

## A hermeneutika szubjektuma?

### Hermeneutika és posztstrukturalizmus szubjektumfogalmának hasonlóságai és különbségei

KISS ANDREA LAURA

A dolgozat egy olyan problémát próbál körvonalazni, amely a hermeneutika területén belül nem kap hangsúlyos szerepet. Ezért a címet is csak kérdésként fogalmazhatjuk meg, tehát kérdezve megértő (hermeneutikai) módon közelíthetünk a problémához. Csak egyfajta tapogatózás, keresés formájában képzelhető el a téma megközelítése.

A kérdés tehát, hogy lehetséges-e egyáltalán a hermeneutika szubjektumáról beszélni, és ha igen, akkor hogyan artikulálódik e megértő közegben a szubjektum, illetve milyen szubjektumfogalommal operál a hermeneutika. Ki a szubjektum-én, aki a hermeneutikai tevékenységet végzi, és milyen helyet foglal el, milyen szerepe van a megértés folyamatában. Ahhoz, hogy érdemlegesen beszélhessünk e kérdéstről, meg kell vizsgálnunk, hogy a hermeneutikában miért húzódik meg a háttérben a szubjektum problémája, illetve a szubjektumnak ez a pozíciója hogyan viszonyítható a posztstrukturalizmus decentrált szubjektum-elméletéhez. Azt kell először is figyelembe vennünk, hogy a két elmélet milyen értelemben alkalmazza a szubjektum fogalmát, és milyen hagyományra támaszkodik mindkettő.

Felvetődhet a kérdés, hogy van-e közös pontja, összehasonlíthatási alapja a két diskurzusnak, de rá kell jönnünk, hogy mind a két esetben valamiféle hangsúlyeltolódásnak, kimozdulásnak lehetünk tanúi, és e kimozdulás mindkét esetben a szubjektumot érinti: a posztstrukturalizmus esetében ez az aktus hangsúlyos, a hermeneutika esetében pedig rejtett, ugyanis ez utóbbinál nem a szubjektum helyzete áll a vizsgálódás középpontjában. Vagyis az előző esetben szubjektumelmélettel van dolgunk, az utóbbiban

pedig megértésemellett. De nézzük, hogy a két diskurzusban megjelenő (fő/mellék) probléma milyen hagyományból kiindulva értelmezi önmagát.

A szubjektum problémájának bevezetéseként először is Descartes-ra kell irányítanunk a figyelmünket, akinek filozófiája két szempont együttes érvényesítése miatt számít határkőnek a filozófia történetében. Ugyanis nála kerül először előtérbe a szubjektivitás és az emberi tudás egymásra vonatkoztatott problémája. Nyilvánvaló, hogy a *cogito* eszméje nem kifejezetten Descartes találmánya, nála csupán egy régi, a görög gondolkodásból ránk származott alapállás univerzálisabb kidolgozása történik meg. A görög filozófia, elsősorban Platón és Arisztotelész vezet be azt az emberfogalmat, miszerint az ember gondolkodó lény, racionális állat. A kereszténység átveszi ezt az elvet, és kiegészíti azzal, hogy az ember kettős természetű: állati és isteni egyszerre. Descartes voltaképpen nem tesz mást, mint ezt a két összetevőt cogitóként definiálja. Központi kérdése, hogy mi az a kétségbevonhatatlan alap, amelyre a tudományok összefüggő rendszerét lehet építeni. A *cogito ergo sum* abszolút bizonyosságából aztán már levezethető a tudástartalmak összességének univerzális egysége. A szubjektumot tehát Descartes egy olyan szubsztanciaként mutatja fel, amelynek tiszta bensőségéből, az egóból és veleszületett eszméiből mind Isten létére, mind a gondolkodó és a kiterjedt szubsztanciák dualizmusára, mind pedig az objektív természetre lehet gondolni.

Heidegger rámutat arra,<sup>1</sup> hogy a létező Descartes által történő mesterséges kettéválasztása az *én-subiectumra* (a szó etimológiáját követve: arra, ami „csak úgy ott van”), és az *obiectumra* (azaz az én elé hajított összes többi létezőre), összefügg a biztonság és a bizonyosság kérdésével.<sup>2</sup> „Amire a mai tudományban rálehetünk, az a természet feletti rendezni-akarási, és az a törekvés, hogy előre ki tudjuk számítani, hogyan kell végbemennie a természeti folyamatnak, hogy biztonságosan tudjunk viszonyulni hozzá. A biztonság és a bizonyosság a fontos. Az az igénye az embernek, hogy biztonságban lehessen rendelkezni akarása tekintetében.”<sup>3</sup>

Descartes – Heidegger által támadott – felosztásának kiinduló feltevése azonban nem csupán annyi, hogy az embernek a *res*

<sup>1</sup> Vajda Mihály: Zollikoni szemináriumok. *Thalassa*, 1993/1, 5–12.

<sup>2</sup> A görög gondolkodásbéli létezőt németül *Vorliegendem* (meglévő, rendelkezésre álló) mondják. Eredetileg latinra a *subiectum* szóval fordították, ami még a középkorban is arra vonatkozott, ami csak úgy ott hever. Az *obiectum* ezzel szemben valaminek elébe hajított, a pusztán elképzelt. A középkor végén az egyedüli *subiectum* az én marad, amelyet a pszükhével azonosítanak, s mindaz, ami rajta kívül létezik, csak úgy létezik, mint ami elébe van hajítva, *obiectum*. I. m. 11.

<sup>3</sup> Heidegger, Martin: *Lét és idő*. 1987, 23.

*extensa* urává kell válnia, hanem az is, hogy az ember saját maga (a *res cogitans*, az én-szubjektum) felett tökéletes mértékben rendelkezik, pontosabban, hogy rendelkezésének nincs elvi akadály: „...mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképpen kell, hogy én, aki azt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb felvetései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.”<sup>4</sup>

Mindebből következik, hogy a létező a tudomány számára az objektum, tárgy,<sup>5</sup> amely a szubjektum számára adott, az én-szubjektum által meghatározott – minden létező objektum, kivéve az egyetlen szubjektumot, az ént. „Hogy jut az én abba a kitüntetett helyzetbe, hogy ő az egyetlen szubjektum, tehát az egyetlen csak úgy ott heverő? Az én Descartesnál jut ebbe a kitüntetett helyzetbe, mert Descartes a *bizonyosságot* keresi”.<sup>6</sup>

A szubsztanciák merev dualizmusából fakad az a probléma, hogy a Descartes-i filozófia az embert mint gondolkodó lényt elválasztja az embertől mint testi lénytől. Spinoza és Leibniz egyaránt ezen a dichotómián akarnak túllépni. Spinoza monizmusa az embert a végtelen attribútummal rendelkező isteni szubsztancia komplex módusaként igyekszik felmutatni. Eszerint a test és lélek közvetlenül ugyan nem hatnak egymásra, de mivel mindkettő az isteni szubsztancia egy-egy attribútumának módusza, ezért tökéletes együttműködésre képesek, s e párhuzamos működést nevezzi Spinoza *individuumnak*.

Leibniz az emberi lényt különböző aktivitású (öntudatlan, érzéki működésre képes, szellemmel rendelkező) monászok csoportjaként gondolja el, melyek – ugyanúgy, mint Spinozánál – nem lépnek kölcsönhatásra, viszont egymással előre megállapított kölcsönhatásban vannak. A pszichofizikai paralellizmus spinozai, valamint az előre elrendezett összhang leibnizi fogalma egyaránt alkalmasnak tűnik az emberi létező testi és lelki aspektusainak szintetizálására, ugyanakkor előfeltételezik egyrészt a szükségszerűen létező végtelen isteni, másrészt a téren és időn kívüli egyszerű aktív szubsztanciák (monászok) metafizikai konstrukcióját.

<sup>4</sup> Descartes, René: *A módszerről*. Kriterion, Bukarest, 1997, 70.

<sup>5</sup> Vajda Mihály gondolatmenetét alapul véve: az európai gondolkodás történetében Heidegger a létező meghatározásnak következő stádiumait különbözteti meg:

1. a létező léte, mint [...] ami a magából kiindulóból, és [...] az ember által előállítottból áll;
2. a létező léte mint teremtmény-jelleg;
3. az én-szubjektum által meghatározott objektum, avagy a *tárgy*.

<sup>6</sup> Heidegger: i. m.

A brit empirizmus elsősorban a Descartes-i velünk született eszmék tanát vonja kétségbe, s igyekszik mind a tudattartalmakat, mind pedig a tudat funkcióit a tapasztalattól levezetni. Minél összetettebb, s a közvetlen érzéktapasztalattól minél távolabbi azonban a megmagyarázandó tudatjelenség, mint például a személyiség azonossága, annál kevésbé jár sikerrel ez a törekvés. Így például Locke az öntudatban véli fellelni a személyiség azonosságát, csak hogy itt az a probléma, hogy éppoly elfogadható érvek vannak az öntudat velünk születettségére, mint a tapasztalattól való eredeztetésére. Hume pedig, aki egy köteg észleletként írja le az én azonosságát, ezen azonosság végső garanciáját empirikus alapokról magyarázhatatlannak tartja.

Kant empirizmust és racionalizmust egységbe illesztő és meghaladó transzcendentális idealizmusában végső soron az appercepcióban meglévő szintetikus egység (tudattartalmaimhoz kapcsolódik az „én gondolkodom” képzelet) garantálja az a priori szintetikus ítéletek lehetőségét. A szubjektivitás problémája *A tiszta ész kritikájában* is a megismerő és a megismert viszonyára korlátozódik, s az öntudat ténye itt is adottként jelentkezik.

Hegelig tehát az emberi szubjektumra irányuló filozófiai vizsgálódások azzal vannak elfoglalva, hogy választ találjanak a kérdésre: miként írhatók le az egyének *mint* önmagukat és a velük szemben álló objektív világot megismerő lények. Hegel az első filozófus, aki a szubjektum-objektum viszonyt nem csupán ismeretelméleti dimenziójában tekinti. Ő az egyént mint a történelem horizontjának egy pontján fennálló társadalmi összefüggés által meghatározott, s egyben azt hordozó elemet tételezi. Az egyén egy mozzanat a maga totalitásában és teleologikusan felfogott történelemben, melyet az abszolút szellem (Geist) fokozatos öntudatra ébredéseként gondol el. Hegel, noha már nem az öntudat közvetlen bizonyosságából indul ki, a rendszerének egységet adó metafizikai princípium eszkatológiájában továbbra is megtartja a modern tudatfilozófiáknak az öntudat centrális helyét biztosító tendenciáját.

A modern szubjektumfelfogással szemben már a századforduló előtt megfogalmazódtak kritikák. Itt főként két nevet lehet megemlíteni: Nietzschét és Freudot. Nietzsche kritikája a kartéziánus cogito gondolatát veszi célba, kétségbe vonva a nyelv, az értelem, a ráció végső megbízhatóságát. A nyelv nietzschei felfogása a modern jelentésfogalom radikális elutasítása. Ugyanis a megismerés és főként a nyelv szerinte nem vezet, hanem félrevezet, hiszen az a meggyőződésünk, hogy fogalmaink szabatosak, és kijelentéseink a valóságot reprezentálják, egyáltalán nem megalapozott. Nietzsche rávilágít arra, hogy a modern gondolkodás által középpontba állított ráció nem más, mint egy illúzióra épülő másik illúzió, amit egy végeérhetetlen öncsalás tesz felismerhetetlenné. Az elfedés legfontosabb eszköze tehát a nyelv, egészen pon-

tosan annak kettős struktúrája, a grammatika és a szemiotika. Az ember ezek segítségével nem megoldani, hanem eltitkolni akarja, hogy az értelem nem képes az élet teljes megragadására. A grammatika egy korlátozó rendet alkalmaz, és ezáltal meghamisít. Ebből fakadóan hibák sorozatát fedezhetjük fel. Nietzsche példának Descartes *cogito* elvét hozza föl: abból, hogy van gondolkodás, a grammatikai szokásra építkezve mondatik ki, hogy van mögötte valaki, aki gondolkodik. Nietzsche azt a következtetést, hogy a cselekvések szubsztrátumaként ott rejtőzik a szubjektum, „örök grammatikai tévedésnek” nevezi, és ezzel megkérdőjelezi a központi szubjektum-én fogalmat. E fogalom ugyanis arra a gondolatra épül, hogy az egyéni cselekvések sora *parole* természetű, és ezek mögött egy személyes mag, egy *langue* rejtőzik, és a szubjektum eme belső koherenciája előfeltétel a világ koherenciájának megragadásához.

A szemiotika (szemantika) igazságerejére támaszkodás is illúzió, mert szavaink képtelenek áthidalni a szó és a dolog közötti szakadékot. Jelentését tekintve minden szó trópus, költői kép. Nietzsche hangsúlyozza, hogy „nem létezik viszonyítási pontként használható, retorikátlan, természetes nyelv: maga a nyelv is retorikai fogások és eszközök eredménye... A nyelv retorika, mivel csak egy *doxa* és nem egy *episteme* közvetítésére irányul... A trópusok nem valami olyasmik, amiket tetszés szerint hozzátehetünk a nyelvhez, vagy elvonhatunk belőle; a trópusok a nyelv legigazibb természete. Nem beszélhetünk valódi, hanem csak bizonyos esetekben közölhető jelentésekről.”<sup>7</sup>

Nietzsche gondolkodásában – de Man értelmezése szerint – tetten érhető a dekonstrukciós eljárás, amely a kauzalitás keretében bontakozik ki. Logikailag a kauzalitás elve szerint az ok időben megelőzi az okozatot. *A hatalom akarásában* Nietzsche kifejti, hogy az oksági kapcsolat fogalma retorikai művelet,<sup>8</sup> egy kronológiai megfordítás eredménye: „az ok időbeli visszafordítás révén jut el később a tudathoz, mint az okozat. Tapasztalhattuk már, hogy az érzékelést, amit naivan a külső világ által meghatározottnak vélünk, sokkal inkább a belső világ határozza meg; hogy a külső világ tényleges hatása soha nem tudatos... A tudatosított külső világról alkotott fragmentum a kívülről létrehozott okozatnak felel meg és aztán vetítjük ki azt a posteriori úgy, mint ennek okát.”<sup>9</sup> Nietzsche nem veti el az okság elvét, épp ellenkezőleg: maga a dekonstrukció az ok fogalmára támaszkodik. Azt az elvet alkalmazza, amelyet dekonstruál. Kiderül, hogy amit objektív, külső oknak tartottunk, nem más, mint egy belső okozat eredménye.

<sup>7</sup> de Man, Paul: A trópusok retorikája (Nietzsche). De Man idézi Nietzschét. *Helikon*, 1994/1–2., 38.

<sup>8</sup> Lásd metonímia.

<sup>9</sup> Paul de Man idézi Nietzschét: i. m. 39.

Paul de Man rámutat arra, hogy Nietzsche „dekonstruktív eljárása” a szubjektumra is kiterjed, bizonyítván, hogy a szubjektivitás gondolata is metafora csupán.<sup>10</sup> Azonban az ember védelmét szolgálja annak jelentéktelenségével szemben, ugyanis „nemléteének igazságával szembesülve az én elemésződne”.<sup>11</sup> Érdekes módon az én megsemmisülését állító szöveg nem emésződik el, megmarad az állítást létrehozó középpontként. Ez nyelvileg megmenti az ént, azonban jelentéktelenségét, ürességét, beszédalakzat-mivoltát is állítja ugyanakkor. Az én úgy maradhat fenn – mondja de Man –, ha áthelyeződik a szövegbe, amely őt tagadja. Az én kezdetben a nyelv középpontja volt, most az én metaforájának nyelve lesz. Az én mint metafora dekonstrukciója nem a két kategória szétválasztásával ér véget, hanem a tulajdonságok fölcserélésével, lehetővé téve kölcsönös folytonosságukat a betűszerinti igazság rovására. Ezt nevezi Nietzsche a „nyelv példaszzerű hazugságának”. A karteziánus ember ennek alapján inkább a „gondolkodom, tehát csalog” alaptézisből vezethető le. Nietzsche ugyanakkor elismeri azt, hogy nem igazán tudunk mást tenni, hiszen „az ember a dolgokban végső soron csak azt találja meg, amit maga tett bele; s ezt a megtalálást nevezi tudománynak, a beletélt művészetnek, vallásnak, szerelemnek, büszkeségnek. Mindkettőt, még ha gyerekjátékok is, folytatni kell”.<sup>12</sup> Persze, más lehetőség is van: a nihilizmus, a káosz bevallása, és ezzel együtt egy mélyebb, a csalást legalább beismerő, majd a csalás értelmét figyelő viszony.

Nietzsche megoldása leginkább metahermeneutikainak nevezhető: „írásaimat át-meg átjárja az a meggyőződés, hogy a világ értéke interpretáció függvénye (hogy valahol talán egyéb interpretációk is lehetségesek, nem pusztán emberiek), hogy az eddigi interpretációk perspektivikus becslések, melyek révén életben maradhatunk, akarjuk a hatalmat, illetőleg fokozzuk azt, hogy az ember minden felmagasodása szűkebb interpretációk leküzdését vonja maga után, hogy mindennemű erőfeszítés és hatalomkivetítés új perspektívákat nyújt, és új látóhatárokat tár elénk. A világ, ahogy ránk vonatkozik, hamis, vagyis nem tényálladék, hanem megfigyelések sovány összefüggésének lekerekítése és kigondolása, [...] amely sohasem közelít az igazsághoz, mivel – igazság nem létezik”.<sup>13</sup> Nincs semmi személyességünkön, személyes megértési mechanizmusainkon kívül, és minden stabilitás csak egyezés, egy (referenciális vagy retorikus) nyelvjáték, amely egy másik nyelvjátékra épül úgy, hogy elfedi azt.

<sup>10</sup> Nietzsche *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című esszéjére utalunk.

<sup>11</sup> Paul de Man idézi Nietzschét: i. m. 42.

<sup>12</sup> Nietzsche: *Az értékek átértékelése*. 85.

<sup>13</sup> Nietzsche: i. m. 90.

Freud munkássága Nietzschehez hasonló változást hoz az emberi szubjektivitás problémájának kapcsán. Míg a nietzschei rendszer elvi-filozófiai szempontból építette ki a szubjektivitás (és a jelentés) moderntől eltérő programját, Freud „életgyakorlati” szempontból tette ugyanezt, azonban hatása a filozófiai gondolkodásra is kiterjedt. *Tanulmányok a hisztériáról* című munkájában a személyt még egy mély, rejtett jelentés megjelenítőjeként értelmezi. Ahogyan a nyelv kifelé, a világ felé alakít ki jelölőket a jelöltek reprezentációjára, az emberi psziché a belső jelöltek jelölésére alakít ki jelölőket. Freud megsejti, hogy az egyes tünetek jelei mögött nem egyszerű jelöltek, hanem sokkal problematikusabb *jelölőláncok* vannak. A jel-jelölt stabil, strukturális viszonya helyett egy láncolat keletkezik, amelynek minden tagja jelölő. Világossá válik, hogy a személy-szubjektumnak nincs stabil magva, nincs végpontja, minden (kvázi)végpont mögött egy újabb (vég)pont bukkan fel. E felismerés illúzióknak minősíti az egységes szubjektum, a végleges, egyértelmű jelentés iránti törekvést. Az igazának hitt jelölt mindig ideiglenes, a megragadhatónak hitt lelki tartalomról kiderül, hogy retorikai mechanizmust tartalmaz, nem is igazán jelölt, hanem jelölő, és önmaga is megfejtésre szorul. A szubjektum ezért mintegy kiszóródik, szétszóródik a belső (lelki) tartalmak bővülő terében, léte temporalizálódik, csupán meghatározott időintervallumokban megtörtént értelmezésekből áll.

Az *Alomfejtés*ben Freud egy „hermeneutikai” modellt vezetett be. Itt már az emberi psziché folyamatos értelmezési kísérlet a lélek mélyén rejtőző „kimondhatatlan” artikulációjára, megtestesítésére. Azonban megjegyzendő, hogy Freud sohasem társította a pszichoanalízis eszméjét a „hermeneutika” kifejezéssel. Ugyanakkor az elmélete számára égetően szükséges „hermeneutikai módszer elvei” már első esettanulmányaiban is jelen vannak. Freud az ő analitikus módszerét egyszerűen „fordításnak” nevezi.

Nietzsche és Freud szubjektummal kapcsolatos felfogása a posztmodern megelőlegezésének tekinthető, ugyanis mindketten kétségbe vonták szubjektum és objektum szétválaszthatóságát, a koherens, identikus szubjektum lehetőségét, helyébe állítva annak fragmentáltságát, temporalitását, disszeminálódó vágyát, testiségét.

A posztstrukturalista elméletek számos stratégiát dolgoztak ki, hogy a nyugati metafizika karteziánus, önazonos, történelemtől függetlenül „emberi” szubjektumát decentralizálják. A hatvanas évek óta egyetlen kritikai elmélet sem kerülhette ki a szubjektum kérdését, és nem hagyhatta figyelmen kívül a jelentés és a szubjektum viszonyát. Ezekben az elméletekben a szubjektum státusa elsősorban a jelölés és a beszélő szubjektum közötti hierarchiától függ. A karteziánus szubjektum több évszázados tradíciójával szemben az úgynevezett „posztsubjektum” hagyománya teremődik meg.

E diskurzrendszerben Foucault azt próbálja körvonalazni, hogyan vállalták fel az individuumok saját szubjektum-pozícióikat. Szerinte a társadalmat diskurzusok sokasága hálózta át, és a szubjektum diskurzusok összessége által kialakított komplexum. A kartézianus énfogalom ellenében kísérletet tesz arra, hogy a történelmet és a társadalmat detotalizálja, és kimutassa a szubjektum középpont-nélküliségét. Feltételezi, hogy a történelem és társadalom nem egy racionálisan átlátható evolúció által szervezett folyamat, hanem a dolgok összevisszaságának rendszert adó diskurzusok egymást követő sora. A diskurzus folyamatos interpretációként is felfogható, amelyen keresztül eljuthatunk a világhoz. A szubjektivitás ebben a totalizálhatatlan, középpont nélküli, differenciákra épülő diskurzussorban konstituálódik.

Derrida modernitás-kritikája rámutat arra, az értelem úgy teremődik, hogy a megértő személy a vele szembesített jelölőket más jelölőkkel hozza kapcsolatba, és a jelölők egymásra vonatkozása révén jut hozzá az értelemhez. Azt vizsgálja, hogy az írás rejtettsége és a kimondott jelölők sora között milyen retorikai, metatextuális stratégiák konstituálják a szubjektumot. Lacannál ehhez képest más szubjektum-felfogást találunk, nála ugyanis, ha elvonatkoztatunk a szubjektivizáció különböző módjaitól, akkor űrt találunk. Ez az űr, a szimbolikus struktúra e hiánya maga a szubjektum, a jelölő szubjektuma. Ezért kell különválasztani a szubjektumot a szubjektivizációtól, amely elfedi a struktúrában levő hiányt, amely maga a szubjektum. A szubjektum a jelölt szubjektuma, aki a nyelvben próbálja kifejezni magát. Lacan kiindulópontja az, hogy a szimbolikus reprezentáció eltorzítja a szubjektumot, következésképpen az mindig „mást” mond, mint amit szándékozott volna. Persze ez annak is tulajdonítható, hogy szavakkal lehetetlen pontosan kifejezni a mondanivalót. De Lacan másképp vélekedik erről: nála a jelölés hiányt takar. A jelölő szubjektuma éppen ez a hiány, annak lehetetlensége, hogy saját jelölőt találjon.

Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy Foucault relativizálja, Lacan pedig ironizálja a szubjektum fogalmát. A „kimozdított szubjektum”, amiről Lacan beszél, nem viseli ugyan a klasszikus szubjektum jegyeit, de az nélkülözhetetlen elméletének működéséhez. Foucaultnál pedig bizonyos értelemben a szubjektivitás történetéről van szó, amely, néhány súlyosabb kijelentés ellenére az ember alakjának elenyészéséről, egyáltalán nem azonos a szubjektum „likvidálásával”.

Ezek után felvetődik a kérdés, hogy hogyan hozható összefüggésbe a posztstrukturalista szubjektumelmélet a hermeneutika szubjektumfogalmával? Elmondhatjuk, hogy mindenfajta hermeneutikai megközelítés a szubjektum kérdésessé válásának időszakában jelentkezett, és sokkal több volt, mint pusztán módszertani kérdés. A hermeneutika egyszerre a megértés tana és



maga a megértés is, vagyis nem csak megfejtés, hanem az élet meghatározott megélése is. A hermeneutika, amely a szubjektum problematikussá válása idején került előtérbe, megragadhatóvá, létezővé tette a szubjektum bizonyos köreit. A tárgyak világa tőlünk függetlenül is létezik, és megismerésük nem okoz változást a létben. A szubjektumnak, az ő belső világának sajátos létezése van: csak azáltal létezik, ha megértjük. Ez a megértés azonban nem megismerés, hanem létezésbe hozás. Ebben az értelemben egy-egy hermeneutikai koncepció nem csak következménye a szubjektivitásnak, hanem egyben teremtője is annak.

Minden hermeneutikai tevékenység és tudás a hiány, a problémává válás nyomán született, mert csak ebben tehető fel a hermeneutikai hozzáállás lelkét alkotó *kérdés*, csak ekkor válnak a dolgok és cselekvések megkérdőjelezhetővé. A problémátlan élet képtelen hermeneutikai kérdéseket feltenni, mert számára nincsenek kérdések.

A hermeneutika keletkezése a kultúra korai szakaszában a természetete szerint problematikus szubjektivitás, a transzcendencia kapcsán történt. Az „isteni”, transzcendens szubjektivitás természetete szerint azért problematikus, mert két különböző létezési módot, két eltérő beszédmódot kapcsol össze. Az egyik a mi világunk a maga korlátozott megértési lehetőségeivel, ezért gyökerezik a korai hermeneutika a vallásban. A második rendszer az újkorban formálódott meg, amikor problematikussá vált a közösségi szubjektivitás, az az értékrend, amely megalapozta és átláthatóvá tette az emberi társadalmat. Az értékrend, a szubjektivitás-rendszer úgy vált problematikussá, hogy megsokszorozódott. Alternatívák jelentkeztek, amelyek közül választani kellett. E változásnak az elbizonytalanodás negatívuma mellett az a pozitívuma, hogy választást tesz lehetővé ott, ahol erre eddig nem volt lehetőség. E kor hermeneutikái nem véletlenül szekularizálódnak és kapcsolódnak olyan területekhez, mint az irodalom és a történelem.<sup>14</sup>

A továbbiakban arra összpontosítunk, hogy felfedezzük a hermeneutika azon pontjait, ahol a hagyományos szubjektum–objektum szigorú szembeállása meginogni látszik. Schleiermacher hermeneutikája újításnak számít ebben a vonatkozásban, ugyanis nála jelentkezik a rendszer és individualitás, objektivitás és szubjektivitás immanens egységének bebizonyítására való törekvés. A karteziánus-kantiánus eredetű szubjektum-objektum viszony a megértést végző személy és a megértendő szöveg kapcsolatában jön létre. A szubjektum képződése nem valóságos társadalmi folyamat, hanem egy absztrakt rendszer megvalósulása a személyben. A hermeneutika tárgya azonban maga az általában vett megértés. Ennek hangsúlyozására Schleiermacher nem is annyira

<sup>14</sup> Bókay Antal: A hermeneutikus szemlélet megformálódása Freud korai írásaiban. *Thalassa*, 1991/2, 44–56.

a megértést, mint inkább a félreértés veszélyét emlegette: „a hermeneutika a félreértés elkerülésének művészete”.

Dilthey filozófiájának középpontjában az individuum, az individualizáció áll, az emberi probléma egészét mint individuumok kapcsolatát ragadja meg. Meghaladja Schleiermacher individuum-felfogását, és a romantikus absztrakcióként felfogott szubjektumnak meghatározza belső összetevőit, és definiálja azt az átfogóbb keretet, amelybe az individualitás illeszkedik. Kísérletet tesz a karteziánus szubjektum–objektum viszony kitágítására. Számára az individuum nem csupán tulajdonságok, képességek egyéni halmaza, hanem sokkal inkább egy autonóm centrum, melynek az *akarat* a meghatározó jellemzője, mely értelemnek a természete történeti. Nála a megismerés tárgya az emberi élet szubjektív értelme. Ezt a megismerést nevezi Dilthey hermeneutikának. Számára a hermeneutikai tevékenység a megélésben, az *élmény* átélésében konkretizálódik. Valamit megélni a hermeneutikai folyamat első, alapvető eleme. Itt nem az élmény tartalmáról, hanem az élmény működéséről van szó, amely lényege szerint temporális. Dilthey felhívja a figyelmet arra, hogy a beleélés során azokat a többleteket is megérezzük, amelyeknek a szerző nem volt tudatában, azaz a beleélés az eredetileg megélnél többet is tartalmazhat. Jobban megértjük a szerzőt, mint azt ő maga tudta tenni. Az élményfogalom segítségével Dilthey a szubjektum–objektum szétválasztását akarta megszüntetni. A hermeneutikai folyamat alapjaként egy ilyen szubjektív–objektív egybeesés keretében formálódó jelenségből akart kiindulni. Megjegyzendő, hogy ezek a fogalmak, a szubjektum–objektum egység és a temporalitás, majd a heideggeri hermeneutikának válnak alapfogalmaivá.

Heideggernél a megértés a jelenvaló lét létmegértését jelenti, ahol maga a jelenvaló lét nem más, mint önmaga megértése. Számára a megértés alapvetően mást jelent, mint Dilthey vagy Schleiermacher számára, ugyanis itt a megértés nem valami birtokolt képesség, hanem a világban-való-lét alkotó mozzanata. Létezésünkkel a lét bizonyosfajta megértését (és ezáltal konstituálódását) érzük el. A megértés tehát sokkal átfogóbb fogalom, mint a megismerés vagy a nyelv, ugyanis nyelv előtti, és a nyelviséget csak utólagosan hozza létre, hogy önmagát artikulálja. Heidegger az *Útban a nyelvhez* című kötetében világít rá a hermeneutika értelmére: a hermeneutika az értelmezés, a tudatos, akarattal történő feldolgozás *előtti* feltárulás, az üzenetnek nem megfejtése, hanem az üzenet belépése az életbe.

Gadamer több ponton eltér a heideggeri radikális hermeneutikai iránytól, módosítva azt. Bevezeti a hagyomány fogalmát, amely fogalom viszont meglehetősen meghatározatlan marad. Számára a hagyomány fogalma egyértelműen pozitív dolog, ugyanis mindig és mindenki benne áll a hagyományban, ráadásul a hagyomány megszólít bennünket, „ránk kényszeríti magát”. Minden történetiség mélyén valójában a hagyomány érvényesülé-

se áll. A megértés feladata ezért az, hogy hagyományt élesszen fel, hagyományt találjon vagy teremtsen. A hagyomány tehát folyamat, esemény, és jellemzője, hogy kérdésstruktúrája van, mely lehetőségeket tár fel és tart nyitva. A megértés mindig előzetes hatások történeti folyamatába illeszkedik, ezt nevezi Gadamer a hatástörténet elvének. A hagyomány tehát megszólít bennünket, megértőket, interpretálókat, kérdést intéz hozzánk, ezáltal hermeneutikai szituációt teremtve, amely a kérdések keretét jelöli ki. A szituáció által kérdéshorizontra teszünk szert azon kérdések vonatkozásában, amelyek a hagyománnyal szemben felmerülnek. A horizont pedig feltétele annak, hogy hermeneutikai, megértő dialógus alakuljon ki.

Ebben a rendszerben a megértő alapállása a nyitottság, hiszen csak ezáltal kerülhetek kapcsolatba a megértendővel, ezáltal halom meg hozzám intézett kérdését. Ugyanakkor törekednem kell arra, hogy ne szolgáltatssam ki magam az előítéletek esetlegességének. Olyan beállítódásra van szükségem, amely a hagyományt engedi érvényesülni. Tehát a megértő szubjektum zárójelbe kerül, hogy ezáltal lehetőség nyíljon a dolog (hagyomány) megszólalására. A szöveghez a szöveg felől kell viszonyulni, nem a viszonyuló irányából. A megértés tehát nem szubjektív aktus, hanem egy hagyománytörténetbe való bekerülés, egy *létállapot*.

Heidegger és Gadamer után tehát elmúltak azok az idők, amikor a metodológiai naiv és prekritikai pozíció uralkodott, azt állítván, hogy szöveg és interpretátor viszonya a megismerő alany és a megismerő tárgy viszonya. A szöveg interpretációja minden esetben a szöveg és interpretátor közötti interakció, s ez messzemenően relativizálja a „szubjektum” és az „objektum” terminusokat. Mindazonáltal a szöveget az interpretátortól való relatív függetlenség jellemzi. Úgy tűnik, mégsem teljesen hamis és dogmatikus az a meggyőződés, hogy a szöveg már az interpretáció előtt létezik, még ha „előzetes léte” tökéletlen is. Bizonyítékul szolgálhat erre az, hogy az interpretálók általában tudják, hogy „hol a szöveg”, amelyet interpretálni kell. Ezenkívül az interpretálók úgy vélik (és ez főként a jogi hermeneutikára jellemző), hogy a szöveg (hagyomány) nem pusztán létezik, hanem eme interpretálatlan létezésében jelentős hatást is gyakorol. Itt az a kérdés merül fel, hogy vajon a szöveg interpretálatlanul maradjon-e, vagy ellenkezőleg, tulajdonképpen létezése csak úgy valósítható meg, ha interpretálva van. Ugyanis a szöveg olyan valami, amely körülvézi a szubjektumot, és ha lényegét nem is, retorikus pozícióját bizonyítja. Ebben az értelmezésben lehetetlen a személy koherenciáját kiindulópontnak tekinteni, hiszen az kétszeresen is retorizált. Retorizált a világa, és retorizált önmaga is: „az emberi individualizáció és az emberi szubjektum mint privilegizált látópont gondolata metafora csupán, amellyel az ember megvédi magát saját jelentőség nélkülségétől azzal, hogy világinterpretációját az egész univerzumra rákényszeríti, és a hiúságát kielégítő ember-

központú jelentéshalmazt behelyettesíti azok helyébe, amelyek őt a kozmikus rend átmeneti véletlenjére redukálnák” (Paul de Man). Az ember saját jelentésszisztemét helyezi rá a világra, nem magukat a dolgokat írja le. Nincs tehát személy-én, de van egy olyan folyamat, amely textuális, nyelvi játék. A szöveg, amely a személy-én megsemmisítését állítja, középpontba kerül, mégpedig olyanként, mint a bizonyosság megteremtője.

Végezetül elmondhatjuk, hogy a nyelv, amely tagadja a szubjektum-ént, középponttá válik, és nyelvileg megteremti a szubjektumot. Azért mondhatjuk, hogy nyelvileg teremti meg, mert a szubjektum az egyetlen hiteles jel arra, hogy létezik nyelvi, textuális nyom. A szubjektum tehát egy funkció, amely a szövegből meríti létét, és ő maga is szövegszerű. A textualitás az, ami valóban létezik, és ennek függvényeként lehet utalni a szubjektum léteire. A szubjektum, amely a nyelv középpontja volt, most a középpont mint fikció, mint a szubjektum metaforája nyelvévé válik. Ugyanis a szubjektum eredetileg az a lényeg volt, amire a nyelv utalt. De kiderült, hogy nem bír akkora hatalommal, hogy uralja a szöveget, hanem ellenkezőleg, ő maga a szöveg produktuma, fikció, metafora. A létezését megszabó kiindulópont, de amit létrehoz, az nem más, mint további szöveg.