

A HERMENEUTIKAI HAGYOMÁNYFOGALOM POLITIKAI ASPEKTUSAI – GADAMER ÉS MARQUARD*

Olay Csaba

(ELTE BTK Filozófia Intézet)

ÖSSZEFOGLALÓ

A hagyomány a politika elemzésének egyik visszatérően kitüntetett fogalma, mivel úgy tűnik, az emberi együttélés viszonylatai és szerkezete nem nélkülözhetik a múltból átörökölt tapasztalatokat és kereteket. Ugyanakkor az áthagyományozott tartalmak felülvizsgálatának igénye a modern kor sajátos jellemzője, mégpedig az ész követelményeként megfogalmazva. Ebben a szembeállításban lehet a hagyomány politikafilozófiai jelentőségét megragadni: a modern konzervatív gondolkodás számára a modernitás alapvető tévedése és korrigálandó gyakorlata abban rejlik, hogy a hagyományt helyettesíteni akarja az ésszel. A hagyomány politikai elemzése így az ész életet orientáló képességének megítélésén fordul meg.

A dolgozat Gadamer és Marquard pozitív hagyományértelmezésének politikai aspektusait vizsgálja. Gadamer a hagyományt anonim autoritásnak tekintve ész és történelem merev szembeállítását akarja meghaladni, eközben azonban három eltérő értelemben használja a „hagyomány” fogalmát: egyrészt a klasszikus művek, másrészt a belátható tekintély, végül harmadrészt a hagyományos, bevett cselekvési forma, életforma értelmében. Ebből következik a hagyománynak az az értelme, hogy olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelent, amelyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondolunk. Ugyanakkor, Gadamerrel szemben, a hagyomány fogalmához tartozhat a pusztán továbbadás, az átgondolatlan átvétel jelentése is. Marquard – Ritter inspirációját is követve – megszokott gyakorlataink, úzusaink elkerülhetetlenségének tézisével még jobban kiélezi Gadamer elgondolását. Az írás a politikai cselekvőkényszer és a politikai helyzetmegítélés fő szempontjaival közelíti meg a hagyomány Gadamerrel és Marquardnál kidolgozott fogalmának következményeit.

Kulcsszavak: Gadamer ■ Marquard ■ hermeneutika ■ hagyomány

BEVEZETŐ

A hagyomány a politika elemzésének egyik visszatérően kitüntetett fogalma, bár kétségtelenül csak a konzervatív megközelítésben vezérfogalom. Az emberi együttélés viszonylatai és szerkezete, úgy tűnik, nem nélkülözhetik a

* A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete, az OTKA K 129261 és az OTKA K 138745 támogatásával készült el.

múltból átörökölt tapasztalatokat és kereteket. Ugyanakkor az áthagyományozott tartalmak felülvizsgálatának igénye a modern kor, konkrétan a felvilágosodás sajátos jellemzője, mégpedig oly módon, hogy a felülvizsgálat az ész nevében és általa történik meg. Ebben a szembeállításban lehet a hagyomány politikafilozófiai jelentőségét megragadni: a modern konzervatív gondolkodás számára a modernitás alapvető tévedése és korrigálandó gyakorlata abban rejlik, hogy a hagyomány helyére az ész alkotta viszonyokat kíván helyezni (Giubilei, 2021: 14.). A hagyomány politikai elemzése így az ész életet orientáló képességének megítélésén fordul meg: ha az ész képes történeti, kulturális hagyományoktól függetlenül emberhez méltó vagy jó életet berendezni, akkor nincs szükség hagyományokra.

A dolgozat Gadamer és Marquard pozitív hagyományértelmezésének politikai aspektusait vizsgálja, mivel mindkét filozófusnál a hagyomány markáns elképzelésével találkozunk. Gadamer a hagyományt anonim autoritásnak tekintve ész és történelem merev szembeállítását akarja meghaladni, eközben azonban többféle hagyományfogalmat használ (Olay, 2007; Horkay Hörcher, 2023). Az alábbiakban első lépésben követjük ezt a többértelműséget, és egyben szemügyre vesszük az elemzésük során felhozott érveket. Az írás második részében Odo Marquard elgondolását követjük, aki megszokott gyakorlataink, úzusaink elkerülhetetlenségének tézisével még jobban kielejezi Gadamer koncepcióját. Marquard továbbá saját téziséét kifejezettebben vonatkoztatja politikai kérdésekre is.

Mindenekelőtt röviden át kell tekintenünk a hagyomány, tradíció jelentésképeit, mivel a kifejezést többféle értelemben használjuk. Egyrészt jelent formálisan bármit, amit társas viszonyok között az utókornak továbbadnak, az utókorra hagynak – a *tradere*, *traditio* latin kifejezések jelentésének megfelelően, amelyeket eredetileg hétköznapi jogi adásvételi és letéti aktusokra használtak. A római gondolkodás számára a „hagyomány” értelmében használt *mos maiorum* olyan íratlan erkölcsi-politikai meggyőződésrendszer, amely világos hivatkozási keretet alkot (Hegyi, 2018: 7–8.). A kifejezés azután áterjed a tágan értett kultúra területére és hagyományként értik azt, ami összekapcsolja a nemzedékek egymásutánját, s így fenntartja múlt és jelen folytonosságát. A hagyomány így kulturális alapjelenséggé válik, amely írásban és nyelvíleg adottként átfog minden életterületet (Steenblock, 1998).

A kifejezés egyaránt érthető a ráhagyományozás aktusa és a ráhagyományozott tárgyi mozzanat aspektusa felől – legyen utóbbi tartós tárgyi vagy akár szokásszerű-szellemi tartalom. Lényegi jelentősége van a hagyománynak minden vallásban egyrészt a tanítás és tanulás jelentésmozzanata, másrészt a sértetlenül megőrzendő letét jogi aspektusa felől. Nyíri Kristóf részletesen adatolt áttekintésében három áthagyományozódási dimenziót különít el: egyrészt hagyományozódik az anyagi kultúra, másrészt a szokások és cselekvésmódok, s végül hagyományozódik a nyelvben rögzült tudás (Nyíri, 1994). Kiemelhetjük

emellett, hogy a „tradicionális” jelző használatában bizonyos elméleti keretekben az engedelmes elfogadás, az öröklött rend érvényességébe vetett hit mozzanata áll előtérben, mint például Max Webernél (Kuhnle, 2010).

A HAGYOMÁNY FOGALMA GADAMERNÉL

Gadamer filozófiai hermeneutikájának egyik alapvető motivációját a modernitás szerves részét képező módszeres ismeretszerzés bírálata alkotja (Olay, 2007). A hagyomány tárgyalása így nem kifejezetten politikai céllal és szempontból történik, hanem a szövegek megértésének elemzése keretében, ahol Gadamer szerint az „előítéletek rehabilitálására” van szükség, mivel azok a megértés előfeltételeit alkotják.

Érdeemes hangsúlyozni, hogy az előítélet fogalma a társadalomtudományi és pszichológiai megközelítésekben tipikusan olyan ítéletnek, vélekedésnek, attitűdnek számít, amelynek igazságát vizsgálat nélkül elfogadjuk. Allport szerint „[a]z előzetes ítéletek akkor válnak előítéletekké, ha az újonnan feltárt ismeretek nem képesek változtatni rajtuk. A pusztán tévedésen alapuló fogalommal szemben az előítéletre az jellemző, hogy leperog róla minden olyan bizonyíték, amely alkalmas lenne a meghazudtolásra.” (Allport, 1999: 37.). Az előítélet árnyaltabb meghatározását javasolják azok, akik azt a szóban forgó személyre, csoportra, tárgyra nézve negatív értelmű általánosításként definiálják, ami így a „sztereotípiá” jelentéséhez kerül közel (Smith–Mackie–Claypool, 2016: 277.). Az előítélet elsődleges ismertetőjegye ebben a szóhasználatban az, hogy hátrányosan, igazságtalanul ítéli meg tárgyát, és szívósan ragaszkodik e megítéléshez. Ezzel viszont a társadalomtudományi szóhasználat sajátosan leszűkül, mivel leggyakrabban *csoportközi*, azaz emberek nagy csoportjaira irányuló előítéletekkel foglalkozik (Csepeli, 1997: 491.), s szemmel láthatóan nem önmagában a sztereotipikus, általánosító jelleg okoz gondot, hiszen általánosítások, tipizálások nélkül nem boldogulnánk a környezetünkben.

Gadamer az „előítéletek rehabilitálása” formulával akarja kimutatni, hogy a módszeres kutatás eszméje miért nem alkalmazható szövegek megértése során. A szövegek megértésében Gadamer a hermeneutikai kör gondolatának differenciált változatát érvényesíti. Abból indul ki, hogy a szöveg megértésében a szöveg egésze és egyes részletei sajátos, kölcsönös függőségi viszonyban vannak egymással. A szöveg egésze csak részletei révén ragadható meg, viszont az egyes részletek értelme függ attól az egésztől, amelybe bele vannak ágyazódva. A szöveg megértésének folyamata Gadamer szerint nem más, mint az egyes részek értelme alapján anticipált vázlatok korrigáló kidolgozása. Az itt lehetséges „objektivitás” abban áll, hogy a vázlat tarthatónak bizonyul kidolgozása során. Nyilvánvaló viszont, hogy a magánvaló szövegértelem illúzió, hiszen a szöveg értelme nem adott értelmezői erőfeszítés nélkül.

A szövegértelmezés folyamatában Gadamer egészen alapvető szerepet tulajdonít az előzetes megértés, avagy az előítéletek szerepének. Amit a szöveg tárgyal, megszólaltat, annak előzetesen ismertnek kell lennie, és ebben az értelemben az előzetes megértés (*Vorverständnis*) feltétele annak, hogy a szöveggel tudjunk mit kezdeni. Az előzetes megértés mozzanata egyrészt az adott nyelv átlagos ismerete, másrészt a mondottak valamilyen szintű tárgyi ismerete. Világos ebből, hogy az előítélet Gadamernél nem korlátozódik embercsoportokra vonatkozó kategorizációkra, hanem általánosabb jelentéssel bír. A megértés feltételeinek pedig azért bizonyulnak az előítéletek, mert csak általuk lehetséges a szöveg egészének értelmére vonatkozó megelőlegző vázlatot alkotni. Előzetes elvárások és ismeretek nélkül nem volnánk képesek az éppen olvasott részletek köré kontextust előlegezni,¹ és ebben pillantja meg Gadamer az előítéletek sajátos produktivitását, amely „rehabilitálásukat” szükségessé teszi.

A szövegértés gadameri leírását nevezhetjük megértésfenomenológiának, mivel nem feltételezi dogmatikusan a szöveg értelmét, hanem annak adottságmódját vizsgálja (Olay, 2007). Az előítéletek az előzetes megértés értelmében véve elkerülhetetlenek, ha egyáltalán valamit kezdeni akarunk a szöveggel (Joisten, 2009: 142–143.; Gander 2007). A megértés feltételét alkotó előzetes megértés mellett Gadamer hangsúlyozza, hogy az előítéletek veszélyt is jelenthetnek, amennyiben elnyomhatják a megértendő mű másságát. A filozófiai hermeneutika tehát két értelemben beszél előítéletről: egyrészt a megértés feltétele, másrészt a megértendő másságát fenyegeti elfedni. Utóbbi lényegében megegyezik az előítélet felvilágosodásra jellemző, negatív fogalmával. Az előítéletek rehabilitálása azért szükséges, mert a felvilágosodás általában véve negatív hangsúllyal látta el őket (Gadamer, 2003; Reisinger–Scholz–Six, 2005: 1250–1251.). De a rehabilitálás nyilvánvalóan csak a megértés végbemenését lehetővé tevő előítéletekre mint összességre, azaz az előzetes megértésre vonatkozik, nem pedig egyes előítéletekre. Gadamer természetesen nem akarja rehabilitálni az olyan torzító előítéleteket, amelyek félreviszik a szöveg megértését. A filozófiai hermeneutika célja nem a sztereotípiák, hanem az előzetes megértés pozitív szerepének elismerése.

Mivel a nem tudatosított előítélet elfedheti a szöveg igazságigényét, ezért annak érvényesülése céljából döntő a megértő nyitottsága: az értelmezőnek fogékonynak kell lennie a szöveg lehetséges mássága iránt. Ennek elvi szintű megfogalmazása a „tökéletesség vélelme” (*Vorgriff der Vollkommenheit*), amelynek értelmében, ha a megértendő szövegben valami nem illeszkedik elvárásainkhoz, akkor azt kell feltételeznünk, hogy koherens, értelmes véleménnyel van dolgunk, nem pedig értelmetlen idegenséggel. Ezt az előfeltevést csak akkor szabad feladnunk, ha a szöveg megértése minden nyitott erőfeszítésünk ellenére nem jár sikerrel. A szöveg idegensége, ahogy említettük, egyúttal al-

kalom a saját előítéletek tudatosítására és ennyiben önmagunk tisztázásához is hozzásegíthet.

Gadamer szerint illúzió azt hinni, hogy véglegesen tisztázni tudjuk saját „hermeneutikai szituációnkat”, s ezt az illúziót Hegel gondolkodására tartja jellemzőnek: ellentétben Hegellel a teljes ön-transzparencia nem a véges ember lehetősége. A fentiek értelmében úgy foglalhatjuk össze döntő érvét, hogy saját helyzetünkre nincs rálátásunk, magától értetődő és atematikus előítéleteink felett nem rendelkezünk. Gadamer elgondolásában a saját értelmezési helyzetünk, a hermeneutikai szituációnk tisztázása lényegi, de befejezhetetlen feladat, mivel a magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen feltárni. Felfogása értelmében a megértés benne áll egy hatástörténetben, mivel a mindenkori jelen egy hagyomány eredménye, amelyhez nincs teljesen tisztázott viszonya.

Mivel a tradícióhoz úgy tartozunk hozzá, hogy ezzel nem vagyunk tisztában, ezért adódik az a nehézség, hogy miként lehet tudatosítani azt. A hatástörténet gondolatával Gadamer a tudatosítás feladatát akarja elvi szinten megfogalmazni. Szokásos értelemben a hatástörténet egy mű vagy esemény fogadtatásának, recepciójának alakulását jelenti különböző korokban, aminek vizsgálatát másodlagosnak, de mindenképpen különbözőnek kell tekinteni magának a műnek vagy eseménynek a vizsgálatához képest. Gadamer meggyőződése viszont, hogy a mű összetartozik hatástörténetével, hiszen a mű közvetlenül úgy mutatkozik meg a mindenkori jelen számára, ahogy hatásának története megjeleníti. A műre irányuló értelmezésnek ezért egyúttal mindig a mű hatástörténetét is vizsgálnia kell, hogy képes legyen korigálni annak esetleges torzításait. A hatástörténet gondolata a szellemtudományos munka, a szövegértelmezés önértelmezésére vonatkozik: arra szólít fel, hogy „tanuljunk meg helyesebben érteni önmagunkat” (Gadamer, 2003: 336.). Ugyanennek az éremnek a másik oldala az, hogy nem következik semmi előírászerű a hatástörténet alapelvéből; olyan elvről van szó, aminek nincs valamiféle teendő formájában közvetlen megfelelője az értelmezés gyakorlatában.

Az előítélet pozitív szerepének gondolata alkalmat ad Gadamernek arra, hogy egyúttal a tekintély és a hagyomány fogalmait is rehabilitálja. A tekintély vagy autoritás fogalmát a belátható tudás értelmében használja, ahol a tekintély fő tulajdonsága az, hogy ítélete, véleménye tárgyi fölényben van saját belátásunkkal szemben – ahogy a magyar „szakteknitely” kifejezés is mutatja. A tekintély véleménye belátással elérhető, csak még nem értük el; de nem olyasmi, amit más forrásból egyszerűen csak el kellene fogadnunk. Az így értett tekintély alapvető eleme minden pedagógiai szituációnak. Az autoritás negatív konnotációja a felvilágosodásban alakul ki, de Gadamer szerint ezzel félreismerik az autoritás mint fölényben lévő tudás lehetőségét.

Az autoritás nem csupán a tanítás helyzetének fontos mozzanata, hanem legalább annyira a politika területének is újra és újra felbukkanó tényezője. Az

autoritás politikai jelentőségét két mozzanat hangsúlyozása adhatja és különbségüknek megfelelően eltérő értékelés következik belőlük. Egyrészt az autoritás kiemelheti az engedelmesség tényezőjét, és ekkor főleg konzervatív elképzelésekre kell gondolnunk, amelyek például a katolikus egyház autoritásának pozitív voltát állítják. Másrészt lehet az autoritás a tárgyilagos, tartalmilag kiemelkedő vélemény fedőneve, amely Platón demokráciakritikájától kezdve Hannah Arendt megfontolásaiig vissza-visszatér. Autoritás ebben az összefüggésben tartalmilag mérvadó véleményt alkotni képes egyént vagy egyének csoportját jelenti, ami szakszerűségben, tudásban kiegyensúlyozó, mérséklő szerepet hivatott betölteni. Például a római politikafelfogás (Hegyí, 2018), illetve annak nyomán az amerikai Alapító Atyák elgondolása kifejezi az autoritás elengedhetetlenségének gondolatát, ahol az autoritás a demokratikus véleményalkotás tartalmilag szükséges ellensúlyát képezi.

A hagyomány vagy tradíció Janus-arcát és egyben két fő teljesítményét² egyaránt Gustav Mahlernek tulajdonított mondással szemléltethetjük: „A hagyomány a tűz továbbadása, nem a hamu bálványozása”; „A hagyomány – slamposság”.³ A hagyomány egyrészt olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelenthet, amelyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondolunk. Gyengébb értelmezésben a szóban forgó belátást, tudást, gyakorlatot tekinthetjük olyannak, hogy az bevett, használható felfogásként megteszi, mivel ugyan nem kiemelkedő jelentőségű, de mégis lehetővé tesz bizonyos szintű orientációt, cselekvést. Elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez ugyanakkor az a veszély, hogy valami pusztán továbbadódik, a továbbadás gesztusára zsugorodik a tartalmi belátások elsajátításának, esetleg továbbgondolásának teljesítménye. A hagyomány azért lehet „slamposság”, mert a tradícióra lehet gondatlanságból és átgondolatlanságból támaszkodni. A megszokás, a bevett formák reflektálatlan átvétele így az a „slamposság”, amely a hagyományban lehetőségként elkerülhetetlenül benne rejlik.

Gadamer a hagyomány rehabilitálása céljából az ész és a tradíció ellentétét törekszik megkérdőjelezni. Ennek során hivatkozik a hagyományra, mint ami „megalapozás nélkül érvényes”.⁴ Ha a tradíciót anonim autoritásnak tekintjük, amely képes kijátszani velünk szemben igazságigényét, akkor elkerüljük az ész és történelem felvilágosodásra jellemző merev szembeállítását.⁵ A tradíció, a „hagyomány” fogalma mindazonáltal legalább három eltérő értelemben szerepel Gadamernél (Olay, 2007: 145–146.): a) klasszikus művek maroknyi csoportja, b) belátható tekintély, c) hagyományos, bevett cselekvési forma és életforma (pl. köszönések, üdvözlések rendszere). Még ha az első két jelentést össze is fogjuk, akkor is marad egy alapvető ellentét: a hagyomány mint valami tartalmilag belátható és a hagyomány mint legalább részben tovább nem igazolható kontingencia.⁶ Amikor Gadamer a megőrzést is az ész tetteként akarja felmutatni, akkor joggal hívja fel a figyelmet az átgondolt megőrzés lehető-

ségére; eltekint viszont az átgondolás nélküli megőrzés lehetőségétől, amelyre Mahler „slamposága” emlékeztet.

Milyen politikai következtetéseket vonhatunk le az eddig kifejtettekből, és milyen politikai következtetéseket von le maga Gadamer? Gadamer nem törekedett átfogó politikafilozófiai álláspont kidolgozására, ahogy etikai álláspontot se dolgozott ki, miközben érvényesít egy hangsúlyozottan etikai, erkölcsi igényt. Ennek az a gondolat az alapja, hogy egy általános szabályokkal nem lefedhető, s ennyiben redukálhatatlan gyakorlati ítélőképesség bizonyos értelemben akadálya egy átfogó etikai elmélet kifejtésének. Az arisztotelészi gyakorlati filozófia egyik alapvető mozzanatára, a *phronésis* (prudentia) elképzelésére támaszkodva, Gadamer mind az etikára, mind a politikára nézve hangsúlyosan emeli ki az absztrakt elvek elégtelenségét. Arisztotelész döntő megfontolását úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az általános erény – például bátorság – megvalósítása az egyedi cselekvési szituációban egy olyan mérlegelő, megítélő teljesítményt követel meg a cselekvőtől, amelyet nem lehet az egyes esetektől független szabályok formájában megfogalmazni. Ennélfogva a politikai döntés ugyanúgy, mint az erkölcsi döntés, olyan jellegű, hogy nem lehetséges csak általános elvekkel lefedni.

A cselekvő részéről szükség van egy olyan teljesítményre, amit semmilyen, általános fogalmak és szabályok révén artikulált etikai elmélet nem tud levenni a válláról. Mindezt Gadamer paradigmaticus jelleggel, bár nem kizárólag, Arisztotelész gyakorlati filozófiájára vezeti vissza. Az érvelés kulcsmozzanata az a gondolat, hogy az általános etikai elvek, parancsolatok önállótlank, mégpedig Platón íráskritikájához hasonló értelemben. Ahogy a *Phaidroszban* Szókratész a szövegekről fejt ki, hogy rá vannak utalva egy értelmezőre és képviselőre, aki megvédi őket a félreértésektől és az ellenvetésekkel szemben, úgy vannak erkölcsi előírások ráutalva egy tőlük lényegileg eltérő instanciára, nevezetesen a cselekvőre, aki képes a konkrét szituációra vonatkoztatni azokat. Egy megfogalmazott erkölcsi szabály állandóan kiegészítésre szorul, amit csak a cselekvő képes a konkrét szituáció figyelembevételével teljesíteni. „A konkrét eset, amelyen az ítélőerő megnyilvánul, sohasem pusztán eset, nem merül ki abban, hogy valamely általános törvény vagy fogalom különössé válása. Mindig »individuális eset«, s jellemző, hogy ezt így mondjuk: különös eset, különleges eset, mert a szabály nem képes megragadni.” (Gadamer, 2003: 72.).

Az ítélőerő jelentőségén túl, Gadamertól függetlenül levonhatunk két további fontos következtetést is. Az egyik a politikára vonatkozó tudás perspektivikus, értelmezéshez kötött jellegét állítja, a másik a Gadamer által hangsúlyozott dialogikus hozzáállás jelentőségét emeli ki. Egy korábbi elemzésben (Olay, 2017b) a szövegértés és a politikai nyilvános tér párhuzamát és különbségeit tárgyalva kitértünk arra, hogy a perspektívák pluralitásában megmutakozó politikai tér ügyeire vonatkozóan nem lehetséges tudomány és általános érvényű tudás. Ez a következtetés ugyanarra az indoklásra támaszkodik, mint

a módszer gadameri kritikája. A politikai tér és a politikai jelenségek helyzetfüggő megítélésének alapvonása ugyanúgy nem teszi lehetővé a személyfüggetlen módszeres megismerést, mint a szövegek megértése.

A hermeneutika által hangsúlyozott dialogicitás és nyitottság kérdéskörét illetően meg kell említeni, hogy a szakirodalomban nem ismeretlen a hermeneutika és a politikai filozófia összekapcsolása ebből a szempontból. Fehér M. István azt a tézist fogalmazta meg „Hermeneutika mint politikai filozófia” című tanulmányában, hogy Hans-Georg Gadamer hermeneutikája a demokrácia filozófiája. A tézist a nyitottság kiemelésével fejti ki, hangsúlyozva a közösségképző szerepet és a szolidaritás feltételét. A szövegértés és dialógus párhuzamának Gadamer általi kidolgozása egyben az „igazi emberi kötődés” kapcsolata felé mutat, amit Fehér a hermeneutika közösségképző jellegeként állít középpontba. A demokratikus jelleg ebben az értelmezésben a „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása” (Fehér, 1996: 5.).

Fehér elemzésével kapcsolatban egyrészt ki kell emelnünk, hogy William McBride demokrácia-felfogását követi, aki szerint a demokrácia a lehető legtöbbek számára a legszabadabb cselekvést teszi lehetővé. Másrészt hangsúlyozza a végesség és a dialógus összefüggését: Gadamer elgondolásában az ember nem végtelen, monologikus szubjektum, hanem dialógusra utalt, plurális lény, amiből adódik a közösségképzés igénye. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a saját végességből legalább annyira következhet az ellenségesség, konfrontáció is, hiszen ez ugyanúgy lehetséges kimenetele a saját és az idegen találkozásának. Így viszont nem válik világossá, hogy a végesnek tekintett emberi lény miért tendálna inkább a közösség, mint az ellentétesség felé.

A politikával kapcsolatban különösen érdekes nehézség, hogy vajon a dialógus előfeltételezi vagy kialakítja a közösséget, a nyitottságot és elfogadást egymás iránt? A kérdés jelentősége abban rejlik, hogy utóbbi esetben a beszélgetés előremozdíthat együttélést, előbbi esetben viszont nem világos, mivel lehetne előmozdítani. Azt, hogy a dialógus előfeltételezi a nyitottságot, az támasztja alá, hogy a beszélgetés sokszor nem nyitott (politikai vita, stratégia). Ha a nyitottság előfeltétele a sikerülő beszélgetésnek, dialógusnak, akkor előzetesen adottnak kell lennie. Ebben az esetben nem várhatjuk a beszélgetés gyakorlásától, hogy az képes lenne kialakítani nyitottságot, ha az előzetesen nincs meg. A dialógus és nyitottság viszonya nyilvánvalóan belejátszik abba a további lényeges kérdésbe, amelyet itt nincs módunk tárgyalni, hogy a személyek dialógusa vajon lehet-e modellje a politikai tér szereplői közötti viszonyoknak? Végül egy fontos eltérés is mutatkozik abban, hogy a megértésben egyetlen másságról, a megértendő szöveg másságáról van szó. A pluralitás csak reflexív szinten jelentkezik, ha figyelembe vesszük az egyetlen mű értelmezéseinek sokféleségét. A politikában ezzel szemben eleve többek másságáról,

perspektívák sokféleségéről van szó. A mások perspektívái által kifeszített és meghatározott erőter az, amelyen belül a közügyek megragadása lehetségesé válik, miközben eleve csak értelmezés révén válik bármi is láthatóvá.

MARQUARD HERMENEUTIKAI KOMPENZATORIKUS SZKEPSZISE

A hagyomány gadameri elemzését tanulságos összevetni Odo Marquard hermeneutikai szkepszisével, amely sokkal részletesebben kibontja az életösszefüggést és a politikai-társadalmi képet, amely a hagyományok pozitív értelmezését indokolja. Az összevetés megmutatja, hogy Marquard Gadamerhez képest háttérbe állítja a hagyomány beláthatóságát, s ezzel ismeretjellegét, a hermeneutika értelmezésében pedig a tapasztalat nyitottságának gadameri gondolatát szkeptikus irányba tolja el. Látható élvezettel fogalmazza kételkedőre, kontingensre álláspontját, amit világosan mutat, hogy egyes helyeken álláspontját a szkepszissel, néhol „végességfilozófiai szkepszissel” azonosítja (Marquard, 2001d: 15.; Marquard, 2007: 7).⁷ Más helyen hol „kompenzációfilozófiaként” jellemzi álláspontját (Marquard, 2000: 7), hol az „emberi végesség szkeptikus filozófiáját” látja saját álláspontjában, amelynek antropológiai tézise szerint „az ember nem abszolút, hanem véges lény csak”, aki „rá van utalva a pótmegoldásokra” (Marquard, 2001: 7). A Gadamer számára szerepet játszó igazság és beláthatóság mindezzel viszont alárendelt szerepet kap Marquard hermeneutika-felfogásában. Míg Gadamer beláthatóságuk felől ragadja meg a szellemi hagyományokat, addig Marquard a modernitásban elengedhetetlen orientáló szerepük felől közelít hozzájuk, amivel kiélez egy Gadamernél ugyan meglévő, de inkább háttérben maradó mozzanatot.

Marquard kiindulópontját Joachim Ritter modernitásértelmezése képezi, amely két összetartozó tétellel jellemezhető: a modern kor egyszerre az emberi szabadság beteljesülése és egyúttal ebből adódóan feloldhatatlan, viszont kompenzálható szerkezeti hiányosságok kialakulása. A modern ipari társadalom egyrészt elhozta és egyre globálisabban kiteljesíti ki minden ember mint ember szabadságát és mint embert általános jogalannyá avatja. Másrészt viszont a szubjektivitás kiépülése a reformáció során nélkülözhetetlenné teszi az egyén számára a történetileg hagyományozódó, partikuláris értelemösszefüggéseket. Az első mozzanatot Ritter a modern társadalom olyan vonásának tekinti, amelyből a társadalom „*reális történelemnélkülisége*” adódik, ami a kompenzáció teljesítménye révén a szellemtudományokat nélkülözhetetlenné teszi e társadalom számára. A szellemtudományok összessége kompenzálja a modern társadalom történelemnélküliségét, amennyiben „*nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kénytelen önmagán kívülre helyezni: az ember történelmi és szellemi világát*” (Ritter, 2007: 104.). A modernség így Ritter szemében a konkrét ember elvont emberré történelmetlenítése visszatörténelmesítő kompenzáci-

ökkel. A szellemtudományok teljesítménye Ritter koncepciójában abban áll, hogy hozzáférhetőként megtart történeti hagyományokat és értelemösszefüggéseket anélkül, hogy azokat a jelenbe automatikusan integrálná (ld. Olay, 2017a).

Ritter modernitás-elemzését a kompenzáció fogalmára vonatkoztatva Marquard a következőképpen foglalja össze: „A valóság varázstalanításának modern folyamatát kompenzálja az esztétikai pótelvarázslásának [Ersatzbezauberung des *Ästhetischen*] sajátosan modern kiépülése; vagy: a világ modern artificializálódását kompenzálja az érintetlen természet mint táj sajátosan modern felfedezése és megdicsőítése és az ökológiai tudat fejlődése; vagy: az eltárgyasodás révén és a társadalmi változás fokozódó gyorsulása révén kialakuló modern hagyományvesztést kompenzálja a történeti érzék sajátosan modern genezise, azaz a múzeum és a szellemtudományok születése.” (Marquard, 2000: 14.). Marquard egy másik helyen a bensőségesség, azaz szubjektivitás és individualitás kialakulásának szempontjával egészíti ki a felsorolást. Ennek jelentőségét abban látja, hogy a modernségben ellenáramlatot képez azzal szemben, hogy „a modern eltárgyasulás az emberekből csereszabatos tiszttségviselőket csinál” (Marquard, 2001b: 368.).

Ritter megközelítésében a kompenzáció szükségessége határozottan a modernitáshoz rendelődik hozzá, amelynek lényegi vonása a technika. Eltérően Arnold Gehlen kompenzáció-gondolatától, aki szerint a technika és a hagyományok az ember hiánylény voltát ellensúlyozzák (Hacke, 2006: 140–147.), Ritter számára a technikai fejlődés az ember kibontakozását jelenti és a modern korhoz kötődik. Marquard viszont a Rittertől származó impulzusokat szkeptikus irányba tolja el, hogy számot vethessen megalapozóképeségünk sajátosan modern túlterhelésével (Schweda, 2015: 144.). Értékelése szerint a hagyomány, az „eredetvilág” modern problémáját az egyre gyorsuló eldologiasodás alkotja, mivel „abból, ami származás volt, mintha mind kevesebb volna képes jövőnek megmaradni; a történeti származásvilágokat mindinkább fenyegeti az elavulás veszélye. Ami – kompenzálatlanul – emberileg elviselhetetlen veszteség volna, mert mind kevésbé volna fedezve az emberek életvilágbeli szükséglete, hogy egy színes, meghitt és értelmes világban éljenek.” (Marquard, 2001a: 350.). Az eldologiasodás jelentése, a hagyományok elavulása és világ színes, meghitt értelmessége egyaránt körvonalazatlan marad. Georg Lohmann joggal jegyzi meg, hogy nem válik világossá, milyen kritériumok alapján állapítható meg az értelemvesztés, továbbá az sem, hogy normatív kritériumról van-e szó vagy sem (Lohmann, 1991: 186–187.). Mindenesetre ennek az előfeltevésnek az alapján jut el Marquard a hagyományaink, szokásaink, úzusaink elkerülhetetlenségének gondolatához. Kétértelművé válik azonban az elkerülhetetlenség azáltal, hogy más helyen az élet rövidségére alapozza: „Mivel a totális változtatásokhoz és totális megalapozásokhoz túl korán halunk meg, szükségünk van szokásainkra, úzusainkra [Üblichkeiten]” (Marquard, 2001:

30).⁸ Az élet rövidege nyilvánvalóan nem sajátosan modern jelenség, ezért a szokások, úzusok elkerülhetetlensége – eltérően Rittertől – nem pusztán a modern sajátosságaiból, hanem a végességantropológiai *vita brevis* érveléséből is adódik. Nem világos azonban a két indoklás egymáshoz való viszonya.

A szellemtudományok és a hagyományok sajátos elengedhetetlenségét Marquard gyakrabban nem a modernitás bizonyos vonásaiból, hanem az emberi végességből vezeti le, ami ellentételezést, kompenzációt igényel. Így válik gondolatmenteknek alapfogalmává az ember felépítésében lehorgonyzott kompenzáció: „Filozófiám az emberi végesség szkeptikus filozófiája, melynek antropológiai tézise a következő: az ember nem abszolút lény, hanem – véges lényként, melynek elmúlását ki kell tolnia, az abszolútumtól tehermentesíteni kell magát, és ezért életét pluralizálnia kell – éppen az abszolútság hiányában egy elsődleges semmirekellő, aki másodlagosan *homo compensatorra* válik. Nincs olyan jó helyzetben, hogy megengedhetné magának a tökéletlen lenézését; rá van utalva pótmegoldásokra, második legjobb lehetőségekre, arra, ami nem az abszolút.” (Marquard, 2004a: 12–13.).

A végesség fogalmát Marquard egy helyen differenciálja teológiai, térbeli és időbeli végesség megkülönböztetésével, de gondolkodásában az időbeli végesség a mérvadó (Marquard, 2001e: 161–163.). A kompenzáció gondolatát mindazonáltal nem lehet kizárólag a végességantropológiai koncepcióhoz rendelni. Marquard szerteágazó elemzéseiben a modernitásnak legalább háromféle hatása bontakozik ki, amelyeket az ezekre válaszoló elbeszélésfajták kompenzálnak: 1. „a világ elszürkülését ellensúlyozandó – életvilágbeli színéhségünk miatt” mondunk „érzékenyítő történeteket”; 2. „a világ idegenné válását ellensúlyozandó – életvilágbeli meghittség-éhségünk miatt” mondunk „megőrző történeteket”; 3. „a világ áttekinthetlenné válását és kihülését ellensúlyozandó – életvilágbeli értelem-éhségünk miatt” mondunk „orientáló történeteket” (Marquard, 2001a: 250–252.). Félretéve azt a kérdést, mennyire meggyőző Marquard leírása a modernitásról, a felsorolt tényezők egyértelműen modernitásfüggő mozzanatok, és nem az emberi végességen alapulnak.

Több kritika szerint Marquard a „kompenzáció” gondolatát nem fejti ki világosan (Lohmann, 1991; Schnädelbach, 1992). Kiegészíthetjük ezt azzal a nehézséggel, hogy Marquard – és már Ritter – leírása egy külsődleges funkciót állapít meg bizonyos jelenségekkel kapcsolatban annak elemzése nélkül, hogy miként képes az adott jelenség betölteni a kérdéses funkciót. Az esztétika és a szellemtudományok művelője számára egyáltalán nem kézenfekvő és nem áll előtérben az, hogy tevékenysége valami mást „kompenzál”. Az esztétikai és szellemtudományos tapasztalat sokféleségét így Marquard arra vezeti vissza, hogy értelmesnek, meghittten színesnek tüntesse fel a világot. Lényegében hasonló irányba mozgó kritikát fogalmaz meg Habermas, azt kifogásolva, hogy a modern kultúra felforgató tartalmait ártalmatlanítja: a kultúrszektor mo-

dernitásfüggő veszteségek ellensúlyozására egyszerűsíti, s ezzel kioltja azok kritikai potenciálját (Schweda, 2015: 40.).

Már láttuk, hogy Rittert követő alaptézise értelmében Marquard a szellem-tudományok elkerülhetetlenségét a modernitás árnyoldalainak kompenzálásával hozza összefüggésbe: a szellem-tudományokat a világ technikai-természettudományos modernizálásának szükségszerű ellensúlyaként értelmezi. Mindazonáltal a szkepszissel tovább megy Ritternél: az alapelvekről való programszerű lemondása biztosan olyan gondolat, amelyet Ritter nem osztana. Módszertanilag Marquard a narrativitást látja a szellem-tudományok alapvető vonásának: „a modernizációs károkat elbeszéléssel kompenzálják” (Marquard, 2001a: 351.). A hermeneutika ezek alapján Marquardnál a végességre adott válaszreakcióvá válik, és egyet jelent mindenfajta dogmatizmus relativizálásával: „a hermeneutika magva a szkepszis, a szkepszis időszerű formája pedig a hermeneutika” (Marquard, 2001: 157.). A tömör fogalmazás egyáltalán nem triviális gondolatokat takar. Egyrészt Marquard önjellemzése, miszerint „a hermeneutika iskolájából érkezett” (uo.), Joachim Ritterre vonatkozik, akinek gondolkodását semmiképpen nem nevezhetjük kifejezetten hermeneutikának. Marquard számára a hermeneutika nem a szövegértés leírását, hanem a pluralitás elismerését jelenti. Másrészt távolról sem triviális az az állítás, hogy a hermeneutika szkeptikus lenne. Mindenesetre a végesség hangsúlyozásából logikusan következik a kontingencia pozitív értékelése („a véletlenszerű apológiája”, ahogy 1986-os kötetének címe is hangsúlyozza) – s így a hermeneutika kompenzációként érthető. A szkeptikus motívum előtérbe kerülésével Marquard felfogásában a hermeneutika az „inkompetenciát kompenzáló kompetencia” lesz. Ezzel Marquardnál a hermeneutika eloldódik az értelmezés elméletétől és történelemfilozófiailag motivált szkeptikus dogmahárítássá válik.

Marquard így jut el egy „szkepticizmusra hajló hermeneutikai etika alap-tételéig”, amelynek alapgondolata a „kapcsolódás anti-alapelve” (*Antiprinzip Anknüpfung*), ami lényegében a hagyományok, szokások fentebb kifejtett „nélkülözhetetlenségének” átvitele az etikára: az ember véges élete miatt nem rendelkezik elegendő idővel, hogy mindent a racionális igazolhatóság szempontjából felülvizsgáljon.⁹ Ezért állandóan túlnyomórészt eleve adott képződményekre vannak ráutalva, ha nincs kényszerítő indok az eltérésre, amit Marquard „úszualizmusnak” (*Usualismus*) nevez. Mivel az élet túl rövid ahhoz, hogy mindazt, ami már vagyunk megváltoztassuk, ezért az ember folyton többnyire az kell maradjon, ami már történetileg volt: ‘kapcsolódnia’ kell. A jövőnek szüksége van az eredetre: „a választást, ami vagyok”, „hordozza” az a nem választás, ami vagyok; és utóbbi számunkra mindig annyira túlnyomó, hogy – életünk rövidege miatt – meg is haladja megalapozó képességünket: ezért ha – *vita brevis*ünk időbeli szükségletei között – egyáltalán megalapozni akarunk, akkor nem a nem választást kell megalapoznunk, hanem a választást (a változtatást): a bizonyítás terhe a változtatóra hárul” (Marquard, 2001d: 28–29.).

Ez a megközelítés Marquard szkepszisét a konzervativizmus felé viszi, amely szintén a változtatás igazolásának szükségességét hangsúlyozza. Érdeemes megjegyezni, hogy a bizonyításkényszer megfordításának gondolata már Edmund Burke-nél megjelenik: az új pusztán újdonsága folytán még nem jobb, hanem igazolnia kell jobb voltát.

Meg kell fogalmaznunk viszont azt az elvi nehézséget, hogy könnyen belátható, Marquard érvelésével elvileg képtelenség bármit is mondani egyes erkölcsi követelményekről vagy szabályokról, hiszen ezek konkrét tartalma nincs figyelembe véve. Nehéz elhinni, hogy Marquard embertelen csonkításokra és beavatási szertartásokra gondolt, amikor az „apák erkölceit” és a szokásoknak engedelmességet javasolta cselekvésünk irányítójának (Marquard, 2001: 28.). Itt jelentkezik az a megoldatlan nehézség, hogy Marquard álláspontja szerint milyen mércék alapján gondolható el bármelyik álláspont jobb voltának igazolása.

A szkepszist eközben Marquard világosan politikafilozófiai hangsúlyokkal látja el: „a szkepszis érzék a hatalommegosztás iránt” (Marquard, 2001a: 355.).¹⁰ A hatalommegosztás iránti érzék voltaképpen az egyetlen központi hatalom, a centralizáció elkerülésének a biztosítója (Marquard, 2004b: 69.). A hatalommegosztás pártolása összekapcsolódik az individualitás lehetőségének biztosításával, egyúttal hivatkozás a végességre és a kontingenciára, ahogy „a véletlenszerű apológiája” programatikus kötet cím is jelzi (1986).

Összegezve elmondhatjuk, hogy Gadamer és Marquard egyaránt alapvetőnek tartják a hagyományokat és az emberi végességet, és ezzel összefüggésben szemben állnak a felvilágosodással, s elhárítják, illetve illúzióknak tartják az emberrel kapcsolatos abszolút igényeket. Ugyanakkor Gadamer számára a hagyomány jelentőségét annak igazsága adja, ami a hagyomány újra és újra érvényesülésének folyamatában mutatkozik meg. Ennyiben Gadamer ész és hagyomány merev ellentétét akarja feloldani, amihez párhuzamot találunk MacIntyre elgondolásában is.

A gadameri koncepcióval ellentétben Odo Marquard vállaltan szkeptikus álláspontot képvisel. Eközben világosabban tematizálja egyrészt a hagyományok sokféleségét, másrészt élıhetőségének kérdését, mint Gadamer. Következésképpen kérdésfeltevése inkább mozog politikafilozófiai megfontolások felé, nem véletlen álláspontjával kapcsolatban a „neokonzervativizmus” címkéje (Lohmann, 1991). Hangsúlyoztuk, hogy Marquard az emberi végesség alapvető körülményével indokolja a hagyományok elfogadását, az úzualizmust. Végül láttuk, hogy a két gondolkodó másként értelmezi a végességet. Míg Gadamer számára a végesség egy hegei abszolút szellem álláspontjának lehetetlenségét jelenti, addig Marquard végességen az élet rövidségét, időtartamának korlátoltságát érti. A hagyomány hermeneutikai fogalmához mindkét filozófus tanulságait figyelembe kell venni.

JEGYZETEK

- ¹ Heidegger Gadamerre gyakorolt hatásához ld. Di Cesare 2009. 111–114.; Olay, 2007: 160–61.; Fehér, 2016: 266–275.; gondolati programjuk különbségéhez Figal, 2006: 13–15. Heidegger hatását nem vitatva, egyesek legalább Droysenig mentek vissza az előítéletek szerepének hangsúlyozásában (Gens, 2015: 340).
- ² A tradíció fogalomtörténeti áttekintéséhez ld. Wiedenhofer, 1990, a gadameri tradíciófelfogást részletesen tárgyalja Olay, 2013.
- ³ „Tradition ist die Weiterreichung des Feuers, nicht die Anbetung der Asche”; „Tradition ist Schlamperei”.
- ⁴ Fehér e megfogalmazással rekonstruálja a hagyomány értelmét Gadamernél (Fehér, 2016: 272.).
- ⁵ Alasdair MacIntyre szintén félrevezetőnek tartja a hagyomány konzervatív politikai filozófusokra jellemző fogalmát, akik „Burke-öt követik a hagyománynak az ésszel és a tradíció stabilitásának a konfliktussal való szembeállításában. [...] Ugyanis minden okoskodás valamely hagyományos gondolkodási stílus kontextusában történik, kritikával és új elemek kigondolásával meghaladva az ebben a tradícióban már elgondoltak határait.” (MacIntyre, 1999: 297).
- ⁶ Ezen a ponton merül fel a kérdés, vajon Gadamer gondolkodását konzervatívnak kell-e tartanunk? Ld. ehhez Olay, 2007: 160–161; Ferraris, 2008: 2.1.3.
- ⁷ Marquard szövegeinek maníros magyar fordítását helyenként jelzés nélkül módosítom.
- ⁸ Jürgen Habermas ezt a kérdést negatívra válaszolja meg, amennyiben az adminisztratív hatalom rendszerét – hasonlóan a gazdaság rendszeréhez – szembeállítja a dialogikusan értelmezett életvilággal.
- ⁹ Érdemes megjegyezni, hogy Descartes az I. meditációban ebből a gondolatból kiindulva vezet be a radikális kételyt. Marquard azt a feszültséget, amely az ideiglenes morál és a kétségbevonhatatlan bizonyosság követelése között feszül, saját álláspontja elismerésének tekinti (Marquard, 2001: 327–328.).
- ¹⁰ Ennek a II. világháború utáni, sajátosan német kontextusához ld. Balogh, 2014 és Schweda, 2015.

IRODALOM

- Allport, Gordon W. (1999): *Az előítélet*. Budapest, Osiris.
- Balogh László Levente (2014): Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58 (2): 52–67.
- Csepeli, György (1997): *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris.
- Di Cesare, Donatella (2009): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Fehér M. István (1996): Hermeneutika mint politikai filozófia. *Valóság*, 1996/4, 1–13.
- Fehér M. István (2016): Előítélet és előzetes megértés. In: Rigán Lóránd–Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó–Korunk, 262–279.
- Ferraris, Maurizio (2008): *Storia dell’ermeneutica*. Milano, Bompiani.
- Figal, Günter (2006): *Gegenständlichkeit*. Tübingen, Mohr Siebeck.

- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Osiris.
- Gander, Hans-Helmuth (2007): Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzips. In: Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag, 105–125. <https://doi.org/10.1524/9783050050195.105>
- Guibeli, Francesco (2021): *A nyugati konzervatív gondolkodás kézikönyve*. Budapest, Ludovika.
- Hacke, Jens (2006): *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen, Vandenhoeck.
- Hegyí W. György (2018): *Mos és res publica*. Budapest, Gondolat.
- Horkay Hörcher Ferenc (2023): A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer. *Kellék*, 69: 71–89. <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.69.06>
- Joisten, Karen (2009): *Philosophische Hermeneutik*. Berlin, Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050049540>
- Kuhnle, Till R. (2010): Tradition – Innovation. In: Karlheinz Barck et al. (szerk.): *Ästhetische Grundbegriffe. Band 6*. Stuttgart–Weimar, Verlag J. B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00550-2_5
- Lohmann, Georg (1991): Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübke und Robert Spaemann. In: Richard Faber (szerk.): *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 183–201.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris.
- Marquard, Odo (1986): *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo (2000): Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In: uő: *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart, Reclam, 11–29.
- Marquard, Odo (2001): *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Marquard, Odo (2001a). A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 343–360.
- Marquard, Odo (2001b). A holnap és tegnapi. Észrevételek a meghasonlás Joachim Ritteri filozófiájáról. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 361–374.
- Marquard, Odo (2001c): Szokás dolga. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 187–204.
- Marquard, Odo (2001d): Búcsú az alapelvitől. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 15–33.
- Marquard, Odo (2001e): Arra a kérdésre vonatkozó kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 157–185.
- Marquard, Odo (2004a): Skepsis als Philosophie der Endlichkeit. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam. 13–22.
- Marquard, Odo (2004b): Sola divisione individuum. *Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam, 68–90.
- Marquard, Odo (2007): *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart, Reclam.
- Nyíri Kristóf (1994): Hagyomány és szóbeliség. In: uő: *A hagyomány filozófiája*. Budapest, T-Twins–Lukács Archívum.
- Olay, Csaba (2007): *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Olay, Csaba (2013). Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2013, VII, 196–219.
- Olay Csaba (2017a): Előítélet, előfeltevés hermeneutikai nézőpontból. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61/1: 29–49.
- Olay Csaba (2017b): Pluralitás és nyitottság: hermeneutikailag és politikailag. In: Nyíró Miklós (szerk.): *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan.
- Reisinger, Klaus–Scholz, Oliver R.–Six, B (2005): Vorurteil. In: Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 12. Basel, Schwabe, 1250–1268.
- Ritter, Joachim (2007): *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan.
- Schnädelbach, Herbert (1992): Kritik der Kompensation. In uő: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 399–411.
- Schweda, Mark (2015): *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*. Hamburg, Junius.
- Smith, Eliot R.–Mackie, Diane M.–Claypool, Heather M. (2016): *Szociálpszichológia*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Steenblock, Volker. (1998): Tradition. In: Joachim Ritter–Karlfried Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 10, Basel, Schwabe. 1315–1329.
- Wiedenhofer, Siegfried (1990): Tradition, Traditionalismus. In: Brunner, Otto–Conze, Werner–Koselleck, Reinhart (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, 6. köt. Stuttgart, Klett-Cotta. 607–650.

