

Megértés és „igazságtapasztalat”

A hermeneutika mint a modern és a posztmodern egységének formálója *

ALEXANDRU BOBOC

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ Gadamer, H.G.: i. m. 54.

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

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

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

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

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

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

⁷ Habermas, J.: i. m. 9–10.

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

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

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

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

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

¹⁰ Uo. 4, 11.

¹¹ Habermas, J.: i. m. 8.

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

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

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

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

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

¹² Uo. 8, 9.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Uo. 21.

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

¹⁷ Uo. 118.

értékről, pontosabban az igazságértékről mint alapvető elméleti értékről.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Uo. 471., 473.

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

²¹ Uo. 294.

²² Uo. 135.

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

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

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

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

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

²³ Dilthey, J.: i. m. 490.

²⁴ Uo. 475.

²⁵ Gadamer, H.-G.: i. m. 237.

²⁶ Uo. 126.

²⁷ Uo. 141.

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

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

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

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

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

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

²⁸ Uo. 191.

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

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

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

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

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

²⁹ Uo. 21.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo.

³³ Uo. 22.

³⁴ Uo.

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

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

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

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

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

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo. 202.

³⁸ Uo. 212, 213.

³⁹ Uo. 213.

⁴⁰ Uo. 273.

⁴¹ Uo. 249.

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

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

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

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

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

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

⁴² Uo. 273.

⁴³ Uo. 316.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ Gadamer, H.-G.: i. m. 348.

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

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

Alexandru Boboc

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

Veress Károly fordítása