb felismerést, nevezetesen azt, hogy „a nyelvi látás világlátás”.²³ Humboldt érdeme a nyelv és a gondolkodás abszolút egységének felismerése. Minden nyelv önmagában relatíve tökéletes, mert minden egyes nyelv a létviszonyunk teljességét fogja át. A világ csak a fogalmiság mentén konstatálódik világként. A nyelv az a megismerési alap, amely mentén a tárgyasul a tárgy, vagyis ami határát és tartalmát is elrendeli a tárgyi képzetnek. Humboldt ezen a ponton meglepően közel kerül a kanti idealizmus transzcendentalitásához. A különbség ott rejlik, hogy a kanti fenomenon–noumenon dichotómia közé Humboldt egy harmadik, „közbülső” világot emel.²⁴ A nyelvhasználat processzusában a gondolkodás egy „kört von” maga köré, ami mintegy eltér a külső objektív világtól, ám egyúttal nem marad a nyelvalkotás korlátok nélküli önkényességénél, mert azt folyamatosan visszavezeti a nyelv már rögzült anyaggal való munkálkodásra.²⁵ A nyelv közbülső világa objektív érvénnyel lép elő a nyelvet használó számára; a világ a különböző nyelvek szubjektív módján ismerszik meg. Ez oda vezeti Humboldtot, hogy felismerje a nyelv elementális világteremtő erejét, más néven azt, hogy a nyelv nemcsak a tárgyak kifejezésében játszik döntő

²⁰ Humboldt különbséget tesz a „grammatikai forma” és a nyelvi „anyag” között, habár e különbségtétel kissé homályosnak tűnik. A distinkció, amennyire azt mi látjuk, abban rejlik, hogy míg az anyag egy absztrahált koncepció (s ilyképpen „a tudományos elemzés halott csinálmánya”), addig a forma fogalmában benne rejlik a formálás generatív ereje is. Erről lásd: Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 88-89.

²¹ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 101-105.

²² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 312.

²³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 308.

²⁴ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 111-112.

Kant és Humboldt kapcsolatáról lásd: Telegdi Zsigmond: Utószó, in Humboldt, Wilhelm von: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Budapest: Európa, 1985, 354-358.

²⁵ Humboldt válasza arra a kérdésre, hogy hogyan lehet megértésről beszélni ott, ahol a nyelv mindig szubjektíve képződik újra, kissé homályos és már-már visszanyúl valamiféle szellemi miszticizmushoz. Olyanokra apellál, mint például „nemzet”, ami tulajdonképpen egy közös értelemszférát jelöl, ezt pedig „organizmusként” írja le, vagyis egy átfogó lény(egiség)nek, ami nemzet minden egyes tagját átszellemíti, ezzel mintegy okságilag dedukálhatlan módon megteremtve a nyelvi kommunikálhatóság és megérthetőség lehetőségét. Ennek részletes tárgyalása a jelen gondolatmenet szempontjából azonban csak másodlagos, különösképp mivel Gadamer számára sem volt idegen a *sensus communis* gondolata (noha nem ennyire misztifikáló mértéket öltve).

szerepet, hanem azok képzésében is. A nyelvi világ egyfajta tiszta virtualitást teremt, amely virtualitás azonban világlátásunk teljes színterét konstatálja. Humboldt és Gadamer kapcsolata itt mutatkozik meg a legérzékletesebben. A filozófiai hermeneutika nyelvi univerzalitása ezen a ponton határolódik el egyrészt a nyelvtudomány grammatizmusától, másrészt az értelmezés egyetemességének schleiermacheri álláspontjától. A nyelv konstitutív szerepére világít rá: „Humboldt igazi jelentősége a hermeneutikai probléma szempontjából valami másban áll: kimutatta, hogy a *nyelvi látás világlátás*.”²⁶ A nyelvet formálni tudó generatív képesség már intuitív felismerése a nyelv azon belső lényegiségének, amely túlmutat a grammatika immanenciáján. A nyelv Humboldt szerint, ahogyan az Gadamer számára is, a szellemi erő terméke (egy helyen Humboldt a szellem „munkájának” is nevezi),²⁷ s mint olyan, világformáló.

Mindezzel a nyelv instrumentális szerepét is cáfolni tudta – a nyelv nem eszköz, amellyel utólagosan formába öntjük a már megértett tartalmat, hanem a nyelv révén teszünk egyáltalán szert megértésre. Nincsen készen álló megértés, vagyis nincsen a nyelvtől független preegzisztens világlátás. Itt Gadamer Nietzsche-re utal, akinek a *metaforaelmélete* a humboldti nyelvelmélet ellenpontját alkotja. Gadamer recepciója ott lesz igazán vitriolos, amikor kiemeli Nietzsche azon félreértését, hogy a nyelvet börtönnek, a nyelv értelmét pedig bálványkreációnak tekinti.²⁸ A nyelv nélküli világlátás konstrukciója ugyanis teológiai színvallásaként fogható fel a nyelvfilozófiának, s ennek a teológiai színvallásnak pont a német titán, minden értékek átértékelője esett áldozatául.²⁹

Nietzsche még benne maradt a teológia azon konvencionális előítéletében, amellyel Humboldtnak előbb szakítani kellett, hogy felismerje a nyelvi látás világalkotó szerepét.³⁰ Ez a

²⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 308.

Humboldt megfogalmazásában ez így néz ki: „minden nyelvben sajátos világszemlélet rejlik.” (Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 106.)

²⁷ Humboldt: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*, i. m., 84.

²⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 309.

²⁹ Figyelemreméltó az a hasonlóság, ami Gadamer Nietzsche-recepciója, valamint Heideggeré között fennáll. Nietzsche úttörő szerepét mindketten elismerték, egy új fejezet nyitányát látták benne, ám olyan nyitányét, amely még az előző szöveget zengi. Heidegger úgy nyilatkozik Nietzsche-ről, mint aki a hagyományos metafizika „beteljesedését hajtja végre” – ám Nietzsche csak beteljesedése maradt ennek a tradíciónak, vagyis ő maga sem volt még képes teljesen megválni e dichotómiáktól. Erről lásd: Heidegger, Martin: Kicsoda Nietzsche Zarathustrája?, *Gond*, 23-24, 2000, 21-38.

Gadamer ugyanilyen kettős attitűddel viszonyul Nietzsche nyelvelméletéhez. Az *Igazság és módszer* döntő többségben pozitívan hivatkozik Nietzsche-re, elismerve az *egyetemes perspektivizmus* építő meglátását, azt tehát, hogy az egyén saját perspektívájából megfogalmazott igazság az egyetlen lehetséges igazság – egészen odáig megy Gadamer, hogy ezt azonosítja a heideggeri kérdés „igazi” előfutáraként. (Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 186.) Ám a már jelzett módon Nietzsche kerül a gondolkodás nyelvi univerzalitásának fő céltáblájává, mivel még hitt egy nyelvtől leválasztható független világlátás perspektívájában.

³⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 282.

gondolat áll a humboldti belátásokra apelláló gadameri passzus mögött, miszerint „a nyelv voltaképpen létezése is csak abban áll, hogy megmutatkozik benne a világ.”³¹ A következő részben arra keressük a választ, hogy mit takar a nyelviség, vagyis a gondolkodás *fogalmi-konceptuális* sémája.

I.1.3. A hagyománynak való kitettség primátusa

Gadamer kiemelt figyelemmel kezeli a humboldti koncepció azon aspektusát, mely a nyelvi képességet egy „formára irányuló absztrakció”³² képességére vonatkoztatja, vagyis a véges eszközök (szavak) végtelen kombinációs alkalmazhatóságára – ennél a pontnál határolódik el ugyanis az általános nyelvészet paradigmájától. Humboldt nyelvi képessége a nyelvfogalom olyan idealista alapú kategorialitásával dolgozik, amely mint formalizmus felette áll minden tartalmi meghatározottságnak. A nyelv teremőerejét állítja Humboldt a nyelvi látás abszolút kezdetévé. Noha elismeri e nyelvi képesség korlátozottságát a már kialakult nyelvi rendszerekkel szemben, végső soron a nyelvi képesség alkotói tevékenységének potenciálisan abszolút szabadságának gondolatával játszik el.

Gadamer szerint a hiba éppen abban rejlik, hogy a formális képesség absztrahálása abszolút nullpontként szolgál bármiféle tartalmi meghatározottságnak. Számára ugyanis a történetiség gondolata a nyelvhasználatot is át kell szője, ekképp pedig a nyelv nem *ex nihilo* képződik: „A nyelvi forma és a hagyományozott tartalom nem választható szét a hermeneutikai tapasztalatban.”³³ A nyelvi képesség nem autonóm, a nyelvi forma nem pusztán inspirációs forrás, hanem a nyelvi képesség, mint olyan, irányait szabja meg a nyelv *áthagyományozott* tartalma. A szellemi múlt nem alternatívák tárháza, sokkal inkább az integráns alapja minden megszólíthatóságnak.

A *hagyomány* rehabilitálása lesz a gadameri revízió vezérgondolata. Mint jelenvaló lények, létviszonyunk alapstruktúrája a világba való *belevetettség*. Világlétünkben folyamatosan szituáltak vagyunk, minthogy minden megértési aktusunk olyan jelentésmozzanatokat ragad meg, amelyek egyúttal egy elnyúló gondolatáramba ágyazódnak bele. Gadamer írja: „Mert hiszen a szituáció fogalmát az jellemzi, hogy nem kívülről nézünk vele szembe, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk. Benne állunk, mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő, melynek

³¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 308.

³² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 306.

³³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 307.

megvilágítása befejezhetetlen feladat.”³⁴ A hermeneutikai szituáltság arra enged következtetni, hogy minden tapasztalatunk már meglévő előzetes adottságok mentén formálódik – a strukturált artikulációt megelőzi a hagyományhoz fűződő predispozíció. A hagyomány nem egy humboldti értelemben vett ösztönzés, nem egyszerűen egy irányjavaslat, hanem maga az irányvonal. A mindenkori individuum a hagyományban „benne áll”, utóbbi átszővi a létlehetőségét, ám ezzel együtt meg is teremti annak létorientációját – a hagyománytól való elvonatkoztatás ugyanis nem egy tiszta megismerő tudatot (tiszta cogito karteziánus-husserli tételezettséget) eredményez, hanem abszolúte semmit. A hagyomány révén állunk benne egy világban, amely a miénk. A nyilvánvaló heideggeri hatást, a *hangoltság* és a világban-benne-lét *lehetőségként* felfogott önnön lenni-tudásának ontológiai vonatkozását, Gadamer a hagyományhoz fűződő eredendő viszonyban gondolja tovább, amit aztán *előzetességstruktúrának* fog hívni. Világviszonyunk előzetességstruktúrája a *hatástörténetnek* való kitettség.³⁵

Kiemelt hangsúlyt kap az a belátás, hogy a hagyomány megmutatkozása e létszituáltságban inkább tűnik *szubsztanciának*, semmint *szubjektivitásnak*. A nyelvi közösségbe nőtt ember egy tőle különböző önállósággal szembesül, ami különbözőségnek sokkal inkább elszenvedője és nem irányítója: „Valójában nem a történelem a mienk, hanem mi vagyunk a történelemé.”³⁶ Mind a terminológia, mind pedig a gondolatiság a hegeli szemléletmódból merít, s helyesnek tűnik Olay Csaba azon megfogalmazása, miszerint a hagyomány feltétlen rátelepedése a mindenkori gondolkodásra a „hagyomány cseleként” értékelhető, azzal kiegészítve, hogy Gadamernél a történelem nem merül ki az abszolút Szellem történeti leképeződését szorgalmazó metafizikai célkitűzettség teleológiai kényszerzubonyában.³⁷

A hagyomány mindenkori rátelepedése a világlátásra az *autoritás* fogalmának kontextusában válik érthetővé. A hagyomány autoritása a megismerő egyén feltétlen önállóságának antitetikáját juttatja érvényre. Az autoritás korrektív igényt támaszt az individuummal szemben – saját

³⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 214.

³⁵ A hatástörténetre való reflexív irányultság terminológiai megfelelője az úgynevezett hatástörténeti tudat. A hatástörténeti tudat, ahogy arra Grondin nagyon világosan rámutat, egyike Gadamer azon terminológiáinak, amelynek precíz körülírása elmosódik a több irányból megkísérelt felvázolások és példalózások kavalkádjában. A hatástörténeti tudat egyrészt jelenti a mindenkori tudat hatástörténet konstituálta tudatát, vagyis egy a történelem által „előidézett” tudatot. A hatástörténeti tudat ekképp maga a gondolatáram, amelyből az egzisztáló individuális tudat is részesedik. Másrészt azonban a hatástörténeti tudat referál a tudat ezen előidézett voltának tudatára is, vagyis arra a reflexivitásra, amely fel képes mutatni önnön beágyazottságát a hagyományba. Erről lásd: Grondin: *Bevezetés a hermeneutikába*, i. m., 161-163.

³⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 198.

³⁷ Olay Csaba: Hegel és Gadamer, *Világosság*, 2008/3-4, 2008, 178.

megrögzött ismeretein és konvencióin túllévő eshetőség elismerésére kényszerít. A hagyomány autoritása nem a dogmatizmus docilis magatartásának előkészítése (sőt, Gadamer a gyakorlati filozófiát érintve óva int ettől a konformizmustól),³⁸ hanem az a korrektív alap, amelyben a tekintély *tekintettel levésre* int, és amelyben a hagyomány tekintélye megkapja méltó elismerését. Méltó, merthogy a hagyomány egyszerre képezi az emberi világlátás retenciós és protenciós vonatkoztatását. Minden hermeneutikai szituáció a hagyományt szólaltatja meg, általa képződik a tárgyi értelemkonstelláció egésze, „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható”,³⁹ s ez az együttes előre- és hátramo zgás fogja át a hermeneutikai tapasztalathorizontot.

Gadamer visszaemeli a szellemtudományokba az *előítélet* fogalmát. A gondolkodás anticipációk mentén bontakozik ki, egy hagyományhoz tartozás pedig annyit jelent, mint irányítottan odafordulni a dolgokhoz. Kérdések mentén előrehaladni, olyan kérdések mentén, amelyek jelentéssel és jelentőséggel telítettek, s amelyek ezáltal motiváltak. A gondolkodó szubjektum mindig előítéletek, azaz előzetes elvárások vonatkozásba hozatalával alkot fogalmakat a dolgokról, ezek az előítéletek pedig maguk is a hagyomány szüleményei. A hagyomány tehát az egyén előítéleteiben él tovább.

A szemléletes példát éppen az előítélet fogalmának hermeneutikai elemzése nyújtja. A felvilágosodás az észhasználat feltétlenségének olyan módszereszményével operált, amely az objektív, örökérvényű és egyetemes igazság megragadására volt hivatott. Ez az episztemológiai felfogás kizárta mind az előítéleteket, mind a tekintélyelvet, mind pedig a hagyományt, mivelhogy ezek éppen a tiszta ráció ellenében képesek csak érvényt szerezni. Így kaptak e fogalmak negatív konnotációt, így redukálódott a jelentésük mind megalapozatlan ítéletekre, és így váltak mind a felvilágosodás, mind a későbbi történeti iskola doktrínájává egyebek közt az előítéletek felszámolása.⁴⁰ Megismerésideáljuk az egyén szubjektív diszpozíciónak teljes mértékben való hatályon kívül helyezését követelte az objektivitás jegyében. A naivitas akkor ismerszik meg, amikor reflektálunk ezen objektivitáseszmény előzetes feltételezéseire, belátva azt, hogy maga ez a megismerésideál is egy történeti hagyomány szüleménye, és ekképp maga is egy előítélet.

³⁸ Gadamer, Hans-Georg – Palmer, Richard E. (szerk.): *Gadamer in Conversation*, New Haven: Yale University Press, 2001, 80-85.

A gyakorlati filozófia explicit elméleti alapvonásain túl a konformitás kritikájával mégiscsak Gadamer saját élete szolgál, kiemelten az, ahogyan ő maga is szembesült a nemzetszocializmussal, illetve ahogyan a rendszeren belül és a rendszer ellen próbálta megőrizni integritását. A későbbiekben még szóba fog kerülni a konformizmus és kritika kapcsolata Gadamer személyes élményeit érintve.

³⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 214.

⁴⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 194-195.

A filozófiai hermeneutika átértékelt problématudatának céliránya a szubjektív diszpozíciók feltárásában, semmint azok rögeszmés felszámolásának igényében keresendők. Ezáltal önmagunk megismerésének normatív irányadójává a hagyománnyal való diskurzus válik, mert a retrospektív reflexió képes az előítéleteink feltárásán keresztül azok kitágítására. Úgy tűnik, hogy a delphoi maximát nagyon is komolyan kell venni: az világ titkai is csak önmagunk (s elfogultságaink) feltérképezésének kezdetével világlanak meg. Így a hermeneutika *kritikai* feladataként fogalmazódik meg a megértő egyénnel való azonosságot és a vele szembeni másságot egyszerre képező hagyomány megértése, mert a világlátás akarva-akaratlanul is a hagyomány áramából tör elő. Ezzel a hermeneutikai szituáció mintegy beágyazódik a létező létviszonyának ontológiai kérdéskörébe, s a hermeneutika feladata a létmegértésben definiálódik.

I.2. A filozófiai hermeneutika reflexivitása a habermasi kritika fényében

I.2.1. A hermeneutikai tudat reflexiós igénye

A hermeneutikai problématudat eszmetörténeti változásában éleződik ki a filozófiai hermeneutika radikális univerzalizációs igénye, ami a gondolkodás előstruktúráját képező történeti kontinuum felismerésében érvényesül. A filozófiai hermeneutika kérdésfeltevése a radikális végesség és a történetiség problémájából (a hermeneutikai szituáltság mindenkori állapotából) nyeri egyetemes érvényét. A következőkben a reflexív megértés mozzanatait vesszük szemügyre.

Az ahistorikus igazság felmutatása jegyében történő önelvonatkoztatás képtelensége magával vonja azt, hogy a hermeneutikai megértés tárgyvonatkoztatása csakis akként adódhat, ha azt „saját nyelvünkre fordítjuk”,⁴¹ másképpen mondva, ha a megértő szubjektum játékba hozza előzetes fogalmait. Az idegen szöveg az *értelmezés* nyelvén szólal meg. Itt nem pedagógiai tevékenységről van szó, az értelmezés nem egyszerűen egy tisztázó explikáció, hanem „magának a megértésnek a végbemenése”.⁴² Az idegen és a más csak a közvetítésen keresztül jut szóhoz, aminek mentén a megértés egyben az elsajátítást, vagyis az értelmezővel vonatkozásba hozott értelmezését jelenti a megértetteknek.

Egy későbbi fejezet részben (teljesen más szöveggörnyezetben, más témát boncolgatva), a nyelv spekulatív struktúrája közbevetéseként vezeti fel Gadamer a dialógus dialektikájának kategóriáit, a *hozzátartozást* és a *hallgatást*, amelyek érzékletesen ábrázolják a gondolkodás azon

⁴¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 277.

⁴² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 278.

párhuzamosságát, hogy az a hagyomány közvetítésében bontakozik ki, és hogy e közvetítettségben van lehetősége valami újszerűt felmutatni.⁴³ A hermeneutikai tapasztalat jellemzője a nyelvi világtapasztalatnak az a történeti-időbeli konvergenciája, ami a múltnak a jelenhez kötődő és a jelen számára való megszólalását teszi lehetővé. Ám csak akkor tudatosulhat a hagyománynak a gondolkodásunkban jelen levő visszhangja, ha mi magunk hallgatunk, s nem próbáljuk elnyomni annak szavát. A hallgatás az előfeltétele a hozzátartozás azon felismerésének, hogy magunkat is belevisszük a megértettekbe: „mert akit megszólítanak, annak – akár akarja, akár nem, hallgatnia kell.”⁴⁴ A hallgatás révén tudatosul egyrészt elfogultságunk, másrészt az elfogultságunktól való distancia lehetősége.

A gondolkodás elvi jellemzését adja meg ezzel Gadamer. Merthogy a gondolkodás soha nem teljesen szabad, valaminek a megértése pedig soha nem féktelen önkény. A hermeneutikai tudat egyben előidézett voltának tudata is. Az értelemező megértés ezáltal éppúgy szól rólunk, mint a megértett dologról. Vice versa, a feltároló igazság mindig számunkra való igazság. A megértésben maga az értelemező is feltárol, dialektikusan közvetítve ezzel az idegen szöveget – ezt nevezi Gadamer az *applikáció* vagy alkalmazás mozzanatának.⁴⁵ (Ezt játékosan úgy tudnánk megfogalmazni, hogy az értelemezés felől megközelített szövegértés minduntalan szöveg értés; és fordítva, az applikációban a szöveg értése folyamatosan egy szövegértés.) Az applikáció hermeneutikai szerepkörét azonban nem szabad félreérteni. Ahogy Husserl fenomenológiai redukciója a szolipszizmus csapdáját igyekezett kivédeni, úgy Gadamer is ellenében volt az interpretáció szubjektív hegemoniájának. Ugyanannak a szövegnek a különböző értelemezhetőségei csak arra engednek következtetni, hogy különbözőképpen mutatkozik meg az olvasó számára egyazon⁴⁶ szöveg. A variancia nem a szövegben van (hiszen az ugyanaz a szöveg marad), hanem abban, ahogyan azt folytonosan másképp alkalmazzuk önmagunkra, miáltal pedig más értelemszólamok csendülnek fel.

Gadamer a megértés mozzanatait alkotó értelemezést és applikációt figyelembe véve jut el a nyelv univerzális közegéhez. Ahol azt írja, hogy a hermeneutikai megértést „elvi vonatkozás fűzi

⁴³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 318-321.

⁴⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 320.

⁴⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 279.

⁴⁶ Gadamer megemlíti, hogy „egy szöveget megérteni mindig azt jelenti, hogy önmagunka alkalmazzuk, és tudjuk, hogy ha mindig másképp kell is érteni, a szöveg ugyanaz a szöveg, mely mindig másképp mutatkozik meg számunkra.” (Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 279.) Annak hangsúlyozása, hogy a megértés tárgya „ugyanaz” marad, a dolgozat második fejezetének lesz a kulcsmozzanata – merthogy a helyes értelemezésben „magának a dolognak” kell érvényre jutnia.

a nyelviséghez”,⁴⁷ ott a gondolkodás nem a szűk értelemben vett nyelvi artikulációra (vagy akár artikulálhatóságra) korlátozódik, hanem arra a sematizmusra, amelyben a gondolkodás egyáltalán létrejöhet.

Ezáltal mondhatja Gadamer például azt, hogy a nem nyelvi természetű megértések (így például a képzőművészeti alkotások vagy a zeneművek befogadása) formális sémájukat tekintve szintén nyelvi eredetűek.⁴⁸ A vélt közvetlenségben, amelyet például a vizualitás élménye nyújt, felismerhető az értelmező megértés hermeneutikai folyamata. Még ha a megfogalmazás precizitása el is marad a kompozíció grandiozitásától, s még ha a műalkotás mindig túl is feszítené a szavakba öntés kísérletét, mindezek nem változtatnak azon, hogy a befogadó vagy az ihletett művész mintegy beleviszi saját világát a befogadásba vagy a reprodukálásba. A zenét hozza fel Gadamer illusztrációként: nincs egy önálló, eredeti kotta vagy művészi vízió, amelyet a műalkotás leképezne. Szintúgy, nincs egy transzhistorikus értelem, amely regulatív kritériumként szolgálna minden befogadásnak. A megértés és az értelmezés belsőleg fonódik össze ott is, ahol túllépünk a didaktika kereténél – ebben áll a hermeneutikai tevékenység egyetemes igényének és érvényességének végleges formája.

I.2.2. Habermas és a hagyomány autoritása

A filozófiai hermeneutika fentebb bemutatott univerzalizációs igényét több támadás is érte, mind közül a legismertebb Jürgen Habermasé.

Habermas egy immanens marxi kritikából kiindulva a *racionalitás* multilaterális fogalmával operál. Szerinte a (szó tágabb értelmében vett) tudomány alapelvei több különböző érdekre és célkitűzésre bontható, ami aztán különböző társadalmi tartományokat jelöl ki, meghatározva az adott tartomány érdeklődésének irányvonalait, tehát a *cselekvés* mércéit. Ezek különböző racionalitás-fogalmakhoz vezetnek, amik maguk is mind visszavezethetők a politikai uralom meghatározott formáira. Habermas érvelésében a hermeneutikai célkitűzés a *kommunikatív racionalitás*ban összpontosul, melyet az a *gyakorlati érdek* vezérel, hogy bizonyos társadalmi konvenciókat és kölcsönös viselkedési elvárásokat szem előtt tartva „nézetegyeztetésre” jussanak a különböző felek.⁴⁹ A történeti-hermeneutikai diszciplína gyakorlati érdekét ütközteti Habermas

⁴⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 277.

⁴⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 279.

⁴⁹ Habermas, Jürgen: *Technika és tudomány mint „ideológia”*, in Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz, 1994, 24.

a (szűk értelemben vett) modern tudományfelfogás *instrumentális célracionalitásával*, amelynek mozgatórugóját Weber és Marcuse alapján a természet potenciális irányításának és uralmának igényére vezeti vissza, vagyis arra, ami *technikai érdekhez* kötött.⁵⁰ Habermas Marx hibájaként azt rója fel, hogy összemosta a technikai és a gyakorlati érdeket, másnéven a *munkát* és az *interakciót* – Habermas e kettő szétválasztásában véli felfedezni a történeti-hermeneutikai diszciplína és a modernitás tudományának ideológiai imperatívusza között meghúzódó demarkációs vonalat.⁵¹ Mindemellett azonban bevezet egy harmadik cselekvési struktúrát a kritikai elméletek és a pszichoanalízis fémjelzésével, s ezt az *emancipáció érdekével* azonosítja.⁵²

Ez utóbbin keresztül mutat rá Habermas a hermeneutika hatáskörének korlátjára. A hermeneutikai gondolkodást ugyanis az interrelációs nyelvi megértésaktusok konstellációira szűkíti le, amelyben gondolkodás nem tűnik többnek a bevett kommunikatív normák és a nyelvjátékok immanens szabályainak internalizálása mentén elért kulturális áthagyományozásnál. A gondolkodás a hagyományban képeződik le, a hagyomány pedig éppen a zárt konszenzusos újratermelése a fennálló társadalmi normativitásnak. Az ilyen hermeneutika nem képes számot vetni a kritikai szubverzió eshetőségével, a konszenzusra való törekvésében vak marad minden alternatív racionalitással szemben. Ezzel Habermas vélhetőleg azon részekre utal, ahol Gadamer a hagyományra autoritásként hivatkozik. Az autoritásban a gondolkodás felettesévé válik a múlt, megkérdőjelezetlenül és megkérdőjelezhetetlenül irányt szabva a (politikai) világviszony szerveződésének, mindeközben újratermelve a múlt legitimitását. A hagyomány bármiféle bírálata csak a hagyományanyag újjászerveződésének igényét közvetíti, amivel viszont nem lép ki a fennálló rend látásmódjából. Egyszerűen fogalmazva, a hermeneutika maga is *ideológia* – a hermeneutika ideológiakritikája egyazon ideológia legitimációja is.⁵³ Mintha a weberi letargia hatná át Habermas-t amikor a hermeneutikát egy nyelvi idealizmus vasketrecébe zárja.

A hagyományban felmutatott megértés az egyetértésnek és a konszenzusnak azon regulatív eszméjeként lép fel, ami a fennálló viszonyok validálását szorgalmazza azáltal, hogy magát az egyetértést véli adotttnak. Az emancipatorikus érdek (mely aztán Habermasnál a kommunikatív cselekvés elméletévé női ki magát) ezzel szemben felismeri az egyetértés politikai vetületét, mert számára a megértés bázisát képező konszenzus nem adottság, hanem anticipáció. A kommunikatív

⁵⁰ Habermas: *Technika és tudomány mint „ideológia”*, i. m., 12-18.

⁵¹ Habermas: *Technika és tudomány mint „ideológia”*, i. m., 23-25.

⁵² Habermas: *Technika és tudomány mint „ideológia”*, i. m., 49-55.

⁵³ Habermas: *Technika és tudomány mint „ideológia”*, i. m., 32.

cselekvés elmélete azt tűzi ki ideáltipikus helyzetté, amit a hermeneutika már eleve adottnak vél: a(z igazságos) kommunikációs tér azon formáját, ahol a beszélgető felek beszédaktusai egy előzetes megállapodás és egyetértés keretei közt bontakozhatnak ki. A politikai cselekvés anticipatorikus igénye azzal jár, hogy a kommunikatív racionalitásnak magának is szubverzíve bele kell épülnie egy kritikai áramlatba, ekképpen számot kell vetnie a nyelvi kifejezések társadalmi-politikai viszonyoknak való kiszolgáltatottságával. Csak egy kényszer- és uralommentes diskurzustér képes megszabadulni a társadalmi tudat hamisságaitól (ha éppen nem a hamis társadalmi tudattól). A filozófiai hermeneutika azzal, hogy az ontológia analízisének letéteményeseként tünteti fel önmagát, éppen a saját előfeltevéseinek kérdőre vonásában szabotálja önmagát. Az új szerveződési elvek felismerését, vagyis az új racionalitás egyáltalában vett felvethetőségét, csak a kritikai elméletek nyújthatják, s a hermeneutikát is e revízió alá kell vonni.

Ha közelebbről szemügyre vesszük, hogy mire is irányul Habermas ellenvetése, rájövünk, hogy az ellenvetés a filozófiai hermeneutika e fejezetben bemutatott nyelvi univerzalitásigényének egy – már-már szalmabáb módjára – félreértett keretére vonatkozik. A hiba az autoritásnak az általános hermeneutikai tapasztalatban elfoglalt pozícióját érinti. Gadamer a hagyomány autoritativ primátusával mindössze a szubjektív elfogultság eluralkodását akarta megakadályozni. Az értelmező megértés szituáltságának figyelembevételét javasolta, s ezt nem alaptalanul tette. Az *Igazság és módszer* második részében nem véletlenül szentelt kiemelt figyelmet a hermeneutikai kánonnak – arra törekedett, hogy rámutasson mind a módszertanra való korlátozás, mind pedig az objektív módszereszményi törekvés elméleti zsákutcaira, amelyek abból fakadtak, hogy nem voltak tekintettel a hagyomány konstitutív szerepére a gondolkodás formálódásában. Ez az álláspont azonban nem vezet egy olyan strukturális determinizmus koncepciójához, amelyben a hagyomány eluralkodna a beszélő feleken, felemésztve ezzel a beszélgetés tulajdonképpeni értelmét (nevezetesen, hogy a Másik által nyílik meg a másság). A hagyománnyal való *diálogo*s hangsúlyozása azért kap kiemelt szerepet, hogy általa beláthatóvá váljon az az eredendő élmény, hogy a hagyomány sematizációja ellenében képesek vagyunk kilépni önnön megrögzött konvencióinkból – de ezt is csak a hagyomány látkörében tehetjük meg, mert a hagyomány teljes negációja nem egy szubjektíve autonóm életvilágot eredményezne, hanem magának az életvilágnak a felszámolását. A hagyomány autoritása ilyen értelemben nem abszolút, hanem velünk szemben jut érvényre – ebben ismerjük fel végességünket.

Gadamer ezzel mintegy a gondolkodás lehetséges válaszútjainak emancipációját villantja fel – azt a kritikai reflexiót, ami lehetővé teszi, hogy velünk szemben a dolog jusson érvényre.⁵⁴ A hagyomány autoritása a léttapasztalat szintjén nem kell, hogy egy, a hagyomány determinisztikus provincialitásába való fatalista beletörődést eredményezzen. Mert a nyelv *értelmeként* felcsillanó *dolog* normatív adottságként van adva, az életvilág horizontjának *nyitottsága* pedig erre kell, hogy irányuljon.

Ezen a ponton kénytelenek vagyunk említést tenni a „helyes” értelmezés támpontjául szolgáló normatív mércéről. Merthogy Gadamer nem olyan naiv és tudatlan, hogy ne szembesült volna a filozófiai kánon botrányos félreértelmezéseivel, melyek olykor tudatosan erőszakolják meg a szöveg mondanivalóját – nagyon is tisztában volt például a nemzetiszocialista rezsim ideológiai torzításaival, ahogyan az például Oskar Becker rasszelméletét, Platón államelméletét vagy akár Nietzsche hatalomakarájáról szóló írásait kiforgatta.⁵⁵ Noha minden szöveghez való odafordulás előstruktúrájaként szolgál, az értelmezésnek meg kell maradnia egyfajta „közvetítő” értelmezésnek: nem tehet túl az értelmezett mű kárára, vagyis, és ez ugyanaz, „nem törekszik arra, hogy saját nyelvének költői erejével magára vonja a figyelmet”.⁵⁶ A „helyes” értelmezés abban a paradoxonban ismerhető fel, hogy *eltűnik*.⁵⁷ Ez az eltűnés azonban nem feloldódása az értelmezővel szembenálló mű autonómiájának, ellenkezőleg, olyan, a műnek megfelelő, kiindulási pontok létrehozatala az értelmező megértés számára, amelyeket a mű maga igazol.⁵⁸

Az eltűnés fogalmának kettősségére lehet itt figyelmes az olvasó. Egyrészt az eltűnés–megmutatkozás fogalmi párokban az eltűnés az applikáció fogalmával fonódik össze, mivelhogy minden megértés egyben egy számunkra értelmes „lefordítás”, legyen ez akár látens vagy explicit. Másrészt az eltűnés jelentheti ezen értelmező lefordítás kötődését azon mércéhez, amely a dolgot teszi a viszonyítási alappá. Úgy tűnik, a habermasi kritika éle legfeljebb az elsőt vette figyelembe (ha egyáltalán), s ebből vonta le a hagyomány megkérdőjelezhetetlen autoritását. Igaz ugyan, hogy minden értelmezés, akár tisztában vagyunk vele, akár nem, a hagyomány holdudvarában születhet

⁵⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 192.

⁵⁵ Gadamer egy Dörte von Westernhagen-nel folytatott 1989-es beszélgetésben (mely némely helyeken inkább tűnik vallatásnak és számonkérésnek) tisztázza a kor értelmiségi körének náci uralom idején betöltött szerepét, egy filozófus túlélésért való áldozathozatalait és azt az ideológiai okítást, amelyet vajmi kevesen tartottak magukénak. Erről lásd: Gadamer, Hans-Georg – Westernhagen, Dörte von: „The real Nazis had no interest at all in us...” with Dörte von Westernhagen, in Gadamer – Palmer (szerk.): *Gadamer in Conversation*, i. m., 115-132.

⁵⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 280.

⁵⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 279.

⁵⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 192.

csak meg. Ezzel viszont figyelmen kívül hagyja az eltűnés második jelentését, amely éppen azt emeli ki, ami nem sajátítható ki a hermeneutikai dialógus egyik beszélgető partnere által sem, s ami ezzel mintegy irányítja a partnereket arra, hogy önmaguk helyett egy átfogóbb általánosság jusson érvényre.

A hermeneutika kritikai (avagy habermasi terminussal élve, emancipatorikus) dimenziója a hermeneutika küldetéstudatában⁵⁹ fejeződik ki: a hatástörténeti belevetettségnek azért kell a méltó elismerését megadni, hogy a megismerő egyén ne maradjon észrevétlenül saját korának gyermeke.

De mit is ért Gadamer a „dolog” alatt? Világos, hogy az értelmező megértés nem maradhat meg a szubjektív reflexivitásban, hanem benne „egy olyan valóságot kell elgondolnunk, amely határt szab a reflexió mindenhatóságának.”⁶⁰ Nem elégedhetünk meg azzal, hogy egyszerűen egy, az önkény ellenében tett intelemként tekintünk rá, hiszen ez önmagában csak egy végtelenül általános módszer vezérgondolata maradna. Márpedig a mű címe árulkodó: az *Igazság és módszer*nek éppúgy kell szólnia az igazságról, mint a módszerről, vagyis a létviszony hatástörténeti beágyazottságának felmutatásán túl szót kell ejtenie a hermeneutikai tudat intencionalitásáról is. A módszer az igazság, ahogy Hegelnél a fejlődése által kiteljesülő lényegegész mozgása az igaz, ám ezt úgy kell érteni, hogy az igazság körképe a módszerben (vagy mozgásban) mutatkozik meg. De minek az igazsága? És milyen módszernek? Még pontosabban: Mi az, amit a nyelvben felismerünk mint a nyelv *értelmét*, s hogyan kerül ez az értelem felfedésre? Ez vezet minket át a második fejezetre, a nyelv igazságának taglalására.

⁵⁹ „A módszeres tudattal irányított megértésnek arra kell törekednie, hogy anticipációit ne csak egyszerűen végrehajtsa, hanem tudatosítsa is magában, hogy ellenőrizni tudja őket, s ezáltal a dolgok felől jusson el a helyes megértésig.” (Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 194.)

⁶⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 241.

II. A nyelv igazsága

A következőkben a gondolkodás irányultsága, a nyelven keresztül felismert igazság mibenléte és mikéntje válik a vizsgálódás terepévé. Ismételten utalni kell a hermeneutika feladatának gadameri elképzelésére annak céljából, hogy az iránymutató kérdés rajta keresztül érvényt szerezzen. A hermeneutikai megértés záloga a következő: „a helyes, a dolgoknak megfelelő vázlatok kidolgozása, melyek mint vázlatok előlegezések, melyeket azután a »dolgoknak« kell igazolniuk.”⁶¹

Mintegy figyelmeztetésül az egyoldalú vélemények kelepcéje ellen, Gadamer az előítéletek folytonos kritikai felülvizsgálatát szorgalmazza, lett légyen az bármilyen megalapozott is, hogy „maga a szöveg megmutatkozzék a maga másságában, s ezzel lehetővé váljék számára, hogy tárgyi igazságát kijátszhassa a mi előzetes véleményünkkel szemben.”⁶² Gondolkodásra ad okot, hogy a „maga másságában” megmutatkozó hagyomány / szöveg / partner az *Igazság és módszer* esetén konzekvensen csak negatív definícióként kerül kifejtésre, mint ami velünk szembenálló. Pozitív meghatározást legfeljebb közvetve, a hagyományhoz való viszonyulásban (a *hozzátartozásban* és a *hallgatásban*) kap: ahhoz, hogy a másság a maga voltában megmutatkozzon, a megértő alanynak képesnek kell lennie elvonatkoztatni önmagától. Hallgatása révén jut egyedül szóhoz a hagyomány, s a hallottak idegensége a megértésre törekvő alany megszólítottóságában nyeri el létjogosultságát.

Ebben az értelemben a másság inkább értékelhető hermeneutikai hozzáállásként, a gyakorlati filozófia irányvonalát adó nyitottság attitűdjeként, semmint az igazságra való törekvés tárgyi vonatkozásaként. Fel kell tenni a kérdést, ismételten a mű címére hivatkozva, hogy mire is irányul pontosan a nyelv univerzális közegeiben megvalósuló megértés. Mi az, amit a hermeneutikai tudat a szóra birt gondolat tárgyával azonosít, s amelyre Gadamer „dologként” hivatkozik? A tanulmány e második része arra törekszik, hogy a kérdés helyes keretfeltételeit fektesse le, hogy aztán kirajzolódjon a hermeneutikai igazság dialogicitásának természete. Célját akkor éri el, ha némiképp paradox módon magát a kérdést alkotó előzetes koncepciókat (előítéleteket) sikerül túlfeszítenie. Merthogy a hermeneutikai „dolog”, mint azt látni fogjuk, nem annyira lényeg, mint inkább mozgás.

⁶¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Budapest: Osiris, 2003, 192.

⁶² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 193.

Mindezek kifejtése előtt azonban érdemes szót ejteni a Gadamerrel való beszélgetések egyik anekdotájaként Jean Grondin beszámolójáról, aki egy heidelbergi vendéglőben folytatott eszmecserejüket idézi fel.⁶³ Pályakezdőként a hermeneutikai megértés tárgyi vonatkozásáról kérdezte Gadamert, mire ő válaszul a *verbum interus* (belső nyelv) ágostoni tanát idézte fel – ez azért is volt furcsa, mert az *Igazság és módszer*ben csak a megemlítés szintjén tűnt fel, elenyésző figyelmet fordítva magára. A belső nyelvre való hivatkozással nem valamiféle kimondatlan (vagy éppenséggel kimondhatatlan) intuícióra apellált Gadamer. A gondolat folytonos formálódására akarta felhívni vele a figyelmet, ahogyan azt az *actus signatus* és az *actus exercitus* feloldhatatlan feszültsége igazolja. Amint az később Grondin számára világossá vált, a nyelvi megnyilvánulás mélyrétege túlmutat a propozicionális tartalom elemzési keretén: „a nyelvért folytatott küzdelmet” mutatja fel.⁶⁴ A nyelv hermeneutikai vetülete nem a fogalom rögzítettségében univerzális, hanem a fogalom mozgásában, avagy a küzdelemben, hogy megfelelően fejezzük ki mindazt, amit ki akarunk mondani. A következőkben ennek történeti és tematikus levezetését fogjuk felvázolni, vagyis a hermeneutikai koncepciót annak fejlődésében rekonstruáljuk.

II.1. A romantikus hermeneutika rekonstrukciós módszerelvének meghaladása

II.1.1. A beszédre irányuló megértésről

A hermeneutika ontológiai fordulatát Gadamer a beszélgetés tapasztalatán keresztül a következő módon írja le: „a beszélgetésnek saját szelleme van, s a nyelv, amelyen folyik, magában hordja saját igazságát, azaz »feltár« és megmutat valamit, ami aztán ettől fogva van.”⁶⁵ Ebből vezethető le az a belátás, miszerint a beszélgetésben elért megértés „a dologban való egyetértést jelenti, nem pedig azt, hogy behelyezkedünk a másikba, és megismételjük az élményeit.”⁶⁶

Amire itt Gadamer kritikusan utal, a hermeneutika elméleti zsákutcájaként értékelve azt, az a felvilágosodás kezdeményezésére kialakult módszereszmény, illetve az azt látenszen átvevő romantikus hermeneutikai megközelítés. Ismételten Schleiermacher általános hermeneutikáját veszi alapul, ám figyelme ez esetben a *grammatikai–pszichológiai utánalkotás* fogalmára terelődik. Schleiermacher ugyanis nem elégedhetett meg a hermeneutikai viszonyhelyzet propedeutikájával (az egyetemes értelmezési szükséglet és a félreértés minduntalan elkerülhetetlen

⁶³ Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Budapest: Osiris, 2002, 13-15.

⁶⁴ Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, i. m., 14.

⁶⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 269.

⁶⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 269.

alapállapotának bemutatásával), hanem ki kellett térnie az értelmezés metodikai alapvetéséhez. Az általános hermeneutika elméleti megalapozásának következő lépcsőfokaként arról kellett számot adnia, hogy minek a megértésére tart igényt, vagyis hogy mit fed fel a szöveg.

Schleiermachernél a hermeneutika a *beszédre* irányul. Beszéd alatt azonban nem egyszerűen a szavak lexikális értelmére utal, hanem a gondolatként feltörő *életmozzanatra*. Túl a nyelvi totalitás immanenciáján, a sorok között felcsillan a szerző egyedisége, az, ahogy a nyelvet sajátosan használva juttatja kifejezésre önnön individualitását. A nyelvi megnyilvánulás taxonómiai szerkezetét ugyanis az *életmozzanat* előzi meg, tehát az individuumnak azon erőfeszítése, hogy szóhoz juttassa a kimondandót. A nyelvi artikuláció ismérve éppen az, hogy „a gondolatsorokat egyúttal előbukkanó életmozzanatként, sok mással és más jellegű cselekedettel összefüggő tetteként fogjuk fel”⁶⁷ – az egyén életvilágát takarja, ahogyan azt nyelvileg megkísérli formába önteni. A hermeneutika tárgya nem egyszerűen a nyelv *eo ipso*, hanem annak aktív, élő és megelevenített része, a megértésnek pedig azt kell feltárnia a nyelvben, ami túlfeszíti a nyelv keretét. Ez mintegy a szerzői életvilágra való visszavezetés szándékaként fogható fel – a hermeneutika azt igyekszik rekonstruálni, ami élettel tölti meg a kifejezésmódot.

Ebből az alapvetésből kiindulva a hermeneutikai vizsgálódásnak két síkon kell haladnia. A beszédet egyrészt a szavak, nyelvi szerkezetek és szabályok összefüggő rendszere alkotja (amiben a nyelv születik és aminek kontextusában ismerszik meg az adott individuális kifejezésmód sajátossága), másrészt a nyelvet mozgató és éltető individuális megnyilvánulási szándék. Így különbözteti meg Schleiermacher az interpretáció két formáját, a *grammatikait*, valamint a *technikai-pszichológiai*.⁶⁸ A nyelv rögzült szabályainak totalitása a grammatikai forma, a szerzői gondolatvilág pedig a technikai–pszichológiai forma tartozéka. A technikai–pszichológiai forma amiatt kap kettős jelzőt, mert Schleiermacher egynémely alkalommal a szöveg kompozíciós döntéshozatalára (a technikai részre) koncentrál, máskor viszont a szöveg személyes mozzanatát alkotó szubjektív indítatásokra (a pszichológiai részre) helyezi a hangsúlyt. E tekintetben nem volt teljesen konzekvens, folyamatosan változtatta az értelmezési keretet. A részletkérdések azonban nem csak itt mosódnak össze – persze ha figyelembe vesszük, hogy a schleiermacheri korpusz

⁶⁷ Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 36.

⁶⁸ Schleiermacher, Friedrich – Bowie, Andrew (ford.): *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 10.

döntően a berlini egyetemen tartott egzegetikai előadásvázlataiból, valamint a kézirati hagyaték jegyzettörédékeiből tevődik össze, a fogalmi és definíciós kuszaság szinte magától értetődőnek tűnik.⁶⁹ Célszerű néhány gondolat erejéig szót ejteni erről, mert minden elméleti zűrzavar ellenére (vagy éppen annak tanúságaképp) rajzolódik ki a schleiermacheri hermeneutika legsűrűbb kérdése, a megértés irányultsága.

II.1.2. Grammatikai kontra technikai-pszichológiai interpretáció?

A következő dilemmával szembesülnünk: melyik elemzési keretet kell a megértés céljából előnyben részesítenünk? A kérdés a grammatikai és a technikai-pszichológiai forma hangsúlyát és egyensúlyát érintő megfontolásokra irányul. Kevésbé tűnik előremutatónak az a megállapítás, miszerint Schleiermacher mindkettőt elengedhetetlennek tartotta, s hogy a valódi megértés jegyétül a kettő egyszerre történő alkalmazását szorgalmazta.⁷⁰ Gadamer úgy kezeli Schleiermachert, mint akinek az érdeklődése az idő előrehaladtával egyre magabiztosabban tolódik a technikai-pszichológiai forma primátusa felé.⁷¹ (A schleiermacheri hermeneutika ezen olvasata azért is kiemelten fontos, mert ezen keresztül fogja Gadamer kimutatni mind a romantika, mind pedig a historizmus konceptuális önfelszámolását.) A beszéd technikai-pszichológiai visszafejtése azon oknál fogva kap egyre hangsúlyosabb szerepet, hogy a hermeneutika ne rigorózus módszertani alapon, hanem „művészeti tanként” legyen meghatározva, vagyis mint *Kunstlehre*.⁷² Az egzakt szabályok vezérelte tantételektől való elszakadást Schleiermacher az *utánalkotás* fogalmának átértelmezésével és kitüntetésével biztosítja. Az utánalkotás jelöli a szöveg esztétikai szükségszerűségének felfejtését, valamint a szerző-alkotó gondolatainak megformálását érintő

⁶⁹ Schleiermacher soha nem adott közre egy átfogó hermeneutikai rendszert. E hiány oka visszavezethető akár biográfiai adatokra (a váratlan halál), akár a kidolgozott anyag már-már kényszeresen folyamatos módosítgatásaira. Azonban lényegibbnek tűnik Jean Grondin megállapítása, miszerint Schleiermacher a romantika korszelleméhez igazodva a teljesség olyan radikális igényét kívánta, mely paradox módon éppen a vég nélküli revideálási hajlam csapdájába vezet. Érvényes volt ez mind Schleiermacher, mind közeli kollégája és barátja Schlegel esetében. A hermeneutika összkoncepció időbeli változásai, a kicsi, ám annál fontosabb részletek újraszerkesztése, illetve a már papírra vetett vázlatokkal való elégedetlenség együttes hatása végképp nem tudott túljutni a fragmentumok tobzódásánál. Ennek eredménye az utókor számára pedig egy csak valószínűsíthető kép az általános hermeneutika átfogó céljáról, az egzakt részletek pontos kidolgozása nélkül. Erről lásd egyebek közt: Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, i. m., 108.

⁷⁰ Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 40-41.

⁷¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 144-145, 148.

⁷² Erről egyebek közt lásd: Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 29, 43-44, 60. Illetve: Schleiermacher: *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, i. m., 11.

döntéshozatalok rekonstrukcióját.⁷³ Az eredeti alkotási folyamat reverziója, a kreáció rekreációja, mely mint olyan, maga is ugyanazt a teremtő erőt szükségelteti, mint ami víziójában áthatotta a szerzőt. (A hermeneutikának ez a fajta *ingénium* felfogása, tehát az alkotó génuszi aktus visszafejtésének éppolyan génuszi teljesítménye, természetesen nem idegen a romantika korszellemétől, amelyben maga is gyökeredzett.) A hermeneutikában jártas olvasó mindezt a műfaji és stilisztikai szempontokat figyelembe vevő *összehasonlító* elemzésen túl mindinkább *divinatorikusan* kellett, hogy elérje.⁷⁴ A divinatorikus eljárás csírájában hordozza azt a misztikus intuíciót, amellyel az olvasó bele tud helyezkedni az idegen kor idegen szerzőjének látásmódjába. S mint a romantikus alkotó, úgy a hermeneuta sem kényelmesedhet el holmi rögzített interpretációs szabályok követésében, hanem magának kell a szerzői perspektívát kreatívan újból megteremtenie. Világos, hogy hogyan fonódik itt össze a romantikus hermeneutika megértés-koncepciója a teremtőerő génuszi aktusával.

Mindemellett Schleiermacher továbbmegy, mondván, hogy a szövegértelennek ilyesféle feltárása többletet kell hordoznia magában: eredményét tekintve „az értelmezés akkor a legtökéletesebb, ha valamely szerzőt jobban értünk annál, mint ahogy ő maga számot tudna adni önmagáról.”⁷⁵ A szerző ugyanis gyakran tudattalanul követi a beszédet formáló elveket – a hermeneutikának e mögöttes indokokat kell felszínre hoznia.

A schleiermacheri általános hermeneutika gadameri recepciójából kiindulva az mondható el, hogy a megértést az explikáció igénye mozgatja, mellékszálon hagyva az adott szöveg vagy beszéd tárgyi konzekvenciáit. Megelégszik az alkotó quasi-esztétikai szükségszerűségével, másképpen a szerzői életvilág megnyilvánulási kísérletét érintő tudatos és tudattalan döntéshozatalok, az eredeti rendeltetés és a keletkezés indokának ismeretével. A romantikus hermeneutika igazsága a rekonstrukció teljességében csúcsosodik ki.

Ezáltal válik világossá a hermeneutika diszciplináris igénye is, hogy leváljon a természettudományok védjegyének számító egzakt módszertan ideáljától, s mint *művészet* lépjen

⁷³ Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 40. Meg kell azonban említeni, hogy itt a *nachconstruieren* fogalmára utaló rész végül „megalkot”-ra lett lefordítva. Bár kérdőre vonható, a fordítást lényegesen megnehezíti, hogy Schleiermacher itt (sem) volt terminológailag konzekvens. A *Nachkonstruktion* problémájának leírásáról lásd egyebek közt: Danneberg, Lutz: Schleiermacher und die Hermeneutik, in Baertschi, Annette M. – King Colin G.: *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, Berlin: De Gruyter, 2009, 219-240.

⁷⁴ Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 40-41.

⁷⁵ Schleiermacher: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*, i. m., 42.

elő, annak minden találékonyságával és doktrinális szigorával együtt. Az eltávolodás azonban csak részben valósult meg, s Gadamer azt veti a romantikus hermeneutika szemére, hogy a sarokpontot alkotó elvi kérdésben, az objektivitáshoz való viszonyban, továbbra is a felvilágosodás tudomány-igényének rabja maradt.

II.1.3. A rekonstrukciós módszerelv vakvágánya

Schleiermacher rekonstrukciós hermeneutikáját Gadamer a következő módon értékeli: „A nyelv a kifejezés területe, s a hermeneutikában élvezett elsőbbsége Schleiermacher számára azt jelenti, hogy interpretátorként, igazságigényüktől függetlenül, tiszta kifejezésjelenségnek tekinti a szövegeket.”⁷⁶ Az elsőre ártatlannak tűnő rekapituláció mögött az az alapvető kritikai állásfoglalás rejtőzik, amiből kifolyólag Gadamer lényegében szakít a romantikus hermeneutikával. Elismeri a modern hermeneutika korszakalkotó nyitányát Schleiermacherben, a félreértés egyetemességét kifejezetten nyomatékosítva, mindazonáltal a benne megfogalmazott célkitűzést egy elméleti kényszerpályának tartja, amivel az ontológiai viszonyleírásra törekvő hermeneutikának először szakítania kellett. A hermeneutika nem állhat a szerzői életvilág vég nélküli restitúciójából akkor sem, ha ezzel képes valamiféle ismeretettöbbletet felmutatnia. A romantikus utánalkotás ugyanis nem kerülheti el a pszichologizálás kelepcejét, mert a szöveg egyáltalában vett értelmét és jelentőségét a szerzői közlés indítékaira korlátozza.

Márpedig, mondja Gadamer, a szöveg maga mint autoritás lép fel, tehát igazságigénnyel bír, mely nem egyszerűen gátat vet a szabad értelmezés önkényének, hanem egyáltalán a gondolkodás medreként szolgál, ami egyet jelent a gondolkodás tulajdonképpeni lehetőségével. Az autoritás fogalma ennél fogva nemcsak a hagyomány felettünk való uralmát szimbolizálja, hanem a szöveg azon lehetőségét is, hogy tőlünk eltérő igazságot mondjon ki. Schleiermacher ezzel szemben nem ismeri el a szöveg igazságigényét, azt folyamatosan visszavezeti egy, a szöveg és a beszéd mögött rejlő belső írói diszpozícióra.

A gadameri ellenvetés, noha több helyen is összemosódva, alapvetően három szinten valósul meg. Először is, Schleiermacher előfeltételezi a megfogalmazott szöveg és az életvilág egyenesúti leképezését. A kimondott szó adekvátan tükrözi a belső gondolatiságot – s ezt az előfeltételezést nem dönti meg a megfogalmazás irányaként szolgáló tudatos vagy éppenséggel tudattalan elvek részproblémája sem. Számadásában Schleiermacher továbbra is egy szubsztancia-fogalomhoz nyúl

⁷⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 148.

vissza, ami teret enged a nyelv tiszta közegeként felfogott *eredeti* szövegtartalomnak. A szöveg értelemalakzatának mindenre kiterjedő és végérvényes megértése elvben lehetséges, mert ideáltipikus teljességgént van tételezve – a szövegértés teljességének konkrét elérhetetlensége, valamint a hermeneutikai kör rész-egész dinamizmusából fakadó örök revíziós igény nem mond ellent ennek a céliránynak. Hangsúlyozandó, mindez nem azért válik gyanússá, mert az eredeti alkotói szempontok jelentéktelenek volnának a megértés folyamatában. Sőt, épp ellenkezőleg, a beszéd igazságigényekor nem tekinthetünk el az szerzői intencióktól. Az eredeti rendeltetés ismerete kétségtelenül fontos segédművelet a szöveg jelentésének megragadásához (még ha Gadamer *per speciel* kevés figyelmet szentel is neki). A veszély valójában ott rejlik, ahol az alkotási folyamat eredményét problémamentes és egyenes úti korrelátumnak tekintjük. A külső nyelv nem a belső gondolkodás közvetlen leképezése. A nyelv nem egy technikai eszköztár, melyet kénye-kedve szerint formálhat a nyelvet használó.⁷⁷ A nyelv úgymond autonómiával bír, ami például akkor válik igazán fájdalmasan nyilvánvalóvá, amikor észrevesszük, hogy gyakran a gondolat szavakba öntése részben meghazudtolná magát a gondolatot. A költői létmód fájdalmasan tisztában van vele, mondhatni életeleme a nyelvvel való birkózás, s Gadamer ellenvetése mögött is ez áll. A beszéd nem egyszerűen kifejezés^{mód} avagy esztétika.

A romantika átította általános hermeneutika, minden konstruktív eredménye ellenére, lekicsinyli a gondolat és a nyelv dinamizmusát, s ezáltal a nyelv valódi szerepét, az igazságra való törekvést fedi el. Ez vezet át a második, élesebb kritikai észrevételhez. A tisztán kifejezésjelenségeknek tekintett szöveg ugyanis nem csak a külső nyelv és a belső szó immanens kritikájának ad teret, hanem ontológiai megfontolásokat is rejt. Schleiermacher teljesen feladja a szöveg immanens igazságigényét. Kevéssé tűnik meghökkentőnek ez az állítás, ha figyelembe vesszük az utánalkotás processzusát. Schleiermachernél a megértés aktusában arra a szerzői nézőpontra kell visszahelyezkedni, amelyben a szöveget érintő minden döntéshozatal, minden apró részlet a kívánt mondanivaló elvethetetlen és szükségszerű komponenseként látható be. A döntéshozatali körülményekre visszavezetés, mondja Gadamer, elvonatkoztat a szöveg tárgyvonatkoztatásától – a szövegnek nincs tétje, pusztán történelmi artefaktum.

A harmadik kritika már a zárójelezett megértőre irányul. A szerzői individualitás quasi-esztétikai megnyilvánulása nem lehet a hermeneutika kitüntetett tárgya, mert csak azt

⁷⁷ Már maga a „nyelvhasználat” sem a nyelv használataként írható le, hanem sokkal inkább a nyelv által használva levésként: „ennyiben a szó szoros értelmében helyesebb azt mondani, hogy nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket”. (Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 321.)

rekonstruálja, ami örökösen idegen, érintetlenül hagyva azt, aki megérti. Mint írja: „az olyan hermeneutikai tevékenység, amely a megértésnek az eredeti helyreállítását tartja, csupán holt értelmet közölne.”⁷⁸ A hermeneutikai vállalkozás gyümölcse éppen abban ismerszik meg, hogy a hagyományozott szöveg az értelmező egyén számára a „történeti önáthatása”⁷⁹ által közvetítődik. A rekonstrukcióval szemben Gadamer az *integrációt* teszi a megértés origójává, melyet Schleiermacher kortársával és berlini kollégájával, Hegellel azonosít.⁸⁰ Hegelnél a szellem öntudatra ébredése elemi formájában éppen annak felismerése, ami mindig önnön tartalma volt, a szellem önmagát ismeri fel egy magasabb módon. A *mozgás* szükségszerűségének hegeli tana Gadamer számára a hatástörténeti kiindulópontja a megértés olyasféle feltárulkozásának, amelyen keresztül válik nyilvánvalóvá a romantikus történeti tudat eleddigi önfeledése. Hegel *meghatározott negációról* szóló fejtegetéseinek elvi jelentőségét Gadamer mintegy a heideggeri egzisztenciális analitikán keresztül átszűrve ismeri fel. Heideggernél emelkedik fel a hermeneutika a *Sich selbst-Verstehen* (önmagunk megismerése a megismerésben) vezérfonalán keresztül az ontológiai inspekció státuszára. Amikor Hegel a dialektikus logika keretein belül az *ellentmondást* a fejlődés törvényszerűségeként állapítja meg (ezzel mintegy elutasítva a „közönséges” arisztotelészi logikán alapuló ellentmondásmentesség elvét), a meghatározott negációhoz hozzárendeli a *közvetítés* kategorialitását, vagyis azt, hogy valami negáltja egyben afirmativitása önnön identitásának a máslettben: „Mert a közvetítés: kezdés és továbbhaladottság egy másodikhoz, úgyhogy ez a második csak annyiban van, hogy egy vele szembenálló mástól érkezünk el hozzá.”⁸¹ Gyakorlatilag a közvetítés hegeli tanát kapcsolja össze Gadamer a heideggeri önértő megértéssel, s ennek derivációja lesz aztán nála a *hozzátartozás*. A hozzátartozás fogalma a rekonstrukciónál külön integráció sajátja, minthogy „a történeti szellem lényege itt nem a múlt restitúciójában, hanem a *jelenkori léttel való gondolkodó közvetítettségben áll*.”⁸²

⁷⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 128.

⁷⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 129.

⁸⁰ Egyes kommentárok úgy próbálják a filozófiai hermeneutika hatástörténeti előzményének gadameri elbeszélését aláásni, hogy romantikus hermeneutika konceptuális komplexitását veszik védelembe. Gadamer, hangzik az érv, félreolvassa Schleiermachert, az általános hermeneutikát a rekonstrukciós folyamattal azonosítja, ennek következtében pedig torz képet fest a divinatorikus eljárásról. Ezzel Gadamer meghamisítja elődeinek (a még számára is fontos) valódi eredményeit. Egy ilyen álláspont példaként lásd: Gjesdal, Kristin: *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 155–184.

Véleményünk szerint ez a kérdésnek sokkal inkább a filozófiatörténeti fontossága van, semmint elméleti. A részletektől elvonatkoztatva Gadamer célja Schleiermacher rekonstrukciójával arra irányult, hogy hangsúlyozza a hermeneutika új válfajának sarkalatos álláspontját, melyet aztán a hermeneutika ontológiai fordulataként fog hív.

⁸¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciklopédia I. Logika*, Budapest: Akadémiai, 1979, 48.

⁸² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 129.

Összegezve, a romantikus hermeneutikának sikerült elrugaszkodnia a *hermeneutica specialis* másodtudományos rangjától, ám az utánalkotás fogalmával Schleiermacher nem lépett ki a szcientista objektivitás eszményéből. A romantikus hermeneutikát a felvilágosodástól való elhatárolódása ellenére továbbra is elvi kötöttség fűzte az objektifikációs szándékhoz, minthogy a beszéd mögött a holt szellemet kereste. Az egyetlen kiútja a hermeneutikának, ahogy az egész szellemtudománynak, egy új kiindulási pont lefektetése. A következőkben ezt vizsgáljuk meg Gadamer recepcióján keresztül, aposztrofálva egyrészt azt a történeti előítéletet, mely még a történelmen kívülinek képzelte önmagát, másrészt a szellemtudományok helmholtzi alternatíváját.

II.2. A szellemtudományok alternatív önértelmezése

A szellemtudományok, s így a romantikus hermeneutika is, önnön jogosultságuk letéteményeként tekintettek a rekonstrukció célkitűzésére, aminek igényét a XIX. századi természettudományos térnyerés kényszerítette ki. Mentsvárakat ekkor még a módszertani differenciálódás keretein belül keresték. Az utánalkotás indítékeként szolgáló visszanyúlás egyetemes alkalmazhatósága biztonságos fedezetnek tűnt, mert látszólag képes volt általános érvényű igazságok felmutatására. A diszciplináris önmeghatározás az objektív ismeretre alapozta önnön legitimitását.

Gadamer eszmetörténeti elemzése rámutat, hogy míg a szellemtudomány átfogó differenciálódási igénye a természettudományok logikai empirizmusától helytálló, a romantika és a historizmus előterjesztette rekonstrukciós eljárás továbbra is a felvilágosodás módszereszményének rabja maradt azáltal, hogy a történelem és az abban megmutatkozó életvilág abszolút tudását kérte számon. A felvilágosodás északultusának álláspontja őrződik meg reflektálatlan előfeltevésként a szellemtudományokban, aminek következtében a hermeneutika sem tudott elszakadni az objektív és ahistorikus igazság illúziójától. Gadamer provokatív módon veti egybe a felvilágosodást és a romantikát: „A felvilágosodás előfeltevésének a megfordítása a restaurációra való paradox törekvést vont maga után, azaz a régi helyreállítására való törekvést [...] A felvilágosodás értékmérőjének ez a romantikus megfordítása azonban éppen hogy örökkévalóvá teszi a felvilágosodás előfeltevését”.⁸³ A felvilágosodás a történeti hagyomány egészét az ész ítélőszéke elé vonja, s a ráció egyetemes törvényei előtt ítélkezik azok érvényességéről; a romantika ugyanezt teszi, csak a mércét éppenséggel a természeti társadalom és a természetközeli lét töretlen egyszerűségébe helyezi. A romantikában, mondja Gadamer, sajátos

⁸³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 196.

módon él tovább a felvilágosodás korszelleme, mert éppen a felvilágosodással szembeni törésben és lázadásban öröklődik tovább a felvilágosodás alapfeltevése, az objektív ismeretre való törekvés. A törésvonal csak a teleológiai irányultságban jelenik meg: amíg az felvilágosodás a „világ előrehaladó varázstól való megfosztása” jellemzi, addig a romantika „a mitikus ősidők magasabb rendű bölcsességének az elismerésében éri el tetőpontját”.⁸⁴ Az ész kumulatív tökéletessége a „mitikus” tudat tökéletességével száll harcba – s mindkettő a történelmen kívüli értékrenddel tekintett a történelemre.

A romantikán keresztül hagyományozódik át aztán a historizmusba a felvilágosodásnak ez a lappangó előítélete: „Abban a körülményben, hogy a romantika restauratív magatartása és a felvilágosodás alaptörekvése a történeti szellemtudományok hatásegységévé kapcsolódhatott össze, csupán az fejeződik ki, hogy alapjukat a hagyomány értelemkontinuitásával való egy és ugyanazon szakítás képezi.”⁸⁵ Az abszolút ész eszméje köti gúzsba a szellemtudományokat, a történetietlen és történelmen kívüli magánvalóságot hajszólo törekvés pedig azért is önfelszámoló vállalkozás, mert a gondolkodó és megértésre törekvő egyén önelvonatkoztatását igényli a történeti realitás megragadásához. Márpedig a történeti realitás csak a történelmen belüli egyén számára adódó realitásként képződhet, aki mindig már eleve valamilyen módon magától értetődően érti önmagát és vele együtt világát. A romantikus hermeneutika (kifejezetten Schleiermacher) és a történeti iskola (kifejezetten Dilthey) objektivitásigénye arról feledkezik meg, hogy maga is történeti képződmény, és hogy az ahistorikus igazságra irányuló célkitűzését éppúgy történeti előítéletek szabják meg. Nem véletlen, hogy az *Igazság és módszer* a felvilágosodás, romantika és historizmus közös alapvonását a természettudomány és a szellemtudomány korabeli vitájával egybevetve vizsgálja: a szellemtudomány, mondhatni, a természettudomány szolgálóleánya maradt anélkül, hogy szolgai nivoltáról tudott volna. A szellemtudományok nivójáról alkotott elképzelés miatt kezeli Gadamer Schleiermachert és Dilthey-t egyazon elméleti zsákutca áldozataként.⁸⁶ Dilthey csak abban különbözik elődjétől, hogy figyelme a belső *élet* külső kivetüléseként felfogott *szellemre*, a szubjektív életélményt átfogó és kifejező társadalmi és kulturális formák történeti realitására irányult.⁸⁷ Ám a nyelvi formába öntött értelemvilág ekkor sem független, sőt, lényegileg

⁸⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 196.

⁸⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 197.

⁸⁶ Gadamer: *Igazság és Módszer*, i. m., 175-176.

⁸⁷ Dilthey, Wilhelm: Vázlatok a történelmi ész kritikájához, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 67-68.

ki van szolgáltatva annak az önkénynek, amely a szöveget eredetileg létrehozta. Akár az eredeti rendeltetésről (Schleiermacher), akár az átfogó szellemtörténeti életvilág történeti kifejeződéseiről (Dilthey) van szó, a beszéd mindkét esetben a keletkezés indokában konstatálódik. A különbség csak távlati: amíg az egyik problémája a „homályos Te”, addig a másik a „homályos történelem”.⁸⁸

A szellemtudományoknak a szcientista metodologizmustól elszakadva más úton kell feltalálniuk magukat, hogy valóban méltó alternatívaként szolgálhassanak a természettudományoknak. Ennek céljából Gadamer egészen Helmholtz gondolatáig nyúl vissza,⁸⁹ aki a két tudományág különbségét nem a kitüntetett metodikai elvek irányultságában, hanem a tudományos „munkamód” eltérésében határozta meg.⁹⁰ Helmholtz a természettudományok logikai indukcióját ugyanis a szellemtudományok által használt *művészi indukcióval* ütköztette. Ez utóbbi az intuitív érzék és ítélethozatal gyakorlásaként ragadható meg – egyfajta patetikus fogékonyság, szigorúan előírt szabályok vagy elvi kritériumok nélkül. S bár nem mérhető össze a természettudományok célkitűzéseivel (általános törvényszerűségek és kauzális összefüggések feltárásával), Helmholtz a művészi érzéket legitim megismerésmódnak tartotta. A „pszichológiai érzék” ezen felfogására építi Gadamer a szellemtudományok alternatív önmegértését,⁹¹ hogy aztán (heideggeri alapon) kiterjessze azt: nem egyszerűen megismerésmódról van szó (ennek hangsúlyozása Helmholtz saját érdeme), hanem egyben létmód.⁹² Az érzékbe ugyanis az érzékelő maga is bevonódik. Az *Igazság és módszer* első részében éltetett humanista tradíció tulajdonképpen a helmholtzi pszichológiai érzék történeti visszahozatalát szorgalmazza, amikor is Gadamer a humanista vezérfogalmak vezette bölcséleti reflexiót (azok közül is kiemelten a *képzés* fogalmát) eleveníti fel.

A hermeneutikai módszerigény revideálását követően arra kell áttérnünk, hogyan egyezteteti össze Gadamer a tapasztalat fundamentális alakzatát (vagyis hogy mindig a történelem által hordozottként ismerjük magunkat) a tapasztalati nyitottsággal. A kérdés a hermeneutikai tudat variabilitásának regulatív mércéjét feszegeti.

⁸⁸ Gadamer: *Igazság és Módszer*, i. m., 145.

⁸⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 30.

⁹⁰ Helmholtz, Hermann von: Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften, in Helmholtz, Hermann von – Hörz, Herbert et al. (szerk.): *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin: De Gruyter, 1972, 79-108.

⁹¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 30.

Azt azonban hozzá kell tenni, hogy Gadamer kritikusan értékeli Helmholtznak abbéli igényét, hogy a szellemtudományos munkamód háttérében az induktív módszer e sajátos válfájának univerzalitását mutassa fel.

⁹² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 35.

II.3. A velünk szembenálló „dolog”

II.3.1. A dologra való hivatkozás szerepe és problémája

A tanulmány első részében már szóba került a gondolkodás végrehajtási formájának anticipatorikus jellege, amit a megértés előzetességstruktúrája modellált. Avégett, hogy mindig olyan kérdések vezérelnek bennünket, amelyek megszólítanak, s amikben magunkat vagyunk képesek megpillantani – egyszerűbben szólva, provizórikusan nyitunk a világra. Ezzel Gadamer részben Heideggert követi, aki a *hermeneutikai kör* fogalmát átülteti a értelmezi eljárás pusztá gyakorlatából (a rész-egész dinamizmusából) a létértelmezés egyetemes eleve értésének (*előretétekintésének*) mindenkori kör-struktúrájába.⁹³ Azonban a hermeneutikai kör Gadamer számára az ontológiai keretszerkezeten túl a megértés „történetiségének” felismerését is biztosítja.⁹⁴ A Habermas-vita keretében azt is megállapítottuk, hogy Gadamer különbséget tesz igaz és hamis előítélet között, s hogy az igaz előítéletet az értelmezés regulatív adottságát jelentő eltűnésben határozza meg. A helyes értelmezés az, amelyik az értelmezőtől eltérőt hagyja érvényre jutni. Mindez azt vonja magával, hogy a hermeneutikai tudat nem tisztán reflexív álláspont, nem egyszerűen az előzetes ítéleteit igyekszik felülvizsgálni, hanem egyben konstitutív is, tehát az előítéletei felismerésével annak lehetőségét teremti meg, ami éppen az előítéletek egyoldalúságát haladja meg.

Ebből is látszik, hogy Gadamer filozófiai hermeneutikája többre tart igényt egy ontológiai viszonyleírásnál. Ezt szemlélteti a már idézett gadameri passzus is: „A megértésnek állandó feladata a helyes, a dolgoknak megfelelő vázlatok kidolgozása, melyek mint vázlatok előlegezések, melyeket azután a »dolgoknak« kell igazolniuk.”⁹⁵

Szükséges feltenni a kérdést, hogy a „dologra” való hivatkozás milyen szerepet tölt be a filozófiai hermeneutika e fentebbi indítékában.

Világos, hogy Gadamert részben gyakorlati érdekek vezérlik, nevezetesen hogy „hogyan találunk ki saját előzetes véleményeink büvköréből.”⁹⁶ Erre utal az is, ahogyan az átmenetet vezeti fel a megértés előzetességstruktúrájának meghatározásától a hermeneutikai tapasztalat

⁹³ Heidegger: *Lét és idő*, Budapest: Osiris, 2019, 169-175.

⁹⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 191-192.

⁹⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 192.

⁹⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 193.

nyitottságára.⁹⁷ A filozófiai hermeneutika feladata így „magától válik tárgyi kérdésfeltevessé”,⁹⁸ vagyis az egyéni túli tárgyi irányultságra, a dologra mint olyanra. Az értelmező megértés dolgok általi igazolása a tárgyi igazság korrektív funkcióját tölti be.

De hogyan egyeztethető össze az egyéntől különálló dolog a nyíltan megfogalmazott hermeneutikai tapasztalat elméleti alapvonalainak⁹⁹ leírásával? Ha a mindenkor valamiként megértett világviszonyból kell kiindulni, nehéz értelmezni a különálló dolog tulajdonságaként felfogott eredeti különösséget. A történeti belevettség, az egzisztencia radikális végessége és a megértés előzetesség-struktúrájának eddigi taglalása éppen arra igyekezett többszörösen rámutatni, hogy az előítéletek a megértés irányelvei, s mint olyan, kikapcsolhatatlanok. Hogyan lehet hát a dolog által igazolva lenni ott, ahol a dolog is csak bizonyos értelemelvárásokon keresztül jelenik meg a hermeneutikai tapasztalathorizontban? Másképpen, hogyan lehetne a dolog ontológiai státuszát meghatározni, ha nem úgy, mint a hagyomány integrált alapjának fix módosulását és önnön integráns alapjának újraszerveződését? Az ellenvetés a szcientista hajlamhoz (az objektivitáshoz mint irányelvhez) való visszatérést sugallja. Ezen álláspont szerint Gadamer a hermeneutika tárgyvonatkozása terén az úgynevezett interpretacionista hibába esik bele. A következőkben úgy igyekezünk erre az ellenvetésre választ adni, hogy bár elismerjük a rendszerelméleti precizitás hiányát a dolog minemősége kapcsán, ezt nem kényszeres hibaként fogjuk értékelni, ellenkezőleg, a filozófiai hermeneutika képlékenységet és transzcendentális sémájának nyitottságát¹⁰⁰ ismerjük fel benne.

II.3.2. A „dolog” mi(lyen)nemősége, avagy a nyelv természetéről

A kimondott szó értelmeként felismert dolog az *Igazság és módszer*-ben már-már frusztrálóan homályos terminus marad. Ezért sem tűnik elsőre alaptalannak a sejtés, miszerint Gadamer a hermeneutikai tapasztalat egyoldalú szubjektivitásának ellenpólusaként mintegy tételeznie *kellett* egy határt, ami gátat tud vetni a radikális szubjektivitásnak. Az, amit Hegel Kant transzcendentális határmegvonásával kapcsolatban mondott, nevezetesen hogy Kant nem a gondolkodás szükségszerűségéből, hanem a tapasztalati forrására támaszkodó idealista rendszerelmélet

⁹⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 209-210.

⁹⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 193.

⁹⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 191.

¹⁰⁰ Az úgynevezett „nyitott transzcendentálisizmus” olvasatának eminens képviselőjéről lásd egyebek közt Paul Ricoeur Gadamer-esszéjét, aki maga is erősen Rüdiger Bubner interpretációjára támaszkodik: Ricoeur, Paul: „Hermeneutical Logic”?, in Ricoeur, Paul – Pellauer, David (ford.): *Hermeneutics. Writings and Lectures, Volume 2*, Cambridge: Polity, 2013, 65-110, kiemelten 99-102.

konzisztenciájának kényszeréből állapotodott meg a *noumenon* negatív meghatározásánál,¹⁰¹ úgy tűnhet, Gadamerre vonatkozóan is érvényes. Gadamer nem tesz precíz kijelentést a dolog milyenségét illetően, az *Igazság és módszer* nem szolgál pozitív meghatározással a dologra vonatkozólag, hanem mindig csak a hamis előítéletek negációjaként bukkan fel.

Ez persze nem arra utal, hogy a dolog egyfajta transzcendentális konstitúció lenne, hiszen ez éppen abba az episztemikus viszonyba helyezné a gondolkodás kategorialitását, amitől Gadamer ódzkodni akar. Szintúgy nem utalhat a dolog afficiációjára, mivel ezáltal éppen abba a metafizikai dualizmusba lépne vissza, amit Nietzsche kapcsán már elvetettünk. Harmadrészt, nyilvánvalóan nem logikai atomizmusról van itt szó, a nyelvben megszólaltak nem jutnak valamiféle „második létezéshez”.¹⁰² A dolog nem a valós tények és a proposíciók logikai alapegységeinek megfeleltetését hivatott alátámasztani. Azonban a filozófiai hermeneutikának mégis egy külső dologra kell támaszkodnia, még ha episztemikus státuszát nem is tudja meghatározni, mert másképpen nem tudja kivédeni a perspektivizmus csapdáját. A filozófiai hermeneutika az interpretacionizmus vádjával szembesül.

Ahhoz, hogy érdemben válaszolni tudjunk erre, figyelembe kell vennünk a nyelv természetét, amiben a nyelv igazsága is megmutatkozik.

A nyelv bensőséges kapcsolatban áll a gondolkodással, s ezt Gadamer is kiindulópontnak tekinti: „Amit meg lehet érteni, az nyelv.”¹⁰³ A nyelv felől megközelítve az mondható, hogy a nyelv leképezi a gondolkodás *univerzális spekulatív struktúráját*. A spekulatív struktúra, e Hegelre utaló és tőle kölcsönzött kifejezés, Gadamer esetében azt jelenti, hogy a nyelvben tételezett partikuláris létező nem választható el mindattól, ami mentén a meghatározott létező felismerhető mint létező. Ebből következik, hogy a nyelv nem felmutató kijelentő mondatok összessége, elvonatoztatva mindentől, ami az adott kijelentésben nem volt explicite kifejezve – a mondat nem alkot önálló és lehatárolt értelemegységet. A visszanyúlás metafizikai előfeltevésének (nyelv és világ különválasztásának) kritikája, illetve a nyelv spekulatív struktúrája sajátos módon kombinálódik a nyelvre vonatkozó gadameri felismerésben. Ami Hegelnél a *fogalom* címszava mentén rögzített *pozitívan-ésszerű* gondolkodás szükségszerű és valóságos (azaz *konkrét*) alakban felötlött belső

¹⁰¹ Egyebek közt lásd Hegel korai írását, amit még a Schellinggel közösen szerkesztett *Kritisches Journal der Philosophie*-be szánt: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik, in Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Hit és tudás*, Budapest: Osiris, 2001, 262-263.

¹⁰² Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 329.

¹⁰³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 329.

önmozgására (*aufheben*) utal,¹⁰⁴ az Gadamernél a nyelv által lehetővé vált konceptualitás szükségszerű mozgásaként adódik. Ezáltal a nyelv hagyományosan felfogott tárgyi megértését elvetve Gadamer a nyelv mozgásában rögzíti annak tárgyát. A nyelv univerzális ontológiai közegében mozgó megértés nem egy nyelvben lévő valamit ismer meg, hanem mindazt, ami egyáltalán megértettként tárul fel számára.

A nyelv igazsága ily módon sokkal inkább létező, semmint lét: „önmagában hordja a lenni és a megmutatkozni különbségét”.¹⁰⁵ *Létezés és megmutatkozás*, valamint a kettő azonossága a nyelvi világlátásban. Ez véleményünk szerint inkább szolgál a nyelv mozgásának bizonyításául, s csak másodsorban a hermeneutikai tapasztalat történeti belevettségének felismeréseként. Ami a nyelvben megszólal, az mindig a magunkra vonatkoztatás által hallható meg, ez igaz; ám a nyelvben megszólalt lét csak a megmutatkozás folyamatában konstatálódik létként. Vagy ahogy Gadamer mondja: „Az igaz, hogy ami megszólal, az valami más, mint maga a kimondott szó. De a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. A szó a maga érzéki létében csak azért létezik, hogy megszűnjék a mondottakban.”¹⁰⁶ A nyelvnek *történésjellege* van, vagyis hogy a nyelv lényegleírása a folyamatos alakulás, s tárgya ekképp a mozgásban ragadható meg.

Hozzá kell tennünk, a nyelvben felmutatott mozgás, melynek gondolatát Gadamer jogosan tulajdonítja egyrészt Hegelnek, másrészt pedig a görögöknek,¹⁰⁷ a nyelv belső jelentésképződésére vonatkozik. Úgy tűnik, hogy a hegeli megszüntetve-megőrzésre való hivatkozás, mondhatni, a nyelv immanens spekulatív struktúráját érinti, ami nem áll azonos elemzési szinten, mint a nyelv externális-történeti spekulatív struktúrája – ez utóbbi ugyanis a hagyományban szituált megértő egyén előzetes ítéleteire szorítkozik. E ponton határolódik el Gadamer az abszolút idealizmustól. Az, ami Hegelnél az abszolút tudás álláspontját képezte, s ami ily módon *logikai* kategória (azaz általános és szükségszerű reflexiós viszony), az Gadamernél az ontológiai revideálás jegyében elvetésre kerül.¹⁰⁸ A nyelv ugyanis formaképzése az értelemnek, nem pusztán immanens önmozgása, s ez a jelentése annak, hogy az értelemnek *történésjellege* van: „Aki beszél, az annyiban spekulatíván viselkedik, hogy szavai nem valami létezőt képeznek le, hanem a lét

¹⁰⁴ Hegel: *Enciklopédia I. Logika*, i. m., 146-148.

¹⁰⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 329.

¹⁰⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 329.

¹⁰⁷ Hegel és a görög logoszfilozófia párhuzamának bővebb kifejtéséről lásd: Gadamer, Hans-Georg: Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers, in Gadamer, Hans-Georg: *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, New Haven: Yale University Press, 1982, 5-34.

¹⁰⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 325-326.

egészehez való viszonyt mondanak ki és szólaltatnak meg”¹⁰⁹ A mozgás eszerint nem egy szabad állásponttól kiinduló és egy determinált kényszerpályát bejáró spekulatív immanencia, ahogy az Hegel Logikájában előfordult. Csak a nyelv történelembe való visszahelyezését követően beszélhet Gadamer a nyelv és a gondolkodás „rendszer-tani” egységéről.¹¹⁰ A nyelv és a gondolkodás bensőséges kapcsolatát a hagyományhoz való kötöttségük alapozza meg. Ez fogja át és határolja körbe mind a nyelv, mind pedig a gondolkodás érvényességi és lehetőségi körét.

A nyelv leírása azért kell, hogy megelőzze a szubjektív ítéletek ellenpólusát alkotó „dolog” meghatározását, mert csak a nyelv helyes felfogása mentén lehet egyáltalán a dologra irányuló kérdést feltenni. Mindenki közül Gadamer látta ezt a legélesebben. Amikor ugyanis elvétve kitér a dolog meghatározására, azt mindig a megértés processzualitásának és a nyelv spekulatív struktúrájának gondolatmenetébe ágyazza bele. A legépítőbb leírása a dolognak is csak a nyelvi történésjellegén keresztül és a velünk való viszonyában található meg: „a nyelv nem mint nyelv, nem mint grammatika és nem mint szótár, hanem mint hagyományban mondottak megszólalása képezi a voltaképpeni hermeneutikai történést, mely egyszerre elsajátítás és értelmezés. Tehát itt lehet csak igazán azt mondani, hogy ez a történés nem a mi tevékenységünk a dologgal, hanem magának a dolognak a tevékenysége.”¹¹¹ Úgy tűnik, hogy a dologra való támaszkodás nem a dolog dologságára irányul, minden értelemkonstelláció lehetőségének valamiféle totalitását felgöngyölítve, hanem a megismerést előmozdító (vagy akár egyáltalán lehetővé tevő) mozgásra. A dolog a pozitív meghatározásában a tapasztalat ontológiai hajtómotorja.

Ezt látszanak alátámasztani Gadamer azon fejezettrészei, ahol a dolognak a rendszerelméletben elfoglalt pozíciója egy szinonim¹¹² terminussal kerül felcserélésre – ilyen értelemben beszél például *tényállásról* és (közös) *világról*.

A nyelvnek „sajátos tárgyiassága” van, mondja Gadamer, mégpedig az, hogy benne tényállások szólalnak meg.¹¹³ A tényállás azt jelenti, hogy egy dolog „így és így áll”, ebben

¹⁰⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 325.

¹¹⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 272.

¹¹¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 321.

¹¹² Gadamer előszeretettel vett elő újra és újra bizonyos kardinális problémaköröket, amiket aztán mindig más szempontból, máshová terelt hangsúllyal, eltérő kezdeményezésből kiindulva és eltérő végpontokra eljutva fejtett ki, ezzel a szövegszerkesztésben is reprodukálva a hermeneutikai kör olvasásélményét. A fogalomalkotás homályosságait azonban csak tetézte, hogy gyakorta szinonimitás magától értetődőségével élt, amit még az egyik legeminensebb Gadamer-tanítvány, Walter Schulz, is felró Gadamernek egyebek közt a *történelem, nyelv, beszélgetés és játék* terminusai kapcsán. Erről lásd: Schulz, Walter: Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's, in Bubner, Rüdiger (szerk.) – Cramer, Konrad (szerk.) – Wiehl, Reiner (szerk.): *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I., Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1970, 305-316.

¹¹³ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 309.

összpontosul az önálló más létnek az elismerése, mely a beszélő saját pozíciójától való elkülönülés lehetőségére világít rá. Külön hangsúlyozza Gadamer, hogy a hermeneutikai megértés nem „célszerű cselekvés”, a benne felismert tényállás nem felmutatott igazság, hanem a felmutatásban létező igazság, mert „a megértetés végzésében létezik igazán.”¹¹⁴ Kevésbé a tényállás maga érdekli, mint annak *distanciája*, tehát hogy el tud különülni. A tényállás pozitív-propozicionális mivolta mellett egyben és egyszerre *negatív tényállás* is.¹¹⁵

Ugyanígy, a világ fogalma kapcsán Gadamer a következőket mondja: „világtapasztalatunk nyelvhez kötöttsége nem jelent kizáró perspektiválást”.¹¹⁶ Azzal, hogy a nyelv relatíve tökéletes és önmagából kiindulva képes megérteni magamagát, nem vonja magával azt, hogy a különböző világhorizontok csakis egymást kizáróan, mintegy exklúzíve érvényesülhetnek. Máshogy kell megközelíteni a világtapasztalat nyitottságát. A tény, hogy képesek vagyunk azt meghallani, ami akár velünk szemben juttatja érvényre igazságát, bizonyítékát nyújtja annak, hogy a nyelv igazsága egy közbülső szférán, egy *közös világon* keresztül mutatkozik meg: „A nyelvi megértés azt, amiről folyik, úgy állítja a magukat megértetők közé, mint valami pertárgyat, amely oda van téve középre, a felek közé. A világ így az a közös terület, amelyre senki sem lép, s amelyet mindenki elismer, s amely mindazokat összekapcsolja, akik beszélnek egymással.”¹¹⁷

Ez utóbbi idézet világítja meg talán a legjobban mondanivalónkat. A „dolog” nem egy magánvaló tárgyiasság, hanem mindaz, ami a dolog felé irányulásra készíti a megértést – a létező feltárása az elismerés nullpontján keresztül. Az elismerés, akár csak Hegel *Fenomenológiája* esetében, központi fogalomként emelkedik fel, a hermeneutikai tapasztalat kontinuum-jellegét képezve. Az autoritás, a gondolkodás és a nyelv spekulatív struktúrája ebben a fogalomban keresztezik egymást. Az elismerésre utal Gadamer ott is, ahol a *képzést* mint fő humanista vezérfogalmat taglalja. Mert a képzés és képzettség éppen abban kamatozódik, hogy *tapintatossá* tesz a „valódi” mássággal szemben: „Ha mindez képzést előfeltételez, akkor ez azt jelenti, hogy nem az eljárás vagy a viselkedés, hanem a keletkezett lét kérdése. A pontosabb szemügyre vétel, a hagyomány alaposabb tanulmányozása egyedül még nem elég, ha nincs előkészítve a műalkotás vagy a múlt mássága iránti fogékonyság.”¹¹⁸

¹¹⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 310.

¹¹⁵ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 310.

¹¹⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 311.

¹¹⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 310.

¹¹⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m., 35.

Zárszónak illik ide Gadamer egy interjúból elhangzott vallomása, amit Kierkegaard *Vagy-vagy* utolsó fejezete kapcsán fejtett ki. Mint mondja: „Mindig szívesen idézem Kierkegaard-t a vigasztalóról, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk. De az is vigasztaló, amely abban a gondolatban van, hogy egyáltalán nem lehet igazunk.”¹¹⁹ Valóban, ez a nyelvben felmutatható legmagasztosabb igazság – a dolog által folyamatosan ösztökélve lenni.

¹¹⁹ Gadamer, Hans-Georg: A művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja H.-G. Gadamerrel, *Gondolat-jel*, II., 2001, 20.

Bibliográfia

Apel, Karl-Otto: *Towards a Transformation of Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Apel, Karl-Otto: A „hermeneutika” filozófiai radikalizálása Heideggernél, és a nyelv „értelmerkritériumának” kérdése, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 189-245.

Bonyhai Gábor: Régi és új hermeneutika: Bevezetés, in Bonyhai Gábor – Veres András (szerk.): *Bonyhai Gábor összegyűjtött munkái II.*, Budapest: Balassi Kiadó, 2000, 204-216.

Danneberg, Lutz: Schleiermacher und die Hermeneutik, in Baertschi, Annette M. (szerk.) – King Colin G. (szerk.): *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, Berlin: De Gruyter, 2009, 211-276.

Dilthey, Wilhelm: Vázlatok a történelmi ész kritikájához, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 61-90.

Forster, Michael N.: *German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and beyond*, New York: Oxford University Press, 2011.

Gadamer, Hans-Georg: A művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja H.-G. Gadamerrel, *Gondolat-jel*, II., 2001, 17-22.

Gadamer, Hans-Georg: *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, New Haven: Yale University Press, 1982.

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Budapest: Osiris, 2003.

Gadamer, Hans-Georg: Replik, in Gadamer, Hans-Georg et al.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, 283-317.

Gadamer, Hans-Georg – Palmer, Richard E. (szerk.): *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*, New Haven: Yale University Press, 2001.

Frank, Manfred: A nyelv uralhatóságának határai, *Literatura*, 1991/4, 1991, 347-379.

Gjesdal, Kristin: *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, Budapest: Osiris, 2002.

Habermas, Jürgen: *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

Habermas, Jürgen: Technika és tudomány mint „ideológia”, in Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*, Budapest: Atlantisz, 1994, 11-58.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest: Akadémiai, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest: Akadémiai, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciklopédia I. Logika*, Budapest: Akadémiai, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik, in Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophieből*, Budapest: Osiris, 2001, 247–393.

Heidegger, Martin: Kicsoda Nietzsche Zarathustrája?, *Gond*, 23-24, 2000, 21-38.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Budapest: Osiris, 2019.

Helmholtz, Hermann von: Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften, in Helmholtz, Hermann von – Hörz, Herbert et al. (szerk.): *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin: De Gruyter, 1972, 79-108.

Humboldt, Wilhelm von: A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben, in Humboldt, Wilhelm von: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Budapest: Európa, 1985, 29-67.

Humboldt, Wilhelm von: Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról, in Humboldt, Wilhelm von: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Budapest: Európa, 1985, 69-115.

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Budapest: Atlantisz, 2009.

Kleist, Heinrich von – Hamburger, Michael (ford.): On the Gradual Construction of Thoughts During Speech, *German Life and Letters*, 5/1, 1951, 42-46.

Lengyel Zsuzsanna Mariann: A hermeneutikai kör és az előítéletek problémája, *Erdélyi Múzeum*, 79/4, 2017, 47-62.

Loboczky János: Gadamer és a hermeneutikai hagyomány megújítása, *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Sectio Philosophistica*, 23, 1997, 15-27.

Loboczky János: Gadamer és a humanista hagyomány, *Erdélyi Múzeum*, 82/4, 2020, 45-56.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*, Máriabesnyő: Attraktor, 2012.

Nyíró Miklós: Az értelem történésjellege és a hallható világegyetem, in Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvfeledtség*, Budapest: L'Harmattan, 2006, 121-132.

Nyíró Miklós: Humboldt és a nyelv antropológiai jelentősége, in Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvfeledtség*, Budapest: L'Harmattan, 2006, 60-66.

Olay Csaba: Hegel és Gadamer, *Világosság*, 2008/3-4, 2008, 173-183.

Ormiston, Gayle (szerk.) – Schrift, Alan D. (szerk.): *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur*, Albany: State University of New York Press, 1990.

Ricoeur, Paul – Pellauer, David (ford.): *Hermeneutics. Writings and Lectures, Volume 2*, Cambridge: Polity, 2013.

Ricoeur, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika*, Budapest: Kossuth, 1997.

Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest: Gondolat, 1980.

Schleiermacher, Friedrich: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben, in Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 1990, 29-60.

Schleiermacher, Friedrich – Bowie, Andrew (ford.): *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Schleiermacher, Friedrich – Duke, James (ford.) – Forstman, Jack (ford.): *Hermeneutics. The Handwritten Manuscripts*, Atlanta: Scholar Press, 1997.

Schulz, Walter: Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's, in Bubner, Rüdiger (szerk.) – Cramer, Konrad (szerk.) – Wiehl, Reiner (szerk.): *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I., Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1970, 305-316.

Telegi Zsigmond: Utószó, in Humboldt, Wilhelm von: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Budapest: Európa, 1985, 303-370.

Veress Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*, Budapest: L'Harmattan, 2019.

Zoltai Dénes: *Az esztétika rövid története*, Budapest: Helikon, 1997.