

The question of meaning is born with mankind. Nihilist fluxes and the two world wars sharpened and strengthened it so much that today it has become a virus of welfare societies. This phenomenon was first scientifically analysed by Viktor E. Frankl (1905-1997), a doctor-philosopher from Vienna. His attempt to get into the depths of the problem was the foundation of a psychotherapeutic school in Vienna, which he named logotherapy and existential analysis. He revolutionised the question of reason by saying that the individual is not the subject of the questions, but he is questioned by several situations in life. His actions build up the answer, thus the individual is free and responsible for what he does. This kind of man is the centre of Frankl's logotherapy. He manages to create values by being always ready for a dialogue with life. These values will be the meaning of his life.

This article attempts to clear the basic notions of logotherapy from Frankl's point of view. Other concepts of this science, such as the theory of motivation, human image, techniques of dialogue and application possibilities will also be presented. The article touches upon the history and background of logotherapy and Frankl's experiences in the concentration camp which led to his convictions.

**Bruncsák István** (Nagyvárad, 1971) filozófiai és teológiai tanulmányait Gyulafehérvárott, illetve Rómában, a Pápai Gergely Egyetemen végezte, amelynek filozófiai szakán 2003-ban doktorált, munkájának címe: *Értelemkérdés és értékfilozófia Johannes Hessennél*. Logoterápiái képesítését a budapesti Logoterápia és Egzisztenciaanalízis Egyesületnél szerezte meg 2006-ban. A váci Apor Vilmos Katolikus Főiskola Viktor Frankl Műhelyének külső tagja és tanácsadója. Jelenleg a nagyvárad Posticum logoterápiái programjának vezetője.

## A hermeneutika terapeutikus funkciójáról

**Kulcsszavak:** *gyakorlati filozófia, hermeneutikai beállítódás, szubjektum, hozzá tartozás, igazságtapasztalat, játék, szubjektivitás, önmegértés, önbirtoklás, nyelvi játék, szabad beszélgetés, dialógus, kommunikáció, közös nyelv, értelmezés, megértés, közösség, vég, végsőség, halálhoz viszonyuló lét, tapasztalat, szó, nyelv, hallgatás, önépítés, képzés, konszenzus, etika, lét- és értelemtörténet, értelem, szabadság*

A filozófiai hermeneutikára gyakorta úgy tekintünk, mint korunk egyik divatos filozófiai irányzatára. Ez a filozófiai koncepció – amelynek kimunkálása Schleiermacher, Dilthey, Heidegger írásában elkezdődött, kifejtése pedig Gadamer, Ricoeur és követőik műveiben valósul meg – nem marad meg a tiszta elméleti filozófia síkján, hanem hangsúlyozottan *gyakorlati filozófiaként* érvényesül. Az alkalmazás hermeneutikai értelemben szervesen hozzátartozik az értelmezés és megértés folyamataihoz. Ennélfogva a hermeneutika, túllépve a filozófiai elmélet keretein, olyan szemléletmódként és beállítódásként definiálható, amely az emberi egyénnek a másik emberhez, a szövegekhez, valamint a történelmi és kulturális hagyományhoz való dialogikus viszonyán alapul. E beállítódásnak megfelelően a tudás, a szöveg, az érték, az értelem nem kész, lezárt befogadásra váró alkotás, hanem emberi léttörténeti folyamat, amely a befogadóban is tovább folytatódik. A filozófiai hermeneutika a kortárs világ széttöredező értelemtapasztalatai és az értelemvesztés egyre nyomasztóbb kihívásai közepette az emberi élet és értelem lényegi összetartozása mellett kötelezi el magát. Alapelvei szerint a hermeneutikai tapasztalat folyamatában benne állva, átélve és tudatosítva a nyelvben, a kultúrában, a saját életvilágban képződő hermeneutikai szituációt, a képességei kibontakoztatása és a kínáló lehetőségek megvalósítása révén minden ember a kiteljesedő értelem részesévé és egyúttal az értelemalkotási folyamat résztvevőjévé, folytatójává válhat.

Mindezeknek köszönhetően a hermeneutikai beállítódás az értelemvesztéssel fenyegető élethelyzetekben *terapeutikus funkciót* is betölthet, mind az egyén mind pedig egy adott közösség szintjén. Az egyes ember számára megnyithatja az értelemteremtésben való

részvétel járható útjait, s tudatosíthatja és kiképezheti benne az ehhez szükséges gyakorlati viszonyulás hatékony módozatait. Ezáltal az ember visszanyerheti az önmagába vetett hitét, a cselekvő, tevékeny életformából táplálkozó önbizalmát, az értelmes élet iránti elkötelezettségét. De hasonlóképpen, a filozófiai hermeneutika terapeutikus funkciót tölthet be az emberi közösségek és az állattársadalom szintjén is a hierarchikusan szerveződő totalitárius mentális és intézményi struktúrák kritikai lebontásával, az emberek közötti dialógus, kommunikáció, konszenzusképzés és együttműködés útjainak szabaddá tételével.

A mai hermeneutika tehát számos gyakorlati lehetőséget hordoz az emberi élet és a filozófiai reflexió újbóli találkozására számára; mint ilyen, jóval túlmutat egy filozófiai divatjelenség múlandóságán.

### 1. A szubjektum kimozdítása

A filozófiai hermeneutika a modernitás történelmi folyamatában meghonosodott emberi létállapottal szemben megfogalmazódó kritikai reflexióként és az ezzel járó kérdésfeltevésekben rejlő kihívásokra adott filozófiai válaszreakcióként fogható fel.

Az európai modernitásra jellemző episztemológiai szemlélet azáltal, hogy a szubjektum-objektum viszonyt tételezi minden alapvető emberi viszonyulás alapstruktúrájaként, megteremt a természettudományos objektivitás jegyében megvalósuló megismerés valamint a célracionalitás elveit érvényre juttató hatékony cselekvés feltételeit. De ezzel együtt egy áthághatatlanul bizonyuló távolságot is beiktat a szubjektum és az objektum, a gondolkodó, érző és cselekvő emberi lény, valamint mindezen megnyilvánulásainak a tárgyai közé, amely hosszú távon a szubjektumpozícióba kényszerülő embert a megoldásra váró problémák nyomasztó terhével és felelősségével szembesíti, s magárautaltságában szorongással és reménytelenséggel tölti el. Mindez az európai életben és kultúrában állandósuló válsághelyzetet eredményez, amivel folyamatosan rossz közérzet társul. Az ember egy pontos ismereteken alapuló és hatékonyan működő technicizált világ rideg kapcsolathálójában találja magát, amelyből éppen az összekötő-összetartó emberi tartalom

hiányzik. Ebben a világban a saját tapasztalataitól (ról) el(le)szakadó idegen objektumokként állnak az emberrel szemben az öncélú teóriákba szerveződő ismerethalmazok, az egyre önállóbb életet élő technika, a kultúráként aposztrofált hagyomány korpuszai, a tankönyvekből tanult, s mindig egy másik világ (egy *volt* világ) képét hordozó történelem. Az élő ember mindezekkel egy egyre fokozottabban individualizálódó, atomizálódó és szingularizálódó lényként, egy absztrakt és időtlen szubjektum „földi másaként” találkozik. E tárgyi világhoz fűződő viszonyaihoz még egy másik alaptapasztalat is társul: az, hogy a másik ember is hasonlóképpen objektumként – megismerésének, érzelmeinek, akaratának, cselekvésének, egyáltalán emberi szükségleteinek és kapcsolatainak a tárgyaként –, az elidegenült tárgyi világ megtestesüléseként, megismerésüként áll vele szemben.

A filozófiai hermeneutika – amint erre többek között G. Vattimo is rámutat – kimozdítja helyéből a metafizikai szubjektumot; az ént „szubjektumtalanítja” s világba „vetett”-ként az interszubjektivitás feltételei közé helyezi.<sup>1</sup> Ez a folyamat közvetlenül a hermeneutikának az *igazsággal* kapcsolatban kimunkált álláspontja esetében követhető nyomon.

**1.1. Az igazság mint tapasztalat.** A hermeneutika számára az igazság nem egy külső világ visszatükrözése, hanem az emberi élet-tapasztalathoz való *hozzátartozás*. Ha csupán arra törekedne, hogy a létkonstitúciók adekvát leírásává váljon, a hermeneutika sem lenne több, mint egy banális metafizikai elmélet. Ezzel szemben – hangsúlyozza Vattimo – a filozófiai hermeneutika éppen abból az előfeltevésből születik, hogy nincs olyan igazság, amely a lét stabil struktúráit kijelentésekben maradéktalanul visszatükrözné, mivel az igazság csakis a sokféle tapasztalati horizont és kulturális univerzum találkozási pontjaiban formálódik, s olyan *igazságtapasztalatként* következik be, amely a tapasztalati történés belső artikulációjaként és interpretációjaként szerveződik. Az igazságtapasztalat nem úgy képződik, hogy a megismerés tárgya visszatükröződik a megismerés

1 Vö. Vattimo, Gianni: *Éthique de l'interprétation*. Éditions La Découverte, Paris, 1991, 171.

szubjektuma által, hanem egy olyan nyelvi és kulturális tradíció artikulációjaként, amely az emberi élethez mindenkor hozzátartozik, s amely mindig újszerű és változatos üzenettartalmakat kínál az újabb és újabb beszélők számára.<sup>2</sup> Mindez abban is jól tetten érhető – egy másik értelmező, R. Neculau észrevétele szerint –, hogy H.-G. Gadamer nem dolgoz ki egy explicit igazságelméletet, hanem az igazsággal kapcsolatos álláspontja a tudományok módszeres igazságkoncepciójának mintegy kontrasztjaként, negatívjaként jelenítődik meg.<sup>3</sup> Az igazságproblémához való ilyenszerű hermeneutikai hozzáállást már M. Heidegger fundamentálonológiai igazságkoncepciója megelőlegezi, miszerint az igazság „felfedő lét”, „felfedés”.<sup>4</sup> A felfedés Heidegger álláspontja szerint „a világban-bennelét egyik létmódja”, melynek során a körültekintő gondoskodás „világon belüli létezőt fed fel”.<sup>5</sup> Ez megvilágítja az igazságnak egy *második* értelmét is, miszerint az igazság „felfedett-léte (felfedettséget)” jelent.<sup>6</sup> Az igazság e két értelmét a jelenvalólét *feltárultságára* vonatkoztatva Heidegger „a jelenvalólét »az igazságban van«”, „ontológiai értelmű” kijelentésben foglalja össze.<sup>7</sup>

Gadamer filozófiai hermeneutikája átveszi és továbbfejleszti a feltárásként elgondolt igazság koncepcióját. De a heideggeri

felfogástól eltérően, itt az igazság a *hermeneutikai tapasztalatban* tárul fel, amely az értelmező és az értelmezett ítéletek-előítéletek kölcsönhatásán, egymásba játszásán alapul. Az igazság feltárása megértésként valósul meg. A megértés folyamán az igazság dialogikus megalapozottságot, pontosabban dialógusban való megalapozottságot nyer, mivel a megértés végrehajtása mindenkor beszélgetésben levést feltételez, olyan értelmező dialógust, amelyben megtörténhet a beszélgetésbe bevont különböző tapasztalati horizontok egybeolvadása, az érvényességigények legitimációja. Csakis ennek során válnak megérthetővé mindazok a kulturális és történelmi tapasztalatok, amelyek feltárásként az igazság újabb és újabb formájában válik számunkra birtokba vehetővé.<sup>8</sup>

Gadamer a hermeneutikai koncepciójában az igazság tapasztalat-mivoltát állítja középpontba. A hermeneutikai értelemben vett igazság lényege szerint nem más mint *igazságtapasztalat*. Ebben a vonatkozásban a megértés nem valamiféle „virtuóz technika” alkalmazása, hanem az igazság érvényre juttatása. Az, ami ennek során igazságként érvényesül, „az igazi tapasztalat, azaz találkozás valamivel”.<sup>9</sup> A gadameri igazságkoncepció egyes értelmezői ráirányítják a figyelmet a hermeneutikai igazság átalakító hatására, formatív-építő jellegére, s a benne rejlő terapeutikus lehetőségekre.<sup>10</sup> Ugyanis a sajátos életproblémák az egyes ember életében nem elvont metafizikai kérdésekként merülnek fel, hanem megélt tapasztalatként, amelyben az értelmező reflexió együtt halad magával a tapasztalási folyamattal, amely ily módon nem tagolódik a szubjektum-objektum, elvont-konkrét, elmélet-gyakorlat viszonyok által behatárolható összetevőkre. Ennélfogva egy konkrét élethelyzetben az igazsághoz való hermeneutikai viszonyunk nem annyira megismerő, mint inkább képzés-jelleget ölt, s ez önmagunk építését segítheti elő. Maga Gadamer ezt számos megállapítással támasztja alá. „A hermeneutikai tudat tökéletessége – mutat rá Gadamer – nem a módszertani magabiztosságban áll, hanem a

2 Vö. uo. 173.

3 Neculau, Radu: *Filosofii terapeutice ale modernității târzii. Hermeneutică, teorie critică, pragmatism*. Polirom, Iași, 2001, 211.

4 Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. 385. „Hogy a kijelentés *igaz*, ez annyit jelent: felfedi a léteit önmagában” – mondja Heidegger. „A kijelentés *igazlétét (igazságát)* mint *felfedő-léte* kell megértenünk. Az igazság struktúrája tehát egyáltalán nem a megismerés és a tárgy közötti megegyezés abban az értelemben, hogy egy létező (szubjektum) egy másikhoz (objektum) hasonulna.” – Uo.

5 Uo. 387.

6 Uo. 388.

7 Uo. Heidegger az ontológiai értelmű igazságkoncepciót, amely szerint az igazság nem a kijelentés módusza, hanem a jelenvalólét *létmódja*, annak a két tételnek az összekapcsolásából vezet le, miszerint „a világonbelüli létező felfedettsége a világ feltárultságán *alapul*”, melyet a diszpozíció, a megértés és a beszéd konstituál, s a feltárultság „a jelenvalólét alpmódja”. „Amennyiben a jelenvalólét lényegszerűen nem más mint a *magá* feltárultsága, amennyiben feltárásként feltár és felfed, annyiban lényegszerűen »igaz«.” – Uo.

8 Vö. Neculau, R.: i. m. 215.

9 Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 338.

10 Vö. Neculau, R.: i. m. 210.

tapasztalásra való készségben, amely a tapasztalt embert a dogmatikusan elfogulttól megkülönbözteti.”<sup>11</sup> Az igazság tehát a tapasztalásban résztvevő ember részéről nyitottságot és a tapasztalásra való készséget, alkalmasságot feltételez. Az igazságban való részesülés éppen ebben az alkalmassá válásban valósul meg. Az igazság én tapasztalatom, amit nem annyira megszerzek az általam birtokolt eszközök segítségével, hanem olyasmi, ami velem történik meg, mivel állandó tapasztalati hatáskapcsolatban állok vele. Azáltal alakít engem, hogy a másik máságát is érvényre juttatja a képességeimmel szemben, s e különbözőségeket egy átfogó, közös tapasztalati horizontban találkoztatva egymást kölcsönösen formáló hatásösszefüggésekbe vonja be.

**1.2. Az igazság mint történet.** A filozófiai hermeneutika az igazság problémáját a *játék* fogalmával is kapcsolatba hozza, ami nemcsak a korábbi szubjektumközpontság maradéktalan meghaladását eredményezi, hanem az igazság elengedhetetlen kivonását is a tiszta megismerés köréből. Az igazság nem olyasmi, ami egy transzcendentális szubjektum vonatkozásai rendszerében képződik, hanem ő voltaképpen az egész tapasztalati mozgás, mint „játékmozgás” megalapozó és fenntartó *szubjektuma*. „A játék az, ami játszik – mondja Gadamer a játék lényegéről –, miközben a játékosokat bevonja magába, s így maga a játék válik a játékmozgás voltaképpeni szubjektumává.”<sup>12</sup> Ebből a perspektívából nézve, a tudományos módszerek használata „még nem szavatolja az igazságot”. Ugyanis a megismerésünkben „a megismerő saját léte is beszáll a játékba”, ami valójában a „módszer” határát jelenti,<sup>13</sup> azt a határt, melyet meghaladva a megismerés is az életünk egészét átfogó tapasztalati hatásösszefüggés történelmi mozgásának egyik összetevőjévé válik. Ebben a kiterjesztésben az igazság hermeneutikai problémája már szétfeszíti a feltárás-feltárlás fogalomkörét, s a hozzátartozó értelmezési keretet, és a tapasztalati történetbe szövődő *igazságtörténet* történelmi meghatározottsága és tartalma kerül előtérbe. A

11 Gadamer, H.-G.: i. m. 253.

12 Uo. 338.

13 Uo. 339.

megértés folyamatában „egy igazságtörténetbe vagyunk bevonva” – mondja Gadamer.<sup>14</sup> A módszer határának a meghaladása azonban nem jelenti egyszersmind az értelem és az értelmesség köréből való kilépést. A tapasztalati történet éppen azáltal igazságtörténet, hogy a megértésben való részesülésként és részvételként éljük meg: új, más tapasztalatokra téve szert, mindig bevonva és tovább haladva a tapasztalás folyamatában, az értelemről részesülünk, miközben mi magunk is részt veszünk az értelem megalkotásában. A megértés lényege szerint *értelem-történet*, amely ott, ahol végbemegy, mindenkor az *értelem* juttatja érvényre.<sup>15</sup> Az értelmetlenség és az értelemnélküliség is úgy tartozik a világunkhoz, hogy a megértés folyamatában kerülünk vele kapcsolatba, s ez a kapcsolat is mint értelem-kapcsolat, a tapasztalatunkat átfogó értelemösszefüggés része; mint ilyen, feltárható és megérthető.<sup>16</sup> Az igazságtörténet ebben a legtágabb összefüggésben úgy gondolható el, mint a tapasztalati történet egészét átfogó lét- és értelem-történet alapja és tartalma. A filozófiai hermeneutikának ez a belátása visszaigazolja, s egyúttal hermeneutikailag is termékkennyé teszi az ide vágó heideggeri alap gondolatot: „a jelenvalót »az igazságban van«”.<sup>17</sup>

A filozófiai hermeneutikának az igazsággal szembeni effajta beállítódása nem vonja maga után a racionalitás valamiféle korlátozását. Lényeges módosulás inkább abban a tekintetben történik, hogy a hermeneutika a transzcendentális szubjektumon alapuló időtlen racionalitás nézőpontját az emberi lét történelmileg meghatározott,

14 Uo.

15 „Aki megért – írja Gadamer –, az már eleve be van vonva egy történetbe, melynek révén valami értelmes érvényesül.”– Uo.

16 Amennyiben az értelmetlenséget olyasmiként definiálhatjuk, amiben nincs semmi olyan, ami megérthető, s az értelemnélküliséget úgy, mint amiben az értelem mint hiányzó van jelen, ez még korántsem nyújt elégséges alapot a megértés reménytelenségéhez, s egyáltalán nem mentesít a megértéssel járó erőfeszítéstől. Hiszen az értelmetlenséggel és az értelemnélküliséggel való *kapcsolatunk tapasztalata* megértésre vár, s ami ebben történhet, az olyasmi, ami nemcsak minket, de az értelmetlenséget és az értelemnélküliséget sem hagyja érintetlenül.

17 Heidegger, M.: i. m. 388.

immanens racionalitásával váltja fel.<sup>18</sup> A racionalitás formáinak a modernitásban megalapozott univerzalitása továbbra is érvényes marad. De hermeneutikailag tekintve ez már nem csupán az ismereteink igazságértékét szavatoló abszolút érvényű megalapozás követelményéből adódik, hanem az értelmező-megértő beállítódásnak a tapasztalás minden területére kiterjedő, átfogó jellegéből. Csakis ily módon beszélhetünk az észnek az emberi lét minden megnyilvánulását átható jelenlétéről, alapvető értelmességéről, annak a kockázata nélkül, hogy a racionalitást az igaz, megalapozott megismerés valamiféle származékos, specifikus érvényesítési eljárásoktól függővé tett termékévé fokoznánk le. A hermeneutikai beállítódást felvállalva racionálisak lehetünk úgy is, hogy nem támaszkodunk kizárólagosan a tudományos objektivitásra, s anélkül is kellőképpen megalapozhatjuk a vélekedéseinket, meggyőződéseinket, hogy kizárólag a módszertani szigor előírásaihoz ragaszkodnánk.<sup>19</sup>

Számos értelmező egybehangzó véleménye szerint a filozófiai hermeneutika az elvont és időtlen szubjektum helyébe az emberi létnek egy olyan, történelmileg meghatározott állapotát helyezi, amely az önmagunkra és a másokra irányuló gondoskodáson alapul.<sup>20</sup> Ez annak a belátásnak köszönhető, miszerint az igazságtörténelemben való részvétel az új, más tapasztalatokhoz való hozzáállás *nyitottságot* feltételez részünkről. Az igazságban megalapozott emberi lét *lényegileg* nyitott az új tapasztalatok befogadására, a tapasztalás mindenkor továbbhaladó mozgására. Ebben a megközelítésben a torz ismeret már nem tűnik kijavíthatatlannak, s az egyszer elkövetett hiba nem válik végzetessé; minden emberi adottságunk javíthatónak, tökéletesíthetőnek bizonyul. Az új tapasztalatok iránti nyitottságunk nemcsak a másfajta véleményekkel és hitekkel való szembesülést teszi lehetővé, hanem az ahhoz szükséges képességünknek a kifejlesztését és folyamatos javítását is, hogy megbízható módon különbséget tudjunk tenni aközött, ami igazolt, érvényes, és aközött, ami nem az. Ez a fajta hozzáállás elősegíti a folyamatos

korrekciókat és önkorrekciókat, s ezáltal nemcsak az önbizalmunkat erősíti, hanem az egymás iránti bizalmat is táplálja.<sup>21</sup>

## 2. A játékba hozás tapasztalata

G. Vattimo találó megállapítása szerint a hermeneutika a múlt század nyolcvanas éveiben a filozófia és általában a kultúra *koinéja*.<sup>22</sup> Erre a kitüntetett szerepre a hermeneutika egy szemléletbeli és módszertani váltás következtében tesz szert, melynek során a strukturalista *koinét* a hermeneutikai *koiné* váltja fel.<sup>23</sup> E szemléletváltás lényege így foglalható össze: addig, amíg a strukturalista szemléletmód arra irányul, hogy egy jelek által artikulált rendet nyilvánvalóvá tegyen egy megfigyelő tudat számára, a hermeneutikai szemléletmód az igazság eseményjellegét hangsúlyozza, amely két beszélgető közötti dialógusban zajlik; a dialógus „játékba hozza” az igazságot úgy, hogy közben a megfigyelőt és a megfigyeltet egy közös horizontba vonja be, amely a beszélgetés játékában folyamatosan átalakul.<sup>24</sup>

Ebben a prezentációban a „játékba hozás” gondolata a figyelemre méltó, azzal kiegészülve, hogy maga a játék az, ami játékba hozza a benne formálódó tartalmakat. Ez az a fordulópont, amelyen a leginkább tetten érhető a modernitás szemléletmódjának szubjektumcentrizmusával való szakítás, a külső mozgató, illetve egy mindent meghatározó energetikai középpont elvének a meghaladása. A filozófiai hermeneutika az „alanyinak” a megértés dialogikus játékához és az igazságeseeményhez, pontosabban az igazságtörténelemhez való *hozzátartozását* tételezi. A játék tényleges valója a játszás, a játékban levés, mint egy olyan végső meghatározottság, egy olyan alapállapot, amely nem haladható meg, s amelyhez az alany úgy tartozik hozzá, hogy ez hordozza az alannyá válásának feltételeit, s ebből sajátíthatja el azokat. A játék – a folyamat, a történő történés – mindenkor elsődleges mind a játékosokhoz mind pedig a benne

21 Vö. Warnke, Georgia: *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison*. Édition Universitaires, De Boeck Université, Bruxelles, 1991, 213.

22 Vö. Vattimo, G.: i. m. 45.

23 Vö. uo. 49.

24 Vö. uo. 50–51.

18 Vö. Neculau, R.: i. m. 215.

19 Vö. uo. 236.

20 Vö. uo. 124.

strukturálódó, artikulálódó tartalmakhoz képest. A játékosokat is a játék játssza.<sup>25</sup> Ebből a szemléleti fordulatból érthető meg nyilvánvalóan az is, hogy a tapasztalati történésként felfogott igazság soha nem lehet olyan „tisztá”, azaz világos és elkülönített, mint az episztemológiailag tételezett igazság. A történelmileg meghatározott tudat mint játékba hozott, mint történelemben levő, soha nem lehet teljesen áttetsző, s még önmaga számára sem lehet annyira belátható, hogy minden tekintetben maradéktalanul számot is tudjon vetni önmagával és a helyzetével. Az új tapasztalatokra nyíló horizontban a mindig továbbhaladó történelem mozgása folytán az igazság némely területe szükségképpen homályban marad.

A megértés hermeneutikai folyamatának játékszerűségére Gadamer ismételtelen visszatér, jelezve, hogy az ebben zajló értelem-történelem, bármely lényegi irányból is közelítünk hozzá, a *játék tapasztalata* felől világítható meg a leginkább. A következőkben hadd vegyünk számba néhány ilyen megközelítési módot.

**2.1. A szubjektivitás kérdése.** Elsőként itt van mindjárt a *szubjektivitásnak* – a szubjektum-probléma által is felkínált – kérdése. Olykor hajlamosak vagyunk a játékszituációt a szubjektivitás érvényesülési körének tekinteni, s ezen a címen igyekszünk kivonni magunkat belőle, valami objektívebb, megalapozottabb léthelyzet után nézve. Ezzel szemben Gadamer rámutat arra, hogy a játék lényege nem az emberi szubjektivitás játékos megnyilvánulásából fakad, hanem fordítva, a játék az, amely a játékos szubjektivitását is magába vonja.<sup>26</sup> A játék igazi tapasztalata abban áll, hogy itt az emberi szubjektivitás olyasmire terjed ki, ami a maga egészében saját törvényszerűségeinek rendelődik alá. Egy játéktérben ide-oda mozgásként zajló játék esetében az egyik irányba történő elmozdulásnak megfelel a másik irányba kilengő mozgás. Úgy tűnik, hogy a játékos tudatát a játék ide-oda mozgásában kifejlő könnyedség és szabadság határozza meg, s olyanfajta szubjektív benyomás képződik, mintha magától történe ott minden, az egyik végpontjából

25 Vö. uo. 51.

26 Vö. Gadamer, Hans-Georg: Despre problematica autoînțelegerii. O contribuție hermeneutică la problema „demitologizării”. In: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Teora, București, 2001. 456.

a másikba minduntalan átbillenő, kiegyenlítettlenül maradó egyensúlyként, amelyben a kevés felfoghatatlan módon sokká válik és fordítva. Ebből kifolyólag az egyén – mutat rá Gadamer – a teljesítményének a versenyhelyzetben bekövetkező növekedését is úgy éli meg és úgy fogja fel, mint olyan erőfeszítés eredményét, amelynek felfokozottságát éppen a játék könnyedsége hatja át és teszi elviselhetővé, a játéké, amelyben neki sajátos szerepe van. Ily módon a játék lényege a játékos tudatában némileg homályban marad. Az egyén szubjektív benyomásai tükrében elhomályosul, hogy az, ami a játék folyamatában ténylegesen játékba jön, már nem tőle függ, hanem sokkal inkább a játék által meghatározott. A játékos szubjektivitással részt vevő egyén számára a játék *adaptációs* szerepet tölt be. Miközben játékba hozza magát, valójában a játékhoz alkalmazkodik észrevétlenül, s alávetve magát a szabályainak, lemond a saját akarateréjére alapozott autonómiájáról.<sup>27</sup>

Itt nem hallgathatjuk el, hogy a „játék” kifejezésnek egy *pejoratív* értelme is van: a komolyság ellentétének, a nem-teljesen-komolyan-levés állapotának tekintik. Ebbe belejátszik a modernitásban meghonosodott beidegződés, amely szerint a tiszta racionalitásnak megfelelő tudatállapotot a *komolysággal* azonosítják, s mindazt, ami ezt valamelyest elhomályosítja – mint amilyen a játék is –, a komolytalanság, súlyosabb esetben az irracionalitás körébe utalják. Továbbá a komolyságot a racionális tudatállapotot birtokló felnőttek tulajdonítják, s ebből kifolyólag a játékot a felnőtt komolysággal szembenálló gyermekinek, gyermekesnek tekintik, s ténylegesen is a gyermeknek tulajdonítják. Amennyiben a felnőtt alkalomadtán átengedi magát a játéknak, úgy tekintik, hogy ilyenkor a gyermeki könnyedség és szabadság világába tér vissza, de csakis alkalmilag, némileg enyhítve ezáltal a ránehezülő komolyság terhén. De ennek felelőssége csakhamar visszazólija a maga komoly, azaz játékmentes világába. Ily módon a játék az emberi lét peremvidékére szorul, mintha az autentikus emberi létállapotot magukénak valló komoly felnőttek világában ténylegesen nem volna helye, illetve keresnivalója. Hogyha mégis helyet kerítenek ott neki, akkor ez az arra való utalásból fakad, hogy a játék könnyed-

27 Vö. uo.

sége nemcsak felülemel a (lét)alapon, hanem el is szakíthat tőle, főleg olyankor, amikor tudatos szándékossággal állítják elő. Így a játék egy másik világba emel, a valóság világ (vélt) szilárdságához képest egy képlékeny, mozgékony, változékony *látzatvilágot* teremt. Ilyenkor a játékot már nem a valós világhoz tartozóként élik meg, hanem a valóság *helyett* játsszák, a valósággal *szemben*, s a valóságot mintegy *kijátszák* a játékkal szemben, de eközben – mivel a játék kerül a valóság helyébe – magát a játékot is kijátsszák önmagával szemben.<sup>28</sup>

Ami az egyik oldalon veszteségnek tűnik, az autonóm szubjektum-pozíció elvesztésének, a másik oldalon valójában olyan nyereségként tűnik fel, amely nélkül éppen a játék által veszélyeztetettnek vélt felnőtt személyi autonómia sem lenne lehetséges: a filozófiai hermeneutika a játékot az emberi világgunkkal szervesen összetartozóként, az autentikus emberi létállapot megélésének közegeként *rehabilitálja* számunkra. Ebben a kontextusban válik ténylegesen éhetővé, hogy Gadamer miért hívja fel ismételten a figyelmet arra, hogy a játékot nem a szembenálló felek szubjektív viselkedése alkotja, hanem magának a mozgásnak a megformálódása, amely egy öntudatlan teleológia jegyében az egyének viselkedése is alárendeli magának.<sup>29</sup> Itt nem a játékosok kölcsönös, szimultán viselkedése a mérvadó, hanem a mozgás egészének az egységes konfigurációja az a meghatározó tényező, ami az egyének dinamikus viselkedését is uniformizálja. Az elméleti általánosítás szintjén ez azt jelenti, hogy a játékosok együttesen egy *magasabbrendű meghatározottság* alá esnek, és ez az, ami ténylegesen meghatározza a játékosként való viselkedésüket és az erre irányuló önmegértésüket.<sup>30</sup> Ez a magasabbrendű meghatározottság nem más mint a *játék maga*. Ez azt jelenti, hogy a játék a játékosok szubjektív indítatásaival és individuális viselke-

28 Nem minden kultúrában, nem bármely emberi létállapotban különül el ennyire mereven a játék és a racionalitás világa. Ezzel kapcsolatban Gadamer Huizingának néhány idevágó észrevételére hivatkozik: aki játszik, az elkülöníthetetlenül egyensúlyállapotában leledzik a hit és a hitetlenség között; a vadember nem ismer semmiféle megkülönböztetést lét és játék között. – Vö. uo. 457.

29 Vö. uo. 456.

30 Vö. uo.

désével – egyéni játékaival – szemben egy *átfogóan megalapozó objektív meghatározottságot* képvisel. De ez nem jelent egyszersmind a játékszituáción és annak résztvevőin való felülemelkedést. A játékosok mintegy benne találják magukat a játékban, s általa meghatározottaként válnak igazán játékosokká, miközben a játék mégsem emelkedik felül a játékosok játéka által behatárolt játékszituáción, mivel a játéknak nincs egy, a játékosok játékától különálló létmódja is. A játék mint átfogó és meghatározó alap, mintegy önmagát *visszavontan*, de egy pillanatig sem elfedten van jelen a játékosok játékában.

**2.2. Az önmegértés játéka.** A játéknak ez az alapvonása abban a tapasztalatban követhető jól nyomon, ami hozzánk igencsak közeleink tűnik: az *önmegértés* játékában.

Az önmegértés folyamatában közvetlenül is feltárul a megértés és a megértett közötti viszony elsődlegessége a megértés tényezőihez képest, olyanként mint aminek az alapja nem az egyikben vagy a másikban van, hanem a kettőt az egymáshoz tartozás egységében tartó dinamikus folyamatban. Gadamer rámutat arra, hogy itt a tudat központi (szubjektum)szerepének a megszűntével az önmagaság központi szerepe is kiiktatódik. Ily módon, miközben az önmegértés a *játék* mozgásához hasonlóan zajlik, egy olyan *önmagaság-hiány* (*Selbstlosigkeit*) (szubjektumhiány) lép fel benne, amely a modernitásra jellemző túltengő szubjektumcentrikusság nézőpontjából tekintve torzítóan és elidegenítőleg hathat.<sup>31</sup> Valójában azonban itt nem az önmagaság-nélküliség értelmében vett valós hiányról van szó, nem arról, hogy az emberben az önmegértés játéka identitásvesztést eredményez. Ténylegesen az önmagaságunk tapasztalati történéseiről van szó, amelynek szerves részét képezi az önmagam *visszatartásának*, visszavontságának az a szükségképpen mozzanata is, amely révén számomra feltárulhatnak és hiteles valójukban mutatkozhatnak meg mindazok a dolgok és mások, amelyekkel/akikkel az egymáshoz tartozásunkat átfogó és megalapozó tapasztalati világban kapcsolatban állunk.

E tekintetben annak a fontossága is megmutatkozik, ahogyan Gadamer az önmegértés vonatkozásában a heideggeri jelenvalólét

31 Vö. uo. 454.

történetiségének kettős, belsőleg ellentmondásosnak tűnő természetére ráirányítja a figyelmet: a lehetőségeire való kivételést (*Entwurf*) (a lehetőségeiben való felvázolást) korlátozza az ezzel együtt járó másik egzisztenciális meghatározottság, a belevetettségek (*Geworfenheit*) faktikus állapota.<sup>32</sup> E kettős meghatározottságban, amelyet Heidegger „belevetett kivételésként”<sup>33</sup> jellemez, azzal együtt, hogy feltárulnak a szuverén önbirtoklás határai – „a jelenvalólét már mindenkor az enyém”, s mint ilyen „egy meghatározott világban van, és e meghatározott világonbelüli létezők meghatározott köréhez van kötve” –, az önmegértés számára olyan pozitív lehetőségek is megnyílnak, amelyek ugyancsak a sajátjaink: annak a megértése, hogy mindez a jelenvalólét „legsajátabb lenni tudásához” tartozik.<sup>34</sup> Ily módon a jelenvalólét megértheti magát „a világból” és „másokból”, valamint „a maga legsajátabb lenni tudásából”, ami azt jelenti, hogy a jelenvalólét tisztán önmagára irányuló önmegértése sem lehet más, mint a világból és másokból való megértés, vagyis mindabból való megértés, ami a világban-benne-létéhez mint lenni tudásához hozzátartozik.<sup>35</sup> Az így felfogott megértés – amint ezt Gadamer hangsúlyozza – már nem a tudat objektíváló mozgásaként valósul meg. A létmegértés ugyanis nem a létnek mint *valaminek* a megértéseként történik, hanem általa egy egészen más dimenzió nyílik meg: a megértésben levés, a létmódként megélt megértés dimenziója, amellyel már maga Heidegger megtesz egy első lépést az általa kritikailag kimutatott *létfelejtés* megszüntetése irányába.<sup>36</sup>

Az önmegértés „belevetett kivételésként” zajló *játéka* átfogja és az egymással való összetartozás egységében tartja mindazokat a tényezőket, amelyek között a játék ide-oda mozgása folyamatos történésnek végbemegy: jelenvalólét önmagaságát, a világot, benne a jelenvalólét számára kézhez álló és kéznél levő dolgokat, valamint másokat, akikkel együttes-jelenvalólétként él a világban,

illetve a mindezekből nyíló létlehetőségeit, melyekben saját lenni tudása mindenkor felvázolódik. Az önmegértés játéka a létfelejtés lehangoló tudatával szemben *önbizalomgerjesztő* pozitív folyamat. A létproblémákhoz való megértő odafordulásban, cselekvő hozzáállásban a lét már mint mindig is jelenlévő és hozzánk tartozó tételeződik. Az önmegértés játéka a megértés módján való létezés átfogó horizontját nyitja meg és hordozza, amelyben a világban-benne-lét már nem annyira a pusztán belevetettségek lehetőségeit korlátozó állapotaként, hanem az emberi lenni tudásunk tényleges és hiteles módozataként tárul fel, amelyben a létmegértés és az önmegértés végrehajtásaiként végbemenő értelmezési folyamatok nem pusztán külsődleges tudati reflexiókként, hanem tényleges léteremtő folyamatokként valósulnak meg.

Az önmegértés játéka még egy másik problémával, az *önbirtoklás* kérdésével is összefügg. Gadamer megállapítja, hogy a modernitás metodológiai koncepciójára alapozó megismerés az egyetemesség-igény semmilyen korlátozását nem engedi meg. Ennek az igénynek a jegyében viszont az önmegértés önbirtoklássá válhat, mivel minden olyasmit kizár, ami az embert önmagától elválaszthatná, ami révén az ember elveszíthetné önmagát.<sup>37</sup> De éppen az önbirtoklás viszonya alapján termelődnek ki az önelvesztéssel és az önelidegenedéssel kapcsolatos élményeink. Elveszítünk csak azt, amit birtokolunk. Ha a magunkhoz való viszonyunk birtokviszonyt jelleget ölt, akkor minden olyan élményt, amely önmagam tapasztalatába úgy szövődik bele, hogy valamiképpen eltávolít magsamtól, önmagam irányában elbizonytalanító hatásúként, bizonyos fokú *önelvesztésként* élek meg. Ezzel kapcsolatban is megmutatkozik az önmegértés számára a játék fontossága. A játékba bevontan az exatikus önfeledtséget nem negativitásként, az önbirtoklás elvesztéseként élhetjük meg, hanem pozitív értelemben, az öntapasztalatunk játékanak felemelő hatásaként, könnyedségként és szabadságaként.<sup>38</sup>

Az önbirtoklás lényegében ellentmondásos viszony. Úgy tünteti fel a saját magunkkal való kapcsolatunkat, mintha magunkat –

32 Vö. uo. 453.

33 Heidegger, M.: i. m. 391.

34 Uo. 389.

35 Uo.

36 Vö. Gadamer, H.-G.: i. m. 454.

37 Vö. uo. 457.

38 Vö. uo.



önmagunkról leválasztva és eltávolítva – tárgyi-dologi formában birtokolhatnánk. Hermeneutikai megközelítésben viszont az önmagamhoz való viszony sohasem tárgyi vagy tárgyiasító jellegű, hanem lényegében hozzátartozás. Ez a nézőpont a másik oldaláról is megvilágítja ezt a viszonyt: afelől, hogy az önmegértésem nem is valamiféle szubjektív, közvetítés nélküli tiszta önmagamba zárulás.

A filozófiai hermeneutika nézőpontjából tekintve tehát minden önmegértés végső fokon *megértés*, de nem egy előzetesen fennálló, vagy utóbb elért önbirtoklás vonatkozásában. Ezt annak a belátása is alátámasztja, hogy az önmegértést a játékokban levéssel járó könnyed emelkedettség dacára mégsem úgy éljük meg, mint valamiféle, a kötetlenség értelmében vett szabad önmegvalósítást, hanem inkább valamilyen tényállás vagy tett megértéseként, ezzel összetartozóként. Ez azt jelenti, hogy önmagam megértése mindig a annak a „dolognak” a megértése révén adódik, amelyhez közöm van, amivel dolgom van; a hozzá fűződő reális viszonyomban való megértése magamnak. Az önmegértés tehát nem valamiféle absztrakció, a dolgoktól és másoktól elvonatkoztatható, fölébük emelkedő, vagy szigorúan magamba záruló viszony. Sohasem úgy vagyok magammal együtt, hogy ne az ahhoz fűződő viszonyomban lennék önmagamnál, amivel dolgom van. Ahhoz, hogy az ember érteni kezdje, hogy mi történik vele és körülötte, nemcsak hogy át kell engednie magát a körülmények játékának (amely folyamatosan és megszüntethetetlenül zajlik), de e játék résztvevőjeként neki magának is hozzá kell látnia a saját dolga elvégzéséhez, az ehhez szükséges feltételek megteremtéséhez, mivel e tevékeny részvétellel és annak körülményeivel összetartozóként, ezek megértő érvényesítőjeként értheti meg magát is ténylegesen. Az önelvesztés negatív élménye leginkább azt az embert kerítheti hatalmába, aki mintegy mesterségesen kiszigeteli magát a cselekvő megnyilvánulásából, s a cselekvésképtelenség (maga)tehetetlen állapotában úgymond „nem érti” kellőképpen önmagát. A passzív, kívül helyezkedő szemlélődés az önmegértés tekintetében többnyire csalóka látszatot teremt. Mivel mesterséges absztrakció – amely olyan körülményektől vonatkoztat el erőszakkal, amelyek ténylegesen hozzánk tartoznak –,

lényegében olyasmis, ami éppen *önmagunktól* vonatkoztat el, s így nyilván nem is vezethet teljes értékű önmegértéshez.

A fenti tétel tehát meg is fordítható: minden megértés lényegében önmegértés; csakis a megértés módján létezve lehetünk igazán önmagunk.

### 3. Nyelvi játékaink

Valahányszor szóba elegyedünk, beszélgetünk egymással: *játsszunk*. Ez nem pejoratíve értendő. A modernitásban kitermelődött racionalitás szellemisége a játékot a gyermeki spontaneitás, önfeledtség világába utalja, azt a benyomást keltve, mintha a felnőtté válással „kinőnénk” a játék világából. Holott felnőttként is, és életünk folyamán mindvégig, önkéntelenül és észrevétlenül játszunk, valahányszor megszólalunk. A nyelviség létünknek egy olyan dimenziója, amely sohasem engedi magát teljes mértékben racionalizálni. A *nyelvi játék* mindig túllendül a racionalizáltság szűkebb körén, s megnyitja és folyamatosan nyitottságban is tartja a szabadon teremtő-alkotó életmegnyilvánulások körét és a belőlük fakadó létteljesség horizontját, azt, amit a végsőig racionalizált – és beszélgetés nélkülivé silányuló – életünkből általában hiányolunk. A hétköznapi látszatokkal ellentétben, a játék tehát nem esik olyan messze tőlünk.

**3.1. A szabad beszélgetés.** A játék folyamatos jelenléte az életünkben a nyelvi megnyilvánulásainkban érhető tetten a leginkább. Valójában itt nem arról van szó, hogy mi játszunk, hanem arról, hogy a *szabad beszélgetés* lényege szerint már mindig is játék. Gadamer megállapítása szerint a szó és a dialógus kétségkívül *játék-vonatkozást* tartalmaznak.<sup>39</sup> Abban, ahogyan megkísérelünk kiejteni egy szót, vagy éppenséggel visszatartjuk magunkban, ahogyan kiprovokáljuk, hogy a másik megszólaljon, s a kérdésünkre választ kapjunk tőle, ahogyan válaszokat adunk önmagunknak a bennünk feltoluló kérdésekre, ahogyan minden egyes szó „játékba jön” egy meghatározott kontextusban, amelyben érthetővé válik, mindebb-

39 Vö. uo.

ben a megértés és a játék közös struktúrája mutatkozik meg. A tapasztalatunk folyamatai nyelvi játékokban strukturálódnak és artikulálódnak számunkra.

De vajon ez azt jelenti azt, hogy amikor beszélgetünk, *csak* játszottunk, s nem fejezzük ki „komolyan” a szándékunkat? Gadamer rámutat arra, hogy itt korántsem a kifejezés komolysága forog kockán. Nemcsak arról van szó, hogy az általunk talált/használt szavak éppen hogy a saját szándékunkat ragadják meg, hanem arról is, hogy egy olyan viszonyrendszerbe helyezik azt, amely túlmutat a szándékunk pillanatnyi jellegén.<sup>40</sup> Az élő nyelvnek, azaz a nyelv életének megvan a maga játéka. A szavak jelentésének bármilyen rögzülése – véli Gadamer – ebben a játékban történik, az ide-oda mozgásban, amelyre az egyes szavak szert tesznek egy adott szituációban.<sup>41</sup> Senki sem képes végérvényesen rögzíteni egy szó jelentését, s a beszélés képessége nem azt jelenti, hogy helyesen tanultuk meg és tudjuk használni a szavak rögzített jelentéseit. A nyelv élete inkább annak a játéknak az állandó továbbjátzását jelenti, amelybe akkor léptünk be, amikor beszélni tanultunk. A szónak egy újabb használata észrevétlenül játékba jön, s hasonlóképpen történik a régebbi jelentések eltűnése. Ez egy mindig továbbjátzott játék, amelyben az emberek egymással való együttléte megtörténik.<sup>42</sup>

Ez a felismerés arra utal, hogy voltaképpen nincs olyan szél-sőséges emberi létállapot, amelyben az ember végképp magára hagyatottan, magára maradottan, önnön egyedülvalóságának tiszta szingularitásában létezhetne a világban. A létének bármely mozzanatában szerzett tapasztalata egy olyan nyelvi közegben formálódik, amely másokkal közös, s amelynek köszönhetően mindenkor egy másokkal együtt alakított és egy átfogó értelem-összefüggésre nyitott hermeneutikai szituációban találja magát, amely számára egy átfogó és megalapozó meghatározottság hordozója.

Valakinek egy másvalakivel való beszélgetéseként végbemennő *kommunikáció* úgyszintén játék. Amikor két személy beszélget egymással, miközben mindenkük a saját nyelvét beszéli, egy *közös*

*nyelv* játékát játsszák tovább, anélkül, hogy ők maguk ezt tudnák. A kommunikáció folyamatában nemcsak a beszélők, hanem az egyes beszélések is szembesülnek egymással, miközben egyikük sem áll egy helyben. A beszélgetők átlépnek egymás világába, s kölcsönösen részt vesznek egymás világának az alakításában. Ily módon, a beszélgetésben résztvevőként már akkor is játékba kerülünk egymással, még mielőtt beindulna valamiféle céltudatos megbeszélésre irányuló tényleges dialógus. Egy igazi dialógusban észlelhető könnyed emelkedettség és kölcsönös elfogadottság a játék lényegéhez tartozik. Anélkül éljük ezt át, hogy önmagunk elvesztésével fenyegetne, sőt ellenkezőleg, azt tapasztaljuk, hogy a jól sikerült dialógus mindenikünk gazdagodásához vezet.<sup>43</sup>

**3.2. Önmagunk próbára tétele.** A tényleges megértés hermeneutikai folyamata azonban nem merül ki a szavaink megértését elősegítő nyelvi játékban. Messzi túlmegy azon a kritikai erőfeszítésen, amelyet a másik szavainak megértése végett végzünk, s azon is, amit mindebből tudatosítunk. Bármely dialógus esetében érvényes, hogy általa valami átalakul.<sup>44</sup> Az átalakulás nemcsak a szavaink jelentéstartalmát érinti, hanem minket magunkat is. Beszélgetésbe elegyedni – hangsúlyozza Gadamer – nem jelenti feltétlenül azt, hogy vitatkozunk, polemizálunk egymással; mint ahogy azt sem jelenti, hogy elbeszélünk egymás mellett.<sup>45</sup> Egy tényleges beszélgetés általában egy dolog körül forog, amelyről éppen szó van. Arra irányul, hogy közösen megkonstruáljuk egy olyan lényegi vonását, amellyel kapcsolatban megegyezhetünk, egyetérthetünk egymással. Szembesíti és mérlegre teszi a különféle véleményeket, úgy, hogy ezek egymást kölcsönösen alakító játékában a dologgal kapcsolatos igazsághoz kerülünk közelebb. Ez az igazság legalább annyira hozzánk is tartozik, mint a dologhoz magához, mivel a beszélgetés játékában közös alkotásunkként formálódik, s mindannyian gazdagodunk általa.

43 Vö. uo.

44 Vö. uo. 459.

45 Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Limbă și înțelegere*. In: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Teora, București, 2001. 497.

40 Vö. uo.

41 Vö. uo.

42 Vö. uo. 458.

Gadamer felhívja a figyelmünket arra, hogy a filozófiai hermeneutika a szabad beszélgetés játékanak középpontba állításával túllép a retorikán. Tudatosítja bennünk, hogy a beszélgetésben való részvétel elkerülhetetlenné teszi a másik által kifejezett véleményekkel való találkozást. De ugyanakkor a hermeneutika beállítódás nem korlátozható a másik vélemény megértésének „csak” a technikájára. Sokkal inkább a *próbára tétel* művészete. A hermeneutikai reflexiót mindvégig az egymásba hatoló, egymást kölcsönösen gerjesztő kritikai és önkritikai erőfeszítések játéka tartja fenn. Egy másik vélemény megértésére tett erőfeszítésünk a saját igazságunkat is mindenkor próbára teszi. Következésképpen a másik vagy egy másvalami megértése során önkritika is képződik.<sup>46</sup>

Az ítéleteink és általa *önmagunk próbára tételének* a szabad beszélgetésben kínáló lehetősége nyitja meg az utat a helyes ítélet felé. Ezen előrehaladva megszabadulhatunk a rossz előítéletektől, a téves ítéletezéseink miatti félelmeinktől, a saját igazságba való bezárkózás görcseitől. Maradéktalanul átélhetjük benne a beszélgetés játékában való részvétel *felszabadító* hatását.

A beszélgetés szabad játéka, mint az emberi kommunikáció igazi valósága, a szembesülő véleményeket egyfajta *kiegyenlített egyensúlyban* tartja. Ez azt jelenti, hogy mindenikük igazságát kölcsönösen érvényre juttatja, anélkül, hogy az egyik vélemény a másik fölé kerekednék. Aki tényleges megértésre törekszik, nem egy felettes álláspontot sajátít el, amelynek alá kellene rendelnie a sajátját. A dialógusban összetalálkozó vélemények mindenikének megvan a maga értelemigénye, s egyetlen vélemény sem minősül értelmetlennek, mint ahogy egyetlen vélemény sem tarthat számot nagyobb értelemre a többinél. Maga a dialógus, mint átfogó mozgás és alap, alakítja és alakítja át egymás vonatkozásában a véleményeket, miközben a résztvevőket is kimozdítja az eredeti állapotukból. Egy sikeres dialógusban résztvevőként egyik fél sem térhet vissza az egyetlen megértésnek/nézeteltérésnek abba az állapotába, amelyen felülemelkedett a beszélgetés játékában. Az így létrejövő közösség már nem az én gondolatom és a te gondolatod különbségének

46 Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutica clasică și hermeneutica filosofică*. In: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Teora, București 2001. 450.

valamiféle összeadódása, hanem a világnak a dialógus játékában kiképződő *közös értelmezése*, amely alapján lehetővé válik az erkölcsi és társadalmi szolidaritás. Mindaz, ami igaz és ami jogot formál az érvényességre – mondja Gadamer –, lényege szerint olyan *közösség*, amely az emberek egyetértésén, egymás kölcsönös megértésén alapul.<sup>47</sup>

Minden megértés tehát egy nyelvhez való viszonyt, nyelvi játékokban való részvételt feltételez; ezáltal válik lehetővé, hogy ott, ahol nézeteltérés merül fel, az egymással való beszélgetésben az emberek számára megnyíljon a megegyezéshez vezető út.<sup>48</sup>

A közös gondolkodás, a tapasztalati világunkat átfogó és egységszerű szervező lét- és értelemközösség az egymással való beszélgetésben formálódik. A beszélgetés egyszerre jelent az egyén számára kivezetést az elszigetelődésből, magányból, és nyit utat a nézeteltérések, konfliktushelyzetek feloldásához, kezeléséhez, az egyetértés megteremtéséhez.

Mindezek alapján belátható, hogy a beszélgetés játékában való részvétel nem csupán esetlegesen adódik az emberi egyének számára, s az így képződő hermeneutikai szituáció, s az általa konstituálódó emberi közösség nem annyira korlátozólag, mint sokkal inkább *építőleg* hat az egyének individualitására. A másikkal való beszélgetés, a véleményével szembeni kifogásaink, az álláspontunkkal szembeni értetlenkedései mind-mind az individualitásunk kiterjesztésének és próbára tételének lehetőségeit hordozzák számunkra. Ez azért történhet így – mondja Gadamer –, mert egyfelől minden egyén rendelkezik a másokéval összetéveszthetetlen egyéni nézőponttal, amelyben a világ egésze tükröződik; másfelől viszont a világ, amely a különböző egyéni nézőpontokban visszatükröződik, egy és ugyanaz minden egyén számára.<sup>49</sup>

Ezen alapul a *beszélgetés univerzuma*, azaz *univerzális lehetősége*, amely minden egyén számára egyformán nyitva áll, anélkül, hogy bárki individualitását veszélyeztetné.

47 Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Limbă și înțelegere*. 498.

48 Vö. uo.

49 Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Inaptitudinea pentru dialog*. In: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Teora, București, 2001, 514.

#### 4. Az élet eredendő nehézsége

A beszélgetés hermeneutikai univerzalitásából korántsem következik, hogy az minden ember életében maradéktalanul érvényesül. Úgy tűnik, hogy ennek egyaránt határt szab az *emberi lét végsősége* és a *dialógusra való képtelenség* tapasztalata. Vizsgáljuk meg tehát ezeket is a filozófiai hermeneutika nézőpontjából.

A filozófiai hermeneutika számára nem bizonyul elégségesnek a modernitás szubjektumcentrizmusából való kiütkereséssel járó próbálkozás, ha nem sikerül ezzel egyidőben a heideggeri hermeneutikai fenomenológia alap gondolatát, az élet eredendő nehézségének a gondolatát is emberközelivé formálnia, negativitásból pozitivitásba átfordítania, azaz ha nem sikerül éppen a jelenlétét filozófiája által tudatosított nyomasztó életérzést, szorongató sorszerűséget az értelemtulajdonítás lehetőségmezőjévé áthangolni.

**4.1. A hermeneutika radikalizálódása.** Ez egy olyan problémakör, amely Heidegger munkássága és számos követője révén a hermeneutikai beállítódást mintegy *belülről* érinti, és vele szemben is kritikai állásfoglalásokra készíti. A *radikális hermeneutika* képviselője, J. D. Caputo egy olyan hermeneutika-fogalmat kíván egyenesen bevezetni, amely szerint „a hermeneutika az élet eredendő nehézségéhez való ragaszkodás kísérlete, a metafizikával való elárulása helyett.”<sup>50</sup> Caputo elgondolása a metafizika-kritikáknak abba a XIX. század végétől elindult sorozatába illeszkedik, amelyek a jelenben élő embert episztemológiailag vagy egzisztenciálisan rendre konfliktusba állítják a világfelfogását és létértelmezését megalapozó szellemi hagyománnyal, a *metafizikával*, és a (jelen)létét megalapozó *történelemmel*, ily módon azt a benyomást keltve, mintha az egész több ezer éves európai történelem és kultúra az emberi lét mibenlétének egy végzetes félreismerésén és félreértésén alapulna, s ez lenne a végső magyarázat a mai ember szorongásaira, otthontalanság-érzetére a világban. Ennek szellemében hangsúlyozza Caputo a fiatal

Heidegger érdemeit, aki szerint a „fakticitás hermeneutikájává” változtatott filozófiának – a metafizikával ellentétben, amely „mindig is könnyíteni próbált a létezés nehézségén” – „az élet olyan olvasatát kell adnia, amely az életet abban a pillanatban ragadja meg, amikor már éppen azon mesterkednék, hogyan illanhatna el, azaz olyan olvasatot, amely visszaállítja a faktikus létezés eredendő nehézségét”, abbéli meggyőződésével összhangban, hogy „az élet küzdelem és gond (*Sorge*)”.<sup>51</sup> Ezzel összefüggésben Heidegger filozófiai törekvéseit Caputo ekképp összegzi: „Heidegger egyetlen dolgot kísérelt meg egész életében: fenntartani a lét mint jelenlét megkérdőjelezését. Más szóval ellenállni a dolgok megkönnyítésére csábító kísértésnek, annak, hogy – a metafizikusokhoz hasonlóan – a létet olyan stabil valamiként, olyan teljességként tüntessük fel, mint amilyen a jelenlét.”<sup>52</sup> Mindazonáltal Caputo igyekszik elhárítani a nihilizmus vádját is az effajta metafizika-kritika irányából, hangsúlyozva, hogy a radikális hermeneutika az emberi létezés kérdésének olyan megközelítési módját kínálja, „amely nem esik bele a szubjektívizmus és humanizmus csapdájába”, hanem „felnyit bennünket a kérdésnek, amely mi magunk »vagyunk«”.<sup>53</sup>

Az emberi lét heideggeri filozófiai interpretációjának, s a hozzá tartozó metafizika-kritikának bizonyos mozzanataiban benne rejlik az a lehetőség, hogy – későbbi (többnyire szimplifikáló) átértelmezéseken keresztül kellőképpen felerősítve és a tényleges eredeti kritikai törekvéseivel ellentétben – a köztudat irányában egy lehangoló életérzés reflektálatlan közvetítőjévé váljon. Az emberi lét végességével és a halálhoz viszonyuló léttel kapcsolatos heideggeri gondolatokat a mindennapi ember tudata irányában közvetítő leegyszerűsítő olvasatok – az élet szorongató gond és kilátástalan küzdelem; a jelenlét könnyű, üres, értéktelen és értelmetlen – könnyen válhatnak elbizonytalanító, riasztó, szorongáskeltő, értelemvesztést sugalló üzenettartalmak hordozóivá a mindennapi életet élő ember számára, annál is inkább, mivel egy filozófiai tekintélyből eredeztethetőek.

51 Uo.

52 Uo. 14.

53 Uo. 19.

50 Caputo, John D.: Az élet eredendő nehézségének visszaállítása. In: *Testes Könyv I.* Ictus és JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1996. 13.

E problémakörre utalva, G. Vattimo a heideggeri Dasein-konceptióval kapcsolatban kimutatja, hogy az értelmezés és a megértés köre a világban-benne-lét központi struktúrája, ami azt jelenti, hogy a világban-benne-lét mindig is rendelkezik a jelentéseknek egy totalitásával és egy referenciális kontextussal. Ebbe nemcsak annak a világnak az előzetes értése és megértése tartozik bele, amelyben vagyunk, hanem a nyitottság is, a jelenvalólét kivetülése, projekciója a létezés adott állapotából megnyíló lehetőségekre.<sup>54</sup> Heidegger az emberi lét egész-voltának, a lehetőségekre való nyitottságának, s az ehhez társuló értelemteljességének a kérdéskörét a *halál* vonatkozásában gondolja végig, mivel úgy éli, hogy a valós életet élő ember csakis a halálhoz viszonyulva értelmezheti és értheti meg a saját életét átfogó értelem-összefüggésként, s csakis az így megvalósuló létértelmezés válhat a megélt életnek olyan konstitutív dimenziójává, amely hiteles, autentikus emberi létté teljesítheti ki az életet.

**4.2. A halálhoz viszonyuló lét.** A halál problémája a heideggeri elgondolásban kettős – mégpedig ellentétes előjelű – vonatkozásban merül fel: egyrészt a *vég felől* a jelenvalólét irányában elgondolva, másrészt a *jelenvalólét felől* a vég irányában elgondolva.

A *vég felől* tekintve a halál kérdése egyértelműen *filozófiai* (metafizikai) kérdés, amelynek horizontjában az emberi lét egésze válik filozófiailag beláthatóvá a megértés és a szabadság vonatkozásában. A halál fenomenjét „mint véghez viszonyuló létet a jelenvalólét alapszerkezetéből kell interpretálni” – mondja Heidegger.<sup>55</sup> Ez azt jelenti, hogy a jelenvalólét a halálban „véget-ért-lét”, „véghez viszonyuló lét”, a halál pedig mint a jelenvalólét *vége* mindenkor „küszöbön áll” a jelenvalólét vonatkozásában.<sup>56</sup>

A véghez viszonyuló lét több vonatkozást is magában foglal. Először is azt, hogy a létező léte ebben bevégeződik, s a halál ebben a bevégeződésben „van”.<sup>57</sup> Továbbá azt, hogy a „vég”-nek

54 Vö. Vattimo, Gianni: *Sfîrşitul modernităţii. Nihilism şi hermeneutică în cultura postmodernă*. Editura Pontica, Constanţa, 1993. 113.

55 Heidegger, M.: i. m. 428.

56 Uo. 429, 430.

57 „A halál mint a jelenvalólét vége a létezőnek a maga végéhez *viszonyuló* létében van.” – 441.

nincs valamiféle önálló, a jelenvalóléttől elkülöníthető létmódja, a jelenvalólétet meg(túl)haladó kiterjedése; a jelenvalóléthez tartozik, annak bevégeződése. Ennélfogva a jelenvalólét a végéhez érve és a végével együtt válik *egészé*.<sup>58</sup> Ugyanakkor a halálnak ebben a bevégeződésben levő „van”-ja sohasem lehet tényleges, aktuális meg-lét, mivel – akárcsak a végnek – nincs a jelenvalóléttől különálló létmódja. A halál tehát a jelenvalóléthez tartozó; hozzátartozik az emberi léthez, de nem mint fennálló valóság, hanem mint mindig is „küszöbön álló” *lehetőség*. Mindezt így összegzi Heidegger: A halál mint a jelenvalólét vége, a jelenvalólét „*legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározatlan, meghaladhatatlan lehetőség*”-ként mutatkozik meg, amely egyszersmind „a legvégső” is.<sup>59</sup>

A halál tehát a „jelenvalólét létlehetősége”; a jelenvalólét mint „a halálhoz viszonyuló lét” „egy lehetőséghez viszonyuló lét”-ként, mégpedig „a jelenvalólét egy kitüntetett lehetőséghez viszonyuló lét”-ként jellemezhető.<sup>60</sup> E lehetőség kitüntetettsége abban áll, hogy mindig *csak* lehetőség, „*az egzisztencia lehetetlenségének lehetőségé*”, amelyet éppen ezért „a hozzá való viszonyulásban *mint lehetőséget* kell elviselni”.<sup>61</sup> A „halálhoz viszonyuló lét” „*a lehetőségbe való előrefutás-ként*” ragadható meg, s mivel ez az élő jelenvalólét számára mindig csak *lehetőség*, a halálhoz viszonyuló létmódja „maga az előrefutás”. Az előrefutás „nem más, mint a legsajátabb, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, *vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia lehetősége*.”<sup>62</sup> A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét azt jelenti, hogy az előrefutás nem tér ki a halál meghaladhatatlansága elől, „hanem szabadabbá válik a meghaladhatatlanság *számára*”.<sup>63</sup> A

58 A véghez viszonyuló lét létmódjában a jelenvalólét „*mint jelenvalólét egész lehet*”. – Uo.

59 Uo.

60 Uo. 444, 445.

61 Uo. 446, 447.

62 Uo.

63 Uo. 449. „A saját halálunk számára való előrefutó szabadabb válás megszerkeszt attól, hogy belevezzünk a véletlenszerűen előtölködő lehetőségekbe, mégpedig úgy, hogy a faktikus lehetőségek, amelyek a meghaladhatatlan lehetőség előtt húzódnak, csak a szabadabb válás révén lesznek tulajdonképpen elérhetővé és választhatóvá.” – Uo.

halálhoz való előrefutásban a jelenvalólét ténylegesen *végesként*, azaz a *vég felől meghatározottként* érti meg magát, olyanként, akihez a halál *meghaladhatatlanul hozzátartozik*. Csakis ebből a perspektívából nyílik meg számára mind az *autentikus létmegértés* – a lét-egészet átfogó értelemteljesség megértésének – lehetősége, mind pedig a ténylegesen faktikus létlehetőségek *szabad választásának* lehetősége.

A másik irányból, a jelenvalólét világban-benne-léte felől tekintve a halál kérdését, egy másfajta perspektíva is megnyílik, mégpedig az (élet)világban benne élő ember nézőpontja, aki számára a halál *egzisztenciális* probléma. Ebben a vonatkozásban a saját lenni-tudásával számot vető jelenvalólét azzal a tapasztalattal kénytelen folyamatosan együtt élni, hogy „mint lenni-tudás a jelenvalólét a halál lehetőségét nem képes meghaladni”, azaz a halál „az abszolút jelenvalólét lehetetlenség lehetősége”.<sup>64</sup> A jelenvalólét „eleve *bele van vetve* ebbe a lehetőségbe”, „ki van szolgáltatva saját halálának”, ennyiben a halál „a világban-benne-léthez tartozik”.<sup>65</sup> Az, hogy a halál „a világban-benne-léthez tartozik” egzisztenciális perspektívából nézve egyszerűen azt jelenti, hogy a világban-benne-lét olyasmival tartozik össze, ami önnön létlehetőségeinek, világban-benne-létének a tagadása, a megsemmisülése, a *semmije*; másrészt azt jelenti, hogy elkerülhetetlenül, elodázhatatlanul, meghaladhatatlanul, azaz minden másnál *inkább*, tehát megalapozó módon tartozik hozzá ez a *semmiség*. Ebből adódóan – mutat rá G. Vattimo – a jelenvalólét megalapozottsága egyúttal meg-nem-alapozottság is; a halálra való nyitottsága a meg-nem-alapozottság alaptalanságában való megalapozottságot hordoz magában.<sup>66</sup> A mindennapi életet élő ember számára ez a létmeghatározottság a létben jelentkező „hátborzongató idegenség” homályos tapasztalataként merül fel, s a haláltól való *szorongás* diszpozíciójában válik nyilvánvalóvá.<sup>67</sup> Azt a kényszerűséget, hogy a halál „a világban-benne-léthez tartozik” a mindennapi életet élő ember a „*banyatlás* módján” való egzisztálás

64 Uo. 430.

65 Uo.

66 Vattimo, G.: i. m. 115.

67 „A haláltól való szorongás nem más, mint a legsajátabb, vonatkozás nélküli és meghaladhatatlan lenni-tudás-»töke való szorongás.” – Heidegger, M.: i. m. 430.

formájában éli meg. Számára a halálhoz viszonyuló lét a feszült *várakozás* állapota, amelyben a halál „közeledését” létvesztésként, azaz mint a saját lenni-tudását hordozó létlehetőségek megfoghatóságaként, mint önnön jelenvalóságának ellehetetlenüléseként tapasztalja meg. Ezért lenni-tudásának legsajátabb lehetőségeit azok között keresi és találja meg, amelyekben ideig-óráig *kitérhet* a halál meghaladhatatlansága elől, elodázhatja bekövetkezését, távolabbra tolhatja világban-benne-létének a beveződését.

Az előbbiei alapján belátható, hogy a halálhoz való viszonyulásnak ez az egzisztenciális problémája a mindennapi életet élő ember számára semmivel sem kevésbé jogosult, mint az a filozófiai törekvés, amely a halál kérdését az emberi léthez ugyancsak hozzátartozó *vég felől* igyekszik megérteni. Heidegger viszont az autenticitás-inautenticitás értékvonatkozásában egymás tükörfordítottjaként állítja kontrasztba ezeket a perspektívákat, s ebből kifolyólag a mindennapi életet élő embernek a halálhoz való viszonyát „a halálhoz *viszonyuló nem-tulajdonképpeni lét*”<sup>68</sup> állapotaként mutatja be, amelyben a jelenvalólét a halál *meghaladhatatlansága* elől kitérve, lenni-tudásának legsajátabb, meghaladhatatlan lehetősége elől menekülve a véletlenszerűen előretolakodó lehetőségekbe veti bele magát. Ily módon megfosztja magát az autentikus létmegértés és a faktikus létlehetőségek közötti szabad választás lehetőségétől.

A filozófiai hermeneutika nézőpontjából nem a két megközelítési mód – a metafizikai és az egzisztenciális – szembeállítás a hangsúlyos, hanem az emberi létmegértés folyamatában közöttük kibontakozó dialógusuk lehetősége. A tapasztalati történet folyamatában benne álló ember egyik konkrét, valós életmozzanatában sincs abban a helyzetben, hogy a halál vonatkozásában kizárólagosan csak az egyik vagy csak a másik beállítódás mellett dönthetne. Vattimo is arra utal, hogy az ilyen radikális hozzáállást a halálnak tiszta lehetőségként való elgondolása sem engedi meg ténylegesen, amely éppen *lehetőségként* való meghaladhatatlansága folytán az élethelehetőségek mindenikét is a maguk lehetőség-mivoltában folyamatosan megnyilvánítja és nyitva tartja, ennél fogva nem engedi az egzisztenciát végérvényesen lerögzülni az egyik vagy másik

68 Uo. 442.

lehetőség megvalósulásánál, hanem biztosítja és fenntartja annak mindig továbbhaladó mozgását. A tapasztalati világban benne élő ember ezt az életfolyamatába beleszövődő létmegértés játékaént éli meg, amely a metafizikai és egzisztenciális hozzáállás közötti *beszélgetés* mindig továbbhaladó mozgásaként zajlik.<sup>69</sup> Nem arról van szó tehát ebben a vonatkozásban, hogy az élet „nehéz”, hanem arról, hogy a tapasztalati hatásösszefüggésekben való részvétel részünkről is folyamatos *erőfeszítést* igényel. Ugyanis ezt sohasem tiszta kontemplatív befogadásként, sem pedig ránk semmilyen formában vissza nem ható nyers aktivitásként éljük meg, hanem e kettő finom játékaént; ebben szövődik az az átfogó értelemösszefüggés, amely a lehetőségeink mérlegén minket magunkat is folyamatosan próbára tesz.

**4.3. A végesség tapasztalata.** A filozófiai hermeneutika *megfordítja* az emberi lét és a végesség viszonyát. Az emberi lét nem azért véges, mert hozzátartozik a halál, mint vég, mint a jelenvalólét vége, amiből – egy merész gondolati szökkenéssel – arra is következtetni lehet, hogy ha nem tartozna hozzá, akkor akár végtelen, örökéletű és örökkévaló is lehetne. Fordítva: az ember azért hal meg, mert ember; az emberi lét azért véges, mert emberi lét. *Ilyen* ontológiai minőségként semmiféle vonatkozásban nem áll a végtelenséggel, a halálon túli étellel, az örökkévalósággal. Más szóval: az emberi lét nem kívülről lehatároltlan véges – bár effajta határ és lehatároltság is tartozik hozzá –, hanem *belülről* lehatároltlan. Önnön végességét úgy hordozza magában mint a mindig továbbhaladó mozgásához hozzátartozó, belülről határoló lényegi *negativitást*. Nem azért és nem úgy vagyunk végesek, mert különálló emberi lényekként elkülönülünk-különbözünk egymástól és egy adott pillanatban meghalunk. Hanem azért vagyunk végesek és azért halunk meg, mert mindenikünk élete – eredendően és lényegileg – *történés*, ami azt jelenti, hogy átfogó egész, amely mindig is a belülről kitermelt határai között mozog. *A lét végessége a tapasztalat végességén és a nyelv végességén* alapul.

69 Vattimo, G., i. m. 114.

Gadamer az emberi lét történetiségét nem a vég vonatkozásában feltáruló időiségével és végességével próbálja megalapozni – mint ahogy ezt Heidegger teszi<sup>70</sup> –, hanem az emberi létünk eredendő történeti lényegéből vezeti le annak *tapasztalati* mivoltát. A tapasztalat nem kívülről és esetlegesen adódik hozzá, hanem belülről hatja át az emberi létet, annak *világszerű* szerveződésekként. Nincs tapasztalat nélküli vagy tapasztalaton kívüli emberi lét. A tapasztalattal – nemcsak mint ennek vagy annak a tapasztalatával, hanem mint tapasztalattal a *magá egészében* – mint olyasmivel rendelkezünk, ami „az ember történeti lényegéhez tartozik”, az ember történeti léte lényegi mozzanataként tartalmazott *negativitásban* gyökerezik, s önnön történeti lényegét éppen e negativitás érvényre juttatásaként alapozza meg. Ennélfogva mindazok az elvárások, belátások, megvalósulások, amelyek módozataiban a tapasztalat kibontakozik, a maguk során mindig behatároltak, sohasem annyira kiteljesedettek, hogy ne lennének újabb tapasztalatok által módosíthatóak, meghaladhatóak; minden megszerzett tapasztalatunk a tapasztalatszerzés korlátaival, a tervek, az elvárások, a megvalósulások korlátaival, bizonytalanságaival – az emberi létünknek a bennük megmutatkozó végességével – szembesít. Az emberi lét tapasztalata „a mi végességünkhöz van szabva” – mondja Gadamer. Semmiféle „végtelen akarat”, vagy „végtelen szellem” nem tudja felülmúlni.<sup>71</sup>

A tapasztalattal nemcsak mi magunk *rendelkezünk*, hanem azt nekünk magunknak kell *megszerezniünk*. A tapasztalat megszerzésével járó erőfeszítéseket senki sem végezheti el helyettünk, senki más nem kerülhet tapasztalóként a helyünkbe. Minden tapasztalatszerzés átfogóbb értelemben „az emberi lét határainak a belátásához” vezet; általa való tapasztalttá válásunk azt jelenti, hogy „az ember a saját végességének a tudatára ébred”, feltáruznak benne a tudatos emberi tervező- és cselekvőképesség határai. A voltaképpeni tapasztalat ily módon „az emberi végesség tapasztalata”.<sup>72</sup>

70 „A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét, vagyis az időbeliség végessége a jelenvalólét történetiségének rejtett alapja.” – Heidegger, M.: i. m. 619.

71 Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer* 317.

72 Uo. 250.

Az emberi lét végessége tehát a tapasztalat felől, tapasztalatilag látható be. Az emberi végesség tapasztalata nem az emberi lét végének a tapasztalata, hanem véges lények tapasztalata, akiknek „bármiféle elvárása és tervezése véges és korlátozott”.<sup>73</sup> Mint ilyen, maga is mindenkor *véges*. De éppenséggel az elvárás és a tervezés tapasztalatilag belátható határai azok, amelyekben belül az emberi lét még mindig *nyitott* is „a jövő, az elvárás és a tervezés számára”.<sup>74</sup> A tapasztalat *továbbhaladó* történeti mozgás, amelyben az emberi lét nem áll le az egyszer megtapasztalt korlátainál, hanem a léttörténéseiben képződő határokon belül mindig továbbmozog az önkiteljesítés irányában. A nyitottság úgy tartozik hozzá a végesség véges tapasztalatához mint a megvalósulásban végképp soha meg nem szűnő, *meghaladhatatlan létlehetőség*, amely az emberi önmegvalósítást hordozó lehetőségek kimeríthetetlen forrása. A tapasztalat végessége és nyitottsága az emberi lét lényegi történeti meghatározottságán alapul. Ezért „a voltaképpeni tapasztalat tehát saját történetiségünk tapasztalata.”<sup>75</sup>

Gadamer a *történeti tapasztalatunk végességét* tekinti a hermeneutikai jelenség meghatározó alapjának – annak, hogy az emberi létünk alapjában és lényegében a megértés módján való létezés. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat *történeti hatásösszefüggés*, azaz mindaz, ami tapasztalatilag megvalósul, soha nem zárul le végérvényesen, hanem tovább hat az új tapasztalatszerzés irányában; az újabb tapasztalatok állandóan játékba hozzák az előzőeket, s általuk átszerveződik a tapasztalat egésze. Más szóval, a már megszerzett tapasztalatokhoz, a bennük realizálódó lét véges, történeti állapotához – a tapasztalat nyitottsága folytán – mindig végtelenbe nyíló (vég nélküli) értelemösszefüggés *tartozik hozzá*. Ebből kifolyólag, adott élethelyzetben a halállal való számvetés egyik lehetőségeként akár a halál utáni élet értelemvonatkozásai is megnyílhatnak az ember számára, mint ahogy egy más természetű konkrét szituációban ezek be is zárulhatnak vagy kívül is kerülhetnek a létértelmezés horizontján.

73 Uo. 251.

74 Uo.

75 Uo. 251.

Ez a lehetőség az emberi lét történeti végességén alapul, s nem az emberi tudat tévelygéseiből vagy téveszméiből adódik.

**4.4. A tapasztalat nyelvisége.** Hermeneutikai szempontból az emberi lét és a tapasztalat történeti végessége a tapasztalat *nyelviségével* áll lényegi összefüggésben. A nyelv e „végesség lenyomata”, olyan átfogó, egyetemes közeg (médiüm), amely „az emberi lét véges-történeti lényegét önmagával és a világgal közvetíti”.<sup>76</sup> A nyelv végessége nem az egyes nyelvek különbözőségéből adódik, hanem abból, hogy „nyelv”, azaz lényege szerint *történéis*, azaz minden nyelvi megnyilvánulás egyszerre véges és nyitott, továbbhaladó mozgás, melynek során „minden nyelv állandóan képződik”.<sup>77</sup> A nyelv végessége a legradikálisabb értelemben függ össze az ember történeti végességével: csakis egy történeti és véges létező megnyilvánulásai lehetnek nyelvek, azaz csakis egy ilyen létező *beszél*; mint ahogy – fordítva – egy olyan létező, amely nyelviileg valósítja meg és nyilvánítja meg önmagát, azaz beszélve és kommunikálva, nem lehet másmilyen mint történeti és véges. Ez az összefüggés ténylegesen a *szó* és a *beszéd* eseményén keresztül világítható meg.

A szó olyan elemi nyelvi mozzanat, amely mintha „valamiféle középben törne fel, s egy egészre vonatkozik.” Ezért egy szó sohasem korlátozódik csupán arra, ami egy konkrét szójelentésként behatárolható. Minden szó „a nyelv egészét szólaltatja meg – mondja Gadamer – amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul”. Felidézi a „ki nem mondottat” is, amelyre „mint válasz és utalás vonatkozik”.<sup>78</sup> Abban, hogy minden megszólalásban a mondanivaló egy része kimondatlanul marad, nem a szó közlöerejének az „esetleges tökéletlensége” érhető tetten, hanem a nyelv történéis-mivolta; az, hogy a szó maga is nyelvi történéis, amely *mint szó*, a maga behatárolt, véges, konkrét és szituált mivoltában mindig csak egyik vonatkozásában képes kimondani azt az értelemegész, amely mint nyelvi közeg, mint nyelvi hagyomány – amelyből a szó éppen kiemelkedik – hozzátartozik, s általa moz-

76 Uo. 317.

77 Uo.

78 Uo. 318.



gásba jön. Gadamer ebben „a beszéd eleven virtualitásának” a megnyilvánulását látja, a beszélésnek azt a lényegi sajátosságát, hogy „anélkül, hogy képes volna azt teljesen mondani, értelemegészt hoz játékba”. Ebben voltaképpen a beszéd (és tágabban a nyelv) létmódja tárul fel: „Minden emberi beszéd oly módon véges, hogy a kifejtendő és értelemmezendő értelem végtelensége rejlik benne.”<sup>79</sup> A nyelv minden történeti létmozzanatában *véges*, de egyszersmind *teljes* univerzum; végesség és teljesség *egymáshoztartozása* a szó, a nyelv történetmivoltában gyökerezik.

Mindezek alapján Gadamer arra a következtetésre jut, hogy a hermeneutikai jelenséget csak „a lét véges alapjellege” felől lehet feltárni, „mely teljes egészében nyelvi természetű”.<sup>80</sup> Ebben a megközelítésben „*A megérthető lét – nyelv*” tétel azt jelenti, hogy az emberi lét történelmi végessége nem szab áthághatatlan korlátokat a kiteljesedésének. Ellenkezőleg, az emberi lét minden mozzanatában *értelmes*. Minden konkrét, meghatározott és véges tapasztalati történéshez végtelenbe nyíló értelemösszefüggés tartozik hozzá. Az emberi lét minden véges, történeti megvalósulása egy olyan virtuális értelemegésszel összetartozva válik teljessé, amelyet a nyelvi világtapasztalat hordoz. A hermeneutikai tapasztalat mint nyelvi világtapasztalat: átfogó lét- és értelem-történeti folyamat.

Az emberi létállapotnak ez semmivel sem kevésbé egyetemes érvényű elgondolása, mint bármelyik, amelyet a modernitás szellemisége akár ismeretfilozófiai, akár morálfilozófiai, akár fundamentálonológiai szempontból kínál számunkra. Ebből a perspektívából nézve, minden egyes ember a lét- és értelem-történeti folyamat részese és résztvevője; ez konkrétan azt jelenti, hogy minden emberi tapasztalat egy átfogó értelemösszefüggés hordozója. Egyetlen tapasztalat sem értelmetlen. Az olyasmi, mint a halál kérdésével való szembesülés, akárcsak az értelmetlenség és az értelemnélküliség benyomásaival való találkozás, a maga nemében szintén értelmes tapasztalat, vagyis olyan, ami bevonható a magunkat is formáló-gazdagító értelmezés és megértés játékába.

79 Uo.

80 Uo.

Ha kellőképpen belegondolunk a hermeneutikai szemlélet lényegébe, hozzásegíthet feloldani mindazokat a gátlásokat, szorongásokat, komplexusokat, amelyeket nemegyszer a modernitásra jellemző szubjektumcentrikus szemlélet, vagy éppenséggel ennek a – semmivel sem kevésbé agresszív és lehangelő – kritikája jegyében formálódott kulturális hagyomány ültetett el bennünk.

## 5. A dialógusra való képtelenség

A beszélgetés hermeneutikai univerzalitásának sok esetben hátráltat szab a *dialógusra való képtelenség*.

Hogyha feltesszük a kérdést: mi egy beszélgetés?, nyilván első-sorban egy emberek között lejátszódó olyan folyamatra gondolunk, amelyet kiterjedtsége és potenciális lezáratlansága ellenére sajátos egység és belső kohézió jellemez. Gadamer rámutat, hogy az ilyen jelenségek közül is ténylegesen csak az számít beszélgetésnek, ami valamilyen nyomot hagy bennünk, ami által a másikban olyasvalamire lertünk, amivel a saját világtapasztalatunkban még nem találkoztunk. A beszélgetésnek *átalakító ereje* van. Egy sikeres beszélgetés hatással van ránk, utána megmarad bennünk valami, ami megváltoztat.<sup>81</sup>

Egy adott beszélgetésben a partnerek a valakihez-való-beszélés, a valakinek-való-válaszadás formájában vesznek részt. Gadamer viszont, valahányszor a beszélgetés kérdésével foglalkozik, mindig kiemeli, hogy a tényleges beszélgetésnek a *hallgatás* is fontos feltétele.<sup>82</sup> Ahhoz, hogy beszélgetni tudjunk, tudnunk kell hallgatni azalatt, amíg a másik beszél, s ezzel egyidőben képesek kell lennünk odahallgatni arra, amit mond.

Ez nem mindig sikerül, mivel sohasem elég hozzá csak az egyéni szubjektív szándék és elhatározás. A korlátozás-önkorlátozás mechanizmusai magában a beszélgetés játékában oldódhatnak fel; a játék ez esetben is átfogó és megalapozó meghatározottság, amely befolyása alá vonja és alakítja a játékosokat, azaz a beszélőket. Maga a beszélgetés szűri ki azokat a résztvevőket, akik nem képesek

81 Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Inaptitudinea pentru dialog*. 514.

82 Vö. uo. 517.

átadni magukat a beszélgetés szellemének. De mivel beszélgetni csak egymással szoktunk, valamelyikünk képtelensége a dialógusra a beszélgetést magát, s benne a saját részvételünket is veszélyezteti, a beszélgetés fenntartására irányuló képességünket korlátozza. A másik képtelensége a dialógusra egyszersmind a saját képtelenségünk előidézőjévé, kiváltójává is válhat.<sup>83</sup>

Gadamer megkülönbözteti a dialógusra való képtelenségnek egy szubjektív és egy objektív okát.

*Szubjektív okként* a hallgatásra, meghallgatásra való képtelenséget említi. Aki a beszélgetés során csak a saját szükségleteire és érdekeire összpontosít, aki csak saját magát hallja beszélni, vagy aki csak önmagával hajlandó társalogni, nem képes a másik meghallgatására.<sup>84</sup> Ez többnyire olyankor áll elő, amikor valamelyik partner fölényes álláspontot foglal el, a saját előzetes tudását a többiek tudása fölé helyezi és egyoldalúan igyekszik érvényesíteni velük szemben. Miközben a többiek hiányosnak és elítélletesnek minősített tudásától elfordul, voltaképpen nem tesz egyebet, mint hogy a saját előítéleteibe zárkózik be. A hallgatásra való képességünkben mutatkozik meg a leginkább – némileg paradoxnak tűnő módon –, hogy egy szabad beszélgetés, s ennek játékában a másikkal való találkozás mennyire képes kiemelni a saját világunkba való bezárkózottságunkból, s mennyire sikerül az emberi kapcsolatainkat korlátozó előítéleteink fölé emelnie. A kölcsönösen odaforduló, odafigyelő, odahallgató *nyitottság* egymás iránt az, ami a beszélgetés szabad mozgását fenntartja. A dialogikus beszélgetés lehetetlenné válik mihelyt a partnerek valamelyike nem kellőképpen nyitott a beszélgetésre.<sup>85</sup>

A másik meghallgatásának a képessége – mondja Gadamer – igazi felemelkedést jelent a *humanitáshoz*, ahhoz a mindnyájunk számára közös, átfogó és megalapozó emberi tatalomhoz, amelynek részesei, és amely megalkotásának egyúttal résztvevői is vagyunk a szabad beszélgetésben.<sup>86</sup> A hermeneutikai beállítódás lényegében

ennek a képességnek a kiképzésén alapul; elsajátítva ezt, megnyílik a lehetőségünk mások tényleges meghallgatására, miközben mi magunk is a többiek felénk forduló, odahallgató figyelmének a felemelő élményében részesülhetünk.

A dialógusra való képtelenség *objektív okaként* Gadamer a *közös nyelv hiányát* említi.<sup>87</sup> A beszélgetés folyamatában zajló kommunikáció közös nyelvet feltételez, amelyet a partnerek a beszélgetés szabad játékában közösen teremtenek. Ennek lehetősége viszont azzal áll összefüggésben, hogy a kommunikáció ugyanilyen mértékben feltételez is egy közös nyelvet, a közös, vagy egymáshoz közelálló hagyományok, értékek, jelentések és értelmek már előzetes tudás, tapasztalat formájában rendelkezésre álló készletét, amelyet a beszélgető partnerek az éppen folyamatban levő beszélgetésben alkotnak tovább. Gadamer úgy véli, hogy az emberi elidegenedés leginkább abban mutatkozik meg, hogy az emberek már nem beszélnek egy közös nyelvet, s ennek hiányában egyre nehezebbé, akadozóvá válik a kommunikáció. A tapasztalat viszont azt mutatja, hogy azok, akik szükségét érzik annak, hogy *mondjanak valamit* egymásnak, még egy hiányos vagy tört nyelven is képesek erre, amennyiben kellő türelemmel, érzékenységgel, rokonszenvvel viseltetnek egymás iránt, és él a feltétlen hitük az értelemben, amelynek mindannyian részesei vagyunk. Ennélfogva – hívja fel a figyelmet Gadamer – a beszélgetésre való képtelenségünk sokkal inkább az egymáshoz intézett mondanivaló és a közös nyelv hiányára adott *válasz*, semmint olyan hiányosság, amivel mi magunk ténylegesen rendelkezünk.<sup>88</sup>

Tudunk-e közös nyelvet teremteni és van-e mondanivalónk egymásnak? – ezen múlik a képességünk a szabad beszélgetésre és a benne való részvételünk öröme.

## 6. Az önépítés képessége

A kortárs filozófiai törekvésekben rejlő terapeutikus lehetőségek egyik kutatója, R. Neculau kiemeli azt, hogy a gadameri filozófia

83 Vö. uo. 516.

84 Vö. uo. 517.

85 Vö. Gadamer, H.-G.: *Hermeneutica clasică și hermeneutica filosofică*. 450.

86 Vö. Gadamer, H.-G.: *Inapținutinea pentru dialog*, 517.

87 Vö. uo.

88 Vö. uo.

hemeneutika maghaladja a megismerő ember klasszikus emberképét, aki különbséget tesz alany és tárgy, tény és érték, elmélet és gyakorlat között. A hermeneutika a tények és tettek megértését egy olyan filozófiai projektként vázolja fel, amely *önmagunk másokkal együtt történő építését* szolgálja. Egy ilyen projekt annyiban válhat számunkra valósággá, amennyiben képessé válunk az interperszonális interakciók adekvát szótárainak a használatára és a társadalmi együttélés, részvétel reflektált formáinak a kialakítására.<sup>89</sup> Ezek olyan képességek, amelyek a beszélgetés folyamatában formálódnak. A szabad beszélgetésben való részvétel lehetővé teszi számunkra mindazoknak a formatív tapasztalatoknak az elsajátítását, amelyek hozzásegítenek egymás kölcsönös elismeréséhez, s a szabadságunk ebben való megalapozásához. Ily módon a szabad beszélgetés lényegileg a másik elismerését feltételező, ezen alapuló *építő beszélgetés*.<sup>90</sup>

Önmagunk másokkal együtt történő építését a gadameri filozófiai hermeneutika legátfogóbban a *képzés* problémáján keresztül fejti ki. A képzés mindenekelőtt *önmagam művelése*: azoknak a képességeknek a kifejlesztését jelenti – a jó ízlés, a józan belátás, a helyes ítélőképesség fejlesztését – amelyek eligazítanak azokban a gyakorlati kérdésekben, hogy hogyan éljünk, mely erényeket preferáljuk, milyen közösségformákat vállaljunk fel. Bár a képzés első megközelítésre kizárólag individuális tevékenységnek tűnik, már a felvilágosodás korától – amelyben a fogalom gyökerezik – a *közösségi* dimenziója is nyilvánvalóvá vált. Képzettnek lenni az egoizmus, a saját érdekekre irányuló kizárólagos összpontosítás meghaladását jelenti a hozzánk tartozó közösségi eszmények és törekvések javára. Ez együtt jár a másik elismerésével a kölcsönös tisztelet, a szeretet és az egymással való szolidaritás jegyében. Olyan képességek ezek, amelyek gyakorlásával az egyén közösségre is képzetté válik.<sup>91</sup>

A képzés gadameri fogalma szervesen összekapcsolódik a *műveltség*gel. Mindazok a képességek, amelyekre önmagam művelése során szert tehetek, voltaképpen a műveltség megszerzésének a képessé-

gei is egyben. Önmagam művelése révén művelt emberré válni, illetve műveltségre önmagam művelése érdekében szert tenni egymást kölcsönösen feltételező és összetartozó építési folyamatok. A képzés alapjában véve hit a műveltségben, a műveltség emberi létminőséget biztosító erejében, s a művelt ember műveltségteremtő képességeiben. A művelt ember horizontja kitágul, az érdeklődési köre távlatot nyer, az élete egy kiszélesedő perspektívára nyílik meg. Ezeknek a sajátosságoknak a birtokában a képzett ember képes a közvetlen létszükségletek kötöttségei fölé emelkedni, a kiterjedt értelemösszefüggések és a szabad életmegnyilvánulások tágabb szférájába, amelyben az ember mélyebben és átfogóbban értheti meg a világot és szabadabban élhet benne.<sup>92</sup>

A képzés tehát egyszerre értelemteremtő, közösségalkotó és szabaddá válási folyamat, amelynek során kiléphetünk a saját helyzetünk és világunk nyomasztó bezártságából, s ezt a szabadságunkat a másokkal való együttlétnél kiteljesedő szabadságként élhetjük meg.

## 7. A konszenzus lehetősége

A szabad beszélgetés résztvevőjeként az individuum nincs egyedül. Nemcsak azért, mert másokkal beszélget, s a beszélgetés révén a többiek jelenvalókként, észlelt tapasztalatként tűnnek fel társaságában, hanem azért sem, mert az igazság, amely a beszélgetésben kialakuló *konszenzus* révén körvonalazódik, s mint ilyen, a résztvevők egyikének sem kizárólagos birtoka, hanem közös alkotás.

G. Warnke észrevétele szerint a konszenzus fogalma Gadamernél kettős értelmű fogalom. Egyrészt alapvető egyetértést jelent, amely nem a különböző nézőpontok kritikai szintéziseként alakul ki, hanem annak a közös megállapítása révén, hogy mi tekinthető érvényesnek, igaznak. Másrészt a „horizontok összeolvadása”-ra, a különböző nézőpontok integrációjára utal, ami a vizsgált kérdés mélyebb megértését eredményezi. Ezáltal a résztvevő számára új értelemösszefüggések nyílnak meg, s ezekkel gazdagodva ő maga is átalakul, némileg más emberként lép ki a beszélgetésből, mint

89 Vö. Neculau, R.: i. m. 15.

90 Vö. uo. 253, 254.

91 Vö. uo. 254.

92 Vö. Warnke, G.: i. m. 216.

akiként belépett.<sup>93</sup> A konszenzus gadameri fogalmának ez a második értelme rávilágít arra, hogy a dialógus kedvez az értelemképződésnek, a megértésben való előrehaladásnak. A másokkal való együttlét és a közös alkotásban való részvétel tényleges változást és gyarapodást jelent az egyén életében, s egyúttal hatékony ellenszert a magánnyal, a kiüresedéssel, az elsivárosodással, a monotóniával szemben.

A konszenzusképzés folyamatában felmerülő „közös” sajátos természetű, mivel hiányzik belőle egy ténylegesen közös, mindenre egyaránt érvényes nézőpont. Ezért mindig meghaladja az egyéni egy virtuálisan „közös” irányában, de ugyanakkor az egyesek közötti *különbözőségeket* is érvényre juttatja. Ez tehát egy olyan „közös”, amely az egyes nézőpontok közelítése folytán, a közösen vizsgált probléma mentén történő integrációjuként, a közelítés-távolítás folytonos játékában alakul ki. Ebből viszont az következik, hogy éppen a horizontok és a nézőpontok *közösége* az, ami egyúttal a leginkább érvényre juttatja és továbbépíti az egyéni nézőpontokat és horizontokat – és nem fordítva –, anélkül azonban, hogy valamilyen homogén, a különbségeket eltüntető közösségben egységesítené azokat. Ily módon, a dialógus révén való részvétel és részesülés a közösségben az egyén esetében többek között azzal a „kézzelfogható” haszonnal is jár, hogy meghaladhatóvá teszi azokat a szélsőséges végleteket, amelyek hagyományosan állandó veszélyeztettséget jelentenek az egyén számára az egyén és közösség viszonyában, s ezáltal – közvetve – az egyoldalú individualizmusra irányuló opciókat táplálják. Ilyenek egyrészt a sajátosan egyéni megszüntetéssel, a közösbe való beolvasztással fenyegető *homogenizáció*, másrészt pedig a sajátosan egyéni a közössel szemben eljelentéktelenítő *relatívizáció*.

A dialógusban és az értelmezések játékában kialakuló konszenzus még a kommunikációval való összefüggésben is jelentőséggel bír. Erre J. Habermas hívja fel a figyelmet,<sup>94</sup> aki rámutat arra, hogy a kommunikatív cselekvés sikere voltaképpen a hermeneutikai

történetes folyamatában formálódó konszenzustól függ, mivel mind – a különböző csoportok és kultúrák hagyományai közötti – *horizontális*, mind pedig – a saját hagyomány történelmi mozgását jelölő – *vertikális* irányban gátat vet a kommunikáció megszakadásának. Ha ezek a kommunikációs áramlások megszakadnának, a kölcsönös megértés interszubbjektivitása vagy megmerevedne, vagy pedig szétesne, s ezzel a túlélés olyan elemi feltételei mennének tönkre, mint a kényszermentes egyetértés és az erőszakmentes elismerés lehetősége.

A hermeneutikai folyamatban való részesedés és részvétel tehát nemcsak az egyéni élet kiteljesítése szempontjából fontos, hanem a társadalmi csoportok és közösségek életképességét, fennmaradását és megújulását fenntartó kommunikáció elengedhetetlen feltételének is bizonyul.

## 8. Gyakorlati filozófiai orientáció

A filozófiai hermeneutika is azok közé a kortárs filozófiai törekvések közé tartozik, amelyek az elméleti filozófiának a modernitásra jellemző dominanciájával szemben újból érvényre próbálják juttatni a *gyakorlati filozófiát*. Ezzel utat kívánnak nyitni azoknak a lehetőségeknek, amelyek mentén a filozófia visszanyerheti, illetve a mai ember életében is elnyerheti az életgyakorlat-mivoltát. Ebben a vonatkozásban a filozófiai hermeneutikával való foglalkozás nem jelent csupán elvont, spekulatív vizsgálódást. Az általa hordozott filozófiai szemléletmód és beállítódás, nemcsak hogy nem munkálható ki tisztán elméleti szinten, de nem is sajátítható el egy csupán teoretikus tanulási folyamatban, az életfolyamatokba való bekapcsolása nélkül. A hermeneutikai szemléletmód és beállítódás olyasmí, ami magát a gondolkodót sem hagyja érintetlenül, mivel e beállítódás lényegét megvilágító gondolatok végiggondolását ő sem végezheti el másképp, mint a saját tapasztalatait is bevonó, az életvitelét is alakító értelmező reflexió útján.

G. Vattimo meglátása szerint a filozófiai hermeneutika egyszerre elméleti és gyakorlati filozófia, mivel a filozófia mindkét nagy komponense jelen van és kiépül benne. Elméleti vonatkozásban nem

93 Vö. uo. 212.

94 Vö. Habermas, Jürgen: *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Budapest 1994, 234.

egy sajátos értelmezésmélet, hanem átfogó filozófiai koncepció, amely feltárja az értelmezés ontológiai alapjait, meghonosítja a nyelv újszerű teoretikus megközelítését és egy új etikát alapoz meg. Ez utóbbit Vattimo az *értelmezés etikájának* nevezi, s egy olyan etika lehetőségét látja benne, amely képes az emberi lét erkölcsisége számára a hermeneutikai tapasztalatból és történelemből vett új, szilárd motivációs támpontokat nyújtani.<sup>95</sup>

Ugyanakkor Vattimo az etikumnak és a történetiségnek a hermeneutikai perspektívában való szerves összetartozására is rávilágít. Az igazságtapasztalat a nyelvi és kulturális tradíció artikulációjaként képződik, amely az emberi léthez való hozzátartozása folytán mindig újszerű üzeneteket hordoz az újabb beszélők számára. Ennélfogva a hermeneutika csakis a történetiségben megalapozottan bontható ki egy új etikát.<sup>96</sup>

Ebben a vonatkozásban a hermeneutikának mint gyakorlati beállítódásnak a gondolkodó és az egyes ember életvitelén túlmutató, össztársadalmi kulturális és történelmi horizontokat átfogó kiterjedési lehetősége is megmutatkozik. A gadameri filozófiai hermeneutika egyik alapigazsága – mutat rá G. Warnke –, hogy a természeti és társadalmi jelenségek, az erkölcsi törvények, az esztétikai értékek ismerete, a politikai cselekvés feltételeinek az ismerete mindenkor belehelyez egy hagyományba. Egy helyzetet, egy kérdést, egy tényt sohasem úgy tárgyalunk, hogy ne helyezkednők bele egy előzetes kontextusba, hogy ne vonatkoztatók egy másik helyzetre, kérdésre, vagy tényre, azaz ne értelmeznők egy bizonyos módon. Ezek az értelmezések pedig mindig visszahatnak a saját helyzetünkre és tapasztalatainkra, amelyeket meghatároz annak a társadalomnak és kultúrának a története, amelybe beletartozunk.<sup>97</sup>

Hermeneutikai nézőpontból tekintve, egy új etika nem vonhatja ki magát ebből a történelmi hatásösszefüggésből, sőt ellenkezőleg: az erkölcsiség ebben rejlő megújulási lehetőségeit kell érvényre juttatnia. Erre annál is inkább lehetősége van, mivel a filozófiai hermeneutika, azáltal, hogy a modernítésra jellemző historizmus

történelemszemléletétől eltérően, a hagyományt és a történelmet nem eltárgyasító módon, hanem a saját tapasztalatainkhoz, társadalmi és kulturális környezetünkhöz hozzátartozó hatásösszefüggésként, hatástörténetként fogja fel. Mivel a jelen embere számára a történelmet nem múltbeli események sorozataként, s a hagyományt nem idegen testként, korpuszként tünteti fel, a hermeneutikának megvan az a lehetősége, hogy hozzájáruljon a gyökértelenség szorongató érzésének a feloldásához, amely a historizmus és a metafizikai nihilizmus elidegenítő hatásából kifolyólag gyakorta úrrá lesz a mai emberen.

Hasonlóképpen léphet fel a filozófiai hermeneutika a kiüresedettnek vélt, sivár és önmagába záruló jelen filozófiai képzeivel és mindennapi tapasztalatával szemben is. A hermeneutikai nézőpontból a jelen mindig a múlttal, a hagyománnyal összetartozó, és ezekkel egységben megélhetőnek bizonyul. A jelenben levés nem csupán egy elvont és üres itt-lét, hanem – gadameri kifejezéssel – a „nálalét” valós történeti folyamata, amelyben a múlt és a hagyomány a jelenben élőkhöz mindenkor hozzátartozik, a kölcsönös részesedés és részvétel jegyében.

A mai ember, amennyiben elsajátítja a hagyományhoz való *értelmező-megértő hozzáállást*, s a világ, amelybe(hez) bele(hozzá)tartozik, számára az idő, a történelem és a kultúra *hatásösszefüggéseinek* a dimenzióiban is kitágul, kevésbé érezheti magát a létében megalapozatlannak, a konkrét egyéni élethelyzeteiben elszigeteltnek, a történelmi előzményeitől elszakadottnak, s ennélfogva a világba esetlegesen belevetettnek és bizonytalanságban lebegőnek. Ahhoz azonban, hogy a mai ember ténylegesen e hatásösszefüggések részeseként és alakító résztvevőjeként (is) találja magát a saját jelenében – amely éppen ily módon válik ténylegesen a *sajátjává* – egy új etikai horizontból érkező *hívásra*, egy korszerű gyakorlati filozófia irányából elhangzó *megszólításra* is szükség van.

Gadamer frappáns megállapítása szerint „a megértés gyakorlatának elmélete maga is elmélet”. De a gyakorlatnak egy ilyen elmélete – fűzi hozzá mindjárt a filozófiai hermeneutika kidolgozója – már nem „technika”, nem a társadalmi gyakorlat tudományos leképezése, hanem sokkal inkább a természet és a társadalom

95 Vö. Vattimo, G.: *Éthique de l'interprétation*. 221.

96 Vö. uo. 172.

97 Vö. Warnke, G.: i. m. 211.

tudományos-technikai uralásának korlátaira/határait irányuló kritikai filozófiai reflexió.<sup>98</sup>

Úgy véljük, hogy a filozófiai hermeneutikának minden benne felkínálkozó lehetőséget mozgósítania kell annak érdekében, hogy ne maradjon meg csupán a megértés gyakorlatának kritikai elméletként megfogalmazódó elméleti filozófia szintjén, hanem a gadameri alapokról határozottan továbblépjen a hermeneutikát mint életszemléletet és mint gyakorlati beállítódást érvényre juttató gyakorlati filozófiai orientáció kifejtésébe irányába.

### Abstract

#### *The Therapeutic Function of Hermeneutics*

The paper is about some aspects and components of a special philosophical point of view which is outlined in contemporary philosophical hermeneutics. Due to these characteristics, philosophical hermeneutics as a practical philosophy has a therapeutic function, both on the level of the individual and the community. In the former case it opens the possible ways of meaning-creation and helps to develop the effective possibilities of a practical approach. In this way the human being can regain his/her self-belief and self-esteem rooted in an active form of life, and in the commitment to a meaningful life. In the latter case the therapeutic function of philosophical hermeneutics can be understood as a critical attitude against totalitarian mental and institutional structures which aims at the liberation of communication and dialogue among people, establishing this way the practice of cooperation and search for consensus.

98 Gadamer, H.-G.: *Hermeneutica clasică și hermeneutica filosofică*. 450.