

A filozófiai hermeneutika dialektikája és a tapasztalatfogalom átértékelődése

VERES ZOLTÁN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A tapasztalat dialektikája

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A hermeneutikai tapasztalat dolga, az Én–Te viszony dialektikája

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A kérdés nyitottságstruktúrája és a hermeneutika spekulatív jellege

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

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

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

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