

**A tapasztalat problematikája  
az Igazság és módszer-ben**  
(A tapasztalat fogalma és a hermeneutikai  
tapasztalat lényege című fejezet alapján)

VERES ZOLTÁN

A tapasztalásfogalom vizsgálatának filozófiatörténeti motivációja – legalábbis a gadameri hermeneutika vonatkozásában – ahhoz a problémához kapcsolódik, melyet a szellemtudományok önmegalapozási kísérlete jelent. Elsősorban Dilthey törekvései nyitnak itt olyan horizontot, melyben e vizsgálat jelentőségét megérthetjük. A történelemnek tudományként való meghatározása egyben azt is jelenti, hogy ezt a diszciplínát mentesíteni kell azon előítéletektől, melyek módszertanilag a természettudományokhoz kapcsolják. Dilthey ezt egy „leíró és taglaló pszichológia” kidolgozása révén vélte kellőképpen megalapozhatónak. Akárcsak Rickert vagy Windelband<sup>1</sup>, úgy gondolta, hogy a megalapozási kísérlet tulajdonképp ismeretelméleti kérdés és ennyiben a történelemtudomány önállóságát tisztán módszertani alapokra

<sup>1</sup> Igazságtalanul járnék el, ha Diltheyt szó nélkül utasítanám a neokantiánusok mellé. Ugyanis már az általa kidolgozott ‘élmény’ fogalma is kivonja magát annak a bizonyosságnak a köréből, amelyen belül természettudományos értelemben vett ismeretről beszélhetünk. Dilthey azonban mégsem tud elszakadni a természettudományok igézetétől: törekszik arra, hogy megalapozási kísérletében objektivitással ruhazza fel a történelmet, mint megismerési formát. Ez az a tényező, amelynek kapcsán Dilthey sem különbözik a neokantiánus elképzelésektől. (Ld. erre vonatkozóan Gadamer *Hermeneutika és historizmus* című tanulmányát, in: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp. 1984.)

kívánta helyezni. A történelem tehát objektív ténymegismerés marad, a természettudománytól csupán az általa használt eszközök különböztetik meg. Nem a tapasztalás mozzanata, hanem az ismeretek feldolgozásának, „megértésének” módja válik a történelem differencia specifikájává. A természettudományos objektivitás eme közelségében ugyan végrehajtható a „történelmi ész kritika”, ám e kritika kritériumainak meghatározásában a történelemtudomány sajátosan szubjektivistikus marad éppen abból a feszültségből adódóan, mely a megértő szubjektum pozíciója és a történelmi tényismeret objektivitása között jön létre. A történelem időisége időtlenséggé válik s a megismerő szubjektum történelem felettivé lesz. Gadamer ezzel a filozófiatörténelmi kihívással kíván szembe nézni, amikor úgy véli, hogy a szellemtudományok megalapozása új tapasztalásfogalmat igényel s következésképp új ismeretfogalmat is. Ezért mondja azt műve bevezetőjében, hogy: „Vizsgálódásaimban a tapasztalatról szóló fejezet rendszertani kulcspozíciót foglal el (...)”<sup>2</sup>. Kérdéseimet alapvetően az a szándék motiválja, hogy a tapasztalásfogalom mentén a szellemtudományok problematikája mögé hatolhassak. Úgy vélem, ily módon válasz nyerhető arra a kérdésre, hogy miféle tapasztalásforma az, melynek révén a szellemtudományok megalapozhatóvá válnak oly módon, hogy ismereteik igazságigényét már nem a természettudományhoz viszonyított komplementer „zónában” kell érvényesíteniük. Ezzel egyidejűleg egy olyan magatartás is körvonalazottá válhat, mely képes ezt az érvényességet fönntartani és a dogmatizmus, a történelmi elmerevedés veszélyeit elhárítani.

A vonatkozó fejezetrész elemzéséhez néhány előzetes megfontolásra van szükség, azon „rendszertani kulcspozíciót” illetően, melyre Gadamer hivatkozik. Az elemzendő szöveghelyek a második rész utolsó alfejezetéhez tartoznak, vagyis az *igazságkérdés kiterjesztésének* mondhatni stratégiai pozícióját foglalják el, az *ontológiai fordulatot* közvetlenül megelőzően. Az alfejezet pedig, melyhez tartoznak, a hatástörténelmi tudat problematikáját tárgyalja. A kontextusteremtés egyéb változatai közül itt most e kettőre összpontosítva kísérlem meg megvilágítani e rendszertani szempontból kedvező helyet. Az első lehetőség szerint a tapasztalás kérdése az igazságkérdés és az ontológiai fordulat problémáinak szövegkörnyezetében kerül tárgyalásra. Ha azonban figyelembe vesszük

<sup>2</sup> id. mű.: 16. o. Az idézett megjegyzést Gadamer további szövegrészei alapján az *A tapasztalat fogalma és a hermeneutikai tapasztalat lényege* című fejezetre vonatkoztatom, mely kifejtett formában tartalmazza a tapasztalással kapcsolatos elképzeléseket.

Gadamer azon megjegyzését, mellyel átvezet a tapasztalásfogalom vizsgálatához<sup>3</sup>, akkor a kontextust szűkebbre szabva a tapasztalásfejezet pozícióját a *hatástörténeti tudat* és a *nyelv* kérdéskörei között határozhatjuk meg<sup>4</sup>. A „rendszertani kulcspozíció” előzetes tisztázása révén jutunk tehát azokhoz a fogalmakhoz, melyek megadják e vállalkozás kereteit a műben. Az így elnyert fogalmi keretek azonban korántsem rigurózusak, a tapasztalásfogalom definiálásának folyamatában gyakran egymásba csúsznak, hol egyik, hol másik jut prioritáshoz. E szempont kiemelését azért tartom lényegesnek, mert rávilágít az elemzés történésjellegére és arra a megközelítésmódra, melyet itt megelőlegezőleg leginkább dialektikusnak nevezhetünk. Ezáltal ugyanis a „dialektikus” kifejezésnek új dimenziói nyílnak, olyanok, melyek őrzik a hegeli dialektikához fűződő feszültségteli, kritikus viszony elemeit<sup>5</sup>.

A tapasztalásfogalmat taglaló fejezetet közvetlenül megelőző szövegrészek is hasonlóan sajátos viszonyulásmódról tesznek tanúbizonyságot a *hatástörténeti tudat* struktúráját illetően: „...a *hatástörténeti tudat struktúráját* Hegelt figyelembe véve s ugyanakkor tőle elhatárolódva kell meghatározunkunk.”<sup>6</sup> Az idézet a *Reflexiók filozófia határai* című alfejezethez tartozik. Gadamer úgy véli, e határokat ott kell megvonni, ahol a reflexiók filozófia öntükröző struktúrái megjelennek, valójában történetietlenné téve a szellemet „az önmagától való elidegenedés pusztán formáldialektikai megszüntetése”-nek folyamatában. Ez az a közvetlen szövegkörnyezet, melynek kapcsán megfogalmazódik a tapasztalásproblematika tisztázásának igénye: „Amennyiben az ilyen kibékülés a szellem történeti munkája, a szellem történeti viselkedése nem öntükrözés, (...) hanem tapasztalat, mely valóságot tapasztal, és maga is valósá-

<sup>3</sup> „Pontosan ez az, amit a *hatástörténeti tudat* elemzése közben nem szabad elfelejtünk: ennek a tudatnak *tapasztalat*struktúrája van.” (243. o.)

<sup>4</sup> Dieter Teichert (*Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis, Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer's, Metzler, Stuttgart, 1991.*) ez utóbbi kettő közé helyezi a problémát, megtoldva a tapasztalásfogalom elemzésének határértékeit a horizontmetaforikával: „Auf der Basis des Begriffs der Wirkungsgeschichte, der Horizontmetaphorik und des hermeneutischen Sprachbegriffs erläutert Gadamer, was mit der Rede von hermeneutischer Erfahrung gemeint ist.” (119. o.)

<sup>5</sup> Erről a viszonyról írja Merold Westphal, Gadamer idézve: „Gadamer describes the relation as a ‘tension-filled proximity’ (...) Gadamer is powerfully drawn to Hegel's thought as a source of insight he cannot do without.” (*Hegel and Gadamer*, in: Wachterhauser, Brice [ed.]: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State Univ. of NY. Press, 1986)

<sup>6</sup> *Igazság és módszer* (a továbbiakban IM), 243. o.

gos.”<sup>7</sup> Láthatólag egy olyan struktúraösszetevőről van szó, mely a hatástörténeti tudatot már nem önmagára vonatkoztatja vissza: a rá jellemző reflexivitás a valóság vonatkozásába állítja<sup>8</sup>. A hatástörténeti tudat és valóság vonatkozásában a reflexivitás a tapasztalat felől nyer értelmet. A tapasztalatnak ez a valóban „kulcspozíciója” ily módon determinánsa lesz a hatástörténeti tudat további „sorsának”. E „sors” tisztázása ezen a ponton egybeesik a tapasztalásfogalom „lépítésével”, átdefiniálásával.

A „támadás” formálisan ismét a természettudomány ellen irányul, mely az induktív logika segítségével megcsönkította a tapasztalásfogalmat, illetve annak eredeti tartalmát. Valójában az angol empirizmust illető kritikáról van szó<sup>9</sup>, mint olyan hagyományról, mely lehetőséget adott egy ilyen, az induktív logika talajában gyökerező tapasztalásfogalom létrehozására. Az az „ismeretelméleti sematizálás”, melyről Gadamer itt beszél, a tapasztalat érvényességét megismételhetőségének mértéke szerint ítéli meg. Ez a megismételhetőség pedig épp attól a tényezőtől vonatkoztat el, mely a fogalom tartalmának csonkaságát kiegészítené, vagyis annak történetiségétől. „...már Dilthey is – mondja Gadamer – szemére vetette az angol empirizmusnak történeti képzettsége hiányát.”<sup>10</sup> A megismételhető tapasztalat objektív ismeretet alapoz meg, márpedig ennek az igénye annál a Diltheynél is kimutatható, akit Gadamer ily módon állít szembe az angol empirizmussal. Nem elegendő tehát a történeti képzettség, ha az objektív ismeret létrehozásának igénye az „életfilozófia és a tudományelméleti motívum között” való ingázásban tovább működik. A tapasztalás ezen az úton ugyanis az igazsággal mint objektív igazolhatósággal kerül kapcsolatba. „Ez pedig azt jelenti, hogy a tapasztalat (...) felveszi magába saját történetét, s ezáltal megszünteti.”<sup>11</sup> Ami megmarad a tapasztalat jelentéskörén belül, az az igazságszerzés teleologikumának korrelátumaként adott. Ily módon a tapasztalat nem töltheti be a fentebb vázolt szerepét, vagyis az ismeretben

<sup>7</sup> id. mű. uo.

<sup>8</sup> Érdemes talán itt megjegyezni, hogy a reflexivitás problematikáját Gadamer nem azonosítja a reflexió filozófia reflexiófogalmával. Az ő alkalmazásában e fogalmat a hatástörténeti tudat konstitutív elemeként határozhatjuk meg ellentétben például az esztétikai tudat „kirefektáló” reflexivitásával.

<sup>9</sup> Paradigmatikusnak is lehet tekinteni a szövegben a természettudomány státusát ebből a szempontból. Ugyan Gadamer többnyire ezt veszi célba, jól tudja, hogy a találat máshova csapódik be. Ezek a „támadások” ennyiben a szellemtudományok önreflexív mozzanataiként értékelhetők.

<sup>10</sup> id. mű. uo.

<sup>11</sup> id. mű.: 244. o.

elérhető objektív valóság révén felszámolja a mindennapi élettapasztalat igazságigényét. Gadamer e problematika mentén vezet Husserlhez, aki „különösen nagy figyelmet” fordított a tapasztalat idealitásának témájára, pontosabban arra, hogy eme idealitás egyoldalúságát kimutassa. Husserl eredményessége éppen abban áll, hogy a tapasztalatot visszavezeti oda, ahonnan az vétetett: az életvilág közegébe, melyben még előtte van a tudományok által végrehajtott idealizálásnak. Érdemes ezen a ponton egy olyan kitérőt tenni, mely Gadamer fogalomkezelésének módját érinti. Visszatérnék e célból a Diltheyra vonatkozó megjegyzésekhez. Ott a történetiség az a fogalom, amelynek révén az angol empirizmus kritika tárgyává lesz. Ugyanakkor e fogalom arra is lehetőséget ad, hogy Gadamer Dilthey ellenében szerezzen érvényt neki. Van valamiféle dialektikus mozgása tehát e fogalomkezelésnek, mely kritikai jellegét nem a teljesség igényéből, hanem az elméleti merevség elutasításából nyeri. Hasonlóan jár el Gadamer Husserl kapcsán is: az „idealizálás” terminusát alkalmazza, kettős iránnyal: „Husserlnek azt a kísérletét, hogy az értelem eredetét kutatva visszamenjen a tapasztalat eredetéig s leküzdje a tudományok által végrehajtott idealizálást, nyilvánvalóan rendkívül megnehezíti, hogy a tiszta transzcendentális ego szubjektivitása mint olyan nincs valóságosan adva, hanem mindig csak a nyelvi idealizálásban adott, mely minden megszerzett tapasztalatban eleve benne rejlik, s abból a körülményből ered, hogy az egyes Én mindig valamilyen nyelvi közösséghez tartozik.”<sup>12</sup> Gadamer itt arra a komponensre hívja fel a figyelmet, mely az „idealizálásban” ignorálhatatlan, tudniillik a nyelvre. Ebben pedig kifejezésre juthat az az implicit megállapítás, hogy Husserl vállalkozását is e komponens tette lehetővé (később pedig lehetetlenné).

Tapasztalás és nyelv összefüggésének megvilágítása szándékával „a modern tudományelmélet és logika kezdetéig”<sup>13</sup>, Baconig megy vissza. Jellemző módon az előítéletek adnak alkalmat arra, hogy a nyelv itt mint leküzdendő, „verbalisztikus” elfogultság lehessen témává. Ez az aspektus a tapasztalat morális összetevőit tárja fel, annak „antropológiai problematikusságát”. Bacon szándékaiban annak az esetlegességnek kíván határt szabni, mely épp az említett összetevők révén kerül be a tapasztalás folyamatába. Mindazonáltal számot vet velük, és ez azt eredményezi, hogy a tapasztalat fogal-

<sup>12</sup> id. mű. uo.

<sup>13</sup> Ez az eljárás intencióiban annak felel meg, melyet már alkalmazott az esztétikai tudat bírálata kapcsán: visszatérni oda, ahol ez a struktúra gyökereire lelhet, de nem rögzült formájára (vagyis a tárgyra a diszciplína „mögött”).

mának megtisztításában szempontként irányítani fogják. E kettősség miatt válik fontossá Gadamer számára a Bacon által kidolgozott indukció<sup>14</sup>, melynek lényeges eleme, hogy az általánosítás mindaddig zavartalan előrehaladást mutat, míg ellenkező tapasztalatra nem teszünk szert. „Ezt a helyes módszert az jellemzi, hogy alkalmazása esetén a szellem nem teljesen a maga ura (...) a követelmény épp az, hogy gradatim (fokról fokra) emelkedjék fel a különöstől az általánoshoz, s így rendezett, minden elhamarkodottságtól mentes tapasztalatra tegyen szert.”<sup>15</sup> A tapasztalatnak ebben az értelemben kontrollfunkciója van, s ily módon lehetővé teszi a módszeres észhasználatot. E kontrolljellegnek van azonban egy másik vonatkozása is: a tapasztalat ez esetben negáció. Nem a módszeres észhasználat vonatkozásában nyer tehát jelentőséget, hanem egy másik megelőző tapasztalattal szemben. E szempontot Gadamer azon megfontolásból emeli ki, hogy a szellem e folyamatban nem „teljesen a maga ura”. Míg Bacon arra céloz, hogy a szellem nem tehet mindenkor kénye kedve szerint, Gadamer e kijelentésben inkább az esetlegességet hangsúlyozza, mely a szellemet mindenhatóságától megfosztja.

A baconi idola-elemzések azt az aspektust teszik vizsgálat tárgyává, mely a nyelvben képződik, s mely megakadályozza, hogy a tapasztalatot valamilyen természettudományos ismeret igazságára vonatkoztatott célképzet alá rendelhessük<sup>16</sup>. A baconi „kísérleti módszer” lényege egyfajta beállítódás megteremtése, melyet a „natura parendo vincitur” imperativikus elve<sup>17</sup> határoz meg. Ez a beállítódás azonban nehezen vagy egyáltalán nem fordítható át tudományos praxissá, ez a hiányossága az „interpretatio naturae”-nak. „Egészében véve egyet kell értenünk a szokásos Bacon-kritikával, és el kell ismernünk, hogy Bacon módszertani javaslatai

<sup>14</sup> Megjegyzendő, hogy itt kerül a tapasztalat fogalma – negatív – először kapcsolatba a dialektikával: „Az indukció általa kidolgozott módszere azt a szabálytalanságot és esetlegességet akarja legyőzni, melynek körülményei között a hétköznapi tapasztalat létrejön, elsősorban a tapasztalat dialektikus használatát.” (244. o.)

<sup>15</sup> id. mű.: 245. o.

<sup>16</sup> Az IM egy későbbi fejezetében Gadamer erről így ír: „...az objektíváló tudomány a természetes világtapasztalat nyelvi megformáltságát előítéletek forrásaként tapasztalja. A matematikai mérések módszerét alkalmazó új tudománynak, ahogy ezt Bacon példája mutatja, többek közt épp a nyelv prejudiciuma és naiv teleológiája ellenében kellett helyet teremtenie saját konstruktív tervezése számára.” 315. o.

<sup>17</sup> Ez az elv az IM 29. oldalán is megjelenik, Dilthey-jal összefüggésben ismét a már említett gadameri eljárás szellemében: „Dilthey azonban a szellemtudományi módszereknek ezt az önállóságát mégis a régi baconi ‘natura parendo vincitur’-ral támasztja alá – ez az alapelv egyenesen arcul csapja azt a klasszikus-romantikus örökséget, mellyel Dilthey sáfárkodni szeretne.”

csalódást okoznak. Túlságosan meghatározatlanok és általánosak, s ma már világos, hogy különösen a természetkutatásra történő alkalmazásuk kevés eredményt hozott.<sup>18</sup> Az előítéletek baconi elemzésének tulajdonképpeni hozadéka Gadamer számára az, hogy a tapasztalatban jelen van az értelmezés szubjektív horizontja meghaladásának esélye<sup>19</sup>, még akkor is, ha itt nyelvi korlátként jelentkezik csupán, olyanként, melyet a módszeres észhasználat érdekében le kell küzdeni. Ez utóbbi vonatkozás „téríti el” Gadamert a két elődtől: „Baconhoz hasonlóan, Husserl is nagyobb figyelmet fordított a nyelvi kifejezésszféra negatívumaira, mint pozitívumaira.”<sup>20</sup> A „nyelvi kifejezésszféra pozitívumai”-nak elhanyagolása miatt jöhet létre egy olyan célképzet (ti. az objektivitásé), mely a tapasztalásfogalom eredeti tartalmát csonkítja. Gadamer nem veti el a cél fogalmát, ám más vonatkozásba állítja. Utalnék itt arra a definícióra, mely a játék-elemzés kapcsán merül fel. A játéknak nincs „külső” célja, e cél önmagában a játék végrehajtásában rejlik. Aki ezt nem tartja szem előtt, az a játékba a komolyság olyan célvonatkozásait viszi be, melyek elrontják a játékot. A játék ilyen értelemben a nyelv uralhatatlanságának, az értelmezésnek lesz analogonja.

A remény ismét egy olyan aspektus, mely a teleologikumnak újabb meghatározását adja<sup>21</sup> mégpedig a tapasztalat azon általános tulajdonsága révén, hogy egy újabb tapasztalat bármikor megcáfolhatja az előzőt. „A remény létezése Aiszkhülosz Prométheusza óta oly nyilvánvaló sajátossága az emberi tapasztalatnak, hogy antropológiai jelentőségét látva, egyoldalúnak kell tekintenünk azt az elvet, mely egyedül a megismerés teljesítményének teleologikus mércéjét érvényesíti.”<sup>22</sup> A bírált teleológiai aspektus hozadéka Gadamer számára a már eddig is hangsúlyozott általános tézis, mely a tapasztalat érvényességére vonatkozik. Az általánosságnak az a szintje, melyen e tézis megfogalmazható, aplikálhatóvá teszi azt nemcsak a természettudományos, hanem a mindennapi tapasztalat esetében is<sup>23</sup> Az általánosság kérdései vezetnek át bennünket a

<sup>18</sup> id. mű. uo.

<sup>19</sup> Ez az esély nem az objektivitás, hanem inkább a nyelv uralhatatlansága révén válhat valóra. Ezért lényeges a tapasztalat struktúrájának elemzésében az előítéleteként konstituálódó nyelvi komponens vizsgálata.

<sup>20</sup> id. mű.: 246. o.

<sup>21</sup> Ez a megállapítás természetesen csak akkor érvényes, ha elfogadjuk a megelőző gondolatmenetet, vagyis azt, hogy Gadamer valóban megőrzi a cél fogalmát, átdefiniálva azt és szembe helyezve a „megismerés teljesítményének” teleologikumával.

<sup>22</sup> id. mű.: 245. o.

<sup>23</sup> Dilemmatikus marad e megállapításban, épp általánossága miatt, hogy mikor és hogyan is keresztezik a tapasztalatok egymást. Pontosabban, hogy mi alapján

Metafizikával kapcsolatos kérdésfelvetéshez. Az általánosság, melyről itt szó esik, a tapasztalatból módszeresen – indukció révén – elvonható általánosság<sup>24</sup>. Az indukció a tapasztalat negatív funkciójaként vált eddig témává. Ez a jelleg itt is megőrződik oly módon, hogy az általánosságra vonatkozó – Husserlnél az idealizálás kéréskörébe tartozóan már említett – probléma a nyelv horizontjába kerül vissza: „...mi a tapasztalat általánossága, s hogyan megy át a logosz új általánosságába?”<sup>25</sup> E reláció itt még a közvettség módján adódik. A tapasztalat általánossága „Nyilvánvalóan a sok egyes megfigyelésben rejlő, megkülönböztetés nélkül hagyott közös valamire vonatkozik. Ennek megőrzésén alapul egy bizonyos előrelátás képessége.”<sup>26</sup> Az előrelátás mint kiszámíthatóság megismételhetőséget igényel, atemporálissá minősítve át a tapasztalatot valamint az abban elnyert ismeretet. Nem véletlen tehát, hogy Gadamer az emlékezés<sup>27</sup> mint az előrelátás fogalompárjának jelenlétét, illetve a megőrzés és tapasztalat viszonyának tárgyalását hiányolja. E célból tér vissza az Arisztotelészt megelőző görög gondolkodókig, akiknél megőrzés és nyelv kapcsolata explicitebb formát ölt. E gesztusnak itt még előrevetítő jellege van, módszertani

ítéljük keresztezőnek egyik vagy másik tapasztalatunkat az előzőekre nézve? A kérdés egy olyan dimenziót nyit meg, mely itt még csupán irányként van jelen. Sejthető, hogy a további tárgyalás nem a kérdésekből közvetlenül származtatható ismeretelméleti problémák felé mozdul majd el.

<sup>24</sup> Ismét egyazon fogalom különböző jelentésmóduszainak fogalmi alakon belüli egymásrautaltsága biztosítja a vizsgálódás kivitelezését. A megelőző szövegrészben használt általánosság fogalma a tapasztalat lényegi tulajdonságának általánossága. Arisztotelész kapcsán azonban az absztrakció teoretikus általánosságáról van szó. E kettő az indukció tematizálása révén kerül egymással kapcsolatba.

<sup>25</sup> id. mű. uo. A logosz és tapasztalat kapcsolata témaként előtérbe állítja a dialektikát. Gadamer a XIX. sz-i filozófiával összehasonlítva a görögség gondolkodásmódját a következőket írja: „Ők nem a szubjektivitásból kiindulva és annak számára akarták megalapozni az ismeret objektivitását. (...) A dialektika, a logosznak ez a tevékenysége, mint hangsúlyoztuk, a görögök számára nem a gondolkodás által végzett mozgás volt, hanem magának a dolognak a mozgása, melyet a gondolkodás tapasztal.” 319. o. Bár következtetéseiben messze előremutat itt az idézet, mégis fontosnak tartom közbeiktatását, mert előzetesen világítja meg azt az irányt, melybe Gadamer a továbbiakban haladni fog.

<sup>26</sup> id. mű.: 246. o. A közvetett kapcsolatot tapasztalás és nyelv között itt az adja, hogy az előrelátás sohasem faktuális megalapozottságú. Bizonyossága csakis a nyelvben képződhet. Egy objektivitás képzetével szembeállítva ez a nyelvi bizonyosság alapjában véve bizonytalanság és így a reményre utal vissza.

<sup>27</sup> Az emlékezés szintén kettős tartalommal jelentkezik az elemzésben: a szöveg egy korábbi helyén a feledés áll szemben vele. Az emlékezés ott mint az indukció pozitív, „előrehaladó” mozzanata jelentkezik: „Előbb azt kellene kérdezni, hogy minden tekintetben érvényes-e a pozitív dolgok elsőbbsége az emlékezetben, s hogy az életnek azt a törekvését, hogy a negatív dolgokat elfelejtse, minden tekintetben kritikusan kell-e kezelni.” (245. o.)



jelentősége a későbbiekben, tapasztalat és történetiség viszonyának vizsgálatában nő meg.

Visszatérve az általánosság kérdésére: „Mindenesetre le kell szögeznünk – mondja a szerző –, hogy a tapasztalat általánossága, melyről Arisztotelész beszél, nem a fogalom és a tudomány általánossága.”<sup>28</sup> Ez a megállapítás rokonságot mutat azzal, melyet Heidegger a *Lét és időben* a lét általánosságára vonatkozóan tesz. E horizont megnyitása az általánosság fogalmát magas energiapontra juttatja. A tapasztalat számára ontológiai dimenziók nyílnak, általánossága itt már diszciplínák „mögötti”<sup>29</sup>. Gadamer problémaként veti fel, hogy ez az általánosság a mindenkor csak konkrét szituációkban képződő tapasztalat révén tárható fel. „A tapasztalat mindig csak az egyes megfigyelésben van aktuálisan jelen. Nem ismerjük előzetes általánosságában.”<sup>30</sup> A megállapítás ismét az általánosság fogalmának tisztázását teszi szükségessé. Az általánosságról nem abban az értelemben van szó, hogy az valamilyen általános létezéshez juttatná tapasztalatainkat, hanem mint ebben a vonatkozásban konstituens elemről, mely lehetővé teszi tapasztalataink általános viszonyba hozását. „Ebben áll a tapasztalat elvi nyitottsága az új tapasztalat iránt – nem csak abban az általános értelemben, hogy a tévedések helyreigazítanak, hanem hogy a tapasztalat lényege szerint állandó megerősítést igényel, s ezért szükségképp ő maga válik mássá, ha a megerősítés elmarad.”<sup>31</sup> A tapasztalat általánossága tehát nyitottságában rejlik, abban a lényegi tulajdonságban, hogy más tapasztalatokra utalt. A tagadás<sup>32</sup> így egy nyitottság-struktúrát tár fel a tapasztalat szerkezetén belül. A negációnak ez a sajátossága jellemzi a hegeli gondolkodást, sőt alapja a gondolkodás dialektikus mozgásának azáltal, hogy az ellentmondásos viszonyban a tagadásnak nincs semmilyen definitórikus hozadéka. Csak azt tudhatjuk meg a szembenállóról, hogy a hozzá fűző létrelációt a tagadás tárja föl. A gondolat dialektikus mozgásának következménye a fogalmak kettős irányú használata (az ellentétes logikai viszony ugyanis speciális esete az ellentmondásosnak<sup>33</sup>). A

<sup>28</sup> id. mű.: 247. o.

<sup>29</sup> Ontológiai szempontból látni rá a tapasztalás kérdéskörére, a hagyománytörténetés olyan mozzanatait is implikálja Heidegger révén, melyek előrevetítik a gadameri intenciót: a tapasztalatot az emberi létezés végessége felől érteni.

<sup>30</sup> id. mű. uo.

<sup>31</sup> id. mű. uo.

<sup>32</sup> A tagadásnak az a logikai változata, mely a kontradiktórikus viszonyoknak felel meg („ubi reperitur instantia contradictoria”) erőteljesebb, amennyiben a tagadott terminus ellentmondásos párja a tagadás révén nem konkretizálódik.

szembenállás és a tapasztalat tagadás révén feltároló nyitottságstruktúrája előkészítő mozzanata annak az elemzésnek, mely a hagyományhoz való viszonyt egy Másikhoz, egy Te-hez fűződő viszonyként írja le.

E kontextusban általánosság és a tapasztalatban jelenlévő esetlegesség kapcsolatát Gadamer egy arisztotelészi hasonlat mentén vizsgálja tovább. „A sok megfigyelést, melyet valaki végez, menekülő sereghez hasonlítja. Ezek is tovafutnak, nem állnak meg. De ha egyszer az általános futásban egy megfigyelést mégis megerősít az ismétlődő tapasztalat, akkor az megáll. Így ezen a ponton úgyszólván bekövetkezik az első megállás az általános menekülésben.”<sup>34</sup> A hasonlatot Gadamer sántának ítéli. Ez a megállapítás szempontot kínál magának a hasonlatnak az elemzéséhez. „Mint minden hasonlat, ez is sántít, de a sántaság a hasonlatnak nem fogyatékosága, hanem elvonatkoztató teljesítményének ellenkező oldala.” A sántaság e definíciója segít megérteni azt a relációt, mely az ismeret általánossága és a tapasztalat esetlegessége között fennáll. Ami az ismeretben bizonytalanságként van jelen, az nem más, mint az elvonatkoztató teljesítmény ellenkező oldala. Gadamer ily módon mutatja meg az ismeret konstituens elemei között – a tapasztalat révén – az esetlegesség, a tagadás és a nyitottság helyét. Így nyeri vissza az ismeret fogalmát a szellemtudományok számára<sup>35</sup>. „A hasonlat érzékelteti azt a sajátos nyitottságot, melyben a tapasztalatot szerezzük, ezen vagy azon, hirtelen, előre nem láthatóan, s mégsem előkészítetlenül, s ettől kezdve egy új tapasztalatig érvényes módon, azaz nemcsak erre vagy arra, hanem minden ilyesfélére meghatározó érvénnyel.”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> A gadameri szövegalkotás azt a történésfolyamatot képezi, mely alapján véve maga a gondolkodás mozgása. A hagyományból, melyre Gadamer támaszkodik, itt Hegel és Heidegger emelkedik ki. E két gondolkodó pedig közvetlen kapcsolatot biztosít a görög gondolkodás elevenségével. A J. Grondin által szerkesztett *Gadamer Lesebuch* (Mohr Siebeck, Tübingen, 1997) című kötet előszavában Hegel kapcsán erről így vall: „Vor allem seine »Logik« hatte für mich wirklich etwas von griechischer Unschuld, und bot mir (...) die Brücke zu einem nichthistoristischen, sondern wahrhaft spekulativen Verstandnis des platonischen und aristotelischen Denkens.”

<sup>34</sup> id. mű. uo.

<sup>35</sup> Ezen a ponton Gadamer akár meg is állhatna, legalábbis a természettudomány és a szellemtudományok „querelle”-ét illetően. Az a tény azonban, hogy ez itt nem történik meg, afelé mutat, hogy a tét meghaladja a szellemtudományok megalapozása problematikájának körét. Gadamer ily módon mögéje jut e problematikának, s éppen ez teszi lehetővé számára kérdései átfordítását a hermeneutika általános horizontjába.

<sup>36</sup> id. mű. uo. A játék explikatív funkcióját belátva ismét analógiás viszonyt lehet feltételezni e meghatározás és a játék természetének mozgásossága között. Az

Arisztotelész esetében, mondja Gadamer, a fogalom ontológiai elsőbbsége a meghatározó, s így háttérbe szorul valami egyéb: az indukció negativitása. Arisztotelész előfeltételezi azt, ami a tapasztalatok egymásrakövetkezésében, az indukció előrehaladásában megőrződik. „Mintha a tapasztalat tipikája ellentmondás nélkül, magától adódna!”<sup>37</sup> Ha tehát megfeledezünk a tapasztalásfolyamat lényegi negativitásáról, ismét csak az ignorancia bűnébe esünk, amennyiben a tapasztalatot eredménye, vagyis a fogalom felől tekintjük. Holott épp e lényegi vonás az, mely a tapasztalat mozgássonóságát biztosítja, következésképp annak kényszerétől szabadít meg, hogy a tapasztalatot valamilyen célnak való alávetettségében szemléljük. „...ez a kialakulás azáltal megy végbe, hogy a tapasztalat állandóan hamis általánosításokat cáfol meg, a tipikusnak tartottat úgyszólván megfosztja tipikusságától.”<sup>38</sup> Azaz a szubjektívként elgondoltat e szubjektivitástól.

Gadamer a továbbiakban a nyelvi kifejezés tapasztalata alapján kétféle tapasztalásfogalmat különít el. Egy olyat, mely elvárásainkat megerősíti, s így szubjektívitásunk vonatkozásában állva igazoló státusa van, s egy másikat, melyet „szerzünk”. „Ez utóbbi, a voltaképpeni tapasztalat, mindig negatív.”<sup>39</sup> Ezzel a megjegyzésével Gadamer egyben érvényt is szerez e negativitásnak, megerősítve ez utóbbi tapasztalásformát a továbblépés szempontjából és „tagadva” az előbbit. E tagadásban az elhatárolt nem szűnik meg, a gondolkodás mozgásában a szembenálló módján mindig jelen van. Ez a jelenvalóság az elhatárolttól való tovalendülésben mutatkozik meg, egy olyan tovalendülésben, mely valami általánoshoz is vezet. A tapasztalat negativitása „Nem egyszerűen tévedés, amelyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messzeható tudás, melyet megszerzünk.”<sup>40</sup> Ebben áll a negativitás produktív jellege. Tulajdon-

analógiát a nyitottságstruktúra teszi lehetővé – melynek „alapja” a mozgás – mégpedig egy lehatároló teleológia ellenében. „Ilyenkor mindig ide-oda mozgásra gondolunk, mely nem kötődik semmilyen célhoz, melyet elérve befejeződne. (...) A mozgásban, mely játék, nincs célja, ahol befejeződne, hanem állandó ismétlődésben újul meg.” (89. o.) A játék és tapasztalat analógiája egy olyan horizontot is megnyit, melyben érthetővé lesz a szubjektívitás problematikája: a játék s a tapasztalat nem birtoka a játékosnak/tapasztalónak, annak ellenére, hogy sajátja, mégsem uralja azokat. „Játék van ott is, sőt tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektívitás magáértvalósága határolja körül a tematikus horizontot, s ahol nincsenek szubjektumok, amelyek játékosan viselkednek.” (u.o)

<sup>37</sup> id. mű.: 248.o.

<sup>38</sup> id. mű. uo.

<sup>39</sup> id. mű. uo.

<sup>40</sup> id. mű. uo.

képp a megszüntetve-megőrzés logikáját<sup>41</sup> követte e kifejtés, ezzel egyben megajándékozva bennünket a „dialektikus tapasztalat” fogalmával, melynek körvonalait Gadamer már a baconi tapasztalat-fogalom kapcsán felvázolta. A tapasztalat dialektikus jellegének kérdése természetesen Hegel révén nyer értelmet. Itt ugyanis érintkezhet a történetiség fogalmával, mely épp önála „kapja meg jogait”.

„Hegel a tapasztalatot az önmagát beteljesítő szkepticizmusként értelmezi.”<sup>42</sup> A szkepszis felől meghatározható tapasztalás kételyeink ellenőrzéseként ismét előtérbe hozza az igazolás és a cáfolat tematikus horizontját. A megszerzett tapasztalat ugyanis a tapasztaló egész tudását megváltoztatja, s ilyen értelemben válik a szkepszis végrehajtásává. Ezért lesz érvényes az a megállapítás is, mely szerint „Szigorúan véve nem lehet ugyanazt a tapasztalatot kétszer »megszerezni«”<sup>43</sup> E herakleitoszi tétel épp abból a temporalitásból nyeri jelentését, mely a tapasztaló tudásának megváltozásában mutatkozik meg, mégpedig visszafordíthatatlanságként. Következésképp a tapasztalat „megismételhetőségének” kérdése sajátos optika alá kerül: amennyiben nem ismételhető, mit jelenthet a tapasztalat megerősítése? A megszerzett tapasztalat felruház bennünket az előrelátás képességével, mely csak addig működőképes míg egy újabb, cáfoló erejű tapasztalat föl nem számolja. Itt Gadamer a megerősítés és az előrelátás témáin halad tovább. Az előrelátás birtokában a tapasztaló tudat már nem a tapasztalatra, hanem magára mint tapasztalóra figyel. A tapasztalat megerősítésében a tudat maga fele fordul. Alapjában véve az, amit tapasztalaton értünk, ebben a mozzanatban válik azzá ami. A tudat tapasztaló önmaga tapasztalása teljesíti ki a tapasztalást. „Így tehát a tapasztaló tudat megfordult – tudniillik önmaga felé fordult. A tapasztaló tudatára ébredt saját tapasztalatának – tapasztalattá vált: azaz új horizontra tett szert, melyen belül tapasztalattá lehetett a számára valami.”<sup>44</sup> A tudatnak e mozgásában, maga fele való fordulásában a tárgy magánvalósága bizonyos értelemben feloldódik. Nyilvánvalóvá lesz az, hogy a tapasztalásban a tárgy magánvalósága

<sup>41</sup> Visszautalnék az „Aufhebung” terminusa kapcsán azokra a megállapításokra, melyek Gadamer pozícióját Hegelhez képest meghatározzák a *Reflexiós filozófia határai* című alfejezetben. E kritikai elhatárolódást Gadamer itt a tapasztalásfogalom kapcsán tematikusan hajtja végre. A cél fogalmának fentebbiekben már jelzett átminősítésével szövegének már ezen a helyén is kikövetkeztethető az az irány, mely a dialektikus tapasztalattól a hermeneutikai tapasztalatig vezet.

<sup>42</sup> id. mű. uo.

<sup>43</sup> id. mű. uo.

<sup>44</sup> id. mű. uo.

„számunkra” adott, s ennyiben e magánvalóság is a tudat beteljesedésének egy formája. Gadamer a szöveg e helyén Heidegger 1942/43-ban tartott Hegel-előadásainak gondolatmenetére hivatkozik: „...ez az elemzés különösen felkeltette Heidegger figyelmét, egyszerre vonzotta és taszította.”<sup>45</sup> Egy kis kitérével emlékeztetnek Merold Westphal már idézett szövegére, mely hasonlóan írja le Gadamer Hegelhez fűződő viszonyát. Az idézett Hegel-passzus után elhangzó kérdés jellegében ugyancsak emlékeztet arra, ahogyan Heidegger indítja előadásait<sup>46</sup>. A válasz azt a „fordulatot” írja le, mely a tapasztalásfogalom jelentésterében végbemegy, strukturális összefüggést teremtve a tapasztalat és a dialektika között. „Szerintem igaza volt Heideggernek, amikor rámutatott, hogy Hegel itt nem a tapasztalatot interpretálja dialektikusan, hanem megfordítva: a tapasztalat lényege felől gondolja el, hogy mi a dialektikus.”<sup>47</sup> E viszony megfordításának azért van nagy jelentősége, mert a dialektika működését a tapasztalat továbbhatásaként állítja elénk. Ez a továbbhatás pedig már nem jelenti egy tárgy objektív leképzését valamely teória szerint. A gondolkodás, a megértés strukturális kapcsolatban áll a tapasztalattal, de nem oly módon, ahogyan azt Hegel elgondolta. Ha a mozgás metaforáját megőrizve megkíséreljük a két elképzelés közötti különbséget leírni, akkor itt a hegeli „megfordulás”-sal a gadameri „ellendülés”, „tovalendülés” áll szemben. E terminusokat természetesen csak azon megfontolások mellett lehet alkalmazni, melyek visszaállítják őket a dialektika vonatkozásába. A szövegnek eme helyén meglehetősen problematikus Gadamer Hegellel kapcsolatos álláspontjának rögzítése. A nehézségek főként abból adódnak, hogy a szöveg retorikája a hegeli gondolatmenetet megeleveníti, azzal koegzisztens formát hozva létre. Az eddigi elemzések sokkal egyértelműbb álláspontot körvonalaztak, Hegel kapcsán mintha feloldódna ez az egyértelműség, s ez jelzi, hogy a gadameri gondolkodásban Hegelnek központi jelentősége van.

Visszatérve a hegeli sémára: Gadamer igyekszik elhatárolni magát attól a folyamattól, mely a tapasztaló tudat mozgása révén az öntudathoz vezet. Itt ugyanis funkciótlaná válik a mozgás maga, nincs már Idegen, mely fele a Saját fordulhatna. Az Idegen-Saját

<sup>45</sup> id. mű. uo.

<sup>46</sup> „...mire gondol Hegel, aki itt nyilvánvalóan a tapasztalat általános lényegéről akar valamit mondani.” IM., 248. o./ „What was in Hegel’s mind when he uses the word ‘experience’ with such emphasis?” M. Heidegger: *Hegel’s Concept of Experience*, Harper & Row, San Francisco, 1989, p. 7.

<sup>47</sup> id. mű. uo.

ellentéppár fölemelkedik és föloldódik az öntudatban. „...a mérce, melynek révén (Hegel) a tapasztalatot értelmezi, az öntudás mérceje.”<sup>48</sup> A történetiséget konstituáló tapasztaló mozgás itt merevvé válik, és e merevségben a tapasztalat atemporálissá, történelemfelettivé teszi a tudatot. Hegel esetében csak a tudat eme atemporalitásában lehet a tapasztalat valamiféle tudomány alapja, mert itt valósulhat meg tudat és tárgy azonossága, mely alapjában véve az öntudat tudása. „Ezért a tapasztalat dialektikájának minden tapasztalat túlhaladásával<sup>49</sup> kell végződnie, s ezt az abszolút tudásban, azaz a tudat és a tárgy teljes azonosságában éri el.”<sup>50</sup> Ilymódon a tapasztalat soha nem lehet tudománnyá. A hegel-elemzésnek ez egy rendkívül lényeges hozadéka. Hegel mintegy kiejti kezéből a tapasztalásfogalmat, Gadamer viszont épp e „kitagadott” terminussal kíván együttműködni: „(A tapasztalat) Megszüntethetetlen ellentétben áll a tudással és azzal az ismerettel, amely az elméleti vagy a technikai általános tudásból ered.”<sup>51</sup> A továbbiakban Gadamer mintegy megtisztítva mutatja fel a dialektika fogalmát épp azon tapasztalásfogalom alapján, mely már nem férhetett be a hegeli dialektika örök világába<sup>52</sup>. A hegeli dialektikától való elhatárolódás a nyitottságstruktúra mentén mehet végbe, mely az öntudás bizonyosságának zártságával szemben a tapasztalatot egy újabb tapasztalat számára megnyitja. Tapasztaltnak lenni ennek fényében nem csupán azt jelenti, hogy ismereteket halmoztunk fel, hanem főként azt, hogy megértettük a tapasztalat nyitottságának lényegét, és ennek módján magunk újabb tapasztalatra leszünk nyitottak. A tapasztalat nem szűnik meg valamiféle összegző lezárásban, hanem folyamatosan végbemegy<sup>53</sup>. E jelleg olyan temporalitást implikál, mely a tapasztaló történetiségére utal és mint ilyen, annak *sajátja*. A tapasztaló történetiségét feltáró nyitottság minden dogmatizmus ellenében hat, éppen elevensége miatt, mellyel tapasztaló mozgásunkat lehetővé teszi. „...a tapasztalt ember radikálisan kerül a

<sup>48</sup> id. mű. 249. o.

<sup>49</sup> Gadamer ugyanazt az ellenvetést ismétli meg ebben az esetben is, mint Arisztotelész-elemzésében: valamilyen érdek vezérli a tapasztalásfogalom alkalmazását, a végeredmény felől lesz elgondolva. „A tapasztalat lényegét eleve afelől nézve gondolja el, amiben a tapasztalatot túlléptük.”

<sup>50</sup> id. mű. uo.

<sup>51</sup> id. mű. uo.

<sup>52</sup> Egy kissé drasztikus megnevezést alkalmazva azt lehetne mondani, hogy a gadameri dialektika tulajdonképp egy lefejezett hegeli dialektika. A mitikus dimenzió megőrzése mellett el kell azonban mondani, hogy e megnevezés nem őrzi az elhatárolt eleven jelenlétét, hiányos.

<sup>53</sup> Mintegy megelőzve a gadameri következtetéseket kihasználnám a magyar nyelv itt adódó lehetőségét. Vég-be megy: azaz a vég-re irányul.

dogmákat...”, mégpedig egzisztenciális érdekeltséggel, hiszen ez a „játék” önnön létére megy ki. A morális érdekeltség, Gadamer számára talán az egyik legelevenebb kérdéskör<sup>54</sup>, itt mintegy ontológiai eredetre lel. Ennek a moralitásnak pedig, amint láthattuk, már nem az öntudás a mércéje. „A tapasztalat dialektikájának beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.”<sup>55</sup> A nyitottságstruktúra segítségével átdefiniált dialektika révén a tapasztalásfogalom lényegi átváltozása történik meg. Már nem egyszerűen az ismereteink forrásaként határozható meg. „A tapasztalatot a maga egészében jelenti.”<sup>56</sup> Tapasztalataink számunkra-valósága azt jelenti, hogy a sajátjaink, tehát nem átruházhatóak, senki meg nem takaríthatja számunkra a fáradtságot, mellyel megszereztük őket. Ami a tapasztalatból ismeretként ránk átszármazhat, az természetesen átadható. Ez is hozzátartozik a tapasztalat alapstruktúrájához, bizonyos értelemben ez a hagyomány értelmének hordozó alapja<sup>57</sup>. A létünkben változást hozó tapasztalat ontológiai strukturális összetevője miatt viszont a tapasztalatban magunkra maradunk.

A tapasztalat negativitásának a várakozásainkban való csatlakozás a tulajdonképpeni jelentése. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy a kinjaink árán megtanulunk valamit elkerülni, hanem azt is, hogy az elvárásaink keresztezéseként definiált tapasztalásban szert teszünk egy olyan belátásra, mely a tapasztalást létezésünk határainak vonatkozásába állítja. Így lesz a tapasztalás a végesség tapasztalásává. Alapjában véve e végesség ugratja ki a tapasztalás paradox jellegét: bármely tapasztalat nyitottsága csak a végesség tapasztalatával együtt gondolható el, s mint ilyen: történeti. A negativitás Gadamer elemzésében e végességnek s egyben a történetiségnek a tematizálása. A Rankera<sup>58</sup> való hivatkozás ennek mentén a ta-

<sup>54</sup> Erről a morális érdekeltségről Gadamer így vall a *Plato's dialektische Ethik* című 1931-ben megjelent írásával kapcsolatban: „In reality, it was a thoroughly academic Habilitationsschrift that dealt with the Platonic dialectic and its special development in Plato's Philebus. However, the formula 'dialectical ethics' indicates an intention that remains throughout all of my later work.” in: Hugh J. Silverman: *Gadamer and Hermeneutics*, (Gadamer on Gadamer), Routledge, 1991.

<sup>55</sup> id. mű. uo.

<sup>56</sup> id. mű. uo.

<sup>57</sup> Tapasztalataink megoszthatóságára gondolok itt, mely lehetővé teszi mások számára az e tapasztalatokban való részvételt. E megosztásban/részesítésben körvonalazódik a „Teilhabe-Wahrheit” tulajdonképpeni értelme.

<sup>58</sup> „...az, ami van, itt nem ezt vagy azt a dolgot jelenti, hanem azt, 'amit már nem lehet áttörni'” (250. o.) E megállapítás – végességünk felől – nem a korlátainkon túli elismerését eredményezi, hanem egy belátást: „...azoknak a határoknak a belátását, amelyekben belül még nyitott a jövő az elvárás és a tervezés

pasztalást mint határtapasztalást mutatja föl. Ez a szempont pedig azért lényeges, mert általa újra beemeli azt a fenomenológiai dimenziót, melyben az interszubbektivitás problémáját a hagyomány kapcsán az Én-Te reláció révén tárgyalhatja majd. Ezen a ponton a határtapasztalás visszavezet bennünket a szenvedés kérdéséhez. A szenvedést, mellyel megszerezzük tapasztalatainkat, Gadamer a tapasztalás lényegéhez tartozóként gondolja el. „Amit az embernek szenvedés árán kell megtanulnia, az nem akármilyen, hanem az emberi lét határainak belátása, az istenitől elválasztó határ megszüntetetheletlenségének belátása.”<sup>59</sup> A tapasztalás világban-benne-létünk kritériumait adja: elvárásaink keresztezése, határ, végeesség. Az elválasztottságban – melyről beszél – világban-benne-létünk mint az isteni privatív korrelátuma mutatkozik meg. „Ez végső soron vallási felismerés<sup>60</sup>, melyből a görög tragédia született.”<sup>61</sup> Az istenitől való elválasztottságunk analogonja a Másiktól való elválasztottságunknak. Pontosabban eme elválasztottság eredetformája, mely a Másikhoz fűződő viszonyunkat e vallási felismerés horizontjába vonja<sup>62</sup>. Tapasztalataink révén nem pusztán ismeretekhez jutunk tehát. Amit megszerzünk általuk, az a belátás<sup>63</sup>. A fogalom ellentételezi a tapasztalatfogalommal a technikai tudás révén érintkezőket: az igazolást, az érvelést, a bizonyítást. E terminusok jelentését nem zárja ki, hanem mintegy „megelőzi” azokat, ebben rejlik általánosság<sup>64</sup>. Ebben az értelemben bármely tapasztalat belátással ajándékozhat meg bennünket, a természettudományos is. „...a belátás

számára...” (251. o.) E belátás egy keresztényi horizontban úgy fogalmazódik meg, hogy: az isteni törvények nem korlátai az emberi létezésnek, hanem olyan lehetőségek, melyekben az Isten az esendő ember után nyúl.

<sup>59</sup> id. mű. 250. o.

<sup>60</sup> Úgy gondolom, hogy Gadamer itt nem annak a meggyőződésének kíván hangot adni, hogy e gondolat a vallás horizontján belül lenne felismerhető, hanem inkább azt mondja, hogy e felismerés az, mely a vallást egyáltalán lehetővé teszi.

<sup>61</sup> id. mű. uo.

<sup>62</sup> Nyilván nem a vallási imperatívuszok alapkövetelményként való megújulását igenli itt. Inkább arról a morális tartalomról lehet szó, mely kötete elején okot adott Gadamernek az Oetinger-elemzésre.

<sup>63</sup> A belátásfogalom jelentésvonatkozásainak körét tágítva, Gadamernek egy olyan szövegét idézem, mely Heidegger 1923-as Arisztotelész-szemináriumát (Nikomakhoszi etika hatodik könyve) méltatja: „Damals wurde für mich die >Phronesis<, die Arete der >praktischen Vernunft<, eines *allo eidos gnoseos*, einer >anderen Art von Einsicht<, ein wahres Zauberwort.” in: *Gadamer Lesebuch*, 7. o. A phronesis ebben a vonatkozásban a techné fogalmával kerül szembe, megmutatva azt az irányt, melyben a tapasztalásfogalom e technikai tudástól elhatárolódva mozdul el.

<sup>64</sup> A belátás fogalma megnyitja előttünk a horizontmetafora értelmét, mely a tapasztalatainkkal relacionálható ilymódon. A tapasztalat nyitottsága tulajdonképp létezésünk horizontstruktúráinak felnyitása.



mindig tartalmazza az önismeret mozzanatát, s egyik szükségképeni oldalát jelenti annak, amit a szó voltaképpen értelmében tapasztalatnak nevezünk.”<sup>65</sup> A belátás bekapcsolja a megismerés tapasztaló folyamatába az önismeret mozzanatát, mely egy másik fogalompárt, a megértés/önmegértés kettősét implikálja. „Végső soron az is magának az emberi létnek a lényegi tulajdonsága, hogy belátásra képesek és belátók vagyunk.”<sup>66</sup> Azaz megértők azzal szemben, amit megismerünk. Itt rejlik annak a reflexivitásnak a definíciója, melyet hermeneutikaiként aposztrofálhatunk, mégpedig e megértő, belátó magatartásban, mellyel – mintegy visszahajolva létünk végességére – nyitottá válunk a tapasztalásra.

Visszatérve a végesség tematikájára: a fentiek alapján úgy tűnhet, hogy a tapasztalatunk végessége tapasztalatainkon belül egy jól elkülöníthető összetevő. Mintha a közölhetőség mellett a végesség közölhetetlen tapasztalata is ott állna. Hogy milyen viszonyban van végesség és tapasztalat, arra az előrelátás problémája révén lehet válaszolni. Az előrelátásnak ugyanis itt újabb jelentésmozzanata tárul fel. „Tapsztalt a szó voltaképpen értelmében az, (...) aki tudja, hogy nem ura az időnek és a jövőnek.”<sup>67</sup> Vagyis az, aki tudja, hogy amit előre láthat, az csupán bizonytalanság. Egy újabb paradoxon: amit előreláthatunk az az, hogy nincs előrelátás, s ez a bizonytalanság a vég bizonytalansága. Az előrelátást itt felváltja a belátás, tudniillik azé, hogy csak e végesség felől értelmezett temporalitásban lehetséges egyáltalán a tapasztalás. A végesség tapasztalata a tapasztalat maga és nem annak valamely elkülöníthető struktúrája. A tapasztalat azon tulajdonsága, hogy mindig mint valamilyen konkrét tapasztalat adódik számunkra, világossá teszi azt, hogy a végesség tapasztalata nem komplementere valamely formalizálható tapasztalásnak. A tapasztalat ‘mint’-struktúrája maga a végesség tapasztalata, vagyis a végességtapasztalat számomra mindig mint valaminek a tapasztalata adódik. Ha Hegel kapcsán azt mondhatjuk, hogy a tapasztalat a szkepszis végrehajtása, akkor ezek után Gadamer esetében úgy fogalmazhatunk, hogy a tapasztalat a végesség végrehajtása.

A végesség tapasztalatként, vagyis vég-re hajtott végességként tematizálódik saját létünkben, s mint történetiségünk gyűlik egybe. „A voltaképpen tapasztalat tehát saját történetiségünk tapasztalata.”<sup>68</sup> Ez a gondolat vezethet tovább bennünket annak a kérdésnek

<sup>65</sup> id. mű. uo.

<sup>66</sup> id. mű. uo.

<sup>67</sup> id. mű. uo.

<sup>68</sup> id. mű. 251. o.

a kifejtéséhez, mely az eddig tárgyalt tapasztalatfogalom és a hermeneutikai tapasztalat viszonyát érinti. „...a hermeneutikai tapasztalatban meg kell keresnünk azokat a mozzanatokot, amelyeket a tapasztalat fenti elemzése során megkülönböztettünk.”<sup>69</sup> A tapasztalat dialektikájának vég-re hajtott reflexivitása ilymódon olyan tudatot konstituál, mely létezésünket a hagyomány hatásfolyamatába helyezi. A továbblépésben két irány körvonalazódik. Az egyik a hagyomány természetének vizsgálata, a másik pedig e tudatforma sajátosságainak leírása. Gadamer mindkét témát az *Én-Te* viszony felől közelíti meg. Am még mielőtt rátérnék e kifejtésre, azt vizsgálom, hogy mit jelenthet az az elkülönítés, melyet Gadamer a hermeneutika fogalma révén végrehajt. Úgy tűnik, a tapasztalásfogalom valamiféle specializálásáról van szó. Gadamer műve egy későbbi szöveghelyén azt mondja, hogy az általa vizsgált kérdések, melyek a történeti tudat és az esztétika fogalmának témaköréből indultak ki, meghaladják e kereteket, sőt a helyettük alternatívaként javasolt hermeneutikáét is. „Mert az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű, s így érthető. Ezért a hermeneutika, mint láttuk, nem csupán a szellemtudományok módszertani alapja, hanem a filozófia univerzális aspektusa.”<sup>70</sup> A hermeneutika itt kettős szemantikai értékkel rendelkezik. Az egyik a szellemtudományok problematikájának függvényében nyer tartalmat, a másik egy jóval tágabb jelentésmezőt mondhat a magáénak, a nyelv révén a „filozófia univerzális aspektusá”-vá minősül át. Amennyiben elfogadjuk, hogy a tapasztalásfogalom eddigi tárgyalása már túllépett a szellemtudományok érdekeltségi körén, a hermeneutikai tapasztalat hermeneutika-fogalma eme univerzális aspektussal vág egybe. Ebben az esetben nem lehatároló specifikációról van szó, hanem a tapasztalatfogalom általánosságmódusának meghatározásáról a hagyománnyal kapcsolatos tapasztalásszituációból kiindulva.

A hagyomány Gadamer által itt adott rövid, bevezető definíciójából a következők emelhetők ki: „tapasztalni kell”, „...nem egyszerűen történés”, a rá vonatkozó tapasztalat révén nem uralkodhatunk rajta, „nyelv, vagyis úgy szólal meg, mint valami Te”. Ez a Te azonban nem személyességében szólít meg bennünket. A Te tapasztalata meghaladja a szubjektivitás tematikus horizontját<sup>71</sup>,

<sup>69</sup> id. mű. uo.

<sup>70</sup> id. mű. 329. o.

<sup>71</sup> Az ontológiai horizont megnyitása a tapasztalat számára azzal a nyereséggel jár, hogy megérthetjük, mit is jelent e meghaladás. A hagyományhoz való viszonyunkban csakúgy, mint általában a tapasztalásban – ismét a játék analógiájával élve – a tapasztaló szubjektum nem egyszerűen eltűnik, hanem a lét által ‘átvilágítottá’ lesz.

mégis őriz valamit egy interszjektív viszony természetéből: a Te soha nem tehető tárggyá. Gadamer itt Kant imperatívuszára hivatkozik: „...a másik embert sohasem szabad pusztá eszközként használni, hanem mindig magánvaló célnak kell elismerni.”<sup>72</sup> A Gadamer számára oly fontos morális horizont így helyet kaphat a hagyomány tapasztalatában. „Aki kireflektálja magát az ilyen viszony kölcsönösségéből, az megváltoztatja ezt a viszonyt, és megszünteti erkölcsi kötelmét. *Pontosan így semmisíti meg a hagyomány igazi értelmét az, aki kireflektálja magát a hagyományhoz fűződő életviszonyából.*”<sup>73</sup> Az itt használt reflexió-fogalom a már tárgyalt módon kapcsolódik a reflexiós filozófiák hagyományához. Az ezzel ellentételezhető reflexiófogalom szükségességét épp az a tény adja, hogy hiányában a hagyományhoz való viszonyunkat a kérdés nélküli alávetettség vagy az elutasítás dogmatikus magatartásformái jellemzik. Márpedig a hagyomány elevenségét mindig az a lehetőség adja, hogy kérdésessé lesz a számunkra<sup>74</sup> Ez a kérdésesség biztosítja azt az elvi nyitottságot, mely a hatástörténeti tudat sajátja. Az Én-Te viszonnak való megfelelésben ez a nyitottság egy imperatívus megfogalmazású tételhez vezet: „A másik iránti nyitottság tehát annak az elismerését is magában foglalja, hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben.”<sup>75</sup> Ami a hermeneutikai tapasztalásfogalom számára elnyerhető az Én-Te viszonnal való megfelelés révén, az ebben a megállapításban összegződik. Bár a felvilágosodás alapvető programja megvalósíthatatlan marad, az a magatartásforma, amelyet e nyitottság igényel, mindig e program vonatkozásában áll mint kérdező és egyben kérdéses magatartás. Távol azonban attól, hogy pusztán szkeptikus legyen. A bevezetőmben dialektikusnak aposztrofált magatartás a tapasztalat átdefiniálása révén hermeneutikaivá lett. Az a filozófia, mely magát egy ilyen tapasztalatból eredezteti, sohasem gondolhatja álláspontját véglegesnek s nem zárhatja el magát a hagyomány eleven tapasztalatától sem, mert épp ez teszi lehetővé számára a megismerést. Gadamer egyik 1975-ös szövegében erről így ír: „Die »hermeneutische« Philosophie versteht sich

<sup>72</sup> id. mű. uo.

<sup>73</sup> id. mű. 253. o.

<sup>74</sup> „Erst als ich an Heidegger lernte, das historische Denken in die Wiedergewinnung der Fragestellungen der Tradition einzubringen, machte das die alten Fragen so verständlich und lebendig, dass sie zu den eigenen wurden. Was ich damit beschreibe, ist die hermeneutische Grunderfahrung, wie ich das heute nennen würde.” *Gadamer Lesebuch*, 6.o.

<sup>75</sup> id. mű. uo.

*Veres Zoltán*

von da aus nicht als eine »absolute« Position, sondern als ein Weg der Erfahrung.”<sup>76</sup>

Fenti vizsgálódásaimban mindössze arra törekedtem, hogy a gadameri gondolatmenetet a magam számára tapasztalhatóvá tegyem. Azokra a fogalmakra figyeltem, melyek a tapasztalásfogalom átdefiniálásának folyamatában előtérbe kerülnek. Ebből az érdekeltségből adódóan elemzésem sem az átfogó jelleg, sem a szerkezeti kidolgozottság ismerveivel nem rendelkezik. Mindkettő a szöveghez való olyan viszonyt implicál, melynek jelenlegi vállalkozásom csak előfeltétele lehet.

<sup>76</sup> *Gadamer Lesebuch*, 27. o.