

Irodalomelméleti, tágabban humántudományi vagy különféle tudományos irányok vitáiban gyakran megesik, hogy a résztvevők különböző filozófusokra hivatkoznak, filozófiai szerzőket és gondolatokat idéznek meg, velük vélik saját álláspontjukat megerősíteni, alátámasztani, avagy a vitapartner nézeteit bírálni, megkérdőjelezni. Ennek során megtörténhet, hogy a vitában mozgósított filozófiai nézetek, argumentumok a szembenálló felek egymás közti diszkussziójában instrumentalizálódnak, torzulások, téves vagy pontatlan beállítások, egyszerűsítések áldozataivá válnak.

Az elmúlt évek humántudományi vitáiban elsősorban Gadamer nézetei váltak többször is ilyesfajta diszkussziók ütközőpontjává, jelentek meg téves vagy fölöttebb vitatható beállításban. Mivel ezek egy része – amint az ELTE BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszéke által 2003. április 3-án „*Mi, filológusok*” (*Az elmélet hasznáról és káráról az irodalomtörténet-írásban*) címmel rendezett kollokvium vitaindítójából kitéunik – mára rögzülni látszik, s láthatóan egyszerű hivatkozási alappá válik, melynek fölidézése a forrásokhoz való visszanyúlás alól mentesítve érzi magát, nem lesz haszontalan a vonatkozó tézisek némelyikét közelebbi vizsgálat alá vonni. Irodalomelméleti iskolák vagy irányzatok közti vitához, nem lévén kompetens, nem kívánok hozzászólni.

A következőkben – Horváth Ivánnak a fenti konferencián elhangzott vitaindítójából – két ilyen tézis közelebbi fölülvizsgálatára vállalkozom. Eközben többször is alkalmam lesz korábbi viták állításaihoz visszatérni.

Az első így hangzik: „Kisbali László rajtacsípte Gadamert egy jókora filológiai baklövésen”.¹

A második tézis pietizmus és felvilágosodás szembeállítására vonatkozik. A vitaindító arról beszél, hogy „Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”, illetve „Gadamer [...] a protestáns felvilágosodással fordul szembe, amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik”.² Említés történik továbbá ebben az összefüggésben „Gadamer felvilágosodás-ellenes protestáns hagyományáról” és „a hozzá tartozó tekintélytiszteletről”³ is.

Az első tézis tekintetében úgy látom, hogy Kisbali László nem csípte rajta Gadamert egy jókora filológiai baklövésen, illetőleg hogy Gadamer nem követett el filológiai baklövést. A kérdéses gadameri szövegben megállapítható ugyan némely anomália, ám nem

¹ Lásd HORVÁTH Iván, *A hermeneutikai ajánlat (Vitaindító kérdések)*, Literatura, 2004, 112.

² *Uo.*, 122.

³ *Uo.*

úgy és nem abban az értelemben, ahogy Kisbali László vélte, filológiai baklövésről pedig végképp nincs szó.

A második állítást illetően egy bevezető pontosításra van szükség. Eszerint Gadamer számos egyéb hagyományra támaszkodik, nem csak a pietizmusra. A pietizmus kétségkívül fontos tradíció a számára, ám ott van még mellette Platón, Arisztotelész, az antik és reneszánsz humanizmus, a szellemtudományi-esztétikai tradíció, a német historizmus, a husserli fenomenológia és egyebek.⁴ Ez azonban jelen összefüggésben kisebb jelentőségű, fontosabb az, hogy pietizmus és felvilágosodás nem áll szemben egymással. Egyes pietista irányzatok és gondolatok szemben állhatnak persze egyes felvilágosodásbeli irányzatokkal és gondolatokkal, mások viszont harmonizálhatnak velük. „A” felvilágosodásról s hasonlóképpen „a” pietizmusról beszélni, s ezen az alapon a kettőt egymással szembeállítani a dolgok nagyfokú leegyszerűsítését jelenti. Ha pietizmus és felvilágosodás ebben az értelemben nem áll szemben egymással, akkor ebből az is következik, hogy azok a szöveghelyek, amelyeken Gadamer nem a platóni dialógusfilozófiához, az arisztotelészi phronészis-gondolathoz stb., hanem éppenséggel a pietizmushoz kapcsolódik, tűnjenek bár föl e helyek némelyikén egyes aufklärista (pontosabban: az újkori filozófia körébe tartozó) nézetekre vonatkozó kritikai megjegyzések – e szöveghelyek nem jellemezhetők „a” felvilágosodással való szembenállással. Már csak azért sem, mert maga a felvilágosodás is számos áramlatból és szerzőből tevődött össze, s ezek nem ritkán bírálták egymást.⁵

„Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”: e megfogalmazásban nem csupán a – vitatható – állítás szembetűnő, hanem legalább annyira az is, mily magától értetődően hangzik el: nem kíséri semmiféle alátámasztás, magyarázat, kifejtés vagy efféle – olyan állításként, mint ami nem szorul igazolásra, hiszen mindenki tudja. Csakúgy, mint azt is, hogy „Kisbali László rajtacsipte Gadamert egy jókora filológiai baklövésen”. Noha Kisbali írását a rá következő vitában számosan vitatták, és jó néhány releváns ellenérvet fogalmaztak meg,⁶ a vitaindító nem érzi szükségét annak, hogy ezekre kitérjen, vagy hogy akár csak jelezze: tud róluk. A dogmává alvadás, az önálló utánjárás szükségessége alóli mentesülés, a gondolattalan tekintély-

⁴ Ezen kapcsolódások egy részére már némely fejezetcím is eléggé egyértelműen föl hívja a figyelmet, pl.: „A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára”, „Az ismeretelméleti kérdésfeltevés meghaladása a fenomenológiai kutatás révén”, „A platóni dialektika mint példakép” (Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Gondolat, 1984, 27, 177, 254).

⁵ Lásd pl. Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie: Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, II, München, Beck, 1996, 80: „Nem létezik a tanításoknak olyan együttese, mely minden aufklärista számára közös lett volna.” Voltak racionalisták és empiristák, többen racionális istenhitet képviseltek, mások ateisták voltak, egyesek spiritualista, mások materialista nézeteket vallottak stb.

⁶ A vita a Holmi hasábjain folyt. Lásd KISBALI László, *A filológia bosszúja, avagy Gadamer esete a pietista hermeneutikával*, Holmi, 10(1998), szeptember, 1275–1289; VAJDA Károly, *Ontikus kritika és ontológiai krízis*, Holmi, 11(1999), június, 792–801; OLAY Csaba, *Megjegyzések Kisbali László hermeneutikatanulmányához*, Holmi, 11(1999), június, 801–804; KISBALI László, *A filológia bosszúja II. Gadamer esete a pietista hermeneutikával még egyszer*, Holmi, 11(1999), július, 920–943; KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, *Bosszú és filológia*, Holmi, 11(1999), július, 943–948. Kisbali László két írására a továbbiakban mind a szövegben, mind a jegyzetekben minden egyéb megjelölés nélkül a lapszámok feltüntetésével hivatkozom.

tisztelet nem válik a tudomány javára. A következőkben mindkét tézisre valamelyes részletességgel kitérek (I., II.), végül a kettőt megpróbálom összegzően is szemügyre venni (III.).

I. Hermeneutika és filológia

I.1.

A föltételezett filológiai hiba szöveghelye az *Igazság és módszer* „Az alkalmazás hermeneutikai problémája” című alfejezetének első bekezdése. Ebben az alfejezetben Gadamer, már korábban elhangzott számos utalásához kapcsolódva, figyelmét kifejezetten is, mint a cím mutatja, az alkalmazás hermeneutikai problémája felé fordítja: ebben az összefüggésben kíván némely önálló gondolatot kifejteni (ezt már a fejezetcímben szereplő „Wiedergewinnung” kifejezés is jelzi, mely az első, esztétikai rész 3. fejezetének címében is hasonló értelemben szerepel). Az első bekezdések teljességgel bevezető-ráhangoló jellegűek. Mivel Gadamer az alkalmazásról kíván beszélni, célszerűnek látja diszkusszióját egy gyors történeti visszapillantásból indítani, utalva arra, hogy a tárgyalandó probléma nem teljesen új, hogy a múltban bizonyos irányzatok és gondolkodók műveiben már fölmerült. Mivel az alkalmazás hermeneutikai jelentőségét kívánja előtérbe állítani, érthető módon olyan szerzőket keres a múltban, akik a maguk részéről valamilyen értelemben e probléma fontosságát ugyancsak felismerték. Ebben az összefüggésben hangzik el utalás a pietizmusra és Rambachra, és ez ennek az utalásnak az értelme. Az első bekezdések semmiképpen sem lépnek fel valamifajta hermeneutikatörténet igényével – ezt már a szűkre szabott terjedelem sem teszi lehetővé. Lényeges továbbá, hogy e gyors történeti visszapillantás után Gadamer meglehetősen egyértelműséggel jelzi: a pietizmusra való hivatkozás általánosságban értendő, az alkalmazásnak tulajdonított jelentőség miatt; saját, kifejtendő gondolatai artikulálásában már lényegesen eltér attól a módtól, ahogy a pietizmus az alkalmazás problémáját tárgyalta. Másképp artikulálja és másképp is érti az alkalmazás problémáját, mint ahogy elődei tették, beleértve a pietizmust. Ennek a ráhangoló bevezetésnek az érdemi vitatása ezért egyedül abban állhatna, hogy megpróbáljuk kimutatni: Gadamer téved, a pietizmus (ill. Rambach) mégsem tulajdonított az alkalmazásnak kiemelt jelentőséget.

Röviden összegezve ez ennek a ráhangoló bevezetésnek az értelme és funkciója, a szövegszerű megfogalmazás *azonban* (de akár azt is mondhatnánk: *ennek megfelelően*, vagy *ezzel összefüggésben*, hiszen egy utalásokra szorító, nagy vonalakban fölvezető, gyors történeti visszapillantásról van szó) helyenként elnagyolt, ami lehetővé teszi, hogy ha a szöveget a maga kontextusából kiszakítva olvassuk – olyanként, mint ami önálló állítások, sőt egyfajta hermeneutikatörténet igényével lép föl⁷ –, különböző kifogásokat támasszunk vele szemben. Ehhez járul, hogy az első bekezdéshez csatlakozó jegyzetek a fő mű különböző kiadásai során különféle változásokon, bizonyos tekintetben egyfajta

⁷ Kisbali László „nagy ívű hermeneutikatörténeti tételről” beszél (1284).

szövegromlásan mentek keresztül. Ennek pontos felderítése pregnáns értelemben vett filológiai munka volna – jellegzetes filológiai aprómunka, már csak azért is, mert a bekezdés szövegének a gadameri gondolatmenet szempontjából való jelentősége, helyi értéke (ráhangoló bevezetésről lévén szó) viszonylag csekély. Ennek ellenére érdemes lenne (lett volna) elvégezni. Hogy milyen eredménnyel jár, azt persze nem lehet előre megjósolni (véltetően a gadameri gondolatmenet egészére nézve igen csekéllyel), de hát a tudományos-filológiai munka már csak ilyen (szokás ebben az összefüggésben tudományos alázatról is beszélni).

Kisbali László ambíciója azonban láthatóan ennél több volt. Szándéka – Horváth Iván ebben az összefüggésben találó kifejezésével élve – egy „jókora filológiai baklövés” (saját kifejezésével: „elég nagy bolha”, 1284) felfedezésére irányult. Hogy érdemes-e „egy egyszerű filológiai hiba” (1284) földerítésének ennyi fáradságot szentelni (saját kifejezésével: „ekkora feneket keríteni”, 1284, lásd még 1279 sk.), az iránt ugyanis saját maga fejezte ki kételyeit (jómagam föltétlenül igennel válaszoltam volna). Vajon milyen értelmezési keretben jön létre a filológiai tévedés (legyen bár „egyszerű hiba” vagy „jókora baklövés”) hipotézise?

Hermeneutikai alaptétel, hogy az olvasott szöveget már mindig is valahogyan értjük. Nem kivétel ez alól az sem, amikor hibát vagy tévedést, valamiféle össze-nem-illőséget vélünk felfedezni. Ilyenkor (is) anticipálunk, valamilyen vélt értelmet, értelem-összefüggést vetítünk előre különféle szövegrészek között, ez azonban nem teljesedik be, e frusztráció okát pedig nem önmagunkban, saját értelemelvárásunkban, hanem magában a szövegben véljük fölfedezni. Ez azt mutatja, hogy miként hermeneutika nincs filológia nélkül (hiszen az értelmezendő szöveg hangzása felől előbb meg kell bizonyosodni), úgy a filológia sem tud meglenni hermeneutika nélkül (hiszen a szöveghangzás mindig valamiféle értelmet hordoz, nem pusztá jelek vagy zörejek értelemnélküli sorozata; jelek vagy zörejek nem képesek össze-nem-illőséget eredményezni⁸).

Gadamer feltételezett filológiai hibájának kimutatásában – pontosabban még azt megelőzően – tehát Kisbali László értelmez. Ahhoz, hogy a filológiai hiba kimutatásához előkészítse a talajt, hogy fölkészítse rá az olvasót, előzetes értelmezési műveleteket hajt végre. Ezeknek azonban vagy nincs tudatában (abban az illúzióban ringatva magát, hogy a szöveg értelme maga nyilvánul meg számára a maga magánvaló igazságában), vagy – akár öntudatlanul – a legnagyobb mértékben elfedni, önmaga és az olvasó előtt leplezni igyekszik őket. Ha nem ezt tenné, nem volna fönnttartható a tiszta, hermeneutikamentes filológia fikciója. Ha ezen értelmezési műveleteket tudatosítaná, *mint értelmezéseket* az

⁸ Ennek belátásához még hermeneutika sem szükséges. Ha a hibát, a tévedést, ill. az össze-nem-illőséget hamisságnak fogjuk fel, akkor már Carnap is azon az állásponton volt, hogy csak értelmes kijelentések lehetnek hamisak. Igazság vagy hamisság, összeillés vagy össze-nem-illés – már mindegyik előfeltételezi az értelmességet. Értelmetlen, értelem nélküli kijelentések nem lehetnek hamisak sem. Lásd R. CARNAP, *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* = *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. ALTRICHTER Ferenc, Bp., Gondolat, 1972, 61–92, különösen 63 („csak az értelmes mondatokat lehet [...] igazakra és hamisakra felosztani”), 79, 85 sk., továbbá M. SCHLICK, *A filozófia fordulata* = *uo.*, 51–60, különösen 56.

olvasó elé tárna, akkor nem zárkozhatna el azon lehetőség előtt, hogy talán lehetségesek más, alternatív értelmezések is – főképp pedig: igazolnia, valószínűsíteni kellene őket.

Az előzetes értelmezési műveletek, melyek a filológiai hiba hipotézisének előkészítésére szolgálnak, felsorolásszerűen a következőkben összegezhetők:

1. A négy mondatból álló bekezdés második mondatát Kisbali László úgy érti, mint ami valamiféle saját önálló, újszerű állítást (saját szavaival: „nagy ívű hermeneutika-történeti tételt”) fogalmaz meg.

2. Mivel önálló állításról van szó, ezért az bizonyításra, igazolásra szorul.

3. Ennek a bizonyításnak a terhét a negyedik mondat végén álló lábjegyzet vállalja magára.

Ha ezt az *előzetes értelmezést* elfogadjuk, akkor megnyílik az út a filológiai hiba kimutatása felé. A bekezdés második mondatában arról esik szó, hogy a *subtilitas intelligendū*hez, a megértéshez és a *subtilitas explicandū*hoz, az értelmezéshez „a pietismus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandū*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambachnál)”.⁹ Gadamer állítása tehát – ezen előzetes olvasat szerint – e harmadik tag hozzáfűzésére vonatkozik. Ezt kellene bizonyítani. A bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet azonban nem igazolja ezt a tételt. Az ott szereplő idézetben – mely ráadásul nem is Rambachtól, hanem Morustól származik, s mely (mint Kisbali nem mulasztja el szóvá tenni) „két nyomdahibával csúfítva”¹⁰ kerül kinyomtatásra – csak két *subtilitas*ról esik szó, és pedig az első kettőről: a legfontosabb, a harmadik nem bukkan föl. A kör tehát bezárult, a filológiai hiba ezzel előállott. Sőt nem is csupán filológiai hiba, hanem zavarosság, hiszen föltűnő, napnál is világosabb hiányosságról van szó. Kisbali helyenként a dolgot egyenesen úgy fogta föl, hogy a lábjegyzetben szereplő idézet értelmezése révén, mely két *subtilitas*ról beszél, vélte Gadamer alátámasztani a három *subtilitas*ról a szövegben szereplő állítást. (1276.) Azaz nem a lábjegyzet szolgál a tézis alátámasztására (amit amúgy nem teljesít), hanem a lábjegyzet értelmezése vezet el magához a tézishez. Már az is eléggé zavaros, hogy valaki egy három *subtilitas*ról szóló állítást egy két *subtilitas*t tartalmazó idézettel próbáljon alátámasztani, ám hogy egy két *subtilitas*t tartalmazó idézetből állítson föl egy három *subtilitas*ra vonatkozó tételt, az aztán minden elképzelést fölülműl.

Ezeket az előzetes értelmezői műveleteket a filológiai hiba kimutatásának törekvése hatja át. Ha a szöveget ezzel szemben a maga kontextusában, a megfelelő háttérismerekkel, továbbá kellő filológiai alapossággal közelítjük meg, akkor a bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet és a bekezdés második mondata közti összefüggést lazíthatjuk, sőt teljesen föloldhatjuk, továbbá magát a második mondatot is más-

⁹ GADAMER, *Igazság és módszer*, 218. Lásd *Gesammelte Werke*, I, 312. – A fő mű magyar kiadására a továbbiakban IM rövidítéssel hivatkozom, a *Gesammelte Werke* német kiadására pedig (I–X, Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése.

¹⁰ 1278. Jómagam hármat számoltam, de ennek nincs sok jelentősége (ahogy annak sem, hogy ezt miért Gadamernek kell fölírni: rójuk föl Kisbalinak, hogy a Holmi szövege pontosan e helyen a rambachi mű címéből kihagyott egy szót?). Filológiai szempontból sokkal lényegesebb, hogy – amint erre nemsokára rátérek – melyik kiadásról van szó.

képp olvassuk. Az alábbiakban végzendő rövid vizsgálat eredményeit célszerű lesz összegzően előrebocsátani:

1. A négy mondatból álló bekezdés második mondata nem lép fel önálló, újszerű állítás igényével; egyszerűen megismétel valami olyat, amiről magának a műnek más helyein különféle formákban szó esik, s ami a vonatkozó hermeneutikatörténeti irodalom számára jórészt ismert.

2. Mivel nincs szó önálló állításról, ezért az nem szorul bizonyításra, igazolásra.

3. A negyedik mondat végén álló lábjegyzet funkciója nem az, hogy a vélt igazolásnak a terhét magára vállalja.

A következőkben némileg részletezem e pontokat. Mindenekelőtt azonban nem haszontalan a második mondat előzetes értelmezésének némi figyelmet szentelni. E mondat előzetes értelmezése Kisbali Lászlónál ugyanis az előzetes értelmezői műveletek többi részéhez hasonlóan ugyancsak rejtve marad, és bizonyos hallgatólagos változásokon megy keresztül. A kapcsolódó vitában elhangzott számos releváns észrevétel egyike szerint¹¹ amikor Kisbali László a bizonyítékként értett lábjegyzetbeli idézetben csupán két *subtilitast* érzékelt, majd az alkalmazás hermeneutikai problémájának súlyosságát önmaga számára ecsetelve meggyőzte magát arról, hogy érdemes könyvtárba menni és Rambach- ill. Morus-szövegek révén a dolognak utánajárni, akkor „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambachnál)” tagmondatot még úgy értette – értelemszerűen és helyesen –, mint amelyben a *subtilitas applicandi* egy gondolati korpusznak vagy tematikai egységnek, az applicatio problémakörének összefoglaló megnevezésére szolgál, e megnevezésnek a lábjegyzetbeli idézetben való *hiányát* pedig kiindulópontként fogta fel ama gyanú számára, hogy maga a vonatkozó kérdéskör *hiányzik* Rambachnál. Ha ez a gyanú beigazolódik, az valóban hiányosságot jelent Gadamer szempontjából, hiszen az alkalmazásról kifejtendő saját gondolatai elé bocsátott történeti visszapillantás előzményként akkor egy olyan áramlatra ill. szerzőre hivatkozik, amelyben ill. akiben a vonatkozó kérdéskör nem található meg (hogy ez azután saját későbbi kifejtésére nézve mennyire súlyos, már tökéletesen más kérdés).

Sajnálatos módon azonban Rambachnál ráakadt az *applicatio* kérdéskörére, sőt Lücke kommentárjának segítségével még egy a *subtilitas applicandi*hoz nagy mértékben hasonló kifejezésre, a *sapienter applicaréra* is (Rambachnál: *sapienter adplicandum*). Ezzel a gyanú a dolog lényege szempontjából tárgytalannak bizonyult. A hipotézist cáfoló instanciákat ekkor megpróbálta részben súlytalanítani, részben a hipotézist megerősítő tényekké átértelmezni. Az *applicatio* kérdéskörének jelenlétét pusztán mennyiségi szempontokra hivatkozva leértékelte, a *sapienter applicarénak* a *subtilitas applicandi*hoz való nagy mértékű hasonlóságát pedig úgy fogta fel, hogy az előbbi *csak* hasonló az utóbbihoz, de nem szó szerint ugyanaz. A gyanúnak ebben a formában való fenntartása azonban a gyanú jellegének átértékelését és a vonatkozó gadameri mondat hallgatólagos átértelmezését jelenti. Gadameren immár nem magát a dolgot, hanem a pusztán szót kérhette

¹¹ Lásd VAJDA 797 sk.

csak számon; a hallgatólagos átértelmezés szerint „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást (pl. J. J. Rambachnál)” tagmondatban a hozzáfűzés *puszta szavakra* vonatkozik, nem pedig egy gondolati korpuszra.

Ez az értelmzés azonban fölöttébb valószínűtlen. Egyrészt már önmagában sem volna sok értelme – hogy nevezetesen a pietizmus Gadamer szerint egy szót vagy szócsoportot akart volna harmadikként a másik két elmélethez (szóhoz?) hozzáfűzni –, de a kontextust figyelembe véve még kevésbé tartható. Mint a fenti rövid rekonstrukció során utaltam rá, Gadamer e helyen végzett rövid történeti visszaillesztésének célja annak bemutatása, hogy az általa tárgyalandó probléma nem teljesen új, hogy a múltban bizonyos irányzatok és gondolkodók (így a pietizmus és Rambach) műveiben már fölmerült. Ezt a tézist pedig Kisbali László elemzése cseppet sem ingatták meg – közelebről szemügyre véve inkább alátámasztották. Hogy a *subtilitas applicandira* vonatkozó állítás *puszta szavakat*, nem pedig egy dolgot akarna megnevezni, azt Kisbali László sem gondolhatja komolyan. Legalábbis nehéz következetesen kitartani mellette. Mindenesetre amikor ebben az összefüggésben „nagy ívű hermeneutikatörténeti tételről” beszél, ennek a feltételezésnek aligha volna értelme, ha *puszta szavakra* gondolna – itt aztán újabb hallgatólagos átértelmezésnek vagyunk a tanúi.

A szóban forgó mondatrész: „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást”, tehát a kontextust figyelembe véve a dolgot akarja megnevezni, nem a szót (miként a mondatban előforduló másik két megjelölés, a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* is, erre majd még röviden visszatérek), kontextuson pedig nem is pusztán ezen mondat közvetlen szövegkörnyezetét érthetjük, hanem (a kontextus maga is kontextusfüggő dolog lévén) a pietizmusra és Rambachra történő utalások általános kontextusát a gadameri mű egyéb helyein. Így pl. a fő mű elején Gadamer hivatkozik Oetingerre, és idéz tőle egy az applicatióra vonatkozó jellegzetes helyet, majd így folytatja: „[...] az applicatiót más pietista teológusok is [...] előtérbe állították [...] – ahogy ez Rambachnál látható, akinek akkortájt nagy hatású hermeneutikája az applicatiót is tárgyalja.”¹² Vagy amikor később azt írja: Schleiermacher „kizárólag a *subtilitas intelligendi*ről beszél, és nem foglalkozik a *subtilitas explicandival* (s végképp nem az *applicatióval*)”,¹³ majd a zárójelben az *applicatio* után rögtön lábjegyzetet iktat be, melyben ellenpélda gyanánt Rambach művére hivatkozik (továbbá, csöppet sem lényegtelen, egyúttal azt az oldalszámot is megadja, melyen valóban szó esik erről, s ahol megtalálható a *sapienter adplicandum* is), akkor Rambach neve itt is az alkalmazás összefüggésében merül fel. (Csak mellékesen jegyzem meg, hogy ha Gadamer a vitatott helyen is úgy fogalmazott volna, mint az előbb idézett résznél, hogy ti. a pietizmus ill. Rambach a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* mellé hozzáfűzte az *applicatiót*, akkor az egész vita tárgyaltalan volna.) Ha tehát a közvetlen szövegkörnyezeten túl a kontextus e második dimenzióját is figyelembe vesszük, aligha lehet kétségünk afelől, miben áll a szóban forgó mondat értelme. Hogy gyors történeti visszaillesztással szemben aggályokkal lehet élni, azt egyébiránt maga Gadamer is

¹² IM 44.

¹³ IM 141.

pillantással szemben aggályokkal lehet élni, azt egyébiránt maga Gadamer is elismerte. A fő mű harmadik kiadásához írott utószavában azt olvashatjuk: a hermeneutikatörténet tárgyalásának a könyvben „lényegében véve előkészítő és háttérképző feladata volt.”¹⁴

A kontextus e kettős dimenziójának vizsgálata tehát meglehetősen egyértelműséggel jelzi a gadameri állítás értelmét. Ám amennyiben a szót ebben a formában nem találjuk meg a pietizmusban, ill. Rambachnál, fölmerülhet a kérdés, vajon a megszövegezés (szemben azokkal az egyéb helyekkel, melyeken Gadamer Rambachról, ill. Rambach és az applikáció összefüggéséről ejtett szót anélkül, hogy a *subtilitas applicandi* kifejezést használta volna) eléggé körültekintő-e, nem ad-e okot a félreértésre; nem ad-e okot arra, hogy úgy véljük: a pietizmus, ill. Rambach nem csupán az alkalmazás hermeneutikai jelentőségét állította, hanem ezt a gondolati korpuszt egyúttal a *subtilitas applicandi* kifejezéssel nevezte is meg. A kérdést – melynek tárgyi súlya csekély, hiszen a dolog lényeges, nem a szó, a dolog pedig föllelhető – itt nem akarom eldönteni. (Az eldöntéséhez szükséges kontextus megteremtése céljából az I. függelékben három hasonló példát mutatok be, mely a problémát szemléltetheti, és egyúttal szélesebb összefüggésbe helyezheti, egy II. függelékben pedig utalok a terminológiai tévesztés egy olyan sajátos esetére, amelyben nem kisebb filozófus, mint Immanuel Kant – ráadásul nem is elődei, hanem önmaga által bevezetett – fogalomhasználatában mutatkozik vélelmezhető pontatlanság.)

Az eddigiekben a szóban forgó bekezdés második mondatának kontextusát két szempontból vizsgáltam: egyrészt a vonatkozó alfejezet közvetlen szöveggörnyezetének, másrészt a pietizmust és Rambachot illető egyéb gadameri utalásoknak az összefüggésében. Az eredmény abban foglalható össze, hogy a szöveg az adott helyen önálló állítás igényével nem lép fel, mivel 1. a közvetlen szöveggörnyezet nem más, mint ráhangoló bevezetés (önálló gondolatok kifejtése elé bocsátott történeti visszapillantás), és 2. mert a pietizmusra és Rambachra vonatkozóan a mű egyéb helyein is számos hasonló értelmű megjegyzés hangzik el, melyeket a kérdéses helyen a gadameri szöveg a maga értelmét tekintve mintegy összefoglalóan megismétel.

Hogy nem lehet önálló állításról szó, azt azonban egy harmadik megfontolás, a kontextus egy harmadik, immár legszélesebb dimenziójának vizsgálata is indokolja. Az előzetes értelmezési műveletek fenti rekonstrukciójában összegzett 2. tétel szorosan kötődik az 1.-höz, mely szerint a lábjegyzetre azért hárul a bizonyítás terhe, mert a bekezdés második mondata önálló, újszerű állítást („nagy ívű hermeneutikatörténeti tételt”) fogalmaz meg. Ha nem erről volna szó, ha Gadamer pusztán csak emlékeztetne valamire, ami

¹⁴ IM 379. Lásd GW II, 462: „Das führt mich auf die Geschichte der Hermeneutik. In meinem eigenen Versuch hatte ihre Behandlung im wesentlichen eine *vorbereitende und hintergrundbildende Aufgabe*.” (Kiemelés: F. M. I.) Ez egyoldalúságokhoz vezetett; pl. Schleiermacher nézeteinek tárgyalásában. Hogy Gadamer ebben az önkritikus visszapillantásban Schleiermacherre utal, és nem Rambachra vagy a pietizmusra, annak az lehet az oka, hogy az előbbinek van valami tétje, az utóbbinak nincs. Az ebben az utószóban található nyelvi reflexiók esetünkben különösen megszívlelendők. „Vizsgálódásomat gyakran vádolták azzal, hogy túl pontatlan a nyelve. Én ezt az ellenvetést nem tudom csupán egy fogyatékoság feltárásának tekinteni – habár persze fogyatékoságom lehet épp elég.” „A nyelvi kifejezéssel és fogalomalkotással szemben támasztott sajátos követelmény abban áll, hogy [...] *azt a megértés-összefüggést is jelölni kell, amelyben a tényállás jelent valamit.*” (IM 378; kiemelés: F. M. I.)

többé-kevésbé tudott dolognak számít, akkor a bizonyítás kötelezettsége is nyilván eselenék. Mármost az, hogy a pietizmus, ill. Rambach az applicatio problémáját előtérbe állította, az irodalomban nem számít különösképpen új meglátásnak: számos helyen és formában találkozni vele. Ha belehelyezzük a vonatkozó állítást a hermeneutikáról vagy a pietizmusról szóló irodalom általános összefüggésébe, akkor kiderül, hogy a pietizmusnak (vagy Rambachnak) a hermeneutika számára való jelentősége, pietizmus és applikáció összefüggése, illetve az applikáció mozzanatának a pietizmusban való fölerősödése – mind olyan dolgok, melyek Gadamer megelőzően már nagyrészt ismertek voltak, azaz nem Gadamer fedezte fel őket, ennél fogva ennek közelebbi igazolása sem hárul rá. „Miközben azonban a pietista hermeneutikáról szóló tézisnek kiemelt jelentősége van Gadamer gondolatmenetében, feltételezése *igazolására* csakis ez a hely szolgál” – teszi szavá kritikailag Kisbali László (1279; kiemelés: F. M. I.). Ehhez a következőket lehet hozzáfűzni. Sok minden egyébvel együtt, az igazolás is messzemenően kontextusfüggő dolog; igazolni akkor kell valamit, ha jó ok van rá, pl. az elődökhöz képest az ember újszerű tézissel lép föl. Ismert dolog emlékezetbe idézése esetén elesik az igazolás szükségessége. Mármost jelen esetben a dolog nemcsak onnan ismert, hogy Gadamer a fő mű korábbi helyein már hivatkozott rá, hanem az irodalom ill. a kutatás korábbi állásából. Ha a pietizmus hermeneutikatörténeti jelentősége, illetve pietizmus és applikáció összefüggése ismert a számunkra – mint ahogy ama tudományos közeg, ill. tudós közösség számára, amelynek Gadamer műve íródott, aligha lehetett újdonságról szó –, akkor nem merül fel az igazolás szükségessége, s nehéz belátni, igazából mit és miért kellett volna Gadamernek igazolnia (ill. Kisbali László egyéb helyeken használt kifejezéseivel élve: „alátámasztania”, „illusztrálnia”, 1278).

Hogy ne maradjon dogmatikus, próbáljuk meg azért „igazolni” ezt az állítást. A pietizmusra ill. Rambachra történnek utalások mindenekelőtt a hermeneutikatörténet nagy kutatójánál, Diltheynél. A Schleiermacher-mű összefüggésében Dilthey említi Rambachot, mint aki „figyelemreméltó kísérletet tett a régi hermeneutika tudományosságának és ortodoxiájának a pietista elmélettel való összekapcsolására”. A fejezetcím, melyben ez az utalás található, a következőképpen hangzik: „Die hermeneutische Lehre des Pietismus von den Affekten”,¹⁵ aminek azért van jelentősége, mert az affektusok és az applikáció a pietizmusban szorosan egymásra utalnak. Gottfried Boehm közösen kiadott hermeneutikatörténeti válogatásuk előszavában Gadamer hosszabban idézi a vonatkozó Dilthey-helyet; a kötetben található egyébként egy Rambach-szemelvény is, az előszóban pedig Gadamer ennek összefüggésében, a Dilthey-idézeteken túlmenően, külön is kitér Rambachra.¹⁶

¹⁵ DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, XIV, 620. „Einen bemerkenswerten Versuch, mit der Orthodoxie und Gelehrsamkeit der alten Hermeneutik diese pietistische Theorie zu verknüpfen, machte Rambach, dessen System bereits durch geschlossene Ordnung das des Jacob Baumgarten vorbereitete.” A fejezetcímét lásd *uo.*, 618; egy további Rambach-utalást: *uo.*, 735.

¹⁶ *Philosophische Hermeneutik*, Hrsg. H.-G. GADAMER, R. BOEHM, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Lásd „Einführung”, 20 skk. A Rambach-szemelvény: *uo.*, 62 skk.

A pietizmusról ill. Rambachról számos helyen és összefüggésben esik szó Joachim Wach nagy hermeneutikatörténeti munkájában,¹⁷ s nem hiányoznak itt az Anwendung–Aneignung–Applikation összefüggésben elhangzó utalások sem;¹⁸ e műre egyébként Gadamer – joggal – mint standard munkára hivatkozott.¹⁹ – Átfogó teológiatörténeti munkájában Rambach művéről Emanuel Hirsch mint „az egy emberöltőn keresztül legkedveltebb hermeneutikai tankönyvről” beszélt.²⁰ Az RGG hermeneutika-címszavában Gerhard Ebeling a pietizmust és Rambachot hangsúllyal említi, ezzel összefüggésben pedig két alkalommal is hozzáfűzi az applikáció előtérbe kerülését („[...] in den Begriff Hermeneutik von Ernesti auch die explicatio, von J. J. Rambach dazu noch die applicatio einbezogen worden war [...]”, „Einbeziehung der applicatio”);²¹ a témára egyébként részletesebben másutt is kitért.²² Nem érdektelen megemlíteni, hogy Ebeling szócikkét Gadamer ismerte, s a fő műben utal is rá.²³

A hermeneutikára vonatkozó korábbi lexikon-szócikkekben is megtalálhatók a pietizmusra és Rambachra való utalások, így pl. Heinricinél a 19. század végén,²⁴ de az újabb hermeneutikatörténeti áttekintésekben sem hiányzik a dolog jelentőségének ecsetelése. Igaz, ezeket Gadamer nem ismerhette, arra viszont alkalmasak, hogy utólag megerősítsék az általa mondottakat, főképp ha önálló utakon, nem pedig reá hivatkozva jutottak el hozzá. Ez történik pl. Maurizio Ferraris hermeneutikatörténetében, ahol külön alfejezet foglalkozik Rambachhal, ebben pedig hangsúllyal kerül említésre az applikáció problémaköre. „[...] jellemző vonás Rambachnál”, írja Ferraris, „hogy az értelmezett szövegek értelmét illető gyakorlati-egzisztenciális *applikációnak* különös jelentőséget tulajdonít. A hermeneutikában Rambach [...] három mozzanatot különböztet meg: az *investigatiót*, vagyis az Írás értelme felőli megbizonyosodást, az *explicatiót*, azaz a másoknak való kifejtését annak, amit az *investigatio* révén megértettünk, továbbá főképpen az *appli-*

¹⁷ J. WACH, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I–III, Tübingen, Mohr, 1926, 1929, 1933; 2. reprographischer Nachdruck, Hildesheim, Olms, 1984. Lásd pl. I, 15: „Am großartigsten, strengsten und systematischsten stellt Rambach diese Lehre vom Verstehen dar in seinen berühmten Institutiones hermeneuticae sacrae (1723), einem außerordentlich interessanten Werk, das in vier große Teile zerfällt.” Lásd továbbá *uo.*, I, 69, 92 („Ganz im Einverständnis mit Dilthey [...] setze ich die Bedeutung des *Pietismus* für die Theorie der Hermeneutik hoch an”), 110; II, 75 sk., 121, 156, 184.

¹⁸ Lásd *uo.*, II, 19 sk., 196; III, 25.

¹⁹ Vö. IM 379 („Joachim Wach ismert standard műve”), vö. még 414 (13. jegyzet).

²⁰ Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1951, II, 178 („das ein Menschenalter lang beliebteste hermeneutische Lehrbuch”).

²¹ G. EBELING, *Hermeneutik = Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen, 1959, 243–262, itt: 244, 254.

²² A hermeneutika-címszó megjelenésének évében, 1959-ben Ebeling több előadást tartott *Wort Gottes und Hermeneutik* címmel, mely azután a Zeitschrift für Theologie und Kirche folyóiratban jelent meg, 56/2, 1959, 224–251; magyarul lásd G. EBELING, *Isten és szó*, Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995 (Hermeneutikai Füzetek, 7). Itt újfent és a címszónál részletesebben tárgyalja a pietizmus, Rambach és az applikáció összefüggéseit, továbbá Rambach művéből vonatkozó helyeket idéz (lásd id. magyar kiadás, 18).

²³ IM 414, 1. jegyzet.

²⁴ G. HEINRICI, *Hermeneutik = Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, 718–750, itt: 736 sk.

catiót, mely azt az egzisztenciális jelentőséget illeti, melyre a szöveg az olvasó számára tesz szert [...]. Az applikáció az affektus-elmélet korrelátuma, ugyanazt a szerepet játsza az értelmező pszichológiájának oldaláról, mint amit az affektusok a szent szerző pszichológiájának oldaláról”.²⁵ Ferraris ezután Rambach művéből idézve támasztja alá az általa mondottakat, majd így fogalmaz: az applikáció „a pietista hermeneutika és érzékenység gyakorlati hitvallásának egyfajta megkoronázása”.²⁶ Lényeges, hogy mindeddig szó sem esett Gadameréről, akivel csak az alfejezet utolsó bekezdése foglalkozik, ezt a bekezdést pedig a következő mondat vezeti be: „Az egzisztencia, a gyakorlati jelleg és a közös érzék közti, az applicatio elmélete által kifejtett összefüggés képezi az applikáció jelenkori hermeneutikában végbement újjáértékelésének alapját (lásd Gadamer 1960, 358–363 [...])”.²⁷

Végül egy utalás erejéig említeni kell Gadamer tanítóját, Heideggert, aki döntő ösztönzéseket adott a hermeneutika 20. századi újjáéledésének, s akitől Gadamer az egész hermeneutikai kérdéskört először ismerhette meg. Heidegger egyik nevezetes fiatalkori előadása, a Freiburgban 1923-ban tartott *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* című előadás, melyben a hermeneutika témája Heideggernél először merül föl átfogóan, és kerül egyúttal bizonyos részletességgel kifejtésre, s amely feltehetően a legelső előadás volt, amelyet Gadamer Heideggernél személyesen hallgatott – ez az előadás egy tömör hermeneutikatörténeti összeggel indul. A hermeneutika „hagyományos” felfogásaira vonatkozó visszapillantás alig öt oldal, ehhez képest – olyan szerzők mellett, mint Platon, Arisztotelész, Philón, Augustinus, Flacius, Meier, Schleiermacher, Boeckh, Dilthey – nem csupán említés történik Rambachról, de Heidegger meglehetősen részletességgel, mintegy fél oldal terjedelemben ismerteti egyúttal fő művének felépítését és tagolását, külön kiemelve az applikáció témakörét.²⁸ – Különböző egyéb források mellett Gadamer számára tehát a húszas évektől kezdve ismert lehetett a pietizmus, Rambach illetve az applikáció problémaköre és jelentősége a hermeneutika számára, valamely új tézis megfogalmazásának igényével így aligha léphetett föl.

Zárjuk a bekezdés második mondatának értelmét (értelmének kontextuális behatárolását) illető rekonstrukciót. A fentiek során figyelembe vettem 1. az alfejezet közvetlen szövegösszefüggését, 2. a pietizmusra és a Rambachra történő egyéb gadameri utalások szövegösszefüggését, továbbá 3. a hermeneutikatörténeti irodalom utalásait. A bekezdés második mondatának értelmét 1. és 2. révén rekonstruálhatjuk, az így rekonstruált értelmet pedig 3. révén tehetjük próbára. E kettős kontextualizációból pedig az az eredmény adódik, hogy ismert dologra való utalásról van szó, nem pedig önálló, újszerű állításról.

Még egy kiegészítő megjegyzés kínálkozik. Azt, hogy „a pietizmus harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást” mondatrész a kontextust figyelembe

²⁵ Maurizio FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, 63.

²⁶ Uo. „[...] l'applicazione [...] rappresenta [...] una sorta di coronamento della vocazione pratica dell'ermeneutica e sensibilità pietistica.”

²⁷ Uo., 64.

²⁸ Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Hrsg. K. BRÖCKER-OLTMANN, Frankfurt/Main, Klostermann, 1988 (Gesamtausgabe, 63), 13.

véve a dolgot akarja megnevezni, nem a szót, az is megerősíti, hogy másik két *subtilitas*, a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* megnevezés *sem* szó szerint értendő, hanem úgy, mint ami egymástól többé-kevésbé jól elhatárolható tematikai egységekre, gondolati korpuszokra, nem pedig pusztá szavakra vonatkozik. Miközben a megkülönböztetés hagyományosan rögzült, a megnevezés nagyfokú ingadozásokat mutat. Mint Ferraris főnti idézetéből látjuk (mely a maga részéről a megfelelő rambachi helyet kommentálja, azt a helyet, amelyre Gadamer Schleiermacherrel összefüggésben maga is hivatkozik), Rambach rögzíti a három gondolati egység különbségét, de más kifejezéseket használ. Ferraris ezeket az *investigatio*, az *explicatio* és az *adplicatio* hármasságával adja vissza, ám az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy az *explicatio* kifejezés Ferraris részéről értelmezés, mivel Rambachnál szó szerint *exponere* („aliis exponendum”) szerepel.²⁹ Vitán felül állani látszik viszont a három gondolati korpusz egymástól való megkülönböztetése, elhatárolása, ez pedig jelenti egyrészt a szöveg értelmének kifürkészését, kiderítését, azaz megértését, másrészt ez utóbbinak a kifejtését, explikálását, exponálását, közlését, harmadrészt és végül pedig a (megértett és explikált-exponált) értelem egzisztenciális jelentőségét, vagyis alkalmazását. Az értelemmegértés és az értelem-magyarázat vagy -kifejtés kettős képessége mellé Rambach az idézett helyen nagyon is hozzáfűzi harmadikként az applikációt, így Gadamer állítása a dolog lényege felől tekintve megalapozottnak látszik.³⁰ Ha ez a meglátás helytálló, akkor az következik belőle, hogy a mondatban a hangsúly a „harmadikként hozzáfűzte” szintagmára esik (ez pedig hozzátétőleg annyit jelent: „az első kettőtől megkülönböztetett, önálló harmadik tagként”), miközben relatíve kisebb a jelentősége annak, hogy e harmadiknak (továbbá az első kettőnek) pontosan mi a szó szerinti megnevezése. Annál is inkább, mivel ebben a tekintetben a korai hermeneutikákban aligha található egy terminológiailag következetesen érvényesített és végigvitt megnevezés (ami természetesen nem mond ellent annak, hogy a dolog tekintetében ne létezett volna a megkülönböztetés). A probléma ezen a ponton egyszerre hermeneutikai és filológiai, és a kettő összeszövődöttségét mutatja: míg ugyanarra (vagy hozzátétőleg ugyanarra) a dologra lehet más szóval is utalni, addig – fordítva – a szó vagy megnevezés azonossága még korántsem biztosítja a dolog azonosságát. Az alkalmazás Rambach számára való jelentőségét pedig – túl minden mennyiségi megfontoláson – már az az egyetlen mondat alkalmas jelezni, mely szerint ha ez, ti. a gyakorlati alkalmazás „elmarad, akkor minden egyéb dolog hiábavalóan történik”.³¹ Ami annyit tesz: az egész hermeneutika fabatkát sem ér nélküle. Innen szemlélve jogos tehát Ferraris idézett (ám nem erre a szöveghelyre hivatkozó) értelmezése, mely szerint az applikáció „a pietista hermeneutika [...] egyfajta megkoronázása”.

²⁹ Joannes Jacobus RAMBACHIUS, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Ienae, sumptibus Ioan. Wilh. Hartungii, 1752, 2.

³⁰ Lásd Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 2. kiad., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, 93.

³¹ RAMBACH, *i. m.*, 820 sk. „Quae [adplicatio practica] si omittatur, reliqua omnia sine fructu instituntur.”

A vizsgált bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet első mondata mindazonáltal azzal indul: „Rambach *Institutiones hermeneuticae sacrae*-ját (1723) Morus összefoglalásában ismerem, ott ez áll [...]”, ez pedig alkalmas lehet azt a benyomást kelteni, miszerint 1. most egy rambachi idézet következik vagy legalábbis rambachi gondolatok Morus általi összefoglalása, éspedig 2. olyan, amely a szövegben a három *subtilitas*ról tett állítást illusztrálja. Zavaró azonban, hogy ez a lábjegyzet nem a három *subtilitas*ról tett állítás után következik, hanem két mondattal később, ezért aztán az „alkalmas lehet” megfogalmazást semmiképpen sem erősíthetjük föl mondjuk arra, hogy e lábjegyzetnek csakis és kizárólag ez volna a feladata. *Számtalan módja van annak, ahogy egy lábjegyzet értelmesen kapcsolódhat a szöveghez*, s a kérdéses lábjegyzet akkor is értelmes marad, ha nem ezt a hármasságot illusztrálja, hanem valamilyen más értelemben fűz kiegészítő megjegyzést a szöveghez, esetünkben a *subtilitas* fogalmához. Ezt a feltételt pedig a lábjegyzet teljesíti. Csak akkor fogunk az említett követeléssel fellépni, ha a szövegben tett állítást önálló, újszerű tételnek fogjuk fel, mint ami mindenképpen igazolásra szorul – s ha már közvetlenül nem találunk mögötte lábjegyzetet, akkor ezt a kötelezettséget a legközelebbi lábjegyzettől várjuk –; ezt a feltevést azonban fentebb remélhetőleg több szempontból is sikerült cáfolnom.

A jegyzet értelmes lehet úgy is, hogy nem a hármat, hanem a *subtilitast* illusztrálja, már csak azért is, mivel annak a mondatnak a végéhez kapcsolódik, amely pontosan ezt a fogalmat magyarázza, nem pedig ahhoz a kettővel megelőző mondatához, melyben a három *subtilitas*ról esik szó. Az a kérdés persze még fennmarad, hogy akkor tehát a három *subtilitas*ra vonatkozó tétel bizonyítás, igazolás nélkül marad? Úgy tűnik, igen. De miért is volna szükség erre a bizonyításra, erre az igazolásra? Nos, mert az előzetes értelmezés szerint itt saját önálló, újszerű állításról („nagy ívű hermeneutikatörténeti tételről”) van szó. De ha véletlenül mégsem ez a helyzet, vajon akkor is fennáll-e még a bizonyítás iránti sürgető szükséglet?

Ezzel a dolog lényegét elintéztünk is tekinthetnénk, és a lábjegyzettel nem kellene tovább foglalkoznunk. Mindazonáltal nem lesz haszontalan, ha némi további vizsgálatot végzünk, mivel ennek során még további, az iméntinél erősebb érünk is lesz a vélelmezett filológiai hiba feltevésének cáfolatára.

A bekezdés utolsó, negyedik mondatának végén álló lábjegyzet és a bekezdés második mondata közti összefüggést, mint fentebb jeleztem, lazíthatjuk, sőt teljesen föloldhatjuk, ez az elolvasás pedig mindkét irányból kiindulhat: megmutathatjuk, hogy miként a főszöveg bekezdésének második mondata nem utal a negyedik mondat végén álló lábjegyzetre – ezt próbáltam a fentiekben körvonalazni (hogy nevezetesen nincs szó olyan újszerű állításról, mely lábjegyzetbeli igazolásra szorulna) –, úgy az utóbbi sem az előbbire. A kapcsolatot ugyanis a lábjegyzet felől szemlélve egyedül a Rambachra való hivatkozás teremti meg. Ez lehet alkalmas arra (ám nem több, mint alkalmas), hogy a negyedik mondat végén álló lábjegyzetet a második mondattal hozza összefüggésbe. Ha viszont a lábjegyzetnek ez a Rambachra való hivatkozást tartalmazó első mondata kérdésessé

válík, akkor a szöveg és lábjegyzet közti összefüggés már igencsak meglazult szálai teljesen elszakadnak.

„Valóban nem vette volna eddig senki sem észre, hogy az idézet nem támaszt alá semmit?” – kérdi Kisbali László.³² Holott ehhez, fűzi hozzá, „még Rambachot sem kellett volna kézbe venni, elég lett volna figyelmesen elolvasni az *Igazság és módszer* lábjegyzetét” (1284).

A figyelmes olvasás fontos dolog, és mindenképpen helyeslendő, miként az is, hogy „a filológus [...] kötelességének tekinti, hogy a szöveget a kezébe vegye és tanulmányozza” (921). Ám adott esetben a gondos filológusnak még egy előző munkafázist is szükséges lehet elvégeznie: utánajárni annak, felülvizsgálni azt, hogy *mit* olvas el, azaz szükség lehet arra, hogy elolvasás előtt magát az elolvasandó szöveget, annak pontos szöveghangzását kritikailag fölülvizsgálja, filológiai kritikának vesse alá. Szükséges lehet utánajárni annak, hogyan hangzik az elolvasandó szöveg, megnézni, van-e egyetlen hiteles szövegváltozat, ha pedig több, egymással nem egyező szövegváltozatra bukkanunk, akkor ezeket célszerű egymással egybevetni, s az egybevetésből valamilyen következtetést levonni. Mindenfajta filológia elemi összetevői a forráskutatás és a szövegkritika (recensio, examinatio, emendatio), a szövegtörténet és a szöveghagyományozódás vizsgálata. Lényeges a pontos szöveghangzás (Wortlaut) helyreállítása, a szövegváltozatok kritikai összevetése és értékelése, a hasonlóságok és eltérések megállapítása és lehetőleg valamely optimális szövegváltozat előállítás (Textherstellung).³³

A filológiai utánjárást mindenképp szükséges elvégeznünk, esetünkben azonban ezt a következő három megfontolás különösképpen indokolja: 1. a kritika célpontja egy vélelmezett filológiai hiba; 2. a gadameri műnek több kiadása van; 3. a vélelmezett filológiai hiba kimutatásában Kisbali László egyedül a magyar kiadásra hivatkozik (!).³⁴

Ha ennek a filológiai munkának legalábbis egy részét elvégezzük, a következőt látjuk. A Bonyhai Gábor fordításában a Gondolat Kiadónál 1984-ben megjelent magyar kiadásban a lábjegyzet szövege³⁵ három részből épül fel (ezeket a továbbiakban A, B és C elnevezéssel fogom jelölni). A lábjegyzet a már idézett, Rambachra hivatkozó első mondatból kezdődik (A), ezt követi a Morus-idézet (B), majd a végén áll az idézethez fűzött

³² 1284. Ugyanezen az oldalon a lap tetején még egyszer felbukkan az „alátámaszt” megfogalmazás: Gadamer „megfogalmaz egy nagy ívű hermeneutikatörténeti tételt, amelyet egy [...] Morus-idézettel támaszt alá”; lásd továbbá 1278: „a lábjegyzet egyáltalán nem támasztja alá a főszövegben megfogalmazott állítást”.

³³ Lásd Gerhard JÄGER, *Einführung in die klassische Philologie*, 3. Aufl., München, C. H. Beck, 1980, 1990, 32. Vö. Rudolf PFEIFFER, *Geschichte der klassischen Philologie: Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München, C. H. Beck, 1982, 18: „Philologie ist die Kunst, die literarische Tradition zu verstehen, zu erklären und wiederherzustellen” („A filológia az irodalmi tradíció megértésének, megmagyarázásának és helyreállításának művészete-mestersége”).

³⁴ Vajon mivel magyarázható, hogy a vonatkozó lábjegyzet Kisbali László általi „figyelmes olvasása” csupán a magyar kiadás szövegére korlátozódott? Hiszen kezében megfordult a *Gesammelte Werke* kiadása – amint azt az I. kötetet illetően 41. és az 51. jegyzetének, a II. kötetet illetően pedig pl. a 21. jegyzetének hivatkozása mutatja (1288, 1287). Ám a 19. és a 22. jegyzetben, melyekben a kérdéses gadameri lábjegyzetet idézi, csupán a magyar kiadásra való hivatkozás szerepel.

³⁵ IM 421, 206. jegyzet.

kommentár gyanánt a következő mondat: „Itt a humanista subtilitast a felvilágosodás módszereszménye következtében félreértették” (C).

A fenti magyar kiadás a 4. német kiadás alapján készült; ha ezt felütjük, meglepve látjuk, hogy ott a vonatkozó lábjegyzet A-ból és B-ből áll, C-nek nyoma sincs. Eltekintve a Morus-idézet (B) szövegének bizonyos változásaitól, a *Gesammelte Werke* számára készült 5. kiadás a 4.-hez képest lényegében véve változatlan: C-t ott sem találjuk. Nem világos akkor, hogy ez miképp kerülhetett be a magyar fordításba. Mielőtt különféle találgatásokba bocsátkoznánk, célszerű még egy kicsit elidőznünk a kiadástörténet filológiai kérdéseinél, s megnéznünk a mű korábbi kiadásainak, mindenekelőtt az 1960-as első kiadásnak a szövegét. Ez utóbbiban azután megtaláljuk C-t (s így egyúttal a választ is arra, hogyan kerülhetett e mondat Bonyhai Gábor fordításába) – ám balszerencsénkre itt viszont nyoma sincs A-nak. Az 1965-ben megjelent második kiadás vonatkozó szövege az elsőhöz képest változatlan, az 1972-es harmadik kiadásban jelenik meg az a szövegváltozás, amely az 1975-ös negyedik kiadásban a harmadikhoz képest változatlan formában reprodukálódik. E lábjegyzet szövege tehát, úgy tűnik, a gadameri mű kiadástörténetében kétféle formában létezik: vagy BC, vagy AB alakban (előbbi szövegváltozat az 1. és a 2. kiadásban, utóbbi a 3. és a 4., továbbá a GW-kiadásban szerepel).

Ebből a következő következtetést vonhatjuk le. Bonyhai fordítása egybedolgozta az 1. és a 4. kiadás szövegét, s így egy olyan szöveget állított elő, melyet ebben a formában egyik gadameri kiadásban sem lehet megtalálni. Kisbali László *filológiai* ellenvetéseinek szövegbázisa pedig éppen ez a szöveg! Egy olyan szöveg, amelynek filológiai státusza, hitelessége fölöttébb kérdéses. Nemcsak azért, mert fordítás, hanem elsősorban azért, mert különböző kiadások egymástól eltérő szövegváltozatai kompilációjának a fordítása. Mindenképpen figyelemre méltó, hogy egy olyan tanulmány, mely filológiai hibát vél felfedezni az *Igazság és módszerben* (Horváth Iván fogalmazásával: „jókora filológiai baklövésen” véli „rajtacsípni” Gadamert), mely az igaz filológusnak szóló üdvözléssel nyitja „detektívtörténetét”, s azt „egy szép hosszú lábjegyzettel” indítja – s melynek továbbá „tárgya maga is egy lábjegyzetbe foglalt idézet” (1275) –, hogy ez a tanulmány a hiba, a rajtacsípés középponti szöveghelyét (a szerző detektivistikus metaforikájával élve: a tetthelyet), azaz az inkriminált lábjegyzetet elmulasztja filológiailag biztosítani, szövegkritikai szempontból felülvizsgálni.

A filológiai utánjárás tehát azt mutatja, hogy a kérdéses lábjegyzet A része – a bevezető mondat, mely egyedül lehet alkalmas arra, hogy a Morus-idézetet a főszöveg bekezdésének második mondatával összefüggésbe hozza – „Rambach *Institutiones hermeneuticae sacrae*-ját (1723) Morus összefoglalásában ismerem, ott ez áll [...]” – a későbbi kiadásokban szereplő *toldás*, mely az első kiadás eredeti szövegében nem található. Lábjegyzetünk B része, azaz a Morus-idézet eredetileg C utólagos kommentár kíséretében, arra vonatkoztatva szerepel a szövegben, Rambach művére való minden hivatkozás nélkül, sőt Rambach neve el sem hangzik a jegyzetben. Ezzel megdőlt immár az utolsó (igen gyenge) pillére is annak a feltevésnek, mely szerint Gadamer a szövegben föllállított volna egy újszerű tételt, s e lábjegyzet ill. a benne szereplő Morus-idézet lenne hivatott e tételt alátámasztani vagy igazolni. Az első kiadásban az idézet nem Rambachhal indul: ha

ezt Kisbali László figyelembe vette volna, egész értelmezési hipotézise, mely szerint ennek a jegyzetnek, ill. a benne szereplő idézetnek volna a feladata a szövegben szereplő Rambach-hivatkozást alátámasztani, adatolni – már kezdetben alaptalannak bizonyult volna.

Arra vonatkozóan, hogy Kisbali Lászlónál miért nem találjuk nyomát ennek a filológiai utánjárásnak, nem kívánok feltevésekbe bocsátkozni. Elegendő annak rögzítése, hogy ezt a lábjegyzetet 1. a vélt filológiai hiba kimutatásának és 2. valamely felvilágosodás-ellenes Gadamer-kép fölvázolásának céljaira (ez Kisbali László cikkének kettős mozgatója) csakis a Bonyhai Gábor fordításában szereplő ABC szövegváltozat értelmében lehet maradéktalanul kiaknázni. Ebben szerepel ugyanis mind A, mely laza formában megte-remti a kapcsolatot a szöveg Rambachra vonatkozó részével, továbbá C, azaz egy igen specifikus kritikai észrevétel, melyből – közelebbi értelmének megértésére tett minden-fajta kísérlet nélkül, jókora kényszeredettséggel és belemagyarázással ugyan, de mégis-csak – ugródeszkat, elrugaszkodási pontot lehet találni valamely felvilágosodás-ellenes Gadamer-torzkép fölrajzolása számára. Ez az ABC szövegváltozat azonban a Gadamer életében öt kiadást megért mű egyik szövegváltozatában sem található.

Vajon mi indokolja a későbbi kiadásokban a lábjegyzet (BC-ről AB-re történő) módosulását, mindenekelőtt A betoldását? Itt további filológiai munkára vagyunk utalva, s noha ez már nem tartoznék szorosan jelen írás körébe, ha eddig a pontig eljutottam, úgy gondolom, nem lesz érdektelen, ha röviden beszámolok arról, amit ebben a tekintetben ki tudtam deríteni. Előrebocsátom, hogy semmi izgalmasat nem ígérhetek, tipikusan apró filológiai dolgokról van szó, melyek a gadameri mű struktúráját illetően semmiféle megrendítő újdonsággal nem szolgálnak (ebből a szempontból szinte jelentéktelenek); de még csak azt sem ígérhetem, hogy ennek az önmagában véve apró dolognak megnyugtatóan a végére tudok járni. Bizonyos tényeket sikerült kiderítenem, ezek után azonban már csak többé-kevésbé megalapozott feltevésekre hagyatkozhatom.

A gadameri mű első és második kiadásában a szóban forgó bekezdés második mondatának végén, Rambach nevének zárójelben történt említését követően találunk egy lábjegyzetet, melyben Gadamer Oetinger Rambachra tett hatásának összefüggésében P. Herbers Rambachról írott 1952-es heidelbergi disszertációjára hivatkozik. (Ez a lábjegyzet egyébként tovább erősíti azt, hogy a negyedik mondat végén álló lábjegyzetnek nem lehetett feladata a második mondat illusztrálása, hiszen a második mondat végén már állott egy lábjegyzet.) Ez a lábjegyzet a későbbi kiadásokból eltűnt. Vajon miért?

A gadameri mű hatástörténetében ma már klasszikusként szokás emlegetni Klaus Dockhornnak a Göttingische Gelehrte Anzeigen 1966-os évfolyamában az *Igazság és módszerről* közzétett igen részletes és elmélyült recenzióját.³⁶ Ez a túlnyomórészt elismerő hangú recenzió, melyet Gadamer is nagyra értékelt és később idézett is,³⁷ korántsem volt mentes ugyanakkor kritikai észrevételektől, s ezek némelyikét Gadamer komolyan meg is szívelte. E kritikai észrevételek egyikeként Dockhorn szóvá tette, hogy a vonat-

³⁶ Klaus DOCKHORN, *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Göttingische Gelehrte Anzeigen, 218(1966), 3–4. sz., 169–206.

³⁷ Lásd GW II, 111. Vö. még GW II, 466 = IM 381.

kozó lábjegyzet Oetinger Rambachra tett hatását illetően kevésbé valószínűsíthető.³⁸ (Nem mellékes, hogy ugyanezen a helyen Dockhorn minden kritika nélkül összegezte, az alkalmazás gadameri alfejezetét tárgyalva, „az értelmezés *intelligere, explicare* és *applicare* szerint tagolódó hármasságát”). E kritikai észrevételt Gadamer feltehetően elfogadta, mindenesetre ezt a lábjegyzetet a későbbi kiadásokból törölte. E törlés vezetett a következő, azaz a negyedik mondat végén álló lábjegyzet szövegének átfogalmazásához. Ezen a ponton túl azonban már csak feltevésekre tudok hagyatkozni.

A tények, amelyeket kétséget kizáróan meg lehet állapítani, tehát a következők: 1. A gadameri mű első és második kiadásában a vonatkozó alfejezet első bekezdésének második mondatát követően szerepelt egy lábjegyzet. 2. Dockhorn recenziója kritikai észrevételt fogalmazott meg ezzel a lábjegyzettel kapcsolatban. 3. Ez a lábjegyzet a későbbi kiadásokban már nem volt megtalálható.

Kézenfekvő a feltevés, hogy Gadamer elfogadta Dockhorn észrevételét, s ezért törölte ezt a lábjegyzetet. Valószínű az is, hogy ezzel párhuzamosan vagy egyidejűleg (vagy egyenesen ennek okaként) került átfogalmazásra a következő lábjegyzet (azaz hogy az átfogalmazás kontextusát az előző lábjegyzet törlése alkotta), s így került bele nyitó mondatként A (s tűnt el vele párhuzamosan C).

A lábjegyzet átfogalmazását és A betoldását illetően nincs hipotézisem (nem tudom, hogy mikor, ki által és milyen körülmények közepette került rá sor), úgy gondolom azonban, hogy ez a módosítás, ill. toldás mindenképpen szövegromlásként értékelendő. Egyrészt a lábjegyzet értelem-összefüggését átrendezte, és egyfajta törést idézett elő benne. A Morus-idézet (B) ezután már nem C-hez, hanem A-hoz kapcsolódott, így – bár korántsem egyértelműen – azt a benyomást kelthette, hogy Rambachal kapcsolatban van valamilyen közelebről nem tisztázott relevanciája, amit a lábjegyzet nemigen igazolt vissza (s ezt lehet azután kiindulópontként fölhasználni – amennyiben ezt a szöveget tekintjük a hiteles szövegváltozatnak – olyasféle ellenvetések számára, mint amilyeneket Kisbali László fogalmaz meg). Másrészt azonban önmagában e közlésnek a lábjegyzet elején nincs is igen értelme, nem tudni, mi a cél vele. Végül – de nem utolsósorban – tárgyi helyességében is kételkedni lehet. Ezt az utóbbi megjegyzést nem lesz haszontalan kicsit részletezni.

Az állítás köré, miszerint Rambach művét Gadamer Morusból ismeri, kérdőjeleket lehet rajzolni. Hiszen a fentebb már idézett Schleiermacher-hely összefüggésében lábjegyzetben hivatkozott lapszám szerint Rambach művére, ehhez pedig ha nem is Rambachot, de legalábbis Lückét ismernie kellett. De Lücke mellett ott van az a Dilthey-szöveg is, amelyet a Boehmmel közösen kiadott kötet előszavában részletesen idézett. Ebeling szócikkét, mint utaltam rá, Gadamer ismerte, a fő műben hivatkozott rá, Ebeling pedig egy a szócikk megjelenésével egyidejűleg publikált írásában hosszabban is kitért Rambachra, idézett művéből, s ez Gadamer számára ugyancsak ismert lehetett. Heidegger korai, 1923-as utalását végül még személyesen hallhatta. Ez eddig már négy egyéb for-

³⁸ DOCKHORN, *i. m.*, 193. Az ok: a Rambachnál kilenc évvel fiatalabb Oetinger Rambach művének megjelenésekor (1723-ban) huszonegy éves volt.

rás, de gyanítom, hogy további közvetítések, illetve források is lehetségesek. Hogy tehát Rambach művét Gadamer csupán Moruson keresztül ismerte volna, amint a lábjegyzet új első mondata állítja (hiszen a szöveg nem úgy szól, hogy „mások mellett”, „többek között” stb., hanem úgy: „Morus összefoglalásából ismerem”, ez a megfogalmazás pedig a kört Morusra szűkíti) – ez az állítás számomra fölöttebb kétségesnek tűnik. Amiből megerősíteni vélem a feltevést, mely szerint ez az utólagos betoldás, s így a lábjegyzet újfajta szövegváltozata (AB) valójában szövegromlás (ezt erősíti ugyancsak, hogy a Morus-idézet szövege is az előző két kiadáshoz képest feltűnő szövegromlást mutat).

De ha a fentiek fényében jobban odafigyelünk, rögtön találunk egy további, ötödik forrást is. Ez pedig éppen P. Herbers hivatkozott disszertációja. Ez a munka³⁹ igen alaposan foglalkozik Rambachhal és korával, részletesen elemzi fő művét, ennek során pedig megfelelőképpen kitér az applicatio problémakörére is. Nincs adalékom arra nézve, hogy e munka létrejöttében Gadamernek volt-e szerepe (hogy az ő ösztönzésére vagy irányítása alatt íródott-e), ám hogy ismerte, azt épp a második mondat végéhez kapcsolt lábjegyzetbeli hivatkozás mutatja. Ez pedig további döntő adalék arra nézve, hogy Rambachot Gadamer nem csupán Morus révén ismerte, mint ahogy azt a negyedik mondat végén álló lábjegyzet új első mondata állítja.

Ez utóbbi adalék azonban csak akkor hozzáférhető számunkra, ha a mű első két kiadását vesszük kézbe. Ott persze nem találjuk még azt az állítást, hogy Rambachot Gadamer Morus révén ismeri. Ahol viszont ez utóbbi megjelenik, ott már Herbers neve tűnik el... Vajon nem épp itt rejlik-e valamilyen (éppen hogy rejtett) összefüggés A betoldása és az előző jegyzet eltűnése között? Hiszen, mint utaltam rá, A-nak önmagában nemigen van értelme, nem lehet közvetlenül látni a célját, a lábjegyzet értelemegységét megbontja, és félrevezető értelmezésekre ad okot. Mi magyarázhatja ezt a szövegromlást?

Az utolsó feltevés, amelyet meg szeretnék fogalmazni, abban áll, hogy ha összefüggésbe hozzuk a negyedik mondat végén álló jegyzet toldását (A-t) a második mondathoz kapcsolt jegyzet eltűnésével, akkor mód nyílik A megjelenésére valamilyen magyarázatot találnunk. E toldás (A) akkor épphogy egy eltűnő szöveghelyből nyeri értelmét, annak a helyére lép. Interpretációs feltevésem ill. javaslatom tehát a következő. A lábjegyzet új első mondata (A), mely szerint Rambach művét „Morus összefoglalásából ismerem”, valamely szimptomatikus hallgatást⁴⁰ tartalmaz, mely érzésem szerint valahogy így szólaltatható meg: Rambach művét „Morus összefoglalásából ismerem – nem pedig (sokkal inkább, mint) Herbers disszertációjából”. Ám mivel a Herbers disszertációjára való hi-

³⁹ Paul HERBERS, *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambach's*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der theologischen Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität, Heidelberg, Theol. Fak. Diss. 1952. (A heidelbergi egyetemi könyvtárban W 8572 jelzet alatt.)

⁴⁰ E fogalommal kapcsolatban lásd L. ALTHUSSER, *Marx – az elmélet forradalma*, Bp., Kossuth, 1968, 143 skk. A „szimptomatikus hallgatásokat”, mint Althusser utal rá, tudni kell meghallani, meg nem hallásuk következményekkel terhes lehet (uo., 144 sk.; figyelemre méltó, hogy a szcientizmushoz sorolt és a historicista és humanista fölfogásokkal a lehető legradikálisabban szembenálló, önmagát a marxizmus tudomány-volta mellett elkötelező Althusser e fogalma milyen mértékben mutat hermeneutikai vonásokat). A fogalomhoz lásd még FEHÉR M. István, *Lukács és Sartre: Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai*, Magyar Filozófiai Szemle, 28(1984), 3–4. sz., 379–413; itt 89. jegyzet (407 skk.).

vatkozás éppen hogy eltűnik, így a toldás értelemgenezise, s így értelme is egyúttal láthatatlanná lesz. E toldás értelme akkor a distanciálódás gesztusa, oly gesztus, mely nyomban érzékelhetetlenné is teszi magát. Amitől ugyanis distanciálódik, az immár nem jelenik meg. Csak a distanciálódás gesztusában magában visszamaradó értelem-törés lesz hozzáférhető; s csak a lábjegyzetben fennmaradó értelemzavaró anomáliák utalnak vissza rá.⁴¹

Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, még mindig számos nyitott kérdés marad hátra.⁴² Vajon igaza volt-e Dockhorn kritikai észrevételének, s Gadamer vajon nem elsietett módon tette-e magáévá? Szükség volt-e erre a toldásra, s vajon kitől származik? Nem lehet-e, hogy valamely szóban elhangzott utalás, instrukció tökéletlen kéziratbeli átvezetéséről van szó?

A szövegromlás a fenti magyarázatok fényében persze még szövegromlás marad, ám ha a 4. kiadás szövege mögé visszanyúlunk, akkor mód nyílik arra, hogy e szöveget egy meghatározott szövegváltozatként (nem pedig *a* szöveggként), továbbá – más megelőző szövegekhez képest – szövegromlásként olvassuk, valamint hogy ezek után megpróbáljunk valamilyen magyarázatot találni rá. A szövegben van némely anomália, ám nem úgy és nem abban az értelemben, ahogy Kisbali László vélte. A kérdéses lábjegyzet nem mulasztotta el valamely új hermeneutikatörténeti tételnek az igazolását, mivel eredetileg egyfelől egyáltalán nem ez volt a célja és értelme, és mert másfelől maga a szöveg sem lépett fel ilyen újszerű állítás igényével.⁴³

⁴¹ Ennek a gesztusnak el is *kell* tüntetnie önmagát, hiszen annak kimondása, hogy Rambach művét „Morus összefoglalásából ismerem, *nem pedig Herbers disszertációjából*”, azt feltételezi, hogy Herbers disszertációjára hivatkozni kell, míg a toldásnak az itt megfogalmazott interpretációs hipotézis szerint épp az az értelme, hogy a Herbers-hivatkozás helyébe lép. Másrészt Herbers megnevezése és a reá való hivatkozás már önmagában megrendíti az állítást, mely szerint Rambach művét Gadamer (csak) Morus összefoglalásából ismeri.

⁴² Ám mi volna ennek az értelmezésnek az alternatívája? Kevésbé hihetőnek látom ugyanis Kisbali László vélekedését, mely szerint e mondatnak az volna az értelme, hogy Gadamer csak úgy dölyfösen kiállt, hogy kihívóan tudassa az olvasóval, ő bizony nem olvasta Rambachot, hanem csak Morus összefoglalásából ismeri. Ennek így nem volna semmi értelme. Egyrészt Morus összefoglalásából akkor is idézhetett volna (mint ahogy tette ezt az első két kiadásban), ha ezt nem bocsátja előre, avagy fogalmazhatott volna úgy is: „Rambach művének Morus általi összefoglalásában ez áll...” Másrészt miért épp ide illeszti ezt a lábjegyzetet, miért nem két mondatnál előbbre, annak a mondatnak a végére, melyben Rambach neve áll? Harmadrészt: miután kihívóan közli az olvasóval, ő bizony nem olvasta Rambachot, csak Morus összefoglalásából ismeri, idéz még ráadásként egy passzust, melynek a szövegbeli Rambach-hivatkozáshoz nincs sok köze... Ez így együtt túl sok értelmetlenség...

⁴³ Filológia és hermeneutika viszonyát Gadamer Moellendorf-tanulmányából kiindulva a két diszciplína elvi összevetésének igényével – a „subtilitas applicandi” keltette vitára mint egyfajta „esettanulmányra” vonatkozó applikatív kitekintéssel – részletesebben próbáltam vizsgálni *Hermeneutik und Philologie: „Verständnis der Sachen”, „Verständnis des Textes”* című tanulmányomban (Berliner Beiträge zur Hungarologie, XI, Berlin–Budapest, 1999, 11–25; angolul: *Hermeneutics and Philology: „Understanding the Matter”, „Understanding the Text”*, Continental Philosophy Review, 34(2001), September, 269–285). Az idézőjelek között szereplő kifejezések: „Verständnis der Sachen”, „Verständnis des Textes” Gadamer fő művéből származó idézetek (GW I, 196 = IM 146), melyek véleményem szerint találóan ábrázolják a két diszciplína egymáshoz való viszonyát s ugyanakkor kölcsönös feltételezettségük hátterében az eltérő súlypontozást. A megismerési érdek a „dolog megértése” esetén hermeneutikai, mely az értelemre irányul, ám mivel értelem nincsen tárgyi objektíváció (szó-

A második tézis pietizmus és felvilágosodás szembeállítására vonatkozik. A vitaindító arról beszél, hogy „Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”, illetve „Gadamer [...] a protestáns felvilágosodással fordul szembe, amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik”.⁴⁴ Említés történik továbbá ebben az összefüggésben „Gadamer felvilágosodás-ellenes protestáns hagyományáról” és „a hozzá tartozó tekintélytiszteletről”⁴⁵ is.

A bevezetőben már némi pontosítást fűztem ahhoz, hogy Gadamer kötődései, kapcsolódásai plurálisak, nem szűkíthetők egyetlen hagyományra. Erre itt nem térek vissza. A következőkben vázlatosan kifejtendő megfontolások tézisszerűen – Horváth Iván fenti formulázásaihoz kapcsolódva – a következőkben összegezhetőek.

1. Gadamer hagyománya nem csupán a pietizmus.
2. A pietizmus nem áll szemben a felvilágosodással.
3. Tehát Gadamer nem fordul szembe sem a protestáns felvilágosodással, sem a felvilágosodással mint olyan, „amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik” (sem amikor más hagyományhoz kapcsolódik, vagy éppen önálló gondolatokat fejt ki).
4. Gadamer hagyománya, amennyiben protestáns, nem felvilágosodás-ellenes; a protestáns hagyomány mint olyan nem felvilágosodás-ellenes, de a protestantizmuson belül sem lehet egymástól élesen elhatárolni, megkülönböztetni egy felvilágosodás-ellenes és egy felvilágosodás-párti hagyományt.

És végül még egy (Horváth Iván megfogalmazásaitól némileg elszakadó) tétel, mivel azt hiszem, a dolog lényege végül is ebben áll:

hangzás, azaz szöveg) nélkül, ezért e törekvés éppannyira rászorul a filológiára, mint ez utóbbi a hermeneutikára, amennyiben a „szöveg megértése” *eo ipso* annyi, mint a szöveg értelmének megértése (azaz nem állhat meg érzéki írásjelek mint különböző, eltérő rajzolatú alakzatok egymásutánjának önmagában jelentés- és értelemnélküli rögzítésénél). Hogy Gadamer számára a „subtilitas applicandi” esetében valamely dolog (önálló elméleti igényű) megértéséről volt szó, jól mutatja, hogy magához a szóhoz („alkalmazás”) kevéssé ragaszkodott, és a végén – alighanem túl szigorú önkritika kíséretében – hajlott arra, hogy a dolog javára föláldozza. „Nem szabad a dolgot úgy képzelní”, mondta a Carsten Dutt-tal való beszélgetés során, „mintha az értelmező fogalmak a megértéshez utólag csatlakoznának, amennyiben az ember úgyszólván mint valamely éléskamrából előhozná és a »megértett dologra« szükség szerint ráaggatná őket. [...] Nem csupán a megértés és az értelmezés, de az alkalmazás [...] is része az egységes hermeneutikai folyamatnak”. A visszapillantás ezen a ponton egy fontos (ám vélhetően eltúlzott) önkritikus megjegyzéssel folytatódik: „Készséggel beismerem, hogy az alkalmazás véletlenszerű, történetileg adódó fogalma mesterséges és félrevezető” („Man darf sich die Sache [...] nicht so vorstellen, als ob die auslegenden Begriffe zum Verstehen nachträglich hinzutreten, indem man sie gleichsam aus einer sprachlichen Vorratskammer herbeizieht und an das »Verstandene« nach Bedarf heranzuführt. [...] Nicht nur das Verstehen und das Auslegen, sondern auch das Anwenden, das Sich-selbst-Verstehen, ist Teil des einen hermeneutischen Vorgangs. Ich gebe gerne zu, daß der zufällige, sich geschichtlich anbietende Begriff der Applikation künstlich und irreführend ist.” *Hermeneutik – Ästhetik – Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Hrsg. C. DUTT, Heidelberg, 1993, 10; lásd még *uo.*, 24 sk.)

⁴⁴ HORVÁTH, *i. m.*, 122.

⁴⁵ *Uo.*

5. A felvilágosodás (a racionalizmus, az újkori filozófia) egyes vonásait bírálni és felvilágosodás-ellenesnek lenni két különböző dolog.⁴⁶

Pietizmus és felvilágosodás szembeállítását illetően Horváth Iván forrásként egyedül Kisbali Lászlóra hivatkozik, akinek a második írásából idéz egy hosszabb szövegrészt (941). Kisbalinál viszont sem a Horváth Iván által idézett helyen, sem másutt nem találkoztam forrásokra való hivatkozásokkal – ő a tényállást mintegy önállóan kikövetkezteti, hozzávetőleg a következő logika alapján: (0. Gadamer helyenként specifikus kritikai észrevételeket tesz az újkori filozófiával, ill. a felvilágosodással kapcsolatban, tehát) 1. Gadamer felvilágosodás-ellenes – „fő ellenfele [...] a felvilágosodás” (1281), „az igazi és végső ellenfél Gadamer számára a [...] modern felvilágosodás” (941)⁴⁷ –; 2. Gadamer pozitíve hivatkozik a pietizmusra, ergo: 3. a pietizmusnak szemben kell állania a felvilágosodással. Mivel hivatkozások nem hangzanak el, így felmerülhet a kérdés, végül is kire hárul a bizonyítás terhe. Tekintve azonban, hogy – mint kezdetben utaltam rá – a hallo-más útján terjedő tradícióképződés veszélye látszik fennállni, célszerű lesz bizonyos nagyvonalúsággal eltekinteni ettől a körülménytől.

Érdeemes azonban még ezt megelőzően a Horváth Iván által idézett Kisbali László-szöveget annak bizonyítóereje tekintetében kicsit közelebről is szemügyre venni. Első részében szerepel, montázként összevágva, Gadamertól három olyan idézetfragmentum, mellyel Kisbali László alátámasztani véli Gadamer felvilágosodás-ellenességét – az idézett helyeken Gadamer Herderre, Hegelre és a romantikára hivatkozik, ezek az idézetek mind kontextusból kiszakítva állnak⁴⁸ –, majd így folytatja: „Ebben a felvilágosodás-

⁴⁶ Az ilyen jellegű kritikai megjegyzések nem nagy számúak, és többnyire igen specifikus kontextusban fogalmazódnak meg, továbbá sohasem a felvilágosodás egészét veszik célba. Jellegzetesek az olyan kifejezések, mint „egyoldalúság”, „túlzás” (lásd IM 44: „a racionalista módszer egyoldalúsága”; *uo.*, 200: „a felvilágosodás túlzásai”). Lásd még ehhez alább a 48. jegyzetet.

⁴⁷ 0. és 1. összefüggését így is meg lehet fogalmazni: Gadamer felvilágosodás-ellenes – „fő ellenfele [...] a felvilágosodás”, „az igazi és végső ellenfél Gadamer számára a [...] modern felvilágosodás” –, amit szöveg-szerűen az igazol, hogy helyenként specifikus kritikai észrevételeket fogalmaz meg az újkori filozófiával, ill. a felvilágosodással szemben.

⁴⁸ Ennek a három mondatból álló résznek az első mondata így hangzik: „Az igazi és végső ellenfél Gadamer számára az 'absztrakt' és 'forradalmi' modern felvilágosodás (IM 201).” Ha fölnyitjuk Gadamer szövegét, valóban megtaláljuk e két jelzõt, csak hogy a következő összefüggésben: „A modern felvilágosodás ehhez képest absztrakt és forradalmi.” Vagyis nem csak úgy, minden kontextus nélkül, úgyszólván absztrakte szerepel a szövegben: „a modern felvilágosodás absztrakt és forradalmi”, hanem úgy, hogy valamihez képest. Mihez képest – vajon ez olyan lényegtelen? Pusztá fontoskodás ennek utánajárni? Bárhogy legyen is, ha tovább kutatunk, vajon mihez képest, akkor megtaláljuk a választ az előző mondatban, ekképp: az antik etikához képest. Gadamer állítása tehát akkor az: „A modern felvilágosodás az antik etikához képest absztrakt és forradalmi.” Ez egyszerű ténymegállapítás, mely az etikátörténet kutatói számára különleges forradalmi újdonsággal aligha szolgál, az újkori és az antik etikák közti jól ismert különbségre utal. A gadameri mű citalt 201. lapja egyébként éppen az a hely, ahol Gadamer saját, önálló álláspontját körvonalazza felvilágosodás és romantika között: a felvilágosodást a vele szembenálló romantikával közös bírálatnak veti alá, s próbálja kimutatni, hogy rossz alternatíváról van szó, s a kettő közti ellentét alapja az, amit meg kell haladni. Kisbali László ebből a felvilágosodást bíráló megjegyzéseket hallja csak meg, a romantika bírálatát nem, Gadamer saját álláspontja iránt pedig semmiféle érdeklődést nem tanúsít.

ellenes *Geheimbundban* [Herder, Hegel, romantika – F. M. I.] jelenik meg először a pietizmus öröksége, hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az Aufklärunggal ellentételezve mutatják be. Gadamer magától értetődőnek tekinti ezt a ma is közkeletű felfogásmódot, s rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást. [Itt következik egy lábjegyzet.] Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak. Így jelenik meg a XVIII. század 'jellemző kivételeként' az *Igazság és módszerben* a 'sváb pietista', Oetinger (IM 70)." (941, az utóbbi két kiemelés: F. M. I.)

Ennek az idézetnek a részeihez a következő megjegyzéseket fűzöm:

1) „e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az Aufklärunggal ellentételezve mutatják be”: sajnálatos módon Kisbali László a német „szellemtörténet” egyetlen vonatkozó forrását sem nevezte meg.

2) „Gadamer [...] rendre szembeállítja a pietizmust és a felvilágosodást”: az e mondatot követő lábjegyzetben egyetlen Gadamer-szövegre történik utalás, melyben a racionalizmussal (és nem a felvilágosodással) szembehelyezkedő pietizmusról esik szó, ezzel volna igazolva azután nemcsak a tétel, de a „rendre” is. – Itt érdemes megjegyezni, hogy felvilágosodás és racionalizmus terminusait Kisbali László nagyrészt szinonimaként használja, holott korántsem egyjelentésű fogalmakról van szó: a felvilágosodásnak van pl. szentimentalista vonulata is.

3) „Ez az az általános kontextus, amely kijelöli a helyét a pietizmusnak.” Ez újabb *ceterum censeo*, mely belénk sulykolja a pietizmus eszmetörténeti helyét, egyúttal előkészíti a következő mondatot.

A második idézet, ill. mondat így hangzik: „Történeti vizsgálódásaiban is [Gadamer] a 'felvilágosodás racionalista gőgje' (IM 150) ellen keres támaszul szolgáló ellentétes hagyományt, időnként Herdernél, legtöbbször Hegelnél”. A sugalmazás persze az, hogy Gadamer elmarasztalja a felvilágosodást 'racionalista gőgje' miatt. Az idézőjelben szereplő szintagma azonban nem Gadamer önálló (és elmarasztaló) állítása – valahogy így: „a felvilágosodásra a racionalista gőg volt jellemző” (bár helyenként egy ilyen állításnak is megvolna a maga valóságalapja) –, hanem egy leíró historiográfiai összefoglalás Herder törekvéséről: „Herdernek a [...] felvilágosodás racionalista gőgje ellen intézett támadásában legerősebb fegyvere a klasszikus ókor mintaképszerűsége volt, melyet különösen Winckelmann hirdetett.” Ráadásul a „racionalista gőg” az eredetiben így hangzik: „Vernunftstolz” (GW I, 204), ami jóval enyhébb megfogalmazás (Herdernek a *Vernunftstolz der Aufklärung*ot illető kritikai attitűdjét Gadamer másutt is említi; lásd GW IV, 319, vö. hasonlóképpen „Bildungsstolz der aufgeklärten Zeiten”, GW IV, 324; GADAMER, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1942 [Wissenschaft und Gegenwart, 14], 10).

Végül a harmadik mondatot is kontextusból való kiszakítás jellemzi: „Olykor pedig [Gadamer] azt hangsúlyozza, hogy 'támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára' is (IM 200)”. Az eredeti megint kicsit bonyolultabb és kontextusba ágyazottabb. Nem arról van szó, hogy úgy általában a felvilágosodás elleni harcban azért olykor „támaszkodhatunk a felvilágosodás romantikus kritikájára” is, hanem arról: „Eközben [,hierfür]: e célból] a felvilágosodás romantikus kritikájára támaszkodhatunk.” Mikközben, mi célból? Aközben, abból a célból, hogy az előítéletek tanát megszabadítsuk „a felvilágosodás túlzásaitól” (GW I, 285; IM 200). Ez a hely igen jellemző, s jó lesz szó szerint érteni: „a felvilágosodás túlzásaitól”, nem magától a felvilágosodástól. Továbbá: a romantikára e célból támaszkodhatunk persze, de teljes egészében mégsem fogadhatjuk el, mivelhogy „a romantika hagyományértelmezését a felvilágosodás elvének absztrakt ellentéte határozza meg” (IM 201). Konklúzióképpen pedig Gadamer mindkettőtől elhatárolódik: „mind a hagyomány aufklärísta kritikájától, mind pedig romantikus rehabilitálásától” (uo.).

4) „Így jelenik meg a XVIII. század 'jellemző kivételeként' az *Igazság és módszerben* a 'sváb pietista', Oetinger (IM 70).” Ebben a mondatban először is nemigen érteni az „így”-et, továbbá, hogy mi alól vagy milyen szempontból 'kivétel' az *Igazság és módszerben* a 'sváb pietista' Oetinger. A két egymás utáni idézet helyeként Kisbali László a gadameri mű 70. oldalát adja meg, itt azonban egyik sem található. Ezzel megnehezedik annak az olvasónak a dolga, aki utána akar nézni, vajon Gadamer számára mi alól „jellemző kivétel” a „sváb pietista” Oetinger. Ez a fáradság Kisbali László szempontjából talán nem is olyan nagy baj, mert amikor az olvasó némi nehézségek után megtalálja a kérdéses helyet (IM 42), akkor kiderül, hogy Oetinger, ill. a pietizmus a vonatkozó szövegösszefüggésben nem felvilágosodás-ellenesként, hanem éppenséggel felvilágosodás-pártiként jelenik meg. Gadamer e helyen ugyanis épp sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy „a 18. század [német] iskolai metafizikája és populárfilozófiája, bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól”, a „sensus communis” fogalmának „politikai tartalmát” mégsem vette át, s hogy e fogalmat ily módon „depolitizálták”. Ennek némi részletezése után a következő bekezdés első mondata így nyit: „Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*”, majd ezt követik az Oetingerre vonatkozó utalások. – Milyen szempontból is „*jellemző kivétel*” tehát a pietizmus itt Gadamer számára? Abból, hogy a korabeli német iskolai metafizikával és populárfilozófiával ellentétben a maga módján képes volt recipiálni a felvilágosodás-kori angol és francia gondolkodás egyik középponti fogalmának specifikus tartalmát.⁴⁹ E ponton Gadamer beállításában a pietizmus nemhogy nem felvilágosodás-ellenesként, de a korabeli német filozófia átlagánál éppenséggel „felvilágosultabbnak” jelenik meg.

A Kisbali László második írásából származó főnti szöveg tehát Horváth Iván forrása. Hivatkozhatott volna még persze Kisbali László első írására is, annak számos rövidebb szöveghelyére, ám a második írásból imént idézett szövegrész vélhetően a legkifejtet-

⁴⁹ Célszerű lesz idézni az egész bekezdést (IM 42): „Nagyon jellemző, hogy a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel, hanem Kant és Goethe korának német filozófiája. Míg Angliában és a latin országokban a sensus communis fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárnak bizonyos általános kvalitását jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a »sensus communis« politikai tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánozni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek. Használták ugyan a sensus communis fogalmát, de mivel teljesen depolitizálták, elvesztette voltaképpeni kritikai jelentését. Csupán egy bizonyos elméleti képességet értettek rajta, a teoretikus ítélőerőt, mely az erkölcsi tudat (a lelkiismeret) és az ízlés mellé sorakozott. Így besorolták az alaperők skolasztikájába, melynek kritikáját aztán Herder végezte el (a negyedik *Kritikai Berekben*, mely Riedel ellen irányult), s melynek révén Herder az esztétika területén is a historizmus előfutárává vált. Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*.” (Kiemelés az eredetiben.) – Gadamer láthatóan fájlalja azt, hogy „a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel.”

tebb, mivel első írásában csak röviden tett említést „felvilágosodás és pietizmus szembenállásáról” (1285), arról, hogy „a pietizmus [...] határozottan föllépett a modernség szellemével szemben” (1281), vagy hogy „Gadamernél a felvilágosodásával ellentétes történeti hagyományt a pietizmus jelenti”, és pedig a maga „antiintellektualizmusával és antiszcizentizmusával, tradicionalizmusával” stb. egyetemben (1285). Második írásának kifejtése forrásokra ugyancsak nem nyúl vissza, ehelyett biztosítja az olvasót, hogy „hiszen e vallási-teológiai irányzatot a német szellemtörténetben hagyományosan az Aufklärunggal ellentételezve mutatják be”, hogy itt „közkeletű felfogásról” van szó, melyet Gadamer is „magától értetődőnek tekint”; nyilván felesleges volna hát időt és fáradságot fecsérelni. Térjünk vissza tehát Horváth Iván kritikai észrevételéhez, és tegyünk egy rövid irodalmi áttekintés erejéig egy gyors történeti kitérőt.

Teológiatörténeti munkájában Emanuel Hirsch, a pietizmus nagy alakjáról, August Hermann Franckéról szóló fejezet összefoglalásában „a felvilágosodás előkészítéséről” beszél („Vorbereitung der Aufklärung”), arról, hogy a pietizmus „híd a felvilágosodás felé” („der Pietismus als Brücke zur Aufklärung”). Másutt pedig így fogalmaz: „A pietizmus a ki nem hagyható összekötő kapocs az óevangélikus és a felvilágosult kereszténység között” („Der Pietismus ist das nicht wegzudenkende Bindeglied zwischen der alt-evangelischen und der aufgeklärten Christlichkeit”).⁵⁰ Utalás történik még arra, hogy a pietizmus egyik megalapítójának, Spenernek köszönhető az átmenet pietizmus és felvilágosodás között,⁵¹ a tartalmi összefoglaló egyik címe pedig így hangzik: „Az ortodoxia harca a pietizmus ellen”.⁵² Bevezetőben utaltam rá, hogy miként „a” felvilágosodásról, úgy „a” pietizmusról is kockázatos dolog, de legalábbis nagyfokú leegyszerűsítés beszélni. Ebben a tekintetben most azt láthatjuk, összefoglaló áttekintésében Hirsch kitér arra is, hogy a pietizmus radikális ága érintkezik egy az egyházi kereteket szétfeszítő mozgalommal, a korai német szabadgondolkodók mozgalomával („die frühe deutsche Freigeisterei”); ez utóbbi pedig „tagjaiban és elveiben nem ritkán összeshővődött a radikális pietizmussal”.⁵³

Ha Hirsch külön beszámolt „az ortodoxia harcáról a pietizmus ellen”, akkor ebből minimálisan az következik, hogy az ortodoxia a felvilágosodással még a pietizmusnál inkább is szemben állt. Mindenesetre a pietizmus e kettős, vagy még inkább köztes helyzete vonatkozó megközelítések gyakori tárgya. Már említett disszertációjában Paul Herbers a pietizmust illető kutatástörténeti helyzetet a következőképpen jellemezte: „a pietizmus lényegét a kortársi ’ortodoxiával’ való szembenállása felől igyekeztek megragadni” („suchte man ferner das Wesen des Pietismus zu begreifen aus seinem Gegensatz zur zeitgenössischen ’Orthodoxie’”), továbbá arról tett említést, hogy „a 17. és a 18. század pietizmusában a német felvilágosodás előkészítőjét pillantották meg” („sah man im Pietismus des 17. und 18. Jhdts. den theologischen Wegbereiter der deutschen Aufklä-

⁵⁰ Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1951, II, 443, 148.

⁵¹ *Uo.*, II, 151.

⁵² *Uo.*, II, 444. Vö. 193 skk.

⁵³ *Uo.*, II, 303.

rung”).⁵⁴ Ha Herbers disszertációjának bibliográfiájában tallózunk, érdekes leletekre bukkanhatunk, így pl. egy Heinz Laag nevű szerzőtől származó írásra, melynek ez a címe: „Der Pietismus ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung” („A pietizmus a német felvilágosodás úttörője”) – oly beállítás, mely korántsem ritkaság és ma is találkozni vele. Teológiatörténeti munkájában Wolfhart Pannenberg például arról ír, hogy „az etikának és a természetes erkölcsiségnek mint a keresztény vallás igazságkritériumának szerepét” illetően „a korai 18. században pietizmus és racionalizmus egymással egyetértett”. Pannenberg ebben a tekintetben egyenesen „pietizmus és felvilágosodás közti szövetségről” beszél („Bund zwischen Pietismus und Aufklärung”; vö. ezt a Kisbali László-féle *Geheimbund*dal), olyan szövetségről, mely csak a század vége felé bomlott fel.⁵⁶ – Szó ami szó, ha Gadamer a pietizmust tekintette „a racionalista felvilágosodás ellenlábásának” (1279), ha számára „a felvilágosodásval ellentétes történeti hagyományt a pietizmus jelent” (1285), ha „a felvilágosítók seregei ellen” a pietizmust küldte harcba (1281), akkor meglehetősen melléfoghatott – mindezt persze Kisbali László vélelmezi, akitől azt is tudjuk, hogy Gadamer hajlik „nagy ívű hermeneutikatörténeti tézisek” megfogalmazására (melyeket azután képtelen alátámasztani), a semmiből hagyományt teremteni, és a dolgokat végtelenül összezavarni. Amilyen zavaros, nem csoda tehát, hogy a végén még az is kiderül róla: „a felvilágosodás elleni szer[e] maga is a felvilágosodás vegykonyhájából került ki” (1286). Sőt, hogy Rambach, „a történeti bibliakritikával, [...] annak ’negatív-felvilágosító hatásával’” (1279) szembeszálló, „a racionalista felvilágosodás ellenlábásának” számító pietista hermeneutika képviselője, Gadamer „kedvenc pietistája” (1285) – hogy végső elemzésben Gadamer számára még ő sem eléggé felvilágosodás-ellenes. Kisbali László szerint ugyanis az applikáció fogalmának olyan alkalmazásáról van nála szó (márpedig az „applikáció” az a „vezérszó”, „harc formula” vagy „csatakiáltás”, amellyel „az ajkukon indulnak harcba a pietizmus örökösei a felvilágosítók seregei ellen”), „amely azt eltávolítja a pietista hermeneutika Gadamer által erőltetett felvilágosodás-ellenes verziójától” (1282–1283). Gadamer felvilágosodás-ellenes pietizmusának „kedvenc pietistája” sem eléggé felvilágosodás-ellenes tehát. Hogy ennek a zavarnak itt végül is ki vagy mi az oka, azt talán ne bolygassuk.⁵⁷

⁵⁴ Paul HERBERS, *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambach's*, Heidelberg, Theol. Fak. Diss., 1952, 7.

⁵⁵ Theol. Bl. 3(1924)/12, Sp. 269–277. Lásd HERBERS, I, XVI. l.

⁵⁶ Wolfhart PANNENBERG, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 34, 78. Lásd még *uo.*, 249.

⁵⁷ „Példa olyan ítéletre a *Kritikáról*, amely megelőzi a vizsgálatot”: ezzel a fejezetcímmel foglal állást Kant a *Prolegomena* végén egy *A tiszta ész kritikájáról* megjelent recenzióra. Örvedetes dolog, írja, ha a szerző „olyan bírálóra talál, aki [...] nem akad fenn a szavakon, hanem magukat a dolgokat tartja szem előtt”; a szóban forgó recenzius ezzel szemben „a jelek szerint egyáltalán nem fogja fel, hogy egyáltalán mi körül forog a vizsgálódás”; „végig *en gros* ítéel – ügyesen választott modor ez, hiszen saját tudásunkat vagy tudatlanságunkat így nem áruljuk el; egyetlen kimerítő *en detail* ítélet [...] talán az én tévedésemet fedné fel, talán azt, hogy a bírálat szerzője mennyire ért a vizsgálódások e fajtájához.” A recenzens, állapítja meg végül Kant, „még önmagát sem értette helyesen”, majd lábjegyzetben hozzáfűzi: „*Bírlóm többnyire saját ármékával száll*

Württembergben az „egyházállam” „államegyházzá” való átalakulását, írja Wilhelm G. Jacobs, mind a felvilágosodás, mind a pietizmus kritikával szemlélte, mindketten szembefordultak azután az „államegyházzal”, s megkérdőjelezték állam és egyház egységét. Kísérletek történtek ugyan a pietizmusnak az egyházba való integrálására, ez sem tudta azonban megakadályozni, hogy a hivatalosan képviselt teológia mellett számos nem hivatalos teológiai írás született, amelyet az egyház nehezen tűrt meg. A pietista Philipp Matthäus Hahn írásait például betiltották, így titokban, részben külföldön kellett nyomtatni őket.⁵⁸ Jacobs idézi Dieter Narrt, aki szerint „pietizmus és felvilágosodás viszonyát csak akkor lehet megnyugtatóan tisztázni, ha felismerjük, hogy nem pusztán egymásutániságról vagy egymásmellettiségről van szó, még kevésbé azután egymás elleniségről, hanem sokkal inkább egymás kölcsönös áthatásáról (alkalmasint pedig talán még egymáson keresztüli hatásról is).”⁵⁹

„A protestáns Németországban”, írja a neves vallásszociológus Ernst Troeltsch, „létrejött a felvilágosodás filozófiai, természettudományos és történeti eszméinek új alakulata, mely ezeket az eszméket a kereszténység vallási és erkölcsi alapfogolatainak szolgálatába állította, továbbá egy valódi vallási mozgalom, valamely újfajta reformáció, mely az eddigi holt doktrínésséggel, a klerikális gyámkodással és a szimbolikus kötöttséggel szemben a vallási érzést eredeti módon felszabadította, s ezáltal kiindulópontot jelentett a protestantizmus egy a jelenig ható szubjektív elmélyülése és megelevenedése számára. Az előbbi a klasszikus német idealizmus volt, mely teljességgel az új tudományok talaján állt, mégis a természetnek a szellem örök értékei és feladatai alá való rendelését tanította. Az utóbbi a pietizmus, mely a megmerevedett vallási érzést erős szubjektív életté változtatta [...]”.⁶⁰ A pietizmus egyébként, amint Troeltsch másutt megjegyzi, „a porosz autoritásgondolat iránt a mai napig nem mutat vonzódást [bis heute dem preußischen Autoritätswesen nicht hold ist]”⁶¹ – ez utóbbi utalás adalékul szolgálhat a „felvilágosodás-ellenes protestáns hagyomány [...] tekintélytiszteléséhez”.

Idézzük végül Richard von Dülmen összegző megállapítását: „A felvilágosodott (aufklärerische) diszkusszió Németországban elsősorban vallási problémák körül forgott,

harcba.” (Immanuel KANT, *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. JOHN ÉVA, TENGELYI László, Bp., Atlantisz, 1999, 158 sk., 162, kiemelés: F. M. I.)

⁵⁸ Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen = Spekulation und Erfahrung: Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus*, Abt. II, Bd. 12, Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1989, 16 sk. Lásd H. HERMELINK, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stuttgart–Tübingen, 1949, 255.

⁵⁹ Wilhelm G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, id. kiadás, 17. Lásd Dieter NARR, *Berührung von Aufklärung und Pietismus im Württemberg des 18. Jahrhunderts: Einführung in die Problematik*, Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, 66/67(1966/67), 269: „[...] sich das Verhältnis von Pietismus und Aufklärung nur dann befriedigend bestimmen lasse, wenn man erkennt, daß es sich um kein bloßes Nacheinander und Nebeneinander, beileibe auch nicht nur um ein Gegeneinander, vielmehr um ein Ineinander (und gelegentlich vielleicht sogar um ein Durcheinander) gehandelt habe.”

⁶⁰ Ernst TROELTSCH, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* = UÖ., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hrsg. H. BARON, Tübingen, Mohr, 1925 (Gesammelte Schriften, 4), 490.

⁶¹ Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912, II, 788.

melyeket mindenekelőtt a felekezeti megosztottság határozott meg, ám a felvilágosodásnak a protestantizmussal való szoros kapcsolata, valamint *felvilágosodás és pietizmus hosszú együttműködése* („das lange Zusammenwirken von Aufklärung und Pietismus”) nem kevésbé maradandónak bizonyult.⁶²

Ennyi talán elég lesz annak igazolására, hogy pietizmus és felvilágosodás viszonya bonyolultabb annál, semhogy az utóbbinak az előbbivel való egyszerű „szembenállására” lehetne redukálni. Áttérek azonban egy másik „szembenállásra”; Horváth Iván ti. a pietizmussal „a 18. század *felvilágosult* protestáns szerzőit” állítja szembe.

„Gadamer a felvilágosodással szemben álló pietizmusban jelöli ki saját hagyományát”, írja. „De mi a helyzet a 18. század *felvilágosult* protestáns szerzőivel? Azokkal a nagy jövőjű elvekkal, [...] amelyekhez a kanti bölcelet kapcsolódik?”⁶³

Hogy a kanti bölcelet számtalan szállal kapcsolódik a pietizmushoz, s hogy Kant gondolkodása valójában elképzelhetetlen a pietizmus nélkül, az a vonatkozó irodalom bizonyos gyakorisággal visszatérő megállapítása. A pietizmus, mint a fenti utalásokból már kitűnhetett, számos vonatkozásban áthatotta a kor egész szellemi légkörét. „Nem csupán Kant, de Goethe is mélyreható ösztönzéseket kapott a pietizmustól”, írja Heinrich Rickert, a neokantianizmus kiemelkedő képviselője.⁶⁴ Kant életrajzát illetően a kézikönyvek utalnak a szülői ház pietista légkörére, arra, hogy mindkét szülője pietista volt, s hogy a Collegium Fridericianumot, ahol tanulmányait folytatta, ugyancsak a pietizmus szelleme hatotta át.⁶⁵ De túl az életrajzon, a kanti gondolkodás alapvető rétegeinek megismerésnek, morálnak és vallásnak az egymáshoz való viszonya, egymás mellé való rendelése is döntő pontokon a pietizmus hatását mutatja. Különösen morál és vallás kanti összefüggése, mely szerint a morál képezi a vallás alapját és nem fordítva, jellegzetes protestáns-pietista világnézet tükröz. Ha Kant szerint a „Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni!” a felvilágosodás jelmondata, akkor a kanti ember a vallásban is a maga eszére, ti. gyakorlati eszére, moráljára, morális autonómiájára támaszkodik – mások vezetése nélkül képes „biztosan és helyesen”⁶⁶ nem csupán gondolkodni, de morálisan tevékenykedni, cselekedni is –, s innen kiindulva jut el azután a valláshoz. Noha mindkét nagy egyházban hangsúlyosan jelentkeztek az ilyen szellemiséget hordozó reformirányzatok, a kezdeményezés, az ösztönzés a megreformált vallás, a protestantizmus felől érkezett; s Kantot nagyon is szokás – több-kevesebb joggal – a protestantizmus filozófusának nevezni. Hogy Kant gondolkodásmódja, illetve gondolkodói attitűdje itt közelebről a pietizmus befolyását mutatja, ugyancsak ismert és gyakori megjegyzések

⁶² Richard VON DÜLMEN, *Ende der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“: Das Zeitalter der Aufklärung = Europa: Ein historisches Lesebuch*, Hrsg. W. BEHRINGER, München, Beck, 1999, 170. (Lásd DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, III, *Religion, Magie, Aufklärung*, München, 1994, 213 sk.)

⁶³ HORVÁTH, *i. m.*, 122.

⁶⁴ H. RICKERT, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924, 136.

⁶⁵ Lásd H. GLOCKNER, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Reclam, 1960, 606, 626.

⁶⁶ Immanuel KANT, *Mi a felvilágosodás? = Kant, A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. VIDRÁNYI Katalin, Bp., Gondolat, 1974, 86 sk.

tárgya.⁶⁷ Elegendő lesz ebben az összefüggésben csak egyetlen jellegzetes vonást kiemelnünk: Luther nyomán a protestantizmus, majd hozzá kapcsolódva a pietizmus föltűnő közönyét az Istennel való eleven kapcsolat és közösség szempontjából nem közvetlenül releváns, a gyakorlati hitérettel közvetlen összefüggésben nem álló – mint Ernst Troeltsch fogalmaz – „egész, úgynevezett teológia” iránt („a dogmatikai közöny”, írja Troeltsch, „mely minden feltörekvő vallási mozgalom legkiemelkedőbb vonása, nagy mértékben jellemző a pietizmusra”), továbbá a gyakorlati életnek az igazi vallásosság egyetlen próbaköveként való, ezzel szorosan összefüggő felfogását. Mármost nem nehéz belátnunk, hogy mind az említett közönyt, mind a gyakorlati életvitel kiemelt fontosságát teljes mértékben osztja Kant. Ha Troeltsch összefoglaló fogalmazása szerint a pietizmus „segített a vallás súlypontját a gyakorlati morálba áthelyezni”,⁶⁸ akkor itt a Kantra gyakorolt befolyás, illetve a kanti párhuzamok teljesen nyilvánvalóak.

De magukból Kant szövegeiből sem hiányoznak a megfelelő utalások. *A fakultások vitájában* Kant kifejezetten említi a pietizmust, s noha annak „Spener–Francke-féle” ágát bizonyos szélsőségei miatt bírálja, éppenséggel a pietizmus megalapítójára, a „derék Spenerre” hivatkozva fogalmazza meg vallásfilozófiája egyik középponti tételét: „a vallás tanításának célja az kell legyen, hogy belőlünk más embereket faragjon”.⁶⁹ „A vallási hit voltaképpen célja az”, szögezi le hasonlóképpen kicsit később, „hogy morális értelemben jobb embereket neveljen”.⁷⁰ Ezzel függ össze az, hogy Kant számára értelmét „az

⁶⁷ Lásd H. GLOCKNER, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, id. kiadás, 598, 606, 626; E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, reprint, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 10, 13 sk.; W. WINDELBAND, *Die Blütezeit der deutschen Philosophie (Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Zweiter Band. Von Kant bis Hegel und Herbart)*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1880, 5; W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 17. Aufl., Hrsg. H. HEIMSOETH, Tübingen, Mohr, 1980, 458; Kuno FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre. I. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter, 1898 (Geschichte der neueren Philosophie, 4), 43 skk.; Ernst TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hrsg. H. BARON, Tübingen, Mohr, 1925 (Gesammelte Schriften, 4), 539; Friedrich KAULBACH, *Immanuel Kant*, 2. kiadás, Berlin–New York, De Gruyter, 1982, 7 sk.; Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, 5., átdolg. kiadás, München, Beck, 2000, 22; Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, II, 139. – Pietizmus és protestantizmus összefüggéséről lásd TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, IV, 514 skk., különösen 522, 529 skk.; Uő., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912, II, 827 skk.

⁶⁸ Lásd Ernst TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, i. m.*, IV, 516, 530.

⁶⁹ Immanuel KANT, *A fakultások vitája*, ford. MESTERHÁZI Miklós = KANT, *Történefilozófiai írások*, Bp., Ictus, 1996, 391 sk., 390 sk. Kontextusban: „A föladvány (melyet a derék Spener buzdón az egyház minden tanára elé kitűzött) ez: a vallás tanításának célja az kell legyen, hogy belőlünk más embereket faragjon, nem is csak jobbakat [...]. E tétel az *ortodoxisták* mellének szegeztetett neki” (lásd KANT, *Werkausgabe*, Hrsg. W. WEISCHDEL, XI, 323 skk.).

⁷⁰ KANT, *A fakultások vitája*, id. kiadás, 404. Lásd ugyancsak KANT, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. VIDRÁNYI Katalin, Bp., Gondolat, 1974, 186: „A morális vallás [...] alaptétele, hogy mindenkinek ereje szerint azon kell munkálkodnia, hogy *jobb emberré* legyen. S csak akkor remélheti, hogy a felső együttműködés kiegészíti azt, ami tőle már nem tellett [...]” (kiemelés: F. M. I.). Lásd még *uo.*, 259: „Gyakorlati tekintetben [...] nem az a kérdés, hogy fizikailag mi az első, hanem az, hogy morálisan, szabad döntésünkben miből kell kiindulnunk: annak hitéből-e, amit Isten értünk tett, vagy abból-e, amit magunknak

előszeretettel Bibliaként emlegetett könyv” sem annyira „a benne foglalt tanok és elbeszélések kritikai vizsgálatából szerzett bizonyítékoktól” nyeri, mint sokkal inkább attól, hogy „olvasgatása az emberi szívre hat”.⁷¹ Az sem közömbös, hogy az Írás Kant által „doktrinálisnak” hívott értelmezése (ezt mai nézőpontból minden további nélkül hermeneutikainak nevezhetjük) az emberek „morális érdekére – épülésére, erkölcsi javulására s így üdvözülésére – tekint”.⁷² „a szöveget”, írja, „[...] alkalomnak kell tekintenünk bármire, ami csak az erkölcsök nemesítése céljából elképzelhető [...]”.⁷³ Korántsem mellékes ezen a ponton, hogy a „morális érdekre, épülésre” tekintettel történő értelmezésben a dolog lényegét illetően előttünk áll egyúttal az *applikáció* pietista fogalma is.

Kant maga egyszer azt mondta: „Mondjanak bármi rosszat a pietizmusra, [...] azok az emberek, akik komolyan vették, tiszteletre méltó módon kitüntették magukat.”⁷⁴ *A fakultások vitájában* pedig kifejezetten is kitért a „hermeneutica sacra”-ra,⁷⁵ kifejtve, hogy a doktrinális értelmezés – előbb már érintett vonásai tekintetében – „egyben autentikus értelmezés is”.⁷⁶

A pietizmus Kant gondolkodására gyakorolt hatásának e vázlatos fölidézésével – s az azt megelőző rövid irodalmi áttekintéssel – remélhetőleg sikerült valamelyest árnyalni pietizmus és felvilágosodás viszonyát. Itt térek vissza arra, amit bevezetőben előrebocsátottam, hogy nevezetesen egyes pietista irányzatok és gondolatok szemben állhatnak egyes felvilágosodásbeli irányzatokkal és gondolatokkal, mások viszont harmonizálhatnak velük, s hogy „a” felvilágosodásról s hasonlóképpen „a” pietizmusról beszélni, s ezen az alapon a kettőt egymással szembeállítani a dolgok nagyfokú leegyszerűsítését jelenti. Pietizmus és felvilágosodás viszonya bonyolultabb annál, semhogy az utóbbinak az előbbivel való „szembenállására” lehetne redukálni. Tekintsük bár – bizonyos szempontból – a felvilágosodás előkészítőjének, úttörőjének, vagy – más szempontból – ellenlábásának: a pietizmus oly mértékben nyomta rá bélyegét a kor szellemi irányzataira, hogy a felvilágosodás lényegi elszürkítését vonná maga után, ha ki akarnánk metszeni belőle ezt a dimenziót, mivelhogy akkor a felvilágosodásból éppen hogy a 18. század felvilágosult protestáns szerzőit, beleértve Immanuel Kantot (vele együtt pedig a „Sapere aude”-t és a „Selbstdenken”-t is) ki kellene metszenünk. A felvilágosodás összefüggésében szokás beszélni vallási felvilágosodásról is, ennek pedig a pietizmus alighanem

kell tennünk, hogy arra méltókká legyünk (s hogy mi is voltaképpen ez az isteni tett, az lényegtelen); s itt habozás nélkül az utóbbi javára kell döntenünk.”

⁷¹ KANT, *A fakultások vitája*, id. kiadás, 399, vö. ugyancsak 402.

⁷² *A fakultások vitája*, id. kiadás, 405.

⁷³ *Uo.*, 407.

⁷⁴ RINK, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg, 1805, 5; idézi: E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, B. Cassirer, 1921; Neudruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 15. („Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus.”)

⁷⁵ *A fakultások vitája*, id. kiadás, 403 skk.

⁷⁶ *A fakultások vitája*, id. kiadás, 405. A kanti filozófia és a pietizmus közti kapcsolatokat részletesebben próbáltam bemutatni *Pietismus und Hermeneutik* című írásomban (lásd *A Szent Titok vonzásában: A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, szerk. PUSKÁS Attila, Bp., Új Ember Kiadó, 2003, 69–79).

döntő összetevőjét alkotta. Avagy a vallási felvilágosodás már nem felvilágosodás? – A 18. század első évtizedeiben, írja Maurizio Ferraris, „meghatározó volt a pietizmus befolyása. Olyan vallási irányzatról van szó, amely a lutheranizmuson belül született, és nem áll szemben a racionalista megközelítéssel (elegendő egyedül Kant példájára utalni, aki pietista környezetben nőtt fel), ám amely a reformáció institutionális és intellektuális megmerevedésével szemben a morális buzgóság (a pietas) által átlelkesített kereszténység szükségességét követelte vissza. Ez a szellemi klíma hatja át Francke és Rambach műveit [...]”⁷⁷

III. Hermeneutika és felvilágosodás

Gadamer tehát nem fordul szembe a protestáns felvilágosodással vagy a felvilágosodással mint olyannal, „amikor a pietizmus hagyományához kapcsolódik” (de akkor sem, amikor éppenséggel más tradícióhoz nyúl vissza, avagy önálló gondolatokat fejt ki). Gadamer – műve legalábbis egyik középponti törekvése tekintetében – a szellemtudományok és a hermeneutika újkori fejlődéstörténete érdekli; kritikai viszonyulását *tárgyi* megfontolások vezérlik, nem pedig az, ki milyen áramlathoz tartozik; az utóbbi szempontból azt látjuk, hogy nemcsak a felvilágosodás, de a romantika és a tradicionalizmus nézeteit is bírálja. Miként kritikai megjegyzései általában, úgy a felvilágosodásra vonatkozó észrevételei nemkülönben – amint arra fentebb utaltam, s próbáltam egyúttal illusztrálni⁷⁸ – messzemenően specifikusak, kontextusfüggők. A jegyzetbeli hely, amire Kisbali László először hivatkozik felvilágosodás-ellenes „bűnjelként” (s melyet a magyar kiadásból idéz, mivelhogy a németben nincs benne, s melynek, mint láttuk, filológiai hitelessége nem magától értetődő), így hangzik: „Itt a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye következtében félreértették.” Első pillantásra – különösebb Gadamer-előismeretek nélkül is – látható: itt nem „a” felvilágosodást mint olyant bírálják, hanem azt állítják, hogy valaminek a következtében, amit a felvilágosodás vallott, valami mást félreértettek. Tehát nem a priori felvilágosodás-ellenességről van szó, hanem igencsak specifikus kritikáról (Kisbali László magyarázata, mely így kezdődik, „Önmagában ez a kijelentés nem feltűnő, hiszen Gadamer [...] minden alkalmat [?] megragad [...]” [1279], azt mutatja, hogy e kijelentés specifikus értelmével nemigen tudott megbirkózni, helyette magyarázatként valami bombasztikus általánosságra hivatkozott⁷⁹). A módszereszmény

⁷⁷ M. FERRARIS, *Storia dell'ermeneutica*, id. kiadás, 61: „[...] È dominante l'influenza del pietismo, un movimento religioso nato in seno al luteranesimo e non contrastante con una impostazione razionalistica (valga per tutti il caso di Kant, formatosi in ambiente pietistico), ma che rivendicava la necessità di un cristianesimo animato dal fervore morale (dalla pietas) contro l'irrigidirsi della Riforma in modi istituzionali e intellettualistici. Questo clima traspare in opere [...] di A. H. Francke e [...] di Johann Jakob Rambach.”

⁷⁸ Lásd fentebb a 48. jegyzetet.

⁷⁹ Gadamer felvilágosodás-ellenessége úgy jelenik meg itt, mint ami nem szorul bizonyításra, igazolásra, önmaga mégis képes bizonyítékként funkcionálni. Nem őt magát kell magyarázni, hanem ő maga a magyarázat. Nem *explanandum*, de *explanans*: nem őt magyarázzuk, de vele magyarázunk. Ha Gadamer azt állítja: „a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye felől félreértették”, akkor ez nem olyan állítás, amely-

bíráta, ami egyébként a mű címében megfogalmazódik, a mű egyik középponti mondanivalója. Leegyszerűsítve annyit tesz, hogy a humán tudományok félreértik önmagukat, és a múltban mindig félreértették önmagukat, amikor a természettudományokban meghonosodott módszerek utánzásával igyekeztek tudományá tenni magukat. Ebben nincs semmi specifikusan felvilágosodás-ellenes beállítottság (de persze felvilágosodás-melletti sem). Az újkori filozófia egyes áramlatait, jelesen a módszereszményt követő áramlatokat illető kritikáról van szó. Ha ez felvilágosodás-ellenesség, akkor a humán tudományok képviselői, amennyiben a humán tudományok specifikumát védik, mind eleve felvilágosodás-ellenesek. „Ami a szellemtudományokat tudományá teszi”, hangzik Gadamer tétele, „nem a modern tudomány módszereszményéből, hanem a képzés fogalmának a hagyományából érthető meg. A *humanista tradíció* az, amihez vissza kell nyúlunk. [...] A XVII. századi természettudomány [...] *kizárólagossági igényével* szemben még sürgetőbben vetődött fel a kérdés, hogy a *képzés* humanista fogalmában nem az igazság sajátos forrása rejlik-e. Látni fogjuk, hogy valójában a *humanista képzéseszmény* továbbélése az, ami a XIX. századi szellemtudományokat élteti, anélkül, hogy ezt bevalának”.⁸⁰ „A képzés fogalma [...] kétségkívül a XVIII. század legnagyobb gondolata volt, s épp ez a fogalom jelöli azt az elemet, amelyben a XIX. századi szellemtudományok élnek, még ha nem tudják is ismeretelméletileg igazolni”.⁸¹ Nem példa nélküli, ám nem is feltétlenül szükségszerű felvilágosodást és humanizmust egymás ellen kijátszani. – Amikor tanulmánya végén Schlegelt véli felvonultatni Gadamerrel szemben, akkor egyébiránt Kisbali László maga is ezen felvilágosodás- és módszer-ellenes irányhoz csatlakozik. Hiszen amit Schlegeltől helyeslőleg idéz, abban olyan (a felvilágosodás módszereszményével szembenálló) dolgokról esik szó, mint „filológiai művészet” (nem pedig filológiai tudomány, s mint tudomány, persze módszeres tudomány), továbbá arról, hogy „egy eredeti ösztön fejlesztésének szenteljük magunkat” (1286). Gadamer nagyon is beszél (egyetértőleg) közös érzékről, *sensus communis*ről, de ösztönről nem, s ettől a kifejezéstől feltehetően meglehetősen idegenkednék. A józan ész Descartes óta mindenki egyenlően van elosztva, ez a ráció pedig a felvilágosodott racionalizmus érhetően kedves témája: nagyon is bízik benne és büszke rá (lásd „Vernunftstolz”). Ám az ösztönök irracionálisára hagyatkozni nem kifejezetten felvilágosult álláspont. Nem lehet,

nek alkalmasint specifikus jelentése van, olyan, amely megértésre szorul. A feladat nem annak utánajárni, mit jelent közelebbről ez a mondat. Ez fölösleges finomkodás, mondhatni subtilitas volna. Megértésről itt az „átlátni” értelmében van pusztán szó – úgy, hogy átlátunk a szerzőn és *leleplezzük*: a subtilitásra való beszéd mögött a felvilágosodás ellensége rejtőzik. Nézzük kissé közelebbről a jelzőt: „a humanista subtilitást a felvilágosodás módszereszménye felől félreértették” kijelentést Gadamer e lábjegyzetben vajon *feltűnőnek* szánta, s ennek kell itt ellentmondani? Nyilván nem; a jelző inkább annak az olvasónak szól, aki esetleg nyugtalankodnék, szorongást érezne amiatt, hogy nem teljesen érti a mondat jelentését. A jelző értelme: az olvasó megnyugtatása. A mondat „nem feltűnő”, azaz nem kell aggódnia amiatt, ha esetleg nem értenék a „subtilitas”, „módszereszmény” kifejezéseket. A mondat lényege a felvilágosodás-ellenesség, a többi csak ravaszkodás vagy tudós cifraság. Az olvasó tehát megnyugodhat, föllélegezhet.

⁸⁰ IM 36.

⁸¹ IM 31.

hogy e ponton Schlegel a romantikához kapcsolódik – a romantikának ahhoz a vonásához, melyet Gadamer bírált?

Felvilágosodás-ellenesség és a vele összefüggő tekintélyelvűség kérdésében elegendő lesz a hermeneutika újkori felvirágzására utalni. Hogy a hermeneutika tipikusan újkori diszciplína, annak Gadamer kellőképpen tudatában van: „a felvilágosodás Luther reformátori tettének tekinti”, írja, „hogyan ’az emberi tekintélybe, különösen a filozófiai [...] tekintélybe és a római pápa tekintélyébe vetett előítélet nagyon meggyengült’ [az idézet Walch 1726-os filozófiai lexikonjából származik]. A reformáció ezzel felvirágoztatja a hermeneutikát, melynek azt kell tanítania, hogy a hagyomány megértése közben *hogyan használjuk helyesen az eszünket*. Sem a pápa tanítói *autoritása*, sem pedig, mondjuk, *a hagyományra való hivatkozás* nem teheti feleslegessé *a hermeneutikai feladatot*, mely minden túlzott elvárással szemben meg tudja védeni a szöveg ésszerű értelmét.”⁸² E szövegrészből minimálisan két dolog derül ki: egyrészt az, hogy a hagyomány megértése érdekében az ész nem zárójelezésre, felfüggesztésre, hanem éppen hogy aktivizálásra szorul, nem leköszönéséről, trónfosztásáról, hanem épp trónra emeléséről, a helyes észhasználat elsajátításáról van szó; másrészt és ezzel összefüggésben az, hogy semmiféle autoritás vagy hagyományra való hivatkozás nem léphet a hermeneutikai feladat helyébe. Merthogy a hermeneutikai feladat *mint feladat* épp attól született meg, hogy már előzetesen elhalványult minden autoritás, és erőtlenné vált a hagyományra való pusztá hivatkozás.

A hermeneutika annyiban tipikusan újkori diszciplína, amennyiben az újkorban a megismerő szubjektum kerül a filozófia középpontjába. A hermeneutika esetében arról van szó, hogy nem lehet eltekinteni immár az (értelmező) szubjektumtól, hiszen végképp megrendült a naív hit, hogy az igazság a maga magánvalóságában megnyilvánul előttünk, s mi nem vagyunk mások, mint annak pusztá edényei, befogadói.⁸³ Másodsorban azon-

⁸² IM 198 sk. (GW I, 282; kiemelés: F. M. I.)

⁸³ Az értelmezés ebben az értelemben önmagának mint értelmezésnek tudatában van, s nem igyekszik magát leplezni, úgy tüntetvén fel a dolgot, mintha értelmezői művelet nem is léteznék, s csak a tárgy nyilatkoznék meg a maga magánvalóságában, vagy nem próbálja az értelmezői aktust egyenesen az értelmezett szájába adni, vele kimondatni. Az utóbbi osztályba tartozó állításra példa a következő: „Gadamer önnön elméletének sajátos restauratív jelleget tulajdonít” (1281). Itt nem az értelmező állít Gadamerről valamit, nem is valamiféle felsőbb, objektív nézőpontból megfogalmazott állításról van szó, melyben az értelmezői aktus a merő objektívítás edényévé oldódnék föl (az ennek megfelelő állítás így hangoznék: „Gadamer elmélete sajátosan restauratív jellegű”), hanem magával az értelmezettel mondatja ki saját értelmezését. Figyelemre méltó az ezt követő igazolás, mely egy olyan gadameri helyet idéz, melyen a restauratív jelleget a „megújítani” ige hivatott alátámasztani: „[...] a modern tudományok színvonalán akarjuk *megújítani* a hermeneutikai diszciplínák régi igazságát és egységét.” Restaurálni valamit vagy megújítani valamit: e két dolog azért meglehetősen különbözik egymástól, az értelmező számára azonban a kettő láthatóan egyjelentésű. Ahol a szerző megújítást mond, ott az értelmező restaurációt ért. Nyelv- és fogalomhasználatát minden értelmezésnek bizonyos keretek között joga van megválasztani, az olvasó előtt azonban nem illendő eltitkolni, hogy a szerző fogalomhasználata nem egyezik az övével, hogy legalábbis Gadamer számára nem egymás szinonimáiról van szó. Ha a „Gadamer önnön elméletének sajátos restauratív jelleget tulajdonít” állítást gadameri szövegeken akarjuk (filológiai) igazolni, s így a művet felcspavva a „restauráció” kifejezést keressük, akkor a következő előfordulásokra bukkanunk: „Kérdés, hogy [...] helyesen határozzuk-e meg a megértést, ha második teremtésnek, az eredeti

ban a hagyomány, amelynek az értelmezése a hermeneutika fő gondja, ugyancsak elvesztette magától értetődő és magától értetődően érvényes, mértékadó – voltát. A naiv azonosság megszűnt, a hagyományhoz való viszony reflektált. Éppenséggel „megtört” hagyomány, amely a maga kérdésességében áll előttünk, amellyel számot kell vetnünk, milyen értelemben és mennyiben tesszük magunkévá vagy határolódunk el tőle.⁸⁴ „Bármennyire is a lényegéhez tartozhat a hagyománynak, hogy csak elsajátítás révén

produkció reprodukciójának tekintjük. A hermeneutika ilyen meghatározása végső soron *nem kevésbé abszurdum*, mint az elmúlt élet bármely restitúciója vagy *restaurációja*. Létünk történetisége miatt az eredeti feltételek helyreállítása – csakúgy, mint minden *restauráció* – reménytelen erőfeszítés.” (IM 128; kiemelés: F. M. I.) Lásd még IM 196: „A felvilágosodás előfeltevésének a megfordítása a *restaurációra* való paradox törekvést vonta maga után, azaz a régi helyreállítására való törekvést, csupán azért, mert az régi, a tudattalanhoz való tudatos visszatérés tendenciáját stb., s a mitikus ősidők magasabb rendű bölcsességének az elismerésében éri el tetőpontját.” A romantika „osztja a felvilágosodás előfeltevését, s csak az értékelést fordítja meg, a régít mint régít igyekszik érvényre juttatni: a ’gótikus’ középkort, Európa keresztény államközösségét, a társadalom rendi felépítését, de ugyanígy a paraszti élet egyszerűségét és a természetközelséget is.” Nem csupán arról van szó, hogy Gadamer kritikával illeti a restaurációra irányuló törekvést, hanem arról, hogy egyenesen abszurdnak, lehetetlennek tartja. Mindenesetre amikor maga Gadamer „restaurációról” beszél, akkor szisztematikusan elhatárolódik tőle, önnön elméletének így aligha tulajdoníthat restauratív jelleget. – Még egy filológiai jellegű nehézséget említek. Kisbali László több mint féltucatszor használja az „egyetemes hermeneutika”, „univerzális hermeneutika” kifejezéseket (helyenként részben vagy egészben idézőjelek között avagy kurziválva), anélkül, hogy tudni lehetne, honnan erednek ezek, és mi a jelentésük. Egy helyen tudunk csak meg szűkszavúan valami közelebbit. Itt azt írja: amit ő hermeneutikán ért, „nem azonos az egyetemes hermeneutika – heideggeri eredetű – gadameri fogalmával” (925 sk.). Ezek szerint itt egy heideggeri eredetű gadameri fogalommal van dolgunk. Filológiai jellegű kérdésem az volna, hol fordul elő ez a fogalom („egyetemes hermeneutika”, „univerzális hermeneutika”) Gadamernél vagy Heideggernél?

⁸⁴ Idézek néhány jellegzetes helyet: „A tradíciónak, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, kérdésessé kell válnia, hogy kialakulhasson a hermeneutikai feladat, a hagyományelsajátítás világos tudata.” (IM 14.) „A megértés [...] azóta vált igazán feladattá és kezdte igényelni a módszertani útmutatást, amióta felívelt a történeti tudat pályája, mely azt is magában foglalja, hogy a jelent *elvi távolság* választja el a történeti hagyománytól.” (IM 15; kiemelés: F. M. I.) „Korunk filozófiai erőfeszítése azért különbözik a filozófia klasszikus hagyományaitól, mert *nem közvetlen és törelen* folytatása azoknak. Bármennyire kötődik is saját történeti eredetéhez, a filozófia ma tökéletesen tudatában van annak a történeti távolságnak, amely klasszikus mintaképeitől elválasztja. [...] Bármily következményekkel terhesek és alapvetőek voltak is az európai filozófiai gondolkodásnak azok az átalakulásai, amelyekkel a görög fogalmak latinositása és a latin fogalomnyelvnek az új nyelvekhez való hozzáidomítása járt, a történeti tudat keletkezése a legutóbbi századokban még mélyebb választóvonalat jelent. Az európai gondolkodási hagyomány kontinuitása azóta már csak megszakítva érvényesül. Elveszett az a *naiv ártatlanság*, mellyel a hagyomány fogalmait saját gondolataink szolgálatába állítottuk.” (IM 23; kiemelés: F. M. I.) „A keresztény hagyománynak éppúgy, mint a klasszikus görögségnek a megértése számunkra történeti tudatot rejt magában. Ami a nagy görög–keresztény tradícióval összeköt bennünket, lehet mégoly eleven: a *másság tudata* – annak a tudata, hogy magától értetődően immár nem tartozunk hozzá – mindannyiunkat meghatároz.” (GW II, 122; kiemelés: F. M. I.) „Csodálattal állunk kereszténység és filozófia, természet és szellem, görög metafizika és transzcendentálfilozófia nagy hegeli szintézise előtt – ama szintézis előtt, melyet Hegel abszolút tudásként vázolt föl. Elfogadni mégsem tudjuk. A bennünket Hegeltől elválasztó másfél évszázadot nem lehet letagadni.” (H.-G. GADAMER, *Das Erbe Hegels* = H.-G. GADAMER, J. HABERMAS, *Das Erbe Hegels: Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979, 56. Lásd GW IV, 473.) A kérdéskörrel részletesebben foglalkoztam *A megtört tradíció: A hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között* című tanulmányomban (Protestáns Szemle, 2001/2–3, 61–75), melynek néhány részére a következőkben visszanyúlok.

létezik, az ember lényegéhez nyilvánvalóan hozzátartozik az is, hogy szakítani tud a hagyománnyal, képes azt bírálni [...]”, írja Gadamer.⁸⁵

Már Heidegger nézeteiből az következett, hogy az örökölt ill. áthagyományozott és fölvállalt egzisztencialehetőség megragadásában nem lehet szó olyasvalamiről, mint a múlt helyreállítása, restitúciója avagy restaurációja. Egy alapvetően történeti lény esetében az ilyesmi eleve kizárt. A múlt pusztá helyreállítására való törekvés, e törekvés projektje – a múlt visszahozása, és alkalmasint valamely örökség megvalósítása – teljességgel félreérti egy alapvetően történeti lény létmódját. „A történeti szellem lényege”, fogalmaz hasonló értelemben Gadamer, „nem a múlt helyreállításában, hanem a jelenkori étellel való gondolkodó közvetítésében áll.”⁸⁶ Inkább a romantikára jellemző ebben az értelemben a restauráció, mivel a tekintélyek ésszel való beláthatatlanságának felvilágosodásbeli tézisének nem vizsgálta felül, a tekintély fogalmát ebben az értelemben elfogadta, csak viszonyát változtatta meg hozzá. A tekintélyeket el kell fogadni, mivel az ész nem képes felfogni őket, hangzott okfejtése, míg a felvilágosodás valahogy így érvelt: vessük el a tekintélyeket, mivel az ész nem képes felfogni őket.

A gadameri hermeneutika nézőpontjából nem lehet belátni, hogy a felvilágosodásra jellemző tradíció- és történelemellenesség mint a priori kiindulópont mennyivel jobb, mint a tradícióra hagyatkozó, a hagyomány föltétlen bölcsességében, fensőbbrendűségében vakon hívő tradicionalista álláspont. Felvilágosodás és romantika ellentéte innen szemlélve abban áll, hogy az egyik azt javasolja, az ész számára idegen hagyományt vakon vessük el, a másik azt, vakon boruljunk le előtte – az egyik számára bizonyításra nem szoruló evidencia az, hogy mi messze elmaradott és csacska őseink fölé magasodunk, miképp a másik számára éppannyira magától értetődő kiindulópont, hogy mi csak törpék vagyunk őseinkhez képest, akiknek minden szava számunkra ilyenformán mértékadó és követendő bölcsesség –, ám mindkettő egyetért abban, hogy a hagyomány az ész számára hozzáférhetetlen, idegen tőle: e közös előfeltevéseken nyugvó szembenállás így alapjaiban hamis és elvetendő.

A felvilágosodáshoz való viszonya felől tekintve a gadameri hermeneutika – szemben a recepciótörténetben korábban megfogalmazott s mára már maguk a kritikusok által is revideált, illetve meghaladottnak tekintett vélekedésekkel⁸⁷ – nem annyira a felvilágosodással szembenálló, a felvilágosodást elutasító vagy visszavonó, konzervatív-tradicionalista attitűdként jelenik meg – hiszen az efféle beállítottságot a felvilágosodás fonák előfeltevéseivel való lényegi rokonsága miatt éppen hogy alapjaiban bírálja –, mint sokkal inkább egyfajta következetesen végigvitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként. Éspedig abban az értelemben, hogy a felvilágosodást felvilágosítja önmagáról, saját korlátairól, többek között arról, milyen átgondolatlan illúziók, előfeltevések vagy előítéletek maradtak meg benne. Valamely valóban elfogulatlan, előítéletmentes vizsgálódás a tradíció gondolatlanság felresöprését, elvetését s az önmagunkban mint új kiindulópontban való magától értetődő bizalmat (a tradíció iránti bizalmatlansá-

⁸⁵ IM 17.

⁸⁶ IM 129.

⁸⁷ Lásd a III. függelékét.

got s az önmagunk iránti ezzel összefüggő önhitt bizalmat) nem kevésbé láttatja dogmatikus attitűdnek, mint a hagyomány előtti föltétlen meghajlást, a hagyomány gondolatlan és tekintélyelvű átvételét s önmagunk ezzel összefüggő lekicsinylését. Önmagunkban vakon hinni a tradícióval szemben, avagy a tradícióban vakon hinni önmagunkkal szemben: ez a gadameri hermeneutika szempontjából nem igazi alternatíva.⁸⁸ Ezek a megfontolások rávilágítanak arra: a hagyomány teljes-totális elvetése és a radikális, semmiből való újrakezdésre irányuló, ezzel összefüggő igény tarthatatlan illúzió, csalódás, önbecsapás, önmagának tudatában nem levő homályos gondolat – olyanfajta korlátoltság, melyre (mint minden igazi korlátoltságra) az jellemző, hogy a saját korlátait nem képes meglátni. Innen – ezen utóbbi, kijózanító „felvilágosítás” – felől a hermeneutika nem annyira a felvilágosodás elutasításaként, visszavonásaként jelenik meg, mint inkább következetes (s ez itt nem utolsósorban annyit tesz: illúziók nélküli) végigviteleként.⁸⁹

Ebben a tekintetben Kantra hivatkozhat előfutárként, akinek a filozófiáját szokás időnként következetesen végigvitt felvilágosodásként, illetve a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként jellemezni. Felvilágosodás itt persze nem pusztán egy történeti időszakot, hanem legalább annyira egy filozófiai attitűdöt, magatartást is jelöl. – A tézis, mely szerint a kanti filozófia a felvilágosodás beteljesítése, ill. magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodás, megtalálható pl. Hans-Michael Baumgartner *Aufklärung – Ein Wesensmoment der Philosophie* című tanulmányában. A filozófia, írja Baumgartner, amennyiben áthalad a felvilágosodáson, nem más, mint a felvilágosodás beteljesítése: „a filozófiának elvileg minden időben ugyanaz a feladata, az ti., hogy felvilágosítson, ám az is, hogy a felvilágosodásról is felvilágosítson, azaz hogy a felvilágosodásnak kijelölje a maga helyét az emberi ész keretein belül. Éppen ez értendő azon, hogy a filozófiában teljeseedik be a felvilágosodás”, benne kerül sor ezért a felvilágosodás önmeghaladására. „Kant filozófiája kiváló példa rá. Nem véletlenül számít a felvilágosodás csúcspontjának, mely egyúttal annak meghaladását is jelenti. Kant az a felvilágosító, aki a felvilágosodást önmagában beteljesíti, és ebben az értelemben meghaladja.” „A felvilágosodás, paradox módon kifejezve, csak akkor marad meg a maga színvonalán, ha önmagáról is felvilágosította önmagát”.⁹⁰

Érdemes röviden visszaigazolni ezeket az állításokat a kanti filozófia alighanem leginkább középponti törekvésének, az észkritikának az összefüggésében. Hogyan függ

⁸⁸ A hermeneutika tradícióban állónak tudja magát, ám kritikusán viszonyul hozzá. Nem a tradícióban-állás tényét, hanem annak mikéntjét vitatja. Vö. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, 6(1989), 249; *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)*, Existencia, 6–7(1996–97), Supplementa, vol. II, 23: „A [...] kritika nem annak a ténynek szól, hogy egyáltalán valamely hagyományban állunk, hanem annak: miként. Amit nem eredeti módon értelmezve sajátítunk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában fejezünk ki, az csak felületesen a miénk [...]. [...] az élet, amennyiben lemond az értelmezés eredetiségéről, vele együtt lemond arról a lehetőségről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye [...]” (kiemelés az eredetiben).

⁸⁹ Lásd a IV. függelékét.

⁹⁰ Hans-Michael BAUMGARTNER, *Endliche Vernunft: Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn, Bouvier, 1991, 72–93, itt: 90, 93.

össze egymással felvilágosodás és észkritika? Hogyan vezet az előbbi az utóbbihoz? – Hogy a tekintélyekkel szemben az ember merjen a maga eszére támaszkodni: a felvilágosodás ezen alapvető törekvése Kant ama nevezetes mondásában fejeződik ki, mellyel éppenséggel arra a kérdésre igyekezett válaszolni, mi a felvilágosodás. A felvilágosodás nevezetes meghatározása az önálló észhasználatra vonatkozik.⁹¹ A „felvilágosodás jelmondata” – „Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni!” – önálló gondolkodást, „Selbstdenkent”-t feltételez, azt, hogy a saját fejünkkel gondolkodjunk. „Saját fejünkkel való gondolkodásnak nevezzük azt, ha az igazság legfőbb próbakövét önmagunkban (azaz saját eszünkben) keressük, és az a maxima, hogy mindenkor a saját fejünkkel gondolkodjunk, a *felvilágosodás*”,⁹² hangzik Kant egy másik jellegzetes meghatározása. Korunk a „felvilágosodás kora”, mondja Kant a felvilágosodásról szóló nevezetes írásában, fő műve első kiadása előszavának egyik lábjegyzetében pedig így fogalmaz: „Korunk a kritika voltaképpeni kora”.

Felvilágosodás és kritika eszerint szorosan egymáshoz kapcsolódik. „Korunk a kritika voltaképpeni kora”, írja Kant, „a kritikáé, melynek mindenek alá kell vessék magukat. A vallás a szentsége révén, a törvényhozás a felsége révén általában ki akarja vonni magát a kritika alól. De ily módon jogos gyanakvást ébresztenek magukkal szemben, és nem támaszthatnak igényt amaz őszinte tiszteletre, melyben az ész csak azt részelteti, ami megáll szabad és nyilvános vizsgálódása előtt.”⁹³ A felvilágosodás mindent (hagyományt, tradíciót, tekintélyt) az ész ítélőszéke elé idéz; számára csak az áll meg a lábán, ami az ész ítélőszéke előtt képes igazolni magát. Ám mi legyen a kritika ágensével, azzal, aki az ítélőszéken ül, vajon ő mentes a kritikától? Mindennek az ész ítélőszéke előtt kell igazolnia magát, s az ítélőszék teljes körű felhatalmazással, korlátlan teljhatalommal rendelkezik – ő neki azonban nem kell semmiféle kritikának alávetnie magát? – A mindent levizsgáztató észnek, hogy önmagával ne kerüljön ellentétbe, tehát önmagát is le kell vizsgáztatnia, ez pedig nagyon is következik ama kor szellemiségéből, mely „többé nem hitegeti magát látszattudással”. Ez volna tehát a kor törekvésének betetőzése, egyúttal az ész feladatainak legnehezebbike, „önmaga megismerése”: „ítélőszéket” fölláltítani önmaga fölött, jogos igényeinek megerősítése és alaptalan követeléseinek elutasítása ügyében, mindezt nem hatalmi szóval, hanem maga önmaga általi vizsgálatával; „és ez az ítélőszék nem más, mint maga a *tiszta ész kritikája*.”⁹⁴

Látható tehát, hogy az ész határainak – nem valamilyen fensőbb instancia, hanem önmaga általi – megvonásáról, a felvilágosodás organonjának, az észnek az önfelvi-

⁹¹ „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki *mások vezetése nélkül* gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy *mások vezetése nélkül* éljünk vele. Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.” (KANT, *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* = Uő., *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*, id. kiadás, 80, kiemelés: F. M. I.)

⁹² *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* = KANT, *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*, id. kiadás, 127. (Werkausgabe, Hrsg. W. WEISCHDEL, V, 283; a fordítást némileg módosítottam.)

⁹³ *A tiszta ész kritikája* A XI. (Lásd KIS János fordításában: Ictus, 1995, 21.)

⁹⁴ Uo.

lágosításáról van szó. A felvilágosodás megtorpanását, visszahőkölését jelentené, ha épp legfőbb organonját, kritikai szervét, az emberi észet mentesítené a kritika alól. Ezért jogos itt a felvilágosodás beteljesítéséről, önmagára alkalmazásáról s egyúttal önmeghaladásáról beszélni. Kant ugyanis jól látja a kor veszélyeit. „Mivel az ész mindenkor szabadságra törekszik, ezért, ha egyszer széttöri bilincseit, rég nélkülözött szabadságának első használata visszaéléssé és az észképesség minden korlátozástól való függetlenségébe vetett vakmerő bizalommá kell hogy fajuljon”.⁹⁵ Vajon korlátlan-e az észképesség? Vajon miért topognak egy helyben évszázadok óta a metafizika terén a filozófusok? Mindenfajta „dogmatikus-álmodozó tudni vágyással” s azt kielégítő „szemfényvesztéssel” szemben „a filozófia kötelessége abban áll, hogy eloszlassa a [...] tévképzeteket, még akkor is, ha eközben sok magasztalt és szeretett rögeszme megsemmisül”.⁹⁶ Ezért az észkritika az egyetlen orvosság mindenfajta dogmatizmus és belőle (reá való reakcióként) sarjadó szkepticizmus, a tiszta ész teljesítőképességébe vetett vakmerő és gondolatlanul bizalom és a róla való éppoly gondolatlan lemondás, mindenfajta rajongás, babonáság és miszticizmus ellen.⁹⁷

Ebben az értelemben mondható Kant a végigvitt felvilágosodás filozófusának. A „sapere aude”, az észkritika Kant számára elsősorban önmegismerést, az ész önmegismerését, ezen belül pedig határok megvonását, nem pedig a határtalanság, korlátlanság állítását jelenti. „Kritika” itt nem megbírálás és elítélés, hanem vizsgálat, megkülönböztetés, a tiszta ész forrásainak, terjedelmének és határainak megvonása.⁹⁸ A felvilágosodás (s vele együtt a felvilágosodott racionalizmus, pontosabban a racionalista metafizika) túlzásainak lenyesegetése,⁹⁹ ilyenformán a felvilágosodás önmagára alkalmazása, önfelvilágosítása Kant művében megy végbe.¹⁰⁰ A felvilágosodás ebben az értelemben valóban

⁹⁵ *Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?*, id. kiadás, 125 sk.

⁹⁶ *A tiszta ész kritikája* A XIII, id. magyar ford., 22.

⁹⁷ Vö. *A tiszta ész kritikája* B XXXIV, B 23, id. magyar ford., 44, 67.

⁹⁸ Vö. *A tiszta ész kritikája* A XII; O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 5., átdolg. kiadás, München, Beck, 2000, 46.

⁹⁹ „A racionalistákat Kant dogmatikusoknak és despotikusoknak tartja, mivel megelőző észkritika nélkül az emberre bizonyos alapvető feltevéseket rákényszerítenek [...]” (O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, id. kiadás, 46.) A „felvilágosodás túlzásait” illetően lásd fentebb a 48. jegyzet utolsó bekezdését.

¹⁰⁰ Joggal lehet ebben a tekintetben a felvilágosodás önkritikájáról is beszélni. Lásd O. HÖFFE, *Kleine Geschichte der Philosophie*, München, Beck, 2001, 189: „Amennyiben Kant a korszak egyik vezéreszméjét, a kritikát két másik vezéreszmére, az észre és a szabadságra alkalmazza, annyiban a felvilágosodást önkritikának veti alá.” Lásd még W. WINDELBAND, *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie (Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Zweiter Band)*, id. kiadás, 2: „Kant tanítása [...] a felvilágosodás mozgalmának lezárása és éppen ezért a felvilágosodás kiteljesítése és meghaladása” („Kants Lehre [...] ist der Abschluss der Aufklärungsbewegung und eben deshalb zugleich die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung” (kiemelés az eredetiben). A fiatal Heidegger hasonló álláspontot képvisel – s ennnyiben ehhez a neokantianizmus által széleskörűen ismertté tett nézethez kapcsolódik, azt foglalja össze s viszi tovább –, amikor az első világháború utáni első előadásában, 1919-ben így fogalmaz: „Kant [...] a legkövetkezetesebb és legmélyebb beteljesítője a felvilágosodásnak, s ezáltal bizonyos fokig már meghaladója is” (*Gesamtausgabe*, LVI/LVII, 134: „Kant [...] [ist] der konsequenteste und tiefste Vollender der Aufklärung und damit auch schon bis zu einem gewissen Grade ihr Überwinder”).

„csak akkor marad meg a maga színvonalán, ha önmagáról is felvilágosította önmagát.” Enélkül a felvilágosodás dogmatikussá lenne, s mérhetetlenül visszaesnék önmaga mögé.

Ez a fajta önmegismerés, önfelvilágosítás tükröződik – megváltozott fogalmi keretben – a gadameri hermeneutikából. Itt a megértés és az értelmezés önértelmezése, továbbá a historizmus önmagára alkalmazása, s így önmeghaladása megy végbe. „A hagyomány történeti élete abban áll, hogy egyre újabb elsajátításra és értelmezésre szorul. A magában véve helyes értelmezés meggondolatlan ideál lenne, mely félreismerné a hagyomány értelmét.”¹⁰¹ Az ember történetiségének, hagyományra és nem utolsósorban értelmezésre utaltságának gondolata Kanthoz képest fölerősödik. Kant történetietlensége itt maga is történetileg magyarázható: korának, a felvilágosodásnak a történelem iránti csekély fogékonysága által.

Kant felvilágosodáshoz való viszonyának fenti pontosítása arra szolgálhat, hogy a pietizmus mellett a felvilágosodást is differenciálható fogalomnak tekintsük. Egyes aufklärista nézetekhez Kant is kritikailag viszonyult, míg a minden valódi filozófiára jellemző felvilágosító jelleg a hermeneutikából sem hiányzik. „Hermeneutika, mint filozófia”, írja Jean Grondin, „Heidegger számára nem mást jelent, mint annak következetes végigvitelét, hogy a hermeneutikát, melyet minden egyes emberi létezés már eleve magával hoz, önmagáról felvilágosítsuk. Ez azonban kritikailag azt jelenti, hogy az emberi ittlételem önmaga megnyugtató felfogásából felrúzzuk. Heideggernek az emberi ittléthez intézett figyelmeztetése így hangzik: Legyen bátorságod önmagadat akként a véges énként megismerni, aki vagy!”¹⁰² Másutt pedig azt írja: „A fakticitás [heideggeri] hermeneutikája [...] az értelmezés értelmezését avagy a fakticitás önértelmezését nyújtja. E vállalkozás szándéka fölöttébb kritikai, mondhatni felvilágosító. Az ittlét újból és újból meghódítandó önátláthatóságáról van benne szó.” Utóbbira azért van szükség, mert az ember hajlik arra, hogy „Kant szavait használva, az ’önmaga által okozott kiskorúságnak’ essék áldozatul.”¹⁰³ Gondolati útjára és fő műve keletkezésére visszapillantva Gadamer pedig a maga részéről így fogalmazott: az idő előrehaladtával egyre inkább föl kellett tennie magának a kérdést, vajon a filozófiának valamilyen szintetikus összegzés-e a feladata, nem pedig sokkal inkább az, hogy „a hermeneutikai feladat folytatóságára szá-

¹⁰¹ IM 278. – „A ’magában véve’ helyes értelmezés” a „’magában véve’ helyes nyelv”, azaz az ember történeti és véges voltától megtisztított nyelv, s ezáltal a történeti és véges voltától megszabadított ember fikciójához kötődik. Ebből viszont az következik, hogy hasonlóképpen „problematicussá válik a ’magánvaló világ’ fogalmának használata. Saját világmépünk előrehaladó tágulásának nem a minden nyelviségen kívüli, ’magánvaló világ’ a mércéje [...] bármelyik legyen is a nyelv, amelyikben mozgunk, sohasem jutunk máshoz, mint a világnak egy táguló aspektusához, ’látásához’.” Az abszolút álláspontról való lemondás mindazonáltal nem implikál relativizmust. „Az ilyen világlátások nem relatívák abban az értelemben, hogy szembe lehetne velük állítani a ’magánvaló világot’, mintha valamilyen emberi-nyelvi világon kívüli, lehetséges álláspontról ráirányított helyes látás képes lenne azt magáértvalóságában eltalálni.” (IM 311.) Aki a világot „magánvalóan” akarja megismerni, „annak vagy teológiailag kell gondolkodnia [...] s ekkor a magánvalóság nem az ő számára, hanem csakis Isten számára van, vagy pedig luciferi módon fog gondolkodni, mint az, aki saját isteni voltát azzal akarja bizonyítani, hogy az egész világ köteles neki engedelmessé válni [...]” (IM 311; kiemelés: F. M. I.)

¹⁰² J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*, Tübingen, Mohr, 1999, 3.

¹⁰³ J. GRONDIN, *Iffjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában = Utak és tévutak: A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Bp., Atlantisz, 1991, 216, 218.

mára önmagát radikálisan nyitva tartsa, hogy ilyenformán arra figyeljen, ami időről időre megvilágítóan eléáll, valamint hogy a belátott dolgok minden újraelhomályosulásával ereje szerint szembeszegüljön”. Ehhez azután a következőt fűzte nyomban hozzá: „A filozófia felvilágosodás, ám éppen hogy önmaga dogmatizmusával szembeni felvilágosodás is”.¹⁰⁴

Ezzel összefüggésben azt kell meggondolnunk – s ezzel szeretném e dolgozatot zárni –, hogy a hagyománnyal való foglalkozás, mely a gadameri hermeneutika egyik fő gondolja, nem prejudikál semmit e foglalkozás eredményére nézve. Nem a hagyomány elvetése vagy elfogadása, hanem gondolkodó elsajátítása, a vele való számvetés a tét. A hagyományba pedig beletartozik a felvilágosodás is. S miként minden más hagyomány, a felvilágosodás sincs eleve bebiztosítva az „újraelhomályosulással”, a megmerevedéssel és a dogmatizálódással szemben. A gondolkodó elsajátítás és a vele való differenciált szembenézés a felvilágosodást illetően éppúgy hermeneutikai feladat, mint minden más hagyomány esetében. De nemcsak hermeneutikai: éppannyira tudományos feladat általában. Valami mellett – hangzatosan, harciasan – kiállni, közelebbi vizsgálatáról, újraelsajátításáról ugyanakkor lemondani, az elköteleződést emocionálisan végbeinni: nem túlzottan felvilágosult attitűd, legyen bár az illető dolog a felvilágosodás maga. A mellette való kiálláson túl az sem árt, ha tanulmányozzuk a felvilágosodást – csakúgy, mint a pietizmust és a gadameri hermeneutikát. S persze filológiai alaposággal.

I. függelék

1. A hermeneutikai vagy fenomenológiai, illetve a kortársi filozófiai irodalomban mára elterjedt szokássá vált „hermeneutikai fenomenológiáról” beszélni, mint olyan irányzatról, melynek egyik első és fő képviselője Heidegger volt, noha e kifejezéssel nem emlékszem, hogy az általam olvasott Heidegger-szövegekben valaha is talákoztam volna – szemben a szokatlan hangzású és az irodalomban jobbára ismeretlen „fenomenológiai hermeneutikával”, mely viszont többször is előfordul Heideggernél; vö. pl. *Gesamtausgabe*, LVI/LVII, 131; LXI, 187 sk.; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, sajtó alá rendezte H.-U. LESSING, Dilthey Jahrbuch, 6(1989), 249; magyarul: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)*, Existentia, 6–7(1996–97), Supplementa, vol. II, 23. A terminus ebben az értelemben való elterjedése vélhetően Herbert Spiegelbergnek köszönhető, aki népszerű alapművé vált kézikönyvében beszélt elsőnek vagy az elsőként „hermeneutikai fenomenológiáról”, és sorolta Heidegger gondolkodását a fenomenológia ezen változatához. Ugyanakkor a szöveg helye, amelyre rögtön a terminus megnevezését követően lábjegyzetben hivatkozik, az *Unterwegs zur Sprache* egy olyan helye (Pfullingen, Neske, 1959, 95), amelyen japán beszélgetőpartnere, nem pedig maga Heidegger hasz-

¹⁰⁴ GW II, 492: „Philosophie ist Aufklärung, aber gerade auch Aufklärung gegen den Dogmatismus ihrer selbst.”

nálja e kifejezést, e szóhasználatot pedig Heidegger ott nem kommentálja: nem cáfolja, de nem is erősíti meg (láthatóan a dolog és nem a megnevezés érdekli). Spiegelberg esetén joggal lehet filológiai hibáról beszélni, mivel a szövegben így fogalmaz: „[...] what Heidegger introduced now by the name of 'hermeneutic phenomenology' made specific and ambitious claims. It makes its appearance in the second, methodological chapter of the Introduction” (Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague, Nijhoff, 1960; 3. kiadás, 1982, 380; Gadamer hasonló hibát követett volna el, ha így fogalmazott volna: „Amit Rambach a 'subtilitas applicandi' elnevezés alatt bevezetett, az [...]”). A hely, amelyre Spiegelberg gondolhat, nemigen lehet más, mint a *Lét és idő* 7c. §-ának a mű 37–38. oldalán található, a hermeneutika terminust bevezető bekezdése; a „hermeneutikai fenomenológia” mint kifejezés ebben a formában itt mindazonáltal nem fordul elő („Az ittlét fenomenológiája hermeneutika a szó eredeti jelentésében...”, hangzik a szöveg). Mégsem látnék okot a triumfálásra, és nem mondanám, hogy a szóhasználat jogosulatlan, vagy hogy Spiegelberg nem létező hagyományt teremtett stb., mivel aszerint, hogy ki hogyan használja e kifejezést, lehet értelmet kölcsönözni neki, és Heidegger gondolkodását általa megvilágítón bemutatni.

A „hermeneutikai fenomenológia” kifejezés Otto Pöggeler 1963-as alapvető monográfiájában is megtalálható, és a transzcendentális fenomenológiától való elhatárolás keretében a Spiegelberg által nyújtott magyarázatnál sokkal behatóbb és alaposabb kifejtésben részesül (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Aufl., Pfullingen, Neske, 1980, 67 skk., lásd különösen 70 skk.); ennek során Pöggeler számos heideggeri helyre hivatkozik, ám eközben *nem állítja*, hogy a terminust Heidegger maga is használta volna. S természetesen, „Egy hermeneutikai fenomenológia vázlata Heideggernél” címmel, Gadamer fő művében is részletes alfejezet foglalkozik a kérdéssel, s válaszolja Heidegger fejlődését és Husserltól való különbségét ezen megjelöléssel, ám hogy e terminust Heidegger használta volna, arra Gadamernél sem látok utalást. A terminus kifejtésekor gyakorta szokás – mind Gadamernél, mind Pöggelernél feltűnik ez az értelmezői eljárás – Heideggernek *A fakticitás hermeneutikája* című 1923-as előadására hivatkozni; ebben azonban, ha jól látom, e kifejezés nem fordul elő. Ha ez valóban így van, akkor egy, az utóbbi előadás kéziratában Heidegger által áthúzott mondat részben indokolhatja is e hiányt: „Nem arról van szó, hogy [...] a fenomenológia valamely új irányzatát vigyük színre [...]”, hangzik e mondat (*Gesamtausgabe*, LXIII, 47; az *Unterwegs zur Sprache*, 95. fentebb idézett helyén Heidegger ugyanezt harmincöt év távlatából határozottan megerősíti, miközben nem foglal állást sem abban a tekintetben, hogy a húszas évek elején kívülálló számára a dolog milyen színben tűnhetett föl, sem abban – mivel láthatóan nem emlékszik rá –, hogy maga pontosan milyen kifejezéseket használt: a dologról beszél, nem szavakról). Ami persze nem azt jelenti, hogy akik később Heidegger gondolkodását (vagy annak valamely lényegi dimenzióját) a „hermeneutikai fenomenológia” terminus révén igyekeztek jellemezni, leírni, szükségképpen a fenomenológia valamely új irányzatát akarták volna „színre vinni” (sőt ellenkezőleg). Heidegger mindenesetre (a maga korában és kontextusában, ott pedig nem ok nélkül) a dolgot mégiscsak *így* fogta fel, s vélhetően

ezért nem használta e kifejezést. Hiszen számára a húszas évektől a hetvenes évekig a fenomenológia nem egyszerűen egy filozófiai irányzat volt a sok közül, hanem maga a filozófia, annak legeredetibb lehetősége (lásd ezzel kapcsolatban FEHÉR M. István, *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Bp., Göncöl, 1992, 74), így nem állhatott szándékában sem a filozófián, sem pedig – még kevésbé – a fenomenológián belül valamiféle új irányzatot alapítani.

Ennek ellenére nem mondanám, hogy teljességgel jogosulatlan az a beállítás, mely Heidegger gondolkodását (vagy annak egy részét, szakaszát, lényegi dimenzióját) a „hermeneutikai fenomenológia” kifejezéssel igyekszik leírni. Inkább azt lehet mondani: e kifejezés jogosultsága a mindenkori szövegkörnyezettől függ. Hogy ki hogyan érti és fejt ki a „hermeneutikai fenomenológiát”, az dönti el, hogy Heideggert joggal tartjuk-e ezen irányzat egyik fő képviselőjének, vagy hogy egy ilyen beállítás egyáltalán termékeny-e vagy sem, kevésbé az, hogy maga Heidegger használta-e ezt a kifejezést. (Ha használta volna, akkor is lehetne e fogalmat úgy – laposan, semmitmondóan stb. – kifejteni, hogy Heideggernek az ide történő besorolása semmiféle megismerés-nyereséggel nem jár; az „exisztencial” kifejezés pl. bizonyosan előfordul Heideggerben, ennek ellenére nem volt túlzottan termékeny, amikor Heideggert az „egzisztencializmus” alá sorolták be, éspedig nem annyira amiatt, mert az „exisztencial”-lal ellentétben az „Existencializmus”-kifejezés nem található meg nála, hanem ama mód miatt, ahogy e fogalmat előzetesen értették és kifejtették.)

Mindebből pedig a következő kérdés adódik. Ha valaki így fogalmaz: Husserl transzcendentális fenomenológiája mellé Heidegger odaállította a maga hermeneutikai fenomenológiáját, akkor vajon helyesen vagy helytelenül jár el?

2. Filozófiatörténeti közhely, hogy Arisztotelész írta az első metafizikát, noha az elnevezés nem tőle származik, s a szó maga a műben vélhetően nem is fordul elő: azt a jelentést, amire a metafizika szó a későbbiekben szert tett, itt többé-kevésbé a *próte filozofia* (első filozófia) jelöli.¹⁰⁵ Ez utóbbi és a metafizika között hangalak tekintetében

¹⁰⁵ Általánosan elterjedt nézetet foglalok itt össze, hozzávetőleg abban az értelemben, ahogy a *The Encyclopaedia of Philosophy* „metafizika”-címszavában olvasható: „The word ‘metaphysics’ derives from the Greek *meta ta physika* (literally, ‘after the things of nature’), an expression used by Hellenistic and later commentators to refer to Aristotle’s untitled group of texts that we still call the *Metaphysics*. Aristotle himself called the subject of these texts first philosophy, theology, or sometimes wisdom; the phrase *ta meta ta physika* (‘the books after the books on nature’) is not used by Aristotle himself and was apparently introduced by the editors (traditionally by Andronicus of Rhodes in the first century B. C.) who classified and catalogued his works. Later, classical and medieval philosophers took this title to mean that the subjects discussed in the *Metaphysics* came ‘after the things of nature’ because they were further removed from sense perception and, therefore, more difficult to understand [...]. In medieval and modern philosophy ‘metaphysics’ has also been taken to mean the study of things transcending nature [...] giving *meta* a philosophical meaning it did not have in classical Greek” (*The Encyclopaedia of Philosophy*, V, ed. P. EDWARDS, New York–London, Collier Macmillan Publishers, 1967, 289). – Lásd hasonló értelemben ugyancsak: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hrsg. J. MITTELSTRASS, Mannheim–Wien–Zürich, B. I. Wissenschaftsverlag, 1984, 870; továbbá *Enzyklopädie Philosophie*, Hrsg. Hans Jörg SANDKÜHLER, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, II, 1121, ahol az olvasható: „Die unter dem Titel ‘Metaphysik’ bekannten Bücher erhielten ihren Namen

alighanem nagyobb a távolság, mint a *subtilitas applicandi* és a *sapienter applicare* között. Jogosulatlan-e akkor azt mondanunk, hogy Arisztotelész írt egy metafizikai művet avagy ennek egyes helyeire, gondolataira a „metafizikai” jelzővel hivatkoznunk? Más szóval: lehet-e joggal állítani, hogy Arisztotelész írt egy metafizikai művet avagy az első metafizikai művet, ha kiderülne: a metafizika szó avagy annak valamely hangalakban rokon formája elő sem fordul benne? Ez utóbbi filológiai kérdés, ám aligha hiszem, hogy hermeneutikai erőfeszítés nélkül, pusztán a vonatkozó szövegek (hangalakjának) ismerete alapján eldönthető volna. A filológus csak azt tudja mondani: a szó (ebben és ebben a hangalakban) előfordul-e vagy sem, azt, hogy a *Metafizika* metafizikai mű-e, vagy vannak-e benne metafizikai gondolatok, már nem.

Tekintsük a következő három kijelentést: „Arisztotelész írt egy metafizikát”, „Arisztotelész írta az első metafizikát”, „Arisztotelész írt egy *Metafizika* című művet”. Elsősorban a harmadik mondattal, de bizonyos értelemben a másodikkal, továbbá még az elsővel szemben is fölhozható az ellenvetés: a mű címe, ill. a terminus nem Arisztotelészről származik (s amúgy nincs is semmi „metafizikai” emelkedettsége, pusztán bibliotekáriusi megjelölés a fizika után következő írásokra), ezért ez a megfogalmazás pontatlan. Hogy e megfogalmazás valóban pontatlan-e, azonban messzemenően a kontextus függvénye. S nemcsak abban az értelemben, mint fentebb a „hermeneutikai fenomenológia” esetében, hogy ti. – jelen esetben – a metafizika mindenkor meghatározásától függ (attól, milyen értelmet tulajdonítunk e megnevezésnek) az, hogy Arisztotelész *Metafizikája* metafizikai műnek minősül-e vagy sem. Hanem a következő értelemben is. Ha valaki Arisztotelészről ír könyvet vagy ad elő, avagy a metafizika keletkezését és történetét tárgyalja, akkor a fenti megfogalmazások mindegyike (különösen a harmadik) vélhetően pontatlan, mert ilyen esetben illenék a névadás filológiai helyzetéről szót ejteni; ám ha mondjuk témája a metafizika 20. századi kritikája Carnapnál és Heideggernél, és ennek bevezetéseként nagy vonalakban ad egy vázlatos visszatekintést („a metafizika a filozófia egyik legrégebb és legtiszteletreméltóbb diszciplínája, mely a görögökre nyúlik vissza, az első metafizikát Arisztotelész írta...” stb.), akkor nem föltétlenül az. Utóbbi esetben pedáns kötözködés volna, ha valaki közbevágna, mondván, „kérem, azért azt mégis meg kell említeni, hogy maga az elnevezés stb.”, hiszen ez a megjegyzés azzal a jelentéssel

wohl durch Andronikos von Rhodos ca. 70 Jahre v.u.Z. Die entsprechenden Werke zur 'Ersten Philosophie' (lat.: *prima philosophia*, griech.: *prote philosophia*) waren die hinter die Physik geordneten, 'ta meta ta physika'." Hogy az elnevezés teljes mértékben egy bibliotekáriusi véletlennek volna köszönhető vagy teljes mértékben véletlenszerű volna, azt többen vitatják és tárgyi szempontokra hivatkoznak (vonatkozó utalásokat illetően lásd *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER, V, Basel, Schwabe und Co., 1980, 1188; *Großes Werklexikon der Philosophie*, Hrsg. Franco VOLPI, Stuttgart, Kröner, 1999, II, 72), de az arisztotelészi névhasználatot illetően nem látok vitát. „Aristoteles selbst nennt diese Disziplin »Erste Philosophie«, »Weisheit« oder »Theologie«”, olvasható pl. a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* idézett helyén, ami teljességgel megegyezik a *The Encyclopaedia of Philosophy* fent idézett helyével: „Aristotle himself called the subject of these texts first philosophy, theology, or sometimes wisdom” (lásd még ugyancsak ebben az értelemben: *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. Gerhard MÜLLER, XXII, Berlin–New York, De Gruyter, 1992, 645; *Enciclopedia Filosofica*, Venezia–Roma, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, III, 1957, 533).

bírni, hogy Carnap és Heidegger metafizika-kritikáját egyszerűen nem lehet érdemben tárgyalni, ha nem említjük meg, hogy Arisztotelész *Metafizika* c. művének a címe bizony nem tőle ered. Ebből viszont az következik: olyasféle dolgok, mint elnagyoltság, pontatlanság, többértelműség avagy pontosság, világosság, egyértelműség (bizonyos, éppen kontextusfüggő határesetektől vagy kivételektől eltekintve) csak úgy önmagukban aligha léteznek. Ha Gadamer témája a pietizmus vagy Rambach volna, akkor fogalmazásmódja kétségtelenül elnagyolt volna. De nem ez a témája, a sommás, rövidre fogott bevezető megjegyzésekkel, mint jeleztem, csupán az alkalmazásról kifejtendő saját – hermeneutikai – gondolatait akarja bevezetni, azokra akar mintegy ráhangolni, így még az sem áll vitán felül, hogy e szöveghely valóban elnagyolt-e. E ráhangoló vagy bevezető funkció szempontjából az égvilágon semmit sem oszt vagy szoroz, hogy Rambachnál föllelhető-e a „subtilitas applicandi” kifejezés avagy csupán a „sapienter applicare” (vagy esetleg még az sem), mert nem szavakról, hanem a dolgról van szó. Hiszen megtörténhetné az, hogy maga a szó (a „subtilitas applicandi” kifejezés) fölbukkan, de a dolog a háttérben marad, azaz lényegi súlyra nem tesz szert. Gadamer szövegének érdemi vitatása, mint utaltam rá, abban állana, hogy valaki magát a dolgot (az alkalmazásnak a pietizmusban avagy Rambachnál való hangsúlyos előtérbe kerülését) vonja kétségbe.

Más a filológiai hiba (tévedés) és más az elmosódott fogalmazás. Gadamer esetében, úgy gondolom, csak az utóbbiról lehet szó. *Lehet*, de nem biztos, mert a „...s a pietizmus ehhez harmadik tagként hozzáfűzte a *subtilitas applicandit*, az alkalmazást” mondatrész úgy is érthető, hogy a pietizmus az alkalmazás problémájának fontosságát oly mértékben fölerősítette, hogy önálló, a megértés és az értelmezés problémájával szinte egyenrangú szerepet tulajdonított neki, harmadik *egyenrangú* tagként odaállította az előző kettő mellé. Ez persze értelmezés, ám mint olyan, lehet jogosult is. Hogy ez tényleg így van-e, illetve hogy osztjuk-e ezt a nézetet, az dönti el, hogy az alkalmazás jelentősége milyen súllyal kerül kifejtésre a műben, nem pedig az, hogy a szövegben megtaláljuk-e szó szerint a *subtilitas applicandi* kifejezést. Ami lehet éppenséggel, mint utaltam rá, egy teória vagy gondolati korpusz összefoglaló megnevezése is.

3. Utolsó példammal szeretnék alkalmat adni egy, a vélelmezett filológiai hibánál bizonyos értelemben jóval súlyosabb tévedés, valódi „baklövés” felfedezésére Gadamer-nél, föltéve persze, hogy Kisbali László logikáját követjük. Gadamer fő művében ugyanis a következő állítással is találkozunk: „Heideggers These war: Das Sein selber ist Zeit” („Heidegger tétele így hangzott: a lét maga – idő”).¹⁰⁶ A szövegkörnyezetből a *Lét és időre* következtethetünk, ám nem szerepel semmilyen – mégoly tökéletlen – lábjegyzet sem, amely az állítást alátámasztaná. Kisbali László logikáját követve föltehető a kérdés: hol szerepel ez az állítás Heideggernél, avagy megtalálható-e nála szövegszerűen egyáltalán ez a „tézis”? (Abban a formában: „Tézisem így hangzik: a lét maga – idő”; vagy legalábbis így: „a lét maga – idő”?) A „Heideggers These war...” kezdet igen elkötelezően hangzó megfogalmazás, sokkal elkötelezőbb és egyértelműbb, mint a talán elmosódónak ítéltető

¹⁰⁶ GW I, 261 = IM 186.

„hozzáfűzte” (ahol is nem tudni, szó szerint – „wortwörtlich” – avagy a dolog lényege vagy értelme szerint – „dem Sinne nach”, „der Sache nach” – értendő e „hozzáfűzés”). Jogosnak tűnik tehát a kérdés: hol fogalmazta meg Heidegger ezt a tézist? Ha Kisbali László eljárását követve itt is nyomozni kezdünk, és azt találjuk, hogy a heideggeri fő műben ilyen mondat nem található, akkor mit tegyünk? Jussunk arra a következtetésre, hogy Gadamer olyanira konfúzus szerző, hogy nem pusztán a pietizmus és Rambach terén árul el figyelemre méltó tájékozatlanságot, de még saját mesterének a fő művét sem ismeri kellőképpen, és hogy megengedhetetlen módon Heidegger szájába ad egy olyan tételt, amelyet ő sohasem írt le? Márpedig – tudomásom szerint – ilyen állítás sehol sem hangzik el a *Lét és időben*. Minekutána – továbbra is Kisbali László módján – keressünk mentség gyanánt egy heideggeri helyet, ahol valami hasonló, de szó szerint semmi esetre sem pontosan megegyező megfogalmazás található, s mondjuk rá: ez az, ez vezethette Gadamert félre?

De a helyzet bizonyos tekintetben még súlyosabb. Amennyiben a heideggeri fő műben ilyen mondat nem található, még azt az állítást is meg lehet kockáztatni, hogy nem véletlenül – azaz nem pusztán az a helyzet, hogy hasonló megfogalmazású mondatok vannak ugyan, ám szó szerint ilyen nincs, de akár lehetne is, mivelhogy ennek nem volna különösebb elvi akadály. Nem volna reménytelen azzal az állítással föllépni: de igen, elvi akadály volna. Az indoklás pedig valahogy így hangozhatnék. Heidegger a fő műben a létkérdés fundamentálonológiai kidolgozásának tervét fogalmazza meg. Ez a terv és a fundamentálonológiai kiindulópontnak az egzisztenciális analitikához való kapcsolása azt eredményezi, hogy a létről – a fő mű gondolati síkján – nem predikálható semmi, így az idő sem, a kettőt csupán az egzisztenciális analitika transzcendentálfilozófiai jellegéhez tartozó fogalmakkal, mindenekelőtt az „értelem”, a „létmegértés” ill. a „horizont” fogalmaival lehet egymással kapcsolatba hozni, egymásra vonatkoztatni. Az idő a léttel már a számozatlan első lapon úgy kerül kapcsolatba, mint ami a „létmegértés horizontja”. Ez a megfogalmazás tér vissza az 5. §-ban (*Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, 17), ahol bővebben kifejtve az hangzik el: „az, ahonnan az ittlét valami olyat, mint lét [...] egyáltalán megért és értelmez, az idő”; „a lét mindig csak az időre tekintettel ragadható meg” (uo., 19). A befejezetlen mű utolsó paragrafusának végén pedig hasonló megfogalmazású kérdések merülnek fel. „Vajon vezet-e út az eredeti időtől a lét értelméhez? Vajon maga az idő nyilvánul meg a lét horizontjaként?” (Uo., 437.) Joggal lehetne tehát állítani, hogy a gadameri értelemben rekapitulált mondat ill. „tézis” nemcsak tényszerűen nem található Heidegger fő művében, de elvileg sem igen bukkanhat föl (vagy ha mégis, akkor Heidegger úgyszólván „kiesett a szerepéből”). Ezzel a helyzet még súlyosabbá vált, mert a hiba immár nem pusztán filológiai (Heidegger szájába adnak valamit, amit nem mondott), hanem hermeneutikai is, értelmezésbeli is: Gadamer valami olyasmit akar Heideggerrel mondatni, amit elvi okokból nem mondhatott.

És mégis: ha figyelmesen olvassuk Gadamer szövegét, semmi ilyesféle hibát (sem filológiai, sem hermeneutikai) nem fogunk megállapítani. Gadamer ugyanis – olyan, tipikusan hermeneutikai eljárással élve, melyhez Heidegger is, önmaga is (meg sokan mások) filozófiatörténeti értelmezéseik során gyakorta folyamodtak – valamiféle „Ungesagte”-ról, nevezetesen a heideggeri mű tendenciájáról beszél, és pedig Heidegger késői gondolkodása felől szemlélve, a *Lét és idő* önrételemzésén túlnyúlva. Elmondja így, hogy megjelenése pillana-

tában valamint esetlegesen Heideggernek magának a számára is a fő mű minek látszott, milyen célt tűzött maga elé, mit kellett (volna) saját önértelmezése szerint teljesítenie. „Hogy mit jelent a lét, annak az idő horizontja felől kellett meghatározódnia”, írja Gadamer két mondattal korábban, jelezve, hogy azért a fentebb általam rekapitulált tényállás valamegyest ismert volt a számára. Majd így folytatja: „Az időiség struktúrája így a szubjektivitás ontológiai meghatározásaként jelent meg. De több volt ennél. Heidegger tétele így hangzott: a lét maga – idő.” A „több volt ennél” azt jelenti: a későbbiek fényében többnek bizonyult. A „Heidegger tétele így hangzott” bevezetés pedig így értendő: ha a fő mű középponti kérdésfeltevését a heideggeri gondolkodói út dinamikájának összefüggésében, későbbi szakaszainak fényében szemléljük, akkor azt mondhatjuk (noha ez a fő műből teljes világossággal nem volt kiolvasható, mivelhogy „a *Lét és idő* gondolatmenetében először csak a transzcendentális reflexió felfokozásának, egy magasabb reflexiósszint elérésének látszott, amikor az idő a lét horizontjaként tárult fel”), hogy a mű középponti hozadéka az a (feltehetően Heidegger számára sem teljes világossággal belátott, szövegszerűen pedig épp ezért nem is megfogalmazott) tétel, mely szerint stb. A „Heidegger tétele így hangzott” így értendő: a heideggeri gondolati út későbbi szakaszai, továbbá a kortársi filozófia számára hozott újdonság felől szemlélve a *Lét és idő* fő téziséét így és így rekapitulálhatjuk.

Amikor Gadamer kicsit korábban azt írja: „nem a tudományok eredendőbb megalapozása, sőt nem is – mint Husserlnél – a filozófia végsőkig radikális önmegalapozása volt ennek a fundamentálonológiaiának az értelme, hanem maga a megalapozás gondolata fordul meg teljesen”, akkor is ellene vethetnénk: de kérem szépen, hogy lehet ilyet állítani, hiszen hát épp ezt fogalmazza meg Heidegger a *Bevezetés*ben, ti. éppen hogy (pontosan) valami olyat, mint „a filozófia végsőkig radikális önmegalapozása”. A megértés történetjellegetének megfelelően¹⁰⁷ azt lehet mondani: előfordulhat, hogy valamely mű megírás közben önmaga ellen fordul, mássá lesz, mint ami akart lenni. A megalapozás-gondolat megfordulása nem kifejezett célkitűzés, hanem *tanulság*, amelyhez a *Lét és idő* elvezetett, ám csak azért vezethetett el, mert explicite „a filozófia végsőkig radikális önmegalapozását” tűzte ki célul.

A „Heidegger tétele így hangzott: a lét maga – idő” állítás érdemi vizsgálata tehát abban állhat, hogy megpróbáljuk behatárolni azt az értelmezői horizontot, mely felől ez az állítás megfogalmazódik, hogy a heideggeri mű és gondolkodói út előzetes ismeretének fényében a mérlegre tesszük azt az értelmezői pozíciót, mely ebben a formában összegződik, majd ezek után egyetértünk vele vagy nem, megvilágítónak, termékenynek tartjuk vagy nem. Ám a gadameri állítást vélhetően tökéletesen félreértenénk, ha úgy gondolnánk, vizsgálata lényegileg abban áll (s benne mindjárt ki is merül), hogy a *Lét és időt* felcsapva akkurátusan elkezdünk keresni egy olyan mondatot, amely szövegszerűen pontosan így szól. És persze további érdekes kérdés, hogy amennyiben találunk ilyet, akkor ezzel már igaza is volna-e Gadamernek (vagyis rábólinthatnánk-e, mondván: valóban, így van, Heidegger tézise valóban ez volt), s nem kellene-e ebben az esetben is némi értelmező munkát végezni.

¹⁰⁷ Vö. IM 11, 219, 298, 327, 335, 339; GW II, 240, 438; GW X, 75.

Fenti példáimmal kontextust próbáltam teremteni ama kérdés vizsgálatához, vajon Gadamer fogalmazásmódja valóban elnagyolt-e vagy sem, ám eközben vélhetően számos olyan filológiai-hermeneutikai kérdést is érintettem, mely túlmutat az adott problémán, és némi elvi jelentőséggel bírhat, ezért láttam célszerűnek e függelékben kitérni rájuk. Adódik egy negyedik példa is, ezt azonban nem részletezem, mivel nemrég hosszabb tanulmányban foglalkoztam vele. Hegel esztétikájának egyik nevezetes megfogalmazásáról, méltán mondható: „tételéről” van szó, mely így hangzik: a szép „az eszme érzéki látszása” („das sinnliche Scheinen der Idee”; HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I* = HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Hrsg. E. MOLDENHAUER, K. M. MICHEL, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, XIII, 151; *Esztétikai előadások*, ford. ZOLTAI Dénes, Bp., Akadémiai Kiadó, 1980, I, 114). A fő interpretációs kérdés itt az, vajon mi lehet ennek a meghatározásnak valamely, a triviálison túlmenő közelebbi értelme. A szorosabban vett filológiai kérdés így hangzik: szövegszerűen kitől származik ez a meghatározás? A tágabb hermeneutikai-filozófiai pedig így: vajon jellemző-e ez a meghatározás Hegelre avagy a hegeli esztétikára? (A tanulmányt „*Az eszme érzéki ragyogása*”: *Esztétika, metafizika, hermeneutika [Gadamer és Hegel]* címmel lásd: Magyar Filozófiai Szemle, 2003/3, 235–304.) – Még egy filológiai-hermeneutikai példát említek, mellyel korábban részletesebben próbáltam foglalkozni. Heidegger fő művében, a *Lét és idő* 44. c.) §-ában találunk néhány érdekes megjegyzést a szkepticusról, a szkepticizmusról, illetve a szkepticizmus cáfolatáról. A vonatkozó szöveg hely interpretációját megnehezíti, hogy a mű hetedik kiadásában Heidegger a vonatkozó passzus egy kulcsmondatában változtatásokat hajtott végre, s e módosított szöveg került azután utánnomásra a Heidegger életében tizennégy kiadást megért mű hetediket követő összes többi kiadásában. A szövegmódosítás révén „je” (valaha) került az eladdig ott álló „nie” (soha) helyére, ez pedig nem jelentéktelen változtatás. A kérdés, a kettő közül vajon melyik tekinthető a hiteles szövegváltozatnak (olyan kérdés, melyet hagyományos értelemben, tudniillik a „Textherstellung” értelmében filológiai kérdésnek lehet nevezni), nemigen vezet eredményre, mindenesetre aligha boldogulunk vele hermeneutikai erőfeszítés nélkül (lásd FEHÉR M. István, *Heidegger és a szkepticizmus: A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*, Bp., Korona Nova, 1998). A szövegmódosítás látszólag ellentétes értelmet kölcsönöz a szövegnek, ám a gondosabb elemzés inkább hangsúlyeltolódásokat mutat. Csakúgy, mint annak a két másik szövegmódosításnak az esetében, melyet a Heidegger-irodalomban szokás még tárgyalni, s melyben a probléma ugyancsak mindenekelőtt filológiai jellegű kérdésként jelenik meg. Ezekben viszont a változtatás első pillantásra (filológiaiailag tekintve) valóban radikális: megfordítja a szöveg értelmét. Egyrészt a *Lét és idő* 3. §-ának 4. bekezdésében álló „durchsichtig” változott az összkiadásban „nicht durchsichtig”-re (lásd ezzel kapcsolatban Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*, I, *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1987, 86 sk.), másrészt a „Mi a metafizika?” utószavának egy mondata ment át hasonlóan radikális változáson: a negyedik kiadásig a „[...] daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein” mondatrész változott az ötödik

változott az ötödik és az utána következő kiadásokban a következőre: „[...] daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein” (hozzávetőleges fordításban: „a lét ugyan van létező nélkül, létező azonban soha sincs a lét nélkül”, ill. „a lét soha sincs létező nélkül, létező soha sincs a lét nélkül”; lásd most *Gesamtausgabe*, IX, 306; a szövegváltozást illető, az általa okozott nehézségeket, ellentmondásokat kritikailag szóvá tevő avagy feloldani törekvő filológiai-hermeneutikai vitákkal kapcsolatban vö. Max MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle, 1949, 50, 75 sk. [lásd most M. MÜLLER, *Existenzphilosophie: Von der Metaphysik zur Metahistorik*, 4. bővített kiadás, sajtó alá rendezte A. HALDER, Freiburg/München, Alber, 1986, 55 sk., 84 sk.]; Walter SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, Philosophische Rundschau, 1953/54, 65–93, 211–232, itt: 212 sk., újranyomva: *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, sajtó alá rendezte O. PÖGGELER, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1969 [2. kiadás, Königstein/Ts., Athenäum, 1984], 95–139, itt: 118 sk.; Karl LÖWITH, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, 1. kiad., 1953, lásd LÖWITH, *Sämtliche Schriften*, VIII, Stuttgart, Metzler, 1984, 160 skk.; LUKÁCS György, *Az ész trónfosztása*, Bp., Magvető, 1978, 742). – Filológiai, azaz a hiteles szövegváltozatra vonatkozó klasszikus kérdés azután az, vajon Kant fő műve, *A tiszta ész kritikája* első vagy második kiadása tekinthető-e a hiteles szövegváltozatnak, Hegel *Fenomenológiája* esetében pedig filológiai szempontból már a címben sem lehetünk biztosak: egyes bekötött példányokban ugyanis még a Hegel által eredetileg adott – s csak a nyomtatás során megváltoztatott – *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* cím szerepel, és korántsem pusztán filológiai, hanem nagyon is hermeneutikai, azaz a mű egészének értelmét érintő kérdés az, hogyan lett „a tudat tapasztalatának tudományából” a mű gondolati-könyvészeti előállításánál „a szellem fenomenológiája”.

II. függelék

A filozófiatörténetben immár klasszikus toposznak számít, hogy Kant, aki a „transzcendentális” terminusnak gyökeresen új, a „transzcendens”-től markánsan eltérő jelentést adott, saját filozófiáját pedig döntő pontokon „transzcendentálfilozófiaként” határozta meg, e különbségtételtől időnként érthetetlenül eltér. E „filológiai” tévedés – avagy laza és pontatlan fogalomhasználat –, ha magára a dologra, s nem a szavakra figyelünk, mindazonáltal nem okozhat nagyobb zavart. – „A korábbi metafizikának a magábanvaló dolgok megismerésére irányuló ’transzcendens’ törekvésével”, írja Windelband, „Kant a saját filozófiáját ’transzcendentálistiként’ állítja szembe, amennyiben azt tűzi ki feladatául, hogy az emberi gondolkodás minden területén állapítsa meg az apriori megismerés feltételeit; transzcendentálisnak ebben az értelemben azt akarja nevezni, ami az általános és szükségszerű gondolati tartalmak lehetőségére vonatkozik. Ám egyebekben pedantériájához képest – mely írásainak homályosságához nem kevésbé járult hozzá, mint mondatépítkezésének nehézsége, s mely gondolataival való vívódásáról tanúskodik – azzal a rendkívül figyelemre méltó jelenséggel van dolgunk, hogy *szóhasználata ezen a ponton*

fölöttébb laza és meghatározatlan, ez pedig azt eredményezi, hogy a 'transzcendens' és 'transzcendentális' közötti terminológiai különbségtévesztése mellett Kant nem tart ki végig, nem marad hű hozzá, s ahol a saját megkülönböztetésének értelmében 'transzcendens'-re gondol, ott igen gyakran a régi beidegződésnek megfelelően a 'transzcendentális' kifejezést használja." (W. WINDELBAND, *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie*, id. kiadás, 49; kiemelés: F. M. I.) – Mármost egy filozófiatörténeti vizsgán nemigen számíthat jó jegyre az a hallgató, aki nem tud kielégítően válaszolni arra a – meglehetősen szokványos és elemi – kérdésre, hogy mit jelent Kantnál a 'transzcendentális' fogalma, miben áll fogalomhasználatának újdonsága ahhoz képest, ahogy e fogalmat korábban használták, s miben különbözik a 'transzcendens'-től. Különösképpen súlyosnak számít azonban az, ha valaki a két fogalmat egymással összekeveri. – Márpedig Immanuel Kant helyenként éppen ezt teszi. Teszi ezt ott, ahol (pl. transzcendentális tárgyról beszélve, holott transzcendensről kellene) éppen arról feledkezik meg teljességgel, hogy saját maga milyen új értelmet kölcsönzött e fogalomnak saját műve elején. Súlyos azért is, mert a nem-empirikus tudás, a transzcendentális vizsgálódás éppen hogy nem a tapasztalathoz képest transzcendens tárgyakra vonatkozó tudás (vö. G. MOHR, M. WILLASCHEK, *Einleitung = Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft*, Klassiker Auslegen, Bd 17/18, Hrsg. G. MOHR, M. WILLASCHEK, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 17). Kant egyik saját megvilágító fogalommagyarázata így hangzik: „a transzcendentális szó [...] nem azt hivatott megjelölni, ami a tapasztalaton túllép, hanem azt, ami a tapasztalatot (*a priori*) megelőzi ugyan, ám anélkül, hogy bármi más rendeltetése volna, mint hogy a tapasztalati megismerést lehetővé tegye. Ha e fogalmak túllépnek a tapasztalaton, akkor használatukat transzcendensnek nevezem [...]” (KANT, *Prolegomena minden leendő metafizikához*, id. kiadás, 159). – Mondjuk most azt, hogy Kantot saját művéből el kellene buktatni? (Lásd még Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, 5., átdolg. kiadás, München, Beck, 2000, 65 sk.: „A 'transzcendentális' fogalma Kant által olyan magától értetődőségre tett szert, amelynek révén a fogalom eredetére vonatkozó kérdés feledésbe merült. Már a 18. század végén azt állítják, hogy a fogalmat Kant vezette be. Ténylegesen azonban már a középkor ismeri ezt a fogalmat. [...] Kant egyik legjelentősebb teljesítménye, hogy ennek az elhasznált fogalomnak [...] saját filozófiai problematikája felől új értelmet kölcsönzött. *Minden ingadozás ellenére*, amely egy a tradíció által ennyire leterhelt fogalom esetében nem csodálható, a jellegtelemmé vált 'transzcendentális' kifejezés Kantnál újra egy filozófiai fogalom élességét nyeri el” [kiemelés: F. M. I.]; vö. még pl. KAULBACH, *i. m.*, 116 skk.)

III. függelék

A konzervativizmus-antiaufklériszmus gyanú a gadameri hermeneutika kiindulópontjával szemben a hatvanas–hetvenes években a frankfurti iskolához tartozó kritikusok részéről fogalmazódott meg, akik a történeti tudományok hermeneutikai felfogásával a társadalomtudományok pszichoanalitikai vagy ideológiakritikai modelljét vélték szembeállí-

tani. Ezen pozíció visszapillantó önkritikájához, mai szemzőgből való revidálásához lásd most K.-O. APEL, *Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadammers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten*, *Ars Interpretandi*, 1(1996), 215: „Az 1971-ben megjelent *Hermeneutik und Ideologiekritik* című vitakötetben J. Habermas és jómagam azt a benyomást keltettük – mai megítélésem szerint jogosulatlanul –, hogy a Gadamer által képviselt »filozófiai hermeneutika« »univerzalitásigényét« olyan társadalomtudományi megközelítések révén kérdésessé lehet tenni, mint a pszichoanalitika és az ideológiakritika.” („In dem Diskussionsband *Hermeneutik und Ideologiekritik* von 1971 haben J. Habermas und ich – aus meiner heutigen Sicht zu Unrecht – den Eindruck erweckt, als könnte der »Universalitätsanspruch« der von Gadamer vertretenen »philosophischen Hermeneutik« durch sozialwissenschaftliche Ansätze wie der Psychoanalyse und Ideologiekritik in Frage gestellt werden.”) Angolul: K.-O. APEL, *Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding = The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, ed. Lewis E. HAHN, LaSalle, IL., Open Court Publishing, 1997, 67–94, itt: 79. („In the 1971 discussion volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* J. Habermas and I gave the impression – today I would say, wrongly so – that the ’claim to universality’ of Gadamer’s ’philosophical hermeneutics’ could be called into question by such social scientific approaches as *psychoanalysis* and *ideology criticism*. More precisely put, we left the impression that it could be called into question by indicating the possibility and necessity of critical-reflective suspension of the hermeneutic ’fore-conception’ by means of an objectifying ’analysis’ of the communicative competence of socialized human beings and, therefore, also of the ’authority’ of linguistic tradition; and all this, if possible, within the framework of a *philosophy of history* as the comprehensively operating discipline.”) Az Apel által említett kötet: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971; lásd ebből J. HABERMAS, *Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“*, 45–56, elsősorban 48 (az írás először megjelent a *Philosophische Rundschau*-ban, Beiheft 5, 1967, majd többször utánnyomták); K.-O. APEL, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht*, 4–44, itt: 35. és különösen 39 sk.; továbbá Claus v. BORMANN, *Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung*, 83–119, különösen 115.

Habermastól lásd újabban: *Der liberale Geist: Eine Reminiszenz an unbeschwerte Heidelberger Anfänge = Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, szerk. G. FIGAL, Stuttgart, Reclam, 2000, 51–54, különösen 53 (ahol Gadamerről azt írja, habitusának jellemzője a „großzügige Liberalität der Gesinnung”); Uő., *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? Zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadammers*, *Neue Zürcher Zeitung*, 2000. február 12–13., 49 sk. („das Porträt eines ... stets liberalen und selbstkritischen ... Geistes”, „hermeneutische »Bescheidenheit«”). Lásd ugyancsak a frankfurti iskolához kapcsolódó Michael THEUNISSEN visszapillantását: *Philosophie und Philosophiegeschichte: Rückblick eines Lehrers*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46(1998), 849–860, itt: 852 („Tudós közösségünk liberális önmegértésének mélységei-

ben egyfajta konformizmus uralkodik, mely állítólagosan dogmatikus pozíciókkal szemben fölöttébb illiberálisan jár el”), 854 („azt kérdezem: a kritikai vajon a hermeneutika egy meghatározott fajtájának jellemzője-e, avagy a hermeneutika mint olyan már magában kritikai?”).

Habermas és Gadamer pozícióinak közelségére-közeledésére utal újabban G. B. MADISON *Critical Theory and Hermeneutics: Some Outstanding Issues in the Debate* című tanulmányában (*Perspectives on Habermas*, szerk. Lewis E. HAHN, LaSalle, IL., Open Court Publishing, 2000, 463–485). A hatvanas években lezajlott viták ma már történeti jelentőséggel bírnak csupán, írja Madison, mivel Habermas egyrészt megszívlelte a pszichoanalitikára mint a társadalomtudományok modelljére vonatkozó saját nézeteit illető gadameri kritikát, másrészt mivel a későbbiekben inkább hajlott akceptálni a hermeneutika univerzalitási igényét, mint akkoriban. Ami azonban ezen túlmenően Habermas és Gadamer pozícióit egymással rokonítja, nem más, mint annak a kimutatására irányuló közös törekvés, hogy az instrumentális racionalitás csupán a racionalitás egyik – s még csak nem is legmagasabb – formája; ami ellen mindketten tiltakoztak, nem annyira a tudományos-technológiai racionalitás univerzalitási igénye volt, hanem az a kizárólagosságra irányuló pretenzió, mellyel ez az igény megfogalmazódott. Az ész egyik számára sem esik egybe az instrumentális racionalitással, s mindketten az ész monologikus jellegével szemben annak dialogikus ill. interszubjektív vonásait törekedtek előtérbe állítani (lásd id. tanulmány, 463 skk.). Madison egyetértőleg idézi Jean Grondin korábbi megfogalmazását, mely szerint a hermeneutika és ideológiakritika közti vita időközben tisztázott félreértéseken nyugszik, ahol is az álláspontok egymással való alapvető közelsége, szolidaritása a meghatározó, míg az eltérések másodrangú kérdéseket érintenek (lásd Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 168). Madison a továbbiakban kimutatja, hogy a legtöbb lényegi különbség Habermas és Gadamer között az alapvető gondolati szolidaritás (az emberi létezés etikai és politikai vetületének fontosságára helyezett hangsúly) háttérben körvonalazódik, s annak a véleményének ad hangot, hogy noha az emberi létezés kulturális és hagyományokba való beágyazottsága Gadamernél nagyobb szerephez jut, mint Habermasnál, „a ’tradícióra’ és a ’hatástörténeti tudatra’ helyezett hangsúlyja még nem teszi Gadamert felvilágosodás-ellenes ’konzervatív’vá”. Ami ellen Gadamer felemelte a szavát”, írja, „az csupán egyfajta aufklérista racionalizmus volt; az, amely a tradíciót és a reflexiót egymással szembeállította”. Madison összefoglaló véleménye szerint „a hatvanas éveket követően a kritikai elmélet és a filozófiai hermeneutika egyre inkább egymással szövetséges gondolati formáknak mutatkoztak, amennyiben közös, ’emancipatórikus’ érdekek vezérik őket”, úgyhogy a kritikai elmélet fogalma végső fokon mindkét álláspontra egyaránt vonatkoztatható (id. tanulmány, 471 sk.). – Ugyanebben a kötetben írott tanulmányában Richard E. PALMER ugyancsak hangsúlyozza, miszerint „a nevezetes Habermas–Gadamer vita sokakat félrevezetett, s azt eredményezte, hogy átsiklottak az álláspontok közösége fölött” (*Habermas versus Gadamer? Some Remarks*, id. kötet, 487–500, idézet: 487; kiemelés: F. M. I.). Utalok végül Hans-Helmuth GANDER nemrég megjelent munkájára, amely szintén kitér a Gadamer–Haber-

mas vitára, s megjegyzi: a pozíciók szembenállása azóta jelentősen csökkent (*Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt/Main, Klostermann, 2001, 57).

IV. függelék

A tézist, mely szerint a heideggeri–gadameri hermeneutika nem annyira a felvilágosodással szembenálló, a felvilágosodást elutasító vagy visszavonó, konzervatív-tradicionalista filozófiai álláspontot képvisel, hanem tárgyilag sokkal inkább egyfajta következetesen végigvitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodásként jellemezhető, bővebben *Heidegger és a szkepticizmus: A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* című könyvemben próbáltam kifejteni (Bp., Korona Nova, 1998, lásd elsősorban a VII. fejezetet: *Hermeneutika, felvilágosodás, szkepszis*, 157–168).¹⁰⁸ Törekvésem bizonyos megerősítést látom abban, hogy a munkámmal hozzávetőleg egy időben megjelent,

¹⁰⁸ A vonatkozó helyén egy „a felvilágosodás [Kant által megfogalmazott] elvében rejlő kétértelműségről” beszéltem. Idézem innen a következő részt: „Szigorúan szólva itt alapjában véve nem többről, mint egy kutatási maximáról, eljárásbeli princípiumról van szó, melyhez a hermeneutika a maga részéről nem csupán teljes szívvel csatlakozik, hanem radikalizálja és abszolutizálja azt. Nem csatlakozik hozzá és kritikával illeti ezzel szemben ott, ahol a felvilágosodott racionalizmus e kutatási maximája kétértelműen valamilyen tartalmi állításba, tanba vagy doktrínába (hogy ne mondjam, dogmába) látszik átcsapni vagy torkollani; olyanba, mely értelemszerűen egyúttal már e kutatási maximát magát is korlátozza (a tanná alvadás egyébiránt minden kutatás inherens veszélye vagy velejárója). A ’magunk értelmére támaszkodni’-, ’mások vezetése nélkül gondolkodni’-elv ugyanis közelebbi szemügyrevételkor *nem implikál, nem prejudikál* semmit ezen ’gondolkodás’, ezen észhasználat *végeredményére* nézve; nem mondja meg, milyen *végeredményhez*, milyen tanhoz *kell* vezetnie, vagy hogy vezetnie kell-e egyáltalán valamilyen tanhoz (s nem is teheti ezt, különben e végeredmény ’mások vezetése’ által előírt, nem pedig saját észhasználat alapján elért következtetés volna). Ugyanakkor a felvilágosodás minduntalan különféle tartalmi állításokba hajlamos átcsapni, melyek közül néhány jellegzetes tétel ebben a formában vált ismertté: ’az ész képes mindent megismerni’, ’az ész mindenható’, ’a tekintélyek elvetendők’, ’az egyházi tanok elvetendők’, ’az ember előtt nincsenek megismerhetetlen dolgok’, ’az ember mindenben képes úrrá lenni’ stb. – Kérdés egyfelől itt az, hogy ezekhez a rendkívüli magabiztosságot sugalló tételekhez a felvilágosodás milyen úton-módon jutott, vajon alapos vizsgálódás, a dolgoknak való tüzetes utánajárás révén, avagy meggondolatlanul, sebbel-lobbal tette magáévá őket, mivelhogy önmagának kívánt hízlelni velük; ez azonban a kevésbé lényeges kérdés. A fontosabb kérdés az, vajon a szabad vizsgálódás elve ezen tételekre is fennáll-e még, avagy éppenséggel mátol fogva már hittételként, dogmaként kell elfogadni őket. Ha utóbbi a helyzet, akkor ezentúl nem tehetők többé rákérdezés, felülvizsgálat vagy vizsgálódás tárgyává. Hogy a hagyomány elvetendő, azt például ezentúl *a priori* kell-e elfogadni, a hagyomány tanulmányozása nélkül, avagy szabad-e még régi könyveket kinyitni; ha pedig *a priori* kell elfogadni, akkor mi legyen másfelől a felvilágosodás *hagyományával*; őt is vessük el tanulmányozás nélkül vagy esetleg tanulmányozás után kritikailag kapcsolódjunk hozzá? A ’sapere aude’ elv formálisan azt teszi fel, hogy nem hátrálunk meg, nem hőkölünk vissza semmiféle belátás elől, amihez a tudásra irányuló merészség vezethet; hogy tudásra irányuló törekvésünk előtt nem tornyosulnak tiltott témák vagy következtetések. A felvilágosodás által hallgatólagosan megvont korlátozás, tartalmi restrikció ugyanakkor abban áll, miszerint ’merj tudni’ ugyan, ám csak akkor, ha a tudásra irányuló e törekvés kedvező, az emberi észre nézve hízlelgő belátásokra, ismeretekre vezet – mely belátásokat ugyanakkor hallgatólagosan elővételezi, garantálja. [...] Gadamernek a felvilágosodással szembeni kritikai megjegyzései teljességgel a felvilágosodás tartalmi tételeit illetik, nem pedig kutatási maximáját.”

az 1. függelékben hivatkozott *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* című kötet né-mely írása hasonló irányban tájékozódik. Így, mint *Gadamer's Critique of Enlightenment* című tanulmányában David DETMER kifejti, határozott különbség állapítható meg a felvilágosodás ún. „ontológiai” és „gyakorlati” aspektusa között (lásd id. kötet, pl. 283), s ez meglehetősen egybevág azzal a megkülönböztetéssel, amit jómagam a *Heidegger és a szkepticizmus*ban tettem egyfelől a felvilágosodás mint maxima, attitűd, antidogmatikus beállítottság, és másfelől a felvilágosodás mint tartalmi állítás, meghatározott tan melletti elköteleződés között (lásd id. kötet, 164). A felvilágosodás kritikája nem azonos elvetésével, írja Detmer. „Egy eszme kritikája nem azonos ugyanezen eszme elvetésével, visszautasításával (rejection), s nem is következik belőle. Ha ezt nem fogadjuk el, akkor prejudikáljuk a kritika végeredményét” (id. kötet, 285). Detmer állítását, azt hiszem, okunk van még erősebbé tenni, amennyiben a kritikát (amint az illendő) kritikai vizsgálatként fogjuk fel, olyanfajta vizsgálatként, amely az illető eszmét, elméletet megpróbálja megérteni, értelmezni. Ebben az értelemben azt mondhatjuk: egy eszme kritikája, kritikai vizsgálata (azaz megértése-értelmezése) nem csupán nem föltétlenül azonos az illető eszme elvetésével, hanem inkább fordítva: lényegi részét alkotja annak, hogy az illető eszme eleven maradjon. Ha egy eszmét nem lehet kritizálni, kritikai vizsgálat tárgyává tenni (megérteni-értelmezni), akkor az megmerevedik, és dogmává válik. Értelmét, elevenségét veszti, hiszen tekintélyelvű alapon fogadják immár csak el (úgyszólván „bebalzsamozzák”). Ez alól semmi sem kivétel, még a felvilágosodás sem.

Ugyane kötet *Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics* című írásában Robert R. SULLIVAN egyfajta, Wilhelm von Humboldt óta létező „jellegzetesen német liberalizmusról” beszél („distinctly German liberalism”). Míg az angolszász liberalizmus a tulajdonra helyezi a hangsúlyt, írja, addig a német liberalizmus a nevelésművelődést állítja előtérbe. Sullivan még azt az erős tézist is fölállítja, mely szerint a német liberalizmus volna az egyedül követésre méltó liberalizmus. Mire jó ugyanis a tulajdon, teszi föl a kérdést, ha nem az individuum erőinek kifejlesztésére? „Az önmaga kedvéért való tulajdonszerzés nem egyéb, mint merő materializmus, az erő növelésének durva és brutális formája. [...] Nehéz igazolni a szabadságot vagy a tulajdont mint *célok*-kat, míg sokkal ésszerűbb olyan célra szolgáló *eszközként* igazolni őket, mely igen közel esik hozzájuk, jelesül az egyén [kifejlődése] számára” (*The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, id. kötet, 253). Gadamer mármost ennek a Humboldtra visszanyúló tipikusan német liberalizmusnak (melyet a „Bildungshumanismus” mintájára akár „Bildungsliberalismus”-nak is nevezhetnénk) volna az örököse és késői leszármazottja. Ennek nézőpontjából a fő dolog az individualitás, az individuális képességek kifejlesztése, a tulajdon csak eszköz. Detmer írásához fűzött válaszában Gadamer kifejti: már azt fölöttébb megütöztetőnek találja, hogy a filozófiai hermeneutika kidolgozására irányuló vállalkozását egyáltalán a „felvilágosodás kritikája” címszó alatt lehet tárgyalni, majd hozzáteszi: amit Kant felvilágosodásnak nevez, tökéletesen megegyezik azzal, amire a hermeneutika törekszik (uo., 288). – Lásd még ugyanitt Robert SOKOLOWSKI, *Gadamer's Theory of Hermeneutics*, id. kötet, 227: „nem vagyunk képesek minden tradíción kívül állani, s valamilyen elkötelezettség nélküli állásontról megítélni őket; egy ilyen, nem-emberi és

mindentől elszakadt perspektíva nem egyéb, mint a racionalizmus és a felvilágosodás újabb félrevezető reményége” („We cannot stand outside all traditions and evaluate them from no committed point of view; the desire for such an inhuman and detached perspective is another of the misleading hopes of rationalism and the Enlightenment”). Ehhez kiegészítésként vö. továbbá G. B. MADISON, *Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur = Twentieth-Century Continental Philosophy*, szerk. R. KEARNEY (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), London–New York, Routledge, 1994, 319: „Az a tény, hogy mindig valamilyen tradícióban állunk, s hogy emiatt nem vagyunk képesek mindent *egyszerre* bírálni, még nem jelenti azt, hogy vannak olyan dolgok, amelyeket ne lehetne bírálni, miként azt egy kulturális konzervatív vélhetné”. Hermeneutikai szempontból mindent lehet tehát bírálni, de nem árt tudatosítanunk: bírálat közben nem a semmiben lebegünk, hanem szükségképpen valamilyen – kulturálisan-történetileg meghatározott – talajon állunk, melynek előfeltevéseire csak akkor nyílik rálátásunk, ha eltávolodunk tőle, ám akkor meg egy másik álláspont előfeltevéseinek talajára helyezkedünk. Az előfeltevés-mentes, „objektív” bírálat, melynek a kényelmes álláspont-nélküliség jutna osztályrészsül s biztosítana számára védettséget, nem egyéb, mint merő illúzió.

Fentebb a szövegben utaltam rá – *s Heidegger és a szkeptizmus* című könyvemben részletesebben érveltem mellette –, hogy felvilágosodás és romantika ugyanannak a filozófiai előfeltevés-rendszeren nyugvó gondolati oppozíciónak a két oldalát testesíti meg. Madison fentebb idézett újabb tanulmányában ugyancsak hangsúlyozza: „nem szól semmiféle legitim ok mellett, hogy *a priori* magunkévá tegyük a vélekedést – amint azt Habermas tette korai tanulmányában –, mely szerint a tradíció elkerülhetetlenül illúziók és csalódás forrása” (*Critical Theory and Hermeneutics: Some Outstanding Issues in the Debate = Perspectives on Habermas*, id. kötet, 473). A dolog lényegét illetően hasonló irányba mutatnak Hans-Helmuth Gander megjegyzései, aki a témát a *Heidegger és a szkeptizmus* című könyvemben tárgyalhoz hasonló módon a felvilágosodásra jellemző kanti „Sapere aude!” kontextusában tárgyalja. Az önálló ítéletalkotást egy szöveg olvasása közben, írja, jelentősen behatárolják az olvasó előzetesen kialakult véleményei, s megfigyelhető, hogy egy szöveg tanulmányozásakor az olvasónak a szövegre vonatkozó saját meggyőződése és ítéletei mindig a saját nevelése és művelődése során kialakult meggyőződése háttérére előtt formálódnak ki. E korlátozás ugyanakkor a saját észhasználat, illetve a „Sapere aude!” posztulátumát egyáltalán nem vonja kétségbe: nem arról van szó, mintha a hagyományt ezáltal megkérdőjelezetlen autoritásként kellene elfogadnunk. Inkább fordítva: „a hermeneutikai reflexió fölmutatja az autonóm észhasználatnak a történelemre vonatkoztatott jellegét; s épp e jelleg az, ami az önálló gondolkodás szempontjából a hagyomány tekintélyében immár nem lehet többé megkérdőjelezetlen támaszra” (Hans-Helmuth GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt/Main, Klostermann, 2001, 56).

Végül jegyezzük meg, hogy a frankfurti iskola részéről a gadameri hermeneutikával szemben korábban különféle formákban megfogalmazott autoritarianizmus-gyanú elhárításának nem hiányzik az irodalomban az a másik – bizonyos értelemben sokkal hatásos-

sabb – módja, mely e gyanút a gyanú megfogalmazóival szemben vizsgálja meg, és találja megalapozottnak. Lásd ezzel kapcsolatban Jean GRONDIN alapos, jól argumentált tanulmányát: *Habermas und das Problem der Individualität*, Philosophische Rundschau, 36(1989), 187–205, újranyomva: GRONDIN, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, 122–146. Grondin több helyen kimutatja az ideális kommunikációs közösség, ill. az univerzális transzcendentál-pragmatika habermasi–apeli elképzelésének háttérében meghúzódó autoriter elemeket (lásd *Der Sinn für Hermeneutik*, 124: „unverkennbare Anmaßung”; 130: „priviligerter Zugang”; 133: „Gewaltstreich” stb.), nem utolsósorban pedig azt, hogy az ideális kommunikációs közösség ideáltipikus elképzelésével Habermas voltaképpen hallgatólagosan megújítja a hermeneutika (korábban általa megbírált és az autoritarianizmus-váddal összefüggésbe hozott) *univerzalitásigényét* – teszi ezt továbbá a gadamerinél jóval kevésbé plauzibilis formában, s ró ezen igényre egyúttal a gadamerinél jóval súlyosabb, mondhatni: jóval univerzálisabb terheket (*uo.*, 135 skk.).