

Olay Csaba

Hegel és Gadamer

Az alábbiakban Hans-Georg Gadamer és filozófiai hermeneutikáját tárgyalom Hegel gondolkodásához viszonyítva, amelyhez már első pillantásra szorosan kapcsolódik. Ha azonban megpróbáljuk részletezni ezt az intim viszonyt, kiderül, hogy az érvelés és a gondolatmenet szintjén nem könnyen megragadható. Ezen az a körülmény sem változtat, hogy Gadamer néhány kisebb munkáját Hegelnek szentelte, mivel ezek a tanulmányok sem fejtik ki kellő világossággal a hegeli filozófia jelentőségét filozófiai hermeneutikája szempontjából. Az alábbiakban ezt a Hegelhez fűződő bonyolult viszonyt tárgyalom néhány szempont alapján, s igyekszem ezek szisztematikus helyiértékét bemutatni. Dolgozatomban elsősorban azt vizsgálom, hogyan fest Hegel gondolkodása a filozófiai hermeneutika perspektívájából; azzal a kérdéssel viszont nem foglalkozom, hogy milyen tekintetben elmarasztalható Gadamer pozíciója a hegeli filozófia nézőpontjából. Ezt némiképp indokolja, hogy Hegel a filozófiai gondolkodás történetében páratlanul nagy ívű filozófiai programot fogalmazott meg, amelynek igényei felől tekintve bármilyen gondolati álláspont, így a végességet hangsúlyozó filozófiai hermeneutika is könnyen bírálható.

Gadamer főműve, az *Igazság és módszer* jellemző módon Hegel bizonyos gondolatait hangsúlyosan átveszi, miközben más elképzeléseit határozottan elutasítja. Mindenekelőtt a szellemfilozófia abszolút igényeiről mond le, ami alapján véve abból következik, hogy a történetiség gondolatát sajátos hangsúlyokkal érvényesíti. Az átvett gondolatok esetében viszont gondosan ügyel arra, hogy azok kiemelhetők legyenek a hegeli gondolkodás összefüggéséből: „annak elismerésével, hogy a képzés a szellem valamiféle eleme, nem kötődünk az abszolút szellem hegeli filozófiájához, mint ahogy a tudat történetiségének belátása sem kötődik Hegel világtörténelem-filozófiájához” (GADAMER 2003, 45). A Hegelhez való fontosabb kapcsolódási pontok közé tartozik például a szubjektum szubsztancialitásának elképzelése a történetiség összefüggésében, amelyet Gadamer a hatástörténet centrális koncepciójának szempontjából is taglal. Ezt a kapcsolódást ugyanakkor jellegzetesen módosítja a történetiség és végesség pozitív értelmezése, amelyet Heidegger-től vesz át és érvényesít Hegellel szemben. Kitapintható továbbá – minden különbség ellenére – Gadamer közelsége Hegelhez az igazság sajátos értelmezésében és a művészet igazságának elgondolásában. Az igazság értelmezésének összefüggésébe tartozik a hermeneutikai tapasztalat elemzése is, amelyet Hegelt követve és egyben tőle elhatárolódva dolgoz ki. Azt is hangsúlyozni kell, hogy Gadamer a klasszikus hermeneutika pozícióit és azok felülvizsgálatát egy kifejezetten Hegeltől származó előfeltevés, a múlt jelenbe történő integrációja alapján tárgyalja, szemben a Friedrich Schleiermacherre visszavezetett rekonstrukció előfeltevésével. Túl ezen Gadamer hermeneutikájában visszatérő motívum a nyomtatékosan Hegelhez kapcsolódva megfogalmazott formula: „az idegenben felismerni

a sajátot”, amely a szellem alapmozgását hivatott jellemezni, s amely sajátosan színezi értelmezéseméletét. Ehhez kapcsolódóan az *Igazság és módszerben* a képzés fogalma elsődlegesen Hegeltől származik.¹ Meg kell említeni továbbá, hogy Gadamer műveiben több helyen – minden kifejtés nélkül – hegeli nyelvezetet találunk. Példaként lehet említeni a spekulatívról való beszédet, ahogyan azt a „nyelv spekulatív szerkezete” fordulatban láthatjuk. Az említett szempontok mindegyikének részletes kifejtésére jelen keretek között nincs mód, ezért három témát – a szubjektum szubsztancialitását, az igazság értelmezését, a művészetet – tárgyalok alaposabban, a többit inkább csak érintőlegesen.

SZUBJEKTIVITÁS

Gadamer a szubjektum szubsztancialitását abban ragadja meg, hogy a szubjektum mindig rá van utalva azokra a tartalmakra, amelyek betöltik, és amelyekkel dolga van.² Ezért túlságosan absztrakt eljárás, ha izoláltan vizsgálunk egy szubjektumstruktúrát. Nem arról van szó, hogy a szubjektum ne tudna felülvizsgálni, idézőjelbe tenni, kételyvel szemlélni bármilyen adott konkrét tartalmat, amellyel dolga van. Gadamer elgondolásának csattanója sokkal inkább az, hogy a pusztán szubjektumstruktúra előtérbe állítása figyelmen kívül hagyja a szubjektum beágyazottságát egy számára nem áttetsző és nem tudatosított gondolati szituációba. A filozófiai hermeneutika ezzel azt állítja, hogy a szubjektum önállóan mindenkori történeti szituációjára nézve, s ezt a gondolatot az előítéletekről alkotott, provokatív módon rehabilitálásnak nevezett koncepcióban fejt ki elvi szinten. A szubjektum szubsztancialitásának ilyen értelmezésével függ össze az a negatív belátás is, hogy az abszolút ész eszméje nem gondolható el a konkrét történeti ember lehetőségeként: „Az ész számunkra csak mint reális történeti ész létezik, azaz egyáltalán nem önmagának ura, hanem állandóan rá van utalva azokra az adottságokra, amelyekben tevékenykedik.” (GADAMER 2003, 310.) Gadamer koncepciója kibontásában Hegelre hivatkozik, aki a szóban forgó gondolatot több helyen kifejti. Egy különösen pregnáns helyen a következőket írja:

„A gondolkodás e tettei látszólag, mint történetiek, a múlthoz tartoznak és túl esnek a mi valóságunkon. Valójában azonban ami vagyunk, történetileg vagyunk az; vagy pontosabban, ahogyan annak, ami ebben a régióban, a gondolkodás történetében van, az elmúlt csak az egyik oldala, úgy abban, ami vagyunk, a közös maradandó elválaszthatatlanul kapcsolatos azzal, hogy történetileg vagyunk. Az az öntudatos ésszerűség, amely a mi birtokunk, a mostani világhoz, nem közvetlenül keletkezett, nem nőtt ki csak úgy a jelen talajából; hanem lényeges vonása az, hogy örökség s

¹ „Hegelnek, a gimnáziumi igazgatónak ezekben a szavaiban felismerhető az a klasszicista előítélet, hogy épp a régiekben lelhető fel különösen könnyen a szellem általános lényege. Az alapgondolat azonban helyes marad. Az idegenben felismerni a sajátot, otthonossá válni benne – ez az alapmozgása a szellemnek, melynek léte csak abban áll, hogy a másleltől visszatér önmagához.” (GADAMER 2003, 44.) A képzés fogalmához és összefüggéséhez lásd Kerkhecker tanulmányát (KERKHECKER 2007).

² „A történeti lét azt jelenti, hogy sohasem oldódunk fel az öntudásban. Minden öntudás előzetes történeti adottságokból emelkedik ki, melyet Hegel nyomán szubsztanciának nevezünk, mert minden szubjektív véleményt és viselkedést hordoz, s ezzel előre kijelöli és körülhatárolja azokat a lehetőségeinket is, hogy egy hagyományt a maga történelmi másságában megértsünk. A filozófiai hermeneutika feladatát innen szemlélve egyenesen így jellemezhetjük: visszafelé kell bejárnia a szellem hegeli fenomenológiájának az útját, amennyiben minden szubjektivitásban felmutatásra kerül az azt meghatározó szubsztancialitás.” (GADAMER 2003, 337–338.)

közelebről eredménye a munkának, mégpedig az emberi nem valamennyi előző nemzedéke munkájának.” (HEGEL 1977, 21–22.)

Gadamer nyomatékosan átveszi azt az elképzelést, hogy a szubjektum be van ágyazva történeti szituációjába³, viszont elveti azt a Hegelre jellemző programot, hogy megkísérleje kimutatni, miként lehet a múltat a jelenben egy fejlődés lezárulásaként megszüntetve megőrizni. Az eltolódás alapvetően azzal függ össze, hogy a teljes tisztázottság és áttetszőség gondolatát – Heideggert követve – kételyekkel szemléli. Különösen a saját szituáció tökéletes tisztázását tartja kivitelezhetetlennek: „a szituáció fogalmát az jellemzi, hogy nem kívülről nézünk szembe vele, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk. Benne állunk, mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő, melynek megvilágítása befejezhetetlen feladat.” (GADAMER 2003, 337.) Gadamer viszonya a szubjektum fogalmához ennek megfelelően ambivalensebb, mint Hegelé, jóllehet Hegel más szempontból is kritikusan szemléli a szerinte egyoldalúan csak a szubjektumra orientálódó „reflexiós filozófiát”, amely abszolutizálja a szubjektumot. A szubjektum értelmezésében és kifejtésében Gadamer nem csak Hegelre, hanem Heideggerre is támaszkodik, amennyiben osztja a szubjektum fogalmával kapcsolatos azon legalapvetőbb fenntartását, miszerint a szubjektum fogalma eltárgyiasítja a mi létezési módunkat.⁴ A történetiség gondolata pedig döntően befolyásolja azt a módot, ahogyan Gadamer a hermeneutikai feladatot tematizálja, amennyiben az értelmezés teljesítményét Hegelhez kapcsolódva integrációként határozza meg, nem pedig rekonstrukcióként, ahogy Schleiermacher teszi, aki az értelmezést „második teremtésnek, az eredeti produkció reprodukciójának” tekinti. Ez azonban azon – a Gadamer szerint – értelmetlen elképzelésen nyugszik, hogy az elmúlt élet restaurálható: „Mint minden restauráció, az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlködés létünk történetisége miatt.” (Uo. 199.) Hegel ezzel szemben az integráció gondolatával döntő igazságot fogalmaz meg, mert a történeti szellem lényege elgondolása értelmében nem a múlt restitúciójában, hanem „a jelenkori léttel való gondolkodó közvetítésben áll” (uo. 201). Gadamer koncepciója szerint a közvetítés e teljesítményét csak a megértés és értelmezés hajtja végre, ennél fogva a közvetített valódi jelenléte és jelenbe történő integrációja is csak ennek köszönhető.

IGAZSÁG ÉS TAPASZTALAT

Hegel és Gadamer igazságértelmezésének közös sajátossága, hogy az igazságot egyik sem olyan jelenségnek tekinti, amelyet elsődlegesen kijelentések tulajdonsá-

³ Ezt a felfogást már az a historizmus is magáévá tette, amely Hegel alapvető bírálata által fogalmazta meg saját álláspontját. Így például Gustav Droysen a „történelem” fogalmára nézve ezt mondja: „Nem arról van szó, hogy egy számunkra külsődleges, úgyszólván objektíve előttünk levő tárgy képzetét kifejezzük és fogalmilag rögzítsük. – Itt kezdődik annak belátása, hogy amikor a történelemmel kerülünk kapcsolatba, akkor hozzá való viszonyulásunk a legkevésbé sem elfogultlan, hanem eleve egy egész sereg – mind tárgyi, mind pedig módszertani – előfeltevéssel terhelődik; belátjuk, hogy mi magunk is – miként minden egyes ember – voltaképpen mennyire úgy számítunk, mint valami történeti eredmény, a nevelés, képzés, a szakások és előítéletek révén képzetek mérhetetlen gazdagsága határoz meg bennünket, ezek tudattalan beszüremkedése és összegződése képezi Énünk szellemi teljességét, akarásunk és tudásunk megszerveződését.” (DROYSEN 1994, 55.)

⁴ „A nyugati filozófia szubsztanciától szubjektumhoz való fordulásában a görög örökség kifejeződik még a nyelvetben is. 'Szubsztancia' és 'szubjektum' ugyanis mindketten a 'hüpokeimenon' vagy 'ouszia' lehetséges fordításai. Tulajdonképpen ugyanazt jelentik, az alatta állót vagy az alatta fekvőt, ami az akcidenciák minden változásában, a jelenségek változásában, változatlanul, tartósan, állandóan jelen van. A nyugati gondolkodás egész útja mintegy dióhéjban össze van foglalva ebben a terminológiai tényben.” (GADAMER 1986–1995 VIII, 241.)

gaként kellene tárgyalni. Hegel híres tanítása, amely szerint az igaz az egész⁵, éppúgy túllép e felfogáson, mint Gadamer megfogalmazása a művészet és a szellemtudományok igazságáról. Mindkét gondolkodó elégedetlen továbbá az izolált mondat vizsgálatával, álláspontjuk mindössze abban különbözik, ahogyan ezt az elégedetlenséget artikulálják. Míg Hegel számára az igazság azon perspektívák meghatározott egymásutánjában áll, amelyeket a természetes tudat elfoglalhat, s amelyek bizonyos mintázat szerint követik egymást, addig Gadamer arra a kontextusra próbálja felhívni a figyelmet, amelyben általában véve minden állítás alapja van. Hegel szerint nem nehéz „belátni, hogy az eljárás, hogy felállítunk egy tételt, érveket hozunk fel mellette és az ellenkező tételt ugyancsak érvekkel cáfoljuk, nem az a forma, amelyben felléphet az igazság” (HEGEL 1979, 32). A kritikai megfontolás mögött az a Hegel gondolati programjára jellemző igény húzódik meg, hogy a filozófia nem hagyhatja érvényesülni az önmagukban véve egyoldalú álláspontokat.

Gadamer nagyon sajátos hangsúlyokkal fogalmazza meg az igazság kérdését, mégpedig abban a formában, hogy vajon a tudomány „az igazság végső instanciája és egyedüli hordozója-e”? (GADAMER 1986–1995 II, 45.) Mivel az igazságot nem kijelentő mondatok tulajdonságaként értelmezi, ezért a tudományt sem igazolt állítások rendszereként, hanem módszeres eljárásaként fogja fel. Kérdésfeltevése azonban nem a tudományos kutatás részletes elemzését célozza, hanem annak határait kívánja felmutatni, mégpedig a tudomány azon tendenciája miatt, hogy csak azt akarja értelmesnek feltüntetni, ami módszeres kutatás tárgyává tehető.⁶ Mindenképpen problematikusnak tekinthetjük azt a tendenciát, hogy a racionális megvitathatóságot általában véve a kísérleti felülvizsgálhatósággal, azaz a verifikálhatósággal azonosítják. E hajlandóság egyik következménye, hogy az élet döntő kérdései kiszorulnak az értelmesen megvitatható témák terepéről, s e probléma Gadamer egyik fontos gondolati motivációja. A módszeres kutatás határait úgy próbálja kimutatni, hogy az igazság olyan aspektusaira mutat rá, amelyek kivonják magukat a módszeres ellenőrzés alól. E tényezők közé tartozik a kijelentés és egyáltalán minden nyelvi önállótlanúsága.

Gadamer az *Igazság és módszerben* körvonalazott filozófiai programjában ki akarja mutatni, hogy egyes területek akkor is megőriznek bizonyos kötelező érvényt, egyfajta igazságot, ha nem lehet bennük módszeres, tudományos eljárásokat alkalmazni. A filozófiai hermeneutika e célból egy modellhez, a szövegértelmezés modelljéhez folyamodik, s ennek segítségével törekszik a szóban forgó kötelező érvényt igazolni. A szövegértelmezést elemezve, a nyelvi megfogalmazások értelmére vonatkozóan két egymással összefüggő alap gondolatot dolgoz ki: egyrészt a kérdés primátusát, másrészt a beszélgetés modelljét. A két gondolat azáltal függ össze, hogy mindkettő egy átfogóbb egészbe, valamiféle kontextusba ágyazza bele a nyelvhasználatot.

A kérdés primátusának gondolata mind az egyes állítások, mind az egyes nyelvi kifejezésekkel kapcsolatban azt állítja, hogy azok csak egy kérdésszituáció részeként nyerik el pontos jelentésüket. Collingwoodra visszanyúlva – néhol Hegelt jelölve meg

⁵ „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondanunk, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés.” (HEGEL 1979, 18.)

⁶ A gondolat forrása vélhetően Heidegger, aki például „A világkép kora” című előadásában így fogalmaz: „A megismerés mint kutatás kérdőre vonja a létezőt azt illetően, hogy az elgondolás [Vorstellen] számára miként és milyen mértékben áll rendelkezésre. A kutatás rendelkezik a létező fölött, amennyiben vagy kiszámíthatja azt a maga folyamatában, vagy mint múltbelivel számolhat vele. A természet az előre kiszámításba, a történelem pedig a történelmi elszámolásba van mintegy beleállítva. [...] Csak ami ily módon tárggyá válik, arról mondhatjuk, hogy létezik, hogy *van*.” (HEIDEGGER 2006, 79–80 – a fordítást módosítottam.)

a gondolat forrásaként – Gadamer a „kérdés és válasz logikája” elnevezést használja arra a megfigyelésre, hogy a mondottakat nemcsak hogy egy meghatározott kérdésre adott válasznak tekinthetjük, hanem csakis akkor tudjuk megragadni a pontos értelmét, ha figyelembe vesszük ezt a kérdést.⁷ Döntő mármost, hogy az a kérdés, amire a mondottak választ jelentenek, nincs közvetlenül kimondva abban, s így a kérdés jelenti azt a tágabb összefüggést, amelynek megragadása a nyelvi kifejezések megértésének feltétele. Az egyes mondatokat illetően tehát Gadamer egy kontextus-elvet fogalmaz meg, amely ellentétes azzal az elvvel, hogy összetett nyelvi kifejezések jelentését az egyes részek jelentésének összegzésével kell értelmezni. A hermeneutikai kör gondolata pedig nem más, mint ennek a tézisnek a tagadása, mivel azt állítja, hogy egy szöveg egyes részeinek pontos jelentése nem ragadható meg attól az egésztől függetlenül, amelynek részei, másrészt viszont ez az egész csak a részek ideiglenes megragadása által hozzáférhető (GADAMER 2003, 300). Gadamer a következőképpen fogalmazza meg ezt a gondolatot: „aki érteni akar, annak kérdezve vissza kell mennie a mondottak mögé. Válaszként kell megértenie őket egy kérdés felől, melyre válaszolnak. De ha így visszamegyünk a mondottak mögé, szükségképp a mondottakon *túlra* kérdezzük. Hiszen a szöveget csak akkor értjük meg tulajdon értelmében, ha szert teszünk a kérdéshorizontra, mely mint olyan más lehetséges válaszokat is szükségképp átfog. Ennyiben egy mondat értelme relatív, arra a kérdésre vonatkoztatott, amelyre a mondat válasz, ez pedig azt jelenti, hogy szükségképp túlmegy a benne magában mondottakon.” (Uo. 410–411.) Félreértés lenne úgy értelmezni Gadamert, mintha a mondottak értelmét teljes mértékben a kontextustól tenné függővé, hiszen ebből az következne, hogy ez az értelem tökéletesen és minden további megértés számára hozzáférhetetlenül egyedi lenne. Ezt már az is cáfolja, hogy valamilyen mértékben nyilvánvalóan képesek vagyunk megérteni az összefüggésükből kiragadott mondatokat. Gadamer inkább azt állítja, hogy ha figyelmen kívül hagyjuk az összefüggést, akkor nem értjük pontosan a mondottakat; pontos megértés ugyanis csak a kérdés-szituáció megragadásával érhető el. A kijelentés és minden nyelvhasználat így felmutatott önállótlanága az igazság problémájára nézve azt a provokatív következtetést vonja maga után, hogy nem létezhet olyan kijelentés, amely teljességgel igaz volna (GADAMER 1986–1995 II, 48).

Az igazsággal összefüggő tapasztalás tárgyalásában Gadamer Hegelhez való viszonyával kapcsolatban arra a további szempontokra is ki kell térni, amely az értelmezés tárgyalásának és egyben a hagyomány értelmezésének egyik aspektusát alkotja. A filozófiai hermeneutika egy átfogó, Hegelhez kapcsolódó elképzelést fejt ki a szellem történeti életéről, amit a hatástörténet centrális fogalma is jelez. A hatástörténet gondolata a hagyomány érvényesülését jelenti a mindenkori értelmezésében. Ezért erős értelemben nem is nevezhető értelmezés-fogalomnak, hiszen alapjában véve nem arra vonatkozik, hogy az értelmezésfolyamatban mi történik, hanem arra, hogy kívülről nézve mi válik lehetővé az értelmező tevékenysége révén. A hagyomány érvényesülése így olyasmi, ami az értelmező szempontjából nem írható le. Gadamer csak ezért tudja a passzív mozzanatokot előtérbe állítani: „*Magát a megértést nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténetbe való bekerülésként kell*

⁷ Hegelre utal a következő helyen: „wer versteht, muß die Frage verstehen, und da das Verstehen ihren Sinn dergestalt aus ihrer Motivationsgeschichte gewinnen muß, hat es notwendig über den logischen faßbaren Aussagegehalt hinauszugehen. Das liegt im Grund schon in Hegels Dialektik des Geistes und ist von B. Croce, Collingwood und anderen erneuert worden.” (GADAMER 1986–1995 II, 110.)

elgondolni, melyben szüntelen közvetítés van a múlt és a jelen között.” (GADAMER 2003, 325.) A hatástörténet, ahogy Gadamer érti, alapjában véve a hagyomány továbbtörténése a mindenkori értelmezés révén. Az értelmezés mint a hagyomány érvényre jutása voltaképpen rátelepszik az értelmezésfolyamatra, anélkül, hogy ez a két szempont kellőképpen meg lenne különböztetve. Azt a Hegelre emlékeztető módot, ahogyan a hagyomány mintegy feltétlenül, az értelmezők számára történésként érvényesül, a „hagyomány cselének” nevezhetjük. A történelem folyamata – amely Hegelnél egy meghatározott menetet mutat fel – Gadamernél nyitott történésé válik, amelynek nincsen meghatározott célja és vége. A történelem eszerint nem más, mint a tradíciót képező klasszikus szövegek újra- és újra bekövetkező érvényesülése a konkrét értelmezésekben. E tekintetben Hegel és Gadamer felfogása mindössze abban különbözik, hogy utóbbinál az előrehaladó történésnek nincs lezárása. A hatástörténet alapvető átláthatatlanságát viszont éppen Hegellel szembehelyezkedve fogalmazza meg: „Hogy a hatástörténetet valaha is teljesen ismerjük, az ugyanolyan torz elképzelés, mint Hegel igénye az abszolút tudásra, melyben a történelem tökéletesen átláthatóvá válik a maga számára, s ezért a fogalom szintjére emelkedik.” (Uo. 337.)⁸

Gadamer a tapasztalat és különösen a hermeneutikai tapasztalat értelmezésében hermeneutikáját – a negativitás kulcsfogolata mentén – szorosan hegeli belátásokhoz köti. A hermeneutikai tapasztalat elemzésének az a döntő sajátossága, hogy a tapasztalat fogalmában elsősorban a megcáfolódás mozzanatát emeli ki, Hegeltől származik. Hegel már *A szellem fenomenológiája* törekvését úgy jellemzi, hogy abban a negatív belátás jelentősége mutatkozik meg: a hétköznapi gondolkodás felől a filozófia magát kiteljesítő szkepticizmusnak látszik. Mivel a természetes tudat „közvetlenül inkább reális tudásnak tartja magát, azért számára ennek az útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekinti azt, ami a fogalom realizálódása” (HEGEL 1979, 50). Gadamer osztja Hegel tézisének, mely szerint minden tapasztalatot lényegileg negativitás jellemez, s ezért a tapasztalat fogalmának mérvadó értelmét a negativitás felől ragadja meg. Ennek kifejtésében a tapasztalatnak a nyelvhasználatban is fellelhető kettős jelentését határolja el: „[...] beszélünk egyrészt olyan tapasztalatokról, melyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt, másrészt viszont olyan tapasztalatról, amelyet 'szerzünk'” (GADAMER 2003, 392). Tapasztalaton Gadamer elsősorban az utóbbi érti, olyasmit, ami keresztülhúzza elvárásainkat, s ennyiben megváltoztatja a kérdéses dologról való gondolkodásunkat. Szerinte a tapasztalat szokásos felfogása, vagyis a tapasztalat mint megerősítő szabályszerűség eltekint a tapasztalás „belső történetiségétől”, attól, hogy megszerzésekor szükségképpen elvárásokat húz át és helyesbít. A tapasztalat fogalmán „ismeretelméleti sematizálást” hajtottak végre, s ez fedeli el a szóban forgó történetiséget: „bármiféle tapasztalat csak akkor érvényes, ha igazolódik; érvényessége ennyiben azon alapul, hogy elvileg megismételhető. Ez pedig azt jelenti, hogy a tapasztalat, tulajdon lényege szerint, felveszi magába saját történetét, s ezáltal megszünteti.” (Uo. 385–386.) Minden tapasztalat megszerzésekor lényegileg negatív, mivel téves általánosításokat és elvárásokat cáfol. Ha a tapasztalatot eredmény felől szemléljük, akkor elkerüli figyelmünket ez az alapvető negativitás.

A nevéhez méltó, valódi tapasztalat megváltoztat bennünket, így Gadamer ismét Hegelhez kapcsolódva emelheti ki, hogy szembesülve „a tapasztalattal, melyet egy más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya” (uo. 394). Az ilyen tapasztalatot külön kitünteti, hogy létezésünk végességét juttatja

⁸ A hatástörténet fogalmához részletesebben lásd OLAY 2002; OLAY 2007, 168–173.

érvényre. Ezen a ponton ragadható meg egyúttal Gadamer Hegeltől való elhatárolódása is, amennyiben a tapasztalás nyitott folyamatát lezáró tudás lehetőségét alapvetően elutasítja: „Hegel szerint persze szükségszerű, hogy a tudat tapasztalatának útja olyan önmaga tudáshoz vezet [Sichwissen], melyen kívül már nincs semmiféle Más, Idegen. Számára a tapasztalat beteljesedése a „tudomány”, a tudásban elért önbizonyosság.” (Uo. 394.) Gadamer szerint az abszolút tudás igényének legfőbb korlátja a teljes transzparencia, illetve áttetszőség, amelynek elérhetőségét a történeti lét korábban adott jellemzésével tagadja. Ennek megfelelően a tapasztalat sohasem vezethet lezárt tudáshoz és tudományhoz, ezért a tapasztalt ember fő jellemzője, hogy radikálisan antidogmatikus és képes arra, hogy nyitottnak bizonyuljon az új tapasztalatok iránt. „A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.” (Uo. 395.) Másfelől a tapasztalatra való nyitottság megfelelője a másik mássága iránti, azaz a másik véleményének lehetséges igazsága iránti nyitottság, amelyet Gadamer a szövegértelmezés tevékenységében ugyanúgy alapvetőnek tart, mint az egyes személyek közötti viszonyokban. Érdemes megjegyezni, hogy a nyitottság mint a másik mássága iránti alapvető érzékenység – egyes értelmezők szerint – nem küszöböli ki az egyének radikális másságának szempontjából mutatkozó alapvető hiányosságokat. Az ellenvetés azon alapul, hogy noha a másság és az idegenség a beszélgetés és a megértés szerkezeti tényezője Gadamernél, végső soron mégis egy eredeti egyetértéshez nyúl vissza, mivel ezt követeli meg minden megértés és megérteni akarás. Radikális különbség helyett ezáltal egy alapvető konszenzusból indul ki, kikapcsolva ezzel a radikális differenciát, amiért nem képes annak társadalomfilozófiai jelentőségét figyelembe venni (RUCHLAK 2004, 160). Az ellenvetés azonban a maga részéről nem veszi figyelembe, hogy Gadamer nem kiindulópontnak tekinti a nyelvi és tartalmi egyetértést, hanem olyan feltételnek, amely nélkül két vagy több fél semmit nem tud egymással kezdeni. Nem alapvető egyetértésről van tehát szó, hanem olyan egyetértésről, amelynek talaján egyáltalán bármiféle másság és idegenség megmutatkozhat.

MŰVÉSZET

A művészet az egyik olyan kitüntetett terület, ahol – Gadamer alaptézise értelmében – az igazsággal van dolgunk, s ennek indoklásában Hegel művészetfilozófiájára is hivatkozik. A hivatkozást mindazonáltal tompítja, hogy művészetfelfogásának tényleges kidolgozásában, ahol a művészet nyújtotta megismerést körvonalazza, már nem Hegelre, hanem Platónra és Arisztotelészre támaszkodik. Gadamer az „esztétikai megkülönböztetés” formulával olyan törekvésekre utal, amelyek a műalkotással kapcsolatban minden tartalmi mozzanattól –mindentől, amit a mű „mond” – eltekintenek, s kizárólag a szubjektum szerkezetében gyökerező „esztétikai” minőségeit tartják szem előtt. Ezen elképzelésekkel szemben a műalkotást nem tartja kielégítően leírhatónak a szubjektum sajátos élvezetet nyújtó élményeként, mégpedig azért, mert a műalkotás megismerés, pontosabban lényegmegismerés. Elgondolása értelmében a művészetben azért beszélhetünk igazságról, mert a művészet annak a világnak a lényegmegismerését nyújtja, amelyben magától értetődően élünk. Ennek kimutatásával Gadamer két további lényeges tulajdonságát is tisztázni akarja annak az igazságnak, amelyet az *Igazság és módszer* filozófiai igazolni törekszik: egyrészt azt, hogy módszeresen nem igazolható, másrészt azt, hogy e területeken kívül más módon nem hozzáférhe-

tő. A művészet vonatkozásában ez így hangzik: „A műalkotással igazságot tapasztalunk, melyet semmilyen más úton sem tudnánk elérni. Ebben áll a művészet filozófiai jelentősége, mely minden okoskodással szemben érvényre jut.” (GADAMER 2003, 27.)⁹ A művészet mint lényegmegismerés teljesítményét taglalva Gadamer hangsúlyozza, hogy ennek lényeges mozzanata valami magától értetődően ismert kifejezett megmutatása, s eközben implicit módon Hegelre is utal: „Amit általában ismerünk, csak azért mert ismerjük, még nem megismert valami.” (HEGEL 1979, 24.)

Hegel művészetfilozófiájára Gadamer a következő programatikus helyen hivatkozik: „A művészet tapasztalatában nem rejlik-e olyan igazságigény, mely kétségkívül különbözik a tudományétól, de ugyanolyan kétségtelen, hogy nem gyengébb annál? [...] Ezt bajosan lehet elismerni, ha az ismeret igazságát Kanthoz hasonlóan a tudomány ismeretfogalmával és a természettudomány valóságfogalmával mérjük. A tapasztalat fogalmát tágabban kell értelmeznünk, mint Kant, úgy, hogy a műalkotás tapasztalatát is tapasztalatként értelmezhesük. E feladat igazolásaként Hegel csodálatos esztétikai előadásaira hivatkozhatunk. Hegel itt nagyszerűen mutatta ki, hogy a művészet minden tapasztalatában igazságtartalom rejlik.” (GADAMER 2003, 129.)

A nagyon nyomatékos utalás jelentőségét csökkenti az a körülmény, hogy a művészet igazság- vagy ismeretjellegét nem Hegel művészetfilozófiája világítja meg. Mivel Gadamer ebben a vonatkozásban nem Hegelre támaszkodik, ezért nem könnyű pontosan megmondani, hogy a hegeli művészetfilozófia mely aspektusai fontosak számára. Ebből adódóan erőltetett Mirko Wischke azon kísérlete, hogy Hegelre vezesse vissza Gadamer elképzelését a műalkotás ontológiájáról, miközben az alap gondolatok nyilvánvalóan Platóntól és Arisztotelésztől származnak (WISCHKE 2001, 85–86). Az, hogy az idézett helyen Gadamer a műalkotásokkal kapcsolatban tapasztalatról beszél, azt hivatott kiemelni, hogy a műalkotásoknak valamiféle megértendő tartalmuk van. Ebből az összefüggésből Hegel esztétikai előadásaival kapcsolatban az a kérdés adódik, hogy a műalkotások tartalmi jellege igazolódik-e bennük.

Hegel művészetfilozófiáját alapvetően meghatározza, hogy a művészetet a szellem megjelenési formájaként érti, amely ezáltal úgy válik egy hierarchia részévé, hogy meghatározott viszonyba kerül a fogalmi ismeretként értett filozófiával. Noha a művészet és a filozófia – minthogy egyazon szellem mutatkozik meg bennük – lényegileg hasonló, a művészet mégis alacsonyabb rendű a filozófiai megismerésnél, mert az utóbbi meghaladott előformáját alkotja. A filozófia csak azon feltevés mellett lehet fölényben a művészetrel szemben, hogy a művészet maradéktalanul, vagy legalábbis lényeges veszteség nélkül lefordítható a fogalmi megismerés nyelvére. E feltevés kimondásával rögtön elgondolhatóvá válik az a másik lehetőség, hogy a művészet és a fogalmi ismeret viszonyát egymásra nem redukálható feszültségviszonyként próbáljuk megragadni. Gadamer ebbe az irányba indul el, amit már az is mutat, hogy Hegelre tett utalásaiban nem tárgyalja a művészet múltjellegének gondolatát, amely Hegelnél a művészet kifejezési formájának korlátozott voltával függ össze. Késői kisebb tanulmányaiban ugyan felbukkan ez a téma, de sohasem a művészet elvi meghaladottságának elképzeléseként.

Az, hogy a művészet a múlthoz tartozik, Hegel szerint abból a helyzetből következik, amelyet egy fejlődési sorban elfoglal:

⁹ „Hogy ezeknek a nagy gondolkodóknak a szövegeit megértve olyan igazságot ismerünk meg, melyet más úton nem lehet elérni, azt akkor is be kell vallanunk, ha ez ellentmond a kutatás és haladás mércéjének, mellyel a tudomány méri magát.” (Uo. 26.)

„A művészet ugyanis éppen formája miatt meghatározott tartalomra korlátozódik. Az igazságnak csak bizonyos köre s foka alkalmas arra, hogy a műalkotás elemében ábrázoljuk; még saját meghatározásában kell rejtenie annak, hogy kiléphessen az érzékihez, abban önmagával adekvát lehessen, és így a művészet valódi tartalma legyen [...] Viszont létezik az igazságnak egy mélyebb felfogása, amelyben az igazság már nem oly rokoni s baráti az érzékivel szemben, hogy ez az anyag a megfelelő módon felvehesse és kifejezhesse. Ilyen az igazság keresztény felfogása. – S úgy látszik, mindenekelőtt mai világunknak [...] szelleme túljutott azon a fokon, amelyen a művészet az abszolútum tudatosításának legfőbb módja.” (HEGEL 1980, I. 14.)

Érdemes rögzíteni, hogy Hegel számára egyáltalán nem problematikus, s ezért nem is igényel külön indoklást az a gondolat, hogy a műalkotásoknak szellemi tartalma van. Mérvadó meghatározása – az érzékiség látszása, ragyogása¹⁰ mint a művészet közege – elsősorban az érzéki természettől való különbséget ragadja meg. Később a nyelv modelljével próbálja kibontani az érzékiség és a szellem összefonódását. Gadamer művészetfelfogásának döntő különbsége Hegelhez képest abban áll, hogy háttérbe szorítva a művészet múltjellegét már egyáltalán nem állítja, a filozófia a művészet meghaladása lenne. A művészet már nem meghaladott lépcsőfok a szellemi képződmények hierarchiájában, hanem sajátos fölényre tesz szert a fogalmi gondolkodással szemben, mivel értelme kimeríthetetlen és értelmezése befejezhetetlen.

A műalkotás létezési módja fontos helyet foglal el Gadamer koncepciójában. Ennek kifejtése során dolgozza ki a totális közvetítés gondolatát, amely egy jól kivehetően Hegel inspirálta elképzelés. A műalkotás ábrázolás, jelenvalóvá tétele valaminek, s ezt az ábrázolást értelmezi Gadamer totális közvetítésként. Elgondolásában a műalkotás annyiban totális közvetítés, amennyiben az ábrázolás maga teljesen automatikus marad, miközben érvényre juttatja az ábrázoltat: „az utánzásban az utánzott, az, amit a költő alakít, amit a játékos bemutat és a néző megismer, olyannyira nem egyéb, mint az értelem, az, amiben a megmutatás jelentése rejlik, hogy a költői alakítás vagy a megmutatás teljesítménye mint olyan egyáltalán nem különül el.” (GADAMER 2003, 149.) Eszerint „totális” az a mérték, ahogyan az ábrázolás háttérbe vonul az ábrázolás mögött, vagyis az ábrázolás mint ábrázolás teljesen háttérben marad. A közvetítés totális, mert teljes mértékben azt a feladatot szolgálja, hogy az ábrázolt jelenvalóvá váljon. A közvetítés ebben az értelemben ábrázolás kizárólag az ábrázolt felől tekintve: „A totális közvetítés azt jelenti, hogy a közvetítő mint közvetítő megszűnteti önmagát. Ezzel azt akarom mondani, hogy a reprodukció (a színjáték és a zene esetében, de az epikus vagy a lírai előadás közben is) mint reprodukció nem válik tematikussá, hanem rajta keresztül és benne a mű mutatkozik meg.” (Uo. 152.) A gondolat kulcsmozzanata, nevezetesen hogy a jelenség a közvetített tartalom érvényesülése felől maradéktalanul megragadható, Hegelhez közel állónak tűnik. Mindazonáltal éppen ez a tényező problematikus, mivel Gadamer túlságosan automatikusnak tekinti a műalkotás megértését, azaz a totális közvetítést, s eleve csak hiányosságként értékeli, ha a bemutatás egyáltalán érzékelhetővé válik: „a művet akkor tapasztaljuk igazán, ha a közvetítést nem különböztetjük meg magától a műtől. Összhangban van ezzel, hogy az esztétikai tudat a mű és a közvetítés esztétikai megkülönböztetését általában csak mint kritika tudja végrehajtani, tehát

¹⁰ A „szép meghatározása: az eszme érzéki látszása” (HEGEL 1980, I. 114). A fordulat értelmezéséhez és a Scheinen ragyogással való fordításához lásd FEHÉR 2004.

olyankor, ha a közvetítés kudarcot vall.” (Uo. 152.) Úgy tűnik, a totális közvetítés gondolata nem vet számot az ábrázolás ama lényegi sajátosságával, hogy az ábrázoló magában véve is azonosítható.

Befejezőként meg kell említeni, hogy a nyelv spekulatív struktúrájának kidolgozásában Gadamer – a tapasztalat elemzéséhez hasonlóan – részben Hegelt követve, részben tőle elhatárolódva jár el. A nyelv mint beszélgetés gondolata ugyanakkor a dolog mozgásának hegeli elképzeléséhez kapcsolódik: „a nyelv nem mint nyelv, nem mint grammatika és nem is mint szótár, hanem mint a hagyományban mondottak megszólalása képezi a voltaképpeni hermeneutikai történést, mely egyszerre elsajátítás és értelmezés. Tehát itt lehet csak igazán azt mondani, hogy ez a történet nem a mi tevékenységünk a dologgal, hanem magának a dolognak a tevékenysége. – Ez megerősíti azt, amit már hangsúlyoztunk, tudniillik, hogy kérdésfeltevésünk közel áll Hegelhez és az antikvitáshoz. Vizsgálódásaink a modern módszerfogalommal való elégedetlenségéből indultak ki. Ennek az elégedetlenségnek a legjelentősebb filozófiai igazolása az volt, hogy Hegel kifejezetten a görög módszerfogalomra hivatkozott.” (GADAMER 2003, 511–512.)¹¹ A „nyelv médiumából elgondolt dialektika”, amelyet Gadamer kibontani szándékozik, mindazonáltal elhatárolódik Platón és Hegel dialektikájától, mivel az értelmezés mozgása „nem is annyira azért dialektikus, mert minden kijelentés egyoldalúsága kiegészíthető egy másik oldalról [...], hanem elsősorban azért, mert a szó, amely értelmezve eltalálja a szöveg értelmét, ennek az értelemnek az egészét szólaltatja meg, tehát az értelem valamiféle végtelenségét juttatja magában véges megmutatkozáshoz.” (Uo. 514.) A nyelvben rejlő spekulatív jelleg – ahogyan a filozófiai hermeneutika értelmezi – abban áll, hogy a nyelv „az értelem végbemenése, a beszéd, a szót értés, a megértés történése. Az ilyen végbemenés annyiban spekulatív, hogy a szó véges lehetőségei úgy vannak hozzárendelve a gondolt értelemhez, mint a végtelenbe mutató irányhoz.” (Uo. 517.) A nyelv spekulatív struktúrája azt jelenti, hogy a nyelvi megfogalmazás egyben a szóban forgó dolog megmutatkozása. A „spekulatív” jelző használatát Gadamer a tükrözésre tett utalással indokolja, s egy összetartozó megkettőződés szerkezetét érti alatta. A dolog nyelvi megfogalmazására, azaz egy olyan nyelvezet megtalálására irányuló törekvés, amely megragadja azt – ez az, ami a nyelvben spekulatív, pontosabban az a körülmény, hogy a dolog nem állítható szembe nyelvi megfogalmazásaival. Ide tartozik egy könnyen félreérthető szóhasználat tisztázása is: az eredetiben sok helyen szereplő „Wort” kifejezésen Gadamer általában nem egyes szót ért, hanem egy olyan nyelvi megnyilvánulást, amely megfogalmaz, érvényre juttat valamit. A gyakran szereplő „szó és dolog egysége” fordulat is így értendő. Magában a főműben is található ezt alátámasztó szöveghely, de nyomatékosan csak később pontosít Gadamer (lásd például GADAMER 1986–1995, VIII. 37). A fentiekből adódóan már nem meglepő e gondolat kiterjesztése, mely szerint ebben az értelemben minden létező megkettőződés, vagyis spekulatív szerkezetű. Ezen a ponton a gondolatmenet visszanyúl az első rész vizsgálódásaihoz, mégpedig a bemutatás, illetve a „kép létrángja” kapcsán kifejtettekhez, ahol a kép mint a leképezett létében való gyarapodását jelenti (GADAMER 2003, 142–174). Ez alapján válik érthetővé a nyelv közép-volta is. Itt mindenekelőtt azt kell látni, hogy mihez képest alkot közepet a nyelv, azaz a térbeli metafora mihez képest értendő. A nyelv az egyes tudatokhoz és a világhoz képest közép, avagy médium, s átfogóan egy

¹¹ Pippin hívja fel a figyelmet Gadamer szinte hálás hangnemű megfogalmazásaira, melyek értelmében Hegel gondolkodóként rehabilitálta a görögöket (PIPPIN 2002, 227).

tudatfilozófiai kiindulópont kritikáját hangsúlyozza. Az utóbbi mozzanatot külön alá-húzza egy későbbi önkritikus megjegyzés, mely bizonytalanságot fejez ki arra nézve, hogy mennyire sikerült a főműben a hermeneutikai dimenziót mint az öntudaton túlmutató pólust érvényesíteni (GADAMER 1986–1995, II. 5).

IRODALOM

- DROYSEN, Gustav 1994. Historika. In Csejtei Dezső – Dékány András – Laczkó Sándor – Simon Ferenc (szerk.): *Ész – élet – egzisztencia IV. Történetfilozófia 1.* Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, 51–109.
- FEHÉR M. István 2004. „Az eszme érzéki ragyogása”: Esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel). In Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet.* Budapest: Osiris.
- GADAMER, Hans-Georg 1986–1995. *Gesammelte Werke.* 10 Bde. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- GADAMER, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika alapvonalai.* Budapest: Osiris.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1977. *Előadások a filozófia történetéről* I–III. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája.* Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1980. *Esztétikai előadások* I–III. Budapest: Akadémiai.
- HEIDEGGER, Martin 2006. A világkép kora. In uő: *Rejtektak.* Budapest: Osiris.
- KERKHECKER, Arnd 2007. *Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften.* In Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode.* Berlin: Akademie.
- OLAY Csaba 2002. Hatástörténet és értelmezés. In *Világosság* 4–5–6–7, 34–39.
- OLAY Csaba 2007. *Hans-Georg Gadamer. Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge.* Würzburg: Königshausen – Neumann.
- PIPPIN, Robert B. 2002. Gadamer's Hegel. In Robert J. Dostal (szerk.): *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge UP.
- RUCHLAK, Nicole 2004. Alteritát als hermeneutische Perspektive. In Hans-Martin Schönherr-Mann (szerk.): *Hermeneutik als Ethik.* München: Fink.
- WISCHKE, Mirko 2001. Eminens szöveg vagy művészeti vallás. A művészet nem-esztétikai tapasztalatának Hegelhez csatlakozó gadameri koncepciójáról. In *Vulgo* II./3–4–5, 82–90.