

A dolognak magának a tette

Gadamer hermeneutikai nyelvontológiája

GÜNTER FIGAL

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

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

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

² IM191. (GW 1, 270.)

³ IM 259. (GW 1, 375.)

⁴ IM265. (GW 1, 385.)

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

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

⁵ IM23. (GW1,5.)

⁶ IM222. (GW1, 318.)

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Eth. Nic. 1095a5–6.

¹¹ IM 88. (GW 1, 107.)

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

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

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

¹² IM 91. (GW 1, 112.)

¹³ IM 198. (GW 1, 281.)

¹⁴ IM 214. (GW 1, 307.)

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

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

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

¹⁵ IM 264. (GW 1, 383.)

¹⁶ IM 264. (GW 1, 383.)

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

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

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

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

¹⁸ IM 269. (GW 1, 387.)

¹⁹ IM 264. (GW 1, 384.)

²⁰ IM 269. (GW 1, 387.)

²¹ IM 264. (GW 1, 384.)

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

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

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

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

²³ IM 322. (GW 1,468.)

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

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

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

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

²⁵ IM 254. (GW 1,368.)

²⁶ IM 257. (GW 1,372.)

²⁷ GA 12, 10.

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

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

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

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

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

³⁰ IM 256. (GW 1, 372.)

³¹ IM 259. (GW 1, 375.)

³² IM 259. (GW 1, 375.)

³³ IM 327. (GW 1, 476.)

³⁴ IM 218–221. (GW 1, 312–316.)

³⁵ IM 327. (GW 1, 476.)

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

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

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

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

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

³⁷ IM 327. (GW 1,476.)

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

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

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

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

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

⁴⁰ IM 99. (GW 1, 125.)

⁴¹ IM 208. (GW 1, 297.)

⁴² IM 259. (GW 1, 375.)

⁴³ IM 259. (GW 1, 375.)

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

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

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

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

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

⁴⁴ IM 274. (GW 1, 394.)

⁴⁵ IM 276. (GW 1, 397.)

⁴⁶ IM 279. (GW 1, 402.)

⁴⁷ IM 275. (GW 1, 396.)

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

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

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

⁴⁸ IM 294. (GW 1, 425.)

⁴⁹ IM 293. (GW 1, 424.)

⁵⁰ IM 293. (GW 1, 424.)

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

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

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

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

⁵² IM 294. (GW 1, 425.)

⁵³ IM 293. (GW 1, 424.)

⁵⁴ IM 297. (GW 1, 430.)

⁵⁵ IM 279. (GW 1, 402.)

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

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

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

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

⁵⁶ IM 329. (GW 1, 478.)

⁵⁷ IM 291. (GW 1, 420.)

⁵⁸ IM 291. (GW 1, 421.)

⁵⁹ IM 285. (GW 1, 412.)

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

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

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

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

⁶¹ IM 254. (GW 1, 368.)

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

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

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

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

⁶² IM 318. (GW 1, 462.)

⁶³ IM 325. (GW 1, 473.)

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

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

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

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

⁶⁴ IM 309–310. (GW 1, 449.)

⁶⁵ IM 323. (GW 1, 469.)

⁶⁶ IM 323. (GW 1, 470.)

⁶⁷ IM 325. (GW 1, 473.)

⁶⁸ IM 325. (GW 1, 473.)

⁶⁹ IM 325. (GW 1, 473.)

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

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

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

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

⁷⁰ IM 214. (GW 1,307.)

⁷¹ IM 215–216. (GW 1, 309.)

⁷² IM 327. (GW 1,476.)

⁷³ IM 215–216. (GW 1,309.)

⁷⁴ IM 328. (GW 1,477.)

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁶ GW 10, 64.

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

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

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

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

Fordította Balogh Brigitta

⁸⁰ GW 8, 410.

⁸¹ GW 8, 440.