



Veress Károly

Az értelem értelméről

Kiadói tanács:

Gálfalvi György
Kovács András Ferenc
Markó Béla
Vida Gábor



Megjelent a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatásával

Veress Károly

AZ ÉRTELEM ÉRTELMÉRŐL

Hermeneutikai vizsgálódások



Mentor Kiadó
Marosvásárhely, 2003

© Veress Károly, 2003.

Descrierea CIP a Bibliotecii Nationale a României

VERESS KÁROLY

Az értelem értelméről / Veress Károly. – Marosvásárhely
[Târgu-Mureș] : Mentor, 2003

Bibliogr.

Index.

228 p.; 20 cm.

ISBN 973-599-081-4

TARTALOM

<i>Előszó</i>	5
A filozófiai hermeneutika esélyei az ezredfordulón	7
A hermeneutikai tudat csapdája	20
Lehetséges-e hermeneutikai diskurzus	30
A dialógusról – kommunikációelméleti megközelítésben	39
A dialógus mint létforma	53
Sokféleség és egység a kommunikációban	69
A módszerprobléma – hermeneutikai megvilágításban	84
A mai tudomány etikai üzenete	102
Az erkölcsi tapasztalat mint élő beszéd	118
A hermeneutika mint alkalmazott filozófia	130
A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai	139
Az alkalmazás értelme	148
Dialógus és politikai kultúra	159
A közép-európaiság lehetőségéről	172
A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk”	184
<i>A kötetben szereplő írásokról</i>	215
<i>Irodalom</i>	219

ELŐSZÓ

Ez az esszékötet – amelynek némi töprengés után *Az értelem értelméről* címet adtam – a filozófiai hermeneutika körébe tartozó problémák vizsgálatára vállalkozik. Kérdésfeltevéseimet a hermeneutikában rejlő filozófiai lehetőségek feltárására irányuló törekvés motiválja az ezredforduló egzisztenciális-kulturális kontextusában.

A filozófiai hermeneutika, meglátásom szerint – a kortárs filozófia egyik meghatározó paradigmájaként – a globális és regionális összefüggéseiben átrendeződő mai világban a filozófia művelésének hiteles módját igyekszik felkínálni az élettapasztalatai folytonos változását megélő ember számára, s ezáltal jelentős szerepet vállalhat a kibontakozóban levő új emberi létállapot szellemiségének, kulturális arculatának formálásában. Különösen érvényesnek tűnik ez a térségünkben, ahol az eltérő hagyományok, az ellentmondásos szellemi beállítódások, az egymásnak fölébe kerekedő diskurzusok és olykor az esélyeik kölcsönös lerontására törő cselekvési szokások és magatartásformák közepette élő ember számára fokozottan aktuálissá válik az emberi egyetértés és együttműködés feltételeinek, a dialógus létmódjában gyökerező értelmes emberi élet lehetőségeinek filozófiai felmutatása. A címválasztással is erre szeretnék utalni: a szétszóródó értelem világában a filozófiai hermeneutika újból előtérbe állíthatja az értelem lehetőségfeltételeinek és létmódjainak a vizsgálatára törekvő filozofálás gyakorlatát, a valós emberi élettapasztalatok értelemigényét megszólító, azok értelemtartalmának tükröt tartó filozófiai reflexió jelentőségét, mint a filozófia értelmes művelésének, s ezzel együtt a filozófia értelme visszanyerésének egyik, manapság lehetséges módozatát.

A kötetbe foglalt esszék gondolatmenete a látszólagos tematikai sokféleség dacára a hermeneutikai problémaépítkezés belső logikája mentén szervesen kapcsolódik össze. Az ezredforduló filozófiai hermeneutikájában rejlő lehetőségek felvázolásából kiindulva beláthatókká válnak a hermeneutikai diskurzusnak mindazok a belső problémái, amelyek egyrészt a modernitásra jellemző dominánsan episztemológiai szemléletmód, másrészt az ebből való kivezetéseket kereső hermeneutikai beállítódás ütközéseiből adódnak. Ebben a kontextusban tárul fel a dialógushoz el- és visszavezető hermeneutikai beszédmód alapvető értelme, ami megnyitja az utat a dialógusprobléma átfogóbb, körütekintőbb vizsgá-

latához a kommunikációelméleti kérdésektől a dialógusban mint létformában rejlő ontológiai problémákig. Az így megnyíló perspektívában már megmutatkozik a filozófiai hermeneutikának az emberi élettapasztalat nyelviségében felépülő lét- és értelem-történés szerves egységét megvilágító törekvése. Ide kapcsolódik az egyik oldalon a hermeneutikai módszerprobléma, a másik oldalon pedig a tudomány erkölcsi vetületének a vizsgálata, ami egyúttal átvezet az erkölcsi tapasztalat problémakörébe. Ezen a ponton a gyakorlati tudás lényegére irányuló kérdésfeltevés szükségképpen a hermeneutikának mint alkalmazott filozófiának és az alkalmazás hermeneutikai-filozófiai kérdésének egymásba átvetülő vizsgálatává tágul. A politikai kultúráról és a közép-európaiság lehetőségéről szóló esszék a filozófiai hermeneutikának valós alkalmazott filozófiaként történő érvényesülési lehetőségeire próbálják ráirányítani a figyelmet. Végül az emberi identitás hermeneutikai szempontú vizsgálatával foglalkozó utolsó esszében teljeseedik ki az emberi léttörténés és értelem-történés egységére összpontosító gondolatkör, de csak annyira, amennyire ez a kötet lezárásához szükséges, mivel a hermeneutikában rejlő filozófiai lehetőségek éppen itt válnak a megnyitottabbakká a továbbgondolásra.

Ennek a minden vonatkozásában önreflexív vizsgálódásnak a tükrében a hermeneutikai beállítódás egésze is folytonos megértési folyamatként tárul elénk, melynek körkörös mozgását éppen a visszatérések, újravételek, ismétlődések lendítik előre. Egy hermeneutikai tartalmú és szemléletmódú kötet esetében ez így is tűnik természetesnek. Tematikailag bárhonnan is induljon el az értelmezési törekvés, a megértés teljesség-horizontjában szükségképpen kapcsolatba kerül az értelem-történés minden más mozzanatával, s óhatatlanul túllép az addigi körén.

A megértés teljesség-horizontjába az olvasó is éppúgy beletartozik, mint a szerző. Mindenkori egzisztenciális bevontságunk-érintettségünk révén voltaképpen partnerek vagyunk az értelem értelmének feltárására irányuló közös törekvésünkben. Út-törő kísérletünk csak akkor járhat sikerrel, ha saját élettapasztalatainkat és gondolati erőfeszítéseinket latba vetve részesülő-részttvevőkként *együtt* haladunk az úton, melyen az értelem számunkra megnyíló horizontja is velünk együtt halad.

Kolozsvár, 2003 tavaszán

V. K.

A FILOZÓFIAI HERMENEUTIKA ESÉLYEI AZ EZREDFORDULÓN

A hermeneutika és a filozófia mélyebb, bensőségesebb kapcsolata az utóbbi fél évszázad egyik meghatározó filozófiai irányzatában, a *filozófiai hermeneutikában*¹ vált valósággá. Erre az időszakra a filozófiai gondolkodás pluralitása jellemző. A súlypontok és a tendenciák változnak, de valójában nincs egy olyan domináns irányzat, amely egyértelműen jellemezné a korszak gondolkodásmódját. A filozófiai hermeneutika is beleilleszkedik ebbe a szellemi-módszertani többszólamúságba. Nem annyira más filozófiai törekvések meghaladására vagy kiszorítására törekszik, mint inkább a velük folytatott dialógusra, amelynek mentén komplementerként igyekszik beépülni a filozófiai kultúrába.

A filozófiai hermeneutika, mint filozófiai koncepció² – néhány évtizedes pályafutása ellenére – még korántsincs minden részletében végiggondolva-kimunkálva. Inkább *filozófiai hermeneutikákról* lehetne beszélni, mivel, egyrészt a hermeneutikai problematizálás az egyes

¹ E kapcsolat lényegét Fehér M. István kiválóan megfogalmazza, Gadamerre utalva, aki „a hermeneutikának mint diszciplinának a problémáját filozófiailag ragadja meg”, s „*e diszciplína mélyén egyáltalán filozófiai problémát érzékel: olyat tehát, amely egy új világlátás magjának bizonyul*”. „Gadamer művében a *hermeneutika úgyszólván filozófiai öntudatosodása* történik meg, ami viszont másfelől azt hozza magával, hogy *maga a filozófia hermeneutikai színezetet ölt, hermeneutikai öntudatosodáson megy keresztül*.” – Fehér M. István: *Gadamer és a hermeneutika*. 72.

² A „hermeneutika” kifejezés ebben a kontextusban különböző jelentéstartalmakkal – módszertani, episztemológiai, filozófiai jelentéssel – szerepelhet. Ennek megfelelően utalhat a módszernek, a reflexiónak, vagy a filozófiának egy bizonyos típusára. – Vö. J. Latrière: *Herméneutique et épistémologie*. 107. A filozófiai hermeneutika, meglátásom szerint, külsődleges megközelítésben, egy korszak filozófiai palettáján, filozófiai irányzatnak, belsőleg, a problémafelvetések felől nézve filozófiai álláspontnak tekinthető. Ez is, mint minden számottevő filozófiai felfogás, az összes alapvető filozófiai probléma felvetésére és újragondolására készített. Ennek során azt a benyomást kelti – és önszemléletében is ahhoz igazodik –, hogy *a filozófia* művelésének egyedüli hiteles módzata.

szerzők – Heidegger, Gadamer, Ricoeur stb. – sajátos problémafelvetéseihez kapcsolódik, másrészt számos részletkérdés kidolgozására a filozófiai hermeneutikának olyan szakterületeken történő alkalmazása kínál lehetőséget – mint esztétika, irodalomelmélet, szellemtudományi megismerés stb. –, amelyeket újabban ő maga tárt fel a filozófiai problematizálás számára. Igazi erőtartálékai, feltehetően, még csak ezután fognak felszínre kerülni.

Melyek azok a – magában a filozófiai hermeneutikában rejlő – lehetőségek, amelyek esélyessé teszik ezt a filozófiai koncepciót arra, hogy az ezredfordulón és az ezt követő időszakban ne csak egyik filozófiai irányzatként, hanem szélesebb kisugárzásban, az emberi létezés legkülönbözőbb területeibe szervesen beépülve is érvényesüljön?

A filozófiai hermeneutika egy lehetséges *kivezetés* a modernitás szellemiségének dualista paradigmájából, a szubjektum–objektum viszony elidegenítő elgondolási sémáiból. A *hermeneutikai reflexióban* megvilágított megértés nem egyszerűen intellektuális és módszertanitechnikai értelemben vett megismerés. A megértés mindig egy értelem-teli világnak a másokkal való együttműködésem folyamatában történő feltárulkozása, amelynek én is alkotója és részese vagyok, miközben én magam is csupán e feltárulkozás értelmében és mértékében *vagyok* egyáltalán. A megértésben kibontakozó emberi mivoltomhoz a világ és a másik természetesen és egymást kölcsönösen formáló módon hozzátartozik; velük együtt vagyok egész és teljes a magam emberi valójában.³

A hermeneutikai reflexió útján történő kivezetés egyúttal *visszavezetés* is. A filozófiai hermeneutika nem akar semmit végérvényesen meghaladni, abban az értelemben, hogy nem kezdeményez valami olyan radikálisan újat, amelyben ne kaphatnának helyet a modernitás vívmányai. Felszámolni vagy megszüntetni sem akar semmit. Zárójelbe tenni sem óhajtja a tudományos tényeknek és a tapasztalati adottsá-

³ „Már az »én és te« formula igazolja az elidegenedést – írja Gadamer. Azonban ez így nem teljesen igaz. Sem az én, sem a te nincs, csak az én megszólította te és a te megszólította én létezik; ezek szituációk, amelyeket már mindig megelőz a megértés.” – H.-G. Gadamer: *A hermeneutikus probléma univerzálitása*. 275.

goknak azt a külső világát, amely pozitivista-szcientista nézőpontból a megismerés tárgyát alkotja. Mindezek helyet kaphatnak egy hermeneutikai univerzumban. Csupán annyi történik, hogy a hermeneutikai reflexió megvonja a modern tudományoszmény határait, megszünteti az előjogait és érvényteleníti a tudományos módszertudat egyoldalú dominanciáját.⁴ Ily módon nem táplálja a végső és teljes megértés illúzióját, nem kínál egy ezen alapuló utópiát, s nem vallja korának a tudományba vetett már-már babonás hitét. De nem is határolódik el mereven a tudományos megismerés gyakorlatától, ehelyett arra törekszik, hogy feltárja ennek mindazokat a hermeneutikai összetevőit, amelyek az egyes tudományokat – elsősorban a szellemtudományokat, (de újabban a természettudományok sem mentesülnek ez alól) – az objektivitásesszmény korlátozására kényszerítik.⁵ Eközben egy pilla-

⁴ „A filozófia feladata itt abban áll – írja Fehér M. István –, hogy megvonja a tudomány határait, hogy a tudományt – önmaga szűk technikai önértelmezésén túllépve – úgyszólván önmagára eszmélni segítse, és pedig azáltal, hogy feltárja azt az életösszefüggést, melyben ő maga is áll.” – Fehér M. I.: *i. m.* 80. Ebben az összefüggésben merül fel az a kérdés, hogy vajon jogos-e az az igény, amely az igazságfogalmat pusztán a tudomány módszeres eljárásai során nyert ismeretek körére korlátozza, vagy van az igazságnak olyan tapasztalata is, amely túllép a tudományos metódika ellenőrzési körén? E kérdés felvetődése motiválja az igazság és a módszer, a hermeneutikai tudat és a tudományos módszertudat feszültségét.

⁵ A filozófiai hermeneutika képviselőit, elsősorban Gadamert foglalkoztatja a kérdés: *Mit jelent a hermeneutikai reflexió a tudományok módszertana számára?* Gadamer úgy látja, hogy a filozófiai hermeneutika századunk egy olyan filozófiai mozgalmába illeszkedik, amely már nem orientálódik egyoldalúan a tudomány tényére. Ennek ellenére azonban a hermeneutikának tudományelméleti jelentősége is van, amennyiben a tudományon belül olyan igazságfeltételeket tár fel a hermeneutikai reflexióval, amelyek nem a kutatás logikájában rejlenek, hanem megelőzik azt. Teheti ezt azért is, mert minden tudmánynak van hermeneutikai összetevője. Ebből a nézőpontból válik világossá, hogy az empirikus tudományok kérdésfeltevését „előzetes értés” irányítja; hogy a modern mikrofizikában a megfigyelt nem lehet kizárni a mérési eredményekből, a kijelentésekben neki magának is szerepelnie kell; hogy a történész ismereteiben és értékeléseiben mindig látható saját álláspontja. Úgyszintén a hermeneutikai nézőpontból merülhetnek fel olyan kérdések, hogy vajon a kutatók valóban teljesen függetlenek-e attól a nyelvi világképtől, amelyben mint kutatók élnek, s főleg függetlenek-e saját anyanyelvük nyelvi világsémájától? Vagy: hogyan le-

natig sem vonja kétségbe a tudományos racionalitás érvényességét a maga területén.⁶

A hermeneutikai reflexió visszavezetés, mivel *elébe megy* a tudományos módszertan igényeinek, azaz visszamegy azokhoz a tapasztalati alapokhoz, amelyekkel mindig már rendelkezünk, amikor hozzákezdünk valamilyen teoretikus építmény megvalósításához. Nem főlének épít egy világot, hanem a bennünk már mindig is meglévő világot hozza felszínre; a már bennünk meglévőt akarja érvényre juttatni. Ezáltal a hermeneutika saját világunkhoz, önmagunkhoz, de egyszersmind másokhoz is közelebb visz. A hermeneutikai reflexió nyomán kibontakozó hermeneutikai szemlélet olyan lehetőségként kínálja magát, amely nemcsak teoretikus kidolgozottságában mutatkozik meg, hanem egyszersmind benne rejlik minden embernek az önmagát, a világot, s benne másokat megérteni akaró törekvésében. Ily módon egy olyan, a

het „lefordítani” a tudományos ismereteket a köznyelvre, amely a természettudományoknak kommunikatív egyetemességet és így társadalmi jelentőséget kölcsönöz? Vagy: van-e jelentősége a tudomány előtti tudásnak a tudományokban? – Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 371; 376. Mások a magyarázat és a megértés összefüggése kapcsán világítják meg azt, hogy a tudományos megismerés és a hermeneutikai beállítódás között sokkal inkább szerves összefüggés, mintsem szakadás és szembenállás van. Egy elv annyiban lesz magyarázó jellegű, amennyiben értelmet visz be az összefüggésbe. De éppen az értelem az, ami a megértésben feltárul. Következésképpen minden magyarázat belső, rejtett célja a megértés. – Vö. J. Ladrière: *i. m.* 120. Hasonlóképpen, P. Ricoeur is úgy véli, hogy a magyarázat nem megelőzi, hanem inkább követi a megértést. A magyarázat, amely jelek kombinációit feltételezi, tehát egy szemiotikai konstrukció, mindig a szöveg előzetes megértésén alapul. – Vö. P. Ricoeur: *Despre interpretare*. 20.

⁶ Hermeneutikai nézőpontból úgy tűnik, hogy fordítva ez nem így történik. Gadamer megjegyzi, hogy a tudományelméleti empirizmus, amely a „kritikai racionalitást” az igazság abszolút mércéjévé emelte, a hermeneutikai reflexiót következetesen teológiai obskurantizmusnak tekinti. Így a módszertani racionalizmus durva irracionalizmusban végződik. Ezt Gadamer naiv félreértésnek minősíti, és így helyesbít: „Amire én reflektáltam, az maguknak a tudományoknak az eljárása és objektivitásuk korlátozása, mely megfigyelhető bennük (s nem arról van szó, hogy ezt én ajánlom). Az ilyen korlátozások, például a termékeny előítéletek produktív értelmének az elismerése, számomra nem egyéb, mint a tudományos tisztesség parancsa, amelyért a filozófusnak ki kell állnia.” – Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 372; 373; 376.

tudományos tudáson kívüli tudást mozgósít, amely jóval átfogóbb és kiterjedtebb, s egyetemesen emberi, abban az értelemben, hogy minden ember rendelkezik vele a maga módján.⁷

A hermeneutikai reflexió ily módon *rehabilitálja* a filozófiai gondolkodás számára az emberi élet- és világtapasztalatot, s általa magát az életvilágot, amelyet az egyoldalú racionalitás folyamatai egyre jobban elsorvasztanak a mai ember életében. A filozófiai hermeneutika feltárja azokat a megismerési módokat és a szellemi produktivitásnak mindazokat a szféráit is – mint a szellemtudományi megismerés, esztétikai, erkölcsi, jogi tudás stb. –, amelyeken keresztül az élettapasztalat minden időszakban, a modernitás korában is, beszűrremlik a racionalizált tudás korpuszába. Ezt a hagyomány formájában felhalmozott tudást egy olyan átfogó nyelvi mező közvetíti, amely az emberi létezés természetes közege. Hermeneutikai nézőpontból a nyelv nem tekinthető csupán egy jelrendszernek, egy mesterséges-konvenzionális képződménynek,⁸ hanem inkább olyasminek, ami minden alapvető emberi megnyilvánulás feltételül szolgál, és amelyben egy átfogó világtapasztalattá szerveződnek az egyes emberi tapasztalatok. Ezért az általa közvetített tudás elsődleges bármely teoretikus konstrukcióval szemben.

A nyelvi mezőben találkozunk az emberi létezés közvetlen és reflexív szintje, s itt mutatkozik meg az emberi létezés mint mindenkor reflektált létezés. A filozófiai hermeneutika az emberi egzisztenciát nem olyanként érti meg, mint ami a maga elemi közvetlenségében ragadható meg és gondolható el. Nem így érti meg, mivel a mindennapi életvilágában élő ember sem így érti meg a létállapotát.⁹ A her-

⁷ „A hermeneutika olyan szó – mondja Gadamer egy interjú alkalmával –, amit a legtöbb ember nem fog megismerni, és nem is szükséges, hogy megismerjen. A hermeneutikai tapasztalás mindazonáltal mindenkit érint.” – Dieter Mersch és Ingeborg Breuer *interjúja H.-G. Gadamerrel*. 20.

⁸ „A nyelvnek itt nem csupán az a funkciója, hogy minél egyértelműbben jelöljön valami adottat, hanem »önmagát adja«, s az ilyen önadást behozza a kommunikációba.” – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 378.

⁹ Emberi világtapasztalatunk módját Gadamer már önmagában is hermeneutikusnak tekinti, mivel „ez már mindig egy magát értelmező, vonatkozásaiban elrendezett világ, melybe a tapasztalat mint új lép be, és érvényteleníti mindazt, ami

meneutikai reflexió számára az életvilág és a mindennapi tapasztalat körében zajló emberi létezés is nyelvileg reflektált létezésként, szövegként, nyelvi történésként bontakozik ki, s e reflexió szervesen hozzátartozik a létezés folyamatához, mivel általa válik összefüggő egészé és lép be a teljesség horizontjába az emberi élet. Ily módon a hermeneutikai reflexió nemcsak az élettapasztalat értékét és értelmét adja vissza, hanem a mindenkori emberi létezést, az összes esetlegességeivel és partikularitásaival egyetemben – anélkül, hogy megszüntetné ezeket – egy *univerzum* horizontjába helyezi. Ez az univerzum nem azonos azzal, amely a modernitás paradigmájában értelmi-logikai összefüggésekbe rendezett adottságokból épül fel. De a hermeneutikai reflexió útján feltáruuló világ nem azonos a posztmodern széttöredezett világával sem. Ebben az általam is történő világegészben önmagam és másokat is történésként értem meg, amelynek során minden új tapasztalat újraszervezi ezt az univerzumot. Könnyen belátható, hogy a hermeneutikai reflexió univerzalitásigénye¹⁰ is innen eredeztethető.

eddig elvárásainkat irányította, és ebben az érvénytelenítésben rendeződik újjá. Nem a félreértés és nem is az idegenség az első, s az, hogy a félreértés elkerülése egyértelmű feladat lenne, hanem éppen megfordítva; valójában az elsajátítottból, a már otthonosból lépünk ki az idegenbe, a világtapasztalatunkat ezzel bővítjük és gazdagítjuk.” – H.-G. Gadamer: *A hermeneutikus probléma univerzalitása*. 278.

¹⁰ A hermeneutika univerzalitásigénye összefüggésben áll a megértés nyelvi kötöttségével. Gadamer felfogása szerint azonban ez nem jelent nyelvi relativizmust. A nyelvben benne élünk, mindenki benne él valamilyen nyelvben, s „minden nyelv, amelyben élünk, ebben az értelemben végtelen”. De különféle nyelvek léteznek, s így módon létünknek e különféleségben láthatóvá váló végességén és partikularitásán át „nyílik meg a végtelen dialógus, dialógus, amely az igazságra irányul”. – Vö. H.-G. Gadamer: *uo.* Vele szemben, Habermas megkérdőjelezi az effajta univerzalitást, amely a nyelvi hagyomány ontologikus elsőbbségére alapoz, annak lehetséges kritikája helyett. A hermeneutika hibás ontologikus önértelmezésének tekinti, hogy a nyelv átfogó tradícióösszefüggésébe helyez, miközben nem látja be, hogy ténylegesen be vagyunk zárva az egyes nyelvek által közvetített tradíciókba, s csak az egyes tradíciók felett gyakorolhatunk kritikát. – Vö. J. Habermas: *A hermeneutika univerzalitásigénye*. 288. Hasonló álláspontra helyezkedik Márkus György is, amikor azt írja, hogy „...Gadamer filozófiája – legalábbis néhány ponton – az interpretációnak egy történelmileg és kulturálisan specifikus és behatárolt modelljét tételezi az interp-

Ez nem annyira egy módszeresen felépített univerzalitás illúziójából táplálkozik, mint inkább abból a nyitottságból, amelynek révén a reflexió egy univerzum horizontjába állítja az emberi létezés partikularitásait és esetlegességeit. Beláttatja a létezés partikularitását is, de nem enged bezárulni a partikularitásba.¹¹

A hermeneutikai reflexió nem merül ki az egyszerű tudatosításban. A tudatosítás önmagában még nem elég. A módszeres tudatosítás – a maga eltárgyiasító mechanizmusaival – szubjektum-objektum kettőségre tagolja azt a természetes életegységet, életfolyamatot, amelyben az életesemények, életösszefüggések által érintetten és megszólítva mindig eleve már benne vagyunk. Ezért a megértés mindig több, mint csupán egy tudati aktus, valójában egy egzisztenciális történés.

A hermeneutika nem egy új módszertani tudat kiépítését kezdeményezi, amely a tudományos módszertudat helyébe kerülhetne. Hermeneutikai nézőponból minden módszertudat szükségképpen egyoldalú. A tudományos módszertudat a kötelező distanciateremtés révén győzi le az esetlegességet, a szigorú szabályok alapján történő tárggyá tevés útján, s ezért szigorúan kiiktat mindenféle közvetlen találkozást a tárggyal. Egy hermeneutikai módszertudat ennek éppen az ellenkezőjét művelhetné, az esetlegesség közvetlenségének¹² módszeres felvállalá-

retáció érvényes formájaként, s ugyanakkor a feltételezés normatív súlyát azáltal semlegesíti, hogy azt a hatástörténet eseményeként ontologizálja.” – Márkus Gy.: *Diogenész Laertiosz kontra Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika?* 4.

¹¹ Közismert a vita a hermeneutika univerzalitásigényéről. Meglátásom szerint, az univerzalitás-vita bonyodalmai onnan is támadnak, hogy az „univerzalitás” nem eredendően a hermeneutika szellemiségébe illeszkedő kifejezés, hanem a modernitás szókincséből átvett és a hermeneutikai szemléletre is normatíve alkalmazott terminus, amelyben éppen ezért nem a hermeneutikai szemléletnek egy belső organikus sajátossága fejeződik ki, hanem ennek a modernitás felől való egyfajta láttatása. Szerintem a hermeneutika univerzalitás igényéről csak egyféle értelemben lehet *hermeneutikailag* beszélni: a megértés univerzumhorizontja, világra nyitottsága és világként való történése értelmében.

¹² Gadamer világosan elkülöníti a közvetlenség és közvetettség mozzanatát a hermeneutikai szituációban. Ezt többek között az esztétikai tudat kapcsán végzi el, de minden élethelyzetben univerzálisan érvényesnek tekinti. „A művészet tudata, az esztétikai tudat mindig másodlagos tudat, másodlagos azzal a közvetlen

sát, ami hasonló egyoldalúság lenne, és ráadásul igazolná a hermeneutikával szemben a relativizmus címszó alatt felhozott vádakát.

A műből, a másíkból, az érintetből, mindemből, amivel értelmező viszonyba kerülünk, közvetlen igazságigény szólít meg, s ehhez képest a tudat, mint tárgyá tevő tudat, másodlagos, közvetett reflexióként működik. Hermeneutikai nézőpontból e kettő – a közvetlenség és a közvetettség – egyazon értelmezési folyamat dimenzióiként, s az értelmezés ezek egymásba áttetsző játékaiként fogható fel.¹³ Ez nemcsak episztemológiai, hanem egzisztenciális probléma is: a megértés módján élni az életet azt jelenti, hogy egyszerre a közvetlenség és közvetettség, a benne levés és szembesülés, az átélés és a tárgyá tevés játékaiként – azaz reflektált életként – élni meg az emberi életet. E lehetőség feltárása a filozófiai hermeneutika igazi egzisztenciális hozadéka.

Mindezekből következően úgy tűnik, hogy a másikban (a szövegben, a műben, a hagyományban stb.) rejlő igazságigény befogadása módszertanilag kikényszeríthetetlen esemény. A hermeneutikai beállítódás nemcsak megszólítottság, érintettség és tevékeny részvétel, hanem *várakozás* is a megszólításra. A várakozás nyitja meg a jelenbe

igazságigénnyel szemben, amely a műalkotásból indul ki.” – H.-G. Gadamer: *i. m.* 274.

¹³ E tekintetben lényeges eltérés mutatkozik Gadamer és Ricoeur hermeneutikai koncepciójában. Ricoeur, nem bírván teljesen elszakadni a szöveg szemiotikai szemléletétől, a jelszerűségből adódó közvetettséget egyoldalúan előtérbe helyezi a közvetlenséggel, illetve e kettő játékaival szemben. Szerinte az emberi tapasztalat egyetemes *kifejezhetősége* azt jelenti, hogy egy hagyományhoz vagy a hagyományhoz való tartozásom a jelek (szövegek, művek) értelmezése útján valósul meg. A hagyományhoz való tartozás és a részvétel a dialógusban azért nem jelent valamiféle önfeladást, mert *eltávolítással, távolságteremtéssel* jár együtt a jelek általi közvetítés következtében. Az eltávolítás (távolságteremtés) a megértés feltétele. – Vö. P. Ricoeur: *Sarcina hermeneuticii: venind dinspre Schleiermacher și Dilthey*. 93; Uő: *Funcția hermeneutică a distanțării*. 107. E megközelítési mód, amely erről az oldalról egyoldalúnak tűnik, igen termékenynek bizonyul Ricoeur számára akkor, amikor a hermeneutika univerzalizása mellett szóló egzisztenciális érvnek szolgál alapul. Ricoeur szerint az emberi egzisztenciánk különböző módozatai egy egységes problematika aspektusai: a emberi létezés hermeneutikai nézőpontból tekintve, minden vonatkozásában értelmezett lét. A hermeneutikai beállítódás nem egyszerűen tudati-értelmi aktus, hanem az ember alapvető létmódja. – Vö. P. Ricoeur: *Conflictul interpretărilor*. 26.

záruló, önmagát újratermelő vagy felemésztő aktivitás jövőre nyíló perspektíváit, a továbbhaladás útját, a mindenkori kivezetés reményét. A várakozás felkészülés, rákészülés is a találkozásra, befogadásra.¹⁴ Nélküle a másik felől jövő megszólítás idegenül csengene, vagy süket fülekre találna. Ily módon a hermeneutikai visszalépés a módszer mögé (az előítéletek, a hagyomány, a cseppfolyós tapasztalatok és történetek világába) egyúttal előrelépést is jelent a reflektált élet irányába.

A reflexió működtetése az életben, szerves hozzátartozása az élethez, hermeneutikai nézőpontból nem jelenti a helyes élet egy eleve és előre meghatározott elvének a tudatos kimunkálását, amelyhez azután a valós élet folyamatai hozzáigazíthatók lennének. Hermeneutikailag tekintve nincs egy előre és eleve meghatározott elve a helyes életnek, de részt vehetünk ennek a meghatározásában, a jó definiálásában, s folyamatosan részt is veszünk benne azáltal, hogy a reflexió beleszövődik az életünkbe. Csak a modernitás racionalizáló, sematizáló törekvései szakították el egymástól és állították szembe egymással a teoretikus reflexiót mint professzionalizálódott foglalkozást a reflexió nélküli, a minden reflexiótól megfosztott, kiüresített élettel, amely ily módon külső irányításra, programozásra, vezérlésre, normatív-preskriptív sémák alkalmazására szorul. A jó definiálásában való részvétel nem jelent szubjektivizmust és relativizmust. Sohasem egyedül és tisztán szubjektíve döntöm el, hogy mi a jó; sohasem passzívan, meditatív állapotban ezt meg, vagy gondolom ki, hanem mindig cselekvőleg. A hermeneutikai szituációban nem választható szét a teoretikus és a gyakorlati tudás, a reflexió és a cselekvés.¹⁵

¹⁴ E hermeneutikai szituáció időstruktúráját jól jellemzi a következő, Bacsó Bélától származó szövegrészlet: „A hermeneutika az »üres« tér-idő kontinuum kauzális láncolatával a »betöltött idő« egzisztenciális pillanatát állítja szembe, mint olyan pillanatot, mely mindazt, ahogy voltunk és ami számunkra a világ és a többi ember volt, más megvilágításba helyezi. Ez a pillanat másokkal megosztott értelemfeltárásként a múltat mint egy más jövő ígérését állítja eléink a jelenben.” – Bacsó B.: *A hermeneutikai hagyomány és a hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitása*. 121.

¹⁵ Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy a tudományos bizonyosságesszmény korábban érvényét veszti a gyakorlat fogalma. Ebben a kontextusban a gyakorlatot már csak a tudomány alkalmazásaként ismerik. Ez pedig olyan „gyakor-

A hermeneutikai szemléletben tehát helyreállítódik a teoretikus és a gyakorlati tudás egysége. A megértéshez vezető bármely művelet – értelmezés, fordítás, alkalmazás – hermeneutikailag sohasem csupán egy elméleti szinten végzett művelet. Mindezek egész lényünket és világtapasztalatunkat mozgósító, bevonó életaktusok is, egzisztenciális történések. Hermeneutikailag sohasem csak az számít, hogy *mit* mondunk, hanem az is, *hogyan* mondjuk.

Mindezekből kifolyólag a filozófiai hermeneutika nem pusztán egy teoretikus tudat építkezése és bizonyos életfolyamatokra történő utólagos alkalmazása – azaz nem szemlélet + alkalmazás –, hanem a konkrét élettörténetekben tanúsított *beállítódás*. A filozófiai hermeneutika, mint reflexió és beállítódás szétválaszthatatlan egysége, a filozófiát is visszajuttathatja a maga természetes állapotába azáltal, hogy újból sikerül felmutatnia a filozofikus élet lehetőségét. Ebből a nézőpontból az is belátható, hogy nem elég a feltételek kutatásánál megállni, mert soha nem csak a feltételektől, hanem a valós életen keresztül vezet az út a filozofikus élethez.

Ezzel nem akarom azt állítani, hogy a filozófiai hermeneutika teóriaellenes lenne. Inkább azt, hogy a hermeneutika az emberi létezésről leszakított-leválasztott, s többnyire vele szembeállított teoretikus dimenziót visszahelyezi a maga természetes állapotába, mint az emberi egzisztenciához szervesen hozzátartozó reflexiót, mint az emberi léte-

lat”, amely nem szorul igazolásra. Ily módon a technika fogalma a perifériára szorítja a politikai észt. A gyakorlatnak ezzel a kiüresedett, technicizálódott fogalmával szemben rehabilitálja az önmagát igazoló, reflexív és önreflexív gyakorlat fogalmát, amely nem szorul egy fölötte álló elmélet általi külsődleges igazolásra. Ez összefügg a filozófiai reflexiót szervesen magába építő és működtető élet rehabilitálásával. Ezáltal Gadamer a gyakorlati filozófia Arisztotelészig visszanyúló hagyományát eleveníti fel. Ami ebben megmutatkozik – írja Gadamer –, „az filozófiailag nézve nem más, mint a *gyakorlat vonatkozásában fennálló megismeréshozadék önállósága*. [Kiemelés tőlem – V. K.] A konkrét különös itt nem csupán kiindulópontnak, hanem olyan mozzanatnak bizonyul, amely mindig meghatározza az általánosnak a tartalmát.” Az ily módon felfogott gyakorlati filozófiára való támaszkodás „segít bennünket abban, hogy elhárítsuk magunktól az *újkori tudományfogalom technikai önértelmezését*”, [Kiemelés tőlem -V. K.] – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 373; 374.

zés reflexív dimenzióját. Ezzel a teória is visszanyeri a maga eredeti, természetes hermeneutikai funkcióját.¹⁶

Ezért a filozófiai hermeneutikát, bármennyire is kimunkált legyen, sohasem elégséges pusztán egy filozófiai irányzatként kezelni. Legalább annyira *egzisztenciális beállítódás* is, életforma, életvitel, amelyben eleve benne állunk, de a kultúránk úgy alakult az utóbbi néhány évszázad során, hogy mégsem engedi teljesen érvényesülni, kibontakozni az életünkben. A filozófiai hermeneutika, mint a megértésre irányuló filozófiai reflexió, amennyiben valóban hermeneutikailag érti a megértést – s a hermeneutikát csupán hermeneutikailag lehet *érteni* – visszavezet az eredethez, ahhoz a kezdethez, amikor felnyílik a megértés lehetősége. Hermeneutikai nézőpontból minden megértési aktus egy kezdet, amelyből egy világ bontakozik ki, s amelyben az életünk a létteljesség horizontjába állítódik. Kezdet – amely egyúttal úton levés is e létteljesség felé¹⁷.

A filozófiai hermeneutika a feje tetejére állítja az eddigi filozófiai reflexiót. Az újkori filozófiai hagyományban a filozófiai reflexió a mindennapi tapasztalat kritikájából indult ki, hogy eljusson a tudományhoz, a biztos, megalapozott tudáshoz. A hermeneutikai reflexió a tudomány és a kultúra kritikájából – értsd határai megvonásából – indul ki, hogy eljusson, illetve visszavezessen a tapasztalathoz. A filozófiai hermeneutika tehát fordított utat bejáró filozófiai reflexió, vagy legalábbis ennek a lehetőségét tárja fel. Más szóval: az egzisztenciális beállítódás

¹⁶ Az ókori görögök *theórosznak* hívták azt a képviselőt, akit a görög városok a nyilvános ünnepi játékokra küldtek, hogy megsejmelje az ott történeteket, s utána beszámoljon róluk. A theórosz tehát egyesítette magában a küldött, a szemlélődő-résztevő és az elbeszélő hármas hermeneutikai funkcióját.

¹⁷ Ennek csak látszólag mondanak ellent a Bacsó Béla által megfogalmazott gondolatok, miszerint a hermeneutikai szituáció alapkaraktera a „kezdetnélküliség”, vagyis az, hogy eleve mindig a jelentések, értékek és diszpozíciók egy meghatározott körében élünk, melyek az előzetesen adott, a megértés feltételrendszerét kijelölő struktúrában éppen a megértendő tekintetében újrastrukturálódnak; valamint az, hogy a jövőbeli lehetőségeket kibontó megértés és az ennek tágasságát behatároló múlt-struktúra éppen a megértő jelenkori horizontjában tárja fel a „másként-kezdés” létrendenciáját, ami a „kezdetnélküliséghez” kapcsolódó másik alapvető jellemzője a hermeneutikai szituációnak. – Vö. Bacsó B.: i. m. 115.

megváltozása. De a dolog olyan természetű, hogy e feltárásban a filozófiai hermeneutika már nem maradhat meg a tiszta elméleti filozófia síkján; gyakorlativá kell válnia, azaz életvitellé, e beállítódás alkalmazásával. Mindez szükségessé teszi a filozófia mibenlétére vonatkozó kérdés felülvizsgálását is. A filozófiai hermeneutikában – úgy tűnik – a filozófia számára újból egy járható út kínálkozik arra, hogy a filozófia a szó igazi, természetes értelmében *alkalmazott filozófiaként*¹⁸ valószínűleg meg.

Az így felfogott filozófiai hermeneutika egyben a hagyományos filozófiai paradigmák találkozási helyéül is szolgál: egyaránt megvalósul benne a létfilozófiai (ontológiai) és tudatfilozófiai (ismeretfilozófiai) filozófiai reflexió, illetve az elméleti és a gyakorlati filozófia találkozása.

A filozófiai hermeneutika jövőbeli esélye azon áll vagy bukik, hogy el tudja-e kerülni a *hermeneutikai tudat* csapdáját. Ebben, a még sok tekintetben a modernitás paradigmája szerint szerveződő világban a hermeneutikai tudatot is az eltávolítás, eltárgyasítás rejtett mechanizmusai keríthetik hatalmukba. Ma is találkozunk számos olyan megközelítéssel, amelyek egy hagyományos beállítódás és terminológia híveiként a filozófiai hermeneutikában nem látnak mást, mint a megértés elméletét és módszertanát.¹⁹ Az ilyen megközelítések minden igyekezetük ellenére sem tudják másként felfogni a filozófiai hermeneutikát, mint az elmélet és a gyakorlat egységéről szóló elméleti filozófiaként, s a legjobb esetben filozófiai diszciplínaként vagy irányzatként keze-

¹⁸ Ezen nem egy filozófiai elmélet utólagos alkalmazását értem egy élethelyzetre, hanem magát az alkalmazásban születő filozófiát, abban az értelemben, hogy a tényleges filozófia csak alkalmazott lehet. Itt tehát nem a nyugati filozófiában „alkalmazott filozófia” néven közismert filozófiai diszciplínáról van szó. Ebben a vonatkozásban „... az alkalmazás mindig aktualizálás, és ha helyes, akkor a lényegi lehetőségek aktualizálása”, azaz „feltárulkozása az aktusban”. – Vö. Király V. I.: *Filozófia és Itt-lét*. 12.

¹⁹ Ezt a törekvést tapasztaljuk Habermasnak azokban az írásaiban, amelyekben a hermeneutikai beállítódáshoz igyekszik közelíteni, vagy annak univerzalitás igényével vitatkozik. A hermeneutikának ugyancsak ilyen szemlélete érvényesül Susan Sontagnál, amikor azt írja, hogy „az értelmezés az intellektus bosszúja a művészettel szemben”. – S. Sontag: *Az értelmezés ellen*. 419.

lik, s ezzel mintegy visszarántják a modernitás paradigmájának keretei közé. Ez a veszély csak azáltal hárítható el, ha a hermeneutikai tudat önmagához is – és elsősorban önmagához – hermeneutikailag viszonyul.

A HERMENEUTIKAI TUDAT CSAPDÁJA

Problémafeltevésemet egy sajátos tapasztalat motiválja: gyakran tanúi lehetünk annak, hogy valaki a hermeneutika problémakörébe illeszkedő ismereteket igyekszik a saját szakterületén végzett vizsgálódások során felhasználni, s ennél fogva a hermeneutika hívének vallja magát. Manapság a hermeneutika divatja is sokakat erre ösztönöz. Ám ettől még az illető eredeti beállítódása, szemlélet- és gondolkodásmódja nem változik meg, nem válik ténylegesen hermeneutikaivá. Erről leginkább az a szembeszökő ellentét árulkodik, amely a felvetődő, vagy hivatkozási alapul szolgáló problémák hermeneutikai természete és a velük kapcsolatos beszélés során használt nyelv instrumentális, tehát nem hermeneutikai jellege között mutatkozik meg. De fordított helyzet is előfordulhat, amikor valaki egy nem hermeneutikai jellegű probléma vizsgálata során mindenképpen erőltetni próbálja a hermeneutikai szemléletet és a neki megfelelő terminológia alkalmazását. Mindkét esetben a kérdésfeltevés és a gondolkodásmód, a szemlélet és a nyelv e szembeszökő ellentéte árulja el előbb-utóbb, hogy az illetőnek – minden látszat(keltés) ellenére – nincs sok köze a hermeneutika érdemi műveléséhez.

A probléma pontosan ebben rejlik: lehet-e hermeneutikai kérdésekről nem hermeneutikai módon beszélni, illetve nem hermeneutikai módon feltett kérdésekről hermeneutikai nyelvezettel értekezni? Általánosabban: milyen problémát rejt magában a szemlélet és a nyelv, a beállítódás és a beszélési mód feltárulkozó ellentéte a hermeneutikának a nyelvhez és a filozófiához való viszonyát illetően?

Úgy vélem, hogy bizonyos értelemben magának a *hermeneutikai tudatnak* a működése kínál lehetőséget a hasonló ellentétek érvényesüléséhez. Én ebben egy csapdát sejtetek, amelyet éppen a hermeneutikai tudat állít magának olyankor, amikor nem kellőképpen vet számot saját természetével és a nyelvvel, amelynek körében a hermeneutikai kérdések felmerülnek. E csapda tudatosítása néhány alapvető kérdés felmerülésével szembesíti manapság a hermeneutikával foglalatoskodókat.

A mai szellemi életben a hermeneutikai jellegű megnyilvánulások sora az egzegézistől a műalkotásokhoz, a jogi cselekményekhez, a tudományos tényekhez való értelmező viszonyuláson keresztül a filozófiai vizsgálódásokig igen széleskörűnek és változatosnak mutatkozik. Mindezekben közös vonásként ismerhető fel az értelem feltárására, birtokbavételére, előállítására irányuló beállítódás. Mivel igen kiterjedt és átfogó viszonyulásról van szó, joggal beszélhetünk *hermeneutikai beállítódásról*, amely az európai kultúrában kétféle formában nyilvánul meg: egyrészt a megismerő viszonyulás egy meghatározott módozataként jelentkező *módszertani, metodológiai beállítódás*, másrészt a létproblémákhoz való alapvető emberi viszonyulásnak egy lehetséges módozataként megmutatkozó *egzisztenciális beállítódás*. A hermeneutikai beállítódás mindkét vonatkozásában tudatos szellemi viszonyulás, tehát *hermeneutikai tudat* alakjában jelenik meg.

A tudat intencionális szellemi aktusok formájában történő megnyilvánulása a hermeneutikai tudat esetében is érvényesül. Intencionáltságának lényegi jellemzője a megértésre való irányultság, a megértési szándék. Ezért a hermeneutikai tudat intencionális aktusai *hermeneutikai aktusok*. A viszony fordítva is fennáll. Voltaképpen bármely tudati megnyilvánulás, amennyiben értelmezési szándékot is magában foglal, hermeneutikai tudat is. A tudat intenciója ilyenkor nem a tárgy mibenlétére, hanem az értelmére, azaz mi-végre-valóságára – arisztotelészi kifejezéssel: *entelekheiójára* – irányul, amellyel a *hermeneia* szükségképpen együtt jár.²⁰ Pontosan ebből a nézőpontból merül fel a kérdés, hogy a hermeneutikai tudat – amelynek az intenciója nem tárgyi, hanem értelmi, s az értelmet nem mint tárgyat célozza meg – miként, hogyan tekinthető még tudatnak?

Kialakulásának történeti folyamatában tekintve, úgy tűnik, hogy a hermeneutikai tudat elsődlegesen *tárgyi-módszertani tudatként* jött létre. A szövegek értelmezéséhez fűződő hagyományos hermeneutikai foglalatalkodás egyre inkább azoknak a szabályoknak a tisztázását

²⁰ A hermeneutikai tudatot már Gustav Spet is olyan tudatként írta le, melynek a lényegéhez nemcsak a szemlélet, hanem a megértés is hozzátartozik. Ez összefüggésben áll a tárgy megérthetőségével. – Vö. G. Spet: *Értelem és megértés*. 282.

látta fontosnak, amelyek alkalmazása biztosítja az értelmezés eredményességét, a félreértés kiküszöbölését. Az így formálódó hermeneutikai tudatban tehát az értelmezési szabályok teoretikus-spekulatív előállítási folyamatától fokozatosan különvált a kész szabályoknak a szövegre mint értelmezési tárgyra irányuló alkalmazási aktusa, ennek összes konkrét körülményével. S ez a szétválás még akkor is megtörténik, amikor a szabályt nem pusztán spekulatív előfeltevések alapján dolgozzák ki, hanem magából a tényleges értelmezési folyamatból absztrahálják és általánosítják. A hermeneutikai tudat itt tehát az értelmezési szabályok kidolgozásának és alkalmazásának eltárgyasító, normatív tudataként működik, amelyben az értelmező, a maga értelmezési feltételeivel elkülönül az értelmezés tárgyát képező dologtól, rendszerint szövegtől. Ugyanakkor e tudatműködés egy lépésről lépésre haladó diszkurzív műveletsorozatot, s ennek megfelelő gondolkodásmódot, valamint egy ezt leíró-kifejező nyelvet feltételez. Az értelmezési folyamat itt nem lép túl a tágabb értelemben vett megismerés episztemológiai paradigmáján, amelyben az értelmezésnek és a megértésnek a megismerési folyamat szakaszaiként jelölődik ki a pontos helye. Vagy a sikeres intuíció, vagy a logikailag helyesen felépített következtetésen alapuló magyarázat vezethet el a megértéshez. Ebben a kontextusban a hermeneutikai tudat, mint módszertani tudat, olyankor érvényesül igazán, amikor az intuitív belátás vagy a logikai magyarázat nem működik kellő hatékonysággal. Ez történik a szövegek jelentéstartalmának, a múltbeli események értelmének, a másik ember lelki történéseinek a felfejtése esetén, vagyis olyankor, amikor egy *másik* világ áll velünk szemben, amellyel csak a nyelv közegében, jelek útján teremthetünk kapcsolatot. Ilyenkor a hermeneutikai tudat igyekszik a magyarázat helyébe az értelmezést léptetni, miközben megkísérli az interpretációs eljárást a megismerési tevékenységet irányító szabályokhoz hasonló szabályokkal felruházni. Más szóval mint módszertani tudat az episztemológiai tudat mintájára szervezi meg magát, s a nyelvhez is ennek megfelelően viszonyul: azaz egy külsődleges megfelelést tételez a vizsgált értelem és annak nyelvi kifejezése között, tehát instrumentálisan használja a nyelvet. Számára a nyelv – még akkor is, ha az értelmezési folyamat beláthatóan par excellence nyelvi és a nyelv közegében ját-

szódik le – nem több, mint a közvetlenül nem érthető szövegben rejlő értelem rekonstruálásának, azaz más szavakkal való elmondásának eszköze. Ez a módszertani tudat egyúttal a megértésben végződő (befejeződő) értelmezés határainak tudata is. E teleologikus tudat szerint a megértés az értelmezés célja, s megvalósulása egyben az értelmezési folyamat lezárulása is. A megértés eszerint egy átfogóbb megismerési folyamat részmozzanataként a már meglévő vagy legalábbis előfeltételezett értelem feltárására irányul.

A módszertani tudat kritikája eredményeként kirajzolódnak egy *autentikus hermeneutikai tudat* körvonalai. E kritika nemcsak a módszertani tudat lebontására irányul, hanem az értelmezés és megértés lényegének újragondolására is. Mindez együtt jár a hermeneutikának *filozófiaivá* válási folyamatával.

Az a reflexiós folyamat, amelynek során Hans-Georg Gadamer az autentikus hermeneutikai tudatot a módszertani tudat kritikájából kibontakoztatja, leginkább a *történeti tudat* esetében követhető nyomon, s így ennek mintájára lehet a legkézenfekvőbben elgondolni a tényleges hermeneutikai tudatot. Gadamer az ún. *történeti iskola* elégtelenségét abban látta, hogy a történelmet egy rajta kívül eső mérce felől próbálja elgondolni. Ez a mérce, éppen történelmen kívülsége folytán, a priori történelmietlen, s a történelmi eseményeket a fizikai jelenségekhez fogható dolgokká változtatja azáltal, hogy kiragadja őket a történelmi időből és megfosztja őket egzisztenciális lényegüktől, eredendő történetiségüktől, amely a természetihez képest egy másfajta létmód, s ezért a természeti leírásra szolgáló eszközökkel hitelesen leírni sem lehet. Ezzel szemben Gadamer, Dilthey kapcsán kiemeli, hogy a történeti tudat a történelmi hatásösszefüggésben szövődik, benne áll a történelemben és a hagyományban, de egyszersmind reflexíve is viszonyul hozzá és benne formálódó önmagához, ezért képes történetileg megérteni a történeti magatartás lehetőségét. Más szóval, miközben megérti a történelmet, egyúttal önmagát érti meg, s e megértésével is – az önismeret formájaként – a történelem egyik résztvevőjévé és alakítójává válik.²¹

²¹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 150; 156; 172.

Hasonlóképpen tanulságos Gadamernek az erkölcsi és jogi tudással kapcsolatos elemzése, amelynek során kiderül, hogy olyan tudásformákról van szó, amelyeknek a kognitív és normatív komponensei nem választhatók szét. Ezt a gyakorlati tudást nem lehet rajta kívüli episztemológiai mércék szerint behatárolni, mivel nem lehet attól a helyzettől – az alkalmazástól – elvonatkoztatni, amelyben formálódik. Ezért az alkalmazás nem egy előzetesen készen álló tudás felhasználását jelenti egy konkrét helyzetben, hanem magát az aktusba hozást, a konkrét helyzet körülményei közötti *aktualizálást*, amely az alkalmazó cselekvő részvétele révén valósul meg.²²

Ebben a gadameri megközelítésben a hermeneutikai tudat nem egy szubjektum–objektum viszonyt magába építő distanciáló és tárgyiasító módszertudatként jelenik meg, és az ilyen szemléleti séma alapján nem is érthető meg. Gadamer szerint minden megértés valaminek valamiként történő megértése, s ezzel egyidejűleg önmagunk megértése is. A megértés tehát *történes*, amelynek során együtt és egymással kölcsönhatásban történik a megértendő dolog, mi magunk, akik a megértésre törekszünk, valamint a megértési aktus maga, amelyet éppen végzünk. Ebben a történesben – mint saját léttörténésünkben, s egyben önmegértésünk tudati történésében – folyamatosan benne állunk. A hermeneutikai tudat tehát nem a léttörténésünkre irányuló külsődleges tudati reflexió, hanem abba beleszövődő és vele együtt történő szellemi történés.

Továbbá: a megértés a *nyelv közegében* végbemenő történés, amiből a hermeneutikai tudat természetére nézve is több minden következik. Mindenekelőtt az, hogy a megértés egy kezdet és vég nélküli folyamat, amely nem szorítható módszertani keretek közé, és sohasem csak az előzetesen feltárt lehetőségfeltételektől függ. Összefüggésben áll ez – Gadamer szavait idézve²³ – „a beszélgetés, amely mi vagyunk” soha véget nem érő mivoltával is.²⁴ Bár a megértés soha véget nem érő, mégsem határtalan folyamat. Behatároltsága mindig önnön

²² Vö. *uo.* 218–228.

²³ H.-G. Gadamer: *Dekonstrukció és hermeneutika*. 33.

²⁴ A „kezdetnélküliség” gondolatának kifejtését lásd Bacsó B.: *A hermeneutikai hagyomány és a hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitása* c. írásában. 115.

reflexiók működéséből adódik.²⁵ De ugyanebből adódik a határoknak a megértésben történő folytonos átlépése is.²⁶ Ezt támasztja alá Gadamernek az a gondolata, miszerint az önértés egyfajta befejezetlenség, mindig új vállalkozás és az értelem kihívásával szembeni alulmaradás. Mint ilyen, kifejezett ellentéte az öntudat formájában megnyilvánuló magát birtoklásnak, ehelyett sokkal inkább az önmagát mindig újból és újból megkérdőjelező, s ily módon önnön határait mindig túl is lépő megértés.²⁷

Úgyszintén a nyelv közegében jelenik meg a *dolog* is, amelyre a megértés irányul. Az autentikus hermeneutikai tudat nem tárgyra irányul, hanem a dolgot mint valóságos léttörténést hozza játékba. A megértésben való részvétellel együtt jár a „*megérthetőnek lenni*” állapota is; a megérthetőség a dolog megnyílása a megértés irányában. Ebben a dolog folytonos változásra képes mivolta tárul fel, amely magával ragadja és kimozdítja a megértő embert. A dolog tehát sohasem magába záruló tárgyként, és nem is pusztán intencionális tárgyként áll a hermeneutikai tudat előtt. Egyáltalán nem a tudat „előtt” áll, hanem a tudati intencióval kölcsönhatásban folyamatosan történik. A tudat értelemintenciója és a dologban kibontakozó értelemteljesülés egymást kölcsönösen feltételező folyamatok. Ezért a dolog a hermeneutikai tudatban valódi értelmével, azzal az entelekheijával jelenik meg, amelyet a mi világunk résztvevőjeként tölt be. Ennek az értelemnek a feltárulkozása mindig belülről, a dolog irányából szabályozott: magába foglalja a dolognak a maga valóságos létében történő feltárulkozása szabályát.²⁸ Azaz minél közelebb kerülünk a dolog tényleges valójához, annál teljesebb lesz az életünkbe szövődő értelme. Ugyanis – Gadamer szavaival – „valami kiderül számunkra, ha jól

²⁵ Gadamer írja, hogy a hermeneutikai tapasztalat a megértésben magába foglalja a saját határok megértésének tapasztalatát is. – Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 32.

²⁶ Bacsó Béla szavaival, a világ megértő birtokbavétele folytonos „határátlépés”, mivel a dolog magával ragadó és kimozdító jellege megrendíti a megértő embert és az alapokat, amelyen a megértés történik. – Vö. Bacsó B.: *Hans-Georg Gadamer a hűtlen hermeneuta?* 29.

²⁷ Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 32–33.

²⁸ Vö. G. Spet: *i. m.* 287.

értjük a dolgot”.²⁹ Az érthető, értelmes dolog révén a világ teljesebbé válik számunkra, és önmagunkat is jobban értjük általa. Az autentikus hermeneutikai tudat tehát a dolgot nem tényként állítja elénk, hanem valóságos létében, amely a maga konkrét teljességében és igazságában az életünkbe beleszövődő értelemtörténésként tárul fel.³⁰ A dolog legvalóságosabb léte egyben a leghitelesebb számunkra-való-léte is, mert mi magunk is csak abban a léthelyzetben lehetünk a magunk számára valóságosak, amelyben a valóságos dolgok értelmet nyernek számunkra. Ez a léthelyzet pedig nem lehet más, mint maga az értelmes élet.

És végül, a nyelv közegébe vonódik be maga a *nyelv* is. A nyelvi kijelentés nem pusztán fogalmak közötti logikai kapcsolat, amelyet megkonstruálunk, hanem valóságos aktus, amelynek során a dolog entelekheijában rejlő értelemre rátalálunk. A nyelv beilleszti az életünkbe a dolgot a róla való beszéd útján, ugyanakkor elő is állítja a dologtól való távolságot, amely teret enged a dolgot érintő sokrétű nyelvi kifejtésnek, amelyben a dolog értelme gazdagabban bontakozik ki, mint közvetlen látványában. Ugyanakkor itt sosem rögzített értelemről van szó, hanem egy mindig megújuló rákérdézésről, amely a dolog felől jövő provokációnak enged. Ennek megfelelően a dolog megértése mindig faktikus realitásán való túllépés is egyben, a *narratív realitás* irányában való továbblépés, amelynek alakulásába az elbeszélés folyamata is belejátszik. A megértés ennél fogva nemcsak pusztán a nyelv közegében játszódó történés, hanem egyben nyelvi történés is. A nyelvi történés és a dologi történés egymást alakítva alakul. A narratíva, az elbeszélte történet a léttörténet szerves részeként és alakítójaként szövődik bele az életünkbe. Az értelmezés itt már nem lehet egyszerűen a létezőre ráépülő megismerési aktus, hanem sokkal inkább a létezőbe beépülő és azt belülről építő létfolyamat, amely a nyelv kö-

²⁹ Idézi Bacsó. In: Bacsó B.: *i. m.* 30.

³⁰ Gustav Spet utal arra, hogy a dolog megérthetősége az entelekheia és a hermeneutikai karakter összetartozásaként fejeződik ki abban, hogy a dolog értelemmel felruházott teleologikus összefüggést hordoz, amelyet nem mi „konstruálunk”, hanem amelyre mint valóságos összefüggésre rátalálunk. – Vö. G. Spet: *i. m.* 282.

zegében, s egyszersmind nyelvi történésként bontakozik ki.³¹ Az autentikus hermeneutikai tudat erre a nyelvi történetre nyit rálátást.

Mindez hogyan függ össze azzal, amit az elején a hermeneutikai tudat csapdájának neveztem? Erre egy másik kérdés vet fényt, amelynek a megválaszolását hivatott előlegezni az egész eddigi gondolatmenet: milyennek kell lennie annak a nyelvi közegnek, amelyben egy autentikus hermeneutikai tudat érvényesülhet? Az eddigiekből következően ennek mindenképpen olyan nyelvnek kell lennie, amely nem zárja ki magából a benne/általa értelem-történésként felépülő világot. Tehát semmiképpen sem lehet egy olyan nyelv, amely pusztán instrumentális viszonyban áll a léttapasztalatainkkal.

A hermeneutikai tudat olyankor kerül csapdahelyzetbe, amikor a hagyományos racionalitás elveihez igazodó nyelvi-instrumentális környezetben próbál érvényesülni. A diszkurzív logika és grammatika elvei szerint felépülő és működő nyelv, amely fogalmi definícióival és tényösszefüggéseket rögzítő kijelentéseivel a leíró és referenciális funkció minél hatékonyabb érvényesítésére törekszik, egy episztemológiai objektivitás-eszmény jegyében éppen a valós értelmétől fosztja meg a hermeneutikai beállítódást, és annak az ellentétévé változtatja, ami lenni szeretne. Ennek a nyelvnek a közegében a hermeneutikai tudat a tárgyi-módszertani tudat formáját ölti magára, s tárgyasítóként lép fel egy olyan lét-dimenzióban, amelynek a lényegével összeegyeztethetetlen mindenféle tárgyasítás. A megértés hermeneutikai értelme ugyanis legfőképpen abban rejlik, hogy nem tárgyasítható.³²

E csapda működésének számos következménye adódik mind a hermeneutikai szemlélet alkalmazására, mind pedig a filozófiai hermeneutikára nézve. Az alkalmazást illetően, ebben a módszertani tudat szintjére redukálódott beállítódásban továbbra is szétválasztódik az értelmezési szabályok előállításának és alkalmazásának aktusa. Ugyan-

³¹ Vö. Halász L.: *Az értelmezés határai*. 56–63.

³² vö. Bacsó B.: *i. m.* 26. Ezt a gondolatot támasztja alá Gadamer azzal kapcsolatos megjegyzése is, hogy amikor „tudatról” beszél – mint pl. „hatástörténeti tudat” –, ez nem hitvallást jelent Arisztotelész vagy Hegel mellett, hanem ebben annak a tudomásulvétele a fontos, hogy a tudat nem „res”. – Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 37.

akkor ez számos félreértésre is alkalmat teremthet a hermeneutika mibenlétével és szellemi-kulturális szerepkörével kapcsolatban. Lehetőséget kínál arra, hogy a szigorúbb megismeréssel és az ezen alapuló megértéssel szemben az értelmezési törekvésekben fölösleges, vagy az eredeti értelem eltorzításával gyanúsítható tevékenységet lássanak.³³ Mindez felkelti és folytonosan ébren tartja a relativizmus vádját is, amely a filozófiai hermeneutikával szemben minduntalan felmerül, s annak filozófiai komolyságát igyekszik kikezdeni.

Ez utóbbi probléma kapcsán nem kisebb kérdés tevődik fel, mint az, hogy a hermeneutikának van-e a filozófia területén valamilyen feladata? Más szóval: a filozófiai hermeneutika mennyiben képes autentikus filozófiaként elgondolhatóvá, felépíthetővé tenni magát?

Azok, akik a tárgyi-módszertani tudat szintjére sülyesztett hermeneutikai tudat, s az általa táplált előítéletek felől közelítenek ehhez a kérdéshez, éppen a filozófiai hermeneutika hiteles filozófia-mivoltát vonják kétségbe. A filozófiai hermeneutikában olyan próbálkozást látnak, amely magára a filozófia gyakorlására nézve jelent veszélyt, mint olyasmi, ami a filozófiai foglalatosság elfilologizálódásához vezet.³⁴ Mások, szintén a tárgyi-módszertani tudat perspektívájából, a filozófiai hermeneutikának is hagyományos filozófiai feladatkört szánnak: legyen az értelmezés episztemológiája.

Ily módon a filozófiai hermeneutikának nem marad más választása, mint hogy vagy behelyezkedik az élő filozófiát elsőkélyesítő episztemológiai paradigmába, és megmarad a megértés elvi és módszertani kérdéseivel kibővített ismeretfilozófiának, vagy megkísérli a hiteles hermeneutikai beállítódást a filozófia rangjára emelni. Ehhez azonban ki kell vonnia a filozófiai problémafeltevést az episztemológiai para-

³³ Ezt a gyanút táplálja pl. Susan Sontag, amikor az egyik gondolatmenete végén ilyen következtetést von le: „Az »értelmező« tehát *megváltoztatja* a szöveget anélkül, hogy ténylegesen törölne belőle vagy újraírja.” – S. Sontag: *Az értelmezés ellen.* 418.

³⁴ Éppen ezt kéri számon a filozófiai hermeneutikán a *Morbus hermeneuticus* c. cikk szerzője is, s jellemző módon a filozofálásnak egy olyan hiteles lehetőségét állítja vele szembe, amelyet a filozófiai hermeneutika is a magáénak vall és gyakorolni óhajt, amennyiben sikeresen ki tudja küszöbölni a hermeneutikai tudat csapdáját. – Vö. H. Schnädelbach: *Morbus hermeneuticus.*

digmából és annak nyelvezetéből, s meg kell változtatnia magával a filozófiával szembeni beállítódást. Ez nem lehetséges anélkül, hogy a hermeneutikai tudat ne szegeznék önmagával szembe a kérdést: van-e olyan problémája manapság, amely alapvető, hiteles filozófiai problémának bizonyul?

Úgy vélem, a kortárs hermeneutikai foglalatosságokat kettős tapasztalat motiválta és motiválja: az értékek, nyelvek, kultúrák, életformák, világok sokaságában és sokféleségében szétszóródó értelem tapasztalata egyfelől, s ezzel szemben a másik oldalon a merev fogalmak és elméletek hálójában vergődő, szétagolódot és szilánkjaiiban magába záruló értelemé. Középütt pedig az értelmileg kiüresedő emberi élet zajlik. Ilyen körülmények között a megértés módján való élet lehetőségfeltételeinek keresése, az irányukba mutató kérdés kibontása hiteles és aktuális filozófiai feladatnak mutatkozik.

A megértés alapvető egzisztenciális problémaként való felmutatása és az egzisztenciális problémáknak alapvető filozófiai kérdésekként való újbóli feltárása, valamint az alapvető filozófiai kérdéseknek a nyelv közegébe való bevonása olyan filozófiai problémásort alkot, amelyet éppen a filozófiai hermeneutikának sikerült megnyitnia, s amelynek mentén mind az egzisztenciális probléma, mind a filozófiai kérdésfeltevés természete, mind pedig a nyelvnek a filozófia vonatkozásában betöltött szerepe újragondolhatóvá válik.

LEHETSÉGES-E HERMENEUTIKAI DISKURZUS?

A diskurzus egymást követő, tartalmilag egymásra épülő és egymásból következő kijelentések rendje, amely a diszkurzív gondolkodás lineárisan szerveződő logikai struktúráihoz igazodik. Egy meghatározott irányt, célkitűzést követő beszédmódként mindig egy adott tárgyra irányul, s ezt a diszkurzív logikai érvelés nyelvi-gondolati konstrukcióival veszi birtokba. A diskurzusra tehát egyrészt az eltárgyasító, kisajátító viszonyulás, másrészt a nyelv instrumentális, leíró használata és az ezzel járó célirányos érvelő beállítódás jellemző.

Az európai filozófia sokévszázados tapasztalata azt mutatja, hogy a filozófiai gondolkodás megújítására tudatosan törekvő szellemi próbálkozások új nyelvteremtéssel, a filozófiai nyelvezet megújításával jártak együtt. A hagyományostól, szokásostól eltérő gondolat új nyelvi formákat keres az adekvát kifejeződéshez. A filozófiai koncepciók változása így a filozófiai nyelvezet módosulásaiban is nyomon követhető.

Az az általánosan elfogadott igazság, miszerint valamely új filozófiai felfogás megjelenése együtt jár a filozófiának a nyelvhez, a gondolkodáshoz és az emberi tapasztalathoz való viszonya újragondolásával, a *filozófiai hermeneutika* esetében hatványozottan igaznak bizonyul. A XX. század második felében a filozófiai hermeneutika a hermeneutikai hagyomány kritikai feldolgozásán és továbbépítésén alapuló újszerű filozófiai beállítódásként, világfelfogásként és emberi létértelmezésként jelentkezett. A gondolkodásnak a nyelvhez és a nyelvnek az emberi világtapasztalathoz való viszonyát alapvetően új megvilágításba helyezte. Ez nemcsak az egész európai filozófiai hagyomány újragondolásának szükségességét vonja maga után, hanem a nyelvről és a filozófiáról alkotott eddigi elgondolások kritikai felülvizsgálatának igényét is.

A filozófiai hermeneutika tehát a filozófiai koncepció újszerűsége mellett egy, az alapvető emberi létkérdésekről való sajátos *filozófiai beszédmódként* jelent meg. A hermeneutikai diskurzus fellépésével

nem pusztán az történt a filozófiai életben, hogy az egyik filozófiai koncepciót felváltotta egy másik, és nem is egy bizonyos filozófiai nyelvezet cserélődött fel egy újabb filozófiai nyelvezettel. A filozófiáról és a nyelvről alkotott egész addigi felfogás változott meg radikálisan. Mindez a filozófiai hermeneutikának abban a központi törekvéseben mutatkozik meg a leginkább, hogy a modernitásra jellemző filozófiai beszédmód *egészével* szemben kísérel meg elvezetni egy újszerű filozófiai diskurzushoz. Ez az elvezetés egyúttal *visszavezetés* is: visszavezetés a filozófia előttiség szellemiségébe, a *kezdet* még kiaknázatlan lehetőségeihez, amelyekből új perspektíva nyílik a filozófia jövőjére.³⁵

³⁵ A filozófiai hermeneutikának mint filozófiai diskurzusnak az újszerűsége ebben a visszavezetésben mutatkozik meg a leginkább. Ebben tekinthetünk vissza a mindenkori filozofálás természetes keletkezési helyére, a szabad beszélgetésre, amely „mi magunk vagyunk”, „ami eleve hordoz bennünket” mint filozofáló (mint filozófiára alkalmas és megnyíló) lényeket, s amely mindig is előtte jár a filozófiai reflexió minden önmegalapozó törekvéseinek. De nemcsak arról van szó, hogy a filozófiai reflexió eredendően a szabad beszélgetés párbeszédes formájában gyökerezik, hanem arról is, hogy jövőbeli továbbélésének és újabb kibontakozási lehetőségeinek a titka „a filozófiai hagyományunk egészével folytatott beszélgetésben” rejlik, azzal a filozófiai hagyománnyal folytatott párbeszédben, „amelyen állunk, s amely mint filozofálók, mi magunk vagyunk”. Minden olyan ismeretelméleti törekvéssel szemben, amely a filozófiai törekvések módszertani megalapozására és az ezzel járó határmegvonásokra törekszik, s minden olyan metafizikával szemben, amely véget ér a tudományban, a filozófiai hermeneutika egy olyan új filozófia lehetőségét tárja fel, amely hermeneutikai beállítódása révén nem is tekinthet más egyebet feladatának mint azt, hogy magunkat mint filozofáló lényeket egy filozófiai hagyományban benneállóként ismerjen fel és e felől a filozófiai hagyomány felől értsen meg abban a világban, amelyben élünk. Ily módon segíthet hozzá ahhoz, hogy a végső kérdésekben való tévedhetetlen állásfoglalás helyett/mellett érzékünk legyen az iránt, hogy itt és most mit lehet és mit helyes tennünk. „Úgy gondolom – írja Gadamer –, hogy aki filozofál, annak különösen tudatában kell lennie annak a feszültségnek, amely saját igénye és az őt környező valóság között áll fenn.” Ez szabja meg a filozófus helyét a modern világban, ahol – bármennyire is hivatásának érezze radikális következtetések levonását – „a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is rosszul áll neki”. Ennek belátásához az szükséges, hogy a filozófia az itt és most filozófiailag lehetséges és helyes iránti érzéket is kifejléssze mindazokban, akik vele foglalkoznak. Ez pedig a mai létfeltételek között a hermeneutikai tudat felébresztésében és ébrentartásában ér-

Melyek a hermeneutikai beszéd mód fontosabb jellemzői, s a hagyományos filozófiai beszéd módtól megkülönböztető sajátosságai?

A filozófiai hermeneutika a megértést mint lét- és értelem történet középpontba állító filozófiai koncepcióként jelent meg. A hermeneutikai irodalomban számos értekezést olvashatunk a megértésről, az értelmezés–megértés–alkalmazás összefüggéseiről, a megértés hermeneutikai köréről, a hermeneutikai szituációról és az emberi tapasztalás eredendően, alapvetően hermeneutikai természetéről. A hermeneutikai értekezések akkor, amikor a megértést mint lét- és értelem történet helyezik a vizsgálódás középpontjába, s feltárják a hermeneutikai szituációban megvalósuló megértésnek mint egzisztenciális mozgásnak az ingajaratát, körkörösését, éppen a megértés nem diszkurzív jellegét, s a megértéshez való eltárgyasító nyelvi-gondolati viszonyulás inadekvát voltát kívánják kimutatni. Egyúttal annak a felvázolására is erőfeszítést tesznek, hogy a filozófiai hermeneutika hogyan szakít a megismerés, megértés, nyelv, tapasztalat episztemológiai szemléletű elgondolásával, hogyan teszi kritika tárgyává azt a modernitás hagyományában gyökerező filozófiai diskurzust, amely eltárgyasító jellegénél fogva ezeket a létjellemzőket kiemeli az emberi léttörténetek természetes közegéből, s egy öntörvényű nyelvi-logikai rendszer elemeivé változtatja. Ugyanakkor, ha megvizsgáljuk ezeknek az értekezéseknek a logikai szerveződését, belső tartalmi rendjét, többnyire azt találjuk, hogy – a diszkurzív beszéd móddal szembeni kritikai attitűd dacára – a hermeneutikai értekezések szövegei is egy sajátos érvelő beszéd módként épülnek fel, egy meghatározott, az előző filozófiai diskurzusoktól beállítódásában, nyelvezetében különböző, de a lineáris-diszkurzív strukturaltság és az eltárgyasító viszonyulás jellemzőit magán viselő diskurzussá szerveződnek.

vényesülhet a leginkább. – Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 17; 18. Ebben a hermeneutikai perspektívában tárul fel a filozófia platóni értelmének igazi aktualitása, amelyet Gadamer egy késői interjújában így fogalmaz meg: „Platón a következő jelentést adta a filozófia fogalmának: Egy isten nem filozofál, mert az istenek tudnak – mi keressük az igazságot. Úgy találom, ez emberhez méltó leírása annak, hogy mi a filozófia.” – Dieter Mersch és Ingeborg Breuer *interjúja Hans-Georg Gadamerrel*. 21.

Ezért úgy tűnik, hogy a filozófiai hermeneutika valós törekvése és nyelvi megvalósulása között feszültség keletkezik. A hermeneutikai diskurzus nem hermeneutikai természete, a hagyományos diskurzusformákhoz való igazodása ellentmondásba kerül a hermeneutikai beállítódással, amely túlvezet a megértés problémakörének episztemológiai megközelítésén. A megértés tapasztalatát fogalmi nyelvezettel megragadó, diszkurzív logikai rendbe szerveződő kijelentések formájában leíró hermeneutikai diskurzus olyan külsődleges, instrumentális megközelítési módnak bizonyul, amely a megértés–értelmezés–alkalmazás problematikáját az episztemológiai paradigma körébe utalja vissza, s ily módon nem a hermeneutikai, hanem az episztemológiai értelemben való megértését segíti elő. Ez többek között azoknak a „hermeneutáknak” a problémájaként jelentkezik, akik hermeneutikai beállítódásukról úgy próbálnak számot adni, hogy közben gondolkodásmódjuk és beszélésük nyelvezete nem képes elszakadni a modernitás episztemológiai hagyományától, s ennél fogva ott, ahol megértésről beszélnek, voltaképpen a megértés episztemológiai félreértésének a csapdájába esnek.³⁶ Tágabb értelemben ez a jelenség az egész

³⁶ Itt egy olyan gondolkodásbeli és nyelvhasználatbeli csapda működéséről van szó, amelynek nemcsak a hermeneutika divatjának hódoló számos „hermeneuta” esik áldozatul, hanem amely a hermeneutika mai teoretikusa szemléletmódjának megfelel. Az előbbiekhöz elsősorban azok a szakemberek tartoznak, akik a filozófián kívüli szakterületek (esztétika, irodalomkritika, antropológia, teológia stb.) irányából közelítenek a manapság divatosabb is váló hermeneutikai beállítódáshoz, amelyet a saját szakterületükön szeretnének/próbálnak érvényesíteni, miközben a már meglévő szaktudásukat megalapozó, rendszerező pozitívista-strukturalista szemléletmódot és beállítódást nem tudják levetkőzni, s ennek árulkodó jegyei minduntalan átütnek az általuk forgalmazott – egyébként gyakorta nagyon jól bejáratott – hermeneutikai diskurzuson. Ami a filozófiai hermeneutika kortárs teoretikusait illeti, sokan közülük nemcsak az episztemológiai hagyományban gyökerező strukturalista-szemiotikai fogantatású diskurzusépítő stratégiáról nem bírnak lemondani, hanem arról az ugyancsak episztemológiai fogantatású meggyőződésről sem, hogy a hermeneutikának továbbra is – filozófiaként is – a megértés valamiféle módszertanaként kell megvalósulnia. Ez azokból a vitákból is gyakorta kiderül, amelyeket Gadamer E. Bettivel, Habermas-szal, Ricoeurrel, Derridával folytatott. Betti – egyébként nem kevésbé univerzalitásra törekvő – hermeneutikai koncepcióját – Grondin szavaival – „ismeretelméleti visszatérés” jellemzi, mivel „olyan elvek és kánonok lefektetésén

hermeneutikai tudat problémájának tekinthető, amely olyankor, amikor a hermeneutikai beállítódás tartalmát leíró-értékező-érvelő filozófiai beszédmód formájában próbálja megjeleníteni, valójában a modernitásra jellemző diskurzusépítő és tudatképző hagyományt termeli újra.³⁷

A fentiek alapján tehát a következő probléma merül fel: lehet-e a hermeneutikai értelemben vett megértésről hermeneutikailag beszélni? Általánosabban: lehetséges-e sajátosan hermeneutikai beszélési mód? A hermeneutikai tudat kivonhatja-e magát abból a korlátozottságból, amellyel mindenféle „tudat” (esztétikai, erkölcsi, történeti, módszerta-

fáradozik, amelyek az interpretáció objektivitását verifikálhatóvá teszik”. – Vö. J. Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. 178. Gadamer a koncepcióikban meghúzódo paradigmatis ellentétre utalva írja: „Nyilvánvalóan nem sikerült meggyőzőnm Bettit arról, hogy a hermeneutika filozófiai elmélete nem – helyes vagy helytelen (»veszélytelen«) – módszertan”. – H.-G. Gadamer: *i. m.* 352.

³⁷ A *hermeneutikai tudat* kifejezésben éppen a „tudat” problematikus, s emiatt akár önellentmondásként is lehet érteni ezt a kifejezést. A tudat a szubjektumban való megalapozottságánál, szubjektív korlátoltságánál és objektív behatároltságánál – tárgyhoz kötöttségénél/tárgyra vonatkoztatottságánál – fogva éppen a megértés hermeneutikai megvalósulásának, történésszerűségének mond ellent. Gadamer többször is hangsúlyozza, hogy a tudat fogalmának újbóli alkalmazása nála nem jelent visszatérést az episztemológiai szemlélethez vagy azokhoz az ontológiai előítéletekhez, amelyekkel a tudat modern fogalma terhelt. Ténylegesen a „hatástörténeti tudat” fogalmában mutatkozik meg az, hogy hogyan érti Gadamer a tudat fogalmát. A hermeneutikai tudat nem valamiféle módszertudatként, hanem *hatástörténeti tudatként* hordozza ténylegesen a hermeneutikai beállítódás lényegét. A hatástörténeti tudat értelmével kapcsolatban pedig Gadamer több helyütt is magyarázattal szolgál, s ezek közül emeljük ki kettőt: „...a hatástörténeti tudat fogalma, ahogy én használom, bizonyos kétértelműséget mutat. Kétértelműsége abban áll, hogy egyrészt a történelem által előidézett és a történelem által meghatározott tudatot, másrészt pedig magának ennek az előidézettségnek és meghatározottságnak a tudatát jelenti.” – H.-G. Gadamer: *i. m.* 15. „... a hatástörténeti tudatban a tudat hatástörténet általi korlátozását kell felismerni, amelyben mindannyian benne állunk. A hatástörténet valami olyasmi, amin sosem tudunk teljesen áthatolni. A hatástörténeti tudat, mint egykor mondtam, »inkább lét, mint tudat«”. – H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között*. 10.

ni, filozófiai tudat) bír? Hogyan lehetséges a filozófiai hermeneutika mint filozófia?

A filozófiai hermeneutika eredeténél, megalapozottságánál és problémafeltevésénél fogva az európai modernitás filozófiai hagyományában gyökerezik. A hermeneutikai diskurzus voltaképpen e filozófiai hagyomány hermeneutikai kritikája mentén épül ki. A hermeneutikai kritika viszont – a modernitás episztemológiai szemléletű kritikai beállítódásától eltérően – a hagyományhoz egy merőben másfajta viszonyulást feltételez. Hogyan gondolhatók el tehát ebben a kontextusban a hermeneutikai diskurzus mint filozófiai beszélés lehetőségfeltételei? Ennek az elgondolásnak egyaránt számba kell vennie a diskurzus módszertani és tartalmi vetületét. Az első a hermeneutikai diskurzus szerveződési módjára vonatkozik és szoros összefüggésben áll a másodikkal, amely a filozófiai hermeneutikának a nyelvről és a filozófiáról alkotott felfogásához kapcsolódik.

A filozófiai hermeneutika a megértés lényegét történésként ragadja meg, amelybe beletartozik, alakítólag hozzátartozik a *megértés megértésének* történése is. Ennélfogva a megértés megértésére irányuló hermeneutikai diskurzus lényegileg maga is történet, amely nem külsőleges nyelvi-gondolati konstrukcióként, nem egy járulékos meta-szintként csatlakozik a megértés történésehez mint alapszinthez, hanem a megértés végrehajtásának szerves, belső struktúramozzanatát alkotja.

A hermeneutikai diskurzus mint történet mindig *máskénttörténésként* valósul meg. A máskénttörténésnek ebben a folyamatában a hermeneutikai diskurzus a modernitás hagyományában gyökerező lineáris-diskurzív szerveződésű eltárgyasító beszédmódtól, a hermeneutikáról való beszéléstől fokozatosan jut el tulajdonképpeni formájához, a hermeneutikai beszélgetéshez. A hermeneutikai diskurzusnak ez az előrehaladása egyszersmind *visszavezetés* a nyelvnek a dialógusban, a szabad beszélgetésben megmutatkozó természetes létmódjához.³⁸

³⁸ A filozófiai hermeneutika azáltal, hogy a hermeneutikai reflexióban játékba hozza a hagyományos filozófiai fogalmakat újból az élő nyelv éltető erejével tölti fel azokat. Gadamer erre vonatkozólag a metafizika kapcsán tesz egy meg-

A szabad beszélgetés és a párbeszédes forma a hermeneutikai diskurzus formai aspektusaként ragadható meg. Egy beszélési módot azonban elsősorban a tartalom és annak szerveződési módja változtat diskurzussá. A kijelentések nyelvi-logikai rendjeként felépülő diskurzus tartalmi vonatkozásban az állítások olyan diszkurzív rendjévé szerveződik, amely igazságigénnyel és értelemtételezőként lép fel egy adott jelenséggel kapcsolatban. Az általa forgalmazott igazság a más diskurzusokkal való vetélkedésben, az igazságok versenyében kizárólagosságra, egyedüli érvényességre és általános elfogadottságra törekszik. Ez az önérvényesítési és önfenntartási folyamat még akkor is továbbtart, amikor a diskurzus tárgyilag-tartalmilag ténylegesen már nem épül tovább, s mondanivalója, valóságképe egy meghatározott kognitív és normatív szinten rögzül, dogmatizálódik. Ugyanakkor minden ilyen diskurzus folytonosan újratermeli a valóság és a róla való beszélés közötti sajátos viszonyt, s vele együtt a valóság tényleges állapota és a valóságról való beszélés tartalma közötti különböző fokú eltérések lehetőségét is, az illuzórikus valóságkép-építés technikáit is beleértve. Ezért a legtöbb diskurzus totalizáló igazságigényének formailag leginkább az egyirányúsított, monologizáló beszédmód felel meg. Ehhez képest a dialógus egészen más beszédhelyzetet teremt. A rögzített, kimerevített gondolatrendszer és mondanivaló helyébe az önmagát folytonosan építő igazság- és értelemtörténet helyezi, amelynek mindenkori megújulási erőforrásai az élő tapasztalatból és a hagyománytörténetben való részesedésből/részvételből származnak. Az egyedüli, általános elismertségre törekvő totális igazság helyébe a

világító erejű megjegyzést. A metafizikának „nincs nyelve”, „csak metafizikai fogalmak vannak, s tartalmukat a szavak használata határozza meg, mint minden szó esetében”. Ezért tulajdonít annyira központi szerepet Gadamer a nyelv dialógus-struktúrájának. Már Platónról jól meg lehet tanulni, hogy „a tudományos tudat monológ-struktúrája a filozófiai gondolatoknak sosem engedi meg teljesen, hogy elérjék intencióikat”. Szintén Platón alapján érthető meg, „hogy a filozófia nyelve miért a saját történetével való beszélgetésben képezi tovább önmagát” folytonosan. „A metafizika nyelve a dialógus – szögezi le Gadamer – és az is marad, még akkor is, ha ez a dialógus évszázadok vagy évezredek távolán át folyik. A filozófia szövegei ezért tulajdonképpen nem szövegek vagy művek, hanem hozzászólások egy időket átívelő beszélgetéshez.” – Vö. *uo.* 11.

sajátos beszédhelyzetekben képződő sokféle különös igazságigény lép, amelyek kölcsönösen építik az igazságtörténetet. Ezzel együtt jár a valóság mindenkori folyamatos tapasztalati bevonása a diskurzusba, s a diskurzus beszédeseményeinek folytonos alakító részvétele a valóságtörténetben. Ily módon kiküszöbölődik a valóság és a róla való beszélés kettőssége, s az illuzórikus diszkurzív valóságkép-építés lehetősége.

A hermeneutikai diskurzus csak annyiban válhat ténylegesen *hermeneutikaivá*, amennyiben a nyelvi és filozófiai hagyományhoz való megértő viszonyulásként valósul meg. Ez a komplex viszonyulás voltaképpen nem is ölt igazán viszonyformát magára, mivel a hagyományt nem a viszonyulás tárgyaként, hanem sokkal inkább a létezés természetes közegeként tételezi, amelyhez nem annyira „viszonyulnak” a jelenkori történetek, hanem inkább benne állnak, s vele együtt történnek. Ebben a közös történetben a múltbeli és jelenbeli történetek kölcsönösen alakítólag hatnak egymásra. A kultúrában a nyelv alkotja e kölcsönhatás természetes közegét, s a dialógus képezi a hermeneutikai kommunikáció megvalósulási formáját.

A dialógushoz való visszavezetésnek ebben a történeti folyamatában a hermeneutikai diskurzus létformája történetként bontakozik ki, ami egyúttal magának a filozófiai hermeneutikának a léttörténete is a kultúrában. Formai oldalát tekintve, e történeti folyamatban a hermeneutikai diskurzus, mint diskurzus, fokozatosan megszűnik, feloldódik a dialógusban. Az önmagát építő diskurzusnak a modernitásra jellemző történeti kibontakozásával szemben itt tehát az *önmagát leépítő*, felszámoló diskurzus történeteire kerül sor, ami egyúttal a lineáris-diszkurzív gondolkodási és cselekvési stratégiákra épülő történelem végéhez vezető folyamatként tapasztalható meg az emberi életben és kultúrában.

Tartalmi oldalát tekintve, a hermeneutikai diskurzus történeti alakulása egyféleképpen kijelöli a filozófia jövőbeli sorsát a kultúrában. Itt nem annyira egy meghatározott filozófiai problematizálás és mondanivaló kimunkálásáról és elterjesztéséről, mint inkább az élő filozófiához mint aktuális szellemi-egzisztenciális történethez való el(vissza)találásról van szó. A hermeneutikai értelemben vett filozófia művelése

nem a meglévő tudás összegezésében és rendszerezésében, nem is egy konkrét létstratégia felvázolásában látja a filozófia lényegét, hanem abban a képzési folyamatban, amely a különböző létstratégiákban, filozófiai elgondolásokban rejlő lehetőségek feltárására irányuló nyitott párbeszédre, a természetesen kibontakozó élő filozófiai beszélgetésre tesz képessé. E képességek kiképező közege voltaképpen nem más, mint maga az élő, szabadon alkotott/alkotó filozófiai beszélgetés, amelynek vég nélküli folyamatában végességünk egyetemes tapasztalatával szembesülünk.

A DIALÓGUSRÓL – KOMMUNIKÁCIÓELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSBEN

Az utóbbi időben a legkülönbözőbb szellemi és társas helyzetekben divatjelenséggé vált a dialógusra való hivatkozás. A pszichológia egyre inkább a személyiséget megnyitó és felszabadító dialogikus beszédhelyzetekben keresi számos lelki probléma kezelési módját. Kisebbségi kultúránk nyelvhasználatában gyakorta találkozunk olyan kifejezésekkel, amelyek a különböző társadalmi kategóriák és szemléletmódok közötti párbeszédet szorgalmazzák, mint „nemzedéki párbeszéd”, „értelmiségi párbeszéd” stb. A demokratizmus irányában nyitott politikai erők is a problémák hatékony politikai megoldásának módját egyre inkább a dialógusban látják. Mindez jelzi, hogy az emberi konfliktuskezelési stratégiák a dialógusban olyan erőket és lehetőségeket fedeznek fel, amelyek a kiegyenlítődés, a partneri kapcsolat és az összehangolt emberi együttműködés irányába hatnak. A *dialógus kultúrájának* kifejlesztése, a párbeszédre épülő emberi társadalom jövőbe vetített képe az ezredforduló egyik legszebb utópiája.

A dialógus hagyománya

A dialógus, a dialogikus beszédhelyzet az európai kultúrában és emberi viszonyokban nem új keletű találmány. Ez is, mint sok minden más, a klasszikus görög demokrácia hagyományára megy vissza, mondhatni ott intézményesül először egy módszertanilag is megalapozott közlési gyakorlatként.

A „dialógus” terminus jelentése hosszú története során többször módosult, de mindvégig megőrzött egy lényeges elemet abból az eredeti jelentéstartalomból, amely már egy etimológiai vizsgálatban is feltárul. A „dialógus” összetett szó: dia = között, logosz = beszéd. Tehát megnevezésében is magában hordja azt az eredendő jelentést, miszerint olyan beszédhelyzetről van szó, amely a *közöttség* mezőjében bontakozik ki, azaz két ember *között* zajló beszélgetésről, akiknek

résztvevő együttműködése tartja fenn ezt a közöttiséget. Valamelyikük részvételének a hiánya, illetve a partnerszerep fel nem vállalása valamelyik fél részéről vagy kiiktatása a beszédhelyzetből a dialógus megszűnéséhez vezet.

A „dialógus” kifejezés a „dialektika”-val azonos eredetűnek tűnik, s a görögöknél a dialektika szférájába illő megnyilvánulásokra alkalmazták. Platón a dialektikát a *Menon*-ban a beszélgetés módszeres irányítása művészeteként, a *Phaidrosz*-ban az általánosítás és szintetizálás eljárásmódjaként határozza meg. Az ókorban a tanítás során gyakran folyamodtak a *szókratészi párbeszédhez*, a szellemi bábáskodásnak is nevezett kérdezés művészetéhez (*maieutiké tekhné*). Ilyenkor a beszélgetés irányítója úgy kérdezt rá egy problémára, hogy a másik félnek csak két – egymást kizáró – válaszlehetősége maradjon, amelyekben a problémának két – diszjunktív logikai kapcsolatban álló ($= A \vee B$) – megoldása fogalmazódhat meg. Amennyiben a partner felvállalja az egyiket, a kérdező problematizálás során abba a helyzetbe kerül, hogy kénytelen lesz ellentmondani az azt fenntartó érveinek, miközben fokozatosan megvilágítódik számára – a beszélgetésben való részvétele és a kérdezővel való együttműködése eredményeként is – a másik, helyesebb megoldás lehetősége, amelyet most már, az előbbiről lemondva, ugyancsak a sajátjaként fogadhat el. Az ilyen párbeszédekben általában egyik megoldás sem tekintődik véglegesnek, s a hangsúly a végső igazság megszerzése helyett az ész helyes használatára és a közös vizsgálódás előnyeire helyeződik. A párbeszédes forma a résztvevők számára olyan beszédhelyzetet teremt, amelyben lehetőség nyílik az egyéni tapasztalatok és érdekek, a hozzájuk fűződő szubjektív vélekedések „barlangjából” való kilépésre és előrehaladásra a fény felé, az igazság felé vezető úton. A párbeszéd ilyenén gyakorlásának a haszna többnyire implicite mutatkozik meg abban, ahogy a résztvevőkben tudatosul: a felvetett problémának nincs végső megoldása, s maga a módszeresen irányított beszélgetés egy útonlevés a lehetséges megoldás(ok)hoz, amelyek a résztvevők együttműködésének eredményeként bontakoznak ki, és sohasem öltik egy olyan végső, abszolút igazság formáját, amelyet valaki maradéktalanul és kizárólagosan birtolkolhatna.

A későbbiekben a párbeszédes módszer alkalmazása a dialogikus érvelés technikájának a kimunkálása felé tolódott el. Platón szerint a dialogikus érvelés nemcsak hogy megkönnyíti az érzéki és értelmi ismeret közötti különbségtévést, hanem az egyetlen hatékony módnak bizonyul az igazság megszerzésére.³⁹ Arisztotelész a dialektikát már egyértelműen a védekezés és a cáfolat technikájának tekintette, amelyet a vitában résztvevő felek gyakorolnak, s több művében – *Nikomachoszi Etika*, *A lélekről*, *Topika*, *Retorika* – a dialogikus érvelés elméletének a kimunkálására törekedett. Ez a megközelítési mód a dialogikus beszédhelyezethez a vita szellemét és az egymással versengő érvek konfrontációját társította, tehát nem annyira a partnerek együttműködésére, mint inkább a résztvevők szembenállására és az érvek párviadalára helyezte a hangsúlyt. Így hosszú időre – voltaképpen egészen a napjainkig – a dialógus egy olyan „harci helyzet” beszédeseményeként értelmeződött, amelyben a felek tényleges szellemi *küzdelmet* vívnak egymással az igazságért. Csak a legutóbbi időszakban merült fel a kérdés: vajon az ily módon értelmezett és gyakorolt dialógus mennyire felel meg az emberi kommunikáció valós természetének?

Ennek a megvizsgálásához előbb egy pillantást kell vetnünk magára a kommunikációra.

A kommunikáció világa

A kommunikáció üzenet formájában továbbított információközlés két tényező, az üzenetet kibocsátó feladó és a befogadó címzett között. Az emberi kommunikáció a személyköziség szférájába tartozik, a társas kölcsönhatás (interakció) formájaként valósul meg. Az emberi élet minden területére kihat, s a maga egészében átfogó módon aktivizálja a személyiséget. Az emberi kapcsolatok lényegében kommunikatív természetűek, azaz közösen létrehozott, elfogadott és értelmezett jelentések forgalmazására szolgálnak.⁴⁰ A valós emberi kom-

³⁹ Vö. Platón: *Állam*. 532 e; *Phaidrosz*, 276 e, 277 a.

⁴⁰ Vö. Csepeli Gy.: *Bevezetés a szociálpszichológiába*. 53.

munikációban a kommunikáló felek általában váltakoztatják a feladói és címzett szerepeket, egyik félnek sem áll módjában ezek valamelyikének végérvényes kisajátítása. A kommunikációnak egy ilyen szélsőségesen egyoldalú gyakorlása előbb-utóbb az emberi kapcsolatok felbomlásához vezetne.

A kommunikatív aktus a maga sokrétűségében multidimenzionálisan közelíthető meg. Már a legelemibb összetevői szintjén vizsgálva is egyszerre *kétirányúnak* és *kétszintesnek* bizonyul. Kétirányú abban az értelemben, hogy mindig kettős orientációjú kommunikációt – egy tárgyi és egy személyi orientációt – foglal magába.⁴¹ A kommunikációban egyidejűleg irányulunk a tárgyra, amelyről szó van és a másik személyre, akihez a tárggyal kapcsolatos mondanivalónkat intézzük. A tárgyi információ közlésével egyetemben hatni is akarunk a címzettre, aki a tárggyal kapcsolatos válaszával szintén vissza is hat ránk. A kölcsönös egymásra hatás lehetősége a közölt üzenet tárgyi és személyi összetettségében alapozódik meg. Ugyanis a közölt üzenet szerves összetevőjét alkotja a „személyre utaló kontextuális információ” is, mivel a kommunikatív viselkedésnek *informatív funkciója* is van.⁴² Mígközben az adott tárgyról közlök egy információt, akarva-akaratlanul önmagamról is közlök bizonyos információkat. Az üzenet tárgyi és személyes-expresszív komponensei különböző mértékben keveredhetnek el egymással, ami a szubjektivitás és objektivitás szféráinak a folytonos egymásbajátszását eredményezi a kommunikációban.

A kommunikatív aktus nemcsak kétirányú, hanem kétszintes is, mégpedig több értelemben. Egyrészt minden kommunikatív aktus, már a kommunikáció irányultságából következően, magába épít egy tartalmi és egy viszony szintet. A közlemény egyszerre közvetít a tartalomra és a vételére – vagyis végső soron a kommunikáló felek közötti viszonyra – vonatkozó információkat. Az előbbiek lehetnek igazak vagy hamisak, az utóbbiak viszont helyesek vagy helytelenek. Így a kommunikációban folytonosan egybekapcsolódik egy kognitív és egy normatív szint. Másrészt minden kommunikáció a konkrét tárgyi információk

⁴¹ Vö. Th. M. Newcomb: *A kommunikatív aktus*. 51–53.

⁴² A kifejezést László János használja. Vö. László J.: *A személyre utaló kontextuális információ*. 204; 211–217.

mellett egy egész sor olyan üzenetet is magába épít, amelyek a közlés módjára, körülményeire, kontextusára, a tárgynyelvi üzenet megfejtési-értelmezési módozataira vonatkoznak. Tehát egy bizonyos kommunikatív aktus a tárgynyelvi szint mellett egy metanyelvi szinten is zajlik, a tárgyi kommunikáció mellett a kommunikációról folyó – önszabályozó – kommunikációként, azaz *metakommunikációként* is megvalósul.⁴³

Mindezek alapján megállapítható, hogy a kommunikáció nemcsak egyszerűen jelentéstovábbítási folyamat, hanem *jelentésképzési* folyamat is. A tárggyal kapcsolatos „konvencionális jelentés” mellett a közlés folyamatában egy „*kommunikációs jelentés*”⁴⁴ is létrejön, amely a kontextussal, a személyi összetevőkkel, a metaszintű közlésekkel kapcsolatos jelentéselemeket összesíti. A kommunikációs jelentést igen nagy mértékben a kommunikáció nem verbális elemei⁴⁵ hordozzák, illetve azok a performatív verbális elemek,⁴⁶ amelyek cselekvő megnyilvánulásokra ösztönző parancsot, utasítást tartalmaznak, és maguk is a beszéd útján kifejtett cselekvés formájában valósulnak meg. A kommunikációs jelentés tehát nem annyira a megismerést, mint inkább a befolyásolást, az érdek- és akaratérvényesítést, a ráhatást szolgálja. Ily módon a kommunikációs folyamat nem csupán a közlés és a

⁴³ Vö. P. Watzlawick—J. A. Beavin—D. D. Jackson: *A kommunikáció két axiómája*. 67–68.

⁴⁴ A kifejezést Terestyéni Tamás használja. Vö. Terestyéni T.: *Konvencionális jelentés – kommunikációs jelentés*.

⁴⁵ E tény indokoltta teszi a verbális és nem verbális kommunikáció közötti fogalmi különbségtételt, amely a kommunikációkutatás irányában is tükröződik. Csepeli György utal arra, hogy, bár egyes kutatások szerint a non-verbális kommunikáció jelei kultúrafüggetlenek, eredetük biológiai-genetikus tényezőkre vezethető vissza, ez nem jelenti azt, hogy az egyes kultúrák speciális konvenciói ne tapadhatnak rá a nem verbális jelekre, s a közlési megnyilvánulásainkban ne aknáznánk ki a bennük rejlő kommunikációs lehetőségeket. Vö. Csepeli Gy.: *i. m.* 58.

⁴⁶ A beszédmegnyilvánulások ún. *konstatív* és *performatív* összetevői között a *beszéddaktuselmélet* megalapítói tettek módszertanilag is releváns különbséget, kimutatva, hogy voltaképpen minden verbális megnyilvánulásunk lényege szerint cselekvő megnyilvánulás, azaz beszédcselekvés. – Vö. J. L. Austin: *Tetten ért szavak*; J. R. Searle: *A beszéddaktus mint kommunikáció*.

közvetítés értelmében végbemenő információtovábbításként, hanem a cselekvés és a hatáskifejtés értelmében megvalósuló *hatásösszefüggésként* is működik. A verbális úton zajló kommunikáció, empirikus megvalósulási formájában, a szó tényleges értelmében vett *beszéd-cselekvés*.

A kommunikáció hatás-jellege több irányban érvényesül: a kommunikáló felek egymásra hatásaként, a szóban forgó dologra, vagyis a kommunikáció tárgyára irányuló ráhatásként, valamint a körülményekre, a kommunikációs kontextusra kifejtett hatásként. A kommunikáció mint hatásösszefüggés vonatkozásában – attól függően, hogy a kommunikatív cselekvés a kommunikáló személyekre vagy a kommunikáció tárgyára irányul-e, a kommunikatív szándék az igazság előállítását vagy egy már készen álló igazság elfogadtatását célozza-e – különbséget szokás tenni az *aszimmetrikus* és a *szimmetrikus* szerkezetű kommunikáció között.

Az aszimmetrikus kommunikáció többnyire a felek közötti alá-fölé rendelődési viszonyokra és az egyoldalú függőségre épül, s elsősorban a kommunikáló személyekre irányulva a valamelyik fél által birtokolt igazság elfogadtatását célozza. Az aszimmetrikus szerkezetű kommunikációban a dialogikus beszédhelyzettel ellentétes tendenciák érvényesülnek. Ezért még olyankor sem működik tényleges párbeszédként, amikor látszólag úgy tűnik, hogy a kommunikáló felek párbeszédet folytatnak egymással. A főnök-beosztott, nevelő-nevelt függőleges viszonya, a szerepkörök fenntartása mellett, nem kedvez a párbeszédnek. Olyan, különböző státussal rendelkező egyénekről van szó, akik az igazsághoz való viszonyukat illetően nem egyenlő esélyekkel lépnek be a kommunikációba. Helyzetükből kifolyólag nem kezelik egymást partnerekként, viszonyuk egymás kölcsönös elismerése helyett az általuk képviselt szerepek és státusok elismerésén és fenntartásán alapul. Szélsőséges esetekben az ilyenszerű kommunikációs gyakorlatban helyet kapó önérvényesítési törekvések, tobzódó egoizmus a másik fél (rendszerint az alárendelt fél) törekvéseinek az ellehetetlenítéséhez vezetnek. Ilyenkor maga a viszony, a közöttiség szférája számolódik fel, amely a párbeszéd kibontakozási tere lehetne a kommunikációban.

Kommunikáció és párbeszéd

A dialógus mint beszédhelyzet általában a monologikus beszédhelyzettel áll szemben. Az aszimmetrikus szerkezetű kommunikációban, még akkor is, ha a felszínen a párbeszéd látszata keltődik, valójában monologikus beszéd valósul meg. A beszélés egyirányú kijelentések, utasítások, parancsok, vagy éppenséggel jóindulatú rábeszélések formáját ölti. Ily módon a beszélés mintegy leragad a mondás, kimondás, elmondás, kijelentés elsődleges funkciójánál, és nem jut el a partnerek kölcsönös részvételével zajló beszélgetésben rejlő megértési lehetőségek kiaknázásához. A monologikus beszéd befogadása megáll az „értem”-nél, ahelyett, hogy eljutna a „megértem”-hez. Azok a kommunikáló felek, akik látszólag párbeszédet folytatnak, de valójában mindenik a magát mondja, ahelyett, hogy egymáshoz és egymással beszélnének, elbeszélnek egymás mellett, s a dialógus helyett párhuzamos monológok zajlanak. A monologikus beszédmódban mindig fennáll a lehetőség, hogy a dologról a személyekre terelődjék a figyelem, vagyis a „mit mond” helyett a „ki mondja” kerüljön előtérbe, valamint az, hogy a másikhoz való konstruktív odafordulás helyett az egyoldalú értételezés váljék dominánssá, azaz az „én mondom”-ban rejlő hatalmi törekvés érvényesüljön. A monologikus beszédmód nem a partneri együttműködés, hanem az uralmi-hatalmi helyzet megszólaltatása.

Mindezekből az következik, hogy nem minden önmagát párbeszédnek feltüntető, mutató, álcázó beszédhelyzet tényleges párbeszéd, mi több, nem is mindig igazi kommunikáció. Az aszimmetrikus szerveződésű, vertikális szerkezetű kommunikációs helyzeteket általában kiiktathatjuk a párbeszéd fogalomköréből. Úgyszintén nem tartoznak ide az egymás mellett „elbeszélésként”, a „süketek párbeszédeként” zajló párhuzamos monológok beszédhelyzetei sem. E beszédhelyzetek bizonyos esetekben – mint informáló vagy befolyásolási céllal folytatott párbeszéddek – magukra ölthetik a párbeszéd *formáját*, de tartalmilag nem válnak tényleges kommunikációs párbeszéddé. A kommunikációs párbeszéd fogalomköréből még inkább kizárhatók a játszmaszerű dialógusok, amelyeknek látszólag tárgyi tartalmuk van, de valójában a részt vevő személyekről szólnak, s a tényleges kommunikáció nem

akkor és ott folyik, ahol és amikor a „párbeszéd” elhangzik. Az ilyen párbeszéd-játszmák nemcsak tartalmilag, de formailag sem illeszkednek bele a dialógus fogalomkörébe, annál is inkább, mivel nem képviselnek valós kommunikációt.⁴⁷

Különbséget kell tennünk tehát az igazi és a hamis párbeszéd között, s nem árt pontosabban megvonni a határait azoknak az átfedési felületeknek, amelyek a párbeszéd és a kommunikáció viszonyában lehetségesek. Napjainkban bizonyos kommunikációs formák, elsősorban a mass media, a tömegkommunikáció ez idáig példátlan kiszélesedésének és önálló hatalommá szerveződésének lehetünk tanúi. A mass media az információnak a nyilvánosság szférájába való bevitelét szolgálja. Működésére többnyire az egyoldalúság, a passzív befogadás, az információ forrásának és feldolgozásának az elkülönültsége jellemző. Az a tény, hogy a mass media révén a kommunikáció egyre nagyobb mértékben vesz részt az életünkben, nem jelenti azt, hogy több párbeszédet is folytatunk, s még kevésbé azt, hogy a tömegkommunikáció szférájában helyet kapó párbeszédeink autentikus párbeszédek lennének.⁴⁸

A dialógus intencionált, azaz szándékolt kommunikáció, a felek tudatos vállalkozása a közös részvételre és együttműködésre az igazság feltárásában. Tényleges párbeszéd csakis szimmetrikus kommunikációs közegben bontakozhat ki. A kommunikációba azonos státussal, szerepkörrel belépő felek *partneri* kapcsolatba kerülhetnek egymással, s ily módon lehetségessé válhat számukra a dologra irányuló, az igazság előállítását célzó kommunikatív együttműködés. A partnerek egyenlő eséllyel és lehetőségekkel vehetnek részt a feladó és címzett szerepkörök betöltésében, a beszélgetés irányításában, a vélemények és az érvek előadásában. Egymás partnerként való kölcsönös elismerése a mi-nimálisra csökkentheti az *ad hominem* érvek érvényesítésére, a másik fél manipulálására, a saját álláspont privilegizálására irá-

⁴⁷ Az emberi játszmák kérdésének közismert szakértője, E. Berne „csapdás vagy »trükkös« lépések sorozata”-ként határozza meg a játszmákat, amelyeknek két fő ismertetőjegyeként a rejtett jelleget és a nyereségre való törekvést emeli ki. – Vö. E. Berne: *Emberi játszmák*. 61.

⁴⁸ Vö. A. Marga: *Explorări în actualitate*. 124.

nyuló törekvéseket. Ez annál is inkább lehetséges, mivel a párbeszéd folyamatában megvilágítódó igazság közös alkotásként, az éppen folyamatban levő együttműködés műveként jön létre, s ezért nem egy már előzetesen létező, de nem is egy végső, végleges formában birtokolható és kisajátítható igazság. A párbeszéd inkább egy folytonos *úton levés* az igaz-ság felé, amelynek minden találkozási pontján, ahol a vélemények és az érvek ütköztetődnek vagy éppen kiegészítik és felerősítik egymást, újabb lehetőségek nyílnak a továbbhaladásra. A párbeszédnek *nyitottság-struktúrája* van: egyszerre nyitott az igazság, a partnerek és a kö-rülmények irányába.

Mindezeket egybevetve úgy vélem, hogy a tényleges párbeszéd az igazi, autentikus emberi kommunikáció alakja. Információközvetítés lehetséges *stricto sensu* kommunikáció nélkül is. Az igazi emberi kommunikáció lényege nem a pusztá információtovábbításban rejlik, hanem a mélyebb emberi létösszefüggések feltárulásában. A kommunikáció sokféle kibontakozási, megvalósulási lehetősége a párbeszédben jut el a tulajdonképpeni emberi kommunikáció formájához, a kommunikáció emberi lényegéhez.

E gondolat alátámasztása megköveteli a kommunikációs párbeszéd néhány lényeges aspektusának a feltárását.

A kommunikációs párbeszéd

Az embernek a legelemibb és egyben legmélyebb kommunikációja önmagával maga a gondolkodás. Az élő gondolkodás párbeszédes természetű.⁴⁹ A belegondolás, elgondolás műveleteinek kérdésstruktúrája van, a gondolkodás folyamata a kérdés–válasz dialektikájában halad előre. A tényleges párbeszéd a felmerülő problémáról való hangos együttgondolkodás formáját ölti, s az emberi gondolkodás igazi formájában mutatkozik meg általa. A gondolkodásból fakadó és azon alapuló emberi kommunikáció hiteles formája tehát a párbeszéd.

⁴⁹ Vö. G. Mihai: *Psiho-logica argumentării dialogale*. 33.

Ugyanakkor a párbeszéd nemcsak az emberi gondolkodásnak, hanem magának az alapvető emberi léthelyzetnek is hiteles megnyilatkozási formája. Ugyanis a párbeszéd egy alapvető létviszonyt, az Én–Te viszonyt hordozza és építi fel magában.⁵⁰ Ezért határozható meg a párbeszéd kommunikációs tere a *közöttség* szférájaként. A párbeszéd ontológiai struktúrájában a viszony elsődlegessége mutatkozik meg a partnerekkel szemben, a beszélés elsődlegessége a beszélőkkel szemben, azaz az emberi létezés a maga legmélyebb értelmében mint *viszonylét* tárul fel. Az igazság keresése a viszony közvetlenségében és kölcsönösségében egyúttal az emberi létezés önépítési folyamatként valósul meg, amelyben a konstruktív erőfeszítés mindig a másakra irányul, s a másikon keresztül – a viszony fenntartásával – önmagára.

A párbeszéd viszonystruktúrájában formálódó közöttségben mutatkozik meg leginkább a párbeszédes megnyilatkozás és az emberi kommunikáció mélyebb összefüggése. A párbeszédben ténylegessé válik a kommunikációban kibontakozó közösségi érzés átélése, a kommunikáció útján épülő közösségben való benneélés.⁵¹ A „kommunikáció” kifejezés latin szótöve, a „communis” = „közös”, „általános” a „communio” kifejezéssel is rokon. Ez utóbbi jelentése „közösség”, de nem egyszerűen a kollektivitás, vagyis a valamihez való hozzátartozás, az e körüli összetartozás értelmében, hanem a valamiben való részvétel és az abból való részesülés értelmében. A közösség összetartó szubsztanciája éppen ebben a részvételben, a kölcsönös együttműködésben, a résztvevők köztes terében, a közöttség szférájában formálódik. Az egyén mindig úgy tartozik hozzá ehhez a közösséghez, hogy annak egyúttal alkotója is, az általa is létezik, miközben a közösség az

⁵⁰ A dialógus viszonyrendszerének egyik szakavatott és közismert értelmezője, Martin Buber helyezi a figyelem középpontjába az Én–Te viszonyt, mint alapvető létviszonyt. Az Én–Te szópárt olyan „alapszónak” tekinti, amely nem bontható szét a különálló Én-re és Te-re, mivel e pólusokhoz képest a viszony elsődlegessége, kölcsönössége, közvetlensége és dinamizmusa fejezi ki az autentikus emberi léthelyzetet, amelyben maga az önállóságként artikulálódó Én és Te is e viszony konstruktív dinamizmusának a terméke, s csakis a viszony fenntartása és továbbépítése folytán létezhet. „Az Én–Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember” – írja Buber. Vö. M. Buber: *Én és Te*. 6.

⁵¹ Vö. G. Mihai: *i. m.* 33.

egyéniesség szerves formálójaként egyszersmind alakítólag vesz részt az egyén életében. A *communio* összetartó ereje tehát nem annyira a közös érdeken, mint inkább a résztvevő együttcselekvésben, ko-aktivitásban rejlik. Ezért a *communio* *létalkotó* közösség, amely ahelyett, hogy alárendelné vagy magába olvasztaná a résztvevőt, létében erősíti őt meg. A párbeszédben kibontakozó kommunikáció ilyen létépítő, közösségteremtő erővé válik az ember életében, az emberi létezés fenntartójaként és éltetőjeként működik.

A párbeszéd lényege szerint mindig *intencionált* kommunikáció. Ez feltételezi a partnerek tudatos, szándékolt vállalkozását az együttműködésre, az igazság feltárása érdekében. Ez a helyzet a szigorúan megragadható és birtokolható, hagyományos értelemben vett episztemológiai igazság nézőpontjának a feladását jelenti. A párbeszédben kibontakozó megismerés kettős törekvést foglal magában. Az igazság feltárása egyrészt *in-tenció*, azaz a törekvésben való benne levés és az abban való kitartás a valami felé való haladásban, szándékolt tartásban, másrészt *ex-tázis*, azaz önmagából való kilépés, az eredeti állapot elhagyása a magával ragadó kibontakozás, a feltárulkozás általi elragadtatás értelmében.

Az igazság feltárása folyamatában a párbeszéd résztvevője szükségképpen a Másik felé is fordul akkor, amikor az igazság felé fordul, s az Én és a Másik kölcsönösen egymást építő játékában épül fel maga az igazság. Ezért a tényleges párbeszéd megvalósulásához az igazság hagyományos nézőpontjának feladásával egyetemben a privilegizált én egoisztikus nézőpontjának a feladása is szükséges. Már a partnerszerep tudatos felvállalása is azt feltételezi, hogy a párbeszédben résztvevő egyén önmagával egyenértékűnek és egyenlő esélyekkel rendelkezőnek tekintse partnerét, s a felek kölcsönösen biztosítsák egymás számára az elismerést.

A párbeszéd az *interszubjektivitás* szférájában zajlik, amelyben az Én a Másikat önmagához tartozóként érzi és észleli. A kommunikatív cselekvési szituációban az Én mindig a Másikkal együtt és egymást alkotó módon van jelen. Az Én valós kommunikatív létezése az Én-

feltárás és az Én-alkotás folyamata a Másik részvételével. „Az ember a Te által lesz Én-né” – írja Buber.⁵²

A fenomenológiai szociológia⁵³ részletesen kielemezti azokat a kommunikációs mechanizmusokat, amelyek során a partnerek kölcsönös Én-építése megvalósul. Egyrészt mindaz a mód, ahogyan észlelem a körülöttem levő világot, s benne másokkal együtt önmagamot, ahogyan kategorizálok a magam számára a környező dolgokat, s tipizálok embertársaim megnyilvánulásait, mások számára is folyamatosan észlelhető, másrészt mások hasonló kategorizálási és tipizálási eljárásai rám is kiterjednek. Ily módon az önmagamról kialakított képbe a mások rólam alkotott képének és az általam másokról alkotott képnek az elemei is beépülnek, s mivel az életvilágunk interszubjektív terében mindannyiunkkal ez történik, így kölcsönösen az észlelésben egymás énképének, a cselekvésben pedig egymás tényleges énjének az építőjévé válunk. Egymás kölcsönös építésében bontakozhat ki az a *létteljesség*, amelynek alapján az igazsághoz vezető úton éppen elérhető *értelme-teljesség* alapulhat. A hiteles párbeszédet folytató partnerek az igazságot keresve egymást építik, s egymást építve magát az igazságot építik.

Mindebből következően a hiteles párbeszédként megvalósuló kommunikatív szituáció nem egyeztethető össze a hagyományos értelemben vett versenyhelyezettel, annak agonikus, harci jellegével. A versenyhelyzet az Én és a Másik merev szétválasztásán és szembeállításán, az én önfelértékelésén és a másik leértékelésén alapul. A versenyhelyzetben levők nem partnerekként, hanem ellenfelekként, olykor ellenségekként állnak szemben egymással, s azáltal, hogy egymás ellenében próbálnak érvényesülni, kölcsönösen lerontják egymás esélyeit. A szociálpszichológiai kutatások⁵⁴ empirikus példákön is kimutatják, hogy ilyenkor a várható eredmény jóval alatta marad annak, amely ténylegesen elérhető lenne, ha a résztvevők együttműködnének egymással. Ezzel szemben az együttműködési helyzetben levők egymással közös-

⁵² M. Buber: *i. m.* 36.

⁵³ Vö. A. Schütz néhány idevágó írását: *A társadalmi valóság értelem-teli felépítése*; *A cselekvések köznapis és tudományos értelmezése*; A. Schütz–Th. Luckmann: *Az életvilág struktúrái*.

⁵⁴ Vö. Csepeli Gy.: *i. m.* 70.

seget érezve és egymás teljesítményét pozitívan értékelve lényegesen megnövelik egymás esélyeit, s egyúttal a közös esélyüket is a szándékolt eredmény elérésére.

A párbeszéden alapuló kommunikatív szituáció tehát meghaladja az Én, a Másik és az Igazság hagyományos dologi széttagoltságát. Mivel a dialogikus cselekvés nem egy eleve létező igazság dologi értelemben vett megragadása, hanem az igazságnak éppen a beszélgetés folyamatában való alkotó előállítás, az objektivitás kérdése is más megvilágításba helyeződik általa. Az objektivitás, hagyományos értelmében, a személyesség kizárását és a dologra való maximális összpontosítást követeli meg, ezáltal az Én és a dolog merev szembeállításán alapul. Ahhoz, hogy igazán objektív lehessen, úgy kell a dolognál lennem, hogy minél kevésbé legyek közben önmagamnál. A dolognál levésem állapota egyúttal az önmagamon kívül levésem állapota is. Ezzel szemben a párbeszédes szituációban éppen a Másikkal való együtt-működésben kibontakoztatott énteljesség nyitja meg az utat a dolog teljessége felé. Csakis egy, a Másik felé nyitott, s e nyitottságában önmaga teljességét birtokoló és építő Én válhat ténylegesen nyitottá a dolog teljessége felé, és válhat ennek résztvevő építőjévé s egyszersmind befogadjává. A nyitottság struktúrájában válik lehetővé az egymást kiegészítő nézőpontok együttes érvényesülése, itt rajzolódik ki a teljesség horizontja. A külső és a belső, a megfigyelő és a cselekvő, az objektivitás és a szubjektivitás nézőpontjai az interszubjektivitás mezőjében természetes módon együtt vannak, egymást kiegészítve és felerősítve hatnak. Az igazság objektivitása itt a habermasi értelemben vett hármas kritériumra támaszkodik: az episztemológiai igazság, azaz a dolognak való megfelelés, a normatív helyesség, azaz a normának, a másik elvárásainak való megfelelés, és végül az expresszív hitelesség, azaz az önmagának, az Én magával szemben támasztott elvárásainak való megfelelés kritériumaira.⁵⁵ Ezek kölcsönösen egymásból fakadnak és egymáson alapulnak, s a dolog megértését, a másik megértését és az önmagam megértését egymástól teszik függővé. Ily módon az Én, a Dolog és a Másik kölcsönös egymásrahatásaként

⁵⁵ Vö. J. Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete* (I–II).

és egymást építéseként jön létre a párbeszéd erőterében a tényleges megértés. Ez a megértés, amelynek határai, de egyben lehetőségei is a folytonos hozzá vezető útonlevésben tárulnak fel, egyszerre táplálja az önmagamba, a másikba és az igazságba vetett hitet.

Az autentikus emberi kommunikációnak dialogikus megnyilvánulásként való elgondolása nyilván felveti a *közös nyelv* problémáját is. A nyelvvel kapcsolatos kérdések kibontása jóval meghaladja e tanulmány kereteit, de néhány idevágó megjegyzés e fejtegetések végén szükségesnek mutatkozik. A konkrét párbeszédhelyzetek empirikus vizsgálatai általában arra figyelmeztetnek, hogy a tényleges párbeszéd megvalósulásának legfőbb akadálya éppen a közös nyelv hiánya. A partnerek különböző kultúrák hordozóiként és eltérő kognitív paradigmák birtokosaiként, tehát más-más nyelvet beszélő egyénekként szembesülnek egymással, s a közjük iktató térbeli, időbeli és kulturális távolságok kommunikációs ürok, kommunikatív differencia formájában csapódnak le a beszélési gyakorlatukban. Úgy tűnik, hogy a fordítás eredményességét, az ürok áthidalását, a megértés esélyét, egyáltalán a kommunikáció létrejöttét egy közös nyelv biztosíthatja.

Holott valójában merő illúzió egy ilyen eleve meglévő közös nyelvet feltételezni. Ahogy nem eleve készen álló Ének találkoznak a párbeszédben, s intenciójuk az igazságra nem mint egy eleve meglévő dologra irányul, úgy egy eleve meglévő közös nyelvvel sem rendelkezhetnek, mert egy ilyesminek éppúgy nincs létjogosultsága a dialogikus szituáción kívül, mint a kész Éneknek vagy igazságnak. A dialógus esélye ugyanis nem azon múlik, hogy a partnerek birtokában vannak-e vagy sem egy közös nyelvnek, hanem azon, hogy a párbeszéd folyamatában elő tudnak-e állítani egy ilyen közös nyelvet, azaz autentikus emberi nyelven folyó autentikus emberi kommunikációban vesznek-e részt.

A tényleges emberi nyelv voltaképpen nem is lehet más, mint közös nyelv. Az emberi nyelv éppen a párbeszédet kiiktató elidegenítő, eldologiasító, instrumentalizáló viszonyok között veszíti el a közös jellegét s ezáltal tulajdonképpen önmagát, és minden autentikus beszédhelyzetben – amely értelemszerűen csakis párbeszéd lehet – természetes módon vissza is nyeri azt.

A DIALÓGUS MINT LÉTFORMA

A dialógus-probléma aktualitása

Vajon szükséges-e manapság beszélgetnünk a beszélgetésről? Ha a kérdés látszólagos banalitásán tútésszük magunkat, s belegondolunk a benne rejlő problémába, több vonatkozásban is felcsillan az *aktualitása*.

A dialógus-problémának mindenekelőtt van egy *egzisztenciális aktualitása*. Erre akkor ébredhetünk rá, ha feltesszük magunknak azt a kérdést, hogy milyen szerepe van a beszélgetésnek az életünkben? Beszélgetünk-e egymással egyáltalán, a szónak abban az értelmében, ahogyan a szabad beszélgetést értjük? Rendelkezünk-e a szabad beszélgetés emberi tapasztalatával? Vagy inkább azt tapasztaljuk, hogy a beszélgetés egyre inkább kiszorul az életünkből? Hogy egyre kevesebb alkalom kínálkozik arra, hogy átadjuk magunkat egy szabad és kötetlen beszélgetésnek. Ehelyett inkább a beszélések és a beszéléseknek álcázott beszélgetések, az egymás melletti el-beszélések és az egymással való nem-beszélések különböző formáit gyakoroljuk.

A beszélgetéseknek az emberi viszonyainkban való részvétele vagy hiánya általi egzisztenciális érintettségünk egy másik összefüggésben is megnyilvánul. A totalitarizmusok lebomlásával korántsem szűnt meg a konfliktusképző létezés, amely a totalitarizmus kiépülésének kedvező struktúrákat és cselekvési módokat életrehívta (-hívja). Sőt, e folyamat eredményeként új konfliktusfelületek képződnek, anélkül, hogy a régebbiek megszűntek, vagy legalábbis enyhültek volna. A nemzetek, államok, intézmények konfliktuális viszonyai mellett megjelent és egyre erőteljesebben beleszól a mindennapi emberi életvitelbe a kultúrák, életformák, szemléletmódok, cselekvési módok konfliktusa. Egyrészt a globalizációs tendenciák felerősödése, másrészt a partikularitások felértékelődése, létrangra emelkedése lényegesen kiszélesítette a konfliktusmezőket. Mondhatni mindennapossá vált, a mindennapi életvitel szerves részévé vált a saját és az idegen szembesülése, a másságok találkozása. E találkozási felületeken a gyakorta kirobbanó konfliktusok mindinkább kikényszerítik a szembenálló feleknek az önnön más-

ságukkal való szembenézését is. Mind a kultúrák és a közösségek, mind pedig az egyéni, személyes életvitel szintjén egyre fokozottabb mértékben, mintegy létszükségletként jelentkezik a bezártság és önmagába zárultság helyett a mással, a másokkal szembeni nyitottság, az uralom helyett a partnerség, az egyoldalú önérvényesítés helyett az együttműködés, a hatalmi beszédmódok helyett a dialógusra való átérés igénye.

Az említett tapasztalatok nemcsak a szociálpszichológia vagy a szociológia számára jelzésértékűek, hanem a filozófiai vizsgálódás számára is: emberi egzisztenciánknak egy sajátos problematikájára bukkannunk bennük, amely előtérbe állítja a dialógus-probléma *filozófiai aktualitását*. Ez annál is inkább fontos, mivel a filozófia sajátos viszonyban áll a dialógussal. Közismert tény, hogy a filozófia történetében voltak időszakok, amikor élő beszélgetés formájában, de írásban is dialogikus formában művelték a filozófiát. Ezért még ma is úgy tekintünk a dialógusra, mint a filozófia művelésének egy autentikus módozatára. Mégis ma már igencsak kevesen vállalkoznak arra, hogy dialogikus formában fejtsék ki a filozófiai gondolataikat. A köztereken egymással szóba elegyedő emberek pedig aligha beszélgetnek filozófiai témákról. A dialógus-probléma filozófiai aktualitása azonban nem közvetlenül a filozófiai alkotás megvalósulási, (ön)kifejeződési problémájaként jelentkezik, hanem azáltal, hogy a dialógus-probléma bekerül a filozófiai vizsgálódás horizontjába. A filozófiai gondolkodás a dialógusban valami olyasmire talál rá, ami az emberi létezés alapvető, lényegi tartozéka, s a vele való foglalkozásban a filozófiának az arra irányuló törekvése aktualizálódik, hogy az emberi létezést az alapjaiban ragadja meg, s ily módon visszatérjen a lényegéből fakadó hiteles problematizáláshoz.

A filozófiának ez az önmaga felé fordulása összefüggésben áll a dialógus-problémához való viszonyában bekövetkezett fordulattal. Az újkori filozófiai hagyományban és az ebből fakadó egyes jelenkori filozófiai törekvésekben – szerves összefüggésben a nyelvről kialakított filozófiai elgondolásokkal – a dialógus-probléma a nyelvi-megismerési struktúrákhoz és folyamatokhoz kapcsolódva jelentkezett, olyasmiként, ami külsődlegesen, járulékosan kötődik az emberi lét-dimenziók-

hoz. A kommunikáció iránti megnövekedett érdeklődés fokozatosan állította előtérbe az emberi dialogikus megnyilvánulásoknak az interperszonalitás, interszubjektivitás és a társadalmi viszonystruktúrák körében való megalapozottságát, a különböző beszélési és cselekvési módokkal, a hatalomképződés és hatalomgyakorlás nyelvi folyamataival való kapcsolatát. De a dialógus-probléma ebben a kontextusban is hagyományosan episztemológiai megalapozottságú probléma marad, s ebben a perspektívában az emberi létezés olyanfajta problematizálásába vonódik be, amely a szubjektum-kérdésre, az individualitás kérdéskörére, egyén és közösség, egyén és társadalom viszonyára összpontosít. Ezen a körön belül a dialógus problémája a közlési módok, nyelvi játékok, beszédcselekvések problémájaként merül fel, többnyire olyan egymást kölcsönösen kizáró oppozíciók összetevőjeként, mint diskurzus–dialógus, beszélés–beszélgetés, monologikus beszédmód–dialogikus beszédmód. Ez a megközelítés tehát a dialógus-problémát a nyelvhasználat *egyik* problémájaként, a nyelvhasználatot pedig az emberi létezés *egyik* dimenziójaként tünteti fel. Ez a szemléletmód döntő szerepet játszott a dialogikus beszédmódnak a filozófiából való kiszorításában is.

Akkor, amikor szóba hozzuk és az elméleti vizsgálódás előterébe állítjuk a dialógus-problémát, voltaképpen két kérdés foglalkoztat, az egyik a kultúránkkal, a másik a filozófiánkkal kapcsolatban. Fellelhetők-e az európai kultúrában és kibontakoztathatók-e hatékonyan a modernitás kiteljesedési folyamatában a nyitott létezés premisszái? Vissza lehet-e téríteni vagy el lehet-e juttatni a filozófiát az eredeti, hiteles művelési formájához, a dialogikus létmódjához? Mindkét kérdés erőteljesen gyakorlati, s ily módon az általuk motivált filozófiai vizsgálódás egzisztenciális vonzataira irányítják a figyelmet. E kettő egyetlen kérdésbe is belesűríthető: van-e remény a mássá válásra?

A dialógus pragmatikai aspektusa

Az episztemológiai hagyománnyal és a nyelvfilozófiai paradigmával szemben a jelenkori filozófia hermeneutikai paradigmája, a heideggeri–gadameri filozófiai hermeneutika ontológiai fordulata az emberi létezés alapvetően, lényegien dialogikus mivoltát állítja a filozófiai vizsgálódás előterébe. Ennek részletesebb megvizsgálásához azonban egy pillantást kell vetnünk előbb az antropológiai, szociálpszichológiai, kommunikációelméleti kontextusban felmerülő dialógus-probléma néhány – a hermeneutikai vizsgálódások irányába mutató – aspektusára is.

A kortárs kommunikációelméleti vizsgálódások hangsúlya egyre inkább pragmatikai irányba tolódik el; a dialógusnak, s általában a kommunikációs folyamatnak a beszédcselekvésben megmutatkozó jelentésképző és hatáskifejtő jellegét emeli ki. A kommunikatív aktusok cselekvő megnyilvánulásokra ösztönző utasítást, parancsot tartalmaznak, és maguk is a beszéd útján kifejtett cselekvés formájában valósulnak meg. A beszélgetés tárgyával – a „dologgal”, amiről szó van – kapcsolatos konvencionális jelentés mellett a közlés folyamatában egy olyan „kommunikációs jelentés” is létrejön, amely a kontextussal, a személyi összetevőkkel, a metasztintű jelzésekkel kapcsolatos jelentéselemeket összesíti magában.⁵⁶ A kommunikációs jelentés nem annyira a tiszta megismerést, mint inkább a befolyásolást, az érdek- és akarat-érvényesítést, a ráhatást szolgálja. Ily módon a kommunikációs folyamat nem csupán információtovábbításként, hanem elsődlegesen és lényege szerint hatásösszefüggésként, a szó tényleges értelmében vett *beszédcselekvésként* működik. A dialogikus kommunikációban ez a hatásösszefüggés minden irányban érvényesül: a kommunikáló felek egymásrahatásaként, a szóban forgó dologra, vagyis a kommunikáció tárgyára irányuló ráhatásként, valamint a körülményekre, a kommunikációs kontextusra kifejtett hatásként. Ennélfogva a dialógus formájában végbemenő kommunikáció valóságos *történet*, amelynek során a résztvevők együttműködése következtében a szituáció elemei – mind a

⁵⁶ Vö. Terestyéni T.: *Konvencionális jelentés – kommunikációs jelentés*.

résztevők tudása és személyisége, mind a dolog értelme és a kommunikáció feltételei – átalakulnak, pontosabban éppen ebben a történetben alkotódnak meg. Ebben a vonatkozásban a kommunikációelméleti megközelítés megnyitja az utat a hermeneutikai elgondolások irányába, de ugyanakkor ennek a nyitásnak határt is szab az a tény, hogy a kommunikációelmélet a szubjektum–objektum kettősségre építő episztemológiai szemlélet foglya marad, s az ebből adódó oppozíció erőterében jelöli ki a dialógus játéktérét. Ily módon egy olyan dialogikus szituációt vázol fel, amelyben a valós párbeszéd feltételei helyett sokkal inkább az mutatkozik meg, hogy a külső körülmények belejátszása folytán miért nem valósulhat meg igazi párbeszéd. A kommunikációs jelentés képződése és érvényesülése ebben a dialogikus szituációban éppen arra utal, hogy a partnerek elsődleges és felértékelődő szubjektumpozíciójukból kifolyólag nem iktathatják ki a dialógus játéktéréből az őket meghatározó egzisztenciális tényezők befolyását, s ily módon nem vehetnek részt teljes komolysággal és odaadással a dialógus játékában. A dialogikus szituáció nem biztosít a különböző létkörülményekből belépőknek tényleges esélyegyenlőséget.

A dialógus interperszonális aspektusa

A fenomenológiai indíttatású megközelítésekben a párbeszéd olyan beszédhelyzet, amely egy alapvető személyközi viszonyt, az Én–Te viszonyt hordozza és építi fel magában. A részttevők köztes tere, a *közöttiség* szférája nemcsak a beszélő és a „dolog” viszonyára, hanem a beszélők egymáshoz való viszonyára, az interperszonalitás és interszubjektivitás szférájára is kiterjed. A párbeszéd során az emberi létezés a maga legmélyebb értelmében vett *viszonylétként* tárul fel. A részttevők, akkor, amikor az igazság felé fordulnak, szükségképpen egymás felé is fordulnak, s az Én és a Másik kölcsönös, egymást építő játékában épül fel az igazság. Ezért a dialogikus szituáció a kitüntetett én egoisztikus nézőpontjának feladását szükségeli. Egymás partnerként való kölcsönös elismerése a minimálisra csökkentheti az *ad hominem* érvek érvényesítésére, a másik fél manipulálására, a saját álláspont

privilegizálására irányuló törekvéseket. A partnerszerep tudatos felvállalása azt feltételezi, hogy a párbeszédben részt vevő egyén önmagával egyenértékűnek és egyenlő esélyekkel rendelkezőnek tekintse partnerét, s a felek kölcsönösen biztosítsák egymás számára az elismerést. Ily módon válik lehetségessé a különbözők találkozása, az egyenlőtlenek esélyegyenlősége, az, hogy a beszédssituáción kívül eltérő létkörülményekkel rendelkező partnerek egyenlő esélyekkel vegyenek részt az igazság feltárásában.

Az interperszonalitásnak és interszubjektivitásnak ez a elgondolása sem kínál tényleges kivezetést az episztemológiai paradigmából. A közöttségnek viszonyként, viszonylétként történő elgondolása⁵⁷ a valós ontológiai perspektívák megnyitása helyett a problémát egy olyan kontextusba veti vissza, amelyben a viszony maga válik (válhat) a közöttséget kisajátító és kiüresítő individualizálódó szubjektumok létrehozójává, szubjektumteremtő szubjektummá. Ugyanis a viszony ontikus meghatározottságába bele van kódolva a szubjektumszerűség, mivel a viszony mindig és eredendően feltételezi a *viszonyulokat*.

A megértés dialogikus jellege

A filozófiai hermeneutika nemcsak a dialógus-probléma vizsgálatában, hanem a párbeszéd és az emberi létezés tényleges viszonyának feltárásában is fordulatot hozott. Ez a fordulat két fontos módszertani előfeltevésen alapul: egyrészt azon az elgondoláson, hogy a nyelv és annak konkrét megnyilvánulási módozatai, a beszéd, a beszélgetés, a kommunikáció az emberi létezésnek nem járulékos aspektusai, hanem megvalósulási közege; másrészt az ebből nyíló módszertani perspektíván, miszerint a nyelv és az emberi létezés viszonyának vizsgálatában módszertani szemléletváltásra van szükség, amelynek során az újkori hagyomány episztemológiai szemléletmódja helyébe az egzisztenciális és ontológiai megközelítés állítható. Ez utóbbi az egyoldalú szubjek-

⁵⁷ „Kezdetben van a viszony” – írja Buber. M. Buber: *Én és Te*. 23.

tum-pozíció meghaladását és az emberi létezésnek a nyelv közegében kibontakozó léttörténésként és létmegértésként való felfogását eredményezi.

Melyek azok a lényegi összefüggések, amelyek a hermeneutikai vizsgálódásban tárnak fel a dialógus és az emberi létezés viszonyában? Ennek megvilágításához a *megértés* hermeneutikai felfogásából kell kiindulnunk. A hermeneutikai értelemben vett megértés nem pusztán kognitív folyamat. A filozófiai hermeneutika azon az elgondoláson alapul, hogy az emberi világtapasztalat és életgyakorlat egésze a megértésre irányul. A megértési folyamatban végbemenő értelem-történet az emberi létezés teljességét hozza mozgásba, s az autentikus emberi létezés alapvetően dialogikus jellege mutatkozik meg benne. Ez fejeződik ki a megértés dialogikus természetében, amelyet a filozófiai hermeneutika a vizsgálódás középpontjába állít. A megértés dialogikusságát a perceptív anticipáció és a kontextuális adaptáció közötti folytonos feszültség tartja fenn.⁵⁸ Ez azt jelenti, hogy a megértés mindig egy előfeltételezett értelemegész horizontjában halad előre, és mozgásba hozza az előítéleteknek, a hagyománynak azt az egész korpuszt, amelybe történetileg beleilleszkedik. A megértés tehát a saját tapasztalataim megnyitását, játékba hozását jelenti a „dolog” irányába, a másik ember irányába, akivel a dialógusban közös erőfeszítést végzünk az igazság feltárására, és a hagyomány irányába, amelyben minden konkrét megértési aktusban mindig már eleve, történetileg benne állunk; mindez egyszerre jelenti a „dolog”, a másik ember, a hagyomány megnyitását is irányomban, s minden irányban és vonatkozásban a kölcsönös alakítást és alakulást.

A megértéssel kapcsolatos hermeneutikai elgondolások fontos kiindulópontját képezi Heidegger egyik alaptétele, amely a megértés problémáját ontológiai horizontba állítja. Eszerint a megértés nem a szubjektum egyik viselkedésmódja, hanem a jelenvalólét létmódja.⁵⁹

⁵⁸ Vö. G. Warnke: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. 130.

⁵⁹ „A megértés a jelenvalólét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.” – M. Heidegger: *Lét és idő*. 284.

Erre a heideggeri alapgondolatra Gadamer egy olyan hármas összefüggést épít rá, amelyek a filozófiai hermeneutika tartópilléreit képezik: a megértés és lét, a megértés és nyelv, a lét és a nyelv összefüggéseit. E hármas összefüggés alaptételeit így lehet megfogalmazni: 1) a megértés léttörténés, vagyis a léthez tartozik annak, amit megértünk; 2) a megértés a nyelv közegében megy végbe, a nyelviség a megértés végrehajtási formája; 3) „a megérthető lét – nyelv”,⁶⁰ a lét-tapasztalat nyelvi világtapasztalat. A megértésben a léttörténés és az értelem-történés a nyelv közegében találkozik egymással, s e nyelvi történés mi magunk vagyunk.

A dialógus-problémában e három összefüggés találkozik és egyazon probléma három dimenziójaként tárul fel. Az igazi dialógus alapformája a filozófiai hermeneutika nézőpontjából a természetes vagy *szabad beszélgetés*. Minden olyan beszélgetés, amelyben a partnerek egyenlő eséllyel vesznek részt egy szóban forgó, tehát „középre helyezett” dologgal kapcsolatos igazság feltárásában, szabad beszélgetés. Minden szabadon folytatott beszélgetés a *hermeneutikai szituáció* közvetlen megmutatkozása és megvalósulása.

A beszélgetés művészete

Gadamer több helyen is a „beszélgetés művészetéről” beszél. A beszélgetés „művészet” a szónak abban a hermeneutikai értelmében, miszerint az alkotás mint történés megmutatkozás és megmutatózó egysége. A megmutatkozás – a beszélgetésben, vagyis az igazság megalkotásában való szabad, közvetlen részvétel – nem más, mint magának a megmutatózóknak a valósága, amely éppen velünk és általunk történik, saját léttörténésünként és a beszélgetésünkben feltároló igazság történéseként. A megmutatkozás maga a valóság, amely egyszerre végbemenő léttörténés és értelem-történés a beszélgetésben, amely „mi magunk vagyunk”.⁶¹

⁶⁰ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 329.

⁶¹ *Uo.* 264.

A beszélgetés folytonos, mivel már mindig folyik, már mindig benne állunk, amikor belépünk a beszélgetésbe. A beszélgetés a saját történésünk, a bennünk végbemenő és a velünk megeső történés, miközben mi történünk benne és általa. Ilyen értelemben a beszélgetés mindig elsődleges a beszélőkhöz képest. Minél valódibb a beszélgetés – mondja Gadamer –, irányítása annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akarától. Az igazi beszélgetés sohasem az, amelyet folytatni akarunk. Sőt, általában helyesebb azt mondani, hogy beszélgetésbe kerülünk, beszélgetésbe bonyolódunk. Ahogy szó szót követ, a beszélgetőpartnerek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak.⁶² A beszélgetés önmagában kimerülő mozgás, akárcsak a játék. A beszélgetés maga: játék. A beszélgetésben nem mi beszélünk, inkább minket beszélnek; nem annyira beszélők, mint inkább beszéltek vagyunk. Ebben mutatkozik meg a beszélgetés eseményjellege, vagy pontosabban: *történéssjellege*. Bevonódunk az eseménybe, részei vagyunk a történésnek, amely általunk zajlik, s minket változtat meg, de nem mi irányítjuk.

Az igazi beszélgetésben tehát nem objektum és szubjektum áll szemben egymással, s a hatókörén kívül marad minden egyoldalú szubjektivitás. A beszélgetésben együtt vagyunk, együtt állunk, s megszűnik mindenféle különállás. Ily módon a beszélgetés nem a benne feltáruló valósággal való szembenállás, hanem maga a megvalósuló valóság. Senki sem tudja előre, hogy a beszélgetésből „mi jön ki” – írja Gadamer. A beszélgetésnek saját szelleme van, s a nyelv, amelyen folyik, magában hordja saját igazságát, azaz „feltár” és megmutat valamit, ami aztán ettől fogva van.⁶³ A beszélgetésben tehát a hermeneutikai szituáció és az ontológiai szituáció természetes módon együtt áll. A hermeneutikai szituáció nem értelmezési szabályok külsődleges alkalmazásaként épül rá az ontológiai szituációra, hanem az ontológiai szituáció éppen az értelmezésben és a megértésben valósul meg.

⁶² Vö. *uo.* 269.

⁶³ Vö. *uo.*

A nyitottság létállapota

A beszélgetés a *nyitottság* létállapota. Nyitottnak lenni annyi, mint megnyílni a kérdésben és a befogadóvá lenni a hallgatásban. Kérdezni annyi, mint feltárni és nyitottá tenni. De igazán az nyitott, aki hagy magának mondani valamit. Mindkettő közvetlen összefüggésben áll a beszélgetés nyelviségevel.

A megértés a beszélgetésben megértetésként valósul meg. A beszélgetés a megértetés folyamata.⁶⁴ A megértés és a megértetés csak ott válhat problémává, ahol lehetőség van arra, hogy a beszélgetés révén nyelvileg megértessük magunkat egymással.⁶⁵ Ez az egész folyamat *nyelvi jellegű*. A nyelv az a közeg, amelyben a partnerek kölcsönös megértetése és a dolgról való egyetértése végbemegy.⁶⁶ A dialógus visszahelyezi a nyelvet a beszélgetés eredeti mozgásába,⁶⁷ azaz a kérdés-válasz, kérdés-válaszolás, beszélés-hallgatás természetes dialektikájába.

A beszélgetés nyelvisége a kérdés alapja – mondja Gadamer.⁶⁸ A beszélgetést épp az jellemzi, hogy itt a nyelv a kérdésben és a válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való el-beszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre az értelemkommunikációt.⁶⁹ A nyitottság állapota voltaképpen a *megszólítottság* állapota. A megértés azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket. A kérdésben szólal meg ez a megszólítás, a dolog irányából jövő kihívás. A kérdés feltöri, megnyitja a dolgot. De a kérdés megvalósulási formája a kérdés, ebben pedig a kérdező nyílik meg a dolog irányában. Ezért Gadamer szerint a dialektika a kérdés művészete. Aki kérdezni tud, az fenn tudja tartani a kérdést, tehát a még nyitottak felé való irányulást. A kérdés művészete a továbbkérdés művészete, a gondolkodás művészete. Dialektikának nevezzük, mert a

⁶⁴ Vö. *uo.* 270.

⁶⁵ Vö. *uo.*

⁶⁶ Vö. *uo.* 269.

⁶⁷ Vö. *uo.* 258.

⁶⁸ Vö. *uo.* 264.

⁶⁹ Vö. *uo.* 258.

valódi gondolkodás fenntartásának a művészete, amely védekezni képes az uralkodó véleménynek a kérdezést elnyomó hatalmával szemben. A kérdéses tartja fenn a beszélgetés folytonosságát. A beszélgetés folytatásához mindenekelőtt arra van szükség, hogy a beszélgetőpartnerek ne beszéljenek el egymás mellett. Ezért a beszélgetésnek szükségképp kérdés–válasz struktúrája van.⁷⁰

A beszélgetés természetes dialektikájának másik aspektusa a *beszélés–hallgatás dialektikája*. Nyitottnak lenni azt is jelenti: megnyílni a másik irányába és meghallani, befogadni, amit mond nekünk. A hallgatás egyúttal mindig a másikhoz való odahallgatás. Úgy, ahogy a kérdésben már benne van a másik felől jövő megszólítás, a hallgatásban már benne van a másikhoz való odafordulás, a másik felé irányuló megszólítás. Egymás kölcsönös megszólításában, abban ahogyan kérdezni és hallgatni tudjuk egymást, formálódik egymáshoz tartozásunk tudata.

Gadamer ezzel kapcsolatban hangsúlyozza a *Te tapasztalatának* jelentőségét. Ahhoz, hogy a Te-t valóban mint Te-t tapasztaljuk, engednünk kell, hogy mondjon magáról valamit. De ez a nyitottság nemcsak annak az egyénnek a számára áll fenn, akivel mondatni akarunk magunkról valamit, hanem az is, aki egyáltalán hagy magának mondani valamit, elvileg nyitott. Ha nincs ez a nyitottság egymás iránt, akkor nincs igazi emberi kapcsolat. Az egymáshoz tartozás mindig azt jelenti, hogy hallgatni tudjuk egymást. Ha ketten értik egymást, akkor ez nem azt jelenti, hogy az egyik „érti” a másikat, vagyis átlát rajta. A másik iránti nyitottság 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.⁷¹

⁷⁰ Vö. *uo.* 257.

⁷¹ Vö. *uo.* 253.

A nyelv közössége

Az egymáshoz való tartozás állapota nem merül ki a kölcsönös nyitottságban, a kérdező-hallgató odafordulásban. Ebben alapozódik meg a partnerek együttthaladása, közös törekvése az igazság feltárásában. A megértés, vagy annak kudarca – hangsúlyozza Gadamer – *történetés*, amely végbemegy velünk. Megérteni, amit valaki mond, a dologban való egyetértést jelenti, nem pedig azt, hogy belehelyezkedünk a másikba, és megismételjük élményeit. Gadamer a következőképpen foglalja össze a beszélgetés művészetének alapelveit: a beszélgetés művészetének első feltétele az, hogy biztosítsuk a partnerek együttthaladását; a második: engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni; a harmadik: a másikat ne legyőzni akarjuk érveinkkel, hanem mérlegeljük véleményének tárgyi súlyát. Mindez annak a művészetén alapul, hogy „egy szempont egységében összetekintsünk”.⁷² Minden igazi beszélgetéshez hozzátartozik – írja Gadamer –, hogy elfogadjuk a másikat, valóban engedjük érvényesülni a szempontjait, s azt akarjuk megérteni, amit mond. Véleményének tárgyi jogosságát kell felfognunk, hogy meg-egyezhessünk vele a dologban. Véleményét tehát nem órá magára, hanem saját helyes vagy hibás véleményünkre vonatkoztatjuk vissza.⁷³

Ily módon a beszélgetésben történő megértetés magába foglalja, hogy a partnerek készek a megértésre, s igyekeznek elismerni az idegenszerűt és az ellenkezőt. Ha ez kölcsönösen történik, s a partnerek, kitarva saját indokaik mellett, az ellenérveket is mérlegelik, akkor a szempontok észrevétlen és akaratlan kicserélése során (véleménycsere) végül el lehet jutni a *közös nyelv*ig és a közös véleményig.⁷⁴ A beszélgetésben tényleges *horizont-összeolvadás* valósul meg. Ebben a közös horizontban tárul fel az értelem, az igazság, amely sohasem csak az enyém, hanem mindig *közös dolog*.

Gadamer rámutat, hogy minden beszélgetés előfeltételez egy közös nyelvet, vagy jobban mondva kialakít egy közös nyelvet. „Valami oda van téve közép” – ahogy a görögök mondták, melyben a beszél-

⁷² Uo. 257.

⁷³ Vö. uo. 270.

⁷⁴ Vö. uo. 271.

getőpartnerek részesednek, s amelyről véleményt cserélnek. Ezért a dologról való megértetés, melynek a beszélgetésben létre kell jönnie, szükségképpen azt jelenti, hogy csakis a beszélgetésben dolgozhatunk ki közös nyelvet. Ez nem valami külsőleges eszközgyártó folyamat, s azt sem lenne helyes mondani, hogy a partnerek egymáshoz igazodása. Valójában az történik, hogy a sikeres beszélgetésben a résztvevők alávetődnek a dolog igazságának, ami egy *új közösséggé* kapcsolja össze őket. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk az, ami voltunk – írja Gadamer.⁷⁵ A beszélgetés tehát folyamatos mozgás, ellentétes tendenciák váltakozása, és egymást kiegészítő köl – csönhatása; kontinuum, amelyet a csend és a hallgatás általi megszakítások tesznek strukturálttá; egység, amelyet a kérdések-válaszok mentén feltáruló különbségek tesznek dinamikussá. A beszélgetés a nyelv közegében zajló létezés, bevonság a lét eleven játéktérébe, részvétel az értelem játékában; közös részesedés a létben és az értelemben.

Hermeneutikai perspektívában a dialógus fogalma kitágul, ontológiai relevanciára tesz szert, miközben a lét és az értelem fogalma átalakul. Ebből a nézőpontból szemlélve, a lét már nem valami eleve készenlevés, készenlét, nem valamilyen örök, mozdulatlan állapot, s nem is olyan távoli tündöklés, amelynek az elérése különös erőfeszítést igényel, történjék ez akár a fogalmi megragadás, akár a művészi reprezentáció, vagy az autentikus cselekvés formájában. Az értelem hasonlóképpen nem is a létben készen bennerejlő, vagy ahhoz kívülről, külsőleges gondolati-nyelvi erőfeszítések révén hozzárendelhető igazság. A lét és az értelem saját/közös alkotásként és szerves egymáshoz-tartozásként tárul fel a dialógusban mint történésben. A dialógusban az emberi egzisztencia oly módon kerül létközelségbe és értelemközelségbe, hogy magának a léttörténésnek és értelemtörténésnek a valóságaként mutatkozik meg. Ebben a történésben teljesedik ki mind az emberi közösség, mind pedig az emberi individuum, önnön létalkotójaként és értelemteremtőjeként.

⁷⁵ Vö. *uo.* 264.

A közöttiség ontológiája

A dialógusnak mint hermeneutikai szituációnak az elemzése során egy olyan létszférára bukkanunk, a megérthető lét és a létesülő értelem szférájára, amely a közvetlenség és kölcsönösség egységének és dialektikájának a terepe. Ez a *közöttiség* szférája. A közöttiség problémája összefüggésben áll a dialógus hagyományával az európai kultúrában. A *dialógus* terminus etimológiailag is feltárható eredeti jelentéséhez küld: dia = között; logosz = beszéd. Tehát olyan helyzetről van szó, amelyben a résztvevők a beszéd közegébe, a logoszok közé helyezkednek, azaz beszélgetésbe elegyednek egymással. Ebben a köztes térben zajlik a logoszok játéka, a vélemények ide-oda mozgása, az érvek egymásnak ütköztetése. Ezt a köztes szférát a résztvevők együttműködése tartja fenn; valamelyikük részvételének a hiánya, illetve a partnerszerep fel nem vállalása a dialógus megszűnéséhez vezet. A közöttiség a részvétel, az együttműködés, egymás és a dolog kölcsönös formálásának a terepe, az a létszféra, amelyben az igazság a résztvevők közös alkotásaként *történik*.

Ez is, mint sok minden más, a klasszikus görög demokrácia hagyományára megy vissza, ott intézményesül először egy módszertanilag is megalapozott kommunikációs formaként. E módszertani alapok leginkább a szókratészi párbeszéd, illetve a platóni dialógusok kapcsán tárhatók fel. Ezek olyan beszélgetési szituációk, amelyekben a párbeszédes forma a résztvevők számára megteremti az egyéni tapasztalatok és érdekek, a hozzájuk fűződő szubjektív vélekedések „barlangjából” való kilépés és az igazság felé vezető úton való előrehaladás lehetőségét. Ennek során a résztvevőkben fokozatosan tudatosul, hogy a felvetett problémának nincs végső megoldása, s maga a módszeresen irányított beszélgetés csupán úton levés a lehetséges megoldás(ok)hoz, amelyek a résztvevők intellektuális, morális, érzelmi-akaratí együttműködésének eredményeként bontakozhatnak ki. Ezekben a párbeszédekben a végső igazság megszerzése helyett a hangsúly az ész helyes használatára és a közös vizsgálódás előnyeire helyeződik. Az igazságot nem az egyik vagy másik résztvevő álláspontja képviseli, mivel ez mindig éppen ezek *között* formálódik. Az effajta dialógus egész embert

kíván, teljes érzelmi, értelmi és akarati odaadást és folytonos készenállást, készenléetet a belső átalakulásra, ugyanakkor benső rokonságot feltételez a „dolog” és a lélek között.⁷⁶

A közöttség az ontológiai perspektívába helyezett dialógus-probléma kulcsfogalma. A közöttség hermeneutikai felfogása lényegesen különbözik a fenomenológiai szempontú megközelítésektől, amelyek az interszonalitás és interszubjektivitás problémakörének a továbbgondolásával jutnak el egy önálló ontikus szféra tételezéséhez. Martin Buber az Én–Te kapcsolatban kiemeli a *viszony* elsődlegességét és meghatározó szerepét a partnerekkel szemben. Egy olyan köztes mezőre, viszonylétre utal, amely a „találkozás” mezője, és amely a közvetlenségre és a kölcsönösségre épül.⁷⁷ Ez a megközelítés ontológiailag több vonatkozásban is elégtelennek bizonyul. Egyrészt továbbra is foglya marad a szubjektum–objektum oppozícióra építő epistemológiai szemléletnek. Bármennyire is előtérbe állítja a viszony szerepét, magának a viszonyban álló tényezők, partnerek velegondolását is. Másrészt ebben a megközelítésben a közöttség mezője olyan térként határolódik be, amely egy „negatív” szféra pozitívvá átminősítéseként tételeződik. A hagyományos szubjektum–objektum kapcsolatban maga a kapcsolat merül fel alapvető problémaként: hogyan lehet eljutni egyiktől a másikhoz, hogyan lehet hidat verni közöttük? A kettő között tátongó szakadék átjárására szolgál a hídépítés (a kommunikáció) és az eszközhasználat. Mindkettő az üresség és a távolság leküzdésére szolgál. De éppen az eszköz és a kommunikáció szükséglete mutatja ezt a negatív teret, amely áthidalásra, kitöltésre szorul. A buberi megközelítésben a találkozás lesz az a köztes szubsztancia (viszonyszubsztancia), amely kitölti az Én és a Te közötti űrt, de a negativitásból sokat megőriz azzal, hogy lényegében az eszköz tagadásaként definiálódik. Az Én–Az viszony eszközi közvetítettsége helyébe kerül, mint közvetlenség és kölcsönösség.⁷⁸

⁷⁶ Vö. Th. A. Szlezák: *Hogyan olvassuk Platón?* 19.

⁷⁷ Vö. M. Theunissen: *Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. 276.

⁷⁸ Vö. *uo.* 275; 278.

Ezzel szemben a filozófiai hermeneutika dialógus-konceptiójából következő közöttiség valós ontikus szféraként tételeződik, amely nem a negativitás megszüntetéseként gondolható el. Ez esetben nem a szubjektum–objektum közötti ür ontikus kitöltéséről vagy feltöltéséről van szó, s nem is az eszköz tagadásáról. Ugyanakkor ez a mező nem azonos sem az objektumot a maga hatókörébe bevonó szubjektum intencionalitásának terével, sem pedig az együttlétező és egymással kölcsönhatásban álló objektum és szubjektum koextenziójával. Egyáltalában nem a szubjektum–objektum kettősségének összefüggésében elgondolható lét-szféráról van itt szó, még akkor sem, ha a „közöttiség” mint nyelvi kifejezés a valamik között levésre utal. A közöttiség a hermeneutikából nyíló ontológiai perspektívában a létben, a nyelv közegében való *benne-állásként*, bennelevésként gondolható el. A „között” itt nem az elhelyezkedést lehatároló és a kiterjedést megszabó tényezők, pólusok között levést, hanem sokkal inkább a beszélgetés, a nyelvi történet, a megmutatkozásban képződő és feltáruuló valóság *közepette* levést jelent. Ily módon a közöttiség szubsztanciális értelemben nem viszony, hanem *történet*, a nyelvi létalkotás és értelemteremtés terepe, amelyet nem a már fennálló különbségek határolnak be, hanem amelyben mindenkor éppen elkülönböződésben vannak a különbségek, amelyek belőle bontakoznak ki és oda hullanak vissza. Ebben a folytonos elkülönböződésben artikulálódnak az emberi jelenvalóság különböző állapotai, itt zajlik a jelenvalólét mindenkori horizontjába bevont dolgok, szövegek, hagyományelemek, tapasztalatok játéka.

Az ontológiai értelemben felfogott közöttiség is elgondolható úgy, mint a „találkozás” terepe. Itt találkozik lét és igazság, az emberi létmód mint megmutatkozás és megvalósulás egyetlen közös történetben.

SOKFÉLESÉG ÉS EGYSÉG A KOMMUNIKÁCIÓBAN

Ma már közismertként és természetes módon hangzik a kommunikáció egyik axiómája, amelyet a kommunikációelmélet szakértői így fogalmaztak meg: „Ha elfogadjuk, hogy interperszonális helyzetben mindenféle viselkedésnek van üzenetértéke, vagyis minden viselkedés kommunikáció, ebből következik az, hogy mindenféle esetleges szándék vagy próbálkozás ellenére *lehetetlen nem kommunikálni*.”⁷⁹ A kommunikációelmélet művelői itt a konkrét emberi léthelyzeteknek a személyközi kapcsolatok, valamint általában az emberi viselkedés alaptermészetében megmutatkozó, a tudományos megfigyelésekben tettenérhető kommunikatív jellegére utalnak. „A kommunikáció szükségzerűsége, illetve a nem kommunikálás lehetetlensége”,⁸⁰ azaz az emberi létezés és kommunikáció belső lényegi összetartozása, ezen az empirikus megközelítésen túlmenően, abban a hermeneutikai horizontban tárul fel igazán, amely a *filozófiai hermeneutikának* a nyelv, a világ és a lét összefüggéseiről vallott nézeteiben rajzolódik ki.

A filozófiai hermeneutika körében kibontakoztatható vizsgálódás mind a régebbi, mind pedig az újabb kommunikációelméleti megközelítésekhez képest egy fontos nézőpontbeli többletet kínál. Addig, amíg hagyományos megközelítésben a kommunikációt sokáig egy külsődleges vagy járulékos emberi megnyilvánulásnak tekintették, amely bizonyos emberi létállapotokat jellemez, s másokból esetleg hiányzik, hermeneutikai tekintetben a kommunikáció a világban élő és világgal bíró ember alapvető létmódjaként gondolható el. A kommunikációelmélet a megtapasztalható, megfigyelhető kommunikációs megnyilvánulások, eljárások, folyamatok leírására, modellezésére, tipologizálására törekszik, ezzel szemben a filozófiai hermeneutika a kommunikáció alapvetően emberi mivoltát és ontológiai jelentőségét állítja a reflexió előterébe.

⁷⁹ P. Watzlawick–J. A. Beavin–D. D. Jackson: *A kommunikáció két axiómája*. 67.

⁸⁰ *Uo.* 68.

A filozófiai hermeneutika abból az előfeltevésből indul ki, hogy a hermeneutikai nézőpontból elgondolható emberi létezés, mint a *megértés módján való létezés*, lényege szerint *kommunikatív létezés*. Ennek végiggondolása viszont csakis a modernitásban meghonosodott megértés-koncepciók meghaladása révén lehetséges. Ebben nemcsak azokon az episztemológiai törekvéseken való túllépés értendő bele, amelyek a megértés folyamatát a szubjektum–objektum viszony modelljébe kényszerítve értelmezik, hanem azoknak a – szintén a modernitás szemléletmódjában gyökerező – hermeneutikai koncepcióknak a meghaladása is (Schleiermacher, Dilthey), amelyek a megértést a szubjektumnak az egyéni szubjektivitás körén túlnyúló cselekvéseként, a Másik életösszefüggéseibe való belehelyezkedésként, annak utánaalkotásaként, utólagos megéléseként fogtak fel.⁸¹ Az ilyenszerű elgondolások, még ha hermeneutikai szándék munkál is bennük, valójában nem vezetnek a megértés kommunikatív jellegének feltárásához. Hasonlóképpen, azok a filozófiai megközelítések sem nyitnak érdembeli perspektívát az emberi kommunikáció lényegére, amelyek a világot önmagában és önmagából absztrakt szubjektumként kibontakoztató, önmaga számára elégséges individuumot állítják a vizsgálódás középpontjába. Az önmagába záruló világként, homogén kontinuumként felépülő emberi kommunikáció elgondolása ellentétben áll a kommunikatív létezés mindenkor nyitottságának és differenciáltságának a tapasztalatával, és a tényleges megértés mint valós léttörténés lehetőségével. Ott, ahol az önmaga felé forduló szubjektum öntételezéséről, vagy az életösszefüggések mechanikus reprodukciójáról, a lelkek mindenféle távolságot és kölcsönhatást megszüntető egyesüléséről, egymásbavetüléséről és egymásbaolvadásáról van szó, eltűnik a kommunikáció alapvető feltételét alkotó távolság és különbség az egyik és a másik között. Erre utalnak Gadamernek azok a burkolt kritikát hordozó megjegyzései, amelyekben a filozófiai hermeneutikát megelőző hermeneutikai koncepciók elégtelenségeire céloznak. A megértés pusztá reprodukcióként vagy – Gadamer szavaival – „a lelkek titokzatos communiója”-ként való fel-

⁸¹ Erre vonatkozólag lásd W. Dilthey: *Vázlatok a történelmi ész kritikájához* c. tanulmányának *Belehelyezkedés, utánaalkotás, utólagos megélés* c. fejezetét. 83–86.

fogása ahelyett, hogy megvilágítaná, éppenséggel elfedi, sőt kizárja a kommunikatív jelleget. Hiszen ezek a felfogások nélkülözik mindazokat az ontikus mozzanatokat, amelyek bármely körülmények között az emberi kommunikáció lehetőségfeltételeit alkotják.

A filozófiai hermeneutikát megelőző megértés-koncepciókkal szemben Gadamer előtérbe állítja és kidolgozza a megértésnek mindazokat az ontológiai vonatkozásait, amelyek alapján nem csupán egy meghatározott megismerési módként, hanem egyetemes emberi létmódként fogható fel. A gadameri megközelítés szerint a megértés szervesen egymásbajátszó léttörténési és értelem-történési folyamat. A megértés során egy értelem dimenziójában mozgunk, amelyben a dolog maga válik érthetővé. Az így megvalósuló és feltárló értelem olyan közös alkotásunk, amelyből részesülünk és amelyben részt veszünk.⁸² A megértés tehát nem a másik szubjektivitásának pusztá reprodukciója, nem is egy adott „tárgyhoz” való szubjektív hozzáállás, hanem mindig olyan alkotó, produktív viszonyulás, amely „a létehez tartozik annak, amit megértünk”.⁸³ A megértés mint történés voltaképpen egy hagyománytörténésben való folyamatos benneállás és részvétel, amelyben szüntelen közvetítés van a múlt és a jelen között.⁸⁴ E közvetítés megvalósulási formája a hatástörténet, amelynek során nemcsak a múlt hat alakítólag a jelenre, hanem a jelen alakulása is mindig kihat a múlt alakulására, s e kölcsönhatások megértő tudata – a hatástörténeti tudat – szerves résztvevője és alakítója annak a konkrét léttörténésnek, amelyhez hozzátartozik.

Innen érthető meg leginkább a megértés és a kommunikáció, a megértés módján való létezés és a kommunikatív létezés szerves összetartozása az emberi léttörténésben. Erre vonatkozólag a filozófiai hermeneutika nézőpontjából a következő kérdés merül fel: Melyek az emberi léthelyzetnek azok az ontikus meghatározottságai, amelyekből kiindulva megértés és emberi létezés, kommunikáció és emberi lét-

⁸² „A hermeneutikának az a feladata – írja Gadamer –, hogy megvilágítsa a megértésnek ezt a csodáját, mely nem a lelkek titokzatos communiója, hanem részesedés a közös értelemben.” – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 208.

⁸³ *Uo.* 13.

⁸⁴ *Vö. uo.* 207.

történés ontológiai összefüggései hermeneutikailag elgondolhatókká válnak?

Az első és legfontosabb ontikus meghatározottság, amelyet a filozófiai hermeneutika a középpontba állít: a *végesség tapasztalata*. Azok az elgondolások, amelyek a magába záruló és a világot önmagában felépítő szubjektumra alapoznak, a végtelenbe nyúló, az abszolútumban való kiteljesedésre aspiráló, a végességét leküzdendő rossznak tekintő/rosszként megélő emberi létezés képét vázolják fel. Ezzel szemben a filozófiai hermeneutika a kortárs filozófiai koncepciók közül talán a legkijózanítóbb módon szembesít az emberi végesség tapasztalati tényével, mégpedig nem úgy mint egy sorscsapással, amittől mindenképpen szabadulni kellene, hanem oly módon, hogy feltárja a végesség tapasztalatának pozitív ontológiai relevanciáját. Egy végtelenbe nyúló és az abszolútumban kiteljesedő lény nem lehet kommunikáló lény: nincs ahogy és nincs akivel kommunikálnia. A végesség viszont magában hordozza a kommunikatív létezés három legfontosabb feltételét: 1) A véges létezés nyitott lét (vagy nyitottá váló), mivel végességében körülhatárolt, s e határfelületeken környezetével folytonosan érintkezik; 2) A véges létezés önnön végességén, határain belül mindig teljes és egész, de nyitottságában kiegészülő, kiteljesülő, tehát a mozgás és történés dialektikáját magában hordozó és érvényesítő létezés. A végesség tapasztalata felől érthető meg az emberi létezés folytonos önmagán túlnyúló, túlmutató jellege, de egyszersmind az is, hogy önmagán túl mindig a Másikat találja meg, mint ahogy a Másik tapasztalata világítja meg számára igazán önnön végességének tapasztalatát. 3) A Másik felé megnyíló és a Másik vonatkozásában önnön határait megtapasztaló véges emberi létezés a távolság és a különbség tapasztalatára is szert tesz, azaz viszonyulni képes, s e viszonyulásban mint középben képes találkozni a Másikkal, egy olyan közvetítő közegben, amelyben a távolság és a különbség ontológiai produktivitása érvényesül a találkozásuk egységében.

A távolság és különbözőség tapasztalatában tárul fel az a folytonosan táguló-szűkülő rés az emberi egzisztencián, amelyen az emberi létezésbe beköltözik az *idő*, illetve, amelyben felsejlik az emberi létezés *időisége*. Az Éntől a Másikig terjedő távolság, az ismerőség és az

idegenség közötti hely⁸⁵ időbeli, akárcsak a jelen és a múlt, a mostani cselekvés és az áthagyományozott közötti távolság. Hermeneutikai perspektívában az emberi létezés időisége a megértés történetiségének problémájaként merül fel. Az idő a történés hordozó alapja, benne gyökerezik a történés igazi produktivitása. Az időbeli távolság nem valami leküzdendő, áthidalandó rosszként tételeződik, hanem a megértés hermeneutikai termékenységének olyan mindenkori forrásaként és fenntartójaként, amely a kommunikatív létezés körét minden irányban kiterjeszti-kitágítja.⁸⁶

A kommunikáció, mint az emberi lény időbelileg-történetileg kibontakozó létmódja, nemcsak jelenbeli interakciók sorozataként fogható fel, hanem olyan hagyománytörténésként és hatástörténetként, amelyben a hagyomány is valódi kommunikációs partnerként lép be a világunkba, s ugyanúgy összetartozunk vele, mint az Én a Te-vel.⁸⁷ Az időbeli távolság perspektívájában látható be ténylegesen a létünk történeti végességének tapasztalata, amely szükségessé teszi a kommunikációt, nemcsak történeti tapasztalatunk végessége révén, hanem az időbeli távolságból adódó közt – közöttiséget – kitöltő nyelvi közeg mindenkori végessége következtében is.⁸⁸

⁸⁵ „Ez a köztes hely a hermeneutika igazi helye” – írja Gadamer. *Uo.* 210.

⁸⁶ *Vö. uo.* 211.

⁸⁷ Heidegger kapcsán jegyzi meg Gadamer, hogy: „a tradícióhoz való hozzátartozás ugyanúgy eredendően és lényegileg tartozik a jelenvaló lét történeti végességéhez, mint a saját jövőbeli lehetőségei szerint való felvázoltsága”. – *Uo.* 189.

⁸⁸ A távolság hermeneutikai problémájára vonatkozólag ide kívánczik még egy kiegészítő megjegyzés, amelyet Gadamer Dilthey másság-konceptiójával kapcsolatos kritikai észrevételként fogalmaz meg: „a távolság hermeneutikai funkciója” korántsem merül ki a történeti és időbeli távolság hermeneutikai jelentőségében. A távolság az egyidejűségben is – vagyis ott is, ahol jelenléte közvetlenül nem mindig észlelhető – jelen van és érvényesíti a hatását. „A távolság az egyidejűségben is hermeneutikai mozzanatnak bizonyulhat – írja Gadamer –, például olyan személyek találkozása esetén, akik a beszélgetés kezdetén még a közös alapot keresik, vagy akik ráadásul még más nyelven is beszélnek és különböző kultúrában élnek. Minden ilyen találkozás tudatosítja a saját előzetes véleményeinket, amelyek olyannyira magától értetődőnek tünnek, hogy a sajáttal való naiv azonosulásunkat és a nyomában keletkező félreértéseket észre sem tudtuk venni.” – H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között.* 8–9. Ebben a kontextusban jelenik meg ténylegesen a távolság nemcsak a másokkal

A hermeneutikai megközelítésben az időbeliség-időiség egész problémaköre, a megértéssel való összefüggése az emberi létezés és világ-tapasztalat *nyelviségének* szférájába emelkedik be, mivel az emberi végeesség, a távolság és a különbözőség egzisztenciális tapasztalata a nyelv közegében, az emberi létfolyamatok nyelvi artikulációja révén válik ontikusan produktívá. A filozófiai hermeneutika a megértés nyelviségének, s így módon az emberi létezés kommunikatív létmódjának egész problémakörét a nyelv végeessége és a nyelviség egyetemessége, a megértésünk végeessége és a folyamatban levő, soha le nem záruló beszélgetés végtelensége között feszülő és a konkrét léthelyzeteket folytonosan dinamizáló, kommunikatív történésekké alakító ellentétek mentén vázolja fel.

A nyelv elsődlegesen a *beszélgetés* nyelve. Hermeneutikai megközelítésben a nyelv nem valami olyasminnek tűnik, ami a beszélgetésen kívül, azt megelőzően és önállóan is létezhetne. Saját valóságát az értelemkommunikáció révén, a megértés és a megértetés során ő maga teremti meg. A beszélgetést épp az jellemzi, hogy itt a nyelv a kérdésben és a válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való elbeszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre az értelemkommunikációt. Ez a kommunikáció folyamatosan zajlik, s benne és általa épül ki az emberi létezésünk. A beszélgetés tehát nem kívülről, mintegy járulékosan adódik hozzá az emberi léttörténéshez, hanem – Gadamer szavaival – „ez a beszélgetés mi magunk vagyunk”.⁸⁹ Ezért hermeneutikai perspektívában a nyelv igazi lényege nem abban mutatkozik meg, hogy a megértés és a megértetés eszközeként funkcionál, hanem abban, ahogyan az emberi léttörténés ontikus közegeként tárul fel.

Gadamer a nyelv lényegével, közegszerűségével kapcsolatban felvet egy igen fontos kérdést, ami voltaképpen az emberi kommunikáció alapkérdése: Meddig terjed a megértés nyelviségének szempontja? Mi

folytatott beszélgetéseink velejárójaként, hanem az önmagunkkal folytatott folytonos dialógus, s ennél fogva az emberi létezésben szervesen benne gyökerező kommunikáció fenntartójaként, éltetőjeként.

⁸⁹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 264.

a nyelviség: híd vagy korlát?⁹⁰ A megértés az emberi létezés bezárkózását jelenti a nyelviségbe, vagy éppenséggel a nyelv közegében rejlik a nyitott, a különböző létszférák között kapcsolatokat teremtő, önnön határaival és lehetőségfeltételeivel reflexíve szembesülő emberi létezés lehetősége? Egyszerűbben: mi a nyelv, a kommunikáció korlátja-e vagy a kommunikatív létezés minden irányú kibontakoztathatóságának a közege? E kérdésekre a filozófiai hermeneutika oly módon keresi a választ, hogy az emberi létezés nyelviségének problémakörét több irányból világítja meg.

A hermeneutikai megközelítés egyik fontos tétele szerint a kommunikáció alapfeltételét nemcsak a nyelv egésze, de a nyelviség minden önálló egysége is magában hordozza. A gadameri elemzés ezt a szó *dialektikájának* feltárásával mutatja ki. A szó dialektikus rejtélye irányában – mondja Gadamer – Platón csak az első lépést tette meg, amikor felismerte, hogy a nyelvi szó egyszerre egy és sok. Mindig egy szó az, amit egymásnak mondunk, s amelyet nekünk mondanak – de a szó egysége esetről esetre artikulált beszéddé bomlik ki.⁹¹ A kimondás sokfélesége és a jelentésképződés dinamizmusa révén minden szó a sokszínű, változatos kommunikáció lehetőségeit hordozza magában.

Létezik azonban a szó dialektikájának egy másfajta vetülete is. Minden egyes szóhoz a megsokszorozódás belső dimenziója rendelődik hozzá, mintha minden szó csak azért lenne szó, mert valamiféle középéből tör fel, s egy egészre vonatkozik. Azaz, minden szó a nyelv egészét szólaltatja meg, amelyen alapul. Gadamer rámutat arra, hogy az emberi beszéd okkazonalitásában nem közlöerejének esetleges tökéletlensége mutatkozik meg, hanem a beszéd eleven virtualitása fejeződik ki benne, a beszélésnek az a képessége, hogy olyankor is egy értelemegészt hoz játékba, amikor nem képes azt teljesen kimondani.⁹² Gadamer ezzel a szónak és általában a nyelvnek a spekulatív jellegét világítja meg, azt, hogy minden egyes szó egyedinek és által-

⁹⁰ Vö. *uo.* 15., valamint H.-G. Gadamer: *Szöveg és interpretáció.* 22.

⁹¹ Gadamer rámutat arra, hogy ezt a logosz és a verbum struktúrája feltárása kapcsán már a platóni és az ágostoni dialektika is felismerte. – Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer.* 317–318.

⁹² Vö. *uo.* 318.

nosnak, konkrétan és absztraktnak a szétszakíthatatlan egységét hordozza. Ily módon minden valós nyelvi megnyilvánulás az egyedi és általános, konkrét és absztrakt létszférák közötti közvetítésként jön létre, s ebben tárul fel ténylegesen az emberi nyelvi létezés igazi kommunikatív struktúrája.

A filozófiai hermeneutika a nyelv spekulatív létmódjának univerzális ontológiai jelentőséget tulajdonít. Voltaképpen ebben érhető tetten a szónak és a dolognak, a szubjektivitásnak és az objektivitásnak, a nyelvnek és a létnek az emberi tapasztalatban feltáruló természetes egysége. A szavak, amelyek egy adott dolgot megszólaltatnak, maguk is spekulatív történésnek bizonyulnak. Hermeneutikai nézőpontból a kimondott szó olyan kétoldalú entitás, amelynek egysége nem vezethető vissza egyoldalúan sem a kimondás szubjektív aktusára, sem pedig a kimondott objektív dologi tartalomra. Az, ami a kimondás aktusa révén megszólal, nem más, mint maga a kimondott szó. De a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. Egyfelől, a szó igazsága nem korlátozódik kimondója szubjektíve szándékolt, partikuláris mondani akarására. A szó a maga érzéki létében csak azért létezik, hogy megszűnjék a mondottakban, azaz megjelenítse a kimondottat. Igazsága abban rejlik, amit kimondanak általa. Másfelől viszont az, ami megszólal, nem valami olyasmi, ami eleve, a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szóban kapja meg saját meghatározottságát.⁹³ Ezért annak a megértése, amit valaki mond, nem a beleérzés teljesítménye, nem a beszélő lelki életének rekonstrukciója, hanem a mondottak megértése. A tapasztalati összefüggésekből és a kommunikatív szituációból eredő értelemkiegészülés a megértett partikuláris tartalmat olyan értelemtotalitássá alakítja, ami nem a beszélőt, hanem a mondottakat jellemzi.⁹⁴ De a sikeres beszélgetésben nemcsak a dolog igaz-

⁹³ Vö. *uo.* 329.

⁹⁴ Vö. *uo.* 338.

sága teljesedik ki ily módon, mint „közös dolog”,⁹⁵ hanem az érvényre jutó igazság új közösséggé kapcsolja össze a résztvevőket.⁹⁶

Szinte közhelyszerűnek tűnik az a megállapítás, hogy minden beszélgetés egy közös nyelvet feltételez. Ha viszont jobban belegondolunk, kiderül, hogy e „közös nyelv” mibenlétét és lényegét sűrű homály fedi. A hermeneutikának azáltal sikerül némileg eloszlatnia ezt a homályt, hogy a közös nyelvet nem valamiféle előre elkészített, a beszélők számára már eleve készenálló eszközként tételezi, hanem a megértés és a megértetés olyan folyamatoként, amely beszélgetők kölcsönös részvétele révén alakul ki. Számukra a dolog mindenkor oda van téve középre, s miközben a beszélgetőpartnerek véleményét cserélnék róla, igazságából részesednek. A közös nyelvet tehát a résztvevők a beszélgetésben dolgozzák ki, s kialakulása egy olyan lét- és értelemtörténeti folyamatként megy végbe, amelynek során a dolog igazságából részesülve maguk a beszélők is átalakulnak, egy saját alkotásukként létrejövő közösség résztvevőivé válnak.⁹⁷ A beszélgetők sokaságát és individu-

⁹⁵ „...amikor valaki megérti azt, amit a másik mond – írja Gadamer –, akkor az nem csupán egy elgondolt, hanem egy megosztott, közös dolog.” – H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között*. 15.

⁹⁶ Minden beszélgetés a résztvevők egymással való azonosulásának és egymástól való elkülönülésének olyan dialektikus játékaként zajlik, amely nem engedi meg sem a teljes azonosulást, sem a teljes elszakadást. „A megértetésben – írja Gadamer – sosem jutunk el addig, hogy a differencia megszűnne az identitásban. Ha azt mondjuk, valakik valamiben megegyezésre jutnak, akkor ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egyik fél mindenben azonos meggyőződésre jut a másikkal.” Ez sokkal inkább azt jelenti, hogy „megállapodnak”, megállapodásra jutnak egymással, vagyis azt, hogy az éppen most folyó beszélgetés a benne/általa megteremtődő közösségben nyugvópontra jut és ebben meg-áll(apodik). Ez annál fogva lehetséges, hogy a beszélgetésben „a beszélő egyáltalán nincs elválasztva a másiktól, akihez beszél, s aki figyel rá.” „Hogy a másik milyen mértékben érti meg azt, amit mondani akarok – írja Gadamer –, az kiderül abból, hogy mennyire áll rá a mondottakra. A megértett ezáltal a maga értelemirányának meghatározatlanságából egy új meghatározottságba jut, s ez megengedi, hogy megértésnek vagy félreértésnek tekintsék. A gondolt artikulálódik és ezáltal közössé válik: ez a beszélgetés voltaképpeni története. Az egyes kijelentés tehát mindig egy kommunikatív történetbe ágyazódik bele...” – *Uo.* 13; 15.

⁹⁷ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 269. „A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem kö-

ális sokféleségét a közös nyelv a részesülő-részrtvevők közösségének egységévé szervezi. Ez az egység, amely a kommunikáció alapját képezi, nem az egyedi létezőket alárendelő, vagy a különbségek kiküszöbölése révén magába olvasztó általánosság, nem is a létezők konkrét egységével szembenálló absztrakt totalitás, hanem a megértés játékában résztvevő és részesülő emberi egyének szabad, alkotó együttműködése.

Ebben a hermeneutikai perspektívában a nyelv *világvonatkozása* és *értelmevonatkozása* az emberi létfolyamat egymást kölcsönösen feltételező oldalaiként, ontikus meghatározottságaiként tárul fel.

Gadamer felfogása szerint a nyelvi megértetés nem célszerű cselekvés, hanem életfolyamat, melyben egy életközösség természetes módon benne él. Ennyiben nem különbözik attól a megértetéstől, amelyet az állatok folytatnak egymás között. De mégis, az emberi nyelvet sajátos és egyedülálló életfolyamatként kell elgondolni, mivel a nyelvi megértetésben mindig egy „világ” tárul fel. A nyelvi megértetés azt, amiről folyik, középre teszi, a felek közé. Ily módon olyan közös tulajdonként tünteti fel, amely fölött senki sem gyakorolhat kizárólagos jogot, mivel csakis a résztvevők közös alkotásaként állítódik elő, s mindenikük a maga egyéni módján úgy vesz részt a létrehozásában, hogy ezáltal másokkal szükségképpen kapcsolatba lép. A világ így az a közös terület lesz, amelyre senki sem lép, s amelyet mindenki elismer, és amely mindazokat összekapcsolja, akik beszélnek egymással. Az emberi életközösség valamennyi formája tehát a nyelvközösség formájában szerveződik, s ebben a folyamatban nem egy készenálló nyelvet használ fel, hanem közös nyelvet alakít ki.⁹⁸

Gadamer a humboldti alapgondolatra támaszkodva – miszerint „a nyelvi látás világlátás” – kifejti, hogy a nyelv nem csupán egyike azoknak a felszereléseknek, amelyekkel a világban levő ember rendelkezik, hanem rajta alapul és benne mutatkozik meg, hogy az embereknek egyáltalán *világuk* van. A világ mint világ egyetlen más élőlény számára sem létezik úgy mint az embernek. A világnak ez az emberi

zösséggé változás, melyben nem maradunk az, ami voltunk” – mondja Gadamer. *Uo.* 264.

⁹⁸ *Vö. uo.* 310.

megléte teljességgel nyelvi jellegű, mégpedig kettős vonatkozásban: nemcsak arról van szó, hogy a világ csak annyiban világ, amennyiben megszólal, hanem a nyelv voltaképpeni létezése is csak abban áll, hogy megmutatkozik benne a világ. Tehát a nyelv eredeti emberi volta egyúttal az emberi világban-lét eredeti nyelviségét jelenti.⁹⁹

Ez a hermeneutikai elgondolás számos egyetemes érvényű, filozófiai relevanciájú ontológiai konzekvenciát hordoz magában az emberi létezésre vonatkozólag. Világgal bírni egy létező lény számára annyi, mint a világhoz viszonyulni. De a világhoz csak akkor tudunk *viszonyulni*, ha azzal szemben, ami a világ felől elénk kerül, olyan *távolságot* tudunk tartani, amelyben úgy állíthatjuk magunk elé, ahogyan *van*. Ebben a képességben egyszerre fejeződik ki az, hogy világunk van, és az, hogy nyelvünk van. A *világ* fogalma így ellentétbe kerül a *környező világ* fogalmával, mellyel a világon létező valamennyi élőlény rendelkezik. A környező világot¹⁰⁰ a kívülről jövő, elszenvedett hatások összessége alkotja. Ez az a „milió”, amelyben valaki él, s a számára való jelentősége abban a befolyásban áll, amit életmódjára gyakorol. A környező világ és az emberi világ közötti alapvető ontikus különbség a szabadság vonatkozásában áll fenn. Az élőlények belemerülnek a világukba, benne élnek a környező világukban. Ezzel szemben az ember világviszonyát a *környező világgal szembeni szabadság* jellemzi. Az emberi világ szabadsága éppen a világ nyelvi jellegében gyökerезik, szabadság és nyelviség az emberi világban szétválaszthatatlanul összetartozik.¹⁰¹

A szabadság problémáját Gadamer nemcsak a világ, hanem a nyelv oldaláról is megvilágítja. Nemcsak arról van szó, hogy az emberi világ, mint a szabadság létállapota nyelvileg konstituálódik, hanem arról

⁹⁹ Vö. *uo.* 308.

¹⁰⁰ Gadamer rámutat arra, hogy a környező világ fogalma eredetileg társadalmi fogalom, amely az egyes egyénnek a társadalmi világtól való függőségét akarja megfogalmazni. De tágabb értelemben kiterjeszthető az összes élőlényre, mint azoknak a feltételeknek az összefoglalása, amelyektől valamely élőlény létezése függ. – Vö. *uo.* 308. Látható tehát, hogy a környező világ fogalma a létfeltételektől való függőség gondolatára épül, tehát éppen azt a szabadságdimenziót nélkülözi, amely a világgal bíró létezésben megnyílik az ember számára.

¹⁰¹ Vö. *uo.* 308; 309.

is, hogy a világban való szabad létezés juttatja ténylegesen érvényre a nyelv igazi lényegét is. Az ember környező világa sem nélkülözi a nyelviséget, de a nyelvet a maga eszközserűségében tartalmazza, tehát egy nyelvileg sematizált világként épül fel. Gadamer kihangsúlyozza, hogy a környező világ szorításán való nyelvi felülemelkedés egyúttal az emberi világviszonyulásnak egy nyelvileg sematizált környező világ fogságából való kiszabadítását is jelenti. A környező világgal szembeni szabadság egyszersmind a nevekkel szembeni szabadságként is megvalósul. Más szóval, ezzel a szabadsággal az ember számára a szabad nyelvképesség is adott.

A környező világ fölé emelkedés emberi, tehát nyelvi értelmének igazi jelentősége az egység és sokaság dialektikája révén tárul fel. A környező világ fölé emelkedés, mint az emberi felemelkedés a világhoz, nem a környező világ elhagyását jelenti, hanem másféle hozzáállást ehhez a világhoz. Ez abban a szabad, távolságtartó viszonyulásban mutatkozik meg, melynek végrehajtása mindig nyelvi jellegű. Ebben válik láthatóvá a nyelv, mint az ember szabadon használható és változtatható lehetősége. Ez két vonatkozásban is érvényesül. Egyrészt az ember szabad nyelvképessége képezi annak a történeti-nyelvi sokféleségnek az alapját, mellyel az emberi beszélés az egyetlen világhoz viszonyul. Így válik érthetővé, hogy az ember általános nyelvi világviszonyával miért állhat szemben a különböző nyelvek sokasága. Másrészt, a nyelvi sokféleség nemcsak abban az értelemben érvényesül, hogy vannak más, idegen nyelvek, hanem abban is, hogy a nyelv magában véve is változtatható, mert ugyanazon dolog különböző megfogalmazási lehetőségeit tartja készenlétben az ember számára.¹⁰²

Ugyancsak a nyelv világviszonyából következik sajátos *tárgyiasága*. A nyelvben tényállások szólnak meg, amikor magáról a dologról van szó. A beszélő saját távolságtartását előfeltételezi a dologgal szemben, amely nyelvileg különül el a többi dologtól, s ebben a nyelvi behatároltságában mutatkozik meg számára akként, ami. A dolog tehát a nyelvi horizontba sohasem önmagában adottként kerül be, hanem ebben konstituálódik, egy átfogó nyelvi világtapasztalat önállósuló

¹⁰² Vö. *uo.* 309.

elemeként. Gadamer rámutat arra, hogy már a görög gondolkodás, amikor a világot létként gondolja el, a természetes világtapasztalatot nyelvi megformáltságában vizsgálja. A létező – a dolog maga – mint kimondható tényállás, elkülönül az átfogó egésztől, amely a nyelv világhorizontját képezi, de bele is tartozik, s létbeli érvényességét ebből meríti. Amit így létezőként gondolnak el, az voltaképpen nem kijelentések *tárgya*, hanem a „kijelentésekben szólal meg” – mondja Gadamer.¹⁰³

A filozófiai hermeneutika álláspontja szerint az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű, s ebből adódik érthetősége.¹⁰⁴ Az emberi létezés nyelviségének és érthetőségének legtagabb összefüggései hermeneutikai perspektívában a nyelv végességének és a beszélgetés végtelenségének sajátos dialektikus egységeként tárulnak fel. Emberi létezésünkkel szükségképpen és folyamatosan együtt jár az, hogy beszélgetésbe kerülünk, beszélgetésbe bonyolódunk, újból és újból belépünk a beszélgetés folyamatába és kilépünk belőle, hogy újra beléphessünk. A beszélgetést, mely folyamatban van – mondja Gadamer –, végérvényesen nem lehet lezárni.¹⁰⁵ Hasonlóképpen, az értelem folyamatát sem, amely a beszélgetésben folyamatosan továbbalkotja magát. Ugyanakkor a beszélgetés minden mozzanatában, minden aktusában a megértetésnek-megértésnek egy konkrét, partikuláris végrehajtása valósul meg, amelynek során a végtelen értelem a megértés véges tapasztalatában/tapasztalataként tárul fel. A nyelv, lényege szerint mindig is a beszélgetés nyelve, s csak a megértetés konkrét végrehajtása révén teremti meg ő maga saját valóságát, miközben ezt a véges értelemtapasztalatot közvetíti. Ezért a nyelv sohasem pusztán csak eszköze a megértésnek, hanem az emberi léttörténés és értelem-történés átfogó közege. Ebben a közegben bontakozik ki a lét és az értelem egységét hordozó mindenkori emberi világtapasztalat, az értelmes emberi létezés univerzuma, mint mindig véges és önnön véges-ségén mindig túllépő, továbbhaladó történés. A lét tapasztalata mindig is az emberi végességünkhöz van szabva, s ez a nyelvben jut kifejezésre. A nyelv nem azért a végesség lenyomata – írja Gadamer –, mert

¹⁰³ Vö. *uo.* 309; 310.

¹⁰⁴ Vö. *uo.* 329.

¹⁰⁵ Vö. *uo.* 269; 388.

az emberi nyelvek felépítése különböző, hanem azért, mert minden nyelv állandóan képződik, ahogy egyre inkább megszólaltatja világtapasztalatát. A nyelv nem azért véges, mert egyúttal nem valamennyi többi nyelv, hanem azért, mert nyelv. Egész világtapasztalatunk a nyelv közegében bontakozik ki, mivel csakis a *nyelv médiuma* az, amely az ember véges-történeti lényegét önmagával és a világgal közvetíti.¹⁰⁶

A végességnek és a különbözőségnek a nyelv közegében való szerves összetartozásán alapul a lét *spekulatív struktúrája*: önmagánál levése a létezőkben és önmagától való különbözősége a nyelvi megmutatkozásaiban. Mindenik konkrét létező nyelvileg megmutatkozik, kimondható, a nyelvben megszólaló. A nyelvileg megmutatkozó lét értelemként szólal meg; ott, ahol a nyelv a létet mondja ki, értelemként mondja ki. Ily módon világítható meg a lassan szállóigévé váló gadameri kijelentés tartalma: „A megérthető lét – nyelv.”¹⁰⁷ A megértés módján való létezés mindenkor a nyelv közegében kibontakozó és megvalósuló létezés.

A megértés nyelvi univerzumában, a lét spekulatív struktúrájának és a végesség tapasztalatának önmagát mindig továbbjátszó játéka folytán az *érthetetlen* és a *kimondhatatlan* is helyet kap.¹⁰⁸ A kimondhatatlan nem szakítja meg feltétlenül a nyelviség egyetemességét. A beszélgetés végtelensége, amelyben a megértés végbemegy – s amelyben minden egyes szó, mint pillanatnyi történés, a ki nem mondottat is felidézi, melyre mint válasz és utalás vonatkozik – magát a kimondhatatlannak a mindenkori érvényesítését is viszonylagossá teszi.¹⁰⁹

A végesség tapasztalatát hordozó nyelviség egyetemességében tárol fel tehát az emberi létezés individuális sokfélesége, s e sokféleségek találkozásában megvalósuló egysége. Az a közvetítő közeg, amelyben a sokféleség és egység dialektikája érvényesül – s amely az individua-

¹⁰⁶ Vö. *uo.* 317.

¹⁰⁷ *Uo.* 329.

¹⁰⁸ „Saját megértésünk végessége az a mód, ahogy a realitás, az ellenállás, az abszurd és az érthetetlen érvényre jut.” – *Uo.* 15.

¹⁰⁹ „...a valódi beszélgetés lényegéhez tartozik – mondja Gadamer –, hogy az, amire gondolunk, mindig meghaladja azt, amit kimondunk.” – H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika* között. 15.

litások sokféleségét éppúgy nem engedi valamiféle homogén egységben feloldódni, mint ahogy az egységet sem engedi a sokféleségben szétszóródni –, maga a kommunikáció. A kommunikáció hordozza éppúgy az individuumok sokasága és sokfélesége kiképződésének a feltételét, mint az igazi közösségük, *kommuniójuk* kiépülésének a lehetőségét is. A kommunió egyszerre jelent részesülést és részvételt, benneálást a közösségben és tevékeny hozzájárulást annak megalkotásához. Ezért minden kommunikáció egyszerre individualizáció és kommunió, egyszerre kibontakozási közege az emberi sokféleségnek és egységnek, úgy, ahogy azt a kifejezés értelme etimológiailag is sugallja: *com-munis*, azaz együttesen és egymás irányában kötelességtudó és -teljesítő, vagyis egyéniségüket szabadon építő és érvényesítő, de egymásra odafigyelő és odahallgató, egymással együttműködő és együttműködésük mellett magukat felelősséggel elkötelező emberi egyének közössége.

A MÓDSZERPROBLÉMA – HERMENEUTIKAI MEGVILÁGÍTÁSBAN

*A gyakorlati filozófia valódi kihívást jelent
az újkori gondolkodás tudományfelfogása számára.*

H.-G. Gadamer

A módszer episztemológiai fogalma

A módszer kérdése a modern európai filozófiai gondolkodás és tudományos megismerés központi problémája. Az újkori filozófia törekvése elsődlegesen arra irányult, hogy feltárja és a tudományok rendelkezésére bocsássa az igazság kutatásának leghelyesebb módszerét. A módszer olyan kutatási-vizsgálódási eszközök, eljárások összességét jelentette, amelyek alkalmazása biztos, megalapozott, ellenőrizhető ismeretekhez vezet. A tudományosság eszménye mindvégig szoros kapcsolatban állt a kutatás módszerességével az újkori tudományban. A természettudományos megismerés tudományos önszemlélete kezdetektől fogva meghatározott kutatási módszerek és eljárások alkalmazásához kötődött. Ezeket a módszertani követelményeket leginkább a természettudományos megismerés érvényesítette, így a természettudomány vált a tudományosság mintájává és a természettudományos módszertan a tudományos módszeresség hiteles hordozójává. A későbbiekben megjelenő szellemtudományok oly módon próbálták vizsgálódásaikat a tudományosság rangjára emelni, hogy megkíséreltek felzárkózni a természettudományok módszertani követelményeihez.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a modernitás szellemiségében a módszer kifejezetten *episztemológiai* értelmet nyert: a természettudományos igazság fenntartójává és hordozójává, az igazi megismerés szavatolójává vált. Az újkorban a természettudományos megismerés tapasztalati tudományként bontakozott ki és épült fel. A módszer elsősorban arra irányult, hogy megrendszabályozza és a tudományos megismerés szolgálatába állítsa a tapasztalatot. Ezáltal egyrészt a

tapasztalat, mint szabályozott kutatási és verifikációs eljárások sorozata, bevonódott az episztémébe, másrészt a tapasztalatnak a módszer hatókörén kívül rekedt területei kirekesztődtek a hiteles megismerésből. Ugyanakkor a módszer ily módon egységesítette is a megismerést. A módszeresen előállított ismeret, illetve birtokba vett igazság az objektivitás, szükségszerűség és általánosság jellemzőivel bírt, és a módszer alkalmazási feltételei között egyetemes érvényűvé vált. Ezzel az igazságeszménnyel összeférhetetlennek bizonyult minden olyan ismeret igazságigénye, amely a szubjektivitás, esetlegesség, egyediség jellemzőit hordozta magán, s egy konkrét megismerési szituáció partikularitásaihoz kötődött. Végül, a módszer a természet helyes megismerésének eszközeként egyúttal arra szolgált, hogy a megismerés birtokba vehesse tárgyát, s a természettudományos ismereteket birtokló ember megvalósíthassa uralmát a természet felett. A módszer alkalmazásában megnyilvánuló szabályszerűség, egyformaság, ellenőrizhetőség, tervszerűség és diszkurzivitás a rend képzetét érvényesítette mind a megismerés körében, mind a kutatás tárgyául szolgáló természet viszonyaiban, mind pedig az ismereteket felhasználó ember tevékenységeinek területén. Ily módon a módszeres megismerésben megnyilvánuló racionalitás formái és elvei a tudományos ismeretek felhasználására épülő emberi világ racionalizálásának formáivá és elveivé is váltak egyben. A módszer szabta meg a racionális megismerés és a racionalizált emberi létforma lehetőségeit és vonta meg annak határait.

Mindezek a tapasztalatok az episztemológiai szakirodalomban meghonosodott és manapság is használatos módszerfogalomban sűrítődnek. A módszer episztemológiai fogalma különbséget tesz, s ugyanakkor kapcsolatot is teremt három átfogó elrendeződési mód között: a gondolkodás rendje, a cselekvés rendje és a dolgok rendje között. Az episztemológiai módszerkoncepció elsődlegesen a gondolkodás rendjére helyezi a hangsúlyt. A módszer révén valósul meg a kutatás rendje és épül fel a tudományos ismeretek formális rendszere.¹¹⁰

¹¹⁰ Vö. E. Pauli: *Les sentiers sinueux de la connaissance. Traité de gnoséologie sur le doute et la certitude*. 18.

A módszerprobléma lényege

Miért válik problémává a későbbi gondolkodás és az európai szellemiség önértelmezése számára a módszernek ez az episztemológiai koncepciója? Miben áll az ebben megmutatkozó *módszerprobléma* lényege?

A módszerprobléma lényegileg annak a *módszertudatnak* a problémája, amely a módszer központi szerepére épül a modernitás szellemiségében. E módszertudatra a modernitás európai kultúrájának domináns módszerszemlélete nyomja rá a bélyegét. E módszertudat a modernitás szellemiségében meghonosult módszeresség belsőleg elmentmondásos önszemléleteként jelentkezik. Miközben előtérbe állítja a módszer meghatározó szerepét, egyúttal el is rejti annak tulajdonképpen lényegét; miközben egy előfeltételezett módszer nézőpontjából igyekszik feltárni a módszeresség, s vele együtt a racionalitás és racionalizálhatóság lehetőségeit és megvonni ezek határait, nem látja be kellőképpen magának az előfeltételezett módszernek a lehetőség-feltételeit és határait. Ily módon a modernitás európai kultúrájára jellemző módszertani tudat legalább annyira, amennyire felmutatja, el is rejti a módszerproblémát. Más szóval, a módszerprobléma oly módon rejtőzik el a modernitásra jellemző önszemléletében, hogy ebben a horizontban nem képes igazán *problémává* válni.

A módszerprobléma hermeneutikai aktualitása

A módszerproblémát a XX. századi gondolkodásban többek között a *filozófiai hermeneutika* aktualizálja. A filozófiai hermeneutika, mint sajátos filozófiai szemléletmód és beállítódás, egyszerre több síkon is szembesül a módszer kérdéskörével. Egyrészt ez a szembesülés annak kapcsán történik meg, hogy a filozófiai hermeneutikát megelőző hermeneutikai hagyomány bizonyos értelemben maga is az episztemológiai szemlélet és a hozzá csatlakozó módszertani tudat foglyává vált. Ez abban mutatkozott meg leginkább, hogy a hermeneutikát több rendben is az értelmezés és a megértés módszertanaként, egy más

megközelítésben pedig a szellemtudományok módszertanaként igyekeztek definiálni. Másrészt a filozófiai hermeneutikának magának is csak úgy sikerül kiszabadulnia a módszertudat csapdájából, hogy ha nem áll meg a módszertani hermeneutikai hagyomány kritikájánál, hanem nyíltan felvállalja és a legteljesebb hermeneutikai megvilágításba helyezi a módszerproblémát. Gadamer több fontos lépést is tesz ebben az irányban a filozófiai hermeneutika kimunkálása során.

Az *Igazság és módszer* Előszavában Gadamer mindenekelőtt leszögezi azt, hogy a filozófiai hermeneutikát nem tekinti a szellemtudományok módszertanának. A kidolgozása során nem a hagyományos módszerkoncepció megújítása volt a célja, s nem is arra törekedett, hogy a módszervitában megkérdőjelezett valamely módszert egy újabbal, esetleg hatékonyabbal helyettesítse.¹¹¹ Továbbá arra is rámutat, hogy a természettudományok és szellemtudományok viszonyában sokkal inkább a megismerési célok különbözőségéről, mintsem a módszerek ellentétéről van szó. Ezért nem is kívánja feleleveníteni a régi módszervitát, amely a két tudományterület közötti feltételezett, a tudományos megismerést vélhetőleg határoló vagy korlátozó módszertani ellentétre koncentrálna, a felderítése helyett éppenhogy elfedte vagy félreismerte annak lényegét.¹¹² Egy további mozzanatként, E. Bettivel polemizálva, Gadamer nyomatékosan érvényesíti az álláspontját, mely szerint maga a hermeneutikai probléma nem módszerprobléma. Szerinte Betti a hermeneutika problémáját csakis módszerproblémaként tudja elgondolni, a hermeneutikai filozófiát pedig helyes vagy helytelen módszertanként.¹¹³ Ezzel szemben Gadamer ismételten hangsúlyozza, hogy a hermeneutika nem a megértés módszertana.

Gadamer álláspontja szerint a filozófiai hermeneutika számára a megértés kérdése minden módszertani problémát meghaladó, pontosabban megelőző probléma. „Kanti megfogalmazásban – írja Gadamer – azt kérdezzük, hogy hogyan lehetséges a megértés. Ez olyan kérdés, mely megelőzi a szubjektivitás bármiféle megértő hozzáállását, s a megértésen alapuló tudományok módszeres hozzáállását, normáit és

¹¹¹ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 11.

¹¹² Vö. *uo.* 12.

¹¹³ Vö. *uo.* 352.

szabályait is. [...] A jelenvaló lét alapmozgását jelenti, mely annak végességét és történetiségét alkotja, s ezért világtapasztalásának egészét átfogja.”¹¹⁴ Maga a megértésre irányuló alapkérdés is a megértés mindent átfogó és egyetemes mozgásában, már mindig levésében-történetében gyökerezik. Ez más szóval azt jelenti, hogy az univerzum az emberi tapasztalás bármely szférájában már mindig is értelemként, azaz értelmileg felfogható rendként, elrendeződésként tárul fel, még mielőtt előzetesen meghatározott szabályok szerint próbálnók rendezni azt. Ennélfogva az összes emberi tapasztalásmódok igazságigényre tarthatnak számot. Az igazság elérése korántsem csak a tudományos megismerés kiváltsága, az igazság tapasztalata olyan egyetemes értelem-történet, amelyből az emberi létezés egyetlen szférája sem vonhatja ki magát.

Ezen a ponton világos különbség észlelhető a gadameri filozófiai hermeneutika és a Paul Feyerabend által megfogalmazott módszerkritika alapbeállítódása között. Feyerabend elgondolása szerint a tudomány lényegében anarchikus vállalkozás. Az elméleti anarchizmust a hagyományos módszerességnél humánusabbnak tekinti, mivel az alternatív törvények és rendek révén elősegíti a haladást. Felfogása szerint a megismerésnek egy meghatározott szabályrendszer melletti elkötelezettsége olyan uniformizálódáshoz vezet, amely gátolja az egyéniség szabad kibontakozását. Nem arról van szó, hogy egyik vagy másik módszer bírna ilyen korlátozó sajátosságokkal, amelyek kiküszöbölhetők lennének egy hatékonyabbal való felcserélése révén, hanem arról, hogy maga a módszer – bármelyik formáját is alkalmazzák – válik a továbbhaladás kerékkötőjévé. A kipróbált szabályok következetes alkalmazása útján történő módszeres vizsgálódás olyan igazságot eredményez, amely egyetemes, de egyszersmind időtlen is, érzéketlen a körülmények változásaival szemben. Az örök, változatlan rend tündöklése a maga tiszta formáival és világosságával bármennyire is lenyűgözzé az elmét, voltaképpen mégiscsak egy önmagába záruló/zárkózó univerzum foglyává teszi azt. Minden következetesen alkalmazott módszer a saját határaiba ütközik, azaz magával a tapasztal-

¹¹⁴ *Uo.* 12.

lat folyamatával kerül ellentmondásba, amelyet szabályozni kíván, s amely mindig meghaladja e szabályozási törekvés végső kiteljesítését. Az örökös mozgásban levő tapasztalat végső fokon nem engedelmeskedik semmiféle nem-tapasztalati előfeltevéseken alapuló módszertani szabályozásnak. Ebből a belátásból Feyerabend arra következtet, hogy minden racionalizáló szándékú módszeres erőfeszítés irracionális alapokon nyugszik. A tapasztalat előrehaladó mozgása ellenszegül mindenféle egyoldalú rendszabályozásnak. Feyerabend hangsúlyozza, hogy nem az a szándéka, hogy az általános szabályoknak egy adott készletét egy másikkal cserélje fel, hanem, ellenkezőleg, arról szándékszik meggyőzni az olvasót, hogy minden metodológia, még a legjobban megalakított is, korlátokba ütközik. Ezért a módszer korlátainak és alapjai irracionálisának a feltárását véli a legjárhatóbb útnak.”¹¹⁵

A feyerabend-i kritikai szemlélet és a hermeneutikai beállítódás alapvető különbözősége itt nyilvánvaló. Feyerabend szerint a módszeres rend irracionális alapokon nyugszik. A tapasztalat mozgásában, az alternatív törekvésekben, az egyéniség változatos kibontakozási lehetőségeiben mind a módszeres racionalitás korlátai tárulnak fel. Ezzel szemben a hermeneutikai szemlélet számára az alapvető emberi lét-helyzetek még a módszeres rend bármiféle kiépítése előtt már mindig is rendezetteként tárulnak fel, olyanokként, melyek szervesen magukban hordozzák a rendeződés egzisztenciális feltételeit, és magukból bontakoztatják ki a rendeződési folyamatokat. A módszeresen felépíthető rend lehetősége is ezen alapul.

A megértés mint hatástörténet

A megértés nemcsak az emberi világtapasztalat különböző szféráiban érvényesül, hanem „a tudományon belül is önálló érvénye van, s ellenáll minden kísérletnek, hogy a tudományos módszer kérdésévé értelmezzék át”.¹¹⁶ Ugyanis a módszertani útmutatást követő megértés

¹¹⁵ Vö. P. Feyerabend: *Against method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*. 32.

¹¹⁶ H.-G. Gadamer: *i. m.* 21.

(mint például ott, ahol teret hódított a modern történeti tudományok metodikája) a történetileg létrejöttet és öröklöttet, a hagyományt „objektummá” változtatja, olyan kísérleti tárggyá vagy eredménnyé, amely ugyanolyan értelemben lehetne idegen és emberileg érthetetlen, mint a fizika tárgya.¹¹⁷ Ezzel szemben a filozófiai hermeneutika sohasem az adott tárgyhoz való egyoldalúan szubjektív hozzáállásként fogja fel a megértést. A hermeneutikai értelemben vett megértés *hatástörténeti folyamat*, ami azt jelenti, hogy a megértés „a létehez tartozik annak, amit megértünk”.¹¹⁸ Ugyanakkor a megismerésben „a megismerő saját léte is beszáll a játékba”, az, aki megért, „már eleve be van vonva egy történésbe, melynek révén valami értelmes érvényesül”.¹¹⁹ A tárgy léte és a megismerő léte egyazon létfolyamatban zajló közös léttörténekként tárul fel a megértésben, amely a tárgy megértésének minden mozzanatában egyszersmind önmagunk megértése is. Ily módon a megértés folyamatában sohasem érvényesül valamiféle tiszta objektivitás, de éppúgy tiszta szubjektivitás sem. A hagyomány nem egyszerűen a történeti megismerésünk tárgya, hanem saját létünk egyik hatásmozzanata. Ezért mi magunk sem egy tőle radikálisan eltávolítható tiszta szubjektumként állunk szemben a hagyománnyal, mivel létfolyamatunk egésze, a benne zajló megismeréssel egyetemben beletartozik a hagyományba.

Gadamer számos esetben hangsúlyozza, hogy nem szabad a hatástörténeti tudatban valamiféle hermeneutikai módszert látni.¹²⁰ Itt nem csupán a hagyományos szubjektum-objektum szembenállási viszony valamiféle összebékítő feloldásáról van szó egy kölcsönhatásukból kibontakoztatható lét- és értelem-történésben. Gadamer arra is felhívja a figyelmet, hogy a hatástörténeti tudat fogalma mindenkor egy kétértelműséget hordoz magában. Ez a tudat egyrészt „a történelem által előidézett és a történelem által meghatározott” tudat, másrészt „magának ennek az előidézettségnek és meghatározottságnak” a

¹¹⁷ Vö. *uo.* 15.

¹¹⁸ *Uo.* 13.

¹¹⁹ *Uo.* 339.

¹²⁰ Vö. H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között.* 10.

tudata.¹²¹ Úgy élünk történetileg előidézett és meghatározott módon, hogy ennek az előidézetségünknek és meghatározottságunknak a tudatával is együtt élünk. Ez a tudat sohasem választható le a történeti létezésünkről, mivel egyrészt a létmeghatározottságainkkal együtt maga is folytonosan átalakul, másrészt, végességünk folytonos tudatosítása-ként, létünk történeti meghatározottságának egyik előidézője is egyben. Erre céloz Gadamer, amikor a hatástörténet eredendő homályosságára utalva azt írja, hogy a hatástörténet „valami olyasmi, amin sosem tudunk teljesen áthatolni”. A tudat hatástörténeti korlátozásában mindannyian benne állunk, ez alapvető emberi létmeghatározottságunk. „A hatástörténeti tudat – fűzi hozzá –, mint egykor mondtam, »inkább lét, mint tudat«.”¹²²

A tudat hatástörténeti korlátozottsága az egyetemes módszertudatra is érvényes. Bármilyen módszertani eljárás, legyen az bármennyire is tökéletesített, egzisztenciálisan korlátozottnak bizonyul. Létünk végessége révén az értelem ellenszegül a végsőig vitt módszeres tisztaságnak és világosságnak. Saját megértésünk mindenkori végessége határt szab a teljesen világos megértésnek. A megértésben sosem jutunk el addig, hogy a differencia megszűnne az identitásban.¹²³ Úgy, ahogy a folyamatos léttörténetben nincs végső énidentitás, nincs végső értelemidentitás sem. De minden ilyen megértés a maga behatároltságában egyben saját léttörténetünk határátlépő továbbhaladása is új megértési lehetőségek feltárása és birtokbavétele irányában. Ezért ez a hermeneutikai belátás a módszer értelmét a végsőig tökéletesíthető eszközként való felfogástól igyekszik visszatéríteni ahhoz az eredeti értelméhez, amely sokkal inkább mindenkori útonlevés és továbbhaladás. Ezen az úton érvényesül a tényleges értelem szerinti hatás, mint hatni hagyás, mint engedelmesség, mint elvárás és befogadás. Ebben az értelemben a módszer már nem a dolgok, a természet uralására irányuló és alkalmas technika. A módszer eredendő értelem szerint, mint úton levés, nyitottság a hatás engedelmes befogadására. Engedni, hogy a másik rejtettebb értelemi is feltáruljanak egy nyitottabb és

¹²¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 15.

¹²² H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között*. 10.

¹²³ Vö. *uo.* 13.

fegyelmazettebb odafordulásban – ezen az úton haladhatunk egy kiteljesedő megértés felé, amelyhez ily módon az *engedelmesség* is mindenkor hozzátartozik.¹²⁴

A tudomány hermeneutikai összetevői

Ezen a ponton eljutottunk a módszerprobléma hermeneutikai megvilágításának a modern tudománnyal való összefüggéséhez. A filozófiai hermeneutika nem a hagyományos módszerprobléma kritikai felszámolására vagy végső meghaladására törekszik, hanem helyének, érvényének a pontosabb kijelölésére, mind a tudományon belül, mind pedig a tudomány és az emberi létezés bonyolult viszonyában. Gadamer már a szellemtudományokkal kapcsolatos módszervitára reflektálva kiemelte, hogy a probléma helytelen beállítása valami olyasminak az elfedéséhez, félreismeréséhez vezetett, ami a modern tudományt nem határolja vagy korlátozza, hanem sokkal inkább megelőzi, lehetővé teszi.¹²⁵ A módszerprobléma maga is azokban a tágabb lehetőségfeltételekben gyökerezik, amelyek a modern tudományt az emberi élet egészének összefüggésében megalapozzák. Ebben a vonatkozásban a filozófiai hermeneutika felhívja a figyelmet igazság és módszer feszültségének az aktualitására. Ez azzal a kérdéssel függ össze, hogy melyek a tudomány feltételei és határai az emberi élet egészében. E tekintetben az univerzális filozófiai hermeneutika nem jelent kitérést a tudomány módszeres követelményei elől, hanem egy olyan tapasztalati szférát világít meg, a maga értelemtartalmaival és igazságigényeivel, amely mindig is megelőzi a tudományos módszerek használatát.¹²⁶ A hermeneutikai vizsgálódás abból az előfeltevésből indul ki, hogy minden tudománynak van hermeneutikai összetevője.¹²⁷ Elég, ha a nyelvi világ- és élettapasztalat egészére, a nyelvi világkép által hordozott tudomány előtti tudásra gondolunk, amelyből kiindulnak a

¹²⁴ Vö. H.-G. Gadamer: *A hallásról*. 30.

¹²⁵ Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 11.

¹²⁶ Vö. *uo.* 384.

¹²⁷ Vö. *uo.* 376

tudományos problémafeltevések. Joggal vethető fel tehát a kérdés: Mit jelent a hermeneutikai reflexió a tudományok módszertana számára?¹²⁸ Közelebb visz-e a módszer valós természetének felfedéséhez és jobb megértéséhez?

Hogyha szemügyre vesszük a modern „módszer” terminus szemantikai mezőjét és az európai kultúrában meghonosodott használatát, a következő jelentéselemeket találjuk benne: egy gondolkodási mód; egy kitűzött cél megvalósítására irányuló eljárás; egy meghatározott rend vagy elrendeződés, amelyen az eljárásunk alapul. A módszer tehát mindenekelőtt egy meghatározott gondolkodási módot jelent, amely az „elméletinek” tekintett eljárásaink folyamatában feltáruuló világ megértésének és elrendezésének eszköze. Alkalmazásának célja az ellenőrizhető, megalapozott, egyetemes érvényű „igazság” birtokbavétele.¹²⁹

Ha hermeneutikai megvilágításba helyezzük a módszer terminusnak ezt az általánosult és bevett jelentéstartalmát, kiderül, hogy néhány olyan előfeltevést rejt magában, amelyek nagymértékben korlátozzák és meghatározott irányokban behatárolják a hatókörét. Egyrészt előfeltételezi az elméleti és gyakorlati tudás különválasztását, s a tudományos vizsgálódásnak elsődlegesen az elméleti körébe való utalását. Másrészt előfeltételezi a tudás egymást követő lépésekben való elméleti előállítását és gyakorlati alkalmazását. Ezeket a korlátozó előfeltevéseket egyszersmind el is rejti azáltal, hogy a jelzett különbségeket a tudás rendszerében természetesen fennálló különbségeknek tünteti fel. De ennél is fontosabbnak tűnik az egyetemes és különös különbségének elrejtése. Ha célja felől nézzük, a módszer az egyetemes igazságra nyit perspektívát. Ha viszont eszköz mivolta felől nézzük, akkor a módszer használata, akárcsak bármely más eszköz esetében, nagyon is konkrét, partikuláris szituációban történik, s úgy tűnik, hogy valójában egy partikuláris szituáció különös igazságát ruházza fel az egyetemeség ismérveivel. Ezzel egyetemben, s éppen az általa támasztott egyetemességigény révén, a módszer elrejtí saját történelmi összetartozását is a konkrét, partikuláris megismerési szituációval. Mindez akkor

¹²⁸ Vö. *uo.* 373.

¹²⁹ Vö. Ph. Desan: *Naissance de la méthode. (Machiavelli, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes).* 9.

válik világosabbá, ha röviden történetileg is áttekintjük a modernitás módszerkoncepciójának kialakulását.

Igazság és módszer feszültsége

Módszeren a modernitás kontextusában a világról való gondolkodásnak és beszélésnek, a jelenségek elemzésének és megértésének egy meghatározott módját, a diskurzusépítésnek egy adott gyakorlatát érthetjük.¹³⁰ A módszer tehát a kutatásnak és megismerésnek a történetével összefüggésben artikulálódik, tehát mindenik módszertani mozzanattal voltaképpen egy történeti-módszertani perspektíva nyílik meg a megismerésben. Ugyanakkor ehhez mindig hozzátartozik egy meghatározott *szubjektum*, az az „Én”, aki alkalmazza a módszert és felépíti a diskurzust.¹³¹

Az újkor kezdetén először Petrus Ramusnál jelentkezik a módszer-probléma abban a modern, episztemológiai értelemben, miszerint egy egységes módszer alapján létrehozható az ismereteknek egy egyetemes rendszere, amely a világosság, a mérték és a rend elveivel igazodik. Az így elgondolt módszer mindig egy világnézetből indul ki, és az adott történelmi korszak diskurzusépítő gyakorlatába illeszkedik. Ezt jól nyomon követhetjük a modern tudományos megismerés módszertani megalapozóinál, Fr. Baconnál és R. Descartes-nál. Egyikük sem a módszer mibenlétét fejtegeti, hanem azon vannak, hogy az addig alkalmazott módszer(ek)e)t az általuk javasolttal cseréljék fel, mint egyedüli hatékony eljárással a megismerésben. Ugyanakkor mindketten tudatában voltak annak, hogy módszerük átrendezi az egész addigi megismerést azáltal, hogy az értelemnek és a tapasztalatnak egy újszerű viszonya kialakítására irányul. Mind Bacon, mind pedig Descartes hallgatólágosan elfogadja azt az előfeltevést, hogy a módszer a megismerőképességeinket irányító szabályok rendszere, s mint szabály behatároló jellegű a gondolkodás menetének és a tapasztalás módoza-

¹³⁰ Vö. *uo.* 14.

¹³¹ Vö. *uo.* 12; 14.

tainak tekintetében. A saját módszerükkel nem a módszernélküliségnek egy kezdeti állapotából akarták kiemelni a megismerést, hanem a régi módszereket újjal, az azelőtti szabályozást más jellegű szabályozással, a régi korlátokat új korlátokkal akarták helyettesíteni. Ez mindkettőjük fogalmazásmódjából kiderül. „Két úton – írja Bacon – (és csak e két úton) kutatható és lelhető fel az igazság. Az egyik az érzékektől és az egyeditől a legáltalánosabb érvényű axiómákhoz rohan, és sziklaszilárd igazságnak tekintve ezeket az elveket, belőlük vezeti le és fedezi fel a középső axiómákat. Ez a jelenleg járt út. A másik az érzékek és az egyedi tények segítségével folyamatosan, lépésről lépésre szűri le az axiómákat, hogy a legvégén jusson el a legáltalánosabb elvekig. Ez az igazi út, csak hogy nem próbálja ki senki.”¹³² Descartes is hasonló szellemben fogalmaz: „...Ezért gondoltam, hogy valamely más módszert kell keresnem, amely magában foglalná e három tudomány [a logikáról, az elemző geometriáról és az algebráról van szó] jó tulajdonságait, de mentes volna hibáiktól. S ahogyan a sok törvény gyakran mentségül szolgál a bűnnek, úgy hogy az államot sokkal jobban lehet kormányozni, ha csak igen kevés törvénye van, de ezeket szigorúan megtartják: úgy én is azt gondoltam, hogy a logika sok szabálya helyett beérem a négy következővel, feltéve, hogy szilárdul és állhatatosan el vagyok tökéelve, hogy egyetlenegyszer sem vétek ellenük.”¹³³ Mindkét gondolkodó teljes mértékben tudatában van saját gondolkodási helyzete konkrét különösségének, Descartes a magáénak nagyon plasztikus leírását nyújtja. Mégis módszerüket, amely gondolkodói helyzetük különösségében gyökerezik, *a módszerként* mutatják be, elveknek és szabályoknak egy olyan egyedüli helyes rendszereként, amely éppen ennél fogva képes felülemelkedni a partikularitás korlátaiban, s olyan igazságok irányában nyithat utat, amelyek egyetemesen elfogadhatók. Ugyanakkor Bacon és Descartes számára az új módszer bemutatása egy új szellemi helyzet felvázolásával, egy *új történet* elbeszélésével jár együtt, amely éppen az új módszer kimunkálásának gondolkodási aktusával veszi kezdetét, s ebben gyökerezik.

¹³² Fr. Bacon: *Novum Organum I. Aforizmák a természet magyarázatáról és az ember uralmáról*. 11.

¹³³ R. Descartes: *A módszerrel*. 60.

Mai kifejezéssel élve, mindkét esetben olyan új *diskurzuspítő stratégiák* kidolgozásáról és működtetéséről van szó, amelyek a kezdet helyzeti partikularitását és történeti behatároltságát az egyetemesség horizontjába állítják, s a *partikuláris univerzalizálásával* egyúttal minden más partikularitást ki is rekesztenek ebből az univerzalitásból. Ezzel radikálisan megvonják a határt a gondolkodás, a tapasztalás és a nyelv terén az univerzalitás és a partikularitás között, amely mentén az egyetemesből kirekesztett, vagy abba be nem emelt partikulárist egyöntetűen és végérvényesen a maga partikularitásába utalják.

Ez jól nyomon követhető Descartes-nál, aki számára a valóság „egy gondolkodási mód”-ként, a dolgoknak és a lényeknek egy meghatározott világnézet által megszabott rendjeként jelenik meg. A világ egész addigi rendjét és annak történetét a saját nézőpontjából újra kell gondolnia és újra kell írnia. Az *Értekezés a módszerről* lényegében sokkal inkább egy olyan „módszer az értekezésről”, amely a szubjektumnak azt a törekvését szolgálja, hogy önmaga tételezéséből kiindulva valósítson meg egy adott rendet a világban. Ily módon Descartes módszere, a tudományos és az értekező módszer egyaránt, egy olyan diskurzusként épül fel, amely a valóság kezelésének, manipulálásának egy meghatározott módját képviseli.¹³⁴

A szellemtudományok módszertani aspirációi esetében is hasonlóképpen alakul a helyzet. Módszerfogalmuk, amely alapján saját lehetőségeikre és határaikra reflektálnak, szintén a XVII. század tudományos szellemiségében gyökerezik. Kezdetben a módszerben a szellemtudományok sem láttak másegyebet, mint olyan eszközt, amely segítségével a tárgyával szembenállóként tételezett alany a tárgy feletti uralmat biztosítja a maga számára. Az objektivitás és bizonyíthatóság fogalma, amely a szubjektum érdekeinek és részvételének teljes kizárására, az elérendő igazság eseményszerűségének, történésjellegének elleplezésére irányul, itt is elválaszthatatlan az újkori európai hagyományban gyökerező módszerkoncepciótól. Gadamer számára a XIX. és XX. századi historizmus kudarcai abban a tanulságban összegeződnek, hogy a természettudományos módszerfogalom alapján nem lehetséges meg-

¹³⁴ Vö. Ph. Desan: *i. m.* 140; 145; 148.

érteni a szellemtudományok igazságtartalmát. E módszerfogalom alapján nemcsak a szellemtudományok igazságkérdése marad megoldatlan, hanem az is nyilvánvalóvá válik, hogy az ilyen típusú ismeretek többé-kevésbé kiszorítódnak a lehetséges igazságtapasztalat köréből. Ezért az újkori módszerfogalom tarthatatlansága irányában az első lépést éppen a határain kívül eső igazságtapasztalat, más szóval a „módszeren kívüli” (*extraméthodique*) igazságtapasztalat elismerése jelentette. Ennek egyik fontos területét, Gadamer meglátása szerint, az *esztétikai tapasztalat* képezi. Amint arra Vattimo is utal, a modern európai tudatban a természettudományos módszeren alapuló „tudományosság” eszményéhez kötődő esztétikai gondolkodás a művészetet a szellemnek egy olyan zónájába utalta, amelynek semmi kapcsolata sincs az igazzal és a hamissal. Ezért vált szükségessé a filozófiai hermeneutika számára az esztétikai tapasztalatnak mint igazságtapasztalatnak, a műalkotás értelemigényének az újraértelmezése.¹³⁵

Úgyszintén ebben a perspektívában válik beláthatóvá az európai szellemisségen belül az az egész történelmi folyamat, amelyben az igazságnak a természettudományok módszertani önszemléletét intézményesítő „tudomány” általi kisajátítása zajlik. Miközben az igazság a tudomány kizárólagos hatókörébe utalódik, a szellemi élet más területeinek – a művészetnek, az erkölcsnek, a vallásnak, a politikának, a jognak stb. – igazságigénye kirekesztődik a tudományos módszerességgel körülbástyázott igazság köréből. Amennyiben ezeknek az igazságigényeknek valamelyike mégis fellép és érvényesíteni próbálja önmagát, nyomban az irracionális szférájába utalják át.

Techné és phronészisz egysége

Hermeneutikai megközelítésben a módszer úgy is megvizsgálható, hogy a módszeres megismerést végző én és annak egzisztenciális szituációja, az abban érvényesülő tudás felől közelítünk hozzá. Való-

¹³⁵ Vö. G. Vattimo: *Éthique de l'interprétation*. 187–190.

jában milyen természetű „tudást” hordoz magában a felszínen elvek és szabályok rendszereként megjelenő módszer?

A modern „módszer” terminus elsősorban *tudományos módszerként*, a tudományos megismerés módszereként értendő. Ennek tényleges megvalósulása, a természettudományban mint tapasztalati tudományban követhető nyomon. A természettudomány esetében a módszer elsősorban arra szolgál, hogy hidat verjen a teória és az empiria között, hogy a teória forrásává és alapjává tegye a tapasztalatot. Ennek érdekében szigorúan meg is vonja annak a lehetséges tapasztalatnak a körét, amely a tudományos megismerés tekintetében relevanciával bír. De ezáltal el is rejti azokat a saját tapasztalati alapjait, amelyek egy tudomány előtti tapasztalatra mennek vissza, abba a tudásszférába, amelyben az elméleti és a gyakorlati tudás még nem válik szét két különálló régióra, hanem egyazon egységes tudás dimenzióit alkotják. Ezek későbbi szétválasztása éppen annak a módszertani törekvésnek köszönhető, amely a közöttük levő határok pontos megvonásában látja önnön értelmét, holott ő maga, mint erre irányuló képesség, még rejtetten magában hordozza eredeti egységüket. Amikor a módszernek az újkori módszertudatban meghonosodó episztemológiai fogalma a megismerés eredményességét és a dolgok uralását elősegítő technikaként válik definiálhatóvá, megintcsak ez az ellentmondás épül bele: egyrészt *episztemének* tünteti fel a *technét*, miközben megfosztja az *episztemét* az eredeti értelmétől, másrészt azáltal, hogy a módszer eszközjellegét állítja előtérbe, elrejti a *technében* mint gyakorlati tudásban gyökerező mivoltát.

A platóni és arisztotelészi gondolkodásban a módszer kifejezés sohasem jelenik meg a tudományos módszer szóösszetételben, mivel a „methodosz” inkább a „techné”-hez, a mesterségek gyakorlásában érvényesülő *gyakorlati tudáshoz* kapcsolódik, anélkül, hogy annak teljes körét kimerítené. Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy – s ezt Arisztotelésztől megtanulhatjuk – a tudomány görög fogalma, az „episztemé”, érzékmegismerést jelent. Tehát a matematika a példaképe, és eredetileg nem foglalja magában az *empíriát*. A modern tudomány így nem annyira a tudomány görög fogalmának, az *episztemének*, mint

inkább a *techné* fogalmának felel meg.¹³⁶ A módszer fogalmának ez az antik értelme felújul a reneszánsz idején, s egyúttal egy új jelentéssel is gazdagodik: a módszer olyasmi, ami megkönnyíti és elősegíti egy mesterség gyakorlását. De a módszer itt még – akárcsak az antikvitásban – a gyakorlati tudás dialektikus összetevője, olyan szabályrendszer, amely megszerzésének, megtartásának és továbbításának szerves velejárója; az a mód, ahogyan az általános érvényű mesterségbeli tudás a konkrét tapasztalati szituációban felhasználhatóvá, s az így szerzett sajátos tapasztalat egyszersmind az általános tudás gazdátjává válik.¹³⁷

Tudásnak és módszernek ez a szoros összetartozása a *gyakorlati tudás* velejárója. A módszer itt még szerves egységet alkot magával a tudással, nem választható le róla. Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy a kézműves mesterségbeli tudását már Szókratész is valódi tudásnak tekintette.¹³⁸ A valóság éppen abban áll, hogy nem merül ki csupán a technika megtanulásában. A mesterségek művelése esetén már a technika előzetes tudása is valódi jártasságot és készséget feltételez, azaz nem szorítkozik csak már meglévő „elméleti” ismeretek elsajátítására, hanem a mesterségbeli jártasságra való kiképzésben valósul meg. Ezért senki sem tekinti „elméletinek”, mivel az elméleti oldal és a begyakorlással történő elsajátítás – a hermeneutikai értelemben vett alkalmazás – ténylegesen nem is válik szét ebben a tudásban. Ugyanakkor ez olyan tudás, amely egyben mindig a gyakorlatot is jelenti. Más szóval, ebben a tudásban együtt jár egy meghatározott dolog előállításának általános ismerete és az előállítás konkrét helyzetének sajátos tapasztalata, s e kettő együttesen alkotja a valódi jártasságot és készséget. E tudás éltető közege tehát a valós *alkalmazás*. Ily módon a mesterségbeli tudás, a „techné” nem pusztán előzetesen megtanult ismeretek felhasználása, hanem egy meghatározott emberi létforma, amelyben az ember nemcsak képessé válik valaminek az előállítására, hanem egy meghatározott viselkedésmód révén ténylege-

¹³⁶ Vö. H.-G. Gadamer: *Fenomenológia és dialektika között*. 18.

¹³⁷ Vö. Ph. Desan: *i. m.* 10.

¹³⁸ Vö. Platón: Szókratész védőbeszéde. 22c, d; illetve H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 223.

sen gyakorolja is annak előállítását, s ebben, ekként válik azzá, aki ő valójában. A mesterség gyakorlása az ő valós léttörténete. Az egyes mesterségek gyakorlása más-más viselkedésmódként megvalósuló sajátos léttörténet, de ezek mindenikében szerves egységet alkot az illető mesterség általános ismerete a konkrét begyakorlási szituáció egyedi tapasztalatával.

A mesterségbeli tudás azonban mégsem meríti ki a gyakorlati tudás teljes körét, ehhez a „phronészisz” is hozzátartozik. Ambár abban, amiben az igazi mesterség több lesz mint pusztá *techné*, már azt is tartalmazza, ami túlmutat rajta. Képes lenni valaminek az előállítására nem ugyanaz, mint képes lenni a jóra. A *techné* a dologgal szembeni fölényét biztosítja annak, aki megtanulta a mesterséget és helyesen gyakorolja azt, azaz aki jól végzi a dolgát. A dolog uralása azonban még nem jelenti önmagunk uralását, a jóra irányuló döntés képességét és gyakorlását. Ezért a *techné* – bár szerves részét képezi a gyakorlati tudásnak – le is válhat róla, olyan tudáskorpusszá önállósulva, amelynek lényege az elméleti ismeretek gyakorlati felhasználásában és a dologi világ uralásában mutatkozik meg. E tudásszféra önállósulásával jelenik meg tulajdonképpen a modern módszerprobléma.

Hermeneutikai megvilágításba helyezve akkor juthatunk el a módszer igazi és eredeti értelméhez, ha a gyakorlati tudás egészének összefüggésébe helyezzük be és ott értelmezzük. „A gyakorlati tudás az, ami minden tudományra alapozott képességnek kijelöli a maga helyét” – írja Gadamer. A módszer, ebben a perspektívában, lényege szerint *képesség*, nemcsak a gyakorlati tudásnak a *techné* által hordozott értelmében, hanem a *phronészisz* értelmében is. A módszer az értelem applikációja, mivel a módszeres megértés valódi alkalmazás, a megismerő-megértő-cselekvő emberi lény létmódosulásaiban érvényesülő hatástörténet. Ebben a hatástörténetben az emberi létezés konkrét különössége oly módon vonódik be az egyetemesség horizontjába, hogy nem szűnik meg különösség lenni a különösségek egyetemességében. A módszer játékában – amely maga az alkalmazás – az egyetemes és a különös horizontja folyamatosan átjátszik egymásba. Voltaképpen ilyenformán értette Descartes is a módszer lényegét, amikor saját magának az erre irányuló gyakorlati kiképzésében, mint önnön léttörténetében,

vélte azt a legteljesebb módon megvalósulni: s mindig gyakorolnom kell magamat abban a módszerben, amelyet előírtam magamnak, hogy mind jobban megerősödjem benne.”¹³⁹ A módszertudat a későbbiekben éppen ezt az applikatív mozzanatot, a módszernek az emberi léttörténésben feltáruló tapasztalatát rejtette el, azzal, hogy a módszer eszköz-jellegét, az *episztémét* kiszolgáló *technét* állította előtérbe. Az emberi jelenvalóit irányából tekintve a módszerben való „megerősödés” igazi *phronésisz*, amelyben a dolgok uralására irányuló *techné* a dolgok hatásának befogadására nyitott *engedelmességgel* társulva teljesedik ki az emberi tapasztalat *egészét* átfogó és mindenfajta igazságigényét érvényesítő értelem-történés.

¹³⁹ R. Descartes: *i. m.* 63.

A MAI TUDOMÁNY ETIKAI ÜZENETE

Vannak-e a tudományos megismerésnek etikai vetületei?

Korunk tudomány-kultúrájának egyik provokatív kérdése így fogalmazható meg: *vannak-e a tudományos megismerésnek etikai vetületei?*

Tekintettel a filozófiai gondolkodásnak és a tudományos megismerésnek a modernitás hagyományában gyökerező szerves összefüggéseire, ez a kérdés a filozófia irányában sem veszítette el az aktualitását. Sőt, a filozófiára való rákérdezés felől megvilágítva a tudományra vonatkozó kérdés is a szokásos tárgyalásmódoktól eltérő, új horizontba állítódik. A filozófia felől nézve ennek a kérdésnek legalább két azonnal szembetűnő vetületét kell számba venni: a) *Van-e a filozófia művelésének etikai vetülete?* b) *Van-e valamilyen köze a filozófiának a tudományos megismerés etikai vetületéhez?*

a) Van-e a filozófia művelésének etikai vetülete?

Igaz és Jó, igazság és igazságosság, logikai és etikai dimenzió, elméleti és gyakorlati tudás, megismerés és cselekvés összetartozása, szétválaszthatatlansága régi és alapvető filozófiai igazság. Ennek horizontjában a feltett kérdés mindjárt a visszájára fordul: Lehet-e egyáltalán úgy művelni a filozófiát, hogy annak ne legyen etikai vetülete?

Amikor így teszem fel a kérdést, nem valamiféle külsődleges összefüggésre gondolok a filozófia művelése és a morális körülmények között: nem olyasmire, hogy egy adott korszakban és kultúrában a filozófia művelése mennyiben jár felelősséggel, s mennyiben jelent felemelkedést a szabadsághoz. Egyszóval nem (vagy nem csak) a gondolkodó felelősségére és szabadságára gondolok. Sokkal inkább magában a filozófia cselekvő művelésében meghúzódó és abból kiiktathatatlan erkölcsi dimenzió kérdése foglalkoztat. A filozófia művelése – minden, a filozófiai reflexiót a gyakorlati élettől elszakadó spekuláció gyanánt kezelő hamis szellemi beidegződés és kulturális előítélet ellenére – lényegét tekintve: *gyakorlat*. Gyakorlat, nemcsak a szónak

abban az értelmében, hogy cselekvő megnyilvánulás, hanem abban az értelemben is, hogy a filozófia elsődlegesen mindig is gyakorlati filozófia. Ennek belátásához manapság a *filozófiai hermeneutika* nyit meg egy, a görög filozófiai hagyományra és a filozófia művelésének a görögöknél meghonosodott módjára is visszavetülő perspektívát. Ebben a perspektívában önértelmezésünk szerves részét képezi annak az egzisztenciális történésnek (léttörténésnek), ami mi magunk vagyunk. Az értelmező és az értelmezés folyamatában feltáruló értelemösszefüggés összetartozik, mivel maga az értelmezési folyamat beletartozik az alapvető létfolyamatba, s a benne konstituálódó értelem az értelmező világát építő, s értelmesként abban megmutatkozó értelem. „A gyakorlati filozófia – írja H.-G. Gadamer – nem az elmélet alkalmazása a gyakorlatra, ahogyan azt magától értetődőnek tekintjük minden gyakorlati tevékenységnél, hanem magának a praxisnak a tapasztalattól nő ki, a benne rejlő ész és ésszerűség erejénél fogva.”¹⁴⁰ A filozófia nemcsak az igazságról és igazságosságról, észről és ésszerűségről való gondolkodás és beszélés, hanem egyszersmind az igazság és igazságosság, az ész és ésszerűség megvalósulása és *megmutatkozása* is a gondolkodásban és beszélgetésben.

A filozófia igazi létmódja a beszélgetés. Az elvont, spekulatív gondolkodás is lényege szerint beszélgetés. A filozófiai gondolat a beszélgetés természetes folyamatában keletkezik, formálódik, abban a történeti folyamatban, amelyben nemcsak a különböző vélemények, vélekedések szembesülnek egymással, az előfeltevésekkel és az érvekkel, hanem az érvek és az előfeltevések újratárgyalására is mindig sor kerül, valahányszor az újabb tapasztalatok ezt szükségessé teszik. Ebben a perspektívában tekintve a filozófiai beszélgetés *szabad beszélgetés*, a szabadság szférája, amelyben mindenik vélemény megszólalhat, és mindenik vélemény esetében egyenlő módon érvényesül a vélemény joga a megszólaláshoz és megmérettetéshez. Ugyanakkor a filozófiai beszélgetés mindig egy problémáról, egy dologról folyik – a vélemények konfrontációjában a Másféle, a „dolog maga” szólal meg –, s mindig mások – a Másik – részvételével valósul meg, a részt-

¹⁴⁰ H.-G. Gadamer: „*Két világ polgára*”. 245–246.

vevők együttes cselekvéseként, az igazságra irányuló közös törekvéseként.¹⁴¹ Tehát egyszerre nyitott létezési mód a Dolog és a Másik irányába. Ezért nem ragadhat le egyik vagy másik szubjektív vélekedésnél, de nem is haladhat tovább az igazság megragadására az adott helyzetben kínálgató összes lehetőség kimerítése nélkül. Az elérhető igazság mindig a résztvevők közös alkotásaként valósul meg, a cselekvő részvételben kibontakozó közös léttörténésésként, ami egyszerre mind az igazságosság elérhető állapota is, az a valóban Jó, amelyben a résztvevők a történésben benneállóként részesülnek. Ily módon a szabad beszélgetés nyitott létmódja határt szab mind a szolipszizmus és szubjektivizmus, mind pedig a relativizmus és a dogmatizmus eluralkodásának. Ugyanakkor határt szab a személyeskedésnek, a verbális agressziónak és a diskurzus hatalmi, manipulatív célzatú kisajátításának is. Az igazság útja vezet az igazságosság érvényesüléséhez, de az igazságosság érvényesítése révén válik beláthatóvá és elérhetővé az igazság.

A filozófiai beszélgetés tehát egyszerre nyitott az igazság és az igazságosság tapasztalata irányában. Nem egy külsődleges, előzetesen megalkotott és felvállalt szabályrendszerként érvényesül benne az etikum, hanem bennelevő léttartalomként, amely az éppen folyamatban levő léttörténésben formálódik. Az erkölcsi problémákra irányuló filozófiai beszélgetésben már bennelevőként mutatkozik meg az etikai tartalom, még mielőtt az elgondolására sor kerülne. A megismeréshez való felemelkedés egyúttal morális beteljesülés, mint ahogy – fordítva – csak morális lényekként válhatunk alkalmassá a filozófia tényleges művelésére. Az igazság és igazságosság e szerves összetartozásának megvalósítása és felmutatása a mindenkori filozófiai diskurzusnak az önnön létmódjával szemben támasztott követelménye.

A filozófiai diskurzusnak ebben az önreflexív perspektívájában látható be világosan, hogy ott, ahol nincs *filozófiai kultúra*, a gyakorlati

¹⁴¹ Ezt a gondolatot a Gadamer-szöveg folytatása világítja meg: „Praxison éppen nem a szabályok szerinti cselekvést és a tudás alkalmazását értjük, hanem azt, hogy az ember eredendően bele van helyezve természeti és társadalmi környezetébe. [...] Ha így nézzük a dolgot, akkor a praxisban benne rejlik mindazok alapvető együtvé tartozása, akik egymással élnek.” – *Uo.* 246.

élet tapasztalata sem bontakozhat ki harmonikusan a kognitív és morális dimenziókban. A filozófiai kultúra a megismerés és erkölcsiség összetartozásának hordozója és felmutatója. A gondolkodó szabadsága és felelőssége ennek nem annyira a forrása, mint inkább a mindenkori kifejeződése.

b) Van-e valamilyen köze a filozófiának a tudományos megismerés etikai vetületéhez?

A kérdésnek ez a másik oldala benne gyökerezik az előbbiben, s részben megválaszolást is talál benne. Ugyanis a filozófia etikai vetületével kapcsolatban feltett kérdés fordítottja a tudományra is vonatkoztatható: *lehet-e a tudományt úgy művelni, hogy annak ne legyen etikai vetülete?* Nyilván nem. A tudomány művelése a tudomány mibenlétét éppúgy a gyakorlati cselekvő oldala felől láttatja, mint a filozófia esetében, s éppen a filozófia oldaláról és példáján válik igazán beláthatóvá a tudomány beletartozása a praxisba, s az etikai dimenziójának az ebben való megalapozódása. Ez éppúgy nem külsődleges viszony a tudomány vonatkozásában, mint a filozófia esetében. Az etikai dimenzió itt a „denotatív diskurzussal” (Lyotard) szemben támasztott módszeresség tudományon belüli követelményeként valósul meg. A tudományos szöveg vagy elbeszélés (elmélet) önmaga felől nézve olyan denotatív diskurzus, amely a vizsgált valóságról való pontos informálást tekinti feladatának. A tudományos igazságéscímény, az univerzalitás és objektivitás elve iránti elkötelezettség morális tekintetben is megköveteli a módszertani szabályokhoz és előírásokhoz való maximális igazodást.¹⁴² Ebben éppúgy ott működik a vizsgált dologhoz mint másvalamihez való odafordulás és a vele kapcsolatos tapasztalatnak másvalaki, a Másik számára való hozzáférhetővé tételének a morális igénye, mint a filozófiai beszélgetésben. Ilyen vonatkozásban a tudományos kutatás is világteremtő – a dolog felől és a rá vonatkozó ismerettel szemben támasztott objektivitás-igény felől nézve – és egyszersmind közösségalkotó – az univerzalitás-igény felől

¹⁴² Erre utal Gadamer, amikor azt fejtegeti, hogy „az emberrel foglalkozó tudományra továbbra is érvényes a módszeres tudomány modern fogalma”. – *Uo.* 248–249.

nézve. Ez a közösség a tudomány esetében az emberiség egésze, mivel itt a másik ember számára való érvényesség a minden ember számára való érvényesség igényével lép fel. A tudomány művelésében tehát, bármely konkrét formájáról is legyen szó, a tudományos igazság iránti kognitív elkötelezettség az emberiség iránti morális elkötelezettséggel jár együtt. Ebben a kontextusban válnak igazán érthetőkké Gadamer szavai, miszerint az (emberrel foglalkozó) tudomány „a maga sokféleségében mindnyájunk erkölcsi és filozófiai feladata”.¹⁴³

A modern tudomány etikai problémája voltaképpen ebben a kettősségben gyökerezik, pontosabban e kétfajta, de szervesen összetartozó elkötelezettség intézményes és legitimációs szétválasztódásában. A tudományos kompetencia a modernitásban két irányban érvényesül a társadalomban és a kultúrában: egyrészt a valóságról való megbízható ismeretszerzés, másrészt a társadalmilag felhasználható tudományos tudás tekintetében. Ily módon a tudomány legitimációja is kétirányú: önmaga felől a módszeresség révén legitimálja önmagát; a társadalom („az emberiség”) irányából a tudomány esetében is hatalmi legitimáció érvényesül. A kérdés úgy merül fel, hogy mi alapozhatja meg a tudományos ismeret kognitív bizonyosságát és morális érvényességét? Ezzel kapcsolatban J. Fr. Lyotard felhívja a figyelmet arra, hogy a legitimáció kérdése a tudományban újból és újból előtérbe kerül, a modernitás és a posztmodern időszakában egyaránt. Maga a tudomány az, amely ezt a kérdést felteszi önmagának, még mielőtt a filozófia felvetné neki. Mi igaz? Mi igazságos? Mi az érved értéke? Mi a bizonyítékok értéke? – ezek olyan el nem évülő kérdések, amelyek a *tudomány pragmatikájának* szerves részét képezik.¹⁴⁴

Bár a legitimáció kérdése és ennek morális vetülete – úgy tűnik – minden korszakban a tudomány művelésének szerves velejárója, mégis – s ezzel egyben a felvetett kérdésnek egy járulékos összetevőjére próbálunk válaszolni: *az idők folyamán változik-e a tudomány etikai vetülete?* – a legitimáció tartalma és módzata tekintetében különbség mutatkozik a modern és a posztmodern tudomány között. Ez a narratív

¹⁴³ Uo. 249.

¹⁴⁴ Vö J. Fr. Lyotard: *A posztmodern állapot*. 117.

tudás és a tudományos tudás különbségével áll összefüggésben. A *narratív tudás* a hagyományos tudásnak az a válfaja, amely az elbeszélés formájában jelenik meg, s ez a narratív forma lehetővé teszi a kompetencia kritériumainak az elmondásban való meghatározását és a nyelvjátékok pluralitását. Ezzel szemben a *tudományos tudás* elkülönül azoktól a nyelvjátékoktól, amelyek a társadalmi köteléket alkotják és semmiféle érvényességre nem tesz szert azáltal, hogy elmondják. Egyetlen nyelvjátékot érvényesít, a denotatív nyelvjátékot, a többit igyekszik kizárni. A denotatív beszéd mód viszont nemcsak azáltal hat, hogy információkat közvetít, hanem a társadalomnak is részévé válik azáltal, hogy intézményeket hoz létre, amelyek szavatolják és rögzítik a kompetencia-kritériumokat.¹⁴⁵ Az intézmény és a beszélgetés nemcsak abban különbözik, hogy az intézmény belső hierarchikus struktúrát hoz létre és hatalomképző mechanizmusokat működtet, hanem abban is, hogy kialakul egy intézményi diskurzus, amely kiszorítja a szabad beszélgetést, s ugyanakkor a tudományos tudásról való normatív beszélésnek egy meghatározott formájaként jelenik meg.

A tudományos tudás és a köréje épülő intézmény, a denotatív beszéd mód és a ráirányuló intézményi (intézményesült) metadiskurzus kettősségében a modernitásban elkülönбöződik és szétválik a tudomány kognitív-megismerő és normatív-morális dimenziója. Az a látászat keltődik, mintha a tiszta tudományos megismerésnek, a tiszta kogníció szférájának semmiféle etikai vetülete nem volna, s ezzel szemben a tudományban az etikum kimondottan a társadalmi felhasználás körében lenne jelen. Addig, amíg a denotatív kijelentések igazságérvényének szavatolásából szinte teljes egészében kiszorul a narráció, a tudományos tudás felhasználásával kapcsolatos normatív kijelentések érvényességének intézményi-hatalmi legitimációja a metadiskurzus szintjén továbbra is megőriz valamennyit a narrációból. Ennek a narrációnak a hőse a tudomány, amely az emberi érdekeknek megfelelően alakítja át a világot. Ebben a történetben felelőse olykor a tudós felelőssége is, mint az emberi érdekeket számításon kívül hagyó államhatalmi tekintéllyel szembeállított morális tekintély. A tudós mint

¹⁴⁵ Vö. *uo.* 48–49; 58–59.

polgár, a kutatási tevékenységének intézményi szféráján kívül, a civil társadalom szférájában és nevében felléphet a tudományos tudás erkölcsstelen társadalmi felhasználása ellen. Ugyanis az a denotatív tudás, amely a tiszta kogníció körében a világot birtokba vevő szubjektumként szemléli önmagát, a felhasználás körében más szubjektum(ok) szolgálójává válik, olyan cél-eszköz viszony komponensévé, amely éppen az etikumon való kívülhelyezkedésével ébreszti fel és aktivizálja a morális érzéket.

Paradox módon, a (tudományos) igazságnak és a (társadalmi) igazságosságnak éppen ebben a modernitásra jellemző szétválasztottságában válik a morál valóságossá, ezáltal kerül középpontba a morális kérdés. Ez akkor mutatkozik meg ténylegesen, amikor a modern tudomány bekerül a posztmodern környezet kommunikációs közegébe. Itt tudatosul voltaképpen egy új – de éppen újszerűségében eredeti, azaz az eredethez és a kezdethez (vissza)küldő – tapasztalatként az igazság és igazságosság szétválaszthatatlansága. Ezzel kapcsolatban Lyotard rámutat arra, hogy Platón óta a tudomány legitimációjának kérdése összefügg a törvényhozó legitimációjának kérdésével. Ebből a perspektívából szemlélve, az igazság eldöntésének joga nem független az igazságosság eldöntésének jogától, még ha különböző autoritásokra is bízzák ezeket a döntéseket.¹⁴⁶ Ugyanakkor ebben a megvilágításban az a kérdés is felmerül, hogy „A bizonyítékokat hogyan bizonyítják?”, „Az igazságfeltételeket ki dönti el?” Van-e olyan végső, transzcendentális tekintély, amelyre minden kritérium visszavezethető lenne? Ezek olyan kérdések, amelyek perspektívájában feltárulnak a kognitív és etikai dimenzió elkülönültségét magában hordozó modern tudomány legitimációs határai. Kiderül, hogy nincs más bizonyítéka a szabályok helyességének, mint a szakértők *konszenzusa*, ami leginkább a kommunikációban érhető el, s bebizonyosodik a *narrációnak* a tudományon belüli létjogosultsága és legitimációs szerepköre.

¹⁴⁶ Vö. *uo.* 7.

Vannak-e jelenleg a világban folyó tudományos kutatásoknak etikai vetületei?

Korunk „posztmodern” tudománya nem annyira formális kapcsolatokra épülő intézményesült rendszer, mint inkább információs-kommunikációs kapcsolatok hálója; más szóval olyan „nyitott rendszer”, amelyben a kijelentés azért fontos, mert elképzeléseket szül, újabb kijelentések és játékszabályok létrejöttét teszi lehetővé.¹⁴⁷ Az így megvalósuló tudomány vonatkozásában már nincs egy olyan általános metanyelv (egy egységes, általános és intézményesült követelményrendszer), amelyre az összes többi nyelv átírható lenne, s amelyben az összes tudományos teljesítmény egységesen értékelhetőnek bizonyulna. Lyotard a posztmodern tudás feltűnő sajátosságának tekintti, hogy az érvényességi szabályokról folyó diskurzus is explicit módon beletartozik a tudományos diskurzusba.¹⁴⁸ Posztmodern értelemben az a jelenségegyüttes, amit a modernitásban tudománynak tekintenek, éppúgy beszédmódként, beszédaktusként, szöveggént, elbeszélésként jelenik meg, mint a tudományról való beszélésnek a különböző módozatai. Ebben a nyelvi képződményben azonban a tudományos diskurzus és a tudományra vonatkozó metadiskurzus már nem válik szét és nem is választható szét egyértelműen.

Ezért Lyotard úgy látja, hogy a modernitásra jellemző általános beállítódás, amely diskurzus és metadiskurzus kettősségében, szétválasztásban és egymás fölé rendelésében valósul meg, és ami mindig hatalmi mechanizmusok beépítését eredményezi a legitimációs eljárásokba, a posztmodern időszakában a narráció tudományon belüli legitimációs szerepkörének a visszaállításához vezet.¹⁴⁹ Ezzel egyidőben a metadiskurzus a diskurzuson kívüliből a diskurzuson belülivé válik, s helyreáll a kettő természetes egysége. Ebben a kontextusban a legi-

¹⁴⁷ Vö. *uo.* 137.

¹⁴⁸ Vö. *uo.* 117.

¹⁴⁹ „A modernitásnak az az általános beállítódása – írja Lyotard –, hogy *a diskurzus feltételeit a feltételekről szóló diskurzusban* [kiemelés tőlem – V. K.] határozza meg, összekapcsolódik a narratív kultúrák méltóságának helyreállításával.” – *Uo.* 67.

timáció intézményi (állami-politikai) nyelvjátéka helyébe a *filozófiai* legitimáció lép. Újból életre kel a tudomány belső, természetes filozofikussága. A „narratív kultúrák méltóságának helyreállítása” a filozófia növekvő felelősségét vonja maga után a kultúrán belül.

Mindezek alapján tehát itt is két kérdés merül fel: a) *Hogyan állhat helyre kogníció és etikum szerves egysége a tudomány szférájában?* b) *Milyen szerepet játszik ebben a filozófia?*

a) *Hogyan állhat helyre kogníció és etikum szerves egysége a tudomány szférájában?*

A posztmodern létértelmezés a kommunikáció univerzalitására, a „határtalan kommunikációra” (K. O. Apel, G. Vattimo) és a kommunikatív cselekvésként (J. Habermas) felfogható emberi létezésre épít. Ebben a megközelítésben a posztmodern tudomány létmódja is mint kommunikáció gondolható el. Hermeneutikai nézőpontból a kommunikatív létezés középpontba állítása a metafizikai szubjektum végső trónfosztásával jár együtt. Akár fenomenológiai-hermeneutikai, akár a kritikai racionalizmus pragmatikai perspektívájában gondoljuk el, az én *interszubjektív lényege* kerül előtérbe, amelyet – a *posztmodern állapot* legfőbb jellemzőjeként – az öntörvényű individuum mindig egy közösség résztvevőjeként és egy közös tapasztalat részeseként hordoz magában. A kommunikatív létezés a léttörténésben való folyamatos benneállásként és cselekvő részvételként tárul fel, olyan általunk való történésként, amelynek mi magunk vagyunk egyszerre részesei és alkotói. Ebbe a léttörténésbe szervesen beletartozik – és semmilyen absztrakciós mechanizmus révén nem vonható ki végérvényesen belőle, és nem állítható vele szembe, mint valamiféle önmagában tündöklő ideális entitás – az igazság és az igazságosság egymással összefüggő, egymást kölcsönösen feltételező tapasztalata. Az igazságból és az igazságosságból nem mint valami rajtunk kívüliből és fölöttünk állóból részesülünk, hanem az igazság és az igazságosság velünk és általunk történik, és a mi hiteles emberi valónk tapasztalataként tárul fel. A kogníció és az etikum a tudománynak – mint a kommunikatív cselekvés egyik kitüntetett szférájának – e tapasztalat egymással összetartozó, de más-más perspektívából belátható oldalait alkotják.

Hogyan van jelen az etikum, azaz az etikai dimenzió a posztmodern tudományban, s hogyan függ össze ennek a belső, szerves jelenléte a tudományban újból helyet kapó narráció legitimációs szerepkörével? G. Vattimo opciója, amely az „interpretáció etikájával” szemben a „kommunikáció etikáját” részesíti előnyben, egyúttal azt is jelzi, hogy a posztmodern kommunikatív környezetbe került tudomány etikai dimenziója is átszerveződik.¹⁵⁰ Addig, amíg az értelmezés etikája előre megállapított értelmezési szabályokhoz való módszeres igazodást – azaz egy, a folyamaton kívülálló normatív módszertani tudatot – feltételez, a kommunikáció etikája a szabályalkotásnak és a szabályérvényesítésnek a kommunikációban együttjáró folyamatként – azaz magában a tudománnyá szerveződő kommunikációs folyamatban való benneállásként – valósul meg. Ebben a vonatkozásban Vattimo J. Habermas kommunikatív cselekvésselméletére és kommunikatív etikájára hivatkozik.¹⁵¹ Habermas felfogásában az, amit Lyotard a narráció térhódításának tekint a tudományban, *kommunikáció* és *diskurzus* váltakozásaként, az érvényességi feltételek megtárgyalására, újratárgyalására irányuló diskurzusnak a kommunikációba való beépüléseként gondolódik el. A vizsgálat tárgyáról folyó kommunikációba beleszővődik az érvényességi kritériumok tisztázására irányuló diskurzus, valahányszor a kommunikációban résztvevő partnerek között egyet nem értés lép fel ezek tekintetében. A kommunikációról a diskurzusra, a közlő beszédmódról az érvelő beszédmódra való átmenet mindig a beállítódás megváltozásával jár együtt, mivel az, ami a kommunikációban bizonyossággként előfeltételeződik, a diskurzusban problema-

¹⁵⁰ Vö. G. Vattimo: *Éthique de l'interprétation*. 164–179.

¹⁵¹ „...ezt az erkölcsi vonatkoztatási pontot – írja Habermas – azokból a struktúrákból kell eredeztetnünk, amelyekben az interakció résztvevői, ha valóban kommunikatíven cselekszenek, *már mindig is* benne vannak. [...] A *moral point of view* nem található meg az érvelés körén kívül, azaz sem egy »első« elvben, sem a »végső« megalapozásban. Igazoló erővel kizárólag a normatív érvényességi igények beváltásának diszkurzív eljárása rendelkezik, s az érvelés ezt az erőt a kommunikatív cselekvésben való rögzítettségének köszönheti. A keresett »morális szempont«, amely minden kontroverziát megelőz, egy fundamentális, a kölcsönös megértésre irányuló cselekvésbe beépített reciprocitásból származik.” – J. Habermas: *A kommunikatív etika*. 199; 200.

tikussá válik.¹⁵² A diskurzus a bizonyosság megteremtésére, s ezáltal a kommunikatív cselekvésben résztvevő partnerek egyetértésének és együttműködésének helyreállítására, illetve folyamatos fenntartására hivatott. Ily módon valósul meg mindazoknak az általános (általánosítható) érdekeket hordozó normáknak a kialakítása és az új cselekvési körülményekhez, léttapasztalathoz való folytonos hozzáigazítása, amelyek az „ésszerű konszenzus” előállítását és fenntartását teszik lehetővé.

Az egymással összefüggő igazságtapasztalat és igazságosságtapasztalat alapjául tehát a tényeknek való megfelelés denotatív követelményén túlmenően a történésbe folyamatosan beleszövődő konszenzusképződés szolgál. Ez adja meg a kommunikatív érdekérvényesítésnek és akaratképződésnek azt az alapvető formáját, amelyben a racionális egyeztetések, megegyezések és együttműködések lehetővé válnak. Ebben a formai keretben bármely tudáselem nemcsak racionális értelemben vett igazságérvényre, hanem morális értelemben vett normatív érvényességre is szert tesz. A kommunikatív játéktér így határt szab mind a vélekedések szélsőséges szubjektivizmusának, mind a ténykultusz dogmatikus objektivizmusának, mind pedig az ideológiai manipulációknak. A kommunikatív tudomány elméleti és gyakorlati oldala, kognitív és etikai tartalma tehát egyazon konszenzusképződési folyamatban formálódik, mégpedig nem valamiféle előzetesen kimunkált módszertani tudat által szentesített adottságként, hanem folytonos, folyamatos történésként, amely a benneállók és cselekvő résztvevők számára egyszerre és egymással összefonódó értelem-történés és egzisztenciális léttörténés. Habermas ezáltal véli kiküszöbölhetőnek a kommunikatív cselekvésből – a kommunikáció szférájában szerveződő

¹⁵² „A kommunikatív cselekvésről a diszkurzusra való átmenet során ugyanolyan beállítódásváltást kell végrehajtani, akár az igazság, akár az igazságosság kérdéseinek vizsgálatáról van szó. Azt, ami eddig »ténynek« számított a dolgokkal és a jelenségekkel való naív érintkezés során, most olyasvalaminek kell tekintennünk, ami vagy létezik, vagy nem. S ahogyan a tények »tényállásokká« változnak, amelyek esete vagy fennforog vagy sem, úgy változnak át a szociálisan begyakorolt normák érvényesként elfogadható vagy érvénytelenként visszautasítható szabályozási lehetőségekké.” – *Uo.* 175–176.

tudományt is beleértve – a nem általánosítható érdekeket szabályozó normákon alapuló, a kommunikatív szituáció egyoldalú kisajátítását és uralását eredményező „normatív hatalom” érvényesülését.¹⁵³

b) Milyen szerepet játszik ebben a filozófia?

A második kérdés a filozófia szerepére vonatkozik a tudomány kognitív és etikai tartalma egységének helyreállításában. A tudomány igazságigénye és igazságosságérvénye számára a konszenzusképző diskurzus voltaképpen filozófiai diskurzusként valósul meg. A tudás kommunikatív-narratív természetének felszabadulásával – egyrészt a denotatív igazságigényeket előnyben részesítő módszertani tudat, másrészt a társadalmi felhasználás körül kiépülő intézményi struktúrák nyomása alól – újból feltárul a tudomány belső, természetes filozofikussága. Ez nem a tudománytól elválasztott, vele szembeállított, annak fölébe helyezett vagy éppenséggel neki alárendelt filozófia előtérbe kerülését jelenti, hanem magába a tudományos diskurzusba szervesen beépülő filozófiai diskurzus, a tudományos diskurzusba beépülő meta-diskurzus által hordozott filozófiai tartalom és látásmód, amely a kommunikációs környezetben újból a (posztmodern) tudomány szerves velejárójává válik. A tudomány életében így módon újból szerepet vállaló filozófia voltaképpen a tudománynak éppen azt a narratív dimenzióját bontakoztatja ki, amely a modernitásban háttérbe szorult. Lehetősége abból adódik, hogy a tudományban nemcsak explicit, hanem implicit filozófiai előfeltevések is mindig jelen vannak. Ebben a narratív dimenzióban folyik le az igazságkritériumokra és az érvényességi kritériumokra vonatkozó konszenzusképző aktivitás, s ebben áll helyre a tudomány kognitív és etikai tartalmának a modernitásban szétszakított egysége.

Persze a filozófia újbóli jelenlevővé válása a metafizikai tartalmaktól hosszadalmas kritikai tevékenység árán megszabadítottnak-megszabadulni vélt tudományos diskurzusban nem teljesen gyanakvás nélküli folyamat. Minduntalan felmerül a kérdés (és vele a gyanú) – mint ahogy ezt M. M. Carrilho is megfogalmazza nem rejti-e ma-

¹⁵³ Vö. *uo.* 115–119.

gában a filozófiának ez az új státusa azt a lehetőséget és törekvést, hogy a tudomány filozófiai legitimációja lép az intézményi-hatalmi legitimáció helyébe.¹⁵⁴ Ugyanis ez abban a kérdésben megvilágítódó veszélyt hordoz magában, hogy ezáltal maga a filozófia, amely beszélgető-narratív természeténél fogva eredetileg helyreállítja a kogníció és etikum egységét, „legitimációs metadiskurzusként” vajon nem vezet-e egy, a megismerési igazságkritériumok és a tudományos igazság társadalmi felhasználhatóságának normatív érvényességi kritériumai újbóli szétszakításán alapuló, tudományon kívüli kommunikatív-narratív, ideológiai-manipulatív tartalmú új hatalomképződési folyamathoz. Amelyben most már természetesen maga a filozófia tölthetné be az igazság- és érvényességkritériumok eldöntésében a végső instancia szerepkörét. Ez nyilván újfent felveti a filozófia kulturális hatalmának és felelősségének számos etikai vonást is tartalmazó kérdését, amivel viszont csakis egy önálló tanulmányban érdemes foglalkozni.

Hogyan alakul a tudomány és az egyetem viszonya?

A fenti kérdéssorozatnak van egy olyan aspektusa is, amely ebben a kontextusban megkerülhetetlen. Ez az egyetem és a tudomány mai viszonyával kapcsolatos, úgy, ahogy az a mi konkrét egyetemi életünkben is megnyilvánul.

A mai egyetemi élet, tapasztalatom szerint, a modernitás tudományos paradigmáiról és az ezekhez kapcsolódó egyetemszerveződésről a posztmodern tudomány és egyetem létformájára való átmenet nehézségeit éli meg. Ennek legfontosabb jellemzője abban nyilvánul meg, ahogyan a tudományos élet posztmodern, kommunikatív átszerveződési folyamatai közepette, a modernitásban kiképződött átfogó és belsőleg hierarchizált struktúrájú, és hatalmi mechanizmusokat magába építő merev tagoltságú egyetemi intézmény próbálja továbbra is fenntartani, s a megváltozó körülményekhez hozzáigazítva működtetni ezt az intézményi struktúrát. Ily módon reméli a tudomány kommuni-

¹⁵⁴ Vö M. M. Carrilho: *Rhétorique de la modernité*. 18.

katív-konszenzuális legitimációs törekvéseit az egyetemi intézmény a maga javára kisajátítani, illetve egy tudományon kívüli intézményi legitimációval ellensúlyozni.

A tudományos tevékenységek fölé globálisan és hierarchikusan szerveződő egyetemi intézmény, amely éppen a posztmodern tudomány narratív diskurzusa révén veszíti el lassan a korszerűtlenné váló hagyományos legitimációs diskursusát, kitermel egy olyan új, az intézményi-hatalmi pozíciók megszerzésére törekvő egyetemi elitet, amely továbbra is érdekelt a tényleges tudományos diskurzusról leváló és a tudomány nevében beszélő metadiskurzus mesterséges fenntartásában. Ennek a metadiskurzusnak a szintjén valósulnak meg a továbbra is hierarchizált és hatalomképző egyetemi intézmény újratermelődései és önlegitimációs törekvései. Ily módon az egyetemi intézmény és a tudományos élet egymáshoz való viszonyában továbbra is fennáll a tudományos diskurzus és a tudomány nevében beszélő metadiskurzus szétválasztottsága, ami a tudomány kognitív és etikai tartalmának a szétválasztásával és a két különálló és különböző diskurzusban való megszólaltatásával jár együtt. A tudomány etikai tartalmait kisajátító egyetemi metadiskurzus azonban a morális beszédmód helyett egyre inkább ideologikus tartalmú *moralizáló beszédmóddá* válik, mivel az egyetem önlegitimációs válságát úgy igyekszik megoldani, vagy legalábbis elfedni, hogy a tudomány társadalmi helyzetére és szerepére vonatkozólag a modernitásnak egy végsőig vitt imperatívuszát megpróbálja a posztmodernnek egy szintén szélsőségesen kezelt beállítódásával összekombinálni. Az egyik oldalon a tudományt olyan *szimbolikus hatalomként* kezeli, amelynek társadalmi és kulturális emancipatorikus szerepet szán, a másik oldalon viszont a tudomány olyan *gazdasági hatalomként* jelenítődik meg, amelynek horizontjában a tudományos kutatás gazdasági vállalkozássá változik át. E metadiskurzus számára a tudomány mindkét tételezett állapotában önlegitimációs forrást és hatalmi bázist jelent, s mindkettő az egyetemi elit agresszív érdekérvényesítési és hatalomgyakorlási törekvéseinek szolgál alapul.

A diskurzusepítésnek ez a módja a manipulatív konszenzusképződés látszatában elrejtőző, vagy éppenséggel a konszenzusra való hivatkozásban megjelenítődő nyelvi agresszió útján próbálja hatalmi

szóval előírni a tudomány számára azt, hogy milyennek kell lennie. Ez szinte teljesen elnyomja, de a legitimációs eljárásokból lehetőleg teljesen kizszorítani igyekszik a szabad beszélgetéseknek azt a természetes konszenzusképző és érvényességszavatoló szerepkörét, amely a posztmodern tudományművelés informális csoportjainak világában egyre inkább újraéled. A legitimációs eljárások és érvényességigények e kirajzolódó sokféleségével szemben egy olyan egységes (vagy legalábbis egységesként kezelt) norma- és követelményrendszert szorgalmaz, amely idegen marad a kommunikációs közegben művelt tudomány sajátosságaitól, s bénítólag hat a valós folyamatokra. Ezáltal ez a metadiskurzus egy, a kompetenciák centralizálására és a szakértelem uniformizálására épülő egységesített és etalonált tudományképet igyekszik szembeállítani a valós tudományművelés informális csoportjainak a kommunikációs hálón kirajzolódó szigeteivel, amelyek mindenike a saját lehetőségfeltételeinek megfelelő, azokkal összhangban álló önlegitimációs beszédmódot igyekszik kialakítani a maga tudományos diskurzusán belül.

Ily módon az egyetemi intézményi keretek között művelt tudományban nem egy meghatározott etikai tartalom érvényesül, hanem sokkal inkább az *etikák konfliktusa* valósul meg. Ezek mindenike a maga nézőpontjából és előfeltevései alapján több-kevesebb sikerrel próbálja igazolni a maga érvényességét, de éppen az a konszenzusképző párbeszéd nem jön létre, amely a konfliktus meghaladáshoz vezethet, s a posztmodern tudományszerveződés útjából az intézményi akadályok elhárulását eredményezhetné. Paradox módon, a posztmodern szemléletmód által szorgalmazott pluralizmus érvényesülésével ez is összefér.

Mindezekben elgondolkozva, folyton ott motoszkál a kérdés, hogy vajon jól értjük-e (értették-e több évszázadon keresztül) Bacont, amikor híres, de a köztudatban leegyszerűsödött aforizmájának – a tudás hatalom – mondanivalójára hivatkozunk. Vagy érdemes jobban odafigyelnünk magára a szövegre, amelynek, bár mint szöveg ugyanaz maradt, az értelmezési körülményei azóta lényegesen, s talán Bacon számára is kedvező módon megváltoztak: *„Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz, mert ha az okot nem ismerjük, az okozat is elmarad. A*

*természet ugyanis csak engedelmességgel győzhető le, és amilyen szerepet játszik az elméletben az ok, ugyanezt a szerepet játssza a gyakorlatban a szabály.*¹⁵⁵ Hosszú időn keresztül a természet uralásának gondolatát olvasták ki a szövegből, amelyben maga Bacon a hangsúlyt valójában az engedelmességre helyezi, arra a mély és alapvető belátásra, hogy a természethez való igazi, érvényes és emberileg hiteles viszonyunk a *szolgálat*. Az emberi hatalom: szolgálat.

Ha van a mai tudománynak etikai üzenete, akkor minden bizonnyal ez lehet az.

¹⁵⁵ Fr. Bacon: *Novum Organum* I. 7.

AZ ERKÖLCSI TAPASZTALAT MINT ÉLŐ BESZÉD

Az újkori episztemológiai hagyományban gyökerező modern filozófiai gondolkodás a maga előfeltevései felől igyekszik megközelíteni az erkölcsiség lényegét. Ezért gyakorta abba a hibába esik, hogy saját episztemológiai fogantatású előfeltevéseit és elvárásait vetíti rá az erkölcs szférájára. Az egyik oldalon a kantianus hagyomány az erkölcsi cselekvés lehetőségfeltételeit ismeretfilozófiai előfeltevésekből vezeti le, a másik oldalon az erkölcsi jelenségegyüttes leírását az empirista-analitikus-nyelvfilozófiai hagyomány úgyszintén ismeretfilozófiai szempontokhoz igazodva próbálja megvalósítani. A felmerülő filozófiai előfeltevések és szempontok nem annyira az emberi létezés erkölcsi vetületében, mint inkább az adott korszak és kulturális környezet domináns filozófiai paradigmáiban gyökereznek. Az etika és a morálfilozófia *problémája* éppen abból fakad, hogy az erkölcsi cselekvés filozófiai elgondolását az episztemológiai paradigmába illeszkedve valósítják meg. Ezért az etikai és morálfilozófiai problémák a nyelv és a cselekvés, a tudás és az alkalmazás, az elmélet és a gyakorlat közötti különbségtevés mentén vetődnek fel.¹⁵⁶ A körük épülő elméletekben sokkal inkább az erkölcsi megismerés, érvelés, igazolás és megalapozás episztemológiai problémáival találkozunk, mintsem az

¹⁵⁶ S. Hampshire úgy véli, hogy a tényítételek és a morális ítéletek Kant általi áthidalhatatlan szétválasztása, valamint bizonyos logikai feltételezéseknek a következményeként a filozófusok eltávolodtak a morálfilozófia elsődleges és tulajdonképpeni kérdéseitől. Addig, amíg Arisztotelész azokat a gondolkodási folyamatokat és érvtípusokat elemezte, amelyek két cselekvési mód vagy két életmód közül az egyiknek a *választásához* vezetnek, a legtöbb modern filozófus azokat az érveket írja le, amelyek a *cselekvésre vonatkozó* morális *ítéletek* elfogadásához vagy visszautasításához vezetnek. Arisztotelész fő kérdése az volt, hogy miféle érveket használunk a cselekvési elvekre és a cselekvésmódra irányuló gyakorlati mérlegelés során. Ezzel szemben a legtöbb modern morálfilozófus azt a kérdést teszi fel, hogy mit értünk a saját magunk vagy a többi ember cselekvéseire vonatkozó morális ítéletek kifejezésére használt mondatokon, és hogyan állapítjuk meg ezek igazságát. – Vö. S. Hampshire: *Morálfilozófiai tévedések*. 243–245.

emberi erkölcsi megnyilvánulások valós filozófiai problematizálásával.¹⁵⁷ Így ebben az erkölcsfilozófiai hagyományban többnyire annak az elgondolására irányuló kísérleteket találunk, hogy az észlényként felfogott ember hogyan lehetséges egyszersmind mint erkölcsi lény is, és hogy milyen feltételeknek kell eleget tennie az észelvekből levezethető, valamint a mindennapi élettapasztalatokkal összeegyeztethető erkölcsi cselekvésnek. Ezzel szemben annak az elgondolása, hogy mi csoda az erkölcsi tapasztalat a maga ténylegesen történő mivoltában, és hogyan teszünk szert rá emberi létezésünk folyamatában, mindvégig háttérbe szorul.

A filozófiai etika azáltal, hogy az erkölcsiség szféráját a megismerés tekintetében eltárgyasítja, súlyos *módszertani* problémával szembesül, mégpedig kettős vonatkozásban:

Egyrészt, az episztemologizáló módszertani törekvések mentén szétválasztódnak és egyfajta elsődlegességi viszonyrendbe állítódnak az erkölcsi megnyilvánulások teoretikus és gyakorlati oldalai. Ebben a megközelítésben az erkölcsi cselekvés olyan leírásával találkozunk, amely előzetesen létrehozott és elfogadott normákhoz, parancsokhoz igazodó cselekvésként mutatja azt be. Ezáltal feloldhatatlan módszertani feszültségek keletkeznek a cselekvés absztrakt, teoretikus szintje és konkrét megvalósulása között; úgyszintén feloldhatatlanná válik a feszültség a norma vagy parancs mindenkire kötelező általános érvénye és a cselekvés egyéni, partikuláris jellege között.¹⁵⁸ Ezért az episztemológiai alapokon álló modern erkölcsfilozófiának, miközben

¹⁵⁷ Ez a fajta – hagyományossá vált – problematizálás a tudás és a cselekvés episztemológiai modelljétől való különbözőségében véli felfedezni az erkölcsi szféra sajátosságait, s az erkölcsi jelenség előfeltevéssmentes vizsgálata helyett ebből az *elhajlásból* próbálja magyarázni és megérteni a moralitás főbb jellemzőit.

¹⁵⁸ Itt nem kisebb probléma merül fel, mint az, hogy milyen szerepet játszik a tudás az ember erkölcsi életében. Gadamer rámutat, hogy a jó az ember számára mindig „a gyakorlati szituáció konkréciójában” fordul elő. Ez viszont a másik oldaláról nézve azt jelenti, hogy „az olyan általános tudás, melyet nem lehet konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad, sőt azzal fenyeget, hogy felismerhetetlenné teszi a konkrét szituációból eredő konkrét követelményt”. – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 221.

az erkölcsi cselekvés konkrét és absztrakt, egyéni és általános elemei között felmerülő ellentmondások elmagyarázásával küszködik, ráadásul azokkal a gyanús sejtelmekkel is meg kell küzdenie, hogy a dolog természeténél fogva a logikai-episztemológiai modellek itt mégsem érvényesíthetők maradéktalanul.¹⁵⁹

Másrészt, e módszertani törekvések mentén nem különítődnek el világosan az etikának mint a filozófiai reflexió egy fontos területének a problémái a konkrét cselekvő ember erkölcsi problémáitól. Ugyanis, egyfajta problémakört képez az, hogy a konkrét, cselekvő ember tettei hogyan valósulnak meg az erkölcsi dimenzióban, azaz az adott cselekedet milyen erkölcsi normákhoz, elvárásokhoz, parancsokhoz igazodva megy végbe, hogyan értelmezi és ítéli meg erkölcsi tekintetben az illető önnön cselekedetét, hogyan reflektál a környezetében tapasztalt értelmezésekre és megítélésekre, s egy egészen másfajta problémakörként merül fel az, hogy egy, a maga filozófiai előfeltevéseihez és megfontolásaihoz igazodó etikai rendszer miként és miben látja az erkölcsiség lényegét, s milyen erkölcsi normákat és attitűdöket próbál előírni az elfogadói és követői számára. Ez utóbbi az etika, s az általa kultivált és a valós emberi cselekedetekkel szembeállított erkölcsi tudat problémája, az előbbi viszont az erkölcsi tapasztalat egészét helyezi a vizsgálódás középpontjába.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Egy másik irányból, a kommunikatív cselekvés nézőpontjából közelítve a kérdéshez, J. Habermas is hasonló módszertani nehézségekre hívja fel a figyelmet. Kiemeli azt, hogy Kant óta a kognitív etikák kitartanak a gyakorlati kérdések „igazságra való képessége” mellett. Az olyan típusú erkölcsi-gyakorlati kérdések, mint a „Mit tegyek?” azonban nem válaszolhatók meg a célracionalitás szempontjai alapján. Ha azonban a normatív mondatok nem képesek ugyanabban az értelemben igazságra mint a deskriptív állítások, akkor az „erkölcsi igazság” vagy a „normatív helyesség” értelmére irányuló magyarázat feladatát „úgy kell megszabnunk, hogy ne essünk az egyik mondat típusnak a másikhoz való asszimilálásának kísértésébe.” – Vö. J. Habermas: *A kommunikatív etika*. 122; 123; 132–133.

¹⁶⁰ A filozófiai etikának ez a módszertani problémája Gadamer szerint „morális jelentőséget” kölcsönöz a módszer problémájának. A filozófiai etika akkor jár el helyesen, ha nem akarja elfoglalni az erkölcsi tudat helyét – amely magának a cselekvő embernek az önmagára és döntéseire irányuló tudása –, s ugyanakkor mégsem marad csupán elméleti ismeret, hanem a dolgok körvonalainak a meg-

Az eddigi filozófiai beidegződésektől eltérően, a filozófiai hermeneutika az erkölcsi jelenség lényegét az *erkölcsi tapasztalat* irányából közelíti meg, az erkölcsi tapasztalatot pedig *hermeneutikai tapasztalatként* írja le. Nem véletlenül, mivel ebben a megközelítésben az erkölcsi tapasztalat az emberi tapasztalás olyan területként tárul fel, amely talán a leginkább megőrizte a hermeneutikai jellegét a modern ember életében.¹⁶¹ Mi történik velünk/bennünk/általunk olyankor, amikor erkölcsi tapasztalásban részesülünk? Milyen emberi léttörténésként megy végbe az erkölcsi tapasztalás? Ilyenszerű kérdések nyitják meg a hermeneutikai vizsgálódás útját az erkölcsi tapasztalat irányába.

Mindannyian erkölcsi lények vagyunk, mivel mindannyian rendelkezünk erkölcsi tapasztalattal. De fordítva is igaz: mivel mindannyian benne állunk az erkölcsi tapasztalásban, erkölcsi lények vagyunk. A hagyományos etikai koncepciók az erkölcsi tapasztalatnak mindig csak az egyik vagy a másik elemét emelték ki és állították a vizsgálódás középpontjába. Vagy az erkölcsi érzéket, vagy a kötelességtudatot, vagy a normát, vagy az értéket, vagy ezeknek valamilyen kombinációját. De sohasem a tapasztalat egészét, s még kevésbé annak egzisztenciális történésként való megragadását. Ezáltal éppen az erkölcsi tapasztalat egysége szabdalódott szét, holott e tapasztalat egésze éppen eme egységként érthető meg, s a kiemelt részek is csupán az egységes egész horizontjában nyerik el értelmüket.

Hermeneutikai nézőpontból tekintve az emberi létezés morális szférája egyszerre bontakozik ki a nyelv közegében és a cselekvési mezőben, a reflexivitás és az aktivitás belső és külső erőterében. Erkölcsi tudás és cselekvés egyazon emberi megnyilvánulás összetartozó

rajzolásával hozzásegíti az erkölcsi tudatot ahhoz, hogy világossá váljék saját maga számára. – Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 222.

¹⁶¹Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy az erkölcsi tudás és tapasztalat esetében nincs értelme különbséget tenni tudás és tapasztalat között (miként a techné esetében), mert az erkölcsi tudás már maga is egyfajta tapasztalatot foglal magába, amely talán éppen „a tapasztalat alapvető formája, mely minden más tapasztalattal szemben egyfajta tiszta, hogy ne mondjuk, természetes tapasztalatot jelent”. – *uo.* 227.

és egymásba átjátszó terepeiként azonosíthatók, és a filozófiai reflexióban (analízisben) sem választhatók külön annak a kockázata nélkül, hogy az ebből származó problémák a valós kérdések elfedéséhez vezetnek. Innen nézve, az emberi létezés erkölcsi szférája, mint önmagában megalapozott, önszabályozó egész, önnön léttörténései és önnön értelemösszefüggései felől ragadható meg és érthető meg a maga teljességében. Más szóval: az erkölcs szférája a megismerés vonatkozásában eltárgyiasíthatatlannak bizonyul. Bármely lehetséges megismerő, aki úgymond az erkölcsi jelenségek tanulmányozására és szakavatott leírására vállalkozna, már csak azért sem vonatkoztathat el önnön *érintettségétől*, mivel már eleve be van vonva saját emberi mivoltának erkölcsiségébe, mégpedig nem is akárhogyan, hanem alanyi módon, e létszféra tényleges alakítójaként. Az erkölcsi történések úgymond vele esnek meg, de szükségképpen általa is történnek. Egyszerre résztvevője és részese mindenféle erkölcsi történésnek. Tehát az emberi létezés erkölcsi szférája a benne-élő-velünk-történés révén már eleve és természetes módon ellenáll minden olyan eltárgyiasító törekvésnek, amit a külsődleges teoretikus szempontokat követő megismerő-leíró vizsgálódások hoznak magukkal.¹⁶²

Hermeneutikai nézőpontból az erkölcsi tapasztalatban mutatkozik meg talán a legvilágosabban az emberi létezés önreflektáltsága és a másokkal való együttlevősége, valamint e kettő szerves összefonódása és összetartozása a mindenkori emberi léttörténésben. A konkrét cselekvő emberi egyén vagy közösség létszintjén az erkölcsi tudat az erkölcsi tapasztalat szerves összetevőjeként, az életfolyamat természetes velejárójaként képződik. A cselekvő emberi lény éppen abban és azáltal éli meg a maga erkölcsiségét, hogy tetteire, beállítódására, attitűdjére, döntéseire tudatosan reflektál. Számításba vesz feltételeket és lehetőségeket, tudatosít célokat, törekvéseket, elvárásokat, gondol a következményekre, figyel önnön belső indíttatásaira, s az adott helyzet megélésének tapasztalatát összeveti az előzetesen már megélt hasonló

¹⁶² „Mert az erkölcsi tudás – írja Gadamer –, ahogyan azt Arisztotelész leírja, nyilvánvalóan nem tárgyi tudás, azaz a megismerő nem valamely tényállással áll szemben, melyet csupán megállapít, hanem az, amit megismer, őt magát közvetlenül érinti. Valami olyasmi, amit tennie kell.” – *uo.* 222.

helyzetek tapasztalatával és a belőle leszűrhető nézetekkel, következtetésekkel. E lelki-szellemi történés megélésében soha nem úgy vesz részt, hogy az ilyen és hasonló cselekvési helyzetekről már ne rendelkezne előzetesen meglévő tudással, olyan tapasztalattal, amely nem feltétlenül az övé, hanem mások által szerzett, de számára is rendelkezésre áll, ő is részesül belőle. A *részesülő résztvevő* életfolyamatában él, amelynek során tettei bár vele esnek meg, de mindig másokra is kihatnak, mint ahogy mások tetteinek a hatását is magukon viselik. Ebben mutatkozik meg mindannyiszor számára is, úgymond „közvetlenül”, ténylegesen (pontosabban: tettlegesen, tevőlegesen) a mások mindenkori és folyamatos résztvevő-részesülő jelenléte a saját léttörténetében.¹⁶³

Az erkölcsi tapasztalat éltető közegét a *nyelv* és a *hagyomány* alkotja.¹⁶⁴ Az erkölcsi megnyilvánulások önmagukra irányuló reflektáltsága mindenkor sajátos nyelvi folyamatként, pontosabban nyelvi történésként valósul meg. Ebben az önreflexióban tárul fel bármely erkölcsi megnyilvánulás sajátos kettőssége, vagy inkább kétoldalúsága, azaz egyszerre konkrét és absztrakt mivolta. Az etikai és morálfilozófiai megközelítések számára ezzel kapcsolatban merül fel az egyik legtöbb fejtörést okozó kérdés: hogyan, miként találkozhat és függhet össze egymással az absztrakt, teoretikus szinten megfogalmazódó norma, maxima vagy fogalmilag megragadható érték a cselekvés úgymond „közvetlenül” megtapasztalható konkrétságával? Ha viszont az erkölcsi tapasztalat egységét tartjuk szem előtt, akkor ez a kérdés voltaképpen fel sem merülhet, mivel az erkölcsi tapasztalatban része-

¹⁶³ Vattimo szerint ebben a perspektívában tárul fel a hermeneutika etikai dimenziója. Az etika nemcsak egy lényegi tematikaként „a gyakorlati filozófia rehabilitációjaként” vesz részt a hermeneutika kialakításában, hanem a hermeneutika maga etikai horizontra tesz szert azáltal, hogy a természetes nyelv közegében értelettörténésként kibontakozó közösségben gondolkodik. – Vö. G. Vattimo: *Éthique de l'interprétation*. 164; 165.

¹⁶⁴ Bár a *fogalmi látszat* szerint itt egy kettősségről van szó, mégis helyesebb, ha „közégek” helyett „közeg”-et mondunk, mivel a nyelviség és a hagyományban való megalapozottság voltaképpen nem különböző megvalósulási terei az erkölcsi tapasztalatnak, hanem egyazon létközeg más-más létdimenziókban való sajátos strukturálódásai.

sülő/résztvevő számára bármely erkölcsi megnyilvánulás – a sajátja éppúgy, mint a másoké – sohasem valamiféle előzetesen megfogalmazott teoretikus normákhoz igazodó nyelven kívüli cselekvésként valósul meg, hanem inkább olyan léttörténésként, amely éppenhogy nyelvi és a maga gyakorlati mivoltában mindig is a nyelv közegében bontakozik ki. Valójában ezért lehet „erkölcsi”. Bármely erkölcsi megnyilvánulás a nyelv közegében szembesül önmagával, s a nyelv tapasztalati hozadékan visszaverődve mutatkozik meg önmaga előtt, önmaga számára. Az erkölcsiség szerves belső reflexivitását – Gadamer kifejezésével: „az erkölcsi tudat ön-tudását”- éppen a nyelvnek ez a spekulatív, a konkrét megnyilvánulásainknak tükröt tartó jellege biztosítja. Az, ami egy külsődleges és a nyelviség spekulatív természetét figyelmen kívül hagyó szemlélet számára csupán konkrét gyakorlatinak tűnik, a nyelv közegében egyszersmind spekulatívnak, absztraktnak és teoretikusnak is bizonyul. A „tükröt tart” itt voltaképpen azt jelenti, hogy bármely erkölcsi cselekedetnek a normákkal, elvárásokkal, következményekkel, más hasonló cselekedetekkel való szembesülése lényegében a nyelv közegében valósul meg. Ezért a norma vagy a követelmény sohasem valamiféle szigorú, merev szabály formáját ölti, hanem olyan *értelmezésként* érvényesül, amely szerves kapcsolatot teremt a normatív strukturálódó előzetes absztrakt *értelmeelvárás* és a konkrét cselekvésben strukturálódó *értelmevalósulás*, mint egyazon értelem-történés szervesen összetartozó két oldala között. Ily módon az értelmezés *alkalmazás* is egyben. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi cselekvésben sohasem egy már előzetesen kimunkált teoretikus erkölcsi tudás kerül gyakorlati felhasználásra, mivel ez az erkölcsi tudás már mindig is eleve olyan gyakorlati tudásként kerül felszínre, amely nem választható le a konkrét cselekvésről és a cselekvési szituációról, mivel éppen a benne történő alkalmazásban formálódik tényleges tudássá.¹⁶⁵

¹⁶⁵ A gadameri hermeneutikai koncepció egyik kifejtője, G. Warnke szerint Gadamer a következő lényegi jellemzőket tulajdonítja az erkölcsi tudásnak: Az erkölcsi tudás esetében a konkrét helyzet sokkal fontosabb szerepet játszik, mint a technikai tudás esetében. Az erkölcsi tudás az általános normának azáltal ad értelmet, hogy konkrét tartalommal ruházza fel egy partikuláris helyzet vonat-

Hasonlóképpen vagyunk az erkölcsi érveléssel is. Az erkölcsi tapasztalat reflexivitásával annak a szükségérzete is együtt jár, hogy az ember önmaga és mások előtt megindokolja erkölcsi cselekedeteit, azaz érveljen a helyességük mellett. Ez a fajta érvelés azonban – még ha formailag számos hasonlóságot is mutat a megismerő állításainkat alátámaszó érveléssel – mégsem ilyen önálló logikai konstrukcióként épül fel, mivel sokkal szervesebben gyökerezik az egzisztenciális folyamatokban. Ebben mutatkozik meg leginkább az erkölcsi tapasztalat nyelvezetének igazi természete, az, hogy a maga valós állapotában nem valamiféle absztrakt nyelvként vesz részt a történetekben, hanem élő beszédként és beszélgetésként, amelyet az erkölcsi cselekvés folyamán mindvégig folytatunk önmagunkkal és másokkal. Az erkölcsi érvelés mindkét irányban – önmagunkkal szemben és másokkal szemben is – folytonos dialogikus viszonyt feltételez, amelynek során mind az elvárások, követelmények, választások, döntések, mind pedig a következmények és az igazoló érvek tekintetében megértő egyetértés kialakítására törekszünk. Az élő dialógus játéka teremt folyamatos kapcsolatot az absztrakt norma- és követelményrendszerek, valamint a konkrét cselekvési szituáció között. Ennek során konkretizálódnak az absztrakt normatívák cselekvésalkotó tényezőkké, és úgyszintén ennek során vonódnak ki az elvont normák és elvek a „közvetlen” cselekvési tapasztalatokból. A megértő egyetértésre orientált dialógusban a konkrét és az absztrakt oldal kölcsönösen át- és megvilágítja egymást: miközben a konkrét kiemelkedik az érzéki közvetlenségből, az absztrakt tapasztalatközelbe kerül. A konszenzuálisan előállított érv így sohasem támaszkodik csupán csak a végrehajtott tett nyers érzéki közvet-

kozásában; Az erkölcsi tudás minden esetben reflexív természetű. Az erkölcsi reflexió végső célja az általában vett „helyes élet”. A helyes élet fogalmának azonban nincs egy önmagában jól meghatározható tartalma. Ily módon az erkölcsi tudás sokkal inkább különböző opcióknak az általános normatív kerettel való szembesítésére irányul, semmint a választható opció pontos kijelölésére. Ezért az erkölcsi tudás egy általános összefüggés mechanikus alkalmazása helyett mindig reflexiót igényel. – Vö. Georgia Warnke: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. 123–124.

lenségére, sem pedig csak a tényleges cselekvéstől távoleső teoretikus normára.¹⁶⁶

Úgyszintén a megértő egyetértésre orientált párbeszéd játéka teremtet kapcsolatot az erkölcsi tapasztalatnak a konkrét cselekvésben megmutatkozó sajátos egyedisége, partikularitása és az előzetes tapasztalatokban, normákban, értékekben, elvárásokban és megítélésekben megmutatkozó elvi, normatív általánossága között. Az etikai és morálfilozófiai megközelítésekben ezzel kapcsolatban lép fel egy másik, szintén sok fejtörést okozó kérdés: hogyan, miként találkozhat és függhet össze egymással az erkölcsi cselekvés partikularitása a normák, maximák, parancsok, követelmények elvi általánosságával? Ezt a kérdést vizsgálva sokan ráéreznek arra, hogy itt nem egyszerűen a kijelentés nyelvi-logikai formájáról van szó, s nem is valamiféle olyan induktív általánosságról, mint a tudományos megismerésben. Itt nem annyira az elv általánossága, mint inkább „a tapasztalat elv nélküli általánossága” érhető tetten, valamint az, ahogyan ennek a hagyománnyal való szerves összetartozása „mégis az arkhé egységéhez” vezet.¹⁶⁷ Ezért ennek a kérdésnek a megvizsgálása már továbblépést feltételez az erkölcsi tapasztalatnak a hagyományban történő megalapozottsága felé.

Az erkölcsi tapasztalás valósul meg talán a legteljesebb módon tényleges hagyománytörténésként, mivel ebben a másokkal való együttlét, a másinak a megértés produktivitását biztosító távolságot hordozó részesülő részvétele a saját léttörténésben az erkölcsi szféra elengedhetetlen tartozékának bizonyul. Az egyedi és általános, a partikuláris és általános kapcsolatainak egzisztenciális alapját éppen az erkölcsi tapasztalat és a hagyomány folytonos egymásbajátszása biztosítja. Az erkölcsi tapasztalatban rejlő általánosság hagyományképző ereje és a hagyománynak az erkölcsi tapasztalat egyediségére irányuló általánosító ereje együttesen érvényesül az erkölcsi cselekvésben. Minden sajátos erkölcsi tettben egy (általános) hagyománytörténés egyediesül,

¹⁶⁶ Mindezeket egybevetve gondolhatja úgy Vattimo, hogy a hermeneutikában helyet kapó lehetséges etika sokkal inkább a „helyességek”, mintsem az imperatívuszok etikájaként építhető fel. – Vö. G. Vattimo: *i. m.* 166.

¹⁶⁷ Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 247.

miközben – egyazon folyamatban – az (egyedi) erkölcsi történés hagyománnyá általánosul. Egyfelől az ismétlődő erkölcsi tapasztalatok egymást felerősítve hagyománnyá szilárdulnak, s közben a konkrét tapasztalati szituáció egyedi-partikuláris elemei kihullanak belőlük. Az egymást erősítő tapasztalati elemek egymásra tevődnek, s az egyik tapasztalat megélése, jelentése, értelme olyan lesz, mint a másiké, az „olyan mintha” értelmében. A „hasonlóságok”, a „közös vonások” a hagyomány struktúrájában normákká, maximákká, parancsokká szerveződnek. Másfelől a hagyományban rejlő általános érvényű normatív tartalmak a tett egyedi megvalósulásában „kelnek életre”, és az egyedi tett entelekheijaként, önnön egyediségét megalapozó életerejeként nyerik el tényleges értelmüket. Erkölcsi tetteink véghezvitele során általános normák szerint, de tetteinket egyediként hajtva végre cselekszünk, azaz mindig a magunk *egyéni* módján járunk el. Emberi lényünk ebben a létdimenzióban nem tud nem egyéniség lenni, nem tud úgy létezni, hogy az általánosságot és egyediséget, a történetiséget és a jelenlevőséget ne szétválaszthatatlan létegyeséggént egyesítse magában, és ezt az egzisztenciális egységet ne értelemegységgént jelenítse meg.¹⁶⁸

Mindez arra utal, hogy az erkölcsi általánosság különbözik a tudományok induktív-teoretikus általánosságától. Bármennyire is általánosnak tűnjön egy norma, mégis valamit mindig megőriz a „példa”, az eredeti tett egyediségéből, különösségéből. Ez abban is felismerhető, ahogyan az újabb és újabb erkölcsi szituációkban ismételten a példaadó tettek válnak normává, s a norma általánossága egyetlen erkölcsi szituációból sem tudja kiszorítani a példa érzékletes egyediségét. Továbbá, a norma általánossága sohasem egy előzetesen megalkotott és a későbbi cselekvésekben alkalmazásra kerülő szabály általánosságaként érvényesül, mivel ez az általánosság ténylegesen nem előzetesen

¹⁶⁸ Vattimo is hangsúlyozza, hogy a hermeneutikai igazságtapasztalat mindig a hagyománynak – amelyhez egzisztenciálisan *hozzátartozunk* – az artikulációjaként és interpretációjaként valósul meg. A hermeneutika etikai tartalma ebben gyökerezik. Eticitás és historicitás egységet alkotnak. A hermeneutika csak úgy tud eleget tenni etikai elhivatottságának, ha hű marad a történetiség elvéhez. – Vö. G. Vattimo: *i. m.* 172.

létezik, hanem mindig is az alkalmazás révén, a partikuláris cselekvésben jön létre. Az erkölcsi cselekvés éppen azáltal lesz „erkölcsi” – s ebben fonódik egybe, felismerhető módon, a cselekvés nyelvi közege és hagyománybeli megalapozottsága –, hogy a cselekvő minden újabb cselekvési szituációban a maga szempontjai és tapasztalatai szerint újraértelmezi a hagyományt, amely voltaképpen mindig az új cselekvés alapjaiban és értelmében él tovább. Ily módon a cselekvő nemcsak a hagyomány hatását fogadja be a maga léttörténetébe, hanem ő maga is részt vesz a hagyománytörténetben, melyet saját cselekedetével is alakít. A cselekvő a követendő norma értelmét a saját cselekvésében „fedez fel”, s nem egy előzetesen meglévő tudásból tanulja meg. Minden erkölcsi cselekedet a feltárás, a felfedezés és az újrafelfedezés élményével is hat. Ezt észlelik azok a gondolkodók, akik valamiféle erkölcsi *intuícóra* céloznak.¹⁶⁹

Végül: a hagyomány általánosságának érvényesülése nem jelent pusztán „ismétlődést”, azaz valamiféle bezárkózást a hagyományba. Annál is kevésbé, mivel a hagyomány közege és a nyelv közege egybejátszása révén a hagyománytörténet egyben nyelvi történetként zajlik le. A nyelv közegében, a hagyományképző belső és külső beszélgetésekben folyamatosan valósul meg a partikuláris cselekvés és az általános norma összevetése, melynek során nemcsak a cselekvés erkölcsi értéke válik lemérhetővé a normán, hanem a norma szabályozó értéke is lemérhetővé válik a cselekvésen.¹⁷⁰ Egyetlen erkölcsi norma sem írja le pontosan, hogyan kell cselekedni, csupán felszólít a cselekvésre. Lényege szerint tehát nem annyira mintaként, mint sokkal inkább példaként vesz részt a cselekvésben. S mint ilyen, csakis a tényleges cselekvésben nyeri el értelmét. De ennek a fordítottja is igaz: egyetlen

¹⁶⁹ „Az erkölcs területén – írja Strawson – az alapvető kognitív helyzet éppen az, amelyben egy bizonyos cselekvés helyességét vagy egy bizonyos tényállás jó voltát intuitíve látjuk be.” – P. F. Strawson: *Etikai intuicionizmus*. 161.

¹⁷⁰ Közel jár a helyzet lényegének megfogalmazásához Strawson következő gondolata: „De az egyetértés az egyik területen nem úgy vezet egyetértésre a másikon (...), ahogy a kölcsönösen elfogadott bizonyíték kölcsönösen elfogadott konklúzióra vezet, hanem úgy, ahogy a közös tapasztalat szimpátiához, együttérzéshez vezet.” – *Uo.* 168.

konkrét cselekvés sem válhat – éppen konkrét mivoltánál fogva – általános mintává, de sokáig érvényesülhet a hatása, mint példaadó cselekedetnek.

Mindezeket egybevetve, érthetővé válik, hogy az erkölcsi cselekvés sohasem lehet befejezett cselekvés. Akárcsak a műalkotás, a további értelmezésekben és alkalmazásokban teljesedik ki, illetve teljesül be. A rá reflektáló erkölcsi tudat ily módon sohasem juthat nyugalópontra. Egyetlen, erkölcsi tekintetben tudatosan és sikeresen véghezvitt cselekedetünk sem altathatja el bennünk végképp a lelkiismeret hangját.

A HERMENEUTIKA MINT ALKALMAZOTT FILOZÓFIA

Az „alkalmazott filozófia” megnevezés manapság egyre divatosabbá válik. De minél gyakrabban használják, annál kevésbé gondolkoznak el rajta. Pedig ha csak egy pillanatra is megállunk nála, máris arra ingerel, hogy belegondoljunk a mélyebb értelmébe. A filozófiai hermeneutika erre kiváltképp ösztönöz, mivel sajátosan kettős – de egymással összefüggő – viszonyban áll az alkalmazás kérdésével: egyrészt a filozófiai gondolkodás előterébe hozza az alkalmazás problémáját, másrészt ő maga olyan filozófiaként mutatkozik be, amelynek lényege éppen az alkalmazásban rejlik.

A hermeneutikának mint alkalmazott filozófiának a kérdése tehát egyszerre foglalja magában az alkalmazás filozófiai kérdését és a filozófia alkalmazásának kérdését. Mindkét kérdést sorra meg kell vizsgálnunk.

Az alkalmazás filozófiai kérdése

Mit jelent az „alkalmazás” kifejezés, amennyiben filozófiai igény-nyel használjuk? Első belegondolásra máris két megközelítési lehetőség kínálkozik.

Az egyik szerint az alkalmazás mindig valaminek – egy alkalmazottnak – egy másvalamire – egy elszenvedőre – történő alkalmazását jelenti, tehát kettős tárgya van, egy aktív és egy passzív tárgy. Az alkalmazás ebben az értelemben a két tárgy elkülönültségét feltételezi, ami az alkalmazott előzetes meglétében is megmutatkozik az alkalmazás aktusához és elszenvedőjéhez képest. Ugyanakkor az így felfogott alkalmazás két másik fogalommal is jelentéstani kapcsolatban áll: az alkalmassággal és az alkalommal. Ezek egymáshoz való ellentmondásos viszonya szemantikai feszültséggel telíti az alkalmazás fogalmát. Az alkalmasság az alkalmazás aktív és passzív tárgya között belső megfelelést feltételez: valami alkalmas valaminek az elvégzésére, azaz

rendelkezik az ehhez szükséges tulajdonságokkal, képességekkel. Az alkalom viszont külső körülmény, ami azt jelzi, hogy ez a belső megfelelés csak bizonyos feltételek közepette érvényesülhet, amelyek vagy adottak vagy nem. Az alkalom tehát egy folytonos készenléti állapotot igényel. Az alkalmat ugyanis meg kell ragadni, de el is lehet szalasztani. Az alkalmazásban tehát a belső megfelelés olyan külsődleges viszonyulás formáját ölti, amelyben az egymással összetartozók csak alkalmilag, az aktus mozzanatában kapcsolódnak össze.

A másik megközelítés szerint viszont az alkalmazás olyasmi, ami egzisztenciálisan, tehát létében és lényegileg érinti az alkalmazottat. Ebben az értelemben az alkalmazásnak nincs tárgya, mivel az magának az alkalmazottnak a létmódja; az aktus pedig nem egy esetleges mozzanat, hanem aktualizálás, azaz létbehozás.¹⁷¹ Az alkalmazott csakis az alkalmazásban létezik, és nem valamiképpen rajta kívül. Ily módon az alkalmazott és az alkalmazás egyazon létfolyamatban szervesen összetartoznak, olyan egységet alkotnak, amely csak analitikus eljárásokkal bontható szét összetevőkre.

Az alkalmazásnak ezt az utóbbi értelmét leginkább a filozófiai hermeneutika érvényesíti. H.-G. Gadamer felfogása szerint az értelmezés-megértés-alkalmazás egyazon hermeneutikai folyamat egymást feltételező mozzanataiként gondolhatók el. Ez nem jelenti azt, hogy ezek egymással azonosíthatók lennének, de azt sem, hogy egyik a másik nélkül megvalósulhatna. Ezért az alkalmazásnak ezt a komplex hermeneutikai értelmét egyaránt el kell határolni a hermeneutikán kívüli felfogásoktól és a hermeneutikán belüli előzményektől.

Ami a hermeneutikán kívüli felfogásokat illeti, a pozitivistá tudomány szemlélet s az ennek alapul szolgáló diszkurzív racionalitás az, amely az egymásutániség rendjébe szervezi a megismerést és az alkalmazást, a megértést és az alkalmazást, s ily módon két elkülönített és egymást követő mozzanatra tagolja az egymással összetartozók egységét. A teoretikus megismerés felértékelődése folytán mindez az alkalmazás szerepének lefokozódásával, alkalmoszerűségének kihang-

¹⁷¹ Az alkalmazás mint *aktualizálás* gondolatát, s ennek az alkalmazott filozófia lényegével való összefüggését Király V. István fejti ki terjedelmesebben. – Vö. Király V. I.: *Filozófia és Itt-lét*. 9–28.

súlyozódásával is együtt jár. Az alkalmazás okkasionális peremhelyzetbe szorul a központi szerepet játszó megismeréshez és megértéshez képest.

Az alkalmazás szerepe a hermeneutikai szemléleten belül sem egyértelmű, itt is történtek és történnek kísérletek a megértés és alkalmazás diszkurzív igényű szétválasztására, vagy éppenséggel megszüntető azonosítására. Gadamer felhívja a figyelmet azokra a hermeneutikai folyamatban bekövetkező megkülönböztetésekre, amelyek a hagyományos episztemológiai szemléletmód és a hermeneutikai szemlélet összeegyeztetési kísérleteiből adódnak. Azok a törekvések – mint pl. E. Betti felfogása¹⁷² –, amelyek a megértést episztemológiai értelemben vett módszerként kezelik, illetve megkísérlik módszertani értelemben az értelmezésnek egy általános elméletét kidolgozni, szükségképpen különválasztják, s egy diszkurzív egymásutániségbe rendezik a megismerés és a megértés, a megértés és az alkalmazás műveleteit, a kognitív és a normatív funkciókat, s ezzel együtt a teoretikus reflexió és a gyakorlati életvitel szféráit. Ugyanakkor a másik oldalon tovább él a romantikus hermeneutika hagyománya, a megértésnek a beleélés és utánalkotás, azaz a kongenialitás elvén alapuló felfogása, amely a hermeneutikai folyamat egymással összetartozó alkotórészeinek funkcionális identitását egy azonosulási aktusban megszünteti.¹⁷³

A filozófiai hermeneutika a hermeneutikai folyamatot egységes folyamatként, de nem homogén egységként, hanem az egymást feltételező történések egységeként fogja fel. Eszerint az alkalmazás ugyanolyan integráns alkotórésze a hermeneutikai folyamatnak, mint a megértés és az értelmezés. E tekintetben elsősorban a jogi és a teoló-

¹⁷² E. Betti az applikáció követelményét csak a normatív irányultságú értelmezéssel szemben találja jogosnak. Bettinél a kognitív, normatív és reprodukív funkcióknak erre a – tudományokban szokásos – elkülönítettségére hívja fel kritikailag a figyelmet H.-G. Gadamer is. – Vö. E. Betti: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. 34–35; H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 219–220.

¹⁷³ Ezzel magyarázható, hogy a romantikus hermeneutikában – amint ezt Gadamer megjegyzi – „a megértés és az értelmezés belső összeolvadása azt eredményezte, hogy a hermeneutikai probléma harmadik mozzanata, az *applikáció* teljesen kiszorult a hermeneutika rendszeréből”. – *Uo.* 218.

giai hermeneutika példái bizonyulnak tanulságosaknak, de a filológiai hermeneutika, a történelmi hermeneutika, valamint az előadásokkal és fordításokkal kapcsolatos hermeneutikai tapasztalatok példái is azt igazolják, hogy maga a megértés is történés, s a benne feltáruló értelem valamiképpen mindig vonatkozik, konkretizálódik, azaz alkalmazódik a megértő jelenlegi helyzetére: a vallási szent szöveg abban a folyamatban válik érthetővé, amelyben kifejti üdvözítő hatását; egy törvény értelme normatív alkalmazásában mutatkozik meg; a történelem eseményei saját léttörténéseinkbe szövődő hagyományként válnak érthetőkké; a műalkotások értelme az előadásban tárul fel, mint ahogy a lefordítandó szövegek értelme az új kulturális környezetre történő alkalmazásban.

Minden hermeneutikai folyamat számára konstitutív az a feszültség, amely az értelem-történés mozzanatai – a benne folytonosan formálódó értelem és az értelmezés egy konkrét pillanatában ténylegesen feltáruló, megmutakozó értelem – között fennáll. Valaminek az értelmét megérteni azt jelenti, hogy minden konkrét szituációban újból és másképp kell érteni. A megértés így egyben mindig alkalmazás, a hermeneutikai folyamatban formálódó értelemnek a változó megértési szituációban történő konkretizációja. A hermeneutikai szituáció ugyanis mindig konkrét, s sohasem választható le a megértendő értelemről, bármennyire is elvont, vagy általános, vagy távoli legyen is az. Az értelmezésnek egy adott pillanatában az értelem mindig a szituációt alkotó körülmények révén tárul fel, s egyúttal ebben a feltárulkozásban világítódik meg magának a szituációnak az értelme is. A feltáruló értelem mindig egy szituációra alkalmazott értelem is egyben. Ezért mondhatjuk azt, hogy az alkalmazás az értelmezési folyamatban feltáruló értelem létmódja.

A filozófia alkalmazásának kérdése

Hogyan függ össze az alkalmazás hermeneutikai értelme a filozófia alkalmazásának kérdésével? Ehhez egyszer meg kell vizsgálnunk, hogy mit jelent a filozófia esetében az alkalmazás?

Az „alkalmazott filozófia” megnevezésben a jelzős szerkezet nyelvi-
 vileg arra utal, hogy az alkalmazottat és azt, amire alkalmazzák a nyelv
 is különválasztja: azt engedi érteni, hogy egy előzetesen kidolgozott
 filozófiai koncepciót valamilyen partikuláris probléma megvilágításá-
 ra használnak fel, vagy éppenséggel filozófiai eszközöket, módszere-
 ket, eljárásokat vesznek igénybe szigorúan nem filozófiai kérdések
 megoldásánál. Így születnek az olyan „szakfilozófiák”, mint az alkalmazott
 filozófia megnevezés alá újabban besorolt erkölcsfilozófia és
 politikai filozófia, de ugyanígy lehet beszélni például a környezetvé-
 delem filozófiájáról is. E megnevezések arra engednek következtetni,
 hogy az ilyen filozófiai foglalatosságok esetében a hagyományos gya-
 korlati filozófia, az általa forgalmazott, ún. gyakorlati tudás feleleven-
 ítésére, időszerűsítésére, azaz aktualizálására, illetve reaktualizálására
 irányuló törekvéstről van szó, amely megkísérli kiléptetni a filozófiát a
 pozitivista szemlélet és az episztemológiai beállítódás révén kiterme-
 lődött elméleti keretei közül, és olyan kérdések vizsgálatához igyek-
 szik közelíteni, amelyek élet- és emberközeli, azaz ún. gyakorlati
 problémák. Csakhogy az eközben teremtődő módszertani szituáció és
 nyelvi-logikai helyzet éppen a gyakorlati tudás és a gyakorlati filozó-
 fia valós értelmét rejtje el az ily módon művelt filozófia elől. Hisz
 amennyiben az említett alkalmazott filozófiákat továbbra is egyfajta
 elméleti filozófiaként, a felmerülő gyakorlati problémák elméleti meg-
 közelítéseként vagy filozófiai elméletek alkalmazásaként művelik, kevés
 lehetőség kínálkozik magának a filozófiának, a filozofálás módjának a
 megújítására.

Mit jelent a filozófia esetében a szónak a lényegi értelmében, azaz
 a filozófia lényegét érintő értelmében az alkalmazás, az alkalmazott
 mivolt? Abból, hogy a nyelv az „alkalmazott filozófia” megnevezés-
 ben a filozófiát és az alkalmazás területét szétválasztja, egyáltalán
 nem következik, hogy ezek nem tartoznak össze. Ez a különválasztás
 egy episztemológiai módszerességen nyugvó tudományos ethosz ese-
 tében természetes, mivel részletekbemenőbb, mélyrehatóbb vizsgáló-
 dásokat tesz lehetővé. Nyomban megváltozik azonban a probléma ter-
 mészete, ha ezt a módszertani ideált azokkal a körülményekkel vetjük
 össze, amelyek közepette manapság a filozófia önérvényesítési törek-

vései zajlanak. Úgy tűnik, hogy a kortárs filozófiának egyre kevesebb kezdenivalója van egy szétszabdalt, darabjaira hulló, és különböző konfigurációkba mesterségesen összerendezett világgal. Ugyanakkor a XX. század filozófiai gondolkodásában kirajzolódik egy jól körülhatárolható törekvés, amely a filozófiában episztemológiai építmény helyett inkább egyfajta egzisztenciális beállítódást lát. Ebben a megközelítésben a filozófia mint létértelmezés és létmegértés, alkalmazás is egyben, de a szónak abban az értelmében, ahogyan az alkalmazást az alkalmazott létmódjának tekinthetjük.

Hogyan juttatja érvényre ezt a filozófiai törekvést a filozófiai hermeneutika?

Gadamernél az episztemológiai paradigmán alapuló filozófiával való szakítás leginkább a Bildung – képzés – kifejezés értelme kapcsán bontható ki, amelyet hasonló céllal Rorty is átvesz és használ.¹⁷⁴ A Bildung gadameri értelme egy új módon való gondolkodás, beszélés és cselekvés irányában való nyitást hordoz, amely az emberi létezés történetiségének elvén alapul. Emberi létezésünk történelmi horizontja egy folytonos mozgásban és átalakulásban levő világ horizontjába illeszkedik bele, s minden olyan kísérlet, amely egy végleges, változatlan és hierarchikus formában akarja rögzíteni ezt az univerzumot, mára elvesztette értelmét. A hermeneutikai beállítódás nem „az igazság” birtoklására vagy „az erkölcsi törvény” megvalósítására irányul, hanem önnön emberi mivoltunk kiteljesítésére és tökéletesítésére, arra, hogy minél jobban eleget tudjunk tenni egy olyan világ követelményeinek, amely számunkra elképzelhető és lehetséges. A Bildung (képzés) „az igazságra” irányuló episztemológiai fokalizáció helyett a sokféle lehetséges igazság iránti érzékenység és a világ változatos kezelési módozatainak kifejlesztését jelenti. Mindez együtt jár az érzékek rehabilitációjával, valamint a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan közötti különbségtevés, tehát az ítéles valós képességének a kifejlesztésével is. Ezek a képességek gyakorlati tudáshoz juttatnak bennünket, amely beépül az életünkbe, az önmegértésünkbe, s amely minden új élethelyzetben eredményesen mozgósítható. A Bildung nem

¹⁷⁴ Vö. G. Warnke: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. 196–208.

helyettesíti a „reflexió célját képező tudást”, de feltárja egy bizonyos típusú tudás határait: a tényekre vonatkozó objektív tudását, amelynek modelljét a természettudományok képezik. Úgyszintén feltárja a személyes érdeklődésbe bezárkózó és az önös érdekek érvényesítésén alapuló életforma határait is. A Bildung értelmében képzett egyén képes minden irányban kilépni az egoizmus bűvköréből, a sokféleség és változatosság befogadása, a másság elfogadása és a párbeszédre való nyitottság irányába, képes másokkal együtt teljes értékű emberi közösség, kommunió kialakítására és megélésére.

Hermeneutikai nézőpontból tekintve a létközösség egyszersmind értelemközösség is. A filozófiai hermeneutika a filozófia alkalmazását az értelemnek az életünkben történő érvényesüléseként mutatja fel. A Bildung végső fokon a filozófia művelésére való képzettségünket jelenti, egy állandó és másokkal együtt művelt önépítő folyamatot. A filozófia irányában ható képzés nem pusztán elméleti értelmezés, hanem önnön létünk építési folyamata, ami együtt jár egy számunkra lehetséges világ, egy értelemteli világ felépítésével, amelyben valós világunkkal kapcsolatos tapasztalataink elnyerhetik értelmüket. Az értelem számunkra nem a filozofálás eredményeként tárul fel, hanem magában a filozófiában formálódik. A filozófia ebben a megközelítésben nem csupán az értelem érvényesülését elősegítő módszerek alkalmazása, hanem olyan egzisztenciális cselekvés, amely megnyitja a bölcsesség útját az életünkben. Ezen az úton járunk a dologgal, a szöveggel, a hagyománnyal, a másik emberrel, vagy éppenséggel a saját énünkkel való dialogizáló együttlétünkben.

A filozófiai hermeneutika azáltal, hogy megkísérli visszaadni az emberi élet és cselekvés filozofikus dimenzióját, egyfajta kivezetést kínál a filozófiátlanság állapotából, ami egyben visszavezetés is a filozófiához, mint az értelem irányában való útonlevéshez. Ezáltal viszont magát a filozófiát is visszavezeti igazi, lényegi és eredeti önmagához, ami szerint nem is lehet más, mint az értelem felé vezető útonlevésünk. Ezen az úton tárul fel az alkalmazott filozófia valódi értelme, amely az autentikus tudás gyakorlati természetének a felmu-

tatásában rejlik.¹⁷⁵ Öltön olykor bármennyire is elvont és általános formákat ez a tudás, bármennyire is szervezze önmagát módszertanilag jól megalapozott teoretikus építményekbe, mégiscsak az életünk része, a világunk építőeleme, s igazi lényege abban mutatkozik meg, ahogyan szembesülni képes a konkrétal, a valósággal mint konkrétummal, a kihívóval, s ahogyan válaszolni képes az egzisztenciális kihívásokra. A hermeneutika ezért természeténél fogva sosem valósulhat meg egy episztemológiai keretekbe záruló filozófiaként, sohasem lehet csak az értelmezés és a megértés teoretikus szinten kidolgozott módszertana, mivel a benne rejlő filozófiai tartalom nem annyira az elméleti konstrukciókban, mint inkább a rá jellemző szemléletben, beállítódásban, életvitelben mutatkozik meg.¹⁷⁶ Ez a filozófiai tartalom nem a spekulatív reflexióban mesterségesen előállított, hanem sokkal inkább az életvilágunk szerves folyamataiból felszínre hozott tartalom, a saját világunkban természetesen benne rejlő filozofikusság

¹⁷⁵ Ebben egyúttal a régi gyakorlati filozófia hagyományának felelevenítése is tetten érhető, amelynek megfelelően az ismeretek igazolása nem merült ki az érvényességük feltételeinek felmutatásában, hanem annak a tisztázását is magában foglalta, hogy a tudás különböző formái hogyan felelnek meg a különböző emberi szükségleteknek. De a hermeneutika ezt a filozófiai hagyományt nem egyszerűen felújítja, hanem a mai létmegértés történeti horizontjába helyezve, annak szerves alkotóelemévé teszi. – Vö. *uo.* 204.

¹⁷⁶ Gadamer – Rortyhoz hasonlóan – elveti annak a lehetőségét, hogy a filozófiát egy episztemológiára redukálja, ettől különböző funkciót szán neki: a dialógus és az építkezés funkcióját. A filozófia csak ezáltal válik képessé az ismeretek és a tudományok egyesítésére az emberiség egy új önmegértése érdekében. Gadamer – Habermas-szal és Apellel egyetértésben – a tudományos tudás feltételei iránt érdeklődő episztemológiában rejlő legnagyobb veszélyt abban látja, hogy elfedi a társadalmi élet politikai-gyakorlati dimenzióját. Minden problémát technikai jellegűvé változtat, a tudást a szakértelemmel cseréli fel, s az általa szorgalmazott haladást nem egy összembari konszenzus vezérli, hanem a technológia lehetőségei és igényei. Ezen az úton haladva az emberiség elveszíti identitását. Ezért Gadamer szerint a filozófia feladata tudásunkat egy olyan koherens egésszé ötvözni, amely, beépülve a kommunikációra képes egyén és a felelős polgár magatartásába, megkönnyíti a konszenzus és a közös orientáció kialakítását, lehetővé teszi egy minőségi élet feltételeinek a belátását és egy a tagjai szolidaritásán alapuló ideális közösség létrehozását. – Vö. *uo.* 203–206.

kibontakoztatása. Az elsajátított filozófiai tudás, képzés, kultúra ehhez horizontot, mégpedig történeti horizontot kínál. De a filozófia, amely e horizontban létmegértésként kibontakozik, mint értelemtörténés egy-szersmind léttörténés is, mivel, miközben a létmegértés a létünkkel együtt történik, a létünk is éppen e megértés révén történik.

A hermeneutika az általánosság elvének a racionalitás kultúrájában megszokott dominanciájával szemben a sajátnak, a partikulárisnak, a konkrétnek az elvét engedi kibontakozni és érvényre jutni. Ezáltal a szétszóródó értelem korában a hermeneutika újból az értelem felépítésével kísérletezik, miközben a modernitás hagyományával egy újfajta, az eddigiekben megszokottól eltérő párbeszédet folytat. Ennek perspektívájában a napjainkban egyre erőteljesebbé váló globalizáció korlátai is megmutatkoznak. A szétszóródó értelemnek a hálószerű összefogására és egybefonására irányuló globalizáció ugyanis újratermeli – most már világméreteken – a racionalitás elvein alapuló rendszerstruktúrák elidegenítő mechanizmusait. A hálóban – legyen az akár világháló – csak vergődve létezhet az ember. Ezzel szemben a hermeneutika a filozófia művelésének értelmét a saját világnak, mint az értelem világának, belülről való intenzív kiépítésében, a konkrétból és a partikulárisból való kifejlesztésében látja. Ezzel újból emberközelbe, életközelbe hozza a filozófiát.

A FILOZÓFIA ALKALMAZÁSÁNAK HERMENEUTIKAI ASPEKTUSAI

Konferenciánk témája a filozófia alkalmazásának kérdésköre, pontosabban az a kérdés, hogy milyen viszonyban áll a hiteles filozófia az alkalmazással.

Ez a kérdés azért jogosult, mivel az újkori filozófia hagyományában gyökerező episztemológiai szemlélet egy meghatározott – s meghatározottságában egyoldalú – viszonyba állítja az alkalmazást a filozófiával. A probléma itt maga az „alkalmazás”, valamint a „viszony”. Episztemológiai nézőpontból az „alkalmazás” egy már előzetesen meglévő tudás, készenálló ismeret vagy elmélet felhasználását jelenti egy másik elméleti vagy gyakorlati probléma megoldásában. Ily módon a megismerés és az alkalmazás az eszközhasználó cselekvés logikájának megfelelően összekapcsolódó műveletsort alkot, amelyben a műveletek az időbeli egymásutániség rendjében követik egymást. A „viszony”, viszonyba állítás ennek a kapcsolatnak a külsődlegességére és instrumentális mivoltára utal, arra, hogy az alkalmazás, mint az alkalmazott megalkotását követő mozzanat bekövetkezhet, vagy el is maradhat, mivel ez nem következik szükségszerűen az alkalmazott lényegi természetéből. A filozófia „alkalmazása” tehát azt a problémát veti fel, hogy egy elméleti síkon kimunkált kész filozófiai koncepciót hogyan lehet mint előfeltevésrendszert és mint horizontot egy konkrét, partikuláris probléma megvizsgálására felhasználni, vagy – más szóval – egy, a maga partikularitásába ágyazódó, s ily módon közvetlen filozófiai relevanciákkal nem rendelkező problémát hogyan lehet egy készen álló filozófiai koncepció univerzális horizontjába bevonni. Módszertani vonatkozásban a filozófia alkalmazásának ez az instrumentális értelmű problémája az univerzalitás-partikularitás vitájában csúcsosodik ki, abban a kérdésben, hogy a maguk konkrétságában vizsgált problémák mennyire tarthatnak igényt filozófiai, azaz univerzális relevanciára. Ebben az ún. alkalmazott filozófiai vizsgálódás *filozófiai* mivolta kérdőjeleződik meg. Ezzel szemben a tudományosság eszménye iránt elkötelezett professzionalizálódott alkalmazott filozófia az

univerzális filozófiai perspektívát egy olyan előregyártott módszertani keretként forgalmazza, amelyet konkrét tematikus-empirikus vizsgálódásoknak kell feltölteniük tartalommal. Az eredmény valamilyen alkalmazott filozófia gyanánt művelt, ún. „tudomány” lesz, amely újabbban már nyilvánosan, a megnevezésében is felvállalja ezt a tudománystátust (pl. kognitív filozófia – kognitív tudomány¹⁷⁷). Ezáltal viszont már messzire eltávolodik az európai kultúrában meghonosodott filozófiai hagyománytól.

Itt most nem arról van szó, hogy hogyan, miként lehetséges a hermeneutika mint alkalmazott filozófia, hanem inkább arról, hogy hermeneutikai nézőpontból milyen más – az alkalmazott filozófia fenti modelljétől eltérő – megvilágításba kerülhet a filozófia és az alkalmazás viszonya. A filozófiai hermeneutikában ezt leginkább azon a fejtegetésen keresztül közelíthetjük meg, amelyet Gadamer a filozófia *spekulatív jellegéről* ír. Gadamer abból indul ki, hogy a filozófiai megismerés is tevékenység. De vajon, a filozófia megismerés-e abban az értelemben, ahogyan a megismerést episztemológiailag a dologra irányuló külsődleges reflexióként értjük? Gadamer Hegelre támaszkodik annak kifejtésében, hogy a filozófia nem a vizsgált dologtól idegen, külsődleges, eltárgyasító tevékenységként megy végbe a dologon, hanem „az igazi módszer magának a dolognak a tevékenysége”.¹⁷⁸ A filozófiai tevékenység „a fogalom erőfeszítését” igényli, vagyis gondolkodást, de ez a gondolkodás épp azt jelenti, „hogy egy dolgot a

¹⁷⁷ Ebben a vonatkozásban igencsak jellemző a megismeréssel foglalkozó tudományokat összekapcsoló „dialógus” létrehozásával próbálkozó *kognitív tudomány* (Cognitive Science) definíciója: „...a kognitív tudomány azoknak a problémáknak a vizsgálata, amelyek a legkülönbözőbb területen, mint az ismeret- vagy tudásreprezentációval, a tudásváltozással és a tudás formális jellemzésével kapcsolatos kérdések merülnek fel”. A kognitív tudomány is egyik kielégítője az olyan „szuperdiszciplínák” iránti igénynek, amelyek a „»tudományos világnézet« filozofikus integrációjára” vállalkoznak, s amelyek úgy segíthetik elő a tudós kilépését saját területe provincializmusából, hogy „mégsem kell filozófussá válnia”. – Pléh Cs.: *Bevezetés a megismeréstudományba*. 12; 15; illetve vö. 11–17.

¹⁷⁸ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 321; illetve vö. G. W. Fr. Hegel: *A logika tudománya*. II. 424.

saját konzekvenciájában fejtünk ki”.¹⁷⁹ Ennek érdekében el kell távolítanunk magunktól, vagy felül kell vizsgálnunk a dologgal kapcsolatos képzeteket, hogy ténylegesen azt hozzuk ki a dologból, ami benne van. Ezt a módszert Hegel is, akárcsak a görögök, *dialektikának* nevezi. A dialektika a gondolkodásnak egy olyan tapasztalatát nyitja meg, amelyben a gondolkodás mintegy *negatív* viszonyul önmagához, s ezáltal magának a dolognak a tevékenysége jut érvényre, egy olyan tevékenység, amely a dologra való ráhatásként alkalmazott tudományos módszertannal szemben elszenvédésként, megértésként, történésként valósul meg.¹⁸⁰

Gadamer észrevétele szerint a hermeneutikai tapasztalatban is valami hasonló történik, mint a negatív dialektikában. A dologra irányuló erőfeszítésünkben „negatíván viszonyulunk önmagunkhoz”, mivel „az értelmezés önmegszüntetésével” jut teljesen érvényre maga a dolog, vagyis az értelem. A hermeneutikai tapasztalat gadameri felfogása mégis világosan elkülönül az episztemológiai objektivitásigénytől. A tudomány az értelmezések kiiktatására törekszik, hogy a dolgot a maga objektivitásában ragadja meg, hatékony uralása érdekében. A hermeneutikai tapasztalatban az értelmezés önmegszüntetésére, a hallgatásba való visszavonulására azért van szükség, hogy a dolog maga szólalhasson meg, szólíthasson meg, s az így *megmutatkozó* értelméből részesülhessünk.¹⁸¹

Az értelem megmutatkozásának ebben a hermeneutikai problémájában tárul fel voltaképpen a filozófia *spekulatív* jellege. Gadamer meglátása szerint éppen a spekulatív az, ami közös a platóni és hegeli metafizikai dialektikában és a hermeneutikai tapasztalatban. A „spe-

¹⁷⁹ H.-G. Gadamer: *i. m.* 321; 322.

¹⁸⁰ Vö. *uo.* 322.

¹⁸¹ Ezzel kapcsolatban jegyzi meg R. Palmer, hogy minden értelmezés magában hordozza ezt a spekulatív dimenziót, s ennek mentén bontakoznak ki a megértés új eseményei. A spekulativitás a létezés természetébe szervesen beletartozó, s a dogmatizmus ellentettjeként érvényesülő kreatív negativitásban megalapozott, s mint ilyen az új létállapotok feltárulkozásának forrása. – Vö. R. E. Palmer: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.* 212.

kulatív” kifejezés itt eredeti értelmében¹⁸² használatos, a *tükrözés-tükröződés* viszonyát jelenti. A tükröződés – írja Gadamer – állandó felcserélődés. Az, hogy valami tükröződik egy másik valamiben, azt jelenti, hogy ez a másik visszaveri a tükröződő képét. (Pl. a kastély tükröződése a tóban azt jelenti, hogy a tó visszaveri a kastély képét.) A tükörkép a szemlélő révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal. Nincs magáértvaló léte, hanem egy olyan jelenés, amely nem maga a látvány, de a látványt jeleníti meg. Ebben áll misztériumszerűsége, megfoghatatlansága, lebegése.¹⁸³

A filozófiában a spekulatív a mindennapi tapasztalat dogmatizmusának ellentétét jelenti, azt, hogy valaki nem bízva rá magát a szilárd, rögzített gondolatokra, hanem reflektálni tud; Hegel szavaival: a magánvalóságot számomra valóságként ismeri fel. A spekulatív gondolat a gondolkodás révén – akárcsak a tükörkép a szemlélő révén – lényegileg kapcsolódik össze magával a dologgal. A spekulatív gondolatot tehát nem egy szubjektumhoz kapcsolódó határozományként, egy dologhoz rendelődő tulajdonságként, hanem *tükrőviszonyként* lehet elgondolni, amelyben a tükröző és a tükrözött egymáshoztartozásukban átjátszanak egymásba, mivel a tükröző a tükrözött tiszta megjelenése, a megmutatkozás maga a megmutatkozó valósága. A filozófiai tétel valójában nem megy át egy szubjektum fogalomtól egy állítmány fogalomhoz, amelyet vonatkozásba állít a szubjektummal, hanem az állítmány formájában mondja ki a szubjektum igazságát. Ezzel a spekulatív tételben a tétel forma önmagát rombolja le, mert nem kimond valamit valamiről, hanem *megmutat*, akár a tükörkép: a fogalom egységét mutatja meg. Innen a lebegő mivolta, szilárd állítás helyett az ide-oda történő mozgása a szubjektumon.¹⁸⁴

A filozófiai gondolat és tétel spekulatív természete egy sokkal átfogóbb tapasztalaton alapul, a *nyelv* spekulatív jellegén. Ez abban áll, hogy a nyelv – Gadamer szavaival – „nem valami szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, amelyben egy értelemegész szólal

¹⁸² A „spekulatív” a tükör jelentésű *speculum*-ból vezethető le.

¹⁸³ Vö. H.-G. Gadamer: *i.m.* 323.

¹⁸⁴ Vö. *uo.*, illetve vö. G. W. Fr. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 38–43.

meg”.¹⁸⁵ A nyelv lényegének ebben a hermeneutikai megvilágításában a spekulatív jelleg kettős aspektusa tárul fel: egyrészt az, hogy a nyelv igazi létmódja a *megszólalás*, másrészt az, hogy minden megszólalásban egy *értelemegész* szólal meg.

Először is mindaz, amit meg lehet érteni – s a filozófia a megértésre törekszik –, a nyelv révén szólít meg, azáltal, hogy megszólal a nyelvben, azaz egy bizonyos nyelven. Tehát már eleve a nyelv spekulatív struktúrájában kínálja fel magát a megértésre. A megszólalás – írja a továbbiakban Gadamer – „nem azt jelenti, hogy második létezéshez jutni”. Itt a megmutatkozás és a megmutatkozó különbségében rejlő létbeli összetartozásról van szó. Minden nyelv úgy hordja magában a lenni és a megmutatkozni különbségét, hogy ez a különbség „ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni”.¹⁸⁶ Ekként tekintve minden filozófiai gondolat voltaképpen a nyelv spekulatív lehetőségeibe való *belegondolás*, ami voltaképpen nem egyéb, mint a *dolog* szóhoz juttatása, hogy igazsága, értelme a nyelvben nyelvileg megmutatkozhasson. A nyelvben rejlő spekulatív lehetőségeket kiaknázva a filozófiai gondolkodás a nyelvet – minden olyan nyelvet, amelyen filozófiát művelnek – a maga igazi létalkotó, valóságteremtő lehetőségeihez juttatja el, a nyelv metafizikai képességeit aknázza ki. Mivel a spekulatív jelleg minden nyelvnek természetes velejárója – a nyelv oldaláról tekintve –, a filozófiai gondolkodás elvileg bármely nyelven megtörténhet, művelése nem csupán néhány kitüntetett nyelvhez kötött.

A filozófiai gondolat lebegő ide-oda mozgása éppen a nyelvi megszólítás-megszólalás közvetlen konkrét formájában, a *beszélgetésben* érhető tetten. Ez egy állandóan továbbhaladó mozgás, amely nem áll meg a kijelentéseknél, hanem mindig tovább lép az értelemnek egy átfogóbb egysége felé. Ily módon a beszélgetésben feltárul a megértés és a megértetés *történés*-jellege, az értelem történés-mivolta. Ebben a vonatkozásban mutatkozik meg a nyelv spekulatív aspektusának egy másik dimenziója: a nyelv mint beszéd, mint a megértetés és a meg-

¹⁸⁵ H.-G. Gadamer: *i.m.* 329.

¹⁸⁶ *Uo.* 329.

értés történése az „értelem végrehajtása”. Ez olyan értelemben spekulatív „hogy a szó véges lehetőségei úgy vannak hozzárendelve a gondolt értelemhez, mint a végtelenbe mutató irányhoz”.¹⁸⁷ Ugyanakkor ebben a vonatkozásban válik tényleges bizonyossággá a filozófia művelésének lényegi, szerves összetartozása a *párbeszédes* formával.

A nyelv spekulatív jellegének a másik aspektusa – szerves összefüggésben az előzővel – azt mutatja meg, hogy bármely megértés mindig egy *egész* horizontjában valósul meg, a nyelv közegében végbemenő értelem-történet mindig egy értelemegészre vonatkoztatódik. A különbséget, „amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni” maga a szó hordozza. Ami a szóban megszólal, az valami más, mint a kimondott szó. De a szó – mondja Gadamer – csak annak révén szó, ami megszólal benne.¹⁸⁸ A szóban szaván fogjuk a dolgot. A kimondott szó mindig a dolog értelmét találja el. Ezt az értelmet pedig egy értelemegészként szólaltatja meg, tehát „az értelem valamiféle végtelenségét juttatja magában véges megmutatkozáshoz”.¹⁸⁹ Másfelől, ami a szóban megszólal, az nem olyasmi, ami eleve, a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szó révén tesz szert a maga létére. A dolog is szaván fogja a szót. A szóban a dolog mindig mint értelem tárul fel, de nem egy létező dolog pusztá leképeződéseként, hanem a lét egészéhez való viszony megszólaltatásaként. Aki beszél – mondja Gadamer – „az annyiban spekulatíven viselkedik, hogy szavai nem valami létezőt képeznek le, hanem a lét egészéhez való viszonyt mondanak ki és szólaltatnak meg”.¹⁹⁰ A szónak ez a spekulatív struktúrája abban találkozik a megértés dialektikájával, hogy a szó általi kimondással mindig együtt jár a hallgatás is, a szóban kimondottal pedig a ki nem mondott is. Ahhoz, hogy a szóban valami zavartalanul megszólalhasson, hogy meghallhassuk az általa kimondottat, *hallgatnunk* kell a szóra. Ugyanakkor amikor azt mondjuk, amire gondolunk, vagyis amikor megértetjük magunkat, akkor a szó a mondottakat „egy érte-

¹⁸⁷ *Uo.* 325.

¹⁸⁸ *Vö. uo.* 329.

¹⁸⁹ *Uo.* 323.

¹⁹⁰ *Uo.* 325.

lem egységében fogja egybe a nem mondottak végtelenségével”,¹⁹¹ s ezáltal képes azt is megszólaltatni, ami közvetlenül nincs kimondva benne. A nyelv közegébe beleszövődő spekulatív viszony tehát nem hagyja érintetlenül sem a dolgot a maga tiszta magánvalóságában, sem pedig az értelmet valamiféle tiszta fogalmi bezártságban. A nyelv a benne megszólaló dolgot a lét egészével, mint ahogy a kimondott értelmet az értelem egészével, a kimondás véges megnyilatkozását pedig az elgondolásban a lét egészére megnyíló értelem végtelenségével állítja összefüggésbe.

Ebben a hermeneutikai perspektívában meghaladhatóvá válik az egyetemes és partikuláris vitája a filozófiai gondolkodás kapcsán. Az univerzalista nézőpont igyekszik eleve kizárni a filozófiai tematizálás köréből azokat a „partikuláris” témákat, amelyek úgymond – éppen partikularitásuk folytán – nem rendelkeznek filozófiai, azaz egyetemes relevanciával. Itt viszont éppen az válik beláthatóvá, hogy a nyelv spekulatív struktúrája révén a partikuláris tartalmak mindenkor az egyetemesség horizontjába állítódnak, minden létmegnyilvánulás, értelem-történés a nyelv közegében mindenkor univerzális összefüggés-rendszerbe vonódik be, s a nyelv spekulatív lehetőségeinek feltárásán munkálkodó filozófiai gondolkodás a partikuláris tartalmakat mindig univerzális aspektusukkal egyetemben szólaltatja meg. Ugyanis amikor egy partikuláris tartalom egy filozófiai beszélgetésben megszólal, azaz tematizálódik, ebben a megmutatkozásában már egy egyetemes értelemösszefüggés hordozójaként és megszólaltatójaként jelenik meg. Valami nem azért tematizálódik filozófiailag, mert mint készenlevő bekerül egy kívülről jövő filozófiai érdeklődés körébe, hanem azért, mert a filozófiai tematizálás spekulatív nyelvi struktúrájában találja meg a maga adekvát nyelvi megmutatkozását, egyúttal megvalósultságát.¹⁹² Ezért nem is lehet mintegy kívülről „alkalmazni” valamire a

¹⁹¹ *Uo.*

¹⁹² J. Grondin ezzel kapcsolatban kimutatja, hogy éppen ebben igazolódik az a gadameri gondolat, miszerint a hermeneutika nem egyszerűen a filozófiai gondolkodás módszertani alapja, hanem a filozófia egyetemes aspektusa. A filozófia eme hermeneutikai egyetemessége egzisztenciálisan az emberi létezés egyetemes végességében alapozódik meg, ami a mindenkori filozófia leegyetemes

filozófiát, mert ami filozófiailag elgondolhatóként jelenik meg, az már mindig is a filozófián belül van, azaz filozófiailag van.

A filozófia ebben különbözik a tudományoktól, s ezért nem is válhat soha „tudományossá” a szónak az egzakt tudományokra utaló értelmében. Ugyanakkor a filozófia ebben közelít a művészetekhez. A filozófia azonban a művészetekkel sem azonos, bármennyire is természetesen hangzik a „párbeszéd művészete”, a „gondolkodás művészete” metaforikus megnevezés. Különbségük a kép és a gondolat különbözőségére vezethető vissza. Bár mindkettőben közös a megmutatkozásban való megvalósultság, a megmutatkozás mindig másként történésében ez a „mindig más” *másként* történik a művészet és a filozófia esetében. A befogadásban mindig másként feltáruló művészi igazság voltaképpen ugyanahhoz a műalkotáshoz való ismétlődő visszatérés-ként történő megmutatkozás. Ezzel szemben a gondolkodásban nincs visszatérés ugyanahhoz a gondolathoz, csak továbbhaladás; egy gondolat újragondolása már másként/másképp gondolása is, a gondolkodás továbbgondolása is egyben. Ezért a gondolkodás – bármennyire is legyen lényege szerint a megmutatkozásban megvalósuló belátás – soha nem ragad le a belátott igazságnál, mivel az ehhez való újabb és újabb visszatérés is már mindig továbbhaladás, útonlevés. Bármennyire is legyen a filozófiai gondolat a lét belátása és beláttatása, a lét nem képszerű ábrázolatként, hanem gondolt gondolatként mutatkozik meg benne, léttörténésként, amely egyszersmind értelem-történés.¹⁹³

mesebb instanciája. Ez az, ami a jelenkori filozófiát hitelesíti abbéli törekvésében, hogy a végesség egyetemességének soha be nem fejeződő elgondolása, kimondani- és megérteni-akarása legyen, s ily módon emelkedjék fel maga is az egyetemesség megjelenítődésének a szintjére. – Vö. J. Grondin: *L'Universalité de l'herméneutique*. 190–191.

¹⁹³ A filozófiai hermeneutika ezen a ponton a filozófia lényegét a filozófia és a gondolkodás szerves, belső összetartozásából igyekszik megérteni és levezetni. A gondolkodás nem más, mint – platóni értelemben – a lélek állandó beszélgetése önmagával, s a filozófia is olyan, mint egy önmagát a másik válasza révén állandóan meghaladó beszélgetés. A gondolkodás ily módon a filozófiában teljesen önmagánál van és a filozófiai beszélgetésben önmagát önti szavakba. Ezért a filozófia sohasem valami rajta kívülre való utalásként valósul meg, s ily módon nem is valami rajta kívülre alkalmazhatóként, hanem az önmagát belülről építő gondolkodás történéseként bontakozik ki, olyan igazságtörténésként,

Ezért a filozófia esetében az „alkalmazás” kifejezés nem biztos, hogy éppen alkalmas annak kimondására, amit valójában mondani akarunk. A filozófia nem valamiféle csiszolható, tökéletesíthető eszköz a kezünkben, pontosabban az értelmünk számára a lét és az igazság uralására. Nem ilyen eszköz, és nem is alkalmas ilyen eszközök előállítására. Nem alkalmas, és nem is alkalmazható. Ha mégis kitartunk az alkalmazás kifejezés mellett, akkor sokkal inkább azt mondhatjuk, hogy a filozófia alkalmazása voltaképpen az *alkalom* és az *alkalmasság* számunkra való feltárulkozása. A filozófia nem annyira a dolgok uralási technikája, mint inkább részesedés a dolgok igazságából, részvétel az igazságtörténetben.

A filozófia – amennyiben alkalmazás – nem lehet másegyéb, mint a dolgok igazságának emberi valónkra történő alkalmazása, azaz a lét uralása helyett a magunk megváltoztatása, átalakítása irányába ható gyakorlati tevékenység. A dolgok, a lét igazságával való gondolkodó szembenézés olyan cselekvő szembesülés, amely egyszerre elszenvedés és részesedés. Az értelem-történetben való részvétellel éppen önmagunkat nyitjuk meg és képezzük ki az értelem és az igazság befogadására való alkalmasságra, egyszersmind a filozófiára való alkalmasságra. Ily módon a filozófia révén emberi mivoltunk közelebb kerülhet a maga hiteles emberi valójához.

A filozófia művelése tehát alkalom a lét szavának a meghallására és befogadására, s egyúttal a magunk alkalmasságának megmutatkozása is erre a befogadásra. Ezért a filozófiával való foglalatosságunk soha nem lehet az uralom terepe, hanem csakis a szenvedélyé és a szolgálaté.

amelyből részesülhetünk, amennyiben a filozófiai gondolkodás saját léttörténet-sükként velünk esik meg. – Erre vonatkozólag vö. Fehér M. I.: *Hermeneutikai tanulmányok*. I. 191–196.

AZ ALKALMAZÁS ÉRTELME

Az „alkalmazott filozófia” kifejezést manapság sokan és sokféle értelemben használják. Ha tüzetesebben megvizsgáljuk ezt a jelzős szerkezetet, kiderül, hogy a látszólagos közérthetősége mögött sűrű homály húzódik meg.

Első megközelítésben úgy tűnik, hogy az „alkalmazott filozófia” kifejezéssel a filozófiának olyan diszciplinárizálódott és professzionizálódott létmódját (létmódjait) nevezik meg, amelyben az alkalmazás és a filozófia kölcsönösen behatárolják egymást. Összefüggésük egy klasszifikáló szempontot is magában rejt: éppen az alkalmazottság, az alkalmazott mivolt szempontját. Amennyiben van *alkalmazott* filozófia, annyiban lennie kell *nem alkalmazott* filozófiának is. Most viszont nem az az elsőrendű kérdés, hogy miben áll a nem alkalmazott filozófia lényege, hanem az, hogy hogyan viszonyul az alkalmazottság a filozófiához. Külsőlegesen, járulékosan, vagy pedig szervesen, lényegileg tartozik hozzá a filozófiához az alkalmazás? Olyan jellemzőként, amely az egyik esetben van, a másikban nincs, vagy pedig bármely alapvető filozófiai megnyilvánulás valamiképpen természeténél fogva alkalmazottként valósul meg? Ha olyan viszonyról van szó, amelyben egy már kimunkált filozófia meghatározott kontextusban ölti magára az alkalmazott jelleget, valóban célszerűnek tűnik kétféle filozófiáról – alkalmazott és nem alkalmazott filozófiáról – beszélni. Amennyiben viszont az alkalmazottság a filozófiát nem külsőlegesen, hanem belsőleg, lényegileg érintő kérdésnek tekinthető, annyiban filozófiai kérdés, magának a filozófiának a kérdése. Ez esetben az alkalmazás és a filozófia viszonyát a filozófia lényegi természetéből kell kibontani és megérteni.

Úgy tűnik, hogy ez utóbbi összefüggés feltárásának szívében ellenáll egy olyan megközelítési mód is, amely az alkalmazás és a filozófia viszonyában a hangsúlyt a „filozófia”-ra helyezi. Ebben a perspektívában az alkalmazott *filozófia* más szellemi területekkel állítódik viszonyba. Ilyenek a különböző alkalmazott *tudományok* (alkalmazott matematika, alkalmazott pszichológia, alkalmazott nyelvészet stb.).

Hogyan viszonyul ezekhez az alkalmazott filozófia? Ez a megközelítés szintén az „alkalmazás” egy meghatározott értelmével függ össze. Itt az alkalmazásnak a filozófia lényegétől függetlenített, távoleső, technicizált értelméről van szó, amely egyaránt vonatkoztatható bizonyos esetekben a filozófiára és az egyes tudományterületekre. Mintha a filozófia e tekintetben rokonítható lenne bizonyos tudományokkal. Ebben a kontextusban az „alkalmazott” kifejezéssel kapcsolatban az értelmező szótárak nagyjából megegyeznek abban, hogy valamely tudományos területnek, ismeretnek, elméleti kutatásnak vagy elméleti szinten felismert törvényszerűségnek gyakorlati célokra, gyakorlati problémák megoldására való felhasználásáról van szó. Ezek a meghatározások továbbá arra is kitérnek, hogy valamely szakterület alkalmazott ismerettartalmai valamilyen külső cél szempontjának rendelődnek alá, az alkalmazásuk tehát az illető szakterület autonóm szféráján kívüli területen való felhasználásukat jelenti.¹⁹⁴

Ez a megközelítési mód egyrészt a létrehozás és az alkalmazás különállóságát és egymásutániságát előfeltételezi, azt, hogy az alkalmazás egy előzetesen kimunkált és készen álló tudásnak a megalkotását követő felhasználása; másrészt ezt az oppozíciót az elmélet és a gyakorlat hagyományos szembeállítottságára vetíti rá, egy előzetesen kimunkált elmélet utólagos gyakorlati felhasználásaként. Ezek a meghatározások az elméleti belső autonómiájával szemben a gyakorlati felhasználás kontextusfüggőségét explicitálják: az elméleti a maga *öncélúságából* kilépve egy rajta kívüli célban (egy más közegben vagy más régióban érvényes célban) kerül felhasználásra. Bár ebben közvetlenül nincs kimondva, de implicite mégis benne foglaltatik az alkalmazás egy mélyebb értelme is: az alkalmassá válás, az *alkalmasság* az elméleten kívüli cél megvalósítására. Az, ami kívülhelyezkedést

¹⁹⁴ Azt, hogy az alkalmazás egy adott szellemi terület öntörvényű világából való kilépést és egy másik szféra normarendszeréhez való igazodást jelent, jól illusztrálja az *alkalmazott művészet* fogalmának a *Világirodalmi lexikonban* olvasható meghatározása is, miszerint a művészetnek ebben a szférájában az egyes művek esztétikai törvényszerűségei alárendelődnek valamilyen nem művészi cél szempontjainak, s ezáltal lényegesen különböznek a külső tényezőktől nem függő, tehát autonóm művészi alkotásoktól.

jelent az elmélet öncélúságán, voltaképpen – a gyakorlat nézőpontjából – a gyakorlat öntörvényűségébe való bekerülést jelent. Az elmélet és gyakorlat oppozíciójában tehát egy olyan igazság is meghúzódik, amely közvetve az alkalmazás valós természetére irányítja rá a figyelmet: az alkalmazásra kerülő tudás a gyakorlatnak az elmélettől elkülönülő, sajátos, öntörvényű közegében kerül felhasználásra. Ez arra utal, hogy az alkalmazás nem pusztán a tudás mechanikus átvitelét jelenti egyik szférából a másikba, hanem sokkal inkább a gyakorlat közegében való *újraalkotását*, azaz *gyakorlati tudásként* való megalkotását, a gyakorlati célra irányuló *alkalmasságának* érvényesítését jelenti. Az alkalmazás tehát nem egyszerűen átvitel útján történő felhasználás, hanem egy másik közegben, egy másik világban történő létesülésre/létesítésre való alkalmassá válás és alkalmasság is egyben. Pontosabban: nem a tudás megalkotását követő felhasználás, mint második lépcsőfok, hanem egy bizonyos értelemben magának a tudásnak a megalkotása. Az alkalmazott matematika például lényege szerint nem egyszerűen a már készen álló matematikai tételek rávetítése egy konkrét, megoldandó problémára, hanem az illető probléma sajátos, belső matematikai összefüggéseinek feltárása, vagyis az előbbihez képest egy más módon létesülő matematika, a matematikának egy másik létmódja. Ebben a megközelítésben az is inkább beláthatóvá válik, hogy az ilyen és hasonló esetekben nem feltétlenül szerencsés az „alkalmazott” és a „gyakorlati” egymásra csúsztatása. A fő oppozíció nem az elméleti és a gyakorlati között húzódik meg. Az alkalmazott matematika nem lesz kevésbé elméleti teljesítmény, mint a nem alkalmazott matematika. Az alkalmazott és a nem alkalmazott különbözősége inkább egy bizonyos tudás létesülési folyamatában mutatkozik meg, abban, hogy magának a problémának belső világából bontakoztatódik-e ki, vagy a maga saját világába próbálja bevonni a problémát. Ebben a különbözőségben inkább bármely tudás gyökerében való alkalmazottsága tárul fel. Még ha egyes tudományok esetében olykor indokoltnak is mutatkozik a nem alkalmazott–alkalmazott különbségének az elméleti–gyakorlati viszonyában való megvilágítása, a filozófia esetében ez már azért sem lehetséges, mert az elméleti és a gyakorlati filozófia különbözősége nem a nem alkalmazottság–alkalmazott-

ság különbözőségében keresendő. Ha valamiféle egybeesés mutatkozik az alkalmazott filozófia és a gyakorlati filozófia között, akkor mi értelme lenne például alkalmazott etikáról beszélni?

Hogyan, miként lehetséges tehát az alkalmazott filozófia mint *filozófia*? E kérdés megválaszolása az alkalmazás és filozófia viszonyának mélyebb és körültekintőbb vizsgálatát igényli. Az alkalmazás többértelműsége összefüggésben áll mind a kulturális kontextussal, mind pedig azzal a filozófiai diskurzussal, amelyben az alkalmazott filozófia problémája felmerül. E tekintetben fontos különbségeket mutatnak a filozófia önszemléletével, illetve kulturális szemléletével kapcsolatos modern és posztmodern diskurzusok.

A modernitás a filozófia lényegét episztemológiai perspektívában határozza meg. A filozófia elsődlegesen megismerés, amelyhez egy meghatározott problematika, a problematizálásnak egy adott módozata, többé-kevésbé jól körülhatárolható tárgy (terület), világosan definiált módszer és argumentációs eljárások tartoznak hozzá. Mindezek a filozófia legitimációs bázisául szolgálnak, nemcsak önmaga számára, hanem a kultúra egészében is. A filozófia folytonosságát, fennmaradását ezen a legitimációs alapon leginkább az a sajátosságszerűség biztosította, hogy bármely filozófiai problémának, mint problémának, a kétségbevonása is mindig filozófiai problémaként tematizálódott. Így például a modernitáson végighúzódó metafizikakritika, amely számos esetben a filozófia létjogosultságát próbálta megkérdőjelezni, éppen hogy a filozófia tartós éltetőerejének bizonyult. A kultúra episztemológiai filozófiaszemléletének és az így felfogott filozófia kulturális önszemléletének megfelelően a filozófia önmagáról egy olyan episztemológiai diskurzust alakított ki, amely számos közös elemet tartalmazott a tudományról kialakított filozófiai diskurzussal: tárgy, módszerek, törvényszerűségek, bizonyítási eljárások artikulálása és lehetőleg pontos behatárolása. Ennek a diskurzusnak a közegében jól megfér az elméleti és gyakorlati különválasztása, valamint az elméleti elsődlegességének és magasabbrendűségének tételezése a gyakorlatival szemben. Úgyisintén összefért ezzel a diskurzussal a domináns filozófiai paradigma gondolata (a kor uralkodó filozófiájának a tételezése), amelyet az időbeli egymásutánosság, a történeti diszkurzivitás rendjében

válthat fel egy újabb, dominánssá váló filozófiai szemléletmód. Ennek a diskurzusnak a kontextusában valószínű elgondolásként fogalmazódhatott meg az előzetesen kész elméleti filozófiai konstrukciók alkalmazhatóságának gondolata a gyakorlati problémákra. Mindezt csak erősítette az átfogó, domináns és totális filozófiai elmélet megalkothatóságának víziója, amelynek perspektívájában a gyakorlati filozófiai vizsgálódások elméleti megalapozottságot és módszertani betájolást nyerhetnek, a konkrét léhelyzetekben felmerülő egzisztenciális problémák pedig megoldást remélhetnek. Ebben az episztemológiai kontextusban tehát beszélni lehetett (lehet) az alkalmazott filozófiáról, mint egy előzetesen megalkotott és általános érvényűnek tekintett elméleti és módszertani koncepció felhasználásáról a konkrét gyakorlati problémák vizsgálatában és megoldásában. Ezzel kapcsolatban azonban nem kerülhetők meg az arra irányuló metafizikai kérdések, hogy az ilyenszerű vizsgálódások mennyiben tekinthetők ténylegesen filozófiai jellegűeknek és értelműeknek (annál is inkább, mivel a filozófiáság kritériumai elsősorban az elméleti filozófiában tisztázódnak és fektetődnek le), illetve hogy ténylegesen az alkalmazott filozófia körébe illeszkednek-e? E kérdéshorizontban az alkalmazott filozófia vagy kívül helyeződik az öntörvényű, autentikus filozófia körén, vagy egy sajátos filozófiai területként vonódik be abba.¹⁹⁵

¹⁹⁵ A filozófia episztemológiai önszemléletének a legfontosabb problémája abban mutatkozott meg, hogy a filozófiát hosszú ideig elsődlegesen megismerésnek tekintették, s megkísérelték bevonni a rendszerezett és módszeres megismerés körébe. A kérdés úgy tevődött fel, hogy a filozófia milyen formában elégítheti ki a tudományos megismerés kritériumait, és hogyan lehet besorolni diszciplinárisan a tudományok rendszerébe. E tekintetben sokatmondó az *Encyclopédie Philosophique Universelle* hetvenes években keletkezett szócikke az ún. *genitivus filozófiáról*. A szócikk abból az elgondolásból indul ki, hogy ma már a nagy, átfogó metafizikai rendszerek formájában jelentkező filozófia nem elégíti ki a módszeres kogníció követelményeit, és nem illeszthető be egy jól körülhatárolható szakterületként a megismerési diszciplínákba. Globális konszenzus van arra nézve, hogy ma már a filozófia nem rendelkezik az önálló diszciplinaritás jellemzőivel. A filozófiának nincs saját tárgya, úgy, ahogy más kognitív területeknek van, a Létnek nincs egy olyan körülhatárolható régiója, amelynek racionális vizsgálatát kimondottan a filozófia vállalhatná fel. E szemléletmód problémája abban áll, hogy hogyan lehet mégis, továbbra is a filozófiát

A posztmodern kontextusában nemcsak a filozofálás módja változik meg, hanem a filozófia önszemléletét és önértelmezését hordozó diskurzus is. Az új diskurzus szintjén a filozófia episztemológiai paradigmájának a filozófia önfelszámolódásaként, szétfoszlásaként, önelvesztéseként fogalmazódik meg. Lyotard és Rorty egybehangzó véleménye szerint a beszélgetés közegében szerveződő kultúra (culture conversationnelle) *posztfilozófiai* kultúra.¹⁹⁶ Ebben a kulturális kontextusban már nincsenek kimondottan filozófiai problémák, a filozófiának nincs egy olyan saját területe, amelyet csak ő birtokolna, s a filozófus nem támaszkodhat egy olyan átfogó módszerre, amely legitimációs alapot biztosítana a vizsgálódásainak.¹⁹⁷

a kogníció körében megtartani, illetve ebből a perspektívából definiálni. Az említett szócikk a megoldást abban látja, hogy a filozófia megoszthatja a maga területét más szakterületekkel, a különböző tudományágakkal. A határterületeken létrejövő genitívus filozófiák megjelenése magára a filozófiai munkálkodásra is kihatással van, mivel az ilyen filozófiai vizsgálódás tartalma egy konkrét kutatási területhez, ennek beható ismeretéhez kapcsolódik, s ugyanakkor vele kapcsolatban érvényesítheti azt a filozófiai specifikumot, sajátos filozófiai fogalomrendszert és látásmódot, amely a szaktudományokra is termékenyítőleg hathat. Eszerint tehát a globális filozófiai diszkurzust a különböző tudományágakhoz rendelődő genitívus filozófiák váltják fel, amelyek lényege a filozófiai szemléletmód *alkalmazása* az egyes konkrét szakterületeken. Nyitott kérdés marad, hogy a filozófiai szemléletmód további kimunkálása és fenntartása milyen formában valósulhat meg.

¹⁹⁶ Vö. M. M. Carrilho: *Rhétorique de la modernité*. 20.

¹⁹⁷ Rorty a második világháború utáni kort a *professzionalizálódás* koraként jellemzi a jelenkori filozófia történetében. Ebben az időszakban a filozófia – úgy tűnik – lemondott a világnézeti tájékozódás és az erkölcsi iránymutatás szerepköréről, s a technikai problémákkal való foglalatosságot részesítette előnyben. A filozófusok „az érvelési technikájuk kimunkálását tekintették legmaradandóbb teljesítményüknek”. A professzionalizálódás kora azonban a filozófia vonatkozásában korántsem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A professzionalizálódás kezdetén – írja Rorty – „a filozófusok erőtlen kísérleteket tettek, hogy tevékenységük arculatát a matematika és a természettudományok mintájára alakítsák ki. Ezt az időszakot azonban igazából a tudomány egyéb területeitől és a kultúrától való elzárkózás, a filozófia autonómiájához való ragaszkodás jellemezte.” Ez a korszak a filozófia önszemlélete és a kultúra filozófiaszemlélete tekintetében mégis hasznosnak bizonyult, mivel felismerhetővé vált, hogy „a filozófiának épp annyira nincsen lényege, mint az irodalomnak vagy a politikának. Mindegyik az, amivé ragyogó eszű emberek éppen formál-

A filozófia végét meghirdető vészjósló kép az episztemológiai filozofiaszemlélettel való részleges szakításból következik. A tudományosság formai kritériumainak alávetett filozófia manapság valóban egy olyan filozófia „utáni” korszakba került, amelyben szükségessé válik az episztemológiailag támasztott igények kritikai felülvizsgálása, s meghaladásuk szükségességének a belátása. De ebben az esetben is érvényesül az előbb említett paradoxon: a tudományként (tudomány módjára) művelt filozófia szétfoszlásának problémája olyan filozófiai problémaként jelentkezik, amelynek felmerülése éppenséggel hogy tovább élteti a filozófiát.

A metamorfózisnak ebben a folyamatában nemhogy szertefoszlanának, hanem újból szembetűnnek a filozófia tényleges jellemzői. A filozófia elfordulása a modernitás hagyományától egyúttal odafordulást is jelent a saját eredendő lényegéhez, ahhoz a valós természetéhez és intellektuális értelméhez, amely a filozófiát mint szellemi hagyományt az európai kultúrában jellemzi. Ebben a fordulatban az alkalmazás filozófiai problémája és az alkalmazott filozófia kérdésköre is más megvilágításba kerül, ahhoz képest, ahogy az a modernitásra jellemző episztemológiai paradigmában megszokottá vált. Manapság már senki sem vállalkozik egy minden problémát átfogó domináns filozófiai elmélet megalkotására, amely egyetemes világmagyarázatot és létértelmezést nyújthatna, vagy módszertani premisszákat kínálhatna fel hozzá. Ehelyett különböző filozófiai beállítódások, orientációk, paradigmák lehetségesek, élhetnek együtt egymással és egymás mellett. Ezekben a filozófia alkalmazása eltérő értelmet nyerhet, s az alkalmazott filozófia mibenlétére vonatkozólag is eltérő elgondolások születhetnek. A közöttük való választás viszont nem esetlegességen alapul, s nem is ideológiai opció kérdése, hanem sokkal inkább egzisztenciális motiváltságú. Mára az is bebizonyosodott, hogy az európai kultúrában filozófiának nevezett szellemi teljesítmények egy meghatározott kultúrára jellemző léttörténés szerves összetevőit alkotják, annak mindenkori alakítóiként és önértelmezéseiként. Ily módon a

ják őket.” – R. Rorty: *Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra*. 188; 189.

filozófia a léttörténesek mozzanataihoz, eseményeihez való résztvevő odafordulásban nyerheti el a mindenkori valós értelmét. Azt, hogy a filozófiai elgondolás/belegondolás melyik filozófiai beállítódásban találhat magára az emberi léttörténesekben a legtermészetesebb módon, maguk az egzisztenciális történesek sajátságai, konkrét megnyilatkozásai hordozzák.

A kultúra mai posztfilozófiai állapotának egyik fontos ismérve abban mutatkozik meg, hogy – Márkus György kifejezésével – a filozófia „rendszer” utáni korszakba lépett.¹⁹⁸ Nemcsak az átfogó, globális filozófiai rendszerek tűnnek el ebben az időszakban, hanem a filozófia művelésének azok a jegyei is megváltoznak, amelyek a rendszerszerűséget hordozzák. Ennek előjelei már Dilthey-nek abban a kijelentésében felsejlenek, hogy „Filozófiák vannak, de filozófia – az nincs”.¹⁹⁹ Manapság úgy tűnik, hogy a filozófia az átfogó kultúraszervezői, konstruktóri szerepköréből visszavonulva egyre erőteljesebben a *hagyomány* kulturális jegyeit és funkcióit ölti magára. A filozófia már nem a kész értelemnek mindenféle léttörténessel és tapasztalattal szembeni előzetes és univerzalizált öntételezéseként jelenik meg a kultúrában, hanem sokkal inkább egy életszerű értelmező viszonyulásként, beállítódásként, magatartásként. Ebben a perspektívában a filozófia tényleges művelése nem is lehet más, mint *alkalmazás*, s a filozófia lényege szerint nem is lehet másmilyen, mint *alkalmazott*.

A filozófiai hagyománynak az alkalmazásban megmutatkozó létmódját a kortárs filozófiai irányzatok közül leginkább a *filozófiai hermeneutika* tárja fel. A hermeneutikának mint alkalmazott filozófiának a kérdéskörével, illetve a filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusaival más alkalmakkor, önálló tanulmányokban foglalkoztam.²⁰⁰ Ezért most nem kívánok külön kitérni az értelmezésnek és az alkalmazásnak a hermeneutikai nézőpontból megvilágítható szerves összetartozására, amely mindkét említett kérdéskör vonatkozásában szükségképpen felmerül. Itt inkább azt a belső, szerves összefüggést

¹⁹⁸ Vö. Márkus Gy.: *A „rendszer” után: A filozófia a tudományok korában*. 16.

¹⁹⁹ Idézi Márkus Gy. – *Uo.* 12.

²⁰⁰ Lásd ebben a kötetben: *A hermeneutika mint alkalmazott filozófia; A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai*.

szeretném hermeneutikai perspektívában megvilágítani, amely a filozófia spekulatív természete és az alkalmazásban/alkalmazásként feltároló egzisztenciális kötődése között áll fenn. Gadamer ezzel kapcsolatban rámutat arra, hogy a *spekulatív* jelleg a tükrözés viszonyát jelenti. „A tükörkép – írja Gadamer – a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal. Nincs magáért való léte, olyan, mint valami jelenés, amely nem maga a látvány, s amely mégis magát a látványt jeleníti meg tükörképszerűen. Olyan, mint valami megkettőződés, amely mégiscsak valami egynek a létezése.”²⁰¹ A filozófia spekulatív mivolta a reflexióban mutatkozik meg, abban, hogy a filozófiai gondolat ténylegesen a tükörképszerű (látványszerű) megfoghatatlanságában, a tiszta megjelenítés és visszaadás lebegésében él igazán filozófiailag. A filozófiai elgondolás/belegondolás soha nem bízta rá magát a gondolatok „rögzített meghatározottságára”, hanem reflektál, azaz önnön mozgásában együttmozog a gondolattal, mint azzal szervesen összetartozó, egyazon értelem-történés összetevőiként kölcsönösen formálva egymást. Gadamer Hegelre hivatkozva kifejti, hogy a gondolat akkor spekulatív, ha a benne kimondott viszony nem gondolható el egy határozmánynak egy szubjektumhoz, egy tulajdonságnak egy adott dologhoz való egyértelmű hozzárendeléseként, hanem olyan tükörviszonyként fogható fel, amelyben a tükröző a tükrözött tiszta megjelenése, úgy, hogy az egyik a másikhoz tartozó egyik, s a másik az egyikhez tartozó másik.²⁰² A filozófiai tételek mozgásában a meghatározás ide-oda fut a szubjektumon, s ily módon annak a lényege értelem-történésként tárul fel benne; éppen az válik (be)láthatóvá ebben a mozgásban, mutatkozik meg rajta, bomlik ki belőle az elgondolás/belegondolás révén, ami a benne rejlő lényege, amiként és amiben a leginkább ő maga az, a maga egzisztenciális, tehát történő mivoltában. Amikor a spekulatív tétel kimond valamit valamiről – írja Gadamer, ugyancsak Hegelre utalva –, a fogalom egységét mutatja meg. A fogalomnak ebben az egységében a dolog és a gondolat együtt van, mint szétválaszthatatlanul összetartozó, mint tükröző és tükrözött

²⁰¹ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 323.

²⁰² Vö. *uo.*

egysége. Amikor valaki a gondolkodás erejére támaszkodva fogalmilag ragadja meg a dolgot, voltaképpen maga a dolog juttatja érvényre saját magát, nem engedve eluralkodni azt, ami a szemlélet vagy a vélekedés számára már meghatározott vagy magától értetődő.²⁰³

A dolognak és a fogalomnak ez a spekulatív egysége kettős vonatkozásban áll a filozófia és alkalmazás összefüggésével. Egyrészt Gadamer rámutat, hogy a dolognak és a fogalomnak ebben a spekulatív egységében a tétel formája önmagát rombolja le, hisz ebben az egységben nem érvényesül az, hogy a tétel az állítmány formájában mondja ki a szubjektum igazságát. Itt a hozzárendelési viszonynak az a kettőssége szűnik meg, amelyen az „elméleti” filozófia „gyakorlati” alkalmazásának a lehetősége alapul. Másrészt a dolognak és a fogalomnak ebben a spekulatív egységében a léttörténésnek mint egzisztenciális folyamatnak a spekulatív struktúrája tárul fel, az a mód, ahogyan a léttörténés és az értelem-történés, az egzisztenciális eseménysorozat és az arra reflektáló elgondolás/belegondolás együtt járnak és egymást kölcsönösen alakítják egyazon történés összetartozó oldalaként.²⁰⁴ Ily módon a filozófia maga is egzisztenciális közegnek bizonyul, az emberi létezés spekulatív oldalának, amelyben tematizálódnak és fogalmilag megragadhatókká, elgondolhatókká válnak a létproblémák. A filozófia nem valamiféle eszköze a problémák megoldásának, s még csak nem is valami különleges, egzotikus alkalom vagy lehetőség a problémák felvetésére. A filozófia (a mai filozófia kiváltképpen) inkább *tükröt tart* a létesemények elé – tükröt, amely maga is szervesen hozzátartozik a tükrözöthöz –, amelyben megmutatkoznak, beláthatókká és elgondolhatókká válnak a problémák.

²⁰³ Vö. *uo.*

²⁰⁴ Az, hogy a filozófiai fogalomalkotás és az egzisztenciális történések mennyire szervesen összefüggnek, a problémakörnek egy más irányú megközelítésében is nyilvánvalóvá válik. G. Deleuze és F. Guattari is a filozófia igazi feladatát a fogalomalkotásban, az új fogalmak *megalkotásában* látják. A filozófiai fogalomalkotás szerintük is olyan egzisztenciális történés, amely ténylegesen belejátszik a dolgok és az események elkülönülésébe, a fogalmi entitások kiképződésébe. – Vö. G. Deleuze–F. Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?* 10; 36.

A mai kultúrában és életformában az egzisztenciális problémák tematizálásához vezető dialogikus viszonyban válhat élővé a filozófiai hagyomány. Amikor alkalmazzuk, nemcsak minket alakít, hanem ő maga is folyton alakul az iránta való alkalmasságunk felderítése és ki-képzése révén. E hagyomány közegében, egyszerre részeseként és „alkalmazójaként”, nemcsak úgy élhetünk a mai világban, mint az események külső szemlélői és elszenvedői, hanem úgy is, mint az értelem-történetek tevékeny résztvevői.

Ebben érhető tetten leginkább az alkalmazás értelme.

DIALÓGUS ÉS POLITIKAI KULTÚRA

A politikai kultúra

Amikor *politikai kultúráról* beszélünk, arra utalunk, hogy a politikai megnyilvánulásaink – mind a mindennapi életvitelünk szintjén, mind szervezett, intézményes formáikban – beletartoznak a kultúra körébe. Tehát egy bizonyos fokú és formájú kulturáltság jellemezheti őket, s ez a valós politikai élet minőségében meg is mutatkozik. Így a politikai kultúra egyaránt vonatkoztatható a köznapiektól a köznapiektól vett politikai mentalitásra és magatartásra, illetve a szervezett, intézményes politikai cselekvésre, mégpedig a kultúra mindkét szemantikai összetevője értelmében: úgy is, mint a politikai eszközöket, eljárásokat, technikákat, intézményeket, kommunikációt és cselekvéseket magában foglaló tárgyi-dologi kultúra; és úgy is mint a „politikai” életszférában élő emberben kifejlődő képességek, készségek, beállítódások, mentalitások, magatartásformák, lelki történések formájában megélt szubjektív kultúra.

Ha számba vesszük a politikai kultúra lényegi jegyeit, kiderül, hogy ezek megvalósulása, mindkét vetületében, *hermeneutikai szituációt* feltételez²⁰⁵, mivel a politikai kultúra mind objektíve, mind

²⁰⁵ Ez összefügg voltaképpen magának a kultúrának az alapvetően *hermeneutikai* természetével. A világ felől nézve, a kultúra az értelemösszefüggések rendszere, az értelemképzési, -képződési folyamatok összessége, a világban kibontakozó-megvalósuló értelem-történet. Az ember felől nézve, a kultúra az ember értelemfeltáró és értelemképző, -teremtő képességeként, e képességeknek az emberben zajló történeti kibontakozásaként gondolható el. Az ember kultúrlény, kultúrateremtő és kultúrában élő lény, mivel a megértés módján létezik a világban és a megértés módján létezik számára a világ. A megértés tehát kultúrateremtő létforma az ember számára, mint ahogy a kultúra a megértést kibontakoztató, teljesebbé tevő léttörténet. Ebből a hermeneutikai kultúraszemléletből egyrészt kiderül, hogy minden konkrét kulturális megvalósulás kettős történet: egyszerre végbemenő történet a tárgyi és az emberi, a külső és a belső, az objektív és a szubjektív megnyilvánulások területén, másrészt ebből a perspektívából válik igazán észrevehetővé az adott korszakra jellemző emberfelfogásnak és az adott

szubjektíve a másikkal való érintkezés síkján bontakozik ki, amely – akár együttműködés, akár versengés formáját ölti – mindig feltételezi bizonyos fokig és értelemben a másik megértését. Ugyanakkor a politikai kultúra mindkét vetületében közös vonás, hogy elsődlegesen a nyelv szférájában valósul meg, a beszélés útján, amelyet folytonosan átsző a politikáról való beszélés is.²⁰⁶ Egy adott időszakban, egy adott emberi közösség által gyakorolt beszélés, beszédmód kultúrája leginkább az illető közösség politikai kultúrájában érvényesül, mint ahogy fordítva is, egy adott korszak politikai kultúrája mindig kifejeződik a rá jellemző beszédmódban.

A beszélés mint diskurzus

Milyen beszédmód jellemzi a modernitás politikai kultúráját?

E kérdés kapcsán sokan kézenfekvőnek vélik a *monologikus* és *dialogikus* beszédmód poláris szembeállítását. Abból indulnak ki, hogy az európai modernitás elmúlt két-háromszáz éve folyamán kitermelődött, ma már hagyományosnak mondható politikai kultúrát a *monologikus* beszédmód jellemzi. Valójában azonban e beszédmódok viszonya korántsem egyszerűsíthető egy ilyen sematikus ellentétpárra. Ez leginkább a *beszélés* (diskurzus) és a *beszélgetés* strukturális és funkcionális különbözőségének megvizsgálása során derül ki.

A *beszélés* mindenekelőtt feltételezi azt a *valakit*, aki beszél, vagyis egy centrális szubjektum elsődlegességét, amely mindenféle beszélés alapvető szervező elve. A beszélő kiemelkedik a beszélgetés köztes közegeből, s e kivontsága (és nem bevontsága) és visszavontsága (és nem belevontsága) révén önnön egysége és egyedisége válik

kultúra önszemléletének az egymással való szerves kapcsolata. – Erre vonatkozólag vö. Veress K.: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. 5–170.

²⁰⁶ Egyes politológusok meglátása szerint az európai kultúrában napjainkban egyre fokozottabb méreteket ölt „a »politikai« szavak általi megvalósítása”. – Vö. Bíró G.: *Bevezetés a nemzetközi politikai viszonyok tanulmányozásába*. 88. Ez méginkább ráirányítja a figyelmet a „politikai” hermeneutikai természetére.

hangsúlyossá. A magába hajló szubjektum megnyilvánulásai pedig szükségképpen monologikus természetűek.

A beszélő mindig *valamiről* (valakiről) beszél. A beszélés tehát feltételezi a beszélés tárgyát, vagyis a tárgyszerűségét, a tárggyá tevését annak, amiről szó van. Ez nem annyira közvetlenül magánál a dolognál levést jelent, mint inkább a szubjektumtól való elkülönülést-elkülönböztetést, amelynek során a szubjektum a maga szabályaival meghatározza a tárgynál levés, azaz az objektivitás feltételeit. Ez képezi az alapját a tárgyhoz való leíró-magyarázó viszonyulásnak, amelynek során a beszélés egy meghatározott logikai-rationális rendbe szervezi a tárgy megnyilvánulásait, s ezáltal érthetővé, felfoghatóvá teszi azokat. Ily módon a tárgyról egy diszkurzív szerkezetű tudást rögzít és továbbít.

A beszélés tehát voltaképpen *diskurzus*, azaz mindig egy tárgyra vonatkozó, a tárgyról állító kijelentéseket tevő, a tudás kérdező természetét elrejtő egyirányú, egyenirányított megnyilvánulás. Lényege szerint minden diskurzus monologikus természetű. Soha nem adott dologra vagy helyzetre jellemző teljes tudás és teljes értelem mutatkozik meg benne, hanem a lehetséges tudásnak mindig csak az egyik, a ki-mondott, kinyilvánított oldala, amely egyúttal elfedi – miközben egyszersmind feltételezi is – önnön „hallgatag dimenzióját”.²⁰⁷ A rationális logikai elvek szerint strukturált diszkurzivitás az így létrejövő tudásból kirekeszti azt a fajta reflexivitást, amelyet e tudás hallgatólagos dimenziója hív ki, s amely nemcsak egy rendszerszerű egész, hanem egy intenzív teljesség horizontjába is helyezi a vizsgálódást.

A beszélés, mint valamiről való beszélés, a beszélőhöz képest mindig a *másról* való beszélés is egyben, ami több következménnyel jár: egyrészt feltételezi a beszélőnek a másikkal való megismerő viszonyulását; másrészt a másikkal, mint *másikkal* a feltárása lehetővé teszi egyszersmind a beszélő elrejtését; végül a (mindig) másról való beszélés során lehetővé válik a másik helyett való, és a másik nevében való beszélés is.

²⁰⁷ Polányi Mihály kifejezése. – Vö. Polányi M.: *The Tacit Dimension*.

A beszélő mindig *valakihez* – a hallgatóhoz – szól, aki a beszélőtől éppúgy megkülönböztetődik, mint a tárgy. Helyzeti meghatározottságuk folytán nagyjából a beszélői és hallgatói szerepkörök is elkülönülnek. A beszélő az információ, a tudás birtokosa, a hallgató ennek befogadója. A beszélő nemcsak ismereteket bocsát ki, hanem befolyást is gyakorol arra, akihez beszél, ő a kezdeményező, aktív fél, nála van a helyzet kulcsa, ő a kommunikáció elsődleges irányítója. A beszélés pusztán tényéből, a beszélési helyzet természetéből nem következik szükségképpen e szerepek felcserélhetősége. Sokkal inkább lehetségessé válik a beszélői szerepkör kisajátítása és uralása. Ebből kifolyólag a betöltése hatalmi helyzetet jelent, mivel a másira való egyirányú ráhatás előbb-utóbb alá-fölé rendelődési viszonyokban strukturalódik.

A beszélés tehát *hatalmi struktúrákat* feltételez, és ő maga is hatalmi struktúrákat hoz létre.²⁰⁸ E ténynek a kultúrára való kihatása nemcsak abban mutatkozik meg, hogy a beszélő pozíciója és a beszélés funkciói intézményesülnek, s az informálás-formálás, oktatás-nevelés, hatás-cselekvés funkcióit kisajátító hatalmi intézményekben öltönek testet, hanem a szubjektív kultúrában is, a képességek terén és a képzési folyamatokban egyaránt. Egyféle képességek képződnek ki

²⁰⁸ A diskurzus hatalomképző és a hatalom nyelvi strukturalódását elősegítő funkciójára leginkább a posztstrukturalista szemlélet képviselői hívják fel a figyelmet. M. Foucault szerint a hatalom az egyénekből szubjektumokat hoz létre. „A szubjektum szónak – írja Foucault – két jelentése van: az egyikben az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve (subject to), a másikban pedig egyfajta lelkiismeret vagy önismeret saját identitásához köti. Mindkét jelentés egy hatalmi formára enged következtetni, amely az egyént valaminek aláveti, alárendeli (subjugates and makes subject to).” – M. Foucault: *A szubjektum és a hatalom. Miért tanulmányozzuk a hatalmat: a szubjektum kérdése*. 182. A szubjektum-funkció tehát termeli a beszélő szubjektumnak a hallgatóéval szembeni kitüntetett pozícióját eredményező hatalmi szituációt, mivel szerves összefüggésben áll az alárendeltség és az alávetettség viszonyaival, az alá-fölé rendelődési viszonyokon alapuló kommunikációs és cselekvési struktúrák működtetésével. Azáltal, hogy a hatalom az egyénekből szubjektumokat hoz létre, egyrészt önmagához köti az egyént, azaz önnön érdekeinek, céljainak érvényesítőjeként lépteti fel, s ezáltal – másrészt – szükségképpen alárendeli másoknak.

azoknál, akik az értelmet, a tudást birtokolják, s általa hatni tudnak másokra és a környezetükre, és másfélék azoknál, akik ezt a tudást felhasználják, a ráhatást elszenvedik. A beszélő szubjektum centrális és domináns pozíciója ennél fogva az empirikus egyén szintjén egyoldalúan kiképzett, a dominancia és az alárendelődés, az irányítás és a végrehajtás elkülönült funkcióira beállítódott képességeket eredményez.

A beszélgetés mint dialógus

A dialógus a maga tiszta formájában és spontaneitásában *szabad beszélgetésként* valósul meg. A szabad beszélgetés világa olyan hermeneutikai szituáció, amely magában a beszélgetés folyamatában épül fel. Ebben e beszédtevékenység feltételei és szabályai is bármikor a megbeszélés témájává válhatnak, mivel a velük kapcsolatos konszenzus nincs előre lefektetve, hanem a beszélgetési folyamatban közösen kialakított szabályokon alapul.

A beszéléstől eltérően a szabad beszélgetés a beszélők köztes kommunikációs terében, a *közöttség* szférájában zajlik, amely a mindennapi élet kötöttségeivel és a polgári kötelességek világával szemben egy öntörvényű világot alkot. A résztvevők mindkét világban benne élnek; egyrészt élnek a maguk különböző, egyenlőtlenül terhelt és eltérő lehetőségeket felkínáló mindennapi életét az összes polgári kötelezettségeikkel és feladatvállalásaikkal egyetemben, másrészt egy tisztán intellektuális világ egyenrangú tagjaiként vesznek részt a beszélgetésben. Így a különbözők egyenrangúsága valósul meg a beszélgetés folyamatában.

A szabad beszélgetés világa nem öncélú világ, hanem olyan intellektuális közeg, amelyben a másik világ problémáira folyik a megoldáskeresés. A közöttség közege a szabadság szférája. A beszélgetők itt szabadon beszélnek meg azokat a szabályokat, amelyeket a gyakorlati életben kötöttségekként vesznek magukra. Ebben a közegben válik lehetővé a független és kötetlen odafigyelés a dologra magára, amiről szó van, itt válik lehetővé, hogy releváns mondanivaló fogalmazódjék

meg vele kapcsolatban. Úgyszintén ebben a kötetlen környezetben válik lehetővé a másik mondanivalójára való tényleges odafigyelés, valamint az, hogy az egyes mondanivalókban megfogalmazódó értelem egy közös és releváns értelemmé szerveződjének a beszélgetés folyamán. A szabadságból való részesülés az értelemképződés folyamatában való szabad *részvétel* formáját ölti.

Ily módon a szabad beszélgetés nem jelent birtokbavételt sem a tárgy (a dolog) sem a partner irányában. A beszélgetésben való részvétel nem egy *terra incognita* felfedezését és gyarmatosítását célozza. A megismerésre irányuló törekvést nem a kisajátítás vagy elsajátítás szándéka vezérli. A szabad beszélgetésben a dolog lényegébe és a partner gondolatainak, viselkedésének értelmébe egyazon közös alapról nyílik betekintés. Itt nemcsak a másik világ ismeretlensége tárul fel, hanem a saját világ ismertsége is ebben a perspektívában keresi és találja meg a másik világhoz vezető utat. A másik megismerése és építése így önmaga megismerése és építése is egyben.

A beszélés és a beszélgetés között éppen ebben mutatkozik meg a legfontosabb különbség. A diszkurzív beszédmód, még akkor is, ha formailag dialógusnak álcázza magát, alap nélküli. A beszélgetés feltáró és önfeltáruklkozó jellegével szemben a diszkurzív beszédmód nem feltáró jellegű. Abban különbözik a tényleges dialógustól, hogy nem tárja fel, hanem éppenséggel elrejti a beszélgetés közös alapját. Sokkal inkább a kellés prekonceptiójából, mintsem a levés felfedéséből indul ki. A másik megismerése helyett inkább önmagát vetíti rá a másokra, a másik birtokbavételére, átnevelésére, gyarmatosítására törekszik.

A politikai diskurzus

Hogyan függnek össze a beszélésnek és beszélgetésnek ezek a jellemzői a politikai kultúrával? Ez az összefüggés a politikai kultúra két lényegi jellemzője kapcsán fejthető ki: a) a politikai diskurzus formáját öltő politikai kultúra megnyilvánulásai a valamiről való beszélés szabályai szerint szerveződnek, tehát szükségképpen monologikus

jellegűek; b) a politikai diskurzus a másíkról és a másík nevében való beszélés explicit formáját ölti.

Mindkét jellemző a szubjektum centrális pozíciójával, s az ebből adódó diszkurzív racionalitás térhódításával, a beszédpozíciók polarizálódásával, a beszélő–hallgató szerepkörök hierarchikus, alá-főlé rendelődési viszonyokon alapuló kommunikációs struktúrákba való beépülésével áll összefüggésben.²⁰⁹ A politikai szférában szabad beszélgetések helyett inkább *beszélések* történnek, s ezek az egymást követő, vagy egymás ellenében teret hódító beszédmódokba, diskurzusokba illeszkednek. Mindez közvetlenül is megmutatkozik a hatalom monologikus nyelvezetében. A diktatúrák nyelvének monologizmusa nyilvánvaló. Itt azonban arról van szó, hogy az európai modernitás időszakában mindenféle politikai diskurzus, a demokráciák politikai nyelvezetét is beleértve, monologikus, antialogikus jellegű. Ez összefüggésben áll a politika nyelvének és a morális (moralizáló) politizálásnak a patetizmusával, amely feleslegessé teszi a polgárok argumentációját, s ily módon ellehetetleníti a valódi dialógus kialakulását.²¹⁰

²⁰⁹ Foucault szerint az európai racionalitás jegyében kitermelődött hatalmi struktúrák nem dialogikusak. Azáltal, hogy a hatalom alá-főlé rendelődési viszonyokat hoz létre, lehetetlenné teszi a tényleges párbeszéd érvényesülését. A hatalom, amelynek belső logikája a koncentráció révén az egyszemélyes politika irányába tendál, szükségképpen monologikus nyelvezetű. Hasonlóképpen, a modernitás tudományos diskurzusában testet öltő tudás – az igazság és a hamisság közötti különbégtetés – diszkurzív természete is egyfajta hatalmi rezsimet feltételez, mivel a ráció kisajátítja a megkülönböztetés kritériumát, s ily módon a Ráció univerzalizmusa együtt jár annak „terrorizmusával”. A ráció terrorjának nemcsak a hallgató, hanem a dolog maga is ki van téve, mivel a beszélés nem a természetes közvetlenségében adott dologról folyik, hanem a tárgyról, ami a szubjektum konstrukciója. – Vö. Nagy E.: *A dialógus mint várakozás*. 44.

²¹⁰ Ezt a gondolatot Kiss Lajos András fejti ki részletesebben, Rudolf Lengert alapján. – Vö. Kiss L. A.: *Variációk a dialógusra*. 69. Kiss itt R. Lengert *Die Dialogkultur und ihre Zerstörung* (in: Bildung und Erziehung, 1989) c. írására hivatkozik. A politika nyelvének antialogizmusa és a politizálás patetizmusa közötti összefüggést két példával is alá lehet támasztani: Az egyik éppen a Kiss által leírt magatartás, aki szerint – szintén Lengertre hivatkozva – „a politika nyelve már csak azért sem a dialógusra, tehát az egymással kölcsönviszonyban álló érvek szimmetrikus cseréjére orientált, mert azáltal, hogy a hatalom nyelve

A politikai diskurzus minél inkább kisajátítja a politikai szférát, annál inkább leválik erről a magánszféra, a mindennapi élet tevékenységi köre, de ezzel egyidőben egyre fokozottabban lehetővé válik a politikai diskurzus számára a másik nevében való beszélés, a politikum alatti életvilág érdekeinek, törekvéseinek képviselése, a politikum szférájában való megszólaltatása. A másik (Mások) nevében való beszélés lehetősége azzal is összefüggésben áll, hogy a politikai diskurzus – általában mindenféle diskurzus – mindig a *másikra* irányul. Közben a diskurzus szubjektuma a másikkal azonosulni látszik, mindvégig hangsúlyozza e tőle különböző másságát is. Ez a kétarcú beszédmód a szubjektumot egyrészt felelősségérzettel, felelősségtudattal, a másikért való felelősségvállalás látszatával ruházza fel, másrészt – paradox módon – fel is menti e felelősség alól, hiszen, úgymond, a rossz is a másik érdekében cselekedve követheti el. Ez a lehetőség e beszédmód tudáscentrikus jellegéből is adódik, ugyanis a beszélés szubjektuma azáltal éri el a másik nevében való beszélés legitimitását, hogy a középpontba állított tudás birtokosaként lép fel. Úgy tünteti fel magát, mint aki „tudja”, hogy melyek a másik érdekei, mi több: „jobban tudja”, mivel ő van az egyedül hiteles tudás birtokában; ugyanak-

folyamatosan önmaga jószándékát hangoztatja, lehetetlenné teszi a valódi dialógus kialakulását.” Például: „A problémát érzékeljük, alaposan átgondoljuk és azután lelkiismeretes döntést hozunk.” „Sohasem veszítjük szem elől távlati céljainkat.” „Mindig a helyzet urai maradunk.” – Vö. Kiss L. A.: *uo.* De ugyancsak jó példa erre a morális politizálásnak a világszintű nagypolitikában érvényesülő patetizmusa, amely manapság az USA neo-trumani politikai doktrínáját jellemzi, miszerint: a demokratikus nemzetek vezetője az Egyesült Államok, amelynek világtörténeti feladata a demokratikus értékek védelme és terjesztése, ami egy vég nélküli amerikai elköteleződést jelent a világban. Az USA így egy olyan sugaras szerkezetű rendszer középpontjaként (centrális szubjektumaként) definiálja önmagát, amely körül bolygószerűen keringenek a demokrácia értékei, illetve az azokat képviselő, érvényesítő demokratikus hatalmak. – Vö. Lengyel L.: *Kelet-Közép-Európa Koszovó után. Miért nincs Közép-Európa?* 42–43. Az argumentációs forrás ez utóbbi esetben is a *centrum*, még akkor is, ha a legmagasabb szinten és a legátfogóbban történik a demokrácia melletti beszélés. Ebben a politikai paradigmában a demokráciáról szóló diskurzus korántsem demokratikus, azaz dialógus-elvű, s ezt morális emelkedettségével, kinyilvánított elkötelezettségével, patetikus hangvételével igyekszik leplezni. Vajon az EU-s beszédmód tendenciája, stílusa, hangvétele mennyiben különbözik ettől?

kor ily módon kellőképpen humanitáriusnak is tűnik, mivel azt a benyomást kelti, hogy a másikat hozzásegíti érdekei felismeréséhez.

E beszéd mód legitimitásának másik forrása a választottság, a képviselet, illetve a megbízatás a képviseletre. Valaki erre való alkalmaságának látszatát éppen a politikai diskurzus teremti meg, mivel már akkor is a legitim beszélés alanyaként lép fel, amikor még csak a választópolgárok feltételes bizalmát élvezi. Ezáltal a politikai diskurzus mintegy elébe megy önnön legitimációjának. Ugyanakkor az ily módon fenntartott legitimitása mindig hiányos, mivel a választópolgárok összességén belül – „mindenki”, „a társadalom”, „az emberiség”, azokat is beleértve, akik közömbösségük vagy ellenszenvük folytán nem támogatják –, akiknek a nevében beszél, a neki ténylegesen bizalmat szavazó polgárok csoportja általában csak egy kisebbséget, egy töredéket alkot. Ezért a „mindenki”, akinek nevében beszél, olyan teoretikus általánosítással, idealisztikus kategóriává lényegül át, amely tartalmilag messzire eltávolodik a választópolgárok tényleges létvalóságától. Ez az eltávolodás a másik oldalon is érvényesül. A politikai képviselet és cselekvés centrális szubjektuma épp olyan teoretikus, idealisztikus képződményként jelenik meg, mint a képviseltek tömege, akiknek a nevében beszél. Ugyanis felénk nem annyira tényleges képviselőként és cselekvőként lép fel, mint inkább a politikai diskurzus forrásaként, fenntartójaként. Cselekvései ily módon elsődlegesen beszédcselekvéseként nyilvánulnak meg. A képviselő és a képviselt közé beékelődik maga a diskurzus, amely a politikai kommunikáció egészét a nyelv körébe vonja, s ezáltal ellehetetleníti mindkét pólus empirikus valóságát, és kiszolgáltatja a saját érdekei szerinti manipulációknak. Ennélfogva a hatalom elsődlegesen nyelvként, nyelvi képződményként épül fel, s ez leginkább a képviseleti demokráciák nyelvvezetésében mutatkozik meg.

Mindezek következtében a politikai diskurzus által fenntartott politikai kultúrában a vezetőkhöz, illetve a vezetettekhez tartozó egyéni képességek és képzettségek gyakorlatilag is szétválnak. A képviselők és vezetők jól informáltságával, helyzetismeretével, bennelevőségével, politikai aktivizáltságával, paternalisztikus fölényérzetével szemben áll a mindezeket elszenvedő, s a politikai aktivitást a vezetőktől elváró

tömeg, amelynek a tudatába ugyan betáplálja a nevében beszélő tömegkommunikáció a politikai részvétel és aktivizáltság illúzióját, de ténylegesen csak a választási kampányok idején szólítja meg, mivel ekkor kínálkozik egyedüli lehetőség politikai aktivitásának tényleges kiélésére a szavazás gesztusában. A gyakorlatban az egyik oldalon fellépő képviselőhöz a másik oldalon nem társul tényleges részvétel, sokkal inkább a részvétel hiánya és politikai közömbösség a jellemző.

A mindennapi élet nevében beszélő politikai diskurzussal szembeni reakcióként a mindennapi szféra is kialakítja a maga diskurzusát, a mindennapi politizálás beszédmódját, amely a politikai szféra működésével kapcsolatos észrevételeket, vélekedéseket, ítéleteket tartalmazza. E diskurzus tényleges kihatása (visszahatása) a politikai szférára többnyire csekélynek bizonyul. A két diskurzus inkább elbeszél egymás mellett, mintsem párbeszédet folytatnának egymással. Minél inkább uralja a politikai diskurzus a hatalmi mezőt és a tömegkommunikációt, a mindennapi élet diskurzusa annál inkább kiszorul ezekből, s a magánbeszélgetések szintjén marad. Itt viszont sokkal inkább megvan a lehetőség arra, hogy a monologizáló beszédmód visszataláljon a párbeszédes formához, s az emberek közötti mindennapi véleménycsere az igazságkereső, értelemképző szabad beszélgetés formáját öltse.

A dialógus kultúrája

A politikai kultúra – legalábbis az egyén hozzáállása, képességei, beállítódása szintjén – éppen a közömbösség meghaladásában mutatkozik meg, abban, hogy mennyiben képes véleményt formálni és nyilvánítani a körülötte zajló és őt érintő politikai történeésekről, milyen fokot ér el a politikai részvételi szándéka, és ehhez képest mekkora a tényleges részvétele a maga körében és lehetőségei szintjén a politikai eseményekben és történeésekben. A kérdés tehát úgy tehető fel, hogy van-e remény a beszéléstől a beszélgetéshez való visszatérésre? A *dialógus kultúrájává* válhat-e az európai politikai kultúra?

Mai szemmel nézve Szókratész és Platón idejében még valószínűszen elképzelhetőnek tűnt a polisznak egy olyan berendezkedése, amely az élő párbeszéd, a közügyeknek mindenki aktív részvételével történő szabad megbeszélés, a dialógus-elv alkalmazásán alapult. Platón a dialógust az emberi együttműködés igazi formájának tekintette, amelynek keretében a polisz tagjai számára lehetőség nyílik a megfelelő államrend kialakítására. A potenciális dialóguspartnerek különféle, de egyaránt releváns perspektívákat nyitnak meg az igazságosság kérdése kapcsán, amelyek mindig más oldaláról világítják meg ezt a kérdést, s ugyanakkor nyilvánvalóvá teszik, hogy az igazságosság problémáját nem lehet végérvényesen megoldani. Inkább csak haladni lehet az igazságosság felé vezető úton, amely nem más, mint a résztvevők mindenikének a hozzájárulását magába ötvöző értelem-történet. Éppen ebben a folyamatjellegben és egy végső igazság elérhetetlenségének a belátásában rejlik annak a lehetősége, hogy a későbbiekben az észszerűség és a gyakorlati hozzáállás – amely konkrét szabályok és elvek alkalmazásához, tényigazságok belátásához köti a sikeres lépések megtételét – egyre inkább leváljon a teóriának erről a szabad, szellemileg nyitott intellektuális világáról. Ezzel együtt jár a dialógus alkalmazhatósági terének a fokozódó beszűkülése a politikai gyakorlatban, a demokrácia gyakorlatát is beleértve.

A közvetett – képviseleti – részvétel és a gyakorlati hatékonyság elve a politikában meghatározott nézetek és érdekek kitüntetését, egy domináns álláspont felvállalását teszi szükségessé, ami a párbeszéd lehetőségeinek a további beszűkülését vonja maga után. A párbeszéd a politikai gyakorlat előterébe utalódik, ahol még cseppfolyósak az állapotok. Itt sem feltétlenül a résztvevő egyének között zajlik, hanem sokkal inkább a politikai szereplők között, akiknek legfennebb csak szószólói az egyes egyének. Így a valós egyéneknek (és közösségeknek) egyre kisebb a lehetőségük arra, hogy a saját elképzeléseiket szóltassák meg. Inkább intézményesült nézetek, vélemények, elvek és elképzelések párbeszéde zajlik, s az is csak addig, amíg a politikai viszonyok kikristályosodott, megszilárdult formát öltenek. Minél ténylegebbé és hatékonyabbá válik a politikai aktivitás, annál kevésbé enged teret az igazságról és igazságosságról folyó beszélgetésnek, és

egyre fokozottabban támaszkodik a monologikus diskurzusra, amely az egyedüli igazság hordozójaként lép fel.

Ezért tevődik fel egyre sürgetőbben a mai politikai kultúrában a kérdés: képes-e ez a kultúra visszatérni a dialógushoz, képes-e ön magát a dialógus-elv jegyében megszervezni és működtetni? Más szóval: vajon a dialógus-elvű politizálás manapság egy képzeletbeli, illuzórikus valóság, egy politikai ideál velejárója csupán, vagy az európai kultúrában élő ember számára egy valós létállapottá, a politikának egy valós világává válhat? Vajon az az elgondolás, hogy a dialógus-elv az európai kultúra normája, az európaiság mércéje – a múltba is visszavetíthető –, pusztán illúzió, vagy egy valós kultúra tényleges szervező elveként működhet a dialógus? Vajon indokolt-e és fenntartható-e az európai kultúrában a dialógus-elvhez fűződő optimizmus?

Manapság a legkülönbözőbb teoretikus-ideologikus törekvések a dialógust pozitív, konstruktív létlehetőségként állítják szembe a monológgal. De vajon ténylegesen megnyilvánul-e, és miként nyilvánul meg a dialógus-elv eme konstruktivitása az európai kultúrában? A kételyek nemcsak a dialógus-elv alkalmazási körének beszűkülésével, érvényesíthetőségével kapcsolatban merülnek fel, hanem az elv hatékonyságával, alkalmazásának pozitív kihatásával kapcsolatban is. Ezek a kételyek nem új keletűek, valójában magával a dialógus-elvvel egyidősek. Mindig is felmerült a probléma, hogy a beszélgetésben való szabad részvétel, az álláspontok sokasága és sokfélesége nem vezet-e valamiképpen az igazság szétszóródásához, a meghatározatlanná váló értelem nélküli keresgéléshez? Voltaképpen ez a szkeptikus attitűd fogalmazódik újra abban a magát posztmodernnek tekintő nézőpontban is, amely az álláspontok pluralista sokféleségében az értelemvesztést, értelemnélküliséget, az egyetlen és módszeresen megragadható értelem jóvátehetetlen szétszóródását látja, s erre a dialógus-elv újbóli életrekelése a mai kultúrában kiváló alkalmat/lehetőséget teremt.

A kérdés tehát végső formájában arra vonatkozik, hogy vajon a dialógus-elv érvényesülése/érvényesítése a mai kultúrában az értelemnélküliség, értelemszétszóródás állapotához vezet, vagy éppenséggel az értelemképződést és értelemkoncentrációt segíti elő. A szkeptikus

beállítódással szemben ma már egy másik, határozottan pozitív töltetű álláspont is megfogalmazódik, és egyre erőteljesebben és szélesebb körben hallatja hangját. Ez a hermeneutikai beállítódás, amely a dialógus-elvben az európai kultúra megújulási, önmaga autentikus lényegéhez való visszatérési, illetve előrehaladási lehetőségét ismeri fel, s úgy véli, hogy éppen a mi korszakunk igényli a leginkább a dialógus-elv érvényesítését.

A KÖZÉP-EURÓPAISÁG LEHETŐSÉGÉRŐL

Közép-Európa és közép-európaiság

Közép-Európa egy földrajzi-történelmi-politikai-kulturális régió, amelynek váltakozó kiterjedései és esetenként felerősödő vagy elvalótlanuló realitásai voltak és vannak a fizikai térben és a történelmi mezőben egyaránt. Geográfusok, történészek, politikusok, geopolitikai szakértők, kultúrtörténészek stb. feladata viszonylagos pontossággal bemérni e kiterjedés valós és imaginárius határait, ezek történelmi alakulását, illetve azokat az élet- és kultúrtartalmakat, amelyek e határok közötti teret és időt mindenkor kitöltötték.

Minket itt most – filozófiailag – nem Közép-Európa mint egy földrajzilag-történelmileg-kulturálisan többé vagy kevésbé behatárolható térség érdekel, hanem az az emberi létállapot, a létezésnek az az emberi módja, amely az itt élők élet- és világtapasztalatában feltárul. Milyen értelemben merülhet fel Közép-Európa mint filozófiai kérdés?²¹¹ Közép-Európa filozófiailag annyiban érdekes, amennyiben

²¹¹ Ez a kérdés már régebb és másoknál is felmerült. Karel Košík cseh gondolkodó szerint Közép-Európa lényege és értelme maga a kérdés; amíg ez a kérdés feltehető, míg nem hanyagoljuk el vagy nem mondunk le róla, addig Közép-Európa *létezik*, és csak addig létezik, amíg *kérdésként* létezik. „Mi magunk *vagyunk* a kérdés – de csak addig, amíg *kérdés* vagyunk. Amint hűtlenné válunk a kérdéshez, biztonságra és magától értetődöttségre cserélve föl, nyomban veszélyeztetni fogjuk saját létünket, amit így a pusztá látszat szintjére szállítanánk le. A kérdés egyúttal a legmagasabb aktivitás megnyilvánulása. Európa közepének léte különben sem alapulhat a »szellemen« vagy a »lelken«, de annál inkább a kérdésen – mert ez a lét kockán forog és állandó veszélyeztetettségben van –, ami lehet fizikai, erkölcsi és egzisztenciális. Ha átgondoljuk a tényeket és megpróbálunk ezzel a tartós történelmi helyzettel kezdeni valamit, akkor az eredmény egyetlen kérdésben összpontosul. A kérdés, szemben a kérdezősködéssel, megrázkódtatást is jelent: fájdalmat és kint, ám elsősorban újra és újra visszatérő szkepszist, a dolgok felülvizsgálatát. A kérdés lehet bonyolult és nyomasztó faggatózás és kétségbevonás – ebben tér el a kész válaszok kényelmességétől. Ezért minden valódi kérdés egyúttal fölkiáltójel, az igazság megkísértése.” – K. Košík: *Mi Közép-Európa?* 640.

olyan egzisztenciális problémaként ragadható meg és tárható fel, melynek partikuláris horizontjából egyetemes emberi létkérdésekre nyílnak perspektívák. Ezért úgy vélem, hogy nem annyira Közép-Európának mint régiónak a kérdése merül fel releváns filozófiai problémaként, hanem a *közép-európaiság* mint egy lehetséges emberi létforma és egyben tudatállapot, amely meghatározott emberi tapasztalatokban gyökerezik, és maga is újabb tapasztalatok forrása. További kérdés az, hogy a közép-európaiság mint lehetséges emberi léttapasztalat milyen természetű relevanciával bír a filozófiai reflexió számára? Szerintem a közép-európaiság filozófiai érvénye abban mutatkozik meg a leginkább, hogy valakik számára *értelme* van, s létformaként és tudatállapotként való együvé tartozása ebben az értelemben érhető tetten. Mint értelem nyilván megérthető is, s a lehetséges értelmezései mind egzisztenciális, mind pedig tudati vonatkozásban konstitutíveknek bizonyulnak.²¹²

A közép-európaisággal kapcsolatban egy módszertani kérdés is felmerül: milyen filozófiai koncepció keretében és milyen filozófiai kategóriarendszer igénybevételével vethetők fel ezek a problémák filozófiailag releváns módon? Az már első megközelítésre szembetűnő, hogy itt a filozófiai problematizálásnak valamiképpen meg kell oldania az egyetemes és partikuláris viszonyának bonyolult kérdését: képesnek kell lennie mind a regionális keretekben jelentkező létproblémák univerzális dimenziójának megvilágítására, mind pedig az univerzális létproblémák partikuláris érvényesülési módjainak a feltárására. Más szóval: az egyetemesnek a partikuláris horizontjában feltáruló rele-

²¹² Erről Karel Košík is hasonlóképpen vélekedik, bár az ő megközelítésében a kérdés a közép-európai térség mibenlétével és nem a közép-európaiság értelmével kapcsolatban merül fel. Igaz, hogy ő néhány évtizeddel korábban (1969) és a maitól lényegesen eltérő „kontextusban” gondolkodott erről a kérdéstről. „*Ez a térség egy vita*. A vita annak meghatározásáról folyik, mit jelent ez a térség. Nem szövegek értelmezéséről, hanem a valóság megértéséről van szó. Bármilyen szövegnél, textusnál magasabban helyezkedik el a kontextus, mint a történet és a beszéd eredeti egysége, mely tettekben, nyilatkozatokban, programokban, intézményekben és döntésekben valósul meg. Közép-Európa vitatott térség és a vita színtere: a vita arról folyik, hogy tulajdonképpen mi ez a térség.” – *Uo.* 644.

vanciáján, és a partikulárisnak az egyetemes horizontjában feltáruló relevanciáján alapul e problematizálás filozófiai érvénye.

E módszertani megfontolások arra engednek következtetni, hogy a közép-európaiság kérdése, úgy is, mint az értelemre irányuló kérdés, és úgy is mint az univerzális és partikuláris horizontok találkozási helye és kölcsönhatási tere, a mai filozófiában lényegében *hermeneutikai* természetű problémaként vethető fel. Ezt a hipotézist igazolja azoknak a tartalmi jegyeknek a hermeneutikai természete is, amelyek a közép-európaiságban mint létformában és mint tudatállapotban egyaránt fellelhetők.

A közép-európaiság mint létforma

A közép-európaiság mint létforma annyiban mindenképpen összefüggésben áll Közép-Európa létevel vagy nemlétevel, amennyiben Közép-Európa mint térség, mint létkeret sajátos jegyekkel rendelkező emberi tapasztalatok forrásterületének bizonyul. Ehhez az szükséges, hogy egyrészt az európai emberek egy csoportja ebben a térségben olyan közös tapasztalatokat szerezhessen, amelyek megkülönböztethetők legyenek más európai embercsoportok tapasztalataitól, másrészt hogy e sajátos jegyek révén e tapasztalatok mégiscsak valamiképpen európaiaknak mutakozzanak, azaz különbözők legyenek az Európán kívül élő embercsoportok sajátos tapasztalataitól is.

A Közép-Európa megnevezés²¹³ – amennyiben nem üres névként használjuk, hanem valós jelentéstartalom közvetítőjeként – mindkét tagjával utal erre a behatároltságra. Közép-Európa is *Európa*, tehát az itt élő embercsoportok tapasztalatai *európaiak*. Amennyiben az embe-

²¹³ Azt, hogy a közép-európai régió léte vagy nemléte mennyire értelmezési kérdés is, mi sem jelzi jobban, mint az a tény, hogy e megnevezést csak akkor van értelme használni, ha elfogadjuk a történészeknek azt a többnyire egybehangzó megállapítását, hogy Európában két fejlődési alaptípus alakult ki: a nyugat- és a kelet-európai. A Közép-Európa kifejezés ily módon a két régió *között* beazonosítható „köztes terület”, „határzóna” megnevezéseként használható. – Vö. Beluszky P.: *Közép-Európa és egy tétova geográfus*. 21.

riség más csoportjaival szemben megállapíthatók az európaiság releváns vonásai, ezek minden bizonnyal a Közép-Európában élőkre is érvényesek. Ugyanakkor a Közép-Európában élők az európaiságukat feltételezhetőleg a nyugat-európaiaktól vagy a kelet-európaiaktól eltérő módon élik meg és értelmezik a maguk számára. Itt nemcsak arról van szó, hogy az életvilágukba egy sor olyan egzisztenciális elem tartozik bele, amely más létszférákban nincs jelen, vagy nincs hasonló mértékben jelen, hanem arról, hogy maga ez a különböző lételemeket, létartalmakat egységbe szervező, ötvöző *létforma* hordoz ilyen azonosító és egyszersmind megkülönböztető jegyeket.²¹⁴ Ilyen jegyek máshol is jelen lehetnek, de itt az egzisztenciális tapasztalatok megformálóivá, azaz értelemképzőkké, egy létértelem hordozóivá válnak. Ennélfogva a közép-európaiság az európaiságnak egy meghatározott formában való kibontakozása, egy sajátos módon történő európai létezőként azonosítható.

Melyek a közép-európai létben és ennek tapasztalatában hangsúlyosan jelenlévő formai elemek? Egy ilyen formai-formatív tényezőre utal a Közép-Európa megnevezés másik tagja, a „közép”. Európa *közepén* megvalósuló emberi létezésről van szó, s ez többféleképpen is érthető. Európa közepén élni egyrészt jelentheti azt, hogy különböző jellegű kultúrák, nyelvek, hagyományok, politikai erővonalak és értelmezési stratégiák találkozási pontjában és egymásrahatási terében élni, ahol az európaiság ellentmondásos megvalósulásai révén minduntalan saját határaiba ütközik és önreflexióra kényszerül; másrészt jelentheti azt, hogy az európaiság középpontjában élni, az Európa-paradigma születési helyén,²¹⁵ ahonnan az európaiság a szélek, a perifériák felé sugárzik ki, s ahol ezért még nem észleli önnön kiterje-

²¹⁴ Kende Péter Közép-Európát nem annyira egy birodalmi képződménynek vagy államrendnek tekinti, mint inkább egy „világnak”, s ezzel a közép-európaiság tapasztalati jellegére, kiterjedésére utal. Fejtő Ferencre hivatkozva e tapasztalat sajátos jellegére is kitér: ezt a gazdaságilag egységesített, urbanizált térséget, a népek olvasztótégelyét másfajta érzékenység, másfajta mentalitás jellemzi, mint Nyugat-Európát, egy bizonyos „stílusegység” ismerhető fel rajta. – Vö. Kende P.: *Mi maradt Közép-Európa Habsburg világából?* 7; 8; 10.

²¹⁵ Erre vonatkozólag Karel Košík Hugo von Hofmannsthal idézi, aki szerint Közép-Európa nem más, mint „Európa kicsiben”. – Vö. K. Košík: *i. m.* 649.

désének korlátait, s önelégült reflektálatlan magánállevésébe süpped; harmadrészt jelentheti azt, hogy bizonyos gazdasági, kulturális, politikai mozgások áthaladási útjában élni, azaz középen Nyugat és Kelet, Észak és Dél között, ahol a határok folytonos elmozdulásban és átrendeződésben vannak²¹⁶, s ezért a létezés átmenetiségével a reflexió bizonytalansága társul.

A „közép”-mivolt tehát a közép-európai létnek egy sajátos ontikus státust biztosít, amelyet leginkább a *köztesség*, illetve a *közöttiség* kategóriájában lehet megragadni.

A közöttiség, elsődleges megközelítésben, valamik közötti elhelyezkedést jelent. Ennek lehet egy *negatív* értelme: ami mások között létezik, annak nincs saját helye, mivel mások töltik ki azt a léteret, amelyben létezhetne. Tehát a közöttiség ebben az értelemben negatív hely, valami helyének a hiánya. Mások között létezni egy extenzivitás elvű európai kultúrában értelme szerint is negativisztikus létállapot, mivel azt jelenti, hogy mások által korlátozva, összezártan, a kibontakozási, terjeszkedési lehetőségektől megfosztottan létezni.²¹⁷ A közöttiség *pozitív* értelmét a hermeneutikai szemléletben nyeri vissza. Itt a belülről jövő, intenzív kibontakozás ontikus terét értjük rajta, amelyben ez a kibontakozás másokkal kölcsönhatásban valósul meg, egymás építésében való kölcsönös részvételként. A közöttiség ontikus

²¹⁶ Az elmosódó vagy időnként átrendeződő határok kérdését, az ezzel összefüggésben álló hatalmi törekvéseket, s az ebből fakadó identitászavarok és tévhitek születését Közép-Európa egész történelmében kiválóan végigköveti és igen tanulságos konklúziókhöz vezet el Lendvai L. Ferenc terjedelmes és alapos történelmi elemzése. – Vö. Lendvai L. F.: *Közép-Európa koncepciók*.

²¹⁷ A közöttiségnek ez a negativisztikus értelme a Közép-Európában élők számára összefügg Közép-Európa középponti helyzetének és szerepének elvesztésével, ami a maga során úgyszintén összefügg magának a középpontnak az elvesztésével az európai történelmi átrendeződések következtében. Ugyancsak Karel Košík hívja fel a figyelmet annak a történelmi folyamatnak a tragikus színvetetire, amelynek következtében az európai kultúrában is bekövetkezett a középpont elvesztése az archaikus kultúráról a modern racionalitás kultúrájára való áttéréssel, amely elsődlegesen a nyugat-európai térségben bontakozott ki, s fokozatos térhódítása eredményeként a periféria a centrum fölé kerekedett. Az ebből fakadó hátrányt Košík a közepszerűségbe való lesüllyedésben és a közvetítő szerepbe való átcúszásban látja. – Vö. K. Košík: *i. m.* 659–660.

közegében valósul meg a szubjektumok partneri kapcsolata, kommunikációja. Ebben a vonatkozásban a közöttség nem feltétlenül csak fizikai térben történő kiterjedést jelent, hanem ugyanígy jelenti a szellemi térben, az időben, a hagyományban, a kultúrában, egyáltalán az értelemképződés bármilyen közegében való intenzív kiterjedést és jelenlétet is. Ez mindig másokkal való együttlét és a dinamikus történések folyamata. A közöttség tehát egyszerre lehet az összezsugorodottság, a létből való kiszorítottság állapota és a belülről jövő önépítés, valamint a másokkal való partneri kapcsolatokban és kommunikációban való térnyerés, létrejövés folyamata. És egyszerre és egymást korlátozó módon lehet az egyik is és a másik is.

A közöttség ugyanakkor egy előzetesen megszilárdult létállapottól egy másikba tartó úton levés is, egy *köztes lét*, amely éppen az átalakulások, átrendeződések folyamatát éli, úgy, hogy előzetes szilárdságát már elveszítette és újabb stabilitását még nem nyerte el.

Továbbá a közöttség *közvetítés* is, közvetítő létezés a térben és az időben a rendszerek, kultúrák, paradigmák, azaz a megszilárdult, bekeretezett létállapotok között, híd, amelyen keresztül mindezek utat találnak egymáshoz, közeg, amelyben lefordíthatókká és megérthetőkké válnak egymás számára. E folyamatokba ő maga is beépül mint híd, mint közös nyelv, mint a fordítás és a cserekapcsolatok közege, s általuk ő maga is épül, de anélkül, hogy valamelyikbe teljes egészében beépülne, vagy valamelyiket önmagába teljes egészében asszimilálná. Úgy van benne a folyamatok sűrűjében, a történések fő áramában, hogy valamiképpen ki is marad belőle, úgy kelti a mindenkihez való közelség benyomását, hogy egyúttal távol is marad a történésektől. Mindenik fél felé más-más arcát mutatja, s miközben az egyik arcát mutatja, a másikat elrejti előle. A közöttségben levés önmaga számára – és mindenekelőtt önmaga számára – belsőleg ellentmondásos létezés. Egyszerre jellemző rá a létbizonytalanság, az átmenetiség, az elmozdulásban levés és a közvetítésben, kölcsönhatásban, partnerségben és kommunikációban rejlő bizonyosság. Számára elkerülhetetlen a másikkal való találkozás, és a máságnak ebből származó tapasztalata, amely egyszerre jelenik meg a másik máságaként, és önmaga másá-

gaként a másikkal szemben. Ily módon önmagaságának is szerves részét képezi a másság, az ígylétben mindig meghúzódo máskéntlét is.

Végül a közöttiség közvetítés az *univerzális* és a *partikuláris* között is. E létforma sajátosságait magukon viselő partikuláris tapasztalatok a közöttiségben találkoznak az emberi létezés univerzális elveivel és törekvéseivel, mint ahogy az univerzális Európa-paradigma elvei ugyanitt szembesülnek a konkrét és partikuláris tapasztalatokkal. A nyugat-európai racionalitás elvei szerint felépülő Európa-paradigma ebben a köztességben mindig önnön másságával, máskéntlétével találja magát szemben, s az így keletkező ellentmondásos tapasztalatokban termelődik ki a közép-európaiság mint probléma. Ez a probléma azonban nemcsak egy bizonyos létformában, hanem a vele járó tudatállapotban is benne gyökerezik.

A közép-európaiság mint tudatállapot

A közép-európaiság tudata három tartópilléren nyugszik.

Az egyik a *középpont* tudata. A középben levés együtt jár a központosság tudatával. A tudat a középpontban való élés tapasztalatát egy olyan energetikai pontba fókuszálja, amelyben összefutnak, összegyűlnek és ahonnan egyúttal kisugároznak az energiák, amely a találkozások és a kölcsönhatások helye. Ez a tudatelem egy bizonyos fajta mitikus dimenzióval ruházza fel a közép-európaiságot, mivel olyannak jeleníti meg önmaga számára, mint ami egy tágabb, átfogóbb lét középpontjából nyeri erejét és értelmét, olyasminek, ami köré és körül szerveződnek a tágabb létszférák. Ebben a tudatban egy középpont köré szerveződő, onnan építhető és irányítható világ képe rajzolódik ki, ami nem is annyira egy belső logikán, mint inkább egy objektív helyzetkép tudati beépülésén alapul. Ez a mitikus dimenzió illúziókeletővé válhat minden olyan helyzetben, amelyben a valóságos létszerveződés feladja a középpont és az ezzel járó központosítás elvét.²¹⁸

²¹⁸ A középpontvesztés tudattorzító hatását kiválóan jellemzi Karel Košík: „Európa veszélyeztetettsége nem kívülről jön és máshonnan származik, hanem saját magából fakad, annak a *fölcserélésnek* a lényegéből, melyben a mellékes köz-

A közép-európaiság másik tudati tartópillére a *hagyomány*. Ennek a tudatállapotnak a hagyomány és az előítéletek, a hagyományban való benne élés, benne állás mindig is szerves részét képezték és képezik. A tudattartalmak hagyományelemei egy valóságos létezés, valóságos fennállás emlékét és egyúttal tudati leképeződéseit közvetítik a mindenkorai jelenvalóság tudata felé. A hagyomány révén e tudatállapot egyfajta nosztalgiatudatként működik, amely visszafelé, a múlt felé a közép-európaiság tekintetében egységesítő konstitutív hatást fejt ki.²¹⁹ Ezért itt a hagyományhoz való viszony nem egyszerűen a hagyományápolásban merül ki – bár ez is fontos, kitüntetett szerepet kap –, hanem a hagyománnyal való tényleges együttélésben, amely révén a hagyomány a mindennapi élet szerves részét képezi, s a normarendszeréhez való igazodás a valóságosság látszatával ruházza fel az életet még akkor is, amikor a valóságos létfolyamatok már rég szétzúzták az egységesítő tényezőket. E hagyomány az időbeli köztesség szférája is, híd is az időben, a múltbeli valóságtól a jelen illúzióin keresztül a jövő lehetőségeihez.

Végül a közép-európaiság harmadik alapvető tudati eleme a *más-ság*, a másként lét tudata. A maga ellentmondásos módján a közép-európaiság a másságban tartja össze tudatilag magát, aminek egyaránt megvan a pozitív és negatív aspektusa. *Pozitív* értelemben az egység, az önazonosság a valóságos fennállás tudataként definiálta, definiálja magát mindenkor ez a közép-európai tudat, amikor egy ténylegesen létező, önszervező közép-európai létformán alapult (alapul). *Negatív*

pontiként jelenik meg, és e körül a hamis középpont körül forog minden. Európa nem kerül más kultúra vagy más kontinens uralma alá, de azok a folyamatok zökkentik ki, melyek a modern kor sajátzerűségét alkotják: a peremen lévő a legmagasabb helyet bitorolja, a másodlagos uralkodik a lényeges fölött, mely egyre inkább a peremre szorul, s mind a »normális« többség, mind az »intellektuális« kisebbség számára *nevetséges* jelentéktelenségbe fullad.” – K. Kosík: *i. m.* 660.

²¹⁹ Arról, hogy ez a valóság és tudata minden nosztalgizáló és múlt felé forduló egységesítési törekvés ellenére mennyire magában hordozza az egység hiányát és a szétszóródás lehetőségét is, meggyőző képet fest Nyíri Kristóf tanulmánya: *Ausztria, avagy a posztmodern keletkezése*. – Vö. Nyíri K.: *A hagyomány filozófiája*. 65–82.

értelemben a másoktól való különbözőség, az önmegkülönböztetődés tudataként él tovább. A történelmi és politikai elvalótlanulás folyamatában minél inkább elerőtlenedik az előbbi tudatállapot, annál inkább megerősödik ez utóbbi, mint illuzórikus tudat.

A másoktól való megkülönböztettség tudata azokban a történelmi korokban is, amikor Közép-Európa valóságosabban létezett, mint ma, az itt élők önértelmezésének szerves részét képezte. Európa más régióhoz képest egy sajátos jegyeket magán viselő politikai és gazdasági berendezkedés, kultúra, értékrend, hagyományok birtokosainak tudták magukat. E másság-tudat főleg a kritikus léthelyzetekben erősödött fel, amikor Közép-Európa viszonylagos különállósága politikailag veszélyeztetődött. Ugyancsak táplálják ezt a másság-tudatot – legalábbis a nosztalgizáló, hagyományélesztgető politikai, szellemi, kulturális szférában – azok a széttartó irányú értelmezések is, amelyek az amerikai életforma és mentalitás Európára gyakorolt befolyása, illetve a nyugat-európaiságnak egy globális Európa-modell formájában az egész földrajzi és gazdasági-politikai Európára való kiterjedési törekvései következtében erősödnek fel. A közép-európai tudat az amerikanizmusban és a globális európaiság-paradigmában erőszakos befolyásolási, mentális és kommunikációs kolonizációs törekvéseket lát, amelyek arra irányulnak, hogy megvonja az értelmet ettől az előző történelmi időszakban szilárd valóságalapokon álló közép-európai létformától, azt az értelmet, amely egy, a mai életbe egyre erőteljesebben beépülő hagyomány formájában újból érvényesíteni igyekszik magát.²²⁰ Hasonlóképpen felfokozza a másság-tudatot a másik irányból, a Keletről jövő hatás is, a kelet-európaiság és a balkanizálódás réme. Addig, amíg a nyugati tendencia egy magasabbrendűnek nyilvánított, az autentikus európaiságot hordozó értékrend és globalizációs törekvések kereteibe akarja beszippantani Közép-Európát, addig a

²²⁰ A tapasztalat azt mutatja, hogy – érdekes módon – a közép-európaiság a nyugati modell térhódítási törekvéseiben olyan értékeket propagáló jelszavakkal találja magát szemben, amelyeket egyszersmind a saját hagyományaihoz tartozónak is vél. Ilyenek a kulturális globalizáció, az értékluralitás, a kozmopolitizmus jelszavai. Ez fokozza a tudati zavart és megnehezíti az önelkülönítési igyekezetét a nyugati globalizációs törekvésekkel szemben.

Kelet és a Balkán előrenyomulása, térhódítása az érték- és mentalitás-térképen a közép-európaiságnak azokat a hagyományosan kiépített és fenntartott európaiság-tartalmait veszélyeztetik, amelyek minden partikularitáson és különálláson túl a nyugati európaisághoz kötik. Önvédelmi és önépítési törekvéseiben ez a tudat fontos támaszra talál a történelmi tudatban és a történelemtudomány történeti tudatépítési törekvéseiben, illetve a regionális politikai tudatban és e politikai tudatot építő politikatudományi analízisekben. Ebben a vonatkozásban a történelem- és politikatudományi értelmezések ténylegesen a közép-európaiság konstitutív tényezőjévé válnak, egy olyan létforma és tudat-állapot alkotóelemeivé, amely a vele kapcsolatos értelmezések révén is épül.

A közép-európaiság tudata egészében véve egy homályos tudat. Egy létbeli szilárdságát, stabilitását veszített régió tudata, amelyben a gazdasági, politikai, kulturális, mentalitásbeli határok folytonos elmozdulásban, a hatókörök, kiterjedések állandó átrendeződésben vannak. Nem azért homályos tudat, mert a reflexió nem képes belátni a határokat, hanem azért, mert ezek folytonos mozgásban vannak. A racionalitás elvein alapuló reflexió, amely a nyugat-európai modell által produkált viszonyulási forma, diszkurzív renddel és világos határokkal számol. Ezért fogalmai többnyire működésképtelenné válnak, amikor a cseppfolyós állapotok szülte közép-európai tapasztalatokkal találkozunk.

És végül: a közép-európaiság tudatának alakulása szempontjából kitüntetett fontossággal bír az, hogy milyen nyelvezetet használnak a róla való beszélés során, valamint az is, hogy milyen nyelven gondolkodnak és beszélnek a Közép-Európában élők önmagukról. Nem mindegy az, hogy a különböző nyelvi közegekben képződő diskurzusok egy a dominancia-viszonyokat újratermelő diszkurzív stratégiák tárgyaként kezelik a közép-európaiságot, vagy a közöttiség olyan közegeként, amelyben a dialóguson, a részvételen, az együttműködésen alapuló partneri kapcsolatok válnak lehetővé. A beszélésnek ezek a különböző módozatai szintén ellentmondásosan épülnek be a Közép-Európában élők európaiság tudatába, fokozva e tudat homályosságát, s ugyanakkor ellentmondásos létfolyamatokat indítva el.

A jelen viszonyai között úgy tűnik, hogy a közép-európaiság mentális terében a hagyományos racionalitás univerzális normákat és stratégiákat érvényesítő paradigmája és nyelvezete verseng a regionális tapasztalatokat, a lokális, személyes és történeti tudáson alapuló új értelmképzési stratégiákat érvényesítő hermeneutikai beállítódással és nyelvezettel. Ami a valós viszonyokat illeti, az elemzők vélekedései szerint Közép-Európa manapság is mozgásban van Kelet és Nyugat között; Kelettel szemben egy bizonyos fokú előrehaladottság, Nyugattal szemben egy bizonyos fokú elkészttség jellemzi.

A közép-európaiság, akárcsak Közép-Európa léte, manapság újból kérdés. E kérdés lényege arra vonatkozik, hogy kitermelhet-e ez a régió a jövőben egy a nyugatihoz vagy keletihez hasonló önállósággal, identitással rendelkező létmódot, azaz mindkettővel szemben egy pozitív másságot, vagy nem marad számára más, mint választani Nyugat és Kelet között. Vajon az itt élők közép-európaisága egy pozitív lehetőséget hordoz, vagy csupán a választásban rejlő negatív lehetőséget, azaz pusztán a választás lehetőségét. E kérdés kezelésében a kétféle szemléletmód és nyelvezet jelentős eltéréseket mutat. Úgy tűnik, hogy a nyugati racionalitás elvein alapuló közelítések a Nyugat és a Kelet közötti különbség és feszültség újbóli felerősödését kezdik egyre inkább hangsúlyozni. Az értelem kérdése egyre sarkítottabbá válik, azaz egyre kevésbé filozófiai kérdéssé, s a közép-európaiság problémája ily módon fokozatosan kivonódik a filozófia köréből, egyszerű szaktudományos kérdéssé válik. A valós tapasztalatok terén a Nyugat és Kelet közötti feszültség felerősödésével egyre erőteljesebben érték- és személyiségrombolóvá válik a választás dilemmája.²²¹ Az észelvek újból összetütközésbe kerülnek az emberi tartalmakkal.

A hermeneutikai paradigma számára, amely sokkal inkább a közép-európai valóságban gyökerezik, az értelem kérdése továbbra is az értelmezés lehetőségéhez és körülményeihez kötődik, s belevonódik az élő filozofálás, a mindennapi élet filozofikusságának a körébe.

²²¹ Úgy tűnik, hogy ezt a beállítódást igazolják az elemzők olyanszerű vélekedései is, mint a Lengyel Lászlóé, aki szerint a rendszerváltó évtized történései bizonyítják: nincsenek meg a közép-európai civilizáció közös feltételei. – Vö. Lengyel L.: *Kelet-Közép-Európa Koszovó után. Miért nincs Közép-Európa?* 38.

Amennyiben a hermeneutikai beállítódásnak sikerül új értelemképzési folyamatokat beindítani, s ezáltal a közép-európaiság saját értelmét, önértelmét erősíteni, a jövőben hatékonyan hozzájárulhat a Nyugat és a Kelet közötti feszültség csökkentéséhez.²²²

E téren a filozófiának még számos tennivalója akad.

²²² E beállítódásban felcsillanó remény éltető elvét viszont már néhány évtizeddel ezelőtt megfogalmazza ugyancsak Karel Košík, felvetve a „kereső nemzetek” gondolatát, amelynek aktualitását közép-európai szemmel nézve talán a most eltelt évtized történései sem homályosították el: „Közép-Európa alanyát ugyanis azok a nemzetek alkotják, melyek keresik – konfliktusban, tévedésben és félreértésben – az együttélés és az együttlét módozatait, melyben megőriznék sajátos mivoltukat, de egyúttal kiépiténék a kölcsönös megbecsülést mindenki iránt, mint az egy és oszthatatlan szabadság és igazságosság képviselői iránt. Az államformák – föderáció, konföderáció, önálló alakzatok – ennek az alanyiságnak és a kereső nemzetek sajátságosságának a termékei.” – K. Košík: *i. m.* 657–658.

A BESZÉLGETÉS, AMELY „MI MAGUNK VAGYUNK”

Az identitás – manapság eléggé divatosnak tűnő – kérdése, empirikus oldaláról nézve, újabb keletű problémának látszik. Az identitással kapcsolatos szociálpszichológiai és antropológiai kutatások, a rájuk épülő elméletek – az identitás kortárs fogalmával együtt – alig néhány évtizedre tekintenek vissza.²²³

Ezzel szemben az identitás-probléma filozófiai elgondolása, lényege és értelme szerinti megragadása régi, de minduntalan visszatérő és megújuló kérdés. Hol az azonosság logikai és ontológia problémája kapcsán, hol a szubjektum- és az én-probléma kapcsán jelentkezik. Filozófiai szempontból az identitás-probléma mindkét, egymást kölcsönösen feltételező vetülete egyaránt és egymás vonatkozásában is fontos. Mégis inkább a szétválasztásukkal találkozunk a filozófiai vizsgálódásokban, melyek úgy foglalkoznak a kérdés valamelyik oldalával, hogy háttérben, homályban hagyják a másikat. Ily módon ezek összekapcsolására is inkább csak kívülről kerül sor, különállók és szembenállók összefüggésbe hozása, illetve egymásba vetítése révén, ami az azonosság és a viszonyulás olykor feloldhatatlannak tűnő elmentését, az idő- és az egységprobléma különböző megközelítéseinek ütköztetését eredményezi. Ezért az identitás-probléma folyamatos kihívást jelent a kortárs filozófiai gondolkodás számára.

Vegyük számba a kérdés néhány lehetséges megközelítését.

²²³ Az identitás fogalmát Erik H. Erikson honosította meg és terjesztette el a 20. század második felében a pszichológiai és szociálpszichológiai szakirodalomban. Fontosabb munkái: *The Problem of Ego-Identity* (1956); *Identity and Life-Cycle* (1959); *Identity, Youth and Crisis* (1968); *Dimensions of a New Identity* (1974).

Összetartozás és egy-ség

Az identitás-probléma újragondolásának első komolyabb kísérletét Heideggernél találjuk. Az identitás tételével kapcsolatos vizsgálódásai és fejtegetései több szempontból is fordulatot jelentenek a probléma filozófiai elgondolásában.

Heidegger több évezredes logikai és ontológiai hagyománnyal fordul szembe, amikor megállapítja, hogy az identitás tétele – „A megfelel A-nak” – nem az identitásról mond ki valamit; megfogalmazási módja és lehetősége már előfeltételezi az identitás meglétét és jelentését.²²⁴ Nem az identitás tételéből tudjuk meg, hogy mi az identitás, hanem az identitás már meglévő tapasztalata teszi lehetővé a tétel megfogalmazását. Ilyen értelemben e tétel maga is – mely egész gondolkodásunk logikai alapját képezi – következmény: egy alapvető lét-tapasztalat reflexív elgondolásának horizontjában merül fel, még mielőtt ezt az elgondolást normative megalapozhatná.

A heideggeri fordulat első mozzanata annak kimutatásában érhető tetten, hogy az identitás tétele nem csupán a gondolkodásnak, hanem elsősorban a létnek egy szabálya.²²⁵ Azt mondja ki, hogy miként van a mindenkori létező, vagyis hogy ti.: önmagával maga azonos.²²⁶ Továbbá, a tétel ilyenszerű nyelvi megfogalmazása az azonosság lényegét egy egységgé formálódó kettősségként, az önmaga és a magával való azonosulás viszonya széttagolhatatlan összetettségeként mutatja fel.²²⁷ Végül e logikai-nyelvi konstrukcióból az is kiviláglik, hogy az azo-

²²⁴ „A tétel sokkal inkább már előfeltételezi, hogy mit jelent az identitás és hogy hová tartozik.” – M. Heidegger: *Az identitás tétele*. 559.

²²⁵ „Az identitás tétele a létező létéről szól.” – M. Heidegger: *uo.* 560.

²²⁶ A tétel a lét szabályaként így hangzik: „az identitás, az önmagával való egység minden létezőhöz mint olyanhoz hozzátartozik.” – Heidegger: *uo.* 560.

²²⁷ Az identitás tételének megfelelő képlet – $A=A$ – nemcsak annyit mond, hogy „mindegyik A önmaga azonos” hanem sokkal inkább azt jelenti: „önmagával mindegyik A maga azonos. Az azonosságban [Selbigkeit] benne van a valamivel való viszony, tehát egy közvetítés [Vermittelung], egy összekapcsolás, egy szintézis: egy egységgé való egy-esítés [Einung], Ebből következik, hogy az identitás a nyugati gondolkodás egész történetén keresztül az egység jellegében mutatkozik meg.” – Heidegger: *uo.* 559.

nosság lényegét képező egység – pontosabban *egy-ség* – nem a már meglévő összetevők egyesüléséből létrejövő egység, hanem elsődleges és megalapozó mind az önmagával azonosulóhoz, mind pedig az önmagával való azonosulási viszonyhoz képest. Ezek oly módon tartoznak össze, hogy *egy-et* alkotnak, s csakis az összetartozásuk egységén belül és ennek révén különülhetnek el. Valami csakis a magával való azonosulása révén lehet *önmaga*, mint ahogy az önmagához való viszonyulásaként valósulhat meg a magával való *azonosulása*. A viszonyuló és a viszony kettősségének *egy-sége* nem egységre hozás/egységre jövés eredménye, hanem az azonosságon mint *egy-ségen* belül megmutatkozó és belőle kifejlő *különbözőség*.

Az európai gondolkodás tehát az identitást először is az *egység* oldaláról közelíti meg, ami azzal a kockázattal is jár, hogy az *egy-ség* elfedi vagy elrejtí a benne foglaltatott *különbözőséget*. Heidegger viszont ráirányítja a figyelmet arra, hogy az azonosság nem homogén egység, hanem közvetített; az önmagával egységben levést az önmagához való viszonyulás közvetíti, az önmagához való hozzátartozás, az önmagával való egybetartozás viszonya, azaz az önmaga mint egyszerű viszony és viszonyuló/viszonyban álló entitás. Elvileg bármely létező ő maga az, önmagával összetartozó, önmagához hozzátartozó, önmagával egységet alkotó entitás. Tehát minden entitás: *id*-entitás.²²⁸

Ugyanakkor az egység nem egy statikus önazonosság, hanem éppen belső differenciáltsága révén a *különbözők*, a *különbözőségek* összekapcsolódási folyamatát hordozó egységesülés; voltaképpen történet, mindenkorú úton levés egy valamivé való egységesülés felé, melyben folytonos elkülönöződésnéként merülnek fel és merülnek el a *különbözőségek*. Valami tehát mint *id*-entitás úgy *ön*-magára vonatkoztatott entitás, hogy egyszersmind e magára vonatkoztatottságában önmagától elkülönöződő entitás is. S minél inkább elkülönöződő, önmagával annál inkább ténylegesen összetartozó.

Az identitás tehát mint egység: összetartozás; valaminek önmagával való összetartozása, mint az önmagával való *azonosságnak* és az

²²⁸ A „Nincs entitás identitás nélkül” jelmondat értelmezéseivel P. F. Strawson foglalkozik részletesebben. – Vö. P. F. Strawson: *Entity and Identity*. 21–51.

önmagától való *különbözőségnek* egy-séget alkotó egysége; azonosság és különбözőség összjátéka: azonosság, mely különбözőség akar lenni; különбözőség, mely azonosság akar lenni.

Heidegger elidőz az „összetartozás” kifejezés mindkét tagjánál. Különbőféleképpen világítható meg az összetartozás értelme az *összetartozás*, illetve az *összetartozás* irányából, s ez az identitás-probléma újragondolásának kulcsát jelenti.

Az összetartozás, mint *összetartozás* [*Zusammengehören*] az együvé tartozás értelmét hordozza, tehát szokásos módon az Együttből, a sok-félék egységét hordozó Együtt egysége felől határozható meg: beletartozni egy együttlét rendjébe, odatartozni egy rendszer egységévé szerveződő sokaság egységébe, egy mértékadó és meghatározó egységítő szintézis révén. Itt az összetartozás a *nexus* (kötés, kapcsolat) és a *connexio* (co/n/-nexio = össze- vagy egybekötés, -kapcsolás) révén jön létre.²²⁹ Ebben az esetben tehát egy olyan egységről van szó, amely alkotóelemek, alkotórészek rendszerré szerveződése folytán jön létre. Mint egység magasabbrendű a különálló elemeknél, s az egyes elemek puszta összességére vagy összegére sem redukálható. A benne rejlő többlet, az elemeket egésszé egyesítő szintézis az egymás és az egész vonatkozásában külsőleges alkotóelemek összekötődéséből, összekapcsolódásából adódik; ezek révén az alkotóelemek az egészet összetevő részekként tartoznak bele annak egységébe, de külön-külön egyik sem képes kibontakoztatni vagy megjeleníteni a maga egy-ségeként az egészet.

Az összetartozás mint *összetartozás* [*Zusammengehören*] viszont a „tartozás”, az odatartozás, a beletartozás, azaz az egyhez tartozás, vagy pontosabban az egy-be tartozás értelmét hordozza. Addig, amíg a

²²⁹ Heidegger ezt írja: a másikkal együtt egységet alkotni, s ehhez az egységhez a másikkal együtt odatartozni, tehát egymással összetartozni az egységben, egy egyesítő szintézis közvetítése révén. – M. Heidegger: *i. m.* 561; *Principiul identității*. 12. Erre és a továbbiakra vonatkozólag ide kívánczik egy megjegyzés: Minekutána a román fordításban sokhelyütt egészen másról olvashatunk mint a magyarban, úgy tűnik, hogy Heidegger szövegében egyes helyeken – az elgondolás, a gondolati tartalom szintjén – mégsem egészen arról van szó, mint amit a magyar fordítás sejtet. Ezért helyenként nem idézünk, hanem inkább a gondolati tartalom rekonstrukciójára törekszünk.

connexio szerű összetartozás az összekapcsolódás eredményeként létrejövő egységet világítja meg, az *odatartozás* vagy *beletartozás* értelmében vett *összetartozás* az egységet mint egységet, azaz mint az egymáshoztartozók *egy-ségét*, az egymáshoztartozók egységben állását (az egységben-benne-állását) világítja meg, a beletartozó és belőle kifejlő különbözőségükkel egyetemben. A létezőnek az önmagához való odatartozása itt már nem külsődleges, kívülről jövő alkotóelemek összekapcsolódásaként, hanem önmagával való belülről adódó egyesülésként értendő.

Heidegger az egység és azonosság lényegének a „tartozás” felőli elgondolásával valóságos módszertani fordulatot hajt végre: eddig az összetartozást az összetartozók felől gondolták el; most az összetartozás egyesítő eseménye felől lehet elgondolni mindazt, ami összetartozik; az összetartozásban levőkként lehet észrevenni és megragadni az összetartozókat. Ily módon nem az előzetesen meglévők felől értjük meg az összekapcsolódásuk révén keletkező egységet, hanem az összetartozásuk egységéből érthetjük meg az összetartozókat.²³⁰

Heidegger e módszertani fordulatot nem pusztán az összetartozás problémájának spekulatív megvilágítása céljából gondolja végig, hanem egy sokkal konkrétabb vonatkozásban, melyben az összetartozás egzisztenciálisan és filozófiailag hiteles tartalomként merül fel. Ember és lét összetartozásáról, ennek újragondolásáról van szó. Idáig vagy az emberből, vagy a létből – azaz az összetartozókból – kiindulva magyarázták ember és lét együttesét, s ily módon alárendelődési viszonyként gondolták azt el. Itt most – mondja Heidegger – az Együttesből kiindulva magyarázzuk ember és lét együvértartozását ebben az együttesben; s magát az Együttest is ebből a hozzátartozásból, együvértartozásból érthetjük meg.²³¹ Azaz az ily módon elgondolt Együtt az *egymás-hoz-tartozás* és az *egy-máshoz-tartozás* folytonos egymásbajtszásaként fogható fel.

²³⁰ Mit jelent az „odatartozás” (pontosabban: hozzátartozás), s hogyan határozható meg éppen belőle az Együtt, ami az ő sajátja? – teszi fel a kérdést Heidegger. Többé már nem az Együtt egységében leljük fel (reprezentáljuk, jelenítjük meg) az odatartozást (hozzátartozást), hanem ezt az Együttest az odatartozás felől tárjuk fel. – Vö. M. Heidegger: *uo.* 561. ill. 12.

²³¹ Vö. M. Heidegger: *uo.* 562.

Heidegger arra hivatkozik, hogy már az európai filozófia kezdetén Parmenidész a gondolkodást és a létet azonosként gondolta el. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás és a lét összetartoznak. Az identitás a lét és a gondolkodás *összetartozása*.²³² A lét és a gondolkodás viszont különbözők is egymás vonatkozásában. Összetartozásuk a különbözők összetartozása az egységben, az *egy*-ben. Pontosabban: az összetartozás egységében artikulálódnak mint különbözők. Egyik sem előzi meg a másikat; összetartozásuk Együtt-je hordozza folytonos elkülönöződésüket egymástól, s az ebből felmerülő különbözőségüket.

Heidegger továbbá rámutat arra, hogy, amennyiben a gondolkodást az ember megkülönböztető sajátosságának tekintjük, a gondolkodás és a lét eredendő *összetartozása* az ember és a lét *összetartozásához*, Együtteséhez, egymás-hoz-tartozásához, a „Ki, vagy mi az ember?” kérdéséhez küld bennünket.²³³ Az ember mint létező beletartozik a lét egészébe, de mint gondolkodó lény a létre nyitott, a létre vonatkoztatott, megszólítja azt, és a leginkább megfelel neki. A lét eredeti értelme szerint jelenlét. A lét az emberben mint létezőben nem kivételesen van jelen, csak létezik benne, akárcsak a többi létezőben. De a lét ténylegesen csak az ember számára van „jelen”; az ember létre való nyitottsága, a létnek az ember általi elgondoltsága s megszólíttósága révén a lét az emberhez fordul, és leginkább az embert illeti meg. Az ember a lét sajátja, az a „világító tisztás”, amelynek az odaforduló nyitottságában a lét maga megjelenhet. A lét az ember sajátja, mert csak emberi létként tényleges lét, csak az ember általi megszólíttóságában és csak az ember számára nyílik meg mint jelenlét. A létnek az emberre van szüksége, hogy megjelenhessen, hogy tényleges önmagává, jelenlétté lehessen; az embernek jelen-létre van szüksége, hogy önmagánál lehessen. A lét sajátja az emberi létezés, mint ahogy az ember sajátja a jelenlét. Lét és ember kölcsönösen egymás *sajátja*, s e sajátban egymáshoz tartoznak, egymással *összetartoznak*.

²³² Parmenidész tétele Heidegger megfogalmazásában: a gondolkodás és a lét az Ugyanabba [das Selbe] tartoznak és az Ugyanabban [das Selbe] összetartoznak. – Vö. M. Heidegger: *uo.* 560. ill. 11.

²³³ Vö. M. Heidegger: *uo.* 562.

Továbbá, Heidegger arra is rámutat, hogy ezt az összetartozást mindaddig makacsul félreismerjük, „amíg mindent csak rendszerekben és közvetítésekben állítunk magunk elé”, vagyis mindaddig, amíg az egyseget összetevő részekből felépülő egészként gondoljuk el és e szerint a gondolkodásmód szerint rendezzük be az életünket.²³⁴

Ember és lét *összetartozásának* belátásához „ugrásra”, azaz szemlélet- és beállítódás-váltásra van szükség. Nem az emberből avagy a létből kiindulva lehet megérteni az összetartozásukat, hanem a *sajátban* való összetartozásukban nyeri el az ember is és a lét is igazi lényegét és értelmét, mint emberi létező és mint jelenlét. Az ember és lét az összetartozásukban már mindig is benne tartózkodnak abban a „sajátot adó Eseményben” (Er-eignis), amelyben az ember a lét legközelebbijeként, hozzátartozó sajátjaként, s a lét az ember legközelebbijeként, hozzátartozó sajátjaként tárul fel.²³⁵ A „sajátot adó Esemény” a létezés köztes közege, az egymásba esések és elkülönбözőдések szabad játéktere, amelyben az elkülönбözőдők egymás sajátjaiként egymással *összetartoznak*. Ebből az állandó oda-vissza mozgásban levő, vibráló közegből a benne kitermelődő sajátban identitásra szert tevő létezők folytonosan kiemelkednek és ide visszahullanak. E szabadon rezgő, lengő közeg mindent együvé terelő és mindent összetartó építménye a *nyelv*, az ember és a lét a nyelvben lakozva, a nyelv élő, lüktető játékában mint sajátot adó eseményben nyeri el egymásra nyíló identitását.²³⁶

A legtisztább lényege és értelme szerint vett ember és lét ugyanaz. A „sajátot adó Esemény” ennek az „ugyanannak”, ember és lét azo-

²³⁴Vö. M. Heidegger, *uo.* 564.

²³⁵A „sajátot adó Esemény” az a magában lebegő, rezgő vibráló terület, amelyen ember és lét létezésükben kölcsönösen egymás lényegéhez jutnak el, lényegi létezést nyernek, elveszítve a metafizikától kapott meghatározottságaikat. Az Ereignis-t „sajátot adó Eseményként” [Er-eignis] elgondolni annyit jelent, mint erre az önmagában vibráló területre építeni. – M. Heidegger: *uo.* 565. ill. 17.

²³⁶A gondolkodás a nyelvből kapja meg az eszközt ehhez a lebegő (vibráló) építkezéshez, mivel a nyelv a legfinomabb és legfogékonyabb (legérzékenyebb) rezgés (lebegés, lengés), amely mindent együtt tart, összetart az esemény rezgő épületében. Amennyiben (emberi) lényegünk a nyelvben tételeződik, az eseményben (a „sajátot adó Eseményben”) lakozunk. – M. Heidegger: *uo.* 565. ill. 17.

nosságának a hordozója. Ebben az azonosságában az identitás lényege érhető tetten. A parmenidészi tételben – „Ugyanis a gondolkodás is és a lét is ugyanaz” – felmerülő „ugyanaz” értelmére irányuló kérdés egyben az identitás lényegére irányuló kérdés is. A metafizikai hagyomány az identitást a lét alapvonásaként állítja elénk.²³⁷ Itt viszont az mutatkozik meg, hogy a lét a gondolkodással azonos, s identitásuk lényege abban áll, hogy a lét a gondolkodás sajátjaként és a gondolkodás a lét sajátjaként egymással a „sajátot adó Eseményben” *összetartozik*. Ember és lét, gondolkodás és lét összetartozása Esemény, amely *sajátot* ad, s amely a nyelv szabad játékában esik meg. Az identitás lényege éppen a sajátot adás képességében, a sajáttal való *összetartozás* lehetőségében rejlik.

A heideggeri fordulat lényege tehát ekképp összegezhető: nem a létből kell megérteni az identitást, hanem az identitás lényegéből kell megérteni ember és lét azonosságát, gondolkodás és lét *összetartozását*. Az $A=A$ -val tétel valamely létező önmagával való azonosságát fejezi ki, tehát a létezőt helyezi előtérbe, és a létezőből akarja megérteni önmagával való azonosságának attribútumát. Holott éppen fordítva, az azonosság lényegéből lehet megérteni azt, hogyan lehet valamely létező önmagával azonos. Az identitás nem a létező egyik létmódja vagy attribútuma, s így lényegét nem a létező felől kell megérteni; a létező lényegét viszont annál is inkább az identitás felől lehet és kell megérteni. Az identitás lényege valójában máshol és sokkal mélyebben van. Feltárása érdekében jóval a létező mögé kell visszamenni, a létezőnek a léttel való *összetartozásához*, pontosabban magához az *összetartozáshoz*, az *összetartozás* eredendő *eseményéhez*, amely a nyelv szabadon mozgó, lüktető játékerében következik be.

Ezzel az elgondolásával Heidegger több ponton is lényegesen előrelendíti az identitásproblémával kapcsolatos filozófiai vizsgálódást. A

²³⁷ „A gondolkodás és a lét ugyanaz.” Ennek az „ugyanannak” az értelmére irányuló kérdés egyben az identitás lényegére irányuló kérdés is. A metafizika tana az identitást a lét alapvonásaként állítja elénk. Most azonban megmutatkozik: a lét a gondolkodással egy olyan identitásba tartozik, amelynek lényege abból az *összetartozásból* adódik, amit eseménynek nevezünk. Az identitás lényege a sajátadás (sajátot-adás) tulajdonsága (képessége). – M. Heidegger: *uo.* 565. ill. 18.

lét és gondolkodás *összetartozásaként* elgondolt azonosság voltaképpen lét és értelem őseredeti egységének helyreállítását valósítja meg. Lét és értelem egysége az identitás lényegéből adódik. A lét az értelem sajátjaként, az értelem a lét sajátjaként tárul fel az identitásban; a lét értelmet, az értelem létet (megvalósulást) nyer. Az értelemtől megfosztott lét állapota, vagy a létesülésében akadályozott értelem állapota az identitás nélküliség, a identitástól való megfosztottság állapota. Lét és értelem *összetartozásaként* elgondolható identitás nem pusztán *egység*, hanem *teljesség*: az értelem irányába kiteljesülő létteljesség; a lét irányába kiteljesülő értelemteljesség. *Összetartozás*, mely nem bontható szét az összetartozókra; különbözők egysége, mely nem vezethető vissza a különbözőkre; teljesség, mely nem összetevődik az *összetartozókból*, vagy felépül a különbözőökből, hanem az *összetartozók* és a különbözők részesülnek belőle.

A „sajátot adó Esemény”: *teremtő esemény*. Minden újabb identitás egység felszínre bukkanása a „sajátot adó Esemény” révén az őseredeti esemény, a kezdet megismétlése, egy új teljesség megteremtése. Ezért minden újabb identitás, a lét és az értelem minden újabb egymásra találása nemcsak az *összetartozók egységét* eredményezi, hanem *összetartozásuk egyszeriségét* is. Az egység „egy”-je nem csupán egy sokaság egyedisége, hanem megismételhetetlen, önmagában teljes egyszerisége is. Minden identitás a létezőnek a sajátjával mint önmagával való *összetartozásában* kiteljesülő egyszeri egysége.

Ebből az is érthetővé válik, hogy a heideggeri értelemben vett identitás ténylegesen miért csak az emberi lényt illeti meg. A dologi létezőknek nincs tényleges identitásuk, mivel az önmagukkal való *összetartozásuk* mindig csak egy általánosba való beletartozás révén lehetséges; ezen belül jelenhetnek meg sajátosságok. A gondolkodás a dologi létezőkben a létet csak általánosként tudja gondolni, vagyis egy egyedi dologt csak mint egy általánosba beletartozót, hozzátartozót tud elgondolni. Egy dologi létező esetében az $A=A$ képletben az egyedi dolog soha nem önmagával mint egyedi dologgal tartozik össze, hanem az egyedi dolog tapasztalata tartozik össze az általános dolog gondolatával. A gondolkodás és lét *összetartozásának* együtteseként felfogható „egy” a dologi létező esetében nem maga az egyedi létező, hanem a létalap-

ját biztosító általánosság. Ezért egy dologi létező soha nem lehet „én”, szubjektum, önmagával való *összetartozásában* kiteljesülő egyszeri egyediség. Identitással ténylegesen csak az emberi lény bírhat. Csak ő lehet egyszeri egyediségében önmagával *összetartozó* egység: „valaki”, aki annak is *tudja* magát.

A „sajátot adó Esemény” heideggeri fogalma továbbgondolható. Heidegger az „esemény” kifejezést illeszti a szókapcsolatba, ami a teremtés útján történő keletkezés, létrejövés mindig egyszeri mozzanatára utal. Az identitás *egy-sége* mintegy kiszökken, kipattan a sajátot adó közeg – az élő, lüktető nyelv – vibráló játékából, melyben az egységben levők folytonosan elkülönбözödnek, s a különbözők egységbe egyesülnek, az *összetartozásuk* megesik. Voltaképpen micsoda az így játéka jövő egység? Különbözőségek egybegyűlése és sajátta válása; egység – melynek sajátja éppen a különbözőség. Ily módon az egység létrejötte nem pusztán egy lerögzült egyszeri esemény, hanem *történet* is egyben, melynek során a létrejövő egység a belőle kibontakozó és tőle elkülönülő különbözőségek közepette válik *egy-séggé*. Az esemény tehát továbbhaladó esemény is, vagyis történet elindító esemény. Maga az *összetartozásban* egységet teremtő esemény vibráló, rezgő mozgásával mindig továbbblendíti magát, a lengés meg nem szűnő játékában. Az eseményből létrejövő *egy-ség* mindig tovább is löki az eseményt a belőle kibontakozó különbözőségek felé, majd ezek ereje megintcsak továbblöki az egység felé. Így megy végbe a „sajátot adó Esemény”, mint minden mozzanatában teremtő, új és eredeti esemény, de ugyanakkor minden mozzanatával továbbhaladó *történet* is. Történet – mint az egység és különbözőség *játéka*; az *összetartozás* és szétválás *játéka*; mint az ugyanaz–különböző, a saját–idegen, az én és a másik *játéka*.

A heideggeri elgondolásból az identitás lényegének két fontos vonása sejlik fel, melyek tényleges kimondatlanságukban is meghatározzák az identitásról szóló további gondolkodást. Egyrészt, az identitás a nyelv közegében, nyelvi teremtő esemény során és nyelvi történet folyamatában képződő entitás, amely viszont lényege szerint mégsem kimondottan csak nyelvi. Nyelvileg teremtődő, de nem magából a nyelvből létrejövő. A nyelv nem alkot valami primér masszát, ősanyagot a

belőle gyúrható identitások számára. De az identitás(ok) mégis a nyelv rezgő, vibráló mozgásában, lüktető élete folytán teremtdőnek. Másrészt Heidegger felfogásában – az *egy-ség* ismételt hangsúlyozásán túlmenően – az identitás lényege eredendő kétarcúságával tűnik fel: az *ugyanaz* és a *saját* – mégis szétválaszthatatlanul összetartozó – kettősségként.

Élet és elbeszélés

Paul Ricoeur az identitás kérdését vizsgálva, Heideggerhez hasonlóan, szintén észreveszi az identitás kétarcúságát. Ő az *ugyanazonosság* [mêmeté] és az *őmagaság* [ipséité] kettősségét tárja fel az identitásban.²³⁸

Ricoeur abból indul ki, hogy a Dilthey által „életösszefüggésként”, élettörténetként felfogott *önazonosságot* [identité personnelle] az elbeszéléselemélet [théorie narrative] a fogalmiság magasabb szintjén *elbeszélésként* értett azonossággként fogja fel, ami konvencionálisan a *szereplő* [personnage] azonosságának nevezhető.²³⁹ A szereplő azonossága a *cselekményszövés* (mise en intrigue) síkján formálódik, dinamikus azonossággként. Az *egyezés* [concordance] és *ütközés* [discordance] dinamikus fogalmaival jellemezhető. Az *egyezés* a tettek elrendezését irányító rendező elvként érvényesül, az *ütközés* azoknak a hirtelen fordulatoknak a formájában valósul meg, amelyek a kezdettől a befejezésig a történet szabályos átalakulását vezérlik.

A cselekmény különböző közvetítéseket hoz létre az *események sokfélesége* és az elmesélt történet *időbeli egysége* között. Belülről nézve az összhang, egyezés, egységesség, kívülről nézve a különbözőség, az összhang-hiány jellemző rá. Ezért a cselekmény egysége az „ütköző egyezés” [concordance discordante] bizonytalan struktúrájához hasonlít.²⁴⁰

²³⁸ Vö. P. Ricoeur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. 374.

²³⁹ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 374–375.

²⁴⁰ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 216.

Ricoeur szerint az azonosság eszméjéhez kapcsolódó időbeli állandóságnak két pólusa van: a jellem *ugyanazonossága* [mêmeté] és az én önmegőrzésének *őmagasága* [ipséité]. A két pólus között a szereplő elbeszélt azonossága közvetít.²⁴¹ Az őmagaság [ipséité] a szereplő életének olyan egyszeri teljességgént – időbeli teljességgént – felfogott egységéből ered, mely őt minden mástól megkülönbözteti. Ezt az időbeli teljességet a váratlan események megszakíthatják, ütközések következhetnek be. Az egyezés–ütközés szintézise szükségsszerűvé teszi valamely élettörténet némileg visszaható jellegét, amely révén a szereplő azonossága formálódik. Ezáltal az esemény esetlegessége egy valamennyire összefüggő rendszerré, a véletlen *sorssá* változik át.²⁴² Ily módon a szereplő nem a saját tapasztalatainak egy különálló entitása, hanem osztozik az elmesélt történetnek megfelelő dinamikus azonosság rendjében. Az *elbeszélés* [récit], az elmesélt történet azonosságát építve a szereplő azonosságát is építi, s ez utóbbit nevezhetjük *elbeszélt azonosságnak* [identité narrative].²⁴³

A Ricoeur szerint tételezett időbeli állandóság pólusaival kapcsolatban felmerül a kérdés: vajon ezek időbeli állandóságok, vagy inkább *másidejűségek*? A jellem „ugyanazonossága” sokkal inkább – ugyancsak ricoeuri kifejezéssel – a „világ idejében” gyökerezik, mintsem a belső időben, a „lélek idejében”: a belső történeésekről leválasztható, leváló, önállósuló időstruktúra; olyan időkeret, időtartam, időintervallum, amely mintegy kívülről fogja egybe a változásokat, vagyis a változások állandóság-kerete. Az *ugyanazonosság* tehát az időben-levőség, a telő-múló időben levés azonossága, s ebben az emberi azonosság némileg osztozik a dolgok azonosságával. A jellem megépítés és nem teremtés eredménye, zártságában, szilárdságában hordozza az állandóságot. Ily módon válik érthetővé, hogy a szilárd jellem hogyan kerülhet ellentmondásba a belső egyéni indíttatásokkal, késztetettségekkel, s hogyan eredményezheti kritikus élethelyzetekben a személyes identitás kettéhasadását. Ezzel szemben az *őmagaság* az emberi létezés belső időiségéből fakad, amely teljesidejűség: minden pontján az egé-

²⁴¹ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 384.

²⁴² Vö. P. Ricoeur: *uo.* 383–384.

²⁴³ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 384.

szét átfogó teljesség, a teljes egészet összetartó, fenntartó és megtartó idő. Olyan idő, amely nem telik-múlik, hanem minden változással újratemtődik, a maga egészében újul meg. Az örök visszatérés és örök megújulás ideje. Ennek az időnek minden újratemtődése egyben átalakulása is. Úgy ő maga, hogy mindig mássá is lesz, átalakul, történik, s ennél fogva befejezetlen teljesség, nyitott azonosság. Az őmagaság éppen hogy nem a zártságával, hanem a nyitottságával tűnik ki. Másokra való nyitottságában igazán ő maga, másoktól és mások vonatkozásában érkezik igazán saját magához. Az ugyanazonosság minden nyitottságtünete ellenére zártságával tűnik fel, a változásban kifejlő állandóságként, amely kezdet és vég, keletkezés és megszűnés szigorú keretébe illeszti a létezést, s a halálban végképp le- és bezárul. Az őmagaság viszont ott és abban a legnyitottabb, ahol és amiben az emberi létezés a legbezártabb: vagyis a halálban.

Mindaz, ami a szereplő azonosságával kapcsolatban megállapítható, konvencionálisan érvényes. Mihelyt a szereplő azonosságát visszahe-lyezzük a valós élet, az önazonos [mème] és az én dialektikája területére, a paraméterek megváltoznak. Ricoeur rámutat arra, hogy a valós életben semminek sincs elbeszélő kezdetértéke. Az emlékezés eltéved a kisgyerekkor homályában; születésem és fogantatásom inkább a mások történetéhez tartozik; halálom pedig csak túlélőim elbeszélésében lesz majd elmesélt vég, mert kizárt, hogy én magam, miközben folyamatosan a saját halálom felé tartok, elbeszélt végként foghassam föl azt.²⁴⁴ A valós élettörténet tehát mindkét végpontján nyitott. Az életemből teljes szeletek mások életének részei. Mindegyikünk története számos más történettel fonódik össze.

Mármost ez az összefonódás és a két végből következő nyitottság az, ami megkülönbözteti az élettörténeteket az irodalmi történetektől.²⁴⁵ Nyitottsága révén a valós élet önmagában megfoghatatlan jellegűvé válik számunkra, s a fikció segítségére van szükség, hogy rögzíteni tudjuk az eseményeit és összefüggéseit. Ebben van segítségünk az elbeszélés. Az elbeszélő kezdetek segítségével mi magunk rögzíthet-

²⁴⁴ Vö. p Ricoeur: *uo.* 401.

²⁴⁵ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 402.

jük a valós kezdeteket, vagyis a szó igazi értelmében vett kezdeményezéseinket. A halálról szóló irodalmi elbeszéléseink nagy érdeme, hogy tompítani képesek az ismeretlen semmivel szembeni szorongást – mondhatnánk –, mintegy „megfoghatóvá” teszik a semmit. A fikció ily módon társunkká szegődhet a halálra készülődésben. S ami – mondja Ricoeur – mindebben a legfontosabb: egy olyan életnek, amelynek létezését illetően nem vagyok szerzője, az elbeszélését megalkotva, társszerzőjévé válok jelentését illetően.²⁴⁶

Ennélfogva az élet és elbeszélés viszonya sokkal mélyebb és szervezesebb bármely külsődleges viszonyulásnál. Ricoeur maga is rámutat arra, hogy az elbeszélés már azelőtt része az életnek, mielőtt az életből az írásba száműzetnék, s az írásból az elsajátítás sokféle módja szerint és a legyőzhetetlen feszültségek árán minduntalan visszatér az életbe.²⁴⁷

Mégis a valós élet és a színpadi konvenció, a megélt élet és a fikció bár összefüggő, de szembenálló kettősségének ricoeuri tételezése strukturálisan kettészakítja az identitásnak azt az egy-ben megtestesülő egységét, ami csakis az élet és elbeszélés *összetartozásaként* gondolható el. Az elbeszélés, az életesemények elbeszélése maga is része és alakítója az életfolyamatoknak; egyrészt mint szervező elv, amely retrospektíve jelenbeli szempontoknak, tapasztalatoknak megfelelően mindig újrendezi a múlt eseményeit, másrészt pedig mint értelemadó és értelemteremtő közeg, amelynek az életfolyamattal való összeszővődései révén az élettörténet minden pontja egységes egésszé, a lét- és értelemteljességet hordozó életegésszé teljeseedik ki.

Az élet és az elbeszélés ricoeuri szétválasztása, az elbeszélésnek az étellel önálló és különálló narratív rendszerként való szembeállítása, az életre kívülről való vonatkoztatása – a megfelelési-megfeleltetési viszonyuk bizonyos mértékű belátásán túlmenően is – Ricoeur identitáskonceptiójának egyik legnagyobb problémája. A ricoeuri strukturális széttagoltságban az elbeszélés monologikus diskurzus formáját ölti, akár kíséri az életfolyamatot, akár beleszővődik abba. Ily módon magát az élettörténetet is a történés egysíkú, diszkurzív rendjévé szer-

²⁴⁶ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 403.

²⁴⁷ Vö. P. Ricoeur: *uo.* 405.

vezi, amit csak technikai bravúrok révén (részletekre tördelése és különféle konfigurációkba rendezése, körkörösség, síkok egymásra, egymásba csúsztatása) képes megtörni. Holott: az élettörténet folytonosan egybejátszó történés és történet, léttörténés és értelemtulajdonítás. A beleszövődő, vele *összetartozó* elbeszélés valójában *beszélgetésként* zajló beszélés, amely folytonosan ide-oda jár az idősíkok és életese-mények között – nemcsak a jelenből a múltba, hanem a jövőbe is és fordítva –, s az élettörténet minden mozzanatát az életegész és az értelemteljesség vonatkozásába állítja. Az életünkkel összetartozó elbeszélés tehát valójában dialógus formájában zajlik, s ennél fogva nem is annyira egy különálló és kívülről reflektáló elbeszélés, mint inkább beszélgetés, amelyben minden életmozzanatunkkal benne állunk, s miközben velünk együtt történik, mi is vele és általa történünk.

Önazonosság és élettörténet

Ricoeur hermeneutikai nyitást hordozó identitáskonceptióját Tengelyi László – fenomenológiai irányba visszalépve – az időproblémával való kapcsolatában veszi szemügyre. Tengelyi az élettörténet kétértelműségére irányítja a figyelmet. Az élettörténet egyrészt megélt, eleven életvalóság, másrészt életünk elmondott vagy elmondható története.²⁴⁸ Kimutatja, hogy a narratív identitás gondolata két fő állítást tartalmaz: személyes azonosságunk, önazonosságunk élettörténetünk egységében áll; élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélt történetek egysége.²⁴⁹ Szerinte Ricoeur-nél élettörténet és önazonosság összekapcsolása kettős célt szolgál: a) az önazonosság és a dologi azonosság különválasztását; b) az önazonosság és a másság összekapcsolását, annak a megválaszolását, hogy miként fonódik bele az önazonosságunkba a másság?²⁵⁰

Tengelyi úgy véli, hogy énünk önazonosságának éles elhatárolása a változások közepette megőrződő dolgok szubsztanciális azonossá-

²⁴⁸ Vö. Tengelyi L.: *Élettörténet és sorseseemény*. 15.

²⁴⁹ Vö. Tengelyi L.: *uo.* 16.

²⁵⁰ Vö. Tengelyi L.: *uo.* 18.

gától fenomenológiai követelmény. Az, hogy a dolgok önmagukkal azonosak maradnak, olyan tény, amelyet mi állapítunk meg róluk. Azonosságuk olyan eljárásra épül, amelyet a külső szemlélő álláspontjára helyezkedve végzünk el, s ezt az *idem* [ugyanaz] fejezi ki. Ezzel szemben az önmagunknak tulajdonított önazonosság olyan viszony, amelyre nem kívülről tekintünk, hanem „amelyben mi magunk *viszonyulunk* önmagunkhoz”. Ennek lényegét az *ipse* [önmaga] fejezi ki. Legfontosabb ismérve abban áll, hogy „*önmagunk* maradhatunk anélkül is, hogy *ugyanazok* maradjunk, mint akik voltunk”. (Kiemelés tőlem – V. K.)²⁵¹ Addig, amíg a dolgok „ugyanaz” mivoltában nem kaphat helyet a másság, az „önmagunk” által hordozott önazonosságunkba a másság is, a mássá válásunk is folytonosan beépül. Így az egymást követő élethelyzeteinkben önmagunk maradunk (a magunkkal való viszonyunkban), de mégsem ugyanazok (dologi mivoltunkban).

Itt Tengelyi az „ugyanaz” és az „önmaga” elhatárolásával és szembeállításával egy veszteségesnek tűnő, előbbi vonásaitól, jellemzőitől megfosztódó és mégis önmagával azonosnak maradó emberi létezés önazonosságának mikéntjére keres magyarázatot. Most eltekintve attól, hogy a magunkhoz való viszonyunk emberi mivoltunk dologi összetevőire is irányul, miközben emberi ugyanazonosságunk lényünk egészére úgyszintén kiterjed, kérdés, hogy valóban ennyire mély ellentmondás tételezhető-e önazonosságunk e két dimenziója között? Hermeneutikailag tekintve a változás annyi, mint ugyanannak az egységnek a megújuló/mássá váló kiteljesedése. Az előbbi vonások és összetevők egy új teljesség rendjébe szerveződnek. Az életünkben változást hozó új tapasztalatok nem pusztán hozzáadódnak a tapasztalataink meglévő készletéhez. Minden új tapasztalat az élet egészét szervezi újra. De minden ilyen esetben egyrészt *ugyanaz* változik, vagyis ugyanaz szerveződik egy újabb teljességbe, másrészt ez az ugyanaz minden létmozzanatában mint *teljesség* tárul fel és valósul meg, vagyis mint önmagával – az összes addigi életmozzanatait, ki- és beteljesüléseit beleértve – *összetartozó*. Emberi önazonosságunkat tehát sohasem mint veszteséges létezést, hanem mindenkori önmagunk teljességeként él-

²⁵¹ Vö. Tengelyi L. *uo.* 17–18.

jük meg, ami ugyanannak az önmagával összetartozó *egy-ség*nek a teljessége.

Az ugyanazonosság és az önmegaság mint az emberi önazonosság analitikusan elkülöníthető, de strukturálisan szétválaszthatatlanul összetartozó dimenziói az emberi lét- és értelemtörténésben együttjárnak. Egyrészt a létezés külső időkeretében zajló emberi életünk: ugyanazonosság. Ez korántsem azonos a dologi azonossággal, nemcsak az emberi életfolyamat megszakítatlan folytonossága miatt, hanem a saját lefolyásába beleszövődő, s azt folyamatosan alakító – azaz ugyancsak a saját lefolyásaként végbemenő – értelemtörténés révén is. Másrészt a létezés belső időiségében megélt életünk ugyanazonosságunknak önmagunk teljességeként való megélése. Az ember ugyanazonossága teljességében a leginkább önmaga.

A strukturális értelemben vett egész és a hermeneutikai értelemben vett teljesség között éppen abban áll a lényegi, ontikus különbség, hogy az egész részekből összetevődő egység, a teljesség viszont önmagát be(ki)teljesítő *egy-ség*. Ha a strukturális egészből valamely részt elvesszünk, vagy egy újabbat hozzáadunk, az újabb egész már nem lesz ugyanaz, mint az előző. A teljességgént elgondolható egész viszont minden újabb rész hozzáadásával a maga teljességében, tehát ugyanazonossággként újul meg. Emberi életem két különböző időszakában nemcsak változatlanul önmagam leszek, hanem ugyanazonosságomban – önmagammal való *összetartozásom* változatlanságában – leszek önmagam, holott számos vonásom, tapasztalatom, élményem tekintetében a két időszakban megjelenő létállapotom különböző lesz egymástól. Az egyik időszakban is és a másikban is önazonosságomat olyan lét- és értelemteljességgként élem meg, amely a megélésnek az egyik mozzanatában is és a másikban is az életem egészét a maga egységében átfogó, hordozó és megjelenítő teljesség. Itt tehát nem egy strukturális összetevődésről van szó, hanem résznek és egésznek, *jelen-lét*nek és *teljes lét*nek egy olyan játékaról, amely során a részben az egész, a jelen-létben a teljes lét van jelen. A jelen-lét nem csupán egy *jelen*beli kiterjedés, nem csak egy metszet az időfolyamból, hanem a teljesség jelenlévése. Az emberi lény minden jelenbeli életmozzanatában a maga teljes életével, élettörténetével van jelen. A „jelen-

ben” tehát az élet teljes ideje együtt van, az is, ami a jelen-lét *jelené*-hez képest elmúlt és az is, ami még a jövőből bontakozik (sarjad) ki. Jelen-létének hermeneutikai körében az ember minden életmozzanatával az egész élete teljességével való *összetartozásban* él.

Tengelyi önazonosság és élettörténet viszonyát kutatva visszakanyarítja a vizsgálódást az identitásproblémától a fenomenológiához, úgy véelve, hogy az identitás alapját mégsem az elbeszélte élettörténet egységében, hanem a megélt életvalóság időszerkezetében kell keresni.²⁵² Gondolatmenetét nem követjük tovább ezen az úton, annál is inkább, mert a megélt életvalóság és az elbeszélte élettörténet fenomenológiai szétválasztásával szemben az identitás-probléma hermeneutikai megközelítése az *összetartozásukban* megalapozott egységüket helyezi előtérbe. De mégsem léphetünk úgy tovább, hogy figyelmen kívül hagynánk az *énprobléma* irányába történő fenomenológiai nyitást, s ne kérdeznünk rá az – ez idáig inkább az élet, az elbeszélés, a történet irányából megközelített – identitás-problémának az *énproblémával* való összefüggéseire. Tengelyi azért is tartja fontosnak a fenomenológiához való odafordulást, mert már a késői Husserl gondolkodásában tételes összefüggés lelhető fel az én önkonstitúciója és az élettörténet között. Ezt Husserlnek a *Karteziánus meditációkban* felállított két tétele is alátámasztja. Az egyik azt mondja ki, hogy *a fenomenológia nem más, mint az én önkonstitúciójának elmélete*; a másik pedig azt, hogy *az én úgyszólván egy „történet” egységeként konstituálódik*.²⁵³ Mindkét tétel úgy tekint az *énre* mint egy létrejövési, illetve egy önalkotási folyamat eredményére, mint egy elbeszélhető történetben formálódó, abból kicsapódó egységre. Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi az én és hogyan keletkezik, akkor minden bizonnyal jó úton halad a vizsgálódás. Az identitás-probléma felől nézve viszont ez a megközelítésmód egy olyan ént vázol fel, aki önkonstitúciója folyamatában identitásra tesz szert, lét- és értelemegységként kiteljesedve mintegy eljut az identitáshoz. Nem az identitásból meríti énszerűségét, hanem

²⁵² Vö. Tengelyi L.: *uo.* 22.

²⁵³ Vö. Tengelyi L.: *uo.* 22.

énszerűsége révén identitással ruházódik fel. Ily módon identitását magára öltheti, avagy levetheti, akár el is vetheti vagy elveszítheti.

Ennek és identitásnak az ilyenszerű viszonya inkább a *pszichológiai* identitásproblémához visz közelebb, még akkor is, hogyha egyes pszichológiai kézikönyvek tanúsága szerint az *én* inkább egy józan belátáson alapuló fogalom, mintsem pszichológiai szakkifejezés. Legkönnyebben kizárásos alapon definiálható, mint valaki „saját személye”, szemben más, az énen kívüli személyekkel és tárgyakkal. Így az én kiterjeszthető valamely egyén teljes valós személyére, beleértve mind testét, mind pedig pszichéjét.²⁵⁴ Az *identitás* pszichológiai terminusa az énnél jóval bonyolultabb és korántsem ellentmondásmentes fogalmat hordoz. E. Erikson felfogása szerint pszichológiailag tekintve az identitás az individuum létbeli, tudatbeli és kifejezésbeli egysége és folytonossága, megfelelése önmagának és a mások róla alkotott képének. Az identitás biztosítja a belülről és kívülről történő képalkotások és értelmezések koherenciáját, s az individuum mozgékony énjének, változásban levő individualitásának bizonyos fokú állandóságot kölcsönöz.²⁵⁵ Az individuum és identitás viszonyát azáltal fejezhetjük ki viszonylag pontosan, ha az individuumot olyan létezőként fogjuk fel, „amely variációk egész sorát éli meg valamely identitás-témára”.²⁵⁶ Eszerint az én az individuum identitás-téma variációit személyes egységbe szervező elve, amely révén az identitás újrateremti önmagát.

A pszichológiai megfigyelések és kutatások kétségtelenné teszik, hogy az énprobléma az identitás-probléma egyik kulcsmozzanata, de inkább empirikus oldalról és az én felől, az énhez tartozóként közelítik meg az identitáskérdést, mintsem az identitás lényege felől az én-problémát.

²⁵⁴ Vö. N. Holland: *Egység identitás szöveg én*. 286.

²⁵⁵ E. H. Erikson – aki a legtöbbet tett az identitás kifejezés elterjesztése érdekében – úgy véli, hogy az identitás kifejezés négy jelentéssel bír, s ezek mindenikét figyelembe kell venni a használata esetén: az individuum tudomása arról, hogy létezése térben és időben folyamatos, valamint általa való elismerése annak, hogy mások tudomással bírnak létezéséről; továbbá pedig az individuum tudomása részben arról, hogy individualitásának és annak létezésének stílusa folyamatos, részben arról, hogy személyes stílusa egybeesik azzal, amit ő maga jelent a közvetlen közösségében létező és jelentéssel bíró mások számára. – Vö. N. Holland: *uo.* 286.

²⁵⁶ Vö. N. Holland: *uo.* 287.

Hatalom és szubjektum

Egy ide kapcsolódó további kérdés az identitásproblémának a *szubjektum* kérdésével való kapcsolata. Mennyiben adósa a filozófiai, majd a szaktudományos identitásfogalom a modernitás európai kultúrájára és filozófiájára jellemző szubjektumszemléletnek (a szubjektum metafizikának), ami énszerűséget, állandóságot, sajátyszerűséget, önmeghatározottságot, a másiktól való elkülönültséget stb. feltételez? A szubjektumprobléma egyik közismert kortárs kutatója, M. Foucault – egyén és hatalom viszonyának kérdését állítva a vizsgálódás középpontjába – kimutatja, hogy a szubjektum szónak két jelentése van: az egyik szerint az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve; a másik szerint pedig az egyén egyfajta lelkiismeret vagy önismeret révén saját identitásához kötődik. Mindkét jelentés egy hatalmi formára enged következtetni, amely az egyént valaminek alárendeli [subjection], aláveti [submission].²⁵⁷ Itt a hatalomnak olyan formájáról van szó, „amely egyénekből szubjektumokat hoz létre”.²⁵⁸

Foucault hipotézise szerint az egyén egy hatalom vonatkozásában tesz szert individualitásra, önállóságra, önmeghatározottságra, önreflexióra. A hatalom lényege abban áll, hogy az ember másoknak és önmagának alávetett, s szubjektum mivoltában ezt az alávetettségét, alárendeltségét hordozza és fejezi ki.

A Foucault-i megközelítés is a fordulat jegyében – a probléma lényegéhez való odafordulás jegyében – történik. Vizsgálódásainak kiindulópontja a „Kik vagyunk?” kérdés.²⁵⁹ Olyan kérdés ez, mellyel kapcsolatban nem az a lényeges és mérvadó, hogy hogyan lehet megválaszolni, hanem az, hogy honnan származik, miben gyökerezik. Meglátása szerint, az egyén a hatalomhoz való viszonyában nem kiindul ebből a kérdésből, hanem a hatalommal való kapcsolata révén, a hatalom lényegéből kifolyólag eljut hozzá. Önmagával is, akárcsak másokkal hatalmi kihívásként szembesül, s e provokáció folytán megkerülhetetlenként merül fel számára a „Ki vagyok én?” kérdés, azaz

²⁵⁷ Vö. M. Foucault: A szubjektum és a hatalom. In: *Testes könyv*. II. 272–273.

²⁵⁸ M. Foucault: *uo.* 272.

²⁵⁹ Vö. M. Foucault: *uo.* 272.

másokkal és önmagával való *összetartozásának*, éntételezésének és szubjektumtételezésének mindig is nyitott és folytonos elmozdulásban levő horizontja. Az egyén éntételezése avagy szubjektumtételezése a kérdésben nem valamiféle konkrét válaszadás a kérdésre, hanem a kérdés horizontjába helyezkedés, odafordulás a kérdés irányértelmében megcélzott önmagához, a vele való és az ugyanazonosság jegyében érvényesülő *összetartozásához*. Az már a Foucault-i problematizálási módnak a hatalomproblémához való kötöttségéből adódik, hogy az identitást is hatalmi képződménynek tekinti. De éppen ebben a beállításban világítódik meg a valós összefüggés az identitás lényege és az ember énszerűsége, szubjektumszerűsége között. Az ember nem énként vagy szubjektumként tesz szert az identitásra, hanem identitásának való alávetettségében nyilvánulhat meg mint szubjektum, s ölthetik magukra megnyilvánulásai az énszerűség, a sajátságosság, a személyesség vonásait.

Foucault számára az identitás feloldódik a hatalomban, a hatalom az identitásban. Az ember önmagával és másokkal való *összetartozása* – ami egyazon összetartozás két, szétválaszthatatlanul összetartozó oldala – egyszerre identitás és hatalom. De éppen ebben válik beláthatóvá a modernitás óriási hozadéka az ember számára abban a törekvésében, hogy megnyissa a hatalomproblémát a szubjektumprobléma irányába. Az identitás az önmagával összetartozó entitás. A szubjektum pedig *sub-jectio*, azaz *alávetettség* az identitásnak, az önmagával való összetartozásnak, vagy inkább *belevetettség* az identitásba, az önmagával való *összetartozásba*. Más szóval: viszonyulás az identitáshoz, elfogadása vagy elutasítása annak, alárendelődés a benne rejlő hatalomnak, belevetettség az *összetartozásba*, vagy önkivonás alóla/belőle.

Elkülönböztetés és kérdés

Az emberi identitás – amint ezt a heideggeri megközelítésben láttuk – benneállás, benne lakozás a lét és gondolkodás *összetartozásában*. A szubjektum a lét és gondolkodás összetartozásának alávetettségében (belevetettségében) lakozó ember kérdező odafordulása – „Ki vagyok én?” – ehhez az *összetartozáshoz*. Önmagának kivonása az

alávetettségéből (belevetettségéből) a kérdés horizontjába való helyezkedés által. A kérdés horizontjába helyezkedés nem egy másik hely a világban, de egy másik perspektíva megnyitása, egy új rálátás a világra. Ez nem jelenti az alávetettség (belevetettség) elhagyását, de problematikussá teszi a vele való békés azonosulást. A kérdés irányértelme maga a kérdés „Ki”-je, a bennelevés önnön belső elkülönбözödésében lehetővé váló kívülkerülés hordozója, aki a maga rákérdettségében minden újabb kérdésével rést üt a lét és gondolkodás szilárd(nak vélt) összetartozása falán. Ez a rés az *egy-ség* falán és a hasadékba betolakodó kérdés: a *modernitás*.

Mindezekből azt vehetjük észre, hogy a kérdés felvetése is módszertani fordulattal jár. Az, aki a "Ki vagyok én?" kérdéssel az identitásra kérdez rá, és válaszában az identitás definícióját keresi, nemcsak az identitás lényegét, de a kérdése igazi értelmét is elvéti. Fordulatra van szükség annak a belátásához, hogy a „Ki vagyok én?” kérdés igazi értelme szerint nem az identitás lényegét kérdezi, de éppenséggel az identitás lényegéből fakad mint kérdés. Az identitástól érkezünk tehát a „Ki vagyok én?” kérdéshez, s nem a kérdésre adódó válaszban történik a identitásához való érzézés.

Éppen ezért úgy tűnik, hogy a mai gondolkodás számára a „Ki vagyok én?” kérdés nem annyira az identitásproblémát, mint inkább saját magát mint problémát állítja a filozófiai érdeklődés középpontjába, mintegy kiprovokálva a rákérdést. Derrida az, aki pontosan a „Ki vagyok én?” kérdésre való rákérdéssel veti fel igen erőteljesen a kérdés problematikusságát. „1. Mi lesz azokkal a kérdéskörökkel, amelyek látni valóan előfeltételezik a szubjektum klasszikus meghatározottságát (tudománynak vagy egyébnek, etikának, jognak, politikának stb. az objektivitása); és 2. Ki vagy mi fog a »ki« kérdésre »felelni«?” – kérdezi Derrida.²⁶⁰ Ki van megszólítva a „ki” kérdés által?²⁶¹ És tovább kérdezhetjük: KI teszi fel a „ki” kérdést? És: KI a szubjektum, akit megszólít a kérdés „ki”-je? Az előbbi és az utóbbi KI-je *ugyanaz* a „Ki”-e?

²⁶⁰ J. Derrida: „*Jól enni márpedig muszáj*”, *avagy a szubjektumszámítás*. 297.

²⁶¹ Vö. J. Derrida: *uo.* 299.

Derrida rámutat arra, hogy a „ki” különössége nem egy önmagával azonos *dolog* individualitása, a „ki” nem egy atom.²⁶² A magát kérdező kérdés „ki”-je, *ki-szubjektuma* nem „valaki” a szubsztancialitás értelmében. Hiába keresnők a kérdésen kívül, előtt vagy mögött, sehol sem találunk, s ezért nem is adható rá valamiféle tartalmi válasz. Amit mi a „»ki« kérdésén” keresztül keresünk – írja Derrida –, az többé talán nincs alárendelve a grammatikának, főleg nem egy olyan vonatkozó vagy kérdő névmásnak, ami állandóan az alany nyelvtani funkciójára utal. Hogyan függetlenítsük magunkat attól a szerződéstől – teszi fel a kérdést –, ami az alany vagy szubsztantívum grammatikája és a szubsztancia vagy szubjektum ontológiája között fennáll? A szubjektum Derrida szerint ontológiailag *elkülönöződő különösségként* (*singularité différante*) jellemezhető. Úgy véli, hogy ez talán még a „ki” grammatikai formájának sem felel meg egy olyan mondatban, melyben a „ki” egy állítmány alanya, amely a maga során az alany után következik.²⁶³

Az „elkülönöződő különosság” gondolatával Derrida az identitás és a szubjektum lényege közötti nagyon alapvető összefüggésre utal. Az előbbieken kimutattuk, hogy az identitástól jutunk el a szubjektumkérdéshez és nem fordítva. De kérdés: hogyan jutunk el az identitástól a szubjektumproblémához? Az identitáson belül mi az a meghatározó, lényegi vonás, amely megnyitja az identitásproblémát a szubjektumprobléma irányába? Derrida erre a heideggeri identitáskonceptióra visszautaló, annak egy fontos mozzanatával összecsengő választ ad. Heidegger identitáskonceptiójának egyik előremutató eleme éppen abban az észrevételben áll, hogy az identitás soha nem valamiféle közvetlen azonosulás, hanem valaminek önmagával való közvetett, közvetített, a viszonyulás révén megvalósuló azonosulása, ami az önmagától való elkülönöződés lehetőségét is mindig magában hordozza. Tehát valami önmagával mint a tőle különbözőt is tartalmazó, hordozó ugyanazzal alkot egy-séget, illetve valaminek az önmagával való *összetartozása* a benne levő és hozzátartozó különbözövel való össze-

²⁶² Vö. J. Derrida: *uo.* 300.

²⁶³ Vö. J. Derrida: *uo.* 300–301.

tartozás is. Nos, Derrida elgondolása éppen ide kapcsolódik, amikor az *elkülönböződésből* vezeti le a szubjektum lényegét.²⁶⁴ Az *elkülönböződésben* rejlik a bennelevésen való kívülhelyezkedés, az összetartozásra való rákérdezés lehetősége. A szubjektum az összetartozásnak való alávetettségében, belehelyezettségében az *elkülönböződés* bennelevése révén éppen a viszonyt, a viszonyulást nyeri osztályrészül. Derrida tudatában van annak, hogy az *elkülönböződésből* levezetve egy olyan szubjektumképet vázol fel, amely szöges ellentétben áll a hagyományos értelemben vett szubjektummal, aki „ura önmagának, adekvát önmagával, a világ középpontja és eredete”. Az identitásban bennerejlő *elkülönböződés*, meghasadás, belső elmozdulás révén képződő szubjektum nem a magával való azonosság vagy a magánál való jelenlét tiszta formája, hanem a „magával való nem-egybeesése”.²⁶⁵

Az *elkülönböződés* révén a szubjektum voltaképpen az identitáson belülről üt rést az identitás falán. A heideggeri értelemben vett identitás – belehelyezettségünk a lét és gondolkodás összetartozásába – akár úgy is tekinthető, mint válasz a kérdésre, mint ami elébe megy a kérdésnek, hogy „Ki vagyok én?”, illetve „Kik vagyunk?”. De éppen az

²⁶⁴ „Az önmagához való viszony e helyzetben nem lehet más, mint az *elkülönböződés*, azaz a másságé vagy a nyomé.” E „képlékeny *affirmáció*” révén nyerhet formát olyasvalami, mint a szubjektum – írja Derrida. – J. Derrida: *uo.* 299.

²⁶⁵ Egy ilyen szubjektum-diskurzus úgy határozza meg a szubjektumot, „mint véges tapasztalatát önmagával való nem-azonosságának, a másiktól érkező, le nem származtatható megszólításnak, a másik nyomának”. – J. Derrida: *uo.* 304. Derrida maga is úgy véli, hogy egyesek jogosan tehetik fel a kérdést: Milyen joggon hívjuk ezt „szubjektumnak”? – Vö. J. Derrida: *uo.* 304. Arra hivatkozik, hogy hisz abban a fordulatban – „áthelyezésben” –, amelynek során Heidegger felvált a *Dasein* egy bizonyos fogalmával egy szubjektum-fogalmat, amely már túlságosan meg van jelölve a *vorhandene* létező nyomaival, tehát *idő-interpretációval*, és nincs kellőképpen kifággatva ontológikus struktúrája felől. Úgy véli, hogy e fordulat következményei óriásiak és még nem fogtuk fel egész horderejét. A *Dasein* az a létező, „ami *mi* vagyunk, mi, a *kérdező* lények, mi, akik nyitottak lévén a lét kérdésére és a létező létére, ami *mi* vagyunk, rendelkezünk e viszonyával a jelenlétnek vagy közelségnek, e magunkhoz való viszonnal, egyszóval azzal, ami hiányzik mindabból, ami nem *Dasein*”. Még ha a *Dasein* nem is szubjektum, a Heidegger által felvállalt ontologiko-fenomenologikus kiindulópont önnön „logikájában” analóg marad azzal, „amit a dekonstrukciójára való vállalkozással a szubjektumtól örököl”. J. Derrida: *uo.* 305–306.

összetartozásban bennerejlő elkülönбözödés nem engedi végső válasznak lenni, hanem inkább olyasminek, ami soha nem válaszként, hanem csak kérdésként tör utat felénk. Vagy e kérdésben éppen az emberi identitásunk kérdez minket és kérdezi magát bennünk, akik úgy vagyunk belehelyezettek az *összetartozásba*, hogy a kérdésben kívül is helyezkedünk rajta. Identitásunknak e belülről jövő, *egy-ségből* adódó lényegi kettőssége a szubjektum meghasadottságában, a derridai magával való „nem-egybeesettségében” ugyancsak tetten érhető. A szubjektum egyszerre a gondolkodás és lét összetartozásának való alávetettség, belehelyezettség, illetve a kérdezésben, az összetartozás belső meghasadottságából kiszökkenő kérdésben való kívülhelyezkedés és felülkerekedés állapota. A kérdés „Ki”-je hasonlóképpen magán viseli ugyanazonossága kettéhasadottságának jegyét, egyszerre lévén a kérdés kérdezője és kérdeztje. A „Ki vagyok én?”, illetve „Kik vagyunk?” kérdés úgy bontja ki az identitásunkhoz való viszonyt, hogy ugyanazt a „Ki”-t a kérdés két pólusára helyezi, ugyanazonosságának önmagaságától elkülönбözödő voltát is felmutatva. Ennélfogva a „Ki vagyok én?”, illetve „Kik vagyunk?” kérdés folytonos nyitottságban tartja magát önnön kérdező mivolta irányába. Ily módon én vagy mi e kérdésnek a horizontjában mindig is csak kérdezetteként állunk, sohasem válaszként.

A problémakör Heideggertől Derridáig tartó és meglehetősen hosszú és kacskaringós utat bejáró fordulata alapvetően emberi identitásunk fordulata. Gondolkodás és lét *összetartozásában* lakozunk egyfelől, de másfelől az *egy-ségükbe* való belevetettségünkбől kikívánczó kérdésben is lakozunk, a „Kik vagyunk?” kérdéssel is *összetartozunk*. Identitásunk: *játék*, *összetartozásunk* játéka az *egy-séggel* és a kérdéssel, emberi valónk folytonos ingajárata az *egy-ségtől* a kérdésig és vissza. Emberi lényekként lét és gondolkodás számunkra mindig is kérdéses egységbe belehelyezetten egyszersmind folytonos kérdésességben is tartjuk magunkat.

Nem hagyjuk el a barlangot, de kérdéseink rést ütnek a falán. A beáramló fény ránk esik és megvilágít, de magunkat mégsem látjuk. A barlang falai elhalványulnak a beszűremlő fényben, miközben a sötét-

ség belénk költözik. Majd a magunk barlangjába fogadjuk a fényt, s akkor a külső barlang újból homályba borul.

Fény és árnyék játéka vagyunk? Avagy a játék maga?

Erről csak kérdezni tudunk...

Egy-ség és teljesség

Végül – úgy tűnik – a vizsgálódásunk eredményeként is egy nyitott kérdés előtt állunk: Van-e a filozófiai hermeneutikának érvényes identitás-koncepciója? Azaz elvezet-e ahhoz a kérdéshez, hogy „Kik vagyunk?” A filozófiai hermeneutikával kapcsolatos kérdésünk nyitott, de paradox módon. Ugyanis a hermeneutikai okfejtés nemcsak elvezet a „Kik vagyunk?” kérdéshez, hanem – úgy tűnik – bizonyos ponton meg is válaszolja azt. S ezzel fejtegetésünk eddigi menetét megtorpanásra készíti és elgondolkodtat a folytatáson.

Gadamer az *Igazság és módszer*ben a hermeneutikai nyelvkoncepció kifejtésére készülődve egy adott pillanatban meglepő kijelentést tesz: „A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”²⁶⁶ Gadamer „válasza” első pillanatban azt a benyomást kelti, mintha emberi valónk beleolvadna a nyelv közegébe. Ezért arra készíti, hogy elidőzzünk nála.

Nyelvileg létezzünk, lét- és értelemtörténésünk minden mozzanatát a nyelv közegében éljük meg, a nyelvi univerzum minden pillanatban és minden vonatkozásában átfogja és magában hordozza emberi mivoltunk teljességét. Nem vagyunk más tehát, mint a beszélgetés, amely bennünk és általunk történik, amelybe belépünk és amelyből kilépünk, amelyben folytonosan benne állunk, miközben mindig tovább halad, s mi is vele haladunk. A beszélgetés tehát nem emberi lényünk valamely attribútuma, s nem is külsődlegesen tartozunk vele össze. A beszélgetés, amellyel *összetartozunk, mi magunk* vagyunk. A kérdések konstitutív szerepe a beszélgetés tekintetében hermeneutikailag kétségtelen. A válaszok serkentő hatása a kérdésekre úgyszintén. Úgy tűnik,

²⁶⁶ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 263.

mi magunk vagyunk a kérdés és a válasz. De éppen ezért kell megkérdeznünk: Kicsoda a „mi magunk”? Maga a beszélgetés, melynek résztvevői vagyunk? A dolog maga, melyről beszélgetünk? Egy végeredmény, amelyhez a beszélgetésben eljutunk, illetve amivel kapcsolatban egyetértésre jutunk? Vagy éppenséggel beszélgetésünk kezdete, amiből kiindulunk? Ha így vizsgáljuk, sehol sem találjuk, illetve a maga beazonosíthatatlanságában mindenhol jelenlevőként találjuk a beszélgetésben „mi magunkat”. Beszélgetésünk és „mi magunk” *összetartozásában* emberi identitásunknak a beszélgetéssel való lényegi *összetartozása*, azaz a beszélgetésként megragadható emberi identitásunk van valamiképpen kimondva. De vajon ez azt jelentené, hogy mindig is csak a beszélgetésben és beszélgetésként vagyunk „mi magunk”? A kimondás mindenkori nyitottságának és a teljes kimondhatóság horizontjának üdvös állapotában?

Joggal merül fel a kérdés: milyen természetű a beszélgetéssel való *összetartozásunk*? Hogyan veszünk részt a beszélgetésben, hogyan *tartozunk* össze a beszélgetéssel „mi magunk”?

Egyrészt való igaznak tűnik, hogy a beszélgetés elérkezik hozzánk és mindig továbbhalad.²⁶⁷ Mi belépünk a beszélgetésbe és kilépünk belőle. Ezzel tulajdonképpen annyit mondunk, hogy mindig is *végessé-günkkel* *összetartozó* *egy-ségünkben* veszünk részt a beszélgetésben. A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk” identitásunk kétarcúságának játékaként zajlik. A beszélgetésben levő „mi magunk” *egy-sége* úgy van benne a beszélgetésben, hogy végessége folytán mindig kívül is kerül a továbbhaladó beszélgetésen; másrészt a „mi magunk” *egy-ségét* megbontó, végességünk meghaladására irányuló elkülönöződés folytán feltörő kérdés – „Kik vagyunk?” – révén mindig újból és újból be(vissza)lép a beszélgetésbe.

A beszélgetésben kimondott „mi magunk vagyunk” már mindig is válasz a kérdésre: „Kik vagyunk?”. A választ „mi magunk” mondjuk ki, mint ahogy a kérdést is „mi magunk” tesszük fel. A beszélgetésben tehát nem a „Kik vagyunk?” kérdésből jutunk el a „Mi magunk va-

²⁶⁷ „A beszélgetést, mely folyamatban van, nem lehet lezárni” – mondja Gadamer. H.-G. Gadamer: *uo.* 388.

gyunk” válaszhoz, mivel a válasz már mindig is megvan, amikor a kérdést kérdezzük, sőt, éppen azért kérdezhetjük. Tehát nem a „Kik vagyunk?”-tól jutunk el a „Mi magunk vagyunk” válaszhoz, hanem fordítva, a „Mi magunk vagyunk?”-tól jutunk el a „Kik vagyunk?” kérdéshez. Ezért a beszélgetéssel *összetartozásban* levő „Mi magunk vagyunk” voltaképpen *nem válasz* a kérdésre, hanem a kérdés felvetője, elindítója. Ha a „Mi magunk vagyunk”-ban a „Kik vagyunk?” kérdés választ nyerne, a beszélgetés lezárulna. A beszélgetés viszont éppen azért soha le nem záruló folyamat – amint ezt Gadamer ismételten hangsúlyozza –, mert a „Mi magunk vagyunk”-ban a „Kik vagyunk?” kérdés nem válaszra lel, hanem belőle ered. A kérdés tehát – általánosítva – nem olyanszerűen merül fel, hogy a beszélgetésben levőkként és a beszélgetésből kifolyólag hogyan, miként vagyunk, hanem inkább olyanszerűen, hogy miért beszélgetünk. Nem a beszélgetéstől jutunk el a „mi magunk”-hoz, hanem a „mi magunk”-ból felmerülő kérdéseink juttatnak el a beszélgetéshez, amelyet folyamatosan fenntartanak, konstituálnak. Nem a beszélgetés alkotja emberi identitásunkat, de a beszélgetéssel való *összetartozásunkban* bontakozik ki identitásunk játéka, mely egyben a beszélgetés játéka – a játék, melyben emberi identitásunk és beszélgetésünk kölcsönösen fenntartja egymást.

E játék résztvevőiként mi mindig a „Mi magunk vagyunk” válasz és a „Kik vagyunk?” kérdés köztes terében – *közöttiségében* – lakozunk a beszélgetésben, de nem úgy, mint egy homogén közegben való folytonos bennelevésben, hanem úgy, mint a válasz és a kérdés, a beszélgetésbe való belépésünk és a belőle való kilépésünk szünni nem akaró játékában, melyben úgy *tartozunk* össze a beszélgetés mindig továbbhaladó folyamatával, hogy lényünk *egységével* is mindig újraépülő *összetartozásban* maradunk.

Az előbbieken azt láttuk, hogy identitásunk játéka kettős *összetartozásunk* – *összetartozásunk* lényünk *egységével* és *összetartozásunk* a magunkra irányuló kérdéssel – erőterében zajlik. Minden életmozzanatunk az életegészünket hordozza és jeleníti meg a maga lét- és értelemteljességében. Emberi teljességünk viszont identitásunk játékában folytonosan újjáteremtődő teljesség, állandó ingamozgás az önmagunkkal azonos és a tőlünk, belőlünk elkülönülő között, a véges-

ségünket kitöltő és a végességünket meghaladó között, az önmegvalósításban és a kimondásban helyreálló teljesség és az elkülönböződésben, a kérdésben széthasadó teljesség között. Ily módon a „Kik vagyunk?” kérdése soha nem egy egyszeri kérdés, hanem egy folytonosan megújuló, önnön emberi teljességünkkel mindig újratерemтőđő kérdés. Emberi teljességünk mindig is éppen a kérdéssel öszetartozó egy-ségünk révén kiteljesedő teljesség. A „Kik vagyunk?” kérdéssel emberi jelenlétünk mindig a maga meghatározott végességével és megújuló egy-ségében lép be a beszélgetés folytonosan továbbhaladó folyamatába. A beszélgetéssel való öszetartozásunk igazi ingamozgás véges jelenlétünk egy-ségében újratерemтőđő teljességünk és az éppen megélt emberi teljességünkön átcsapó beszélgetés továbbhaladó mozgása között.

A „Kik vagyunk?” kérdéssel identitásunk megélt, de éppen e kérdés révén nyitott és széttőredező teljességgként lép be a beszélgetésbe. Identitásunk teljessége *kérdésként* már mindig is a maga kérdéses/kérdezett széttőredezettségében tör be a beszélgetésünk erőterébe, ahol játékba jön, szétáramlik, tovagyűrűzik a beszélgetés hullámverésében. A beszélgetés folyamatában formálódó *válaszban* – „Mi magunk vagyunk” – jelenlétünk egy új teljességgé szerveződik, amely a maga önmaga felé fordul egy-ségébe és végességébe húzódik vissza a beszélgetés továbbhaladó mozgásából. A beszélgetésbe a kérdéssel belépő identitásunk *még nincs* a maga megnyíló teljességének egészével a beszélgetésben, míg a válaszban megfogalmazódó identitásunk *már nincs* a maga bezáruló teljességével a beszélgetésben. A beszélgetésben, amely „mi magunk vagyunk” úgy állunk benne, hogy jelenlétünk a maga újratерemтőđő teljességében mégsem tartozik egészen bele. A „Mi magunk vagyunk” kimondásában felcsillanó teljesség azzal együtt lesz az identitásunk egy-ségévé újjátерemтőđő teljesség, ami a kimondottól mindig továbbhaladó beszélgetés folytán kimondatlan és kimondhatatlan marad. A beszélgetésben jelenlővő „mi magunk” soha nem a teljes és végső kimondottságban, hanem mindig a kimondott és a kimondatlan, a kimondható és a kimondhatatlan öszzetartozásában újjátерemтőđő teljességeként van jelen. Nem véletlenül próbálja Gadamer a „nyelv rejtélyét” a beszélgetés felől megközelíteni. Emberi iden-

titásunknak a nyelvvel való összetartozása játékában ott lakozik a *kimondhatatlan*.

Ily módon a „Kik vagyunk?” kérdés a beszélgetés folyamatában soha nem nyer végső, kielégítő választ. A beszélgetés révén a válaszban újjáteremtődő teljesség már nem a feltett kérdésre adott válasz, hanem sokkal inkább az újabb kérdéshez vezető válasz. Mert „mi magunk” már mindig is válasz vagyunk a minket kérdező kérdésre, arra a kérdésre, amely nem bennünk zárul be, hanem amely belőlünk nyílik a világra.

A beszélgetéssel való összetartozásunkban megnyíló emberi identitásunk a kérdéseink ütötte résen folytonosan beáramlik a nyelvbe, miközben a beszélgetésünkben újjáteremtődő emberi teljességünk a nyelv folytonosan továbbhaladó mozgása folytán állandóan kipereg belőle a magába záruló véges egységébe. Beszélgetésünk újabb és újabb teremtő impulzusait éppen az identitásunkból feltörekvő kérdésekből nyeri, melyek mindegyikével a magunk emberi teljessége robban be a beszélgetésbe, és szóródik szét benne az elkülönböződések szerteágazó útjain, hogy a beszélgetés révén újjáteremtődve végül kihulljon belőle s visszaforduljon önmagába. A beszélgetésben, amely „mi magunk vagyunk” a „mi magunk” a kimondás és a ki nem mondás, a kimondott és a kimondatlan, a kimondható és a kimondhatatlan, a beszélés és a hallgatás szüntelen játékaként van jelen a beszélgetésben, a beszélgetéssel és a beszélgetésből kimaradóval egyaránt összetartozó, folytonosan széthasadó és újjáteremtődő teljességként. A beszélgetésbe belehelyezetten vagyunk „jelen”, miközben kívül is helyezkedünk rajta, vele együtt haladunk, de előtte is, és mögötte is járunk. Emberi teljességünk szólal meg minden mozzanatában, de emberi identitásunk soha nem oldódik fel benne a maga teljességében. Mégis, a beszélgetés, amely tovább halad „mi magunk vagyunk”, mert *nyomot* hagyunk rajta, melyet a beszélgetés elhordoz, mint rajta levőt, de velünk összetartozót.

Beszélgetésünk újból és újból feltölti emberi teljességünket, hogy utána hagyja a maga végességébe visszazárulni. De a „mi magunk vagyunk” végességébe és egységébe végképp bezáruló emberi teljességünk csendesülő, halkuló visszhangja a beszélgetés univerzumában a végső válasz kimondhatatlanságának szegezett kérdésekben tovább él, akkor is, amikor már *nem vagyunk*.

A KÖTETBEN SZEREPLŐ ÍRÁSOKRÓL

A filozófiai hermeneutika esélyei az ezredfordulón – a *Filozófia az ezredfordulón* címmel az MTA Filozófiai Intézete szervezésében 2000. március 24–26. között Kecskeméten tartott konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *Filozófia az ezredfordulón* c. konferencia-kötetben. Áron Kiadó, Budapest, 2000. 361–373.

A hermeneutikai tudat csapdája – a *Nyelv, megértés, interpretáció* címmel az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófiai Intézetében 2000. október 5–8. között Budapesten tartott tanévnyitó konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *Világosság*. 2001/2-3. 16–22.

Lehetséges-e hermeneutikai diskurzus? – a *Filozófiai diskurzusok* címmel az Eszterházy Tanárképző Főiskolán szervezett, 2002. június 6–7. között Egerben tartott konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: „*Filozófiai diskurzusok*” c. konferencia-kötetben. EKF Líceum Kiadó, Eger, 2003. 237–244.

A dialógusról – kommunikációelméleti megközelítésben – az 1999. augusztus 23–28. között Torockón szervezett III. Hermész táborban elhangzott előadás. Első megjelenés: *Dialógus és retorika* c. kötetben. Erdélyi Tudományos Füzetek. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása. Kolozsvár, 2001. 29–37.

A dialógus mint létforma – a 2000. július 17–23. között Csík-szépvízen szervezett II. Jogász Nyári Egyetemen elhangzott előadás. Első megjelenés: *Kellék*. 2001. 18–19–20. 215–227.

Sokféleség és egység a kommunikációban – a *Pluralitás és kommunikáció* címmel a BBTE Filozófia Tanszékcsoportja magyar tagozatának szervezésében 2002. október 26-án Kolozsváron tartott tanévnyitó konferencián elhangzott előadás.

A módszerprobléma – hermeneutikai megvilágításban. Első megjelenés: *Szemponatok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához* c. kötetben. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2002. 20–35.

A mai tudomány etikai üzenete. Első megjelenés: *Tudomány és erkölcs* c. ankét. *Korunk*, 2002. 3. 35–43.

Az erkölcsi tapasztalat mint élő beszéd – a *Kijelentés, norma, cselekvés* címmel az ELTE BTK Filozófiai Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja szervezésében, 2002. szeptember 26–27. között Budapesten tartott tanévnyitó konferencián elhangzott előadás.

A hermeneutika mint alkalmazott filozófia – a *Párbeszédben a világ sorsával – a filozófia lehetőségei a globalizálódó világban* címmel az Eszterházy Tanárképző Főiskolán 2000. szeptember 28–29. között Egerben tartott konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *Párbeszédben a világ sorsával. Filozófia a globalizálódó világban* c. konferencia-kötetben. EKF Líceum Kiadó. Eger, 2001. 125–132.

A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai – *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia* címmel a BBTE Filozófia Tanszékcsoportja magyar tagozatának szervezésében 2001. november 3-án Kolozsváron tartott tanévnyitó konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia* c. konferencia-kötetben. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2002.

Az alkalmazás értelme – *Az alkalmazott filozófia esélyei* címmel az Alkalmazott Filozófiai Társaság és a Szegedi Akadémiai Bizottság szervezésében 2002. március 22–23. között Kecskeméten tartott konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *Az alkalmazott filozófia esélyei* c. konferencia-kötetben. Áron Kiadó. Budapest, 2002. 45–55.

Dialógus és politikai kultúra – az *Európaiság – politikai és morális kultúra* címmel a Szegedi Tudományegyetem JGYTF Karának szervezésében 2000. október 27–28. között Kecskeméten tartott kon-

ferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *Európaiság. Politikai és morális kultúra* c. konferencia-kötetben. Áron Kiadó. Budapest, 2001. 81–94.

A közép-európaiság lehetőségéről – az *Európa közepe – Közép-Európa?* címmel a Szegedi Társadalomtudományi Szakkollégium, Szegedi Tudományegyetem BTK Filozófia Tanszék valamint a Pro Philosophia Alapítvány szervezésében 2000. október 13–14. között Szegeden tartott konferencián elhangzott előadás. Első megjelenés: *A közép-európai gondolat lehetőségei* c. konferencia-kötetben. Librarius. Szeged-Kecskemét, 2000. 144–151.

A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk” – Első megjelenése ebben a kötetben.

IRODALOM

APEL, Karl-Otto

A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása és a „szellemtudományok” problémája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995. 5–6.

ARISZTOTELÉSZ

Nikomakhoszi etika. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.

AUSTIN, John L.

Tetten ért szavak. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

BACON, Francis

Novum Organum I. Aforizmák a természet magyarázatáról és az ember uralmáról. Nippon Kiadó, Budapest, 1995.

BACSÓ Béla

A hermeneutikai hagyomány és a hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitása. In: *A megértés művészete – a művészet megértése*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1989.

Hans-Georg Gadamer a hűtlen hermeneuta? *Alföld*, 1997. 12.

BELUSZKY Pál

Közép-Európa és egy tétova geográfus. *Limes*. Tatabánya, 1999. 3–4.

BERNE, Eric

Emberi játszmák. Háttér Kiadó, Budapest, é. n.

BETTI, Emilio

A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana. In: Olasz filozófiai hermeneutika. *Athenaeum*, 1992. I. kötet, 2. füzet.

BÍRÓ Gáspár

Bevezetés a nemzetközi politikai viszonyok tanulmányozásába. Teleki László Alapítvány, Budapest, 1998.

BUBER, Martin

Én és Te. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.

CARRILHO, Manuel Maria

Rhétorique de la modernité. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

CSEPELI György

Bevezetés a szociálpszichológiába. Tankönyvkiadó, Budapest, 1984.

DELEUZE, Gilles–GUATTARI, Felix

Qu est-ce que la philosophie? Les Editions de Minuit, Paris, 1991.

DERRIDA, Jacques

„Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás. Beszélgetés (J.-L. Nancyval). In: *Testes Könyv.* II. Kiss A. A – Kovács S. s.k.–Odorics F. szerk. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1997.

DESAN, Philippe

Naissance de la méthode. (Machiavelli, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes). Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1987.

DESCARTES, René

A módszerről. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977.

DILTHEY, Wilhelm

Vázlatok a történelmi ész kritikájához. In: *Filozófiai hermeneutika.* Bacsó Béla vál. Budapest, 1990.

FEHÉR M. István

Gadamer és a hermeneutika. *Valóság.* 1987. 10.

Hermeneutikai tanulmányok. I. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2001.

FEYERABEND, Paul

Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. Humanities Press, London, 1975.

FOUCAULT, Michel

A szubjektum és a hatalom. Miért tanulmányozzuk a hatalmat: a szubjektum kérdése. *Pompeji.* Szeged, 1994. 1-2.

A szubjektum és a hatalom. In: *Testes Könyv.* II. Kiss A. A – Kovács S. s.k.–Odorics F. szerk. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1997.

GADAMER, Hans-Georg

Szöveg és interpretáció. In: *Szöveg és interpretáció.* Bacsó Béla szerk. Cserépfalvi kiadása, é. n.

A hermeneutikus probléma univerzalitása. *Helikon. Világirodalmi Figyelő,* 1981. 2-3.

Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Gondolat, Budapest, 1984.

„Két világ polgára”. In: *A modern tudományok emberképe.* Krzysztof Michalski szerk. Gondolat, Budapest, 1988.

Dekonstrukció és hermeneutika. *Alföld.* 1997. 12.

Fenomenológia és dialektika között. Önkritika-kísérlet (1985). *Vulgo.* II. 3–4–5.

A hallásról. *Vulgo.* II. 3–4–5.

GRONDIN, Jean

L'Universalité de l'herméneutique. Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

Bevezetés a filozófiai hermeneutikába. Osiris, Budapest, 2002.

HABERMAS, Jürgen

A kommunikatív cselekvés elmélete. I-II. A Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványa. é. n.

A hermeneutika univerzalitás igénye. *Helikon. Világirodalmi Figyelő,* 1981. 2-3.

A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.

HALÁSZ László

Az értelmezés határai. *Világosság,* 1996. 10.

HAMPSHIRE, S.

Morálfilozófiai tévedések. In: *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1981.

HEGEL, G. W. Fr.

A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.

A logika tudománya. II. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

HEIDEGGER, Martin

Lét és idő. Gondolat, Budapest, 1989.

Principiul identității. Crater, București, 1991.

Az identitás tétele. (A gondolkodás alaptételei III). *Vulgo.* II. évfolyam, 3–4–5. sz.

HOLLAND, Norman N.

Egység identitás szöveg én. In: *Testes Könyv*. I. Kiss A. A – Kovács S. s.k.–Odorics F. szerk. Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport, Szeged, 1996.

KENDE Péter

Mi maradt Közép-Európa Habsburg világából? *Limes*, Tatabánya, 1999. 3-4.

KIRÁLY V. István

Filozófia és Itt-lét. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999.

KISS Lajos András

Variációk a dialógusra. *Gond*, 1993. 4.

KOSÍK, Karel

Mi Közép-Európa? *Magyar Filozófiai Szemle*. 1993. 3-4.

LADRIÈRE, Jean

Herméneutique et épistémologie. In: Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Les Editions du Cerf, Paris, 1991.

LÁSZLÓ János

A személyre utaló kontextuális információ. In: *Dialógus és interakció*. Radics Katalin és László János szerk. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1980.

LENDVAI L. Ferenc

Közép-Európa koncepciók. Áron Kiadó, Budapest, 1997.

LENGYEL László

Kelet-Közép-Európa Koszovó után. Miért nincs Közép-Európa? *Limes*, Tatabánya, 1999. 3-4.

LYOTARD, Jean-Francois

A posztmodern állapot. In: *A posztmodern állapot*. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Bujalos István összeáll. Századvég Kiadó, Budapest, 1993.

MARGA, Andrei

Explorări în actualitate. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1994.

MÁRKUS György

Diogenész Laertiosz kontra Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika? *Gond*, 1992. 1.

- A „rendszer” után: A filozófia a tudományok korában.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.
- MERSCH, Dieter – BREUER, Ingeborg
Interjú Hans-Georg Gadamerrel. (Megj. a *Süddeutsche Zeitung*ban).
In: *Gondolat-jel.* II. Szeged–Pécs, 1992.
- MIHAI, Gheorghe
Psiho-logica argumentării dialogale. Editura Academiei, București, 1987.
- NAGY Endre
A dialógus mint várakozás. Értelmezés Polányi Mihály tudáselmélete alapján. *Pannonhalmi Szemle*, 1994. II. 3.
- NEWCOMB, Th. M.
A kommunikatív aktus. In: *Kommunikáció.* I. *A kommunikatív jelenség.* Horányi Özséb szerk. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1977.
- NYÍRI Kristóf
A hagyomány filozófiája. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994.
- PALMER, Richard E.
Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. Northwestern University Press, Evanston, 1969.
- PAULI, Evaldo
Les sentiers sinueux de la connaissance. Traité de gnoséologie sur le doute et la certitude. Academia-Erasme, Louvain-la-Neuve, 1992.
- PLATÓN
Szókratész védőbeszéde. In: *Összes művei.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. Első kötet.
Állam. In: *Összes művei.* Második kötet.
Phaidrosz. In: *Összes művei.* Második kötet.
- PLÉH Csaba
Bevezetés a megismeréstudományba. Elektronikus Kiadó Kft., Budapest, 1998.
- POLÁNYI Mihály
The Tacit Dimension. Garden City, N. Y., Doubleday, 1966.

RICOEUR, Paul

Despre interpretare. In: *Eseuri de hermeneutică*. Humanitas, București, 1995.

Sarcina hermeneuticii: venind dinspre Schleiermacher și Dilthey. In: *Eseuri de hermeneutică*.

Funcția hermeneutică a distanțării. In: *Eseuri de hermeneutică*.

Conflictul interpretărilor. *Eseuri de hermeneutică*. Editura Echinox, Cluj, 1999.

Az én és az elbeszért azonosság. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Szegedy-Maszák Mihály szerk. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

RORTY, Richard

Professzionális filozófia, transzcendentalista kultúra. In: *A filozófus az amerikai életben*. Tanulmány Kiadó–Pompeji, 1995.

SCHNÄDELBACH, Herbert

Morbus hermeneuticus. Tézisek egy filozófiai betegségről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1994. 5-6.

SCHÜTZ, Alfred

A társadalmi valóság értelemfeltel felépítése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Hernádi Miklós vál. Gondolat, Budapest, 1984.

A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*.

SCHÜTZ, Alfred–LUCKMANN, Thomas

Az életvilág struktúrái. In: *A fenomenológia a társadalomtudományban*.

SEARLE, John R.

A beszédaktus mint kommunikáció. In: *Kommunikáció*. I.

SONTAG Susan

Az értelmezés ellen. *Literatura*, 1996. 3.

SPET, Gustav

Érteltem és megértés. *Helikon. Irodalomtudományi Szemle*, 1997. 3.

STRAWSON, P. F.

Etikai intuicionizmus. In: *Tények és értékek*.

Entity and Identity. Claredon Press, Oxford, 1997.

SZLEZÁK, Thomas A.

Hogyan olvassuk Platón? Atlantisz, Budapest, 2000.

TENGELYI László

Élettörténet és sorsesemény. Atlantisz, Budapest, 1998.

TERESTYÉNI Tamás

Konvencionális jelentés – kommunikációs jelentés. In: *Dialogus és interakció.*

THEUNISSEN, Michael

Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber. The MIT Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1984.

VATTIMO, Gianni

Éthique de l'interprétation. Éditions La Découverte, Paris, 1991.

VERESS Károly

A nemzedékváltás szerepe a kultúrában. Pro Philosophia-Polis, Kolozsvár, 1999.

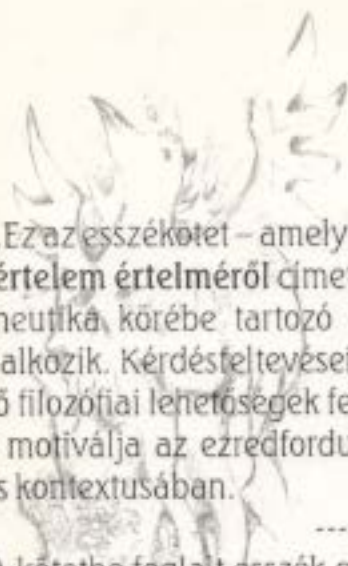
Változó értelmű identitás. In: *Kisebbségi létproblémák.* Komp-Press. Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2000.

WARNKE, Georgia

Gadamer. Herméneutique, tradition et raison. Édition Universitaires, De Boeck Université, Bruxelles, 1991.

WATZLAWICK, P.-BEAVIN, J. A.-JACKSON, D. D.

A kommunikáció két axiómája. In: *Kommunikáció.* I.



„Ez az esszékötet – amelynek némi töprengés után **Az értelem értelméről** címet adtam – a filozófiai hermeneutika körébe tartozó problémák vizsgálatára vállalkozik. Kérdésfeltevéseimet a hermeneutikában rejlő filozófiai lehetőségek feltárására irányuló törekvés motiválja az ezredforduló egzisztenciális-kulturális kontextusában.

A kötetbe foglalt esszék gondolatmenete a látszólagos tematikai sokféleség dacára a hermeneutikai problémaépítkezés belső logikája mentén szervesen kapcsolódik össze.”

