



VERESS KÁROLY

**Ami megtörténik velünk**

Hermeneutikai tanulmányok

MŰHELY  
XXVI.



*Veress Károly*

**AMI  
MEGTÖRTÉNIK  
VELÜNK**

Hermeneutikai tanulmányok

PRO  PHILOSOPHIA  
Egyetemi Műhely Kiadó  
Kolozsvár  
2014

A kiadvány megjelenését támogatta:



© Pro Philosophia Kiadó, 2014

© Egyetemi Műhely Kiadó, 2014

© Veress Károly 2014

Kiadja a Pro Philosophia Kiadó (Kolozsvár)  
és az Egyetemi Műhely Kiadó (Bolyai Társaság – Kolozsvár)

Felelős kiadó: Ilyés Szilárd Zoltán

Szerkesztő: Demeter M. Attila

Szaklektor: dr. Loboczky János habil. főiskolai tanár

Borító: Gregus Zoltán

Korrektúra: Demeter Zsuzsa

Tipográfia: Könczey Elemér

Nyomdai előkészítés: Metaforma

Készült a kolozsvári Idea–Gloria nyomdában

Felelős vezető Nagy Péter igazgató

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**VERESS, KÁROLY**

**Ami megtörténik velünk : hermeneutikai tanulmányok / Veress Károly. - Cluj-Napoca : Pro Philosophia : Egyetemi Műhely Kiadó, 2014**

Bibliogr.

ISBN 978-606-8074-10-8

ISBN 978-606-8145-64-8



# TARTALOM

Előszó	7
A távolság hermeneutikai produktivitása	11
A hozzátartozás mint alapstruktúra	63
A tapasztalat végessége	101
Az odafordulás értelme	135
Az igazság igénye	165
Felhasznált könyvészet	237
Abstracts	241



# ELŐSZÓ

*„...a kérdés nem az, hogy mit teszünk, és  
mit kellene tennünk, hanem az,  
hogy akarásunkon és tevékenységünkön  
túl mi történik velünk.”*

H.-G. Gadamer

A mottóként kiemelt szövegrész egy alapvető *filozófiai feladat*ra utal: feltárni és megérteni azt, hogy „mi történik velünk”.

A modernitásra jellemző filozófiai gondolkodás elsősorban a megismerésünk és cselekvésünk lehetőségfeltételeire, az ezekből ránk háruló következményekre összpontosított. Kevésbé foglalkozott magával a történettel, amely bennünk és körülöttünk zajlik, miközben ismereteket szerzünk és alkalmazunk, célokat tűzünk ki és eszközöket választunk a megvalósításukhoz, másokkal való egyetértésre és együttműködésre törekszünk.

A XX. század második felének filozófiai gondolkodását paradigmaticusan meghatározó *filozófiai hermeneutika* – hangsúlyosabban Hans-Georg Gadamer hermeneutikai koncepciója – éppen abban látja meg a filozófiai feladat újszerűségét, ami ilyenkor *történik velünk*: a lét- és értelem-történeti folyamatban való részesülésünkkel és részvételünkkel, az ebből elsajátítható hermeneutikai beállítódás gyakorlati érvényre juttatásával kapcsolatos tapasztalataink vizsgálatában. Hogyan lehet a megértés módján élni? Ebben a kérdésben futnak össze a hermeneutikai horizontban kibontakoztatható filozófiai kérdezés főbb irányai, melyek e kérdezés alapjaira is folyamatosan

visszaautalnak: arra, hogy a megértés maga is *megértésre* szorul.

A tapasztalati történés hermeneutikai problémaköre számos provokatív kérdést, kihívást tartogat a filozófiai vizsgálódás igényével közelítő gondolkodó számára. Ilyenek többek között a történést mozgató *különbség* és *távolság*, a történés fenntartó és hordozó struktúráit megalapozó *hozzátartozás*, a történést behatároló *végesség*, a történésben/történésként kiteljesedő *igazság*, a történés irányultságát betájoló *fordulat* és *odafordulás* kérdéskörei, ezeknek újszerű, a hagyományos megközelítési módokból *kivezető* elgondolása és problematizálása a filozófiai hermeneutika nézőpontjából.

E kötet tanulmányai a hermeneutikai kérdésnek néhány olyan fontosabb fogalmi csomópontját és értelemirányát próbálják beazonosítani és mélyebb összefüggésekben is megvizsgálni, amelyek éppen a (velünk történő) megértés-történés értelmezésére és megértésére irányuló erőfeszítéseket gyűjtik össze. Így kerül előtérbe a *megértés* és a *távolság* tapasztalatának szerves összetartozása, mivel önmagunkkal, a másik emberrel, egy másik kultúrával, a saját létünkkel kialakuló megértési viszonyunkban a „másik” másságával, „idegenségével” mindig egy meghatározott tapasztalati távolságból lépünk kapcsolatba. A megértés, amelynek tapasztalatából a távolság kihívásaira válaszoló erőfeszítéseink során részesülünk, a *hozzátartozás struktúráján* alapul, olyan univerzális ontológiai struktúrán, amely a nyelv, a hagyomány, a szimbólum, az identitás, a kultúra, egyáltalán bármilyen lehetséges emberi létviszony és világtapasztalat mélyszerkezeteként tárul fel. Ez hordozza a saját és az idegen, a megmutatózó és a megértett, a szó és az értelem, a nyelv és a lét, a konkrét és az absztrakt, a partikuláris és az egyetemes

egymáshoz tartozását. A tapasztalatnak ebből az alapstruktúrájából, a tapasztalat negativitásának és nyitottságának egymáshoz tartozásából bontható ki és érthető meg a *tapasztalat végessége* is, az a mód, ahogyan a tapasztalatunk ellenáll a végtelenbe menő ismétlődéseknek, a visszatérésekbe való belemerülésnek. Mivel a véges létezők megtapasztalása során a tapasztalat önmaga felé fordul és *saját végességével* is szembesül, a *tapasztalat végessége* és a *végesség tapasztalata* közötti szerves összefüggés is beláthatóvá válik. A végesség problémahorizontjában lesz ténylegesen elgondolható a *különbség*, a *távolság* és a *hozzátartozás* struktúráinak nyitott és szerteágazó összefüggéseiben kiteljesedő és ugyanakkor folyamatosan továbbhaladó tapasztalati történés, amelynek minden mozzanata egyszersmind az emberi végességünk tapasztalata is számunkra. A *megfordításnak/megfordulásnak* és egyáltalán a tapasztalat megfordíthatóságának az innen megnyíló perspektívája a dolgok és a tapasztalatok létmódjának, értelmezési lehetőségeinek, igazságdimenzióinak a többpólusúságát világítja meg. A hermeneutikai beállítódás *odaforduló* hozzáállása révén a tapasztalati történésben való részvételünket és részesülésünket az önmagunkat és a világunkat építő, átfogó saját lét- és értelem-történelmi folyamatunkként élhetjük és érthetjük meg, amely bennünk és velünk történik.

Végül mindezeket a kötet záró tanulmánya foglalja egységbe az *igazságkérdés* megnyitására irányuló törekvések metafizikai és hermeneutikai horizontjainak a szembesítése mentén, az igazság emberi *igényét* és a tapasztalati történést, mint velünk és általunk végbemenő *igazságtörténelmet* állítva előtérbe az antik filozófiai hagyománnyal folytatott dialógusban.

Úgy vélem, hogy a kötetbe foglalt írásokban teret kapó, az igazság- és megértéstörténet mintegy *belülről* megvilágító, s ezért olykor öncélúnak is tűnő hermeneutikai vizsgálódásoknak megvan a maguk tágabb tudományos és gyakorlati jelentősége is: egyrészt produktív *fogalmi és módszertani* orientációt nyújthatnak a társadalmi, történelmi, kulturális és kommunikációs jelenségekre irányuló *alkalmazott filozófiai* kutatások számára, másrészt elősegíthetik a közgondolkodás javulását a nyitottságra, toleranciára, szót értésre, párbeszédre ösztönző hermeneutikai *szemlélet(váltás)* jegyében.

Hiszen a hermeneutikai kihívásokhoz való odafordulásunk során *ami megtörténhet velünk*, az éppen a megértés mint életgyakorlat irányába mutató szemlélet- és beállítódásváltás.

**Veress Károly**



# A TÁVOLSÁG HERMENEUTIKAI PRODUKTIVITÁSA

„A gondolkodásban haladék és távolság van, különben nem volna gondolkodás.”<sup>1</sup>

## 1.

Mi a távolság? Azt mondom, hogy A és B pont között a távolság ennyi és ennyi. Miről beszélek ilyenkor? Egy mérés eredményét közlöm: megmértem az A-B szakasz hosszát, illetve az A-tól B-ig megtett út hosszát. Azt mondom, hogy a vonatnak az állomásra való beérkezése és továbbindulása között ennyi és ennyi idő telt el. A két időpont közti (idő) távolság tíz perc. Egy kiterjedés nagyságáról, a megtett út hosszáról, az eltelt idő *mennyiségéről* beszélek ilyenkor. Vajon ezekkel az eljárásokkal a tér vagy az idő két pontja közötti *távolságot* mérem valamiképpen? Vagy pedig a távolság nagyságát, mennyiségét? S ebben a mennyiségben látszik meg, *mutatkozik meg* maga a távolság. Egyik esetben kisebbnek, a másik esetben nagyobbban, de mindegyik esetben *távolságnak*. Mi tehát a távolság létmódja? És hogyan képződik a távolság tapasztalata?

A geometria és a fizika hajlamos a mérést definícióként kezelni. Egy megmért távolság ennyi és ennyi. Ez maga az adott távolság definíciója. Konkrét definíció, amely éppen a mérésben konkretizálódik. Egy másik méréssel egy másik

---

1 H.-G. Gadamer: Kora romantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. kötet, 1. füzet. 65.

konkrét távolságot mérünk meg. Majd egy harmadik műveletként a két mérési eredményt összemérve megkapjuk, hogy melyik a nagyobb és melyik a kisebb. De egyik mérési eredmény sem mond semmit a távolság lényegéről; arról, hogy az, amit megmértünk, a méréstől függetlenül, önmagában mi az? Ha a mérést vennők egyedüli lehetséges definíciónak, akkor el kellene fogadnunk, hogy csak mért távolságok vannak; illetve távolságok csak mérés által vannak. Ez esetben a távolság nem más, mint a mérőeszköz egy szakasza, vagyis pusztá absztrakció.

Valójában: a távolság a mérésben csak *megmutatkozik*. De nem azonos a megmutatkozással, bár a megmutatkozás tapasztalatilag hozzátartozik. Csak ott lehet távolságot mérni, ahol van. De tapasztalatilag konkrét távolságot észlelhetünk ott is, ahol nem mérjük. Persze valaki mondhatja, hogy: de mérhetjük. Ha a nagysága érdekel, mérés nélkül is felbecsülhetjük. Ilyenkor viszont tudjuk, hogy a *távolságot* becsüljük fel, s az nem azonos a felbecsült nagysággal, csak közelítőleg. A mérésnél a mért érték és a valós távolság egybeesik, ezért válhat a mérés maga definícióvá. A felbecsülés esetében már nem, ott a mérés és a távolság két különböző tapasztalat lesz, melyek egymáshoz való közelítésére törekszünk.

A fizika „valamik” közti távolságokat tételez. A megtett útnak, illetve a mérőrúdnak hossza van. Maga az út vagy a mérőrúd eleje és vége közötti távolság, ami a mérés alapján meghatározott nagyságként fejezhető ki, pusztá absztrakció. De az út, illeve a rúd nagyságaként valóságossá válik. A fizika tehát elsődlegesen adott létezőket feltételez, amelyek között kisebb-nagyobb távolság keletkezhet. A mindennapi tapasztalatot is ilyenformán értelmezzük, akkor, amikor azt mondjuk, hogy az utca végén lévő ház közel van, a láthatárt lezáró hegyvonulat pedig távol. A kérdés ilyenkor az, hogy

azok, amik *vannak*, mekkora távolságra esnek egymástól. A kérdéssel pedig azt a tényállást vesszük célba, hogy valaki és a ház, illetve valaki és a hegy között egy bizonyos köz tapasztalható; a házig terjedő köz kisebb, a hegyig húzódó nagyobb, de a köz mindkét esetben fennáll, nagyságától vagy méretétől függetlenül. Úgy tűnik, a távolság elsődleges értelmi megközelítése ezen alapul. Az Értelmező szótár a „térköz” kifejezést használja;<sup>2</sup> de amennyiben két időpont között tapasztalható ilyen köz, akkor „időköz”-ről is beszélhetünk. A „köz” két pont közötti kiterjedés, térrész;<sup>3</sup> üresség, űr – amennyiben elgondolható üres tér; *másvalami*, egy másik, közbeékelődő létező – amennyiben üres tér nem gondolható el, vagyis a tér másmilyen kitöltődése, mint a lehatároló pontokon túli térrészek. A „köz” értelme tehát feltételezi a két lehatároló pont – A és B – meglétét, amelyekhez képest közként érvényesül és fogható fel. Ennek következtében a két pont nem kerülhet érintkezési közelségbe egymással, azaz *távolság* van közöttük, s ennek nagysága a térköz kiterjedése.

Két létező világos *elkülönülése* távolságot feltételez, távolságon alapul. Ezért lehet az egyik pont A és a másik B, enélkül ugyanazt az A pontot találónak a B helyén is, és minden más helyen is. Tehát a távolság több, mint a térköz pusztá megléte. Erre utal a távolság latin megnevezése is: „*distancia*”, azaz *különállás*, *kívülállás*, azaz a létezésnek a szétváló, *elkülönülő* módja, amely során valamely létező egy másikon *túliként*, tehát bizonyos távolságban levőként létezik és fogható fel. Ebből három következmény adódik. Egyrészt a távolság *elsődleges* a létezőkhöz képest: nem az

---

2 **távolság** „Két test v. pont közötti térköz.” – *Magyar Értelmező Kéziszótár*. 1345.

3 **térköz** „A térnek két szélső pont közötti része.” – Uo. 1363.

egyres létezők között képződő táv, térköz, hanem a lét olyan strukturális szerveződési mozzanata, amelynek köszönhetően egyáltalán létezők keletkeznek; univerzális létstruktúráló elv, amely a lét minden szintjén, minden összetevőjében fellelhető. Másrészt a létszerveződés univerzális elveként érvényesülő távolság az, ami érvényre juttatja a létezőket a maguk *sajátossága* szerint. Harmadsorban felmerül a kontinuitás és diszkontinuitás, a közegszerű folytonosság és a részekre tagoltság, a hullámtermészet és a korpuszkularitás viszonyának a kérdése. Az egyes létezők nem pusztán a maguk sajátosságába záruló egyediségek, hanem a sajátos megvalósulásukhoz és megjelenésükhöz egyúttal hozzátartozik az azt érvényre juttató távolság is. Ily módon a távolság nemcsak a létezők között meghúzódó, hanem a létezők létfolyamatába beépülő, egy adott létező létállapotait elkülönítő struktúramozzanat is, strukturális szervező elv. Valamely létező a *hozzátartozó*, őt a másik létezőtől, illetve a jelenlegi létállapotát egy másik létállapotától elválasztó távolsággal együtt az, ami. Így válik érthetővé egy adott létezőnek a változó létállapotai közepette megvalósuló létfolytonossága, az *identitás paradoxona*: a más-más létállapotokban folyamatosan érvényre jutó létfolytonossága, a különféle létállapotai ugyanazonossága, és egymáshoz tartozásuk révén érvényre jutó ömagasága. A *távolság* és a *hozzátartozás* az *identitás* megalapozó struktúramozzanatai.

## 2.

A távolság a lét *viszonyszerkezetének* is alapvető szervező elve; a viszony, a viszonylét alapja. A *viszony* távolságra épül, távolságot épít magába. Ezért a távolság mindig magában hordja a viszonyulás, viszonyítás lehetőségét: vala-

minek a távolsága *valamihez* képest, vagy *valamitől* való távolság. A távolság mindig a másikhoz „mért” távolságom, vagy a másiknak a hozzám „mért” távolsága. Tehát feltételezi és érvényre juttatja azt a *másikat*, amihez kimérhető vagy bemérhető a távolság. Az egyik és a másik közötti viszony *tere*, kibontakozási terepe a távolság. Ezért a *másik* ontikus státusza, az én és a másik különbsége a távolságon alapul; a *közelség* pedig úgyszintén távolság-kategória. A *közelség* nem a távolság lecsökkentése, vagy megszüntetése, hanem a távolság értékesítése; a közelségben a távolság ontikus, humánus, kulturális, civilizatorikus értéké válik, ilyen értékek hordozójává és érvényesítőjévé. A közelség a *másik* közelsége. Ahhoz, hogy valami ténylegesen „közel” legyen, egy bizonyos távolságban kell lennie. Mivelhog akkor van a legközelebb, amikor a leginkább önmaga, a leginkább az, ami. Ez viszont azt feltételezi, hogy a legkevésbé legyen a másikkal egybeeső, azzal összeolvadó, önmagát feladóan egyesülő.

A *távolítás* és a *közelítés* eljárásai is ebben az összefüggésben nyerik el valós értelmüket, mint létszervező eljárások, melyek során valamely létező a maga hiteles, autentikus létállapotában juthat érvényre. A távolság–közelség vonatkoztatási rendszerében bontakozik ki a távolság *játéktere*. A távolság: *mozgásban levés*. A távolítás–közelítés *játéka* „méri ki” voltaképpen az adott távolságot, amely egy tapasztalati szituációban felfogható. A *játék* rezgő, vibráló ide-oda mozgása képezi folyamatosan a lét minden szerveződési szintjén a folyamatokat strukturáló távolságot. Voltaképpen nem a statikus értelemben vett távolság mint olyan az univerzális strukturáló elv, hanem a távolodás–közeledés, távolítás–közelítés *egymásba játszó* mozgása.

A „köz” értelme felől világítható meg ténylegesen a *közvetlenség* és a *közvetettség* jelentése is. A *köz-vetlenség*, azaz

a vetülés *nélküli* közelségben levés azt jelenti, hogy nincs vetülési távolság; azaz valaminek nincs önmagát kiteljesítő kivetülése, nem tartozik hozzá a valója kivetülését hordozó távolság. A köz-*vetettség* viszont éppen azt jelenti, hogy valaminek a létébe „köz” iktatódik be, amely köz-*vetít*, s ily módon lehetővé válik a hozzátartozó távolság révén valaminek a közvetlen valóján *túli* közben való kivetülése, átfogóbb kiteljesedése.

Már ez az elgondolási mód is jelzi, hogy a távolság nem esetlegesen áll elő, hanem az egymással vonatkozásban álló létezők strukturális elrendeződéséhez szervesen hozzátartozik.

A „léttávolság” kifejezés a létnek a távolságban való kiterjedésére utal. Ugyanakkor a közvetlenség–közvetettség jelentésköre is összefüggésben áll a „túl”-zással. A lét nemcsak a létezőkben „megtestesülten” *van*, hanem az egyes létezőn való *túl*-terjedésében is, az egyik létezőtől a másikig terjedő *köz*-ben, távolságban is kiterjed. Ezért a lét mindig „több”, mint az egyes létező, s az egyes létezőt a létében megragadni azt jelenti, hogy e *több*-lételet ragadni meg, azt a „többet”, amivel *túl*-lép, *túl*-mutat önnön köz-*vetlenségén*, azaz *köznélküliségén*. Így tekintve a pusztá önmegmutatás, önmegmutatkozás is *túl*-zás, a „túl”-ban való ki(tovább) terjedés láthatóvá tétele, vagyis a létezőnek a rajta *túl*-*haladó* lét felől való beláthatóvá tétele. Mert innen, a „túl”-nak a perspektívájából válik láthatóvá a létező a maga kiteljesedett állapotában, ténylegesen *akként*, *ami*. Ezért merülhet fel az, hogy a dolgok nem feltétlenül akkor történnek, amikor éppen tapasztaljuk, hanem ahhoz képest „már igen” vagy „még nem” történtek meg, s a mi tapasztalatunk többnyire utána vagy elébe megy a tényleges történéseknek. Ebből kifolyólag a tapasztalat soha nem bizonyul azonosnak a közvetlenül megtapasztalttal.

A *túl*-zásban ontikusan és értelmileg egyaránt benne rejlő *több*-letnek van egy mélyebb, lényegibb vonatkozása is a létre. A *túl*-lépésben foglaltatott „több” nem egy statikus lét *több*-je, azaz nem egy adott létállapothoz képest megmutatózó léttöbblet, hanem az éppen keletkezőben, teremtődésben levő *történi* lét *több*-je. Az a „többlet”, amivel a mindenkori *történi* lét – a *történi* *levő* létmódjából kifolyólag – rendelkezik a mozdulatlanhoz, statikushoz, állandóhoz képest. A *történi* reális lét mindig *több*, mint a statikus absztrakt lét. Az, ami tetten érhető ebben a (lét)többletben, nem más, mint éppen a *történi* léteremtő produktivitása.

### 3.

Akárcsak a létre vonatkozólag, a távolság az én esetében is belső, szerves struktúramozzanatként tárható fel. Gyakorta megtörténik, hogy valakit távolságtartónak minősítünk. Ilyenkor azt a tapasztalatot észrevételezzük, hogy valaki igyekszik jól észlelhető távolságot érvényesíteni önmaga és egy másik személy között, illetve önmaga és a dolog között, amivel foglalkozik. De a távolságtartás nem csak másvalaki vagy másvalami irányában érvényesülhet, hanem bizonyos fokig kialakult magatartásformáinktól, bevett szokásainktól, addigi énüinktől is eltávolodhatunk. Az ezeket a gesztusokat minősítő kijelentésekben valójában az énszerűség és a szubjektivitás általános érvényű strukturális meghatározottsága fejeződik ki, ami akkor is érvényesül, ha nem is ölt közvetlenül megtapasztalható és kifejezhető formát. Távolságot tartok magamtól; mintegy eltolom, eltávolítom az énemtől magam. Az önmagamhoz való *viszonyulás*, a magamtól magamig való előrehaladás ilyen, az énben történő eltávolítás mentén való mozgást jelent. Az „én magam” a

szubjektivitás „terének” *belsőleges* kiterjedését feltételezi, a másokéval számos közös vonást és struktúramozzanatot tartalmazó én-től a sajátosan és személyesen megélt magamig megnyíló szubjektív távolság játékerét, amelynek az érzések, hangulatok, indulatok, akarati megnyilvánulások hordozta hatásösszefüggéseiben az önmagasság tudata és tapasztalata formálódik.

A *reflexió távolság* szintén az én meghatározó távolságdimenziója. A reflexió játéka folyamatosan zajló oda-vissza mozgás az önmagát gondoló gondolat és a dolgot gondoló gondolat között, amelyhez szervesen hozzátartozik a tárgyi szint és metaszint között is folyamatosan átjáró – az önmagát mint a dolgot és a dolgot mint önmagát gondoló – gondolkodás. A reflexió távolság érvényesítése a *tudat* műve. A tudat a reflexió távolságban terjed ki ténylegesen, s ebben a vonatkozásban nyeri el valós értelmét a felismerés, hogy a tudat voltaképpen a „lét tudata”.

Az én-hez strukturálisan hozzátartozó távolságnak egy további kiterjedési iránya az én és a másik közötti távolság. Az interperszonális távolság és a személyközi tér proxemikai jelentőségét a szociálpszichológiai és kommunikációtudományi kutatások kellőképpen hangsúlyozzák. Az egyoldalú és absztrakt énközpontúság ellensúlyozását szolgáló, ma már általánosan elfogadott álláspont, hogy a másik szükségképpen jelen van az éntapasztalatokban és részét alkotja az individualitásomnak. Mégis, az én és a másik valamiféle közvetlen egymáshoz tartozásának a tételezése nem jelentene többet, mint az említett egyoldalú és absztrakt látásmód másik végletének a kimunkálását. Ugyanis elkerülhetlenné, de egyzersmind megválaszolhatatlanná válna a kérdés: amennyiben előfeltételezzük, hogy az énhez strukturálisan

szervesen hozzátartozik a másik, akkor hogyan lehet érvényesíteni a személy autonómiáját?

Akárcsak a lét esetében, az én és a másik tényleges viszonya a *hozzátartozás struktúráján* alapulóként gondolható el. A hozzátartozás struktúrája egyszerre hordozza az én és a másik egységét és különbözőségét, pontosabban a különbözőségükön alapuló egységét, tehát az éntől a másikig megnyíló távolságot is magában foglalja. A hozzátartozást strukturális mozzanataira bontva ez azt jelenti, hogy az énhez a másikig terjedő távolság is hozzátartozik, mint ahogy a másikhoz is (másik énhez) szintén hozzátartozik a rajta túlterjedő távolság. Az én is, akárcsak a lét, a hozzátartozó távolság révén önmagán túl-terjedő, a másik felé ki-terjedő módon teljeseedik ki. Ennélfogva az én nem egy statikus szerveződés, hanem az önmozgási folyamatként kibontakozó történés. Az önmagán túl-terjedő én több-lete éppen az az én-többlet, amely a történés én-teremtő produktivitásának köszönhető.

A másik hozzátartozása az énhez az ének ebben az éntöbbletben való kiteljesedéseként valósul meg, ami ugyanakkor egybevág az önmagát egész teljességként érvényre juttató én mássá válási folyamatával, éntörténéssel. Csakis ily módon érthető meg az, hogy az én esetében a másik szükségképpen jelen van, úgy is, mint az individualitásának formálója, alakítója és úgy is, mint az én részvételével megformált, alakított *másik* individualitás. Az én és a másik egymás vonatkozásában történő önmagasodásával nem jár együtt a hozzátartozás struktúrájának felbomlása, sőt, ez a folyamat éppen ezen alapul: minél inkább önmagamnál vagyok, annál inkább vagyok a másiknál *is*, annál teljesebb értelemben *hozzám tartozik* a másik, és fordítva. Az éntörténést hordozó távolság játékmozgásában épül ki és alakul folyamatosan az a szimbolikus, szemiotikai és kommunikációs

rendszer, amely az én és a másik percepcióját, tudatosítását biztosítja, identitását megformálja, s e játéktér hatásösszefüggéseiben nyeri el a *távollét* – ha egyáltalán beszélhetünk a távollét „helyéről” az életben – az individualitás jelenvalóságában betöltött tényleges helyét és szerepét.<sup>4</sup>

Továbbá az én és a másik közti távolság a *felelősség* kiképződési terepe is egyben. Egyfajta eltávolítási perspektívában – ami önmagam önmagamtól való eltávolítását is feltételezi – válik számomra mindaz beláthatóvá, amivel szemben felelősséget érezhetek/vállalhatok. A felelősség az én és a másik viszonyát megformáló hozzátartozás struktúrájában érvényesülő távolság révén hat én- és létkonstitutívként; ebben a strukturális elrendeződésben mutatkozik meg egyértelműen, hogy az autentikus emberi lét *felelős*.

#### 4.

Mindezek elvezetnek a távolság kérdésének egy átfogóbb felmerüléséhez, a *kulturális távolság* problémájához. J. Assmann megállapítja, hogy a kultúrához való igazodás – legalábbis „a kultúra önértelmezése” szerint – „eltávolodás a természettől”.<sup>5</sup> Ez a kulturális önértel-

---

4 „Márpedig – írja T. Todorov – a »másik« koncipiálásának próbaköve nem a testközeli »Te«, hanem a távollétében is jelenvaló »Ő« elfogadása.” – T. Todorov: *A másik*. Holmi 1992. november. 1543.

5 J. Assmann: *A kulturális emlékezet*. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1999. 136. [Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Verlag C. H. Beck, München (1992) 2000. 137. A továbbiakban: KG.]

mezés egybevág a kulturális antropológiában meghonosodott konstrukcionizmus álláspontjával, amely a modernitás kultúraszemléletének egyfajta átörökítőjeként „a kultúrát valamiféle természeti állapot lebírásának és megfordításának” tekinti.<sup>6</sup> A kultúra, mint autentikus emberi léttörténelmi folyamat, minden lényegi vonatkozásban az eltávolodás, eltávolítás és távolságvényesítés struktúramozzanatainak hordozója, oly módon, hogy önmagát folyamatosan ezekből a struktúramozzanatokból bontakoztatja ki. A kultúra szimbolikus értelemvilágához, előírásaihoz és tilalmaihoz, normáihoz és intézményeihez, szabályaihoz és jelentéseihez való alkalmazkodás – mutat rá Assmann – a „világtól” és „önmagunktól” való külső és belső eltávolodást feltételez. Antropológiai szempontból tekintve, az azonnalóság, a közvetlenség eltolása, elodázása, az önmagunk és a külvilág közti tudatos távolságteremtés a kulturális és civilizatorikus létmód alapaktusának tekinthető. Az ember a kultúra intézményeihez igazodva „határolódik el” az ösztönök kielégítésének kényszerétől, szabadul ki a közvetlen „ösztönös kötöttségekből”, s így nyer „haldékot” ahhoz, hogy megteremthesse a „tudatosság terét”, a szabad döntéseken alapuló cselekvés és az identitás születésének a játékterét.<sup>7</sup> A kultúra ezt a távolságot „intézményesíti”, ezáltal „meghittséget és bizalmat” – önmagunkba, a világba és a társadalomba vetett bizalmat – teremt, s ily módon alakítja ki „az emberi létezés sajátos mozgásterét.”<sup>8</sup> Ez a mozgástér teszi lehetővé azokat az interakciós és kommunikációs folyamatokat –

---

6 Uo. 135–136. [KG. 136.]

7 Vö. uo. 136. [KG. 137.]

8 Vö. uo. [KG. 137.]

a „perspektívák viszonyosságát”<sup>9</sup> –, „amelyek mindenkor alapjául szolgálnak az identitás megformálódásának, a cselekvés szabadságának és önmagunk megtapasztalásának”.<sup>10</sup> Ugyancsak ehhez a mozgástérhez tartozik hozzá az az egységes és közös értelmi horizont is, amely „megteremti a cselekvés személyközi értelmének, vagyis az inter-akciónak a lehetőségét”.<sup>11</sup> A kulturális távolságon alapul tehát a kultúra *reflexív* és *interaktív* volta.

Mindebben megmutatkozik a kortárs kulturális antropológiának az arra irányuló kétségtelen igyekezete, hogy a kulturális távolságot pozitív és produktív struktúramozzanatként tüntesse fel. De ebben mégsem sikerül teljes egészében mentesülnie a modernitásra jellemző szemléleti beidegződésektől, attól, hogy a kulturális távolság nem az ember és természet egymástól való eltávolodását és elszakadását feltételező és hordozó struktúramozzanat, hanem – éppen fordítva – a hozzátartozás belső, szerves struktúramozzanata. Olyanformán, ahogyan Lévinas gondolja azt az alaptételt, miszerint „az ember találkozás”.<sup>12</sup> Ez egyrészt azt jelenti, hogy az ember az, aki „távolságot teremt”, s ebben a távolságte-remtésben nyer megerősítést – túl azon, hogy felhasználjuk őket – „a világ és a dolgok névtelen létezése”.<sup>13</sup> Másrészt ez azt is jelenti, hogy az ember „viszonyterem-

---

9 Ld. H. Plessner: *Der Mensch als Lebewesen. Gesammelte Schriften*. Vol. 8. *Conditio Humana*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983. (1967). 332.

10 J. Assmann: *i.m.* 136. [KG. 137.]

11 Uo.

12 E. Lévinas: *Nyelv és közelség*. Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs 1997. 101.

13 Uo.

tés” e más és távoli világgal. Lévinas úgy véli, hogy e két mozzanat összetartozásaként az ember – nemcsak mint gondolkodó szubjektum, hanem a maga teljességében és ugyanakkor helyzetének a legkézenfekvőbb konkrétságában – „a lét középpontjában van”, s ez „eleve transzcendencia”.<sup>14</sup> Ezért minden olyan filozófia, amely képes megragadni és feltárni az embernek a távolságban és a találkozásban az önmagán mindenkor túllépésben lévő, s egyúttal a másikat, a dolgokat, a világot érvényre juttató létmódját, nem lehet más, mint igazi „antropológia”.<sup>15</sup>

## 5.

A kortárs irányzatok közül a *filozófiai hermeneutika* az, amely a leghangsúlyosabban tematizálja a távolság *produktivitását*, mint az egymáshoz hozzátartozó lét- és tudatfolyamatokat egyaránt felölelő *tapasztalati történet* szerves strukturális meghatározottságát. A tapasztalat maga – hermeneutikai megközelítésben – történet. A tapasztalás közben velünk történő tapasztalati történet nem terjed ki a léttörténetnek mindazokra a folyamataira, amelyek a dolgokkal és a dolgokban mennek végbe. A történetnek ez a két síkja nem esik egybe, de nem is választható el radikálisan egymástól. A dologi történet folyamatos hatásösszefüggésben áll mindazzal, ami velünk történik. Ennélfogva a léttörténetben meghúzódó és azt feltételező *léttávolság*, a tapasztalati folyamatokban érvényre jutó *tapasztalati távolság*ként a tapasztalati történetnek is strukturális szervező elveként érvényesül.

---

14 Uo.

15 Uo.

A hermeneutikai beállítódás egy másfajta távolságtételezést vált fel: az *eltárgyasítás* külsődlegessé váló, elidegenítő, szétválasztó és elhatároló távolságtételezését. A modernitásra jellemző episztemológiai szemlélet alapstruktúrája, a szubjektum–objektum viszony hordozza és jeleníti meg leginkább ezt a távolságtételezést, amely a megismerési viszony köréből kiterjesztődik az emberi viszonyulásmódok összességére. A szubjektum és az objektum, a tiszta szubjektivitás és a tiszta objektivitás, a tudat és a lét szféráinak szétválasztása és szembeállítás, egymástól való *el-távolítása* a távolságnak olyan cezúraként, szakadékként való tételezését eredményezi, amely úgy tűntetődik fel, mintha merőben különböző természetű, összeilleszthetetlen és összebékíthetetlen világokat választana el. A szubjektum és az objektum közötti távolság nem átjárható, legfennebb áthidalható. Ennek a szemléletmódnak egyik jellegzetes megjelenítője a *híd*-metafora.<sup>16</sup>

---

16 A híd: áthidal; az elválasztó távolságot áthidalja, átjárást biztosít felette, de nem szünteti meg. A hidat emelik, vagyis a híd mesterséges építmény, amely nem az egymáshoz tartozó különbségek hatásösszefüggéseinek játékában képződik. A távolságot alkotó térköz vagy időköz két végpontját a híd mesterségesen köti össze. Ennélfogva a partikularitások különbségeit csupán áthidalja, miközben a hozzájuk tartozó univerzalitásokat juttatja érvényre. A híd ezért mindenkor *globalizációs* struktúra; a partikularitásoknak egy átfogóbb egész horizontjában megnyíló közlekedését, kommunikációját, s egy, a partikularitásokat egyneműsítő világba való integrációját segíti elő. Mindezek mellett a híd mint civilizációs létesítmény és az áthidalás mint kulturális aktus számottevő hermeneutikai lehetőséget is hordoz. Ennek bővebb kifejtését ld. *A híd-szerep hermeneutikája* című esszémben. In Veress Károly: *Kisebbségi létproblémák*. Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár 2000. 156–174.

A hermeneutika a távolságnak a szakadékszerű mi-voltát és átjárhatatlanságát értékeli át és értelmezi újra.

A lét és a távolság, a tapasztalat és a távolság viszonyának megfordítása irányába már Heidegger megteszi a döntő lépést. A távolság nem olyasmi, ami utólagosan tételeződik a már fennálló létezők és meglévő tapasztalatok között, hanem a történésnek az a strukturális alapja, amelynek hatásösszefüggései révén az egymáshoz tartozó létezők és tapasztalatok a maguk elkülönült módján minél teljesebben juttatják érvényre a lényegi meghatározottságaikat egymás vonatkozásában.

Heidegger az egyik késői szövegében – *Mit jelent gondolkodni?* – arra hívja fel a figyelmet, hogy a távolság nem abból fakad, hogy eltávolítjuk önmagunktól a dolgokat, hogy maradéktalanul leválasztjuk a szubjektumról az objektumot, s vele szembenálló, tőle merőben független adottságként tételezzük. Hanem a tényleges távolságtételezésünk már eleve azon alapul, hogy a lét bizonyos fokú megvontságban, visszatartottságban és távollevőségben tartozik hozzánk, s ebben a távolsághorizontban tűnik fel számunkra igazi lényegi alapként, amelyhez mi magunk is hozzátartozunk. Nemcsak az ember nem fordul oda megfelelőképpen az elgondolandóhoz – mondja Heidegger –, hanem az elgondolandó is elfordul az embertől. „Megvonja magát tőle, azáltal, hogy visszatartja magát.”<sup>17</sup> Ami pedig megvonja magát, az teljesen távollevőnek tűnik, de a látszat ebben

---

17 M. Heidegger: *Mit jelent gondolkodni?* In Bacsó Béla (vál.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása, é.n. 10. [Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* In *Gesamtausgabe* I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000. 133. A továbbiakban: VA.]

az esetben csal. A megvonás egyúttal *vonzás*. Itt olyan hatásösszefüggésről van szó, amely a megvonás és a vonzás közötti távolságot a hozzátartozás struktúrájában konstituálódóként juttatja érvényre.<sup>18</sup> Mindaz, ami számunkra *lényegi*, hozzánktartozásában – paradox módon – önmagát visszatartottként, megvonóként és távollevőként vonz minket, és von be ily módon a hatásösszefüggéseibe.<sup>19</sup> A magát-megvonó és köztünk, mint *hozzá-tartozó* között folyamatosan képződő *távolságba* való fokozódó bevontságunkban tárul fel számunkra a *hozzánk-tartozó* a tiszta lényegiségében, sokkal inkább, mint a közvetlen közelünkben való létezőként, ahol a leginkább érintetlenül hagy és észrevétlen marad.

H.-G. Gadamer az *Igazság és módszerben* ezt a kérdést a másik oldaláról ragadja meg: magunkat is el kell különítenünk ahhoz, hogy az, amitől elkülönülünk, ténylegesen megmutatkozzék. Az elkülönülésünk mintegy válaszként érkezik a tőlünk magát megvonó vonzásából felénk ható kihívásra. „Az elkülönülés mindig kölcsönös viszony – mondja Gadamer. – Ami elkülönül, annak valamitől kell elkülönülnie, s megfordítva: ennek a valaminek is el kell különülnie attól, ami tőle

---

18 A hatásösszefüggések játékában egyszerre képződő hozzátartozás és távolság strukturális egységére irányítja a figyelmet több helyütt a rafinált heideggeri fogalmazásmód is: „Ami a nevezett módon megvonja magát tőlünk, az ugyan elvonja magát tőlünk, de ezzel egyben magával is von, és a maga módján vonz bennünket.” Vagy: „Amikor a megvonás vonzásába kerülünk, akkor afelé vontan vagyunk, ami általa vonz bennünket, hogy megvonja magát.” – Uo. [VA. 133.]

19 „Ami megvonja magát, az lényegiben tudja az embert illetni, és bensőségebben igénybe venni, mint bármiféle jelenlévő, amivel érintkezik, ami érinti” – mondja Heidegger. – Uo. [VA. 133.]

elkülönül. Ezért minden elkülönülés láthatóvá teszi azt is, amitől valami elkülönül.”<sup>20</sup> Az elkülönülésben a távolság tehát mint viszony és mint folyamat – mozgás – jut érvényre. A valamitől való távolság „láthatóvá teszi” azt a „valamit” is, amihez képest bemérhető mint távolság. Ugyanakkor az a „valami” a tőle való távolság révén lesz az, ami. A múlt például nem azért múlt, mert egy elmúlt időben létezik, hanem azért, mert egy időbeli távolság választ el tőle, s ebben nemcsak a jelen válik a múlttól elkülönülve *jelenné*, hanem ezzel együtt a múlt is akként megmutatkoziként, amitől a jelen elkülönül, válik *múlttá*.

A távolságtapasztalat szempontjából itt különleges fontossággal bír a távolság és az elkülönülés mint *láthatóvá tétel*. A valós látás lehetősége a távolságon alapul. A túl közeli nem látható tisztán, és minél közelebb, annál homályosabb. A túl távolival hasonló a helyzet, és minél távolibb, annál elmosódottabb. Mekkora az a nem túl közeli és nem is túl távoli *látótávolság*, amelynek perspektívájában valami a leginkább – azaz a legtisztábban, a legelkülönültebben, vagyis éppen akként, ami – látszik? Ez éppen a tényleges elkülönülés feltételezte távolság, amelyben az elkülönülő láthatóvá teszi azt, amitől elkülönül. Nemcsak a látószervnek a láthatóvá való dologtól való elkülönüléséről van szó, hanem egyik dolognak a másiktól való elkülönüléséről is, melynek folytán a dolgok a közénk lépő távolság révén

---

20 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984. 216. [H.-G. Gadamer: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. A továbbiakban: WM.]

láthatóvá teszik egymást és egymás vonatkozásában önmagukat. A látás ily módon éppen az ellentétes vonatkozást hordozza a *hallással* és a hallgatással szemben. Míg a hallás – a nyelv létmódjának a kibontakoztatójaként – a hozzátartozás struktúráján alapul, a beszédhez való hozzátartozásán, a látás – a kép létmódjának az érvényre juttatójaként – a hozzátartozásban érvényesülő távolságon alapul. A hozzátartozásnak és a távolságnak a különbségből – amely mégsem akar igazán különbség lenni – kifejlő egysége hordozza a megismerésnek a hallás és a látás különbségében megalapozódó és abból kifejlő egységét.

Ezért – véli Gadamer – minden tényleges megismerés voltaképpen újr felismerés. Amit ily módon megismerünk, megvilágítódik, s kiemelkedik a körülményeit képező esetlegességből és sokféleségből. Ez lehetővé teszi, hogy a maga lényegében fogjuk fel, azaz „valamiként ismerjük fel.”<sup>21</sup> „Valamiként” ebben az esetben azt jelenti, hogy a dolgot önnön közvetlen közelségéből kivonva, a megismerőtől, a többi dologtól és a környezeti feltételektől a különbségeket mindenoldalúan érvényre juttató módon eltávolítva ismerjük meg. Ez a dolog másmilyenként való megismerését – azaz reális újr felismerését – jelenti, mint ahogy a közvetlen tapasztalásban számunkra feltárul, megmutatkozik. Ezért az újr felismerés a lényeg felismerése.

Gadamer kiemeli az *utánzás* és a *megmutatás* szerepét, amelyek nem csupán a leképező megisméltés formái, hanem a lényeg megismeréséhez vezető eljárások. „Aki utánoz – mondja Gadamer –, az kénytelen elhagyni és kiemelni. Mivel rámutat, akarva-akaratlan túloz.

---

21 Uo. 96. [WM. 119.]

Ennyiben megszüntethetetlen léttávolság választja el azt a létezőt, amelyik »olyan, mint«, attól, amelyikhez hasonlítani akar.”<sup>22</sup> A gadameri gondolat néhány fontos mozzanatot tartalmaz. Egyrészt az utánzó hozzátartozik az utánzotthoz. Másrészt a rámutató utánzás mint újrafelismerő megismerés strukturális meghatározottságát a „léttávolság” alkotja, amely az utánzó az utánzottól a hozzátartozás struktúráján belül „megszüntethetetlenül” elválasztja, s mindegyiküket a maga sajátossága szerint juttatja érvényre. Továbbá, a rámutató utánzás „túlzása” abban az értelemben reális *túlzás*, hogy a közvetlenségből való *ki*-vezetés, a közvetlen adottságon való *túl*-vezetés, ami elkülönülést és kiemelkedést tesz lehetővé. Az, ami ily módon kiemelkedik a közvetlen adottság elmosódottságából, „több”-nek tűnik fel, mint azelőtt. Ez viszont *reális* „több”-let, vagyis a tényleges, valós, lényege szerinti létezés „több”-je a distancia nélküli közvetlenség *hiányos* létmódjához képest. A közvetlen adottság *léthiányával* szemben a dolog önmagához juttatása, egész teljességében való felmutatása – az *akként, ami* ténylegességében – valóságos *több*-letnek látszik. Ez a „több” olyasmi, ami önmagától nem realizálódna, és nem mutatkozna meg. Az eltávolító rámutató utánzásra van szükség ahhoz, hogy ez a „több” érvényre jusson. Ezért a rámutató utánzás nem redukálható a léthez nem szokványos módon, kívülről hozzárendelődő megismerésre, hanem valóságos *léttörténés*, amely tényleges *létgyarapodást* eredményez.

Ez az összefüggés a heideggeri felvetés irányából is megvilágítható. Abban, ami a rámutató utánzásban „túlzásnak” minősül, voltaképpen nem más, mint reális

---

22 Uo. [WM. 119.]

létérvényhez juttatása annak, ami addig a hozzánk tartozó kiteljesedésből és megmutatkozásból visszafogottan, visszatartottan létezett. Ez most a magát megvontságából *elő*-vonódik a kiteljesedett létezés előterébe.

## 6.

A távolságnak a rámutató utánzás kapcsán beláthatóvá vált strukturális jelentőségét Gadamer három másik alapkategória révén is feltárja, amelyek mindegyikéből egy-egy megvilágító perspektíva nyílik az esztétikai tapasztalat lényegére. Ezek a *nálalét*, az ízlés és a *képzés* kategóriái.

Gadamer a *nálalét* kategóriájának a kidolgozásánál abból indul ki, hogy a műalkotás létét „egyidejűség” jellemzi. Az „egyidejűség” itt azt jelenti, „hogy valami, ami megmutatkozik nekünk, bármennyire távoli eredetű is, megmutatkozásában teljes jelenlétre tesz szert.”<sup>23</sup> Gadamer fontosnak véli az így felfogott egyidejűséget elhatárolni a pusztán „ugyanakkorlét”-től, az esztétikai tudat szimultaneitásától. A szimultaneitás elfedi az egyidejűség lényegét. Ugyanis az egyidejűség nem a műalkotásban nekünk megmutatkozó távollevővel való egyszerre-létezést jelenti, hanem tényleges „nálalétet” azáltal, hogy a távollevő a számunkra való megmutatkozásában a műalkotás révén a jelenünkkel egyidejű jelenlétre tesz szert. Az egyidejűség „feladat” a tudat számára, a tudat „teljesítménye”: a tudatnak úgy kell hozzáállnia a távollevőhöz, hogy az „egyidejűvé”

---

23 Uo. 102. [WM. 129.]

válják.<sup>24</sup> De éppen e hozzáállás révén teljesebbé válik az önmagunk jelenléte is. Ebben a távollevő jelenlétét és saját jelenlétünket átfogó együttes, „totális jelenlétben” válik lehetővé, hogy „minden közvetítés megszűnjék”. Ebben áll a „nálalét” lényege.<sup>25</sup> A nálalét igazi *részvételt* jelent a megmutatkozásban jelenlétre szert tevő létében. A nézőt, a befogadót ennél fogva kiragadja az addigi világból. Mintha a befogadó is egy távoli világból érkezne az egyidejű megmutatkozás közös világába. Ugyanis a befogadó a számára megmutatkozó jelenlétével egyidejű jelenlétre oly módon tesz szert, hogy ő is felfedi magát önmaga számára. Az, ami saját maga előtt ezidáig rejtve volt – mint nem jelenlevő, mint távollevő –, most úgyszintén jelenlevőként megmutatkozik. Ily módon az, ami a műben megmutatkozik a befogadónak, olyan „értelemkörre” zárul össze a befogadó nálalétével, amelyen a be-

---

24 Kiválóan érzékelteti ezt Richard Aczel, amikor arról ír, hogy hogyan használjuk az igeidőket az esszében. Még ha az irodalmi művek a múltban játszódnak is – mondja Aczel –, olvasókként jelen időben tapasztaljuk cselekményüket, s így egyszerű jelen időben írunk róluk. „V. Henrik angol király több mint ötszáz éve halt meg. Mikor történészekként beszélünk róla, a múlt időt használjuk. Shakespeare *V. Henrik* című darabjának egy előadásán (vagy a színmű olvasásakor) a címszereplő a jelenbe tér vissza.” Vagy: „Történelmi tény, hogy 1415-ben, Agincourt-nál V. Henrik elsőprő győzelmet aratott a franciákon. Mindazonáltal azt állítani, hogy Shakespeare darabjában a csata előtt Henrik álruhában *jelenik meg* emberei körében, egy teljesen más típusú tény. Nem amellett érvelünk, hogy okvetlenül ez *történt* a történelemben, csupán azt szögezzük le, mi *történik* a drámában. Mikor azt mondjuk, Brutus öngyilkosságot követ el (»követett el« helyett) a *Julius Caesarban*, olyasmiről, mint azt mondani, a víz 100 °C fokon forr, vagy, hogy a víz szó három betűből áll.” – R. Aczel: *Hogyan írjunk esszét?* Osiris Kiadó, Budapest 2000. 97.

25 H.-G. Gadamer: *i.m.* 102. [WM. 130.]

fogadó nem akar túlhaladni „valami más jövő és valóság felé”.<sup>26</sup> Ebben az értelemkörben van éppen a legteljesebb értelemben önmagánál.

A nálalét – mutat rá Gadamer – azt jelenti, hogy önfeledten átadni magam valaminek, a látványnak, a megmutatkozásnak. Az önfeledtség, a magunkon-kívül-lét eksztázisa arra irányuló pozitív lehetőség, hogy teljesen ott legyünk valaminél.<sup>27</sup> Paradox módon, ilyenkor van leginkább önmagánál is az ember. Az önfeledtség állapota szükséges ahhoz, hogy az ember *lényegileg* eljuthasson önmagához, hogy *egészében* láthassa be önmagát – erre tanít a művészet tapasztalata. A néző, a befogadó számára tehát a legteljesebb nálalét egyszersemind a legteljesebb önmagánál levése; a kiragadottság és az önmagán kívül levőség formáját öltött legteljesebb közvettség egyszersemind a magával-ragadottságban való legteljesebb közvetlenség is.

Mindez arra utal, hogy az egyidejű megmutatkozás a műalkotás tapasztalatában tényleges *elkülönülés*. A műalkotás és a befogadó úgy találkoznak és találnek egymásra az átfogó jelenlétben, hogy ezzel együtt mindegyikük önmagára is a leginkább rátalál. A mű a befogadásban mutatja fel magát igazán műként, és a befogadó a műnél való létében (nálalét) talál igazán önmagára. Itt nem egyszerűen a megszokottól eltérő módon való megjelenésről van szó. Az egymás számára való megmutatkozásban mind a mű oldalán, mind pedig a befogadó oldalán olyasmi tárul fel, ami nélkül egyikük esetében sem mutatkozna meg. A kölcsönös megmutatkozás, feltárulkozás és önmagára találás folyamatában mind a mű, mind pedig a befogadó

---

26 Uo. 103. [WM. 130.]

27 Vö. uo. 102. [WM. 129.]

többé válik addigi önmagánál; a megmutatkozásban feltároló többlet igazi léttöbblet, létbeli gyarapodás.

A nálalét és az önmagánál levés, a közvetettség és a közvetlenség egyidejűsége és egymáshoz tartozása a műalkotás tapasztalatában *ekszztatikus állapot*, amely mind a megmutatkozót a távollevőségéből, mind a befogadót a hétköznapi világából kiemeli, kiragadja. Ehhez a befogadónak mind a számára megmutatkozóval, mind pedig a saját világával szemben *abszolút distanciát* kell tartania, mely mindkét irányban meggátolja őt minden gyakorlati-célszerű részvételben; abban is, hogy a műalkotást instrumentálisan használja fel, de abban is, hogy a mindennapi tapasztalatai horizontjában öncélú hiábavalóságként kezelje. Ez a távolság azonban a szó voltaképpen értelmében *esztétikai*, mely a látáshoz szükséges távolságot jelenti, „s ez a távolság teszi lehetővé, hogy a néző valóban és minden oldalúan részt vegyen abban, ami megmutatik neki”.<sup>28</sup> Az esztétikai látótávolság, a „közvetlen” részvétel belső, szerves struktúramozzanata, amely a közvetlenséget *közvetett közvetlenség*gké változtatja, s éppen ezzel teszi lehetővé a *mindenoldalú* részvételt. Ezért – mondja Gadamer – „az ekzztatikus önfeladtságnak a néző önmagával való kontinuitása felel meg.”<sup>29</sup>

A mindennapi léthelyzetből való kiragadottság és az ezzel járó önfeladtság a művészet tapasztalatában tehát nem jelent valamiféle törést, szakadást a létben, mint ahogy a létkontinuitás sem közvetlenül adott a mindennapi élet spontán eseménysorozataként. Éppen fordítva: a megmutatkozás nélküli közvetlenségéből való kiragadottság és önfeladtság a *létkontinuitás* fenntartója,

---

28 Uo. 103. [WM. 130.]

29 Uo. [WM. 130.]

hordozója. A kontinuitás *képződik, létesül*, abban a léttörténelmi folyamatban, amelyben a nálalét és az önmagánál levés játékában érvényre jutó távolság a kiteljesedés és a megmutatkozás egységében tartja össze a szétszóródó létmozzanokat, amelyek mindegyikével a befogadó önmagát létének *egész teljességében* közvetíti. Az önfeledtség egyszerismind a legteljesebb önközvetítés: a távolság belépése magam és önmagam közé. Az ember úgy van igazán önmagánál, hogy mégis egy bizonyos távolságból mutatkozik meg magának. Ez nem tárgyiasító megismerést jelent, hanem az *egész önmagamra* való rálátást. Ugyanakkor ez nem jelent önmagunkba való elmerülést, belemerülést. Esztétikai alaptapasztalat: az egész nem akkor látszik, amikor elmerülünk a teljességben. A teljesség soha nem látható be egészében. Létünk *egésze* akkor mutatkozik meg számunkra, amikor *lényegileg* látjuk meg magunkat, minden mástól elkülönülő és különböző, önmagunkban megalapozott módon. Az egész (az egészlátás) a lényeghez (a lényeglátáshoz) *tartozik hozzá*.

Az esztétikai látás a szó legautentikusabb értelmében vett látás, amely az eltávolítás révén a konkrét sajátost egy átfogó értelemösszefüggésbe helyezi, azaz a látottat *valamiként* láttatja, s ugyanakkor *lényegileg* láttatja. Ily módon az esztétikai látás az érzékihez hozzátartozó módon értelmi látás is, *egészlátás*, melynek során az éppen megfelelő távolságból meglátott részmozzanatban az *egész* válik láthatóvá, mivel az érzéki konkrétságában látott rész értelmi egészzé teljesül ki, lényegül át. „Saját világának igazsága” az – mondja Gadamer –, ami ebben a befogadónak megmutatkozik, s amiben felismeri magát – „annak a vallási vagy erkölcsi világnak az igazsága, amelyben él.” „S ahogy az esztétikai lét létmódja a paruzia, az abszolút jelen, s a műalkotás, bárhol válik is ilyen jelenné, mégis

mindenütt ugyanaz marad, úgy az abszolút pillanat is, melyben a néző áll, önfeledtség és ugyanakkor önmagával való kibékülés. Ami mindenből kiragadja, az ugyanakkor létének egészét adja vissza neki.”<sup>30</sup>

A kiragadottság és az önfeledtség állapota arra utal, hogy az esztétikai távolság – mint az „egészen más” távolsága – *abszolút távolság*, a végtelenbe nyíló, a végtelent magába ölelő távolság. Létkontinuumot létesít ott, ahol a transzcendencia betör a tapasztalatiba, de mégsem válik tapasztalativá, ott, ahol a létszférák között nincs tényleges átjárás. Azáltal, hogy a tapasztalatiban széttöredezett létből kiragad, a lét egységét adja vissza a maga teljességében, lényegiségében. Ezért – paradox módon – az abszolút távolság egyúttal abszolút létközelség és abszolút önközelség, sőt, továbbgondolható úgy is, mint abszolút istenközelség, az emberi és a transzcendencia abszolút közelsége. A tapasztalati és a transzcendens közötti végtelenül nagy távolság a létközelségben, önközelségben, istenközelségben végtelenül kicsire zsugorodik, de mégis, mint *távolság* érvényesül és juttatja érvényre a közelséget. Az igazi közelség paradoxona abban áll, hogy éppen a távolságon alapul, és általa érvényesül. Ezért ez a létálapot lehet eksztatikus elragadottság, de mégsem azonos az önelvesztő extázissal; lehet hitbéli megszállottság, de mégsem azonos az istenivel való misztikus egyesüléssel.

## 7.

Az esztétikum tapasztalati mezőjében formálódó ízlés ugyancsak a távolság struktúramozzanatát feltételezi.

---

30 Uo. [WM. 130.]

A jó ízlés annak a jele – mutat rá Gadamer –, „hogy képesek vagyunk távolságot tartani önmagunkkal és privát vonzalmainkkal szemben”.<sup>31</sup> Az ízlés is egy bizonyos megismerésmódot jelent, azt a képességet, hogy ne csak a szubjektív tetszésnek engedve „ezt vagy azt a szépet ismerjük fel szépként”, hanem „az egészre tekintsünk, melyhez mindennek, ami szép, illenie kell”.<sup>32</sup> Az ízlés hozzánk tartozik, ezért nem választható le az individualitás szubjektív, privát benyomásairól, de nem is merül ki ezekben. Az ízléshez hozzátartozik a széperzéknak az a *normatív általánossága* is, amelyet egy „ideális közösség” hozzájárulása szentesít.<sup>33</sup> De ugyanakkor az ízlés nem választható el a konkrét látványtól sem, amiként megmutatkozik, s így nem is fejezhető ki egy olyan általános és absztrakt szabály formájában, amelyet a különböző konkrét és partikuláris esetekben előzetesen készen állóként alkalmazni lehetne. Ezért az ízlésben a konkrét látvány és az általános norma úgy tartozik egymáshoz, hogy a hozzátartozás struktúrájában érvényre jutó *távolság* egyszerre távolítja el az individualitásunkat a szubjektív indítatásaitól és a norma absztrakt szabályszerűségétől. A jó ízlés érdekében túl kell lépnünk önmagunk zártkörű szubjektivitásán, felemelkedve a szépség közös általánosságához, de az általános szabály- vagy mintakövetéstől vissza is kell lépnünk önmagunk legtisztább kifejezési formáihoz. Az ízlésben úgy juttatjuk érvényre a szép általánosságát, hogy a legteljesebb mértékben önmagunknál vagyunk, s az egyéniségünket juttatjuk érvényre abban. Önmagunk szubjektív közvetlenségéből kiemelkedve jutunk el – paradox mó-

---

31 Uo. 48. [WM. 41.]

32 Uo. 49. [WM. 42.]

33 Vö. uo. [WM. 42.]

don, a magunktól magunkig terjedő távolság révén – önmagunk leglényegibb (és legigazabb) megvalósulásához és megmutatkozásához. A jó ízlés a szépet a legtisztább általánosságában juttatja kifejezésre, mégis a legteljesebb mértékben egyéni.

Önmagáságunk hasonló strukturális szerveződésével találkozunk a *képzés* esetében is. Lényege szerint a képzés is egyfajta *distancia*-teremtés. A képzés az individuális létállapot közvetlen kötöttségeiből való kiemelkedést, a partikuláris meghatározottságoktól való eltávolodást feltételezi. A képzés a művelt ember szellemi kiteljesedését és szabadságát eredményezi, ami egyrészt a természeti kötöttségekből való felszabadulás, másrészt a szubjektív vágyakozásokon való felülemelkedés formáját ölti. A művelt ember képessé válik arra, hogy önmagát és saját céljait ne csak önmaga felől, hanem egy bizonyos távolságból és a mások nézőpontjából is szemlélje. Ez a felülemelkedés a nézőpontok általánosságához együtt jár azzal a lehetőséggel, hogy önmagáról is teljesebb képet és tárgyilagosabb ítéletet alkosson, s a saját szubjektív törekvéseihez mértéktartóbban viszonyuljon.<sup>34</sup> Mindebben ugyancsak tetten érhető a távolság produktivitása, mindkét irányban: nemcsak a zártkörű individualitás közvetlenségétől való eltávolodás, hanem az absztrakt szabályként, normaként követendő általánosságtól való eltávolodás értelmében is. A képzett ember *nyitottsága az általánosságra* nem jelenti valami szilárd és abszolút érvényű mérce alkalmazását. Az

---

34 „A képzésben – írja Gadamer – benne rejlik az általános érzék a mérték és távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánosságához. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik.” – Uo. 35. [WM. 22–23.]

általánosság inkább – Gadamer szavaival – „a lehetséges mások szempontjaiként” van jelen számára. Ezért az általánossághoz való viszonyának nem annyira világos tudatossága, mint inkább „érzék” jellege van: a közös nézőpont érzékelésének képessége.<sup>35</sup> A képzés, lényegét tekintve, „általános és közös érzék”.<sup>36</sup> Ugyanakkor az általánosság nemcsak a nézőpont, hanem a *cselekvési irányok* általánossága is. Szintén Gadamer szavaival: „a képzett tudat valamennyi irányban tevékenykedik”: önmaga, a dolgok és a környező világ irányában egyaránt.<sup>37</sup> Képes tehát felülemelkedni a szakmai beszűkülésen is. A képzés folyamatában az ember ugyancsak önmagától önmagához jut el; önmagaságának nyers közvetlenségén felülemelkedve jut el önmaga legteljesebb, mindenoldalú megvalósulásához és megmutatkozásához. Ez együtt jár a *dolog magáért-valóságához* való eljutással is. A művelt ember önmagán felülemelkedve, saját individualitásának köréből kitekintve képes a dolgot mint olyant a tényleges magáért-valóságában szemlélni és kezelni. A *szubjektum horizontja* és az *objektum horizontja* világosan szétválik és ugyanakkor átjátszik egymásba a hatástörténeti folyamatban, amely a tiszta szubjektivitást és a tiszta objektivitást egymásra vonatkozóhoz tartozás struktúrájaként épül ki.

## 8.

Az előbbieken felvázolt problémakörök nyilvánvalóvá teszik, hogy a tapasztalatban meghúzódó *távolság* problé-

---

35 Vö. uo. 36. [WM. 24.]

36 Uo. [WM. 24.]

37 Vö. uo. [WM. 24.]

mája a hermeneutika egyik alapproblémája. A tapasztalat mezőjében érintkezők és találkozők között távolság feszül; magamtól a másig és a dologig, de éppúgy magamtól magamig is távolság húzódik. Ennek belátása szükségessé teszi mindenekelőtt az individuum és az individualitás hagyományos hermeneutikai problémájának az újragondolását. A filozófiai hermeneutika megértéskoncepciója ráirányítja a figyelmet arra, hogy hermeneutikai nézőpontból az egyes egyén sohasem lehet tisztán csak „egyes”, „mert eleve másokat ért meg”.<sup>38</sup> Az önmagával közvetlen önzonosságba összezáruló individuum puszta absztrakció. Ugyanakkor ez azt jelenti, hogy az individualitásom közegében *magamtól magamig* is távolság húzódik, s ezen keresztül vezet az út önmagam megértéséhez. A másság „idegensége” éppúgy hozzátartozik az individualitásomhoz, mint az önmagaságom természetes otthonossága. Ezen alapul egyrészt az individuum individualitásának kimeríthetetlensége, másrészt a mindenkori nyitott teljessége, befejezetlensége, az individuális létezés hagyományhoz kötöttsége, időisége és történetisége.<sup>39</sup>

Gadamer rámutat arra, hogy hermeneutikailag tekintve mindenféle tapasztalatban fennáll az ismerősség és az idegenszerűség polaritása, s ezen alapul a hermeneutika feladata. De az ismerősség és az idegenség közötti távolságot nem szabad pszichológiailag értelmezni, mint ahogy Schleiermacher tette, „az individualitás titkában rejlő feszítavolságként”, hanem „valóban hermeneutikailag kell felfogni”, azaz „a mondottakra kell tekinteni, a nyelvre, melyen a hagyomány szól hozzánk, s arra, amit mond nekünk”.<sup>40</sup> Itt

---

38 Uo. 211. [WM. 302.]

39 Vö. uo. 215. [WM. 308.]

40 Uo. 210. [WM. 301.]

is feszültség áll fenn – mondja Gadamer. „Az idegenség és az ismerőség közötti hely, melyet a hagyomány a mi szempontunkból elfoglal, nem más, mint a történetileg tekintett, távoli tárgyiasság és a hagyományhoz való hozzátartozás közötti hely. Ez a köztes hely a hermeneutikai igazi helye.”<sup>41</sup>

Gadamer ily módon kijelöli a tapasztalati távolság – mint „térköz”, illetve mint „időköz” – két végpontját: az egyik végen a *tiszta idegenszerűséget*, amelyet az alanyiságról teljes mértékben leválasztott, elkülönített tiszta tárgyiség képvisel; a másik végen a *tiszta ismerőséget*, ami az individuumba a legközelebb áll, de úgy, hogy mégsem olvad vele össze, azaz hozzátartozás, de nem azonosulás. Mindkét véglet egyúttal határeset. A tiszta idegenszerűségeken túl a különbségek elmosódnak; ami ezen túl van, már beleolvad a lét homályába. Ami a tiszta ismerőségen innen van, már beleolvad az individuumba, nem különül el tőle. A végpontok is az elkülönülésen alapulnak. A két végpont nem rögzített, hanem folyamatos mozgásban van, akár csak a köztük levő kiterjedés, amely növekszik vagy csökken, szűkül vagy tágul. A tapasztalati távolság tehát nem „feszítáv” a két végpont között, hanem *játékmozgás*. A játék belső feszültsége tartja fenn a mozgást, ahogy az ismerőség és az idegenség kölcsönösen feltételezik és alakítják egymást.

Az objektív tárgyiség és az individuális szubjektivitás közti „hely”, az a „köztes hely”, amely a hermeneutikai beállítódás „igazi helye”, érvényesülési terepe. A tárgyiságot, mint tiszta objektivitást érvényre juttató viszonyulás már nem hermeneutikai, mivel a szubjektív oldalt teljes mértékben kizárja. A tiszta szubjektivitást érvényre juttató azonosulás már szintén nem hermeneutikai, mivel az objektív oldalt teljes mértékben kizárja. A hermeneutikai beállítódás

---

41 Uo. [WM. 301.]

egyszerre alapul a távolság érvényesítésén és az objektivitás és szubjektivitás különbségét és egységét hordozó hozzátartozás struktúráján.

Ez azt jelenti, hogy a megértés, az önmegértést is beleértve, nem közvetítő közeg nélküliként valósul meg, hanem egy olyan *közteségben és közöttiségben* terjed ki, amely átjárást, alapot és közösséget biztosít. Itt nem feltétlenül egy testi, materiális, térszerű kiterjedésről van szó, nem olyasmiről, ami általában a térbeliség képzetét mozgósítja. A szellemi, értelmi közegben megvalósuló kiterjedések, a dolgokat és folyamatokat összekapcsoló értelemösszefüggések, az adott struktúrákon túlnyúló hatásösszefüggések is ide tartoznak.

Gadamer több helyütt hangsúlyozza, hogy a távolságnak nemcsak *térbeli* értelme van, hanem *metaforikus* is. A tapasztalat kiterjedéseit inkább ilyen *metaforikus térbeliségek*ként lehet elgondolni, s ezekben az összefüggésekben a távolság is metaforikus értelmet nyer. A *metaforikusság* viszont megfordítja a reális viszonyt: a távolság érvényesülése az olyan közeget is *térbeliesíti*, amelynek nincs valós térszerűsége. Ilyen értelemben lehet beszélni a szubjektivitás (élményszerűség) belső „teréről”, illetve a tapasztalat (nyelviség) közeget strukturáló térbeli kiterjedésekről. A reális és a metaforikus térbeliség a tapasztalat esetében egyaránt *situációszerű* szerveződést feltételez.

## 9.

A hermeneutikai távolság nemcsak az individuum individualitásán „belül”, hanem a *situáció* strukturális összetevői, résztvevői „között” is kiterjed. A filozófiai hermeneutika nézőpontjából – a hagyományos hermeneutikai álláspontoktól eltérően – a tapasztalás nem az

individualitásba és a szubjektivitásba való belehelyezkedésként, hanem mindig valamely konkrét szituációban való *benne állásként* valósul meg. Ezért a tapasztalati történés szituáltsága szintén alapvető hermeneutikai kérdés.

A szituáció fogalmát az jellemzi – mondja Gadamer –, hogy nem kívülről nézünk szembe vele, hanem „benne állunk”, azaz mindig „eleve valamilyen szituációban fordulunk elő”.<sup>42</sup> A tapasztalati létmódnak nincs valamilye szituáción-kívülisége. A szituáción belülről viszont maga a szituáció egésze soha nem válik ténylegesen beláthatóvá, megragadhatóvá. Ezért a szituáció egészéről soha nem lehet tárgyias tudásunk; a megvilágítása mindenkor „befejezhetetlen feladat”, s ez a befejezhetetlenség a történeti lét lényegében rejlik, „amely mi magunk vagyunk”.<sup>43</sup>

A szituációban való benne állás egy adott „hely” elfoglalását jelenti, egy „álláspontot”, „mely korlátozza a látás lehetőségeit”, vagyis egy körszerűen lehatárolt látást tesz lehetővé. Ezért – mondja Gadamer – „a szituációhoz lényegileg hozzátartozik a horizont fogalma”. A *horizont* „az a látókör, ami mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható”.<sup>44</sup> Ennélfogva a szituáció lényegi strukturális meghatározója éppen a távolság, amely az álláspont és a horizont között húzódik. Ennek alapján válik a szituáció strukturálttá, oly módon, hogy az álláspontok, mint különálló helyek, elkülönülten kiemelkednek a szituáció mezőjéből. Ez az elkülönülés egy minimális távolságot feltételez, azt a legkisebb távolságot,

---

42 Uo. 214. [WM. 307.]

43 Uo. [WM. 307.]

44 Uo. [WM. 307.]

amelyhez hozzátartozóként az álláspont nem olvad bele a szituációba. Ugyanakkor az állásponthoz hozzátartozó horizont egy olyan optimális (látó)távolságot feltételez, amelynek perspektívájában az adott álláspontról minden, ami a horizonton belül van, jól belátható. A horizonton túl viszont szintén elmosódnak a látási lehetőségek. Amikor egy álláspont nem különül el kellőképpen, azt jelenti, hogy annyira beleolvad a közvetlen környezetébe, hogy nincs horizontja. „Akinek nincs horizontja – mondja Gadamer –, az nem lát elég messze, s ezért túlbecsüli a közelit.”<sup>45</sup> Akinek viszont van horizontja, „az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolsága, nagysága és kicsinysége tekintetében.”<sup>46</sup> Ugyanis horizontra „szert tenni” mindig azt jelenti, hogy „képessé válunk messzebb látni a közelinél és túl a közelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgokat”.<sup>47</sup>

A horizont nemcsak olyasmi, ami körülfogja azt a tapasztalati mezőt, amely egy adott pontról belátható. A látásnak a horizontig való kiterjesztése egyúttal egy *magasabb általánosság*hoz való felemelkedést is jelent. A horizont egy átfogóbb általánosság perspektíváját nyitja meg, ebbe a perspektívába helyezi a konkrét, partikuláris szituációt. Ugyanis a horizont átfogja mindazt, ami a konkrét szituációhoz hozzátartozik, tehát azt is, ami a horizont nélküli szemlélődésben – a közelre látásban, a saját helyzetben való túl-nem-látásban – nem látszik. Így

---

45 Uo. [WM. 307.]

46 Uo. [WM. 307.]

47 Uo. 216. [WM. 309.]

módon csakis egy horizont átfogóbb perspektívájában válnak (be)láthatókká azok a másságok, amelyek a maguk partikularitásában létezve hozzátartoznak egymáshoz. Úgyszintén innen válnak beláthatóvá ténylegesen a határok – az egyik és a másik határai a hozzátartozás struktúráján belül –, valamint e határok mentén feltáruló különbség, amelynek a távolság az alapja. Horizontra szert tenni tehát nem az jelenti, hogy eltekintünk a saját konkrét partikularitásunktól, hanem azt, hogy ezt együtt látjuk be azokkal a másságokkal, amelyek elkülönülnek tőle, de amelyekkel hatásösszefüggéseikben mégis egymáshoz tartoznak, úgy, hogy e hatásösszefüggések révén együttesen egy nagyobb egészet alkotnak, melynek határai, kiterjedési irányai a csak szigorúan partikuláris nézőpontból ténylegesen nem láthatók be.

Mindebből az következik, hogy mindig kellő horizont érvényesítésére van szükség ahhoz, hogy a konkrét, partikuláris tapasztalás egy általános értelmösszefüggésbe illeszkedjék, s ily módon lehetővé váljék a megértés. A túl közeli a kellő távolság híján éppen ettől az általános dimenziótól fosztódik meg, annak a belátásától, hogy valami nemcsak annyi, amennyinek látszik, vagy amennyi belőle látszik. Ezért egyetlen ilyen behatárolt látás sem hordozhatja a dolog igazságát, amely mindig a lényegi megragadásban feltáruló *egészet* jeleníti meg. Ehhez viszont látótávolságra van szükség. Annak, aki megértésre törekszik, képesnek kell lennie erre a „fölszemes messzelátásra”,<sup>48</sup> ahhoz, hogy a hozzátartozás struktúrája kiépüljön a partikuláris tapasztalat és az átfogó, végtelenbe nyíló értelemösszefüggés között.

---

48 Uo. [WM. 309.]

## 10.

A távolságnak a hermeneutikai értelemben vett megértésben játszott meghatározó szerepe tekintetében a *belehelyezkedés* hermeneutikai problémáját is újra kell gondolni. A hermeneutikai szituációban a másokra való tekintettel levés, a közbeiktató távolság és a megnyíló horizont nem jelenti azt, hogy végképp eltekintünk önmagunktól. Erre valójában csak annyiban van szükség, hogy a szituációban megjelenő másikat magunk elé tudjuk idézni, s mint tőlünk különbözőhöz tudjunk viszonyulni hozzá. De ehhez önmagunkat is magunkkal kell vinnünk a szituációba, azaz bele kell helyezkednünk a szituáció adott összefüggésrendszerébe.<sup>49</sup> A romantikus hermeneutika belehelyezkedés-konceptiójától eltérően – amely a másik individuum lelkiállapotába, élményvilágába való belehelyezkedéstől remélte a megértést – a belehelyezkedésnek csak ez lehet a tényleges hermeneutikai értelme: *belehelyezkedés a szituációba*, melynek közegében a másik a maga másságával kerül be a tapasztalatunk horizontjába. A belehelyezkedés nem jelent sem a másikkal való azonosulást a közvetítő távolság kiiktatása révén, sem szubjektív beleélést a másik lelkiállapotába. Az individualitások különbözősége, egymással való felcserélhetetlensége és behelyettesíthetetlensége éppúgy feltételét alkotja a megértésnek, mint az emberi természet vélt közössége, amelyre a beleélés útján való megértés elméletét alapozzák.

---

49 „Mert mit jelent a belehelyezkedés? – teszi fel a kérdést Gadamer. – Nyilván nem egyszerűen azt, hogy eltekintünk önmagunktól. Erre persze annyira szükség van, hogy a másik szituációt valóban magunk elé kell idézni. De ebbe a szituációba éppen hogy önmagunkat is magunkkal kell vinni. A belehelyezkedésnek csak ez lehet az értelme.” – Uo. 216. [WM. 309.]

Ha belehelyezkedünk például egy másik ember helyzetébe – mondja Gadamer –, „akkor épp azáltal értjük meg, tehát azáltal tudatosítjuk a másik másságát, sőt megszüntethetetlen individualitását, hogy *magunkat* helyezzük a helyébe.”<sup>50</sup> Ez nem azt jelenti, hogy elfoglaljuk az ő helyét, magunkkal felcseréljük vagy pótoljuk a másikat. Magunkat a hozzánk tartozó távolsággal együtt visszük bele a másik szituációjába. Ily módon a másik helyébe helyezve magunkat nem a másikat helyettesítjük, hanem éppen a közte és a köztünk levő különbség tapasztalatára teszünk szert, amely a tőlem a másikig terjedő távolság révén jut érvényre. Így a magunk újszerű tapasztalata alapján a másik teljesebb megértéséhez jutunk, s ugyanúgy, a másik helyzetének a tapasztalata alapján jutunk a magunk teljesebb megértéséhez.

A belehelyezkedés tehát legalább annyiban elősegíti az önmegértést, mint a másik megértését.

Ezért gondolhatja úgy Gadamer, hogy „az ilyen belehelyezkedés nem egy individualitás beleérzése egy másikba, s nem is a másik alávetése a mi mércéinknek, hanem mindig egy *magasabb általánossághoz* való felemelkedés, mely nemcsak saját partikularitásunkat győzi le, hanem a másikat is.”<sup>51</sup> Ez arra utal, hogy a belehelyezkedés során nem pusztán egyik partikularitásból a másikba helyezkedünk, hanem egy olyan *léttöbbletre* teszünk szert, amely túlvezet, túlmutat saját szituációnk partikularitásán, de éppígy a másiken is. A távolságnak a belehelyezkedést strukturáló mozgása következtében alakul ez így: a belehelyezkedéssel érvényre juttatom (és nem eltüntetem) a tőlem a másikig terjedő távolságot, s eköz-

---

50 Uo. [WM. 309.]

51 Uo. [WM. 309.]

ben a másiktól az énhozzámig terjedő távolságra is szert tesztek, magamat is e távolságból nyíló horizontban látom be, amely éppúgy a másik horizontja is. Így alakul ki a partikularitásokat éppen a hozzájuk tartozó távolság révén meghaladó általános és közös horizont. Ez a többlet a „belehelyezkedés” nélkül nem jönne létre. Itt nem csupán egy egzisztenciális értelemben vett gyarapodásról van szó, hanem egyúttal egy olyan perspektíva megnyílásáról is, amely a jobban látást és a másképp látást, a jobban értést és a másképp értést teszi lehetővé.

Mindezek alapján Gadamer úgy véli, hogy Schleiermachernak az írott szövegek megértésében érvényesülő szubjektív interpretációra vonatkozó elgondolását „teljesen mellőzhetjük”. Amikor egy szöveg megértésével próbálkozunk, nem az történik, hogy belehelyezkedünk a szerző lelkialkatába. Amennyiben ilyenkor mégis „belehelyezkedésről” van szó, akkor ez azt jelenti, hogy „abba a perspektívába helyezkedünk bele, amelyből a másik személy a véleményét megalkotja”, vagyis „megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond”.<sup>52</sup> Sőt – mondja Gadamer –, „ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit”.<sup>53</sup> Ugyanis a megértés során „valamely értelemnek a dimenziójában mozgunk, mely magában véve érthető, s mint olyan nem ösztönöz bennünket arra, hogy visszamenjünk a másik személy szubjektivitásához”.<sup>54</sup> Ez már a beszélgetésben is így történik, s még inkább érvényes az írott szövegek megértése esetében. A hermeneutikának az a feladata – vonja le a következtetést Gadamer –,

---

52 Uo. 208. [WM. 297.]

53 Uo. [WM. 297.]

54 Uo. [WM. 297.]

„hogy megvilágítsa a megértésnek ezt a csodáját, mely nem a lelkek titokzatos communiója, hanem részesedés a közös értelemben.”<sup>55</sup>

Az írás, az írott szöveg már eleve egy bizonyos *distanciát* feltételez, a létmódjához elválaszthatatlanul hozzátartozik a távolság. De a beszélgetés mozgása is feltételezi a távolságot: nemcsak az egyik beszélőtől a másikig terjedő távolságot, hanem a vélemények különbségében megmutató távolságot is. Belehelyezkedve a beszélgetőpartner perspektívájába, jobban megérthetjük a véleményét, úgy, mint a mienktől különbözőt, s nem úgy, mint azzal egyezőt. A saját véleményünket is jobban megérthetjük, ha belátjuk, hogy az övétől különböző. Az individuális, személyes vélemények ily módon találkoznak – a beszélgetés közössége révén – az *igazság általánosságában*, amely sohasem csak valamelyik vélemény birtoka, de mindegyik sajátos vélemény a maga módján részesül belőle, s a maga perspektívájából megvilágítja azt. Az általános igazságból való részesülés olyan *többlet*, amelyet a távolsággal való összetartozásuk biztosít az egyes véleményeknek. Minél inkább eltávolítható valamely vélemény a vélekedő szubjektivitástól, annál közelebb képes emelkedni a közös igazság általánosságához. Ez azt jelenti, hogy a tényleges megértésben először a dolgot magát értjük meg, mivel a dolog szubjektív vélekedésektől mentes „objektív” igazsága tárul fel a közös igazság általánosságában. Az általános közös igazság ugyanis nem a szubjektív vélemények valamiféle közössége, hanem a sajátos véleményeken keresztül a dolog igazságának feltárásában való részvétel közössége. Erre utal Gadamer, amikor azt mondja, hogy „a megértés elsődlegesen azt jelenti, hogy a dolgot értjük meg, s csak

---

55 Uo. [WM. 297.]

másodlagosan jelenti azt, hogy a másik személy véleményét mint olyant elkülönítjük és megértjük”.<sup>56</sup>

Gadamer ráirányítja a figyelmet a megértésben meghúzódó távolság *dialogikus* természetére. A megértés folyamatában a *távoltítás-közelítés* folytonos játéka zajlik. Egyrészt, ha valaki meg akar érteni valamit, arra kell törekednie, hogy távolságot tartson a saját véleményeivel szemben. S mégis – mondja Gadamer – „a hermeneutikai tapasztalat arra tanít bennünket, hogy az ilyen erőfeszítés mindig csak korlátozott mértékben érvényes”.<sup>57</sup> A megértőnek nem kell feltétlenül elfogadnia azt, amit megért. Rákérdezhet, vitatkozhat vele, szembehelyezheti a saját álláspontját. Ez annál inkább sikerül, minél teljesebben megértette a dolgot, vagy a másik véleményt. De ez a dialogikus játék azon az alapon történhet, hogy minden megértési mozzanatban az értelem tárul fel, s bármely tapasztalat azon az alapon hozhatja magát játékba, hogy érthető. Ezáltal a megértőt is arra készítheti, hogy ő is hasonlóképpen játékba hozza a saját vélekedéseit, előítéleteit. Mindez azon az alapon lehetséges, hogy az elkülönülő és egymással szembesülő tapasztalatok mindegyike *hozzátartozik* egy hermeneutikai univerzumhoz, amely minden ilyen megértési mozzanat során egy átfogó értelemegésként jön mozgásba. Ezért gondolhatja úgy Gadamer, hogy „az, amit megértünk, mindig önmagáért is szól. Ezen alapul a hermeneutikai univerzum gazdagsága, mely nyitva áll mindenek, ami érthető.”<sup>58</sup>

---

56 Uo. 209. [WM. 299.]

57 Uo. 381. [H.-G. Gadamer: Nachwort zur 3. Auflage (1972). In Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. *Gesammelte Werke* Band 2. Hermeneutik II. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 466.]

58 Uo. [Nachwort 466.]

## 11.

Visszatérve a schleiermacheri megértés-konceptió gadameri kritikájára, Gadamer fontosnak tartja ismételten hangsúlyozni, hogy a megértést azért sem lehet schleiermacheri értelemben a másikkal való azonosulásként megélt belehelyezkedésnek gondolni, mivel a megértés végrehajtása éppen a *különbség* érvényre juttatásán alapul. A megértésben résztvevők az adott szituáció konkréciójában mindig úgy találkoznak egymással, mint a különbségek révén egy bizonyos tapasztalati távolság perspektívájában beazonosítható *konkrét másikkal*. Ez a különbség nem olyasmi, ami eleve adott, hanem éppen a megértésben válik megvalósulttá és beláthatóvá. A megkülönböztetésnek – mondja Gadamer – „magában a megértésben kell történnie”.<sup>59</sup> Ez még inkább nyilvánvaló az *utólagos megértés* esetében, amellyel kapcsolatban Schleiermacher azt emeli ki, hogy utólag a szerzőt jobban megérthetjük, mint ahogy ő saját magát megértette.<sup>60</sup> Gadamer úgy véli, hogy ennek a helyes elgondolása világít rá ténylegesen a megértésben képződő távolság valós természetére. Az utóbb bekövetkező megértés fő-

---

59 Uo. 210. [WM. 301.]

60 „...valamely értés akkor a legtökéletesebb, ha valamely szerzőt jobban értünk annál, mint ahogy ő számot tudna adni önmagáról.” – Friedrich Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest 1990. 42. [Friedrich Schleiermacher: Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch. In Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm: Seminar: Philosophische Hermeneutik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976. 145.]

lénye nem az utólagos tudatosulásból ered – mutat rá Gadamer –, amely a szerzővel való azonosuláshoz vezet, hanem ellenekezőleg: „az interpretátor és az alkotó megszüntethetetlen különbségét írja le, mely a *történeti távolság* miatt áll fenn”.<sup>61</sup> Ugyanis minden kornak – a mindenkori jelennek – „a maga módján” kell megértenie a hagyomány szövegeit, mert azok „a hagyomány egészébe tartoznak”, melybe *belehelyezkedve* igyekszik megérteni önmagát. Hasonlóképpen, egy másik korban a szerző szintén „a maga módján” alkotta meg a szöveget, amely most az interpretálót megszólítja. A két konkrét történelmi szituációt – a szerzőét és az értelmezőét – egy bizonyos *történeti távolság* választja el egymástól, amelyen a valós különbségük alapul. Ugyanakkor „a történelem objektív menetének az egésze” össze is kapcsolja a két különböző szituációt, mint egyazon hagyomány egészéhez hozzátartozókat.<sup>62</sup> Ily módon a szöveg valódi értelme, ahogy az interpretálót megszólítja, nem attól az alkalomszerűségtől függ, melyet a szerző sajátos élményvilága és az „eredeti közönsége” az adott korban éppen képviselt, hanem a *hagyomány egészétől*, amelyhez a későbbi értelmezőkkel együtt hozzátartozik.

A különbözőség és a távolság tapasztalatában nyílik meg az a folytonosan táguló-szűkülő rés az emberi egzisztencián, amelyen az emberi létezésbe belép az *idő*, illetve, amelyben felsejlik az emberi létezés *időisége*. Az éntől a másikig terjedő távolság, az ismerősség és az idegenség közötti „hely” voltaképpen *időbeli*, akárcsak a jelen és a múlt, a mostani cselekvés és az áthagyományozott közötti távolság. Ennek belátása megköveteli az

---

61 Uo. [Kiemelés tőlem – V.K.] [WM. 301.]

62 Vö. uo. [WM. 301.]

időbeli távolság jelentőségének előtérbe állítását a megértés szempontjából.<sup>63</sup>

Az *időbeli távolság* problémája a filozófiai hermeneutikát megelőzően minden addigi hermeneutikában teljesen a perifériára szorult. Mind a korábbi hermeneutikai elgondolások, mind pedig a történeti megismerésben a természettudományos objektivitás modelljéhez igazodó historizmus az időbeli távolságot a korokat elválasztó szakadéknak tekintette, amelyet valamiképpen le kell küzdeni, vagy át kell hidalni ahhoz, hogy a múlt feltárhatóvá, megismerhetővé és megérthetővé váljék a jelen számára. Egy bizonyos értelemben a historizmus beállítódását Gadamer is indokoltnak tartja. Valamekkora időbeli távolságra szükség van ahhoz, hogy az előző korok eseményeit és alkotásait az igazi jelentőségüknek megfelelően helyesen lehessen megítélni és értékelni. Az időben túl közelit nem lehet biztos mérce alapján megítélni, mivel fogva tartanak az aktuális vonatkozások, az ellenőrizhetetlen előítéletek, és ezek megakadályozzák, hogy a múltbeli megvalósítások igazi alakjukban és tartalmukban váljanak beláthatóvá, s megértésük mentessé válhasson a szubjektív elfogultságoktól, igényt tarthasson arra a „kötelező általánosságra”, amely minden helyes megértés sajátja.<sup>64</sup> Az ilyenfajta episztemológiai tapasztalatok a történeti kutatásban ahhoz az elképzeléshez vezettek, hogy az objektív ismeretet csak bizonyos történeti távolságból lehet elérni. A dologban magában rejlő tartalom csak az aktualitástól kellőképpen eltávolodva mutatkozhat meg a maga valójában.<sup>65</sup> A historizmus módszertani

---

63 Vö. uo. [WM. 301.]

64 Vö. uo. 211. [WM. 302.]

65 Vö. uo. [WM. 302.]

előfeltevésébe egy jó adag naivitás is belejátszott, ami egybevágott a korábbi hermeneutikák belehelyezkedés-konceptiójával. Eszerint bele kell helyezkedni a kor szellemébe, a kor fogalmaiban és képzeiteiben kell gondolkodnunk, nem pedig a saját fogalmainkban és képzeiteinkben, ahhoz, hogy eljuthassunk a történeti objektivitáshoz. A múltbeli dolog csak akkor ismerhető meg ténylegesen, „ha eléggé holt a dolog ahhoz, hogy már csak történetileg érdekeljen bennünket”.<sup>66</sup> Ebben az álláspontban nem az a probléma, hogy a történeti megismerés az objektivitás érdekében bizonyos fokú távolságot tételez a jelen és a múlt, a megismerő és a megismert között, hanem az, hogy ezt a távolságot elhatároló választóvonalként iktatja be a múlt és a jelen közé. Eszerint a múlt csak akkor ragadható meg ténylegesen akként, ami, ha már teljes mértékben leválasztódott rólunk, ha már semmilyen formában nem tartozik hozzánk, hanem úgy léphetünk vele kapcsolatba, mint egy tőlünk független tárgyisággal.

A filozófiai hermeneutika alapvető felismerése abban áll, hogy a *hagyományhoz* való viszonyunk valójában nem ilyen, sőt, az emberi létmódunk alaptermészetéből kifolyólag soha nem is lehet ilyen. Gadamer rámutat arra, hogy az időbeli távolság hermeneutikai termékenységének a felismeréséhez a jelenvalólét létmódjának temporális interpretációja Heideggernél adta meg a döntő lökést.<sup>67</sup> Hermeneutikai perspektívában az emberi létezés időisége a megértés *történetiségének* problémájaként merül fel. Az idő a történés hordozó alapja, benne gyökerезik a történés igazi produktivitása. A hermeneutikai beállítódás a tapasztalat és a megértés vonatkozásában

---

66 Uo. 212. [WM. 303.]

67 Vö. uo. 211. [WM. 302.]

úgy tekint az időbeli távolságra, mint pozitív értékű struktúramozzanatra. Az időbeli távolság nem tátongó szakadék, nem olyasmi, amit át kell hidalni, vagy le kell győzni, mert elválaszt és távol tart, hanem olyan közeg, melyben a történés igazi produktivitása valósul meg, és az átfogóbb és tárgyilagosabb rálátás biztosításával a megértés termékeny lehetőségét hordozza.<sup>68</sup>

## 12.

Gadamer a historizmus módszertani objektivitásésményével polemizálva rámutat arra, hogy „az időbeli távolságnak nyilvánvalóan más értelme is van, mint a tárgyhoz fűződő saját érdekünk megszűnése.”<sup>69</sup> Hermeneutikai nézőpontból ez leginkább úgy fogalmazható meg, hogy „csak az időbeli távolság segítségével lehet megoldani a hermeneutika voltaképpeni kritikai kérdését, tudniillik, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító igaz előítéleteket, melyeket *megértünk*, a hamis előítéletektől, melyek *félreértéshez* vezetnek”.<sup>70</sup> Amíg az előítélet – a saját előítéletünk – „szakadatlanul és észrevétlenül” érvényesül, nem tudunk

---

68 „Az idő immár elsődlegesen nem szakadék, melyet át kell hidalni, mert elválaszt és távol tart, hanem valóban a történés hordozó alapja, melyben a jelenlegi gyökerezik. Ezért az időbeli távolság nem valami olyasmi, amit le kellene győzni. Valójában az a feladatunk, hogy az időbeli távolságban a megértés pozitív és termékeny lehetőségét ismerjük fel. Nem tátongó szakadék, hanem kitölti a szokás és a tradíció kontinuitása, melynek fényében megmutatkozik nekünk a hagyomány. Itt nem túlzás a történés igazi produktivásáról beszélni.” – Uo. [WM. 302.]

69 Uo. 212. [WM. 303.]

70 Uo. [WM. 304.]

szembenézni vele. Az *igaz és hamis előítéleteket* csak akkor tudjuk megkülönböztetni egymástól, ha felfüggesztjük az érvényüket. Ehhez bizonyos távolságra van szükség, az előítélet magunktól való *eltávolítására*. Ugyanis addig, amíg valamely előítéletünk közvetlenül hozzánk tartozik és meghatároz bennünket, igazán nem is tudjuk belátni előítélet mivoltát. Általában a tapasztalatunkra jellemző, hogy a hozzánk túl közeli dolgokról nem tudunk kellő helyességgel ítélni, mert úgymond nincs elégséges rálátásunk a tágabb, átfogóbb összefüggésekre. Enélkül viszont az ítéletünk a szűkebb környezetünk partikuláris keretei között marad. Ahhoz, hogy ebből kimozdíthassuk az előítéleteinket, a hagyománnyal is szembesítenünk kell azokat, amely már azelőtt is a maga másságában érvényesül velünk szemben, mielőtt minket megértésre ösztönözne.<sup>71</sup>

A tudatosság minden irányú távolságtartást, *eltávolítást* jelent. Úgy, ahogy a hagyomány a múltból szólít meg, tehát egy bizonyos időbeli távolságból fejti ki hatását, az előítéleteinket is egy bizonyos távolságra kell helyezni magunktól, és fel kell függesztenünk a szakadatlan érvényesülésüket ahhoz, hogy megvizsgálhatók legyenek. Csakis az időbeli távolság érvényesítése révén képezhető ki egy olyan „hermeneutikailag iskolázott tudat”, amely képes kellőképpen tudatosítani a megértést irányító saját előítéleteit, annak érdekében, hogy a hagyományt képviselő másik álláspont, idegen vélemény is elkülönülhessen és érvényesülhessen.<sup>72</sup>

A hermeneutikának abból kell kiindulnia, hogy aki meg akar érteni, az hozzá van kötve a dologhoz, amelyet a minket megszólító hagyomány továbbít. A hermeneutikai tudat ugyanakkor azzal is tisztában van, hogy nem

---

71 Vö. uo. [WM. 304.]

72 Vö. uo. [WM. 304.]

kötődhet abszolút módon hozzá a dologhoz, amelynek a megértésére törekszik, mivel a hagyományhoz is hozzátartozik, s ez a történelmi-hermeneutikai magatartást fenntartó alapvető előítéletek *közösségeként* valósul meg. Amikor a jelenbeli hermeneutikai szituációkat egészében meghatározó történelmi távolságból meg akarunk érteni egy történelmi jelenséget, „eleve alá vagyunk vetve a hatástörténet hatásainak”.<sup>73</sup> Ily módon valóságos polaritás és távolság létezik az otthonosság és idegenség között, amelyen – ahogyan fentebb mondtuk – a hermeneutika tényleges feladata alapul. De ezt nem schleiermacheri értelemben kell érteni, olyasmiként, mint ami az „individualitás titkát” hordozza, hanem akként a „köztes helyét”, amely a hagyományhoz való hozzátartozásunk struktúrájában képződő távolság, időbeli intervallum, amelyen a történelmi tárgyiságnak a jelenünk horizontjában, illetve a saját jelenünknek a hagyomány horizontjában való megértése egyaránt alapul.<sup>74</sup>

A „köztes hely”, „intervallum” kifejezések egyebek mellett itt arra is utalnak, hogy az időbeli távolságnak nincs meghatározott nagysága, hanem állandóan mozog és kiterjed, azoknak a tapasztalati-történelmi hatásösszefüggéseknek a játéktereként, amelyek révén az előítéletek szűrése megvalósul. E hatásösszefüggések nemcsak eltorzítják a partikuláris természetű előítéleteket, hanem ugyanakkor előtérbe is állítják azokat, amelyek az igazi megértést biztosítják.<sup>75</sup>

---

73 Uo. 213. [WM. 305.]

74 Vö. H.-G. Gadamer: *Despre cercul înțelegerii*. In *Adevăr și metodă*. Volumul 2. Teora, București, 2001. 413. [H.-G. Gadamer: *Vom Zirkel des Verstehens*. In *Warheit und Methode. Ergänzungen Register. Gesammelte Werke* Band 2. Hermeneutik II. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 63.]

75 Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 212. [WM. 304.]

Minden megértésben – mondja Gadamer –, akár tudatosítjuk ezt, akár nem, érvényesül a hatástörténet hatása.”<sup>76</sup>

### 13.

A hatástörténeti tudat mindenekelőtt „a hermeneutikai szituáció tudata”. A hermeneutikai szituáció mindenkor „befejezetlensége” egy olyan nyitott és mozgó horizontot eredményez, amelyben a léttapasztalatok és az értelemösszefüggések egy le nem záruló, mindig továbbhaladó átfogó lét- és értelemtörténéssé állnak össze. Ugyanúgy, ahogy az önmagában vett individuum nem más, mint absztrakció, mivel „az egyes egyén sohasem egyes, mert eleve másokat ért meg”, úgy egy adott szituációt vagy kultúrát körülfogó zárt horizont is pusztá absztrakciónak bizonyul. Az emberi létezés történeti mozgása abban áll, hogy nem kötődik egy állandó nézőponthoz, s ezért valóban zárt és rögzített horizontja sincs. A horizont – mondja Gadamer – „sokkal inkább olyasvalami, amibe belevisz az utunk, s velünk együtt halad. Aki mozog, annak eltolódnak a horizontok”.<sup>77</sup> Ennélfogva az időbeli távolság nem önmagában véve produktív, hanem – paradox módon – éppen a „legyőzése” révén az. A hermeneutikai folyamatban a közelítés-távolítás, közeledés-távolodás szüntelen ingamozgásaként valósul meg az eltérő tapasztalati és történelmi horizontoknak az a találkozása és egymásba átjátszó, egymást megvilágító kölcsönhatása, melyen a megértés történése alapul. Ezért minden szituáció horizontja voltaképpen *történeti horizont*,

---

76 Uo. 214. [WM. 306.]

77 Uo. 215–216. [WM. 309–310.]

azaz olyan közös horizont, amely a jelent és a hozzátartozó múltat egyaránt körülfogja.

Ahhoz, hogy történeti horizontra tegyünk szert – mondja Gadamer –, erőfeszítésre van szükség, mivel állandóan meg kell akadályozni a múlt elsiertetett „hozzá-  
idomítását” saját értelemelvárásainkhoz. „Az igazán törté-  
neti tudat mindig látja saját jelenét is, mégpedig úgy, hogy  
mind önmagát, mind a történeti másikat helyes viszonyok-  
ban látja.”<sup>78</sup> Az előítéletek, amelyeket magunkkal hozunk,  
meghatározzák a hermeneutikai szituációt, mivel „egy  
jelen horizontját alkotják”, „amin túl már nem tudunk  
látni”.<sup>79</sup> Mégis, a *jelen horizontja* sohasem olyan zárt hori-  
zont, mint egy tényleges határ. A jelenhez tartozik hozzá,  
de nem úgy, mint ami elválasztja a jelent másvalamitől,  
hanem inkább úgy, mint ami – a horizonton felsejlő látha-  
tatlanban mintegy *negativitásként* – azt is „láthatóvá” teszi,  
ami a jelen pozíciójából közvetlenül, természetes módon  
még nem látszik. A distanciateremtéssel ugyanis kitágul  
a horizont, s a saját tapasztalataink más szituációk és ta-  
pasztalatok horizontjaiba is bekerülhetnek, és ily módon  
több irányból is megíthetők, az ítéletek pedig mérlegre  
tehetők válnak. Nemcsak a hamis előítéletek kiszűrése  
valósulhat meg az időbeli távolság révén, hanem az *aktua-  
litásunkról* is csak általa alakulhat ki tárgyilagos nézőpon-  
tunk és helyes megértésünk. Ily módon nemcsak az aktu-  
alitástól eltávolodva juthatunk el az igazi objektivitáshoz,  
hanem a hagyomány történelmi távolából közelítve jutha-  
tunk el az igazi aktualitásunkhoz is. A horizont a távolság  
révén az elkülönülést juttatja érvényre, de ugyanakkor az  
elkülönülőket egymáshoz tartozókként egységbe is fogja.

---

78 Uo. 216. [WM. 310.]

79 Uo. 217. [WM. 311.]

Ily módon a jelen horizontja egyszerre az elkülönülés és hozzátartozás struktúramozzanata.

#### 14.

A hermeneutikai szituáció esetében *történi* szituációról van szó. Ez azt jelenti, hogy a szituációhoz mint történéshez szükségképpen *hozzátartozik* a másik. A jelent meghatározó előítéletek játékba hozása, próbára tétele leginkább a *múlttal* való találkozásként valósul meg. De éppúgy, ahogy hermeneutikai erőfeszítést kíván a múlt jelenhez való elsietett hozzáidomításának a megakadályozása, hasonló hermeneutikai erőfeszítésre van szükség a jelenből a múltba való „belehelyezkedés” elkerüléséhez is.

A szubjektív azonosulás szándékától vezérelt „belehelyezkedés” a történeti szituációba, s ezzel együtt a sajátos történeti horizont „rekonstrukciójára”, a múlt valamiféle megidézésére tett kísérlet a hagyománytól „a szó szoros értelmébe elragadja azt az igényét, hogy valami igazat mondjon”.<sup>80</sup> Ha ezt tesszük – mondja Gadamer –, „valójában elvileg lemondunk arról az igényről, hogy a hagyományban olyan igazságra bukkanjunk, amely a mi számunkra is érvényes és érthető”.<sup>81</sup> Ennyiben a máságnak az olyanszerű elismerése is, mely a múltat mint máságot objektív történeti megismerés tárgyává teszi, a múlt megszólaló és minket megszólító értelemigényeinek az elvi felfüggesztését jelenti.<sup>82</sup>

---

80 Uo. 215. [WM. 309.]

81 Uo. [WM. 309.]

82 Vö. uo. [WM. 309.]

Valójában az történik, hogy a jelenbeli történésben a múlt „igényei” is mindig érvényesülnek és hatnak a jelenre, miközben a jelenbeli történés folyamatosan alakítja ezeket az igényeket-hatásokat. A jelenbeli megismerés és megértés szituációjától nem lehet különválasztani és elhatárolni a múltat. A jelen soha nem létezik úgy, hogy ne tartozna múlt is hozzá. A jelen horizontja olyasmi, ami „egyáltalán nem alakul ki a múlt nélkül”.<sup>83</sup> A jelen horizontja magában véve éppúgy nem létezik, mint a magában vett történeti horizont. A magukban vett horizontok pusztá absztrakcióknak bizonyulnak. Továbbá, a jelenhez tartozó múlt nem kívül van a jelenbeli szituáció horizontján, hanem *belül* van rajta, és a szituáció különböző pontjairól belátható. Ebből az irányból is – az előbbihez hasonló módon – elgondolható, hogy a *történeti távolság* a hozzátartozás struktúrája által hordozott távolság, amely révén a múlt *mint múlt* – a maga másságában, de ugyanakkor a jelennel hatásösszefüggésben állóként – tartozik hozzá a jelenhez. A hozzátartozás tehát ez esetben sem jelent a totális belehelyezkedés vagy összeolvadás értelmében vett azonosulást.

Ezért voltaképpen nem két különböző történeti horizontról van szó, amelyek a múltat és a jelent két különböző történeti szituációként fogják körül. Ezt csak akkor lehetne így gondolni, ha az egyes szituációk statikusak és a horizontok zártak lennének. Ebben az esetben a „belehelyezkedés” valóban a sajátból való kilépést jelentené, a „rekonstrukció” pedig a másiknak a sajátban való valamiféle „valóság-hűség-re” törekvő újrépítését. Hermeneutikailag tekintve *egyetlen közös* történeti horizont van, amely a történésben lévő jelenbeli szituációhoz hozzátartozó múltat is átfogja, és ily módon az a jelen mozgásával együtt úgyszintén folyamatos

---

83 Uo. 217. [WM. 311.]

elmozdulásban van. Mindebből következően, a történeti tudatunk történeti horizontokba helyezkedése nem azt jelenti, hogy idegen világba kalandozik – mondja Gadamer –, amelyet semmi sem köt össze a miénkkel, „hanem a kettő együtt alkotja azt a nagy, belülről mozgó horizontot, mely a jelen határain túl öntudatunk történeti mélységét határolja körül. Valójában tehát egyetlen horizont fogja körül mindazt, amit a történeti tudat tartalmaz.”<sup>84</sup>

## 15.

Ebben a perspektívában – a félreértések elkerülése végett – mindenképpen szükséges odafigyelni arra, hogy milyen kontextusban veti fel és hogyan gondolja Gadamer a *horizontok összeolvadásának* a problémáját. Ugyanis a kifejezés eredeti értelme szerint a történeti távolság megszűnését sugallja.

„*A megértés* – mondja Gadamer – *inkább mindig az ilyen állítólag magukban létező horizontok összeolvadása.*”<sup>85</sup> Majd hozzátéveszi: a hagyománynak a jelenhez való hozzátartozásban „az új és a régi egyre-másra eleven érvényegységgé olvad össze”.<sup>86</sup> Gadamer itt az „*állítólag*” *magukban létező horizontok* összeolvadásáról beszél. Az érvelő gondolatmenet viszont mindvégig azt igyekszik alátámasztani, hogy ilyesmiről csak akkor beszélhetünk, ha a történelmi múltat a történeti megismerés *tárgyaként* mesterségesen leválasztjuk a jelenről, és a jelen, valamint a múlt horizontját magukban lévő zárt, absztrakt horizontokként tételezzük. Ténylegesen

---

84 Uo. 216. [WM. 310.]

85 Uo. 217. [WM. 311.]

86 Uo. [WM. 311.]

azonban egyetlen közös, de ugyanakkor folyamatos mozgásban, elmozdulásban levő horizont fogja át a jelent és a hozzátartozó múltat.

A történeti horizont mozgása a történeti távolság játékterében zajlik. Hogyha elemzőleg bontjuk struktúramozzánataira ezt a folyamatot, akkor kirajzolódnak számunkra ennek a történeti mozgásnak a „lépései”: a múlthoz való jelenbeli hermeneutikai hozzáállás felvázolja a történeti horizontot, mely a múlthoz tartozóként *különbözik* a jelen horizontjától – tehát érvényre juttatja a történeti távolságot –, és ugyanakkor a hozzátartozás egységében meg is szünteti ezt a különbséget. Ugyanis a hozzátartozás struktúrája alapján létesülő egység nem eleve adott állapot, hanem a múlt és a jelen konkrét, partikuláris szituációjához képest egy olyan átfogó egység, amely *hatástörténesi folyamatként* – melyhez, mint élő léttörténeshez mindenkor értelem-történes tartozik hozzá – éppen képződik. Az átfogó közös horizontot tehát egy új történelmi képződményt fog körül, amely nem redukálható külön-külön sem az önmagában vett jelen, sem pedig az önmagában vett múlt folyamataira, és egyikből sem állna elő a másikkal való sokrétű kölcsönhatások nélkül.

A történeti távolság igazi hermeneutikai produktivitása ekként mint tényleges *létbeli gyarapodás* érhető tetten. A történelmi folyamat, amelyhez a történeti távolságot érvényre juttató megértés tartozik hozzá, valóságos *létképző, létteremtő* folyamat.

(Első megjelenés: *A távolság antinómiái*. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2009. 187–230.)



# A HOZZÁTARTOZÁS MINT ALAPSTRUKTÚRA

„Hozzá tartozó az, amit elér a hagyomány  
szava, amit meg tud szólítani.”<sup>1</sup>

## 1.

A „tartozás”, „összetartozás”, „egymáshoz tartozás”, „hozzátartozás” nyelvi kifejezések szemantikai mezője az összefüggés, kapcsolat, viszony, kölcsönhatás jelentéstartalmak által körülhatárolt. Ami valamihez, valamibe, valami(k) közé *tartozik*, bizonyos fajta viszonyban áll, valamiféle kapcsolatba kerül azzal, amihez, amibe, ami(k) közé tartozik. A rész beletartozik az egészbe, a faj beletartozik a nembe, az egyén egy csoporthoz vagy egy közösséghez tartozik (tagjai sorába tartozik). A *tartozási* viszony valamilyen módon kihat a kapcsolatban állók létállapotára. A meghatározottság jellege és mértéke viszont igencsak különféle lehet. A családtagok *egymáshoz* tartoznak, együtt alkotják a családot, egymás *hozzátartozói*. De egymástól függetlenül is képesek létezni. Egy egészet alkotó részek egymással összetartoznak. De valamely rész kiválhat és beépülhet egy másik egészbe. Egy faj kihalhat, de a többi faj továbbélteti a nemet. Egy baráti tár-

---

1 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984. 321. [H.-G. Gadamer: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 467. A továbbiakban: WM.]

szakasgot vagy egy munkacsoportot egy közös érdek összetart, s ennél fogva egymással is összetartanak; hogyha ez megszűnik, a társaság tagjai szétszélednek, a csoport feloszlik. Ezzel szemben egy tulajdonság *hozzátartozik* a dologhoz, amelynek a tulajdonsága. Bár ebben az esetben is a kapcsolat lehet lazább vagy szigorúbb, esetleges vagy szerves. Vannak tulajdonságok, amelyek hiányában is fennállhat a dolog, s vannak olyanok, amelyek a dolog létmódjához minden körülmények között hozzátartoznak. Hasonlóképpen, az ok hozzátartozik az okozathoz, a fogalom tartalma hozzátartozik a terjedelméhez, a jelölő hozzátartozik a jelölthöz. Ezekben az esetekben viszont már nem mondható el, hogy az okozat fennállhatna az ok nélkül, a tartalom a terjedelem nélkül, a jelölő a jelölt nélkül. Az ok és okozat vagy a jelölő és a jelölt (meg)léte már nem azon múlik, hogy a hozzátartozás mennyire „szoros” vagy „szerves” kapcsolat, hanem magának a *viszonynak* a meglétén vagy hiányán. Valami ilyesmire utalunk akkor is, amikor azt mondjuk, hogy az Énhez hozzátartozik a Másik, a kimondhatóhoz hozzátartozik a kimondhatatlan, a léthez hozzátartozik a semmi, vagy pedig amikor arra hivatkozunk, hogy egy létező dologhoz hozzátartozik az igazsága, egy megélt tapasztalathoz hozzátartozik az értelme.

E néhány példa alapján már körvonalazódik két lényeges különbségtétel lehetősége. Az egyik azzal kapcsolatos, hogy az „összetartozás”, „egymáshoz tartozás”, „hozzátartozás” kifejezések korántsem szinonímek; a *tartozást* hordozó viszonyoknak vagy kapcsolatnak nemcsak az erősségére utalnak eltérő módon, hanem a jellegében megmutatkozó különbséget is kifejezésre juttatják. Az egymáshoz tartozók, illetve az összetartozók esetében a tartozási viszony nem határozza meg feltétlenül a

kapcsolatban résztvevők individuális létmódját. A hozzátartozás esetében viszont valaminek a másvalamihez való tartozásán alapul a léte, ezek *hozzá-tartozó*ként megvalósuló létezők. A másik különbségtétel azzal kapcsolatos, hogy az egymáshoz tartozás valamint az összetartozás a kapcsolatba lépők előzetes meglétét, fennállását feltételezi. Ezzel szemben a hozzátartozási viszonyban állóknak – mint hozzá-tartozóknak – nincs a hozzátartozási viszonyt megelőző, egymástól különálló meglétük. Az ok csak az okozathoz hozzátartozóként létezik úgy, mint ok, a jelölő csak a jelölt hozzá-tartozójaként lehet jelölt. Esetükben maga a hozzátartozás – mint *viszony, kapcsolat* – az elsődleges és meghatározó. Ennek köszönhetően a hozzátartozás mint alapvető létviszony és tapasztalati struktúra már igen korán *metafizikai* relevanciára tett szert. A hozzátartozás hermeneutikai érvényesítése szervesen kapcsolódik ehhez a metafizikai hagyományhoz.

## 2.

Hans-Georg Gadamer kimutatja, hogy a *hozzátartozás* a metafizikában „a lét és az igazság közötti transzcendentális viszonyt jelenti”,<sup>2</sup> mely az ismeretet magának a létnek egyik mozzanataként, nem pedig a szubjektum magatartásaként gondolja el. „Az, hogy az ismeret így be van vonva a létbe – mondja Gadamer –, az antik és a középkori gondolkodás előfeltevése.”<sup>3</sup> Gadamer a modernitás szubjektumcentrizmusával, a megismerő szubjektumot és a megismerés objektumát szétválasztó

---

2 Uo. 318. [WM. 462.]

3 Uo. [WM. 462.]

és szembeállító episztemológiai dichotómián alapuló szemléletmóddal polemizálva emeli ki azt, hogy a görög hagyomány a gondolkodás és a lét eredendő egymáshoz tartozásán alapult. A görögök nem egy magáértvaló szubjektum fogalmából kiindulva gondolkodtak, amely mindent, amire irányul, a vizsgálódása tárgyává tesz, hanem „gondolkodásuk eleve magának a létnek az egyik mozzanataként fogta fel magát”, a dialektika pedig a görögök számára „nem gondolkodás által végzett mozgás volt, hanem magának a dolognak a mozgása, melyet a gondolkodás tapasztal.”<sup>4</sup> Az egymáshoz tartozókkal szemben magát a viszonyt – a hozzátartozást – tekintették elsődlegesnek.<sup>5</sup>

---

4 Uo. 319. [WM. 464.]

5 „Ami van, az lényege szerint igaz, tehát egy végtelen szellem jelenvalóságában van jelen, s a véges-emberi gondolkodásnak ezért van lehetősége arra, hogy megismerje a létezőt. Itt tehát nem egy olyan szubjektum fogalmából kiindulva gondolkozunk, amely magáért véve létezne, és minden egyebet objektummá tenne. Ellenkezőleg: Platón a »lélek« létét azzal határozza meg, hogy az részesedik az igazi létből, tehát a lényegnek ugyanahhoz a szférájához tartozik, mint az idea, s Arisztotelész azt mondja a lélekről, hogy az bizonyos módon minden, ami létező. Ebben a gondolkodásban szó sincs arról, hogy egy világ nélküli szellemnek, mely bizonyos önmagában, keresnie kellene az utat a világszerű léthez, hanem ez a kettő eredendően egymáshoz tartozik. A viszony az elsődleges.” – Uo. 318. [WM. 462.] Gadamer ezt az ókori és a középkori hagyományra jellemző *teleológiai* gondolkodásmód példáján is bizonyítja, amelynek egyetemes funkciót tulajdonítottak. A célviszonyban az a helyzet – mondja –, „hogy a közvetítések, melyek révén valamit előidézünk, nem véletlenszerűen bizonyulnak alkalmasnak a cél elérésére, hanem eleve, mint a célnak elérésére alkalmas eszközöket választjuk és vesszük kézbe őket. Tehát az eszköz előzetesen van hozzárendelve a célhoz.” – Uo. [WM. 462.]

Észrevehető, hogy Gadamer a hozzátartozási viszony alaptermészetét definiálja, a kantianus nyelvhasználat-hoz folyamodik: „transzcendentális viszony”. Vagyis a viszony univerzális lehetőségfeltételként merül fel, amely tapasztalatilag a mindenkori viszonyulók – hozzá-tartozók – révén telítődik tartalommal, nélkülük pedig csupán üres forma, de a viszonyulók általa tartoznak hozzá egymáshoz, az egyikük hozzátartozása a másikhoz ezen alapul. Ebből kiindulva a hozzátartozási viszony néhány további jellemzője is körvonalazható.

Először is pontosítható, hogy ebben az összefüggésben mit jelent a viszony elsődlegessége. A hozzátartozás viszonya nem időben előzi meg a viszonyulókat, de a viszonyulók létmódja a *viszonyon* alapul, eredendően, faktikusan, azaz nem rendelkezhetnek semmiféle ezt megelőző, ennek elébe menő másfajta létmóddal. Mind-egyikük létezése csakis a másikhoz hozzátartozva lehetséges, vagyis az egyikük csakis úgy létezhet, hogy e hozzátartozás alapján a másik is létezik.

Továbbá itt mindjárt ki kell emelni, hogy a hozzátartozás viszonya nem hordoz egyszersmind valamilyen azonosságot is, hanem éppenséggel a viszonyulók *különbözőségét*, a köztük képződő *különbséget* feltételezi. A hozzá-tartozók nem azonosak, de nem is önállóak olyan értelemben, hogy egyikük a másiktól független identitással bírna. Mindegyikük identitása a másikhoz való hozzátartozáson alapul. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy identitásuknak nem a „másik” a strukturális komponense – (egyikük sem kerülhet a másikon belül) –, hanem a *másikhoz való hozzátartozás* a meghatározója. Más szóval: a hozzátartozási viszony *strukturál*, azaz elválasztja, különválasztja a létezés két strukturális mozzanatát, amelyek külön-külön mégsem válhatnak önállóakká, mivel a

viszonyhoz képest nincs elsődleges létük, már-meglétük, hanem a létük egységesen a hozzátartozáson alapul. De ez az egység a *különbözők egysége*, vagyis a különbséget hordozó, fenntartó és megjelenítő egység – a különbséget, amely ily módon – Gadamer szavaival – „éppen hogy nem akar különbség lenni”.<sup>6</sup> Egy olyan egységről van itt szó, amely egyszerre tartalmazza a *hozzátartozást* és az egymáshoz tartozók elkülönülésében érvényre jutó *távolságot*. A távolság ennek a struktúrának éppolyan elengedhetetlen és alapvető építő elve, mint maga a kapcsolat. A hozzátartozás viszonya egyszerre összekapcsol és egységben tart, s ugyanakkor eltávolít és megkülönböztet. E két dimenziót egységesen tartalmazza és fejezi ki a *hozzátartozás struktúrája*.

Végül az a kérdés is felmerül, hogy milyen természetű létezők a hozzátartozásban egységben lévőek és ugyanakkor strukturálisan elkülönülők? A görög hagyománnyal kapcsolatos gadameri érvelésből világosan kitűnik, hogy nem két ugyanolyan létrangú sajátos létező egymáshoz tartozásáról van szó, hanem egy létező létéről és annak igazságáról, egy létező létéről és annak megmutatkozásáról, egy létező létéről és annak értelméről, vagyis lét és igazság, lét és megmutatkozás, lét és értelem hozzátartozásáról. Ha tapasztalati síkon vesszük: az egyik oldalon a konkrét, partikuláris létezőt találjuk, a másik oldalon az ugyancsak konkrét, partikuláris kontextusban felmerülő igazságát, megmutatkozását, értelmét. De az, ami konkrét, partikuláris létezőként tapasztalatilag létezik, nem más, mint a lét maga (az igazság maga, az értelem maga) a létezésnek ezen a konkrét, partikuláris módján. Mégis, a létező a maga meghatározott partikuláris módján nem

---

6 Uo. 329. [WM. 479.]

azonos a lét egész teljességével, habár a lét egész teljességének egy konkrét, partikuláris meghatározottságaként létezik. De addig, amíg egyfelől a konkrét, partikuláris létező, másfelől az ugyancsak konkrét, partikuláris igazsága, megmutatkozása és értelme *tapasztalható*, a lét, az igazság, a megmutatkozás, az értelem a maga egész teljességében *nem tapasztalható*; de nem is tapasztalaton túli, bár a tapasztalhatóságon mindig túlhaladó, túlnyúló és a végtelenbe/-re nyíló. Magához a tapasztalatihoz *hozzátartozik* ez a túlnyúló és végtelenbe nyíló dimenzió. Ennek a hozzátartozásnak az alapján lehet a tapasztalati a maga konkrét partikuláris meghatározottságában mégis teljes egész.

### 3.

Gadamer az *Igazság és módszer* számos helyén utal arra, hogy a hozzátartozásnak a görög metafizikai hagyományban kimunkált és érvényesített struktúrája az emberi tapasztalat legkülönbözőbb területein egyaránt fellelhető. Ezek közül az esztétikai és a történelmi tapasztalat kap hangsúlyos szerepet a gadameri elemzések során, mivel az ezeken a tapasztalati területeken zajló megismerés sajátosságai soha nem tették lehetővé a szubjektum-objektum kettőségén és szembeállításán alapuló, az ismeretek objektivitására irányuló (természet)tudományos megismerési modell tiszta formában való alkalmazását.

Ha az esztétikum létmódját a valóságtapasztalat felől gondoljuk el – mondja Gadamer –, tévútra vezetnek az olyan fogalmak – mint például az utánzás, látszat, illúzió, varázslat, álom –, amelyek a valóságtapasztalat módosulásaként értelmezik az esztétikum lényegét. A felsoroltak

a valóságtapasztalat elváltozásai, illetve nem valóságtapasztalatok, pontosabban: a *nem-valóság* tapasztalatai. Ezért ezek mindegyike egy „igazi létre” való vonatkozást előfeltételez, amelytől az esztétikai lét különbözik. Ily módon lényegi szükségszerűséggel tartozik hozzájuk a valóságra való ráébredés tapasztalata. Ezzel szemben az esztétikai tapasztalat „fenomenológiai elemzése” során az derül ki, hogy az esztétikai tapasztalat „valódi igazságnak tekinti, amit tapasztal”.<sup>7</sup> Az esztétikum közegében a tapasztalat hozzátartozik a valósághoz, az igazság hozzátartozik a léthez. Ennek megfelelően az esztétikai tapasztalat lényegéhez tartozik, „hogy nem lehet a valóság valódibb tapasztalata révén ráébreszteni a valóságra.”<sup>8</sup> Ezzel szemben az említett tapasztalat-módosulások a nem-valósághoz tartoznak hozzá, mint tapasztalatok.

Egy másik – az esztétikummal ugyancsak kapcsolatban álló – tapasztalati terület, amelyen a hozzátartozás struktúrája nyilvánvalóvá válik, a kép létmódja és a megmutatkozás problémája. A képmás és a kép fogalmi megkülönböztetése során Gadamer kifejti, hogy a képmás igazi funkciója abban áll, hogy hasonlósága alapján a leképezetre utal, „tehát önmaga megszüntetésében teljesül”. A képnek viszont nem az önmegszüntetés a rendeltetése, a kép nem utasít bennünket egyszerűen tovább a megmutatotthoz, vagyis a kép nem a megmutatás *eszköze*. Ellenkezőleg: a kép léte „a megmutatásban áll”, a megmutatás pedig „lényegi összefüggésben marad a megmutatottal, sőt hozzátartozik.” Az, amit a kép megmutat, kép nélkül nem mutatkozna meg.<sup>9</sup> Általános szinten fogalmazva: a

---

7 Uo. 77. [WM. 89.]

8 Uo. [WM. 89.]

9 Uo. 110. [WM. 144.]

megmutatkozás – kép. És mivel minden megmutatkozás végső soron létfolyamat, az önmagában meg nem mutatkoznak, mint a kép által megmutatottnak a megmutatás révén „úgyszólván *gyarapodik a léte.*”<sup>10</sup> Ezért a tiszta kép soha nem pusztán utalás arra, amit megmutat, nem jel, azaz nem eszköz. A megmutatottnak nincs a megmutatást megelőzően készen álló léte, mint ahogy a megmutatás is csak a megmutatotthoz való hozzátartozásban nyeri el a maga létrángját. A képben a megmutatás hozzátartozik a megmutatotthoz, ami azt jelenti, hogy a megmutatásnak része van a megmutatott létében.<sup>11</sup> A kép létmódja tehát a hozzátartozás struktúráján alapul.

Az a nagy horderejű módszertani átrendeződési folyamat, amelyet a husserli fenomenológia és a Dilthey-i szellemtudományi vizsgálódások nyitnak meg, s amely elvezet a heideggeri fundamentálonológiai fordulathoz, nyilvánvalóvá teszi a hozzátartozás struktúrájának az érvényesülését a hagyományhoz való viszonyunkban és a történelmi tapasztalatban, és lehetőséget kínál – a szemléletileg pozitivistá megalapozottságú historizmus ellenében – a hagyomány és a történelmi tapasztalat hermeneutikai értékesítésére. Gadamer számára hangsúlyozott jelentőséggel bír az a tény, hogy a husserli és a Dilthey-i gondolkodásmód rávilágít arra, hogy az emberi szubjektivitásnak is létérvénye van. Dilthey, Husserl logikai vizsgálódásaihoz kapcsolódva, rátapint a lényegre, ami evidenssé és meghatározóvá válik számára az objektivizmus meghaladása során: Husserl a tudatot nem „tárgynak” tekinti, hanem lényegi hozzárendelésnek. Ebben a megközelítésben „a jelentésintenció és a jelentésteljesülés

---

10 Uo. 111. [WM. 145.]

11 Vö. uo. 118. [WM. 158.]

lényegileg tartoznak a jelentés egységéhez”.<sup>12</sup> Ennek a módszertani szemléletváltásnak a folyományaként válik lehetővé a korai heideggeri filozófiában az emberi létnek egy olyan újszerű elgondolása, miszerint „a jelenvaló lét tulajdon létvégrehajtása szerint megértés”. Heideggernél a megértés folyamatában a belevetettsé (Geworfenheit) és a kivetítés (Entwurf) egymáshoz hozzátartoznak.<sup>13</sup>

Ebben a vonatkozásban „az interpretáló hozzátartozása tárgyához” – mondja Gadamer – konkrétan megmutatható értelmet kap abban a tapasztalatban, hogy „az interpretáló hozzátartozik ahhoz a hagyományhoz, amellyel dolga van”.<sup>14</sup> Ez leginkább a heideggeri megértéskoncepciónak a jelenvalólét történetiségével kapcsolatos konzekvenciáiban tárul fel. Heidegger fejtette ki először egészen radikálisan, hogy „csak annyiban foglalkozunk történelemmel, amennyiben mi magunk is »történetiek« vagyunk”.

- 
- 12 Uo. 178. [WM. 247.] Ld. Edmund Husserl: Logikai vizsgálódások. Fenomenológiai és ismeretelméleti vizsgálódások. II. rész. VI. vizsgálódás. Az ismeret fenomenológiai tisztázásának elemei. Első szakasz, első fejezet: Jelentésintenció és jelentésbetöltődés. In Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület 2009. 52–72. Dilthey a husserli „tudatélet” Natorptól származó fogalmához hasonlóan „az életegységre ment vissza, az »élet álláspontjára«” – Gadamer: *i.m.* 179. [WM. 249.] Ld. Wilhelm Dilthey: Vázlatok a történelmi ész kritikájához. In Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest 1990. 62–70. [Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*. In Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976. 190–198.]
- 13 Vö. uo. 189. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1980. 286. [Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001. 146.]
- 14 Vö. H.-G. Gadamer: *i.m.* 190; 222. [WM. 268; 319.]

Ugyanis „valójában nem a történelem a mienk, hanem mi vagyunk a történelemé”, s már jóval azt megelőzően, hogy az utólagos reflexióban megértenénk magunkat, „magától értetődően értjük meg magunkat a családban, a társadalomban és az államban, melyben élünk.”<sup>15</sup> Ily módon a jelenvalólétnek a hagyományhoz és a történelemhez való hozzátartozása nem merül ki az érzelmi kötődésben – nem „a szimpátia típusú érzelmi függőség egyik esete” –, s a történeti érdeklődést és kérdésfeltevéseket nem pusztán tudományon kívüli, szubjektív motivációk határozzák meg, hanem „a tradícióhoz való hozzátartozás ugyanúgy eredendően és lényegileg tartozik a jelenvalólét történeti végességéhez, mint a saját jövőbeli lehetőségei szerint való felvázoltsága.”<sup>16</sup>

Mindezek alapján Gadamer világosan belátja, hogy a hozzátartozás fogalma ellentmondásban áll a modern tudomány módszereszményével. Hogyha fel is merül helyel-közzel mint probléma, többnyire az érzelmi függőségeknek és a szubjektív motivációknak a tudományosságból kizárt szférájába utalják. Annak a metafizikai elképzelésnek, „hogy a megismerő szubjektum hozzátartozik az ismeret objektumához, a modern tudományban nincs legitimitása.”<sup>17</sup>

#### 4.

A filozófiai hermeneutika kidolgozása során Gadamer a hozzátartozás problémáját – melyet, mint mondja, „a

---

15 Uo. 189; 198. [WM. 267; 281.]

16 Uo. 189. [WM. 267.]

17 Vö. uo. 319; 321. [WM. 464; 467.]

historizmus aporiáiból nyertünk”<sup>18</sup> – már nem a hagyományos metafizikai alapon gondolja el, hanem hermeneutikai alapon, *hermeneutikai történekként*. Mivel a hermeneutikai tapasztalat történe, „nem tud nem történni”.<sup>19</sup> A hagyomány és az értelmezője közötti kapcsolat nem mechanikus, merev összefüggésként létesül, hanem *beszélgetésként* lejátszódó történekként.<sup>20</sup> Abban, ami a beszélgetés *játékként* megvalósul, mutatkozik meg az a mód, ahogyan a hozzátartozás struktúrája e hermeneutikai történe *végbementelekként képződik*. Azok, amik e struktúra révén egymáshoz tartozókként megvalósulnak és megmutatkoznak, voltaképpen e történe folyamatában teremődnek, mintegy „előjönnek” a történe játékából. Ily módon valami új keletkezik, olyasmi, ami addig nem volt. A hagyomány mindig ennek az újnak a komponensekként tartozik hozzá a jelenbeli interpretálóhoz és az interpretáló szintén ennek az újnak az alkotójaként tartozik hozzá a hagyományhoz. Itt tehát nem készen állók kapcsolódnak össze, hanem maguk is a történe folyamatában létesülő újszerű kapcsolat hordozóiként képződnek. Az interpretálóhoz hozzátartozó hagyomány nem az interpretációt megelőzően készen álló hagyomány, hanem éppen az interpretáció végrehajtási folyamatában, ehhez hozzátartozóként formálódik. Mint ahogy az interpretáló sem kész szubjektumként lép be ebbe a hermeneutikai

---

18 Uo. 319. [WM. 464.]

19 Uo. 321. [WM. 467.]

20 A hozzátartozás fogalma „immár nem úgy határozódik meg, mint a szellem teleologikus vonatkozása a lét lényegsémájára, ahogy a metafizikában gondolják”. Ez itt másféle alpra helyeződik: „a hagyomány és interpretálója között beszélgetés játszódik le”. „Döntő, hogy itt történik valami” – mondja Gadamer. – Uo. 320. [WM. 466.]

történésbe, hanem a hagyományhoz hozzátartozóként interpretálva valósul meg értelmezőként, oly módon, hogy valójában a hagyomány interpretál minket általa.

A hermeneutikai történés produktivitása révén tehát a hozzátartozás *produktív struktúraként, létesítő és teremtő* hatásösszefüggésként valósul meg és mutatkozik meg.

A hermeneutikai történést Gadamer mindkét oldaláról – az interpretáló és a „tárgy”, a hagyomány felől – egyaránt megvilágítja.

Az interpretáló felől tekintve a hermeneutikai történés oly módon megy végbe, hogy az interpretáló nem kívülálló megismerőként, módszeres eszközökkel közelít a hagyományhoz mint „tárgyhoz”, hanem a hagyományhoz hozzátartozóként, az előítéleteit játékba hozóként. Ezáltal válik lehetővé, hogy a hagyomány „szava” elérjen és megszólítson minket, azaz a hagyomány általi érintettségünk folytán forduljunk oda értelmezőleg mi magunk is a hagyományhoz. E történés „hermeneutikai logikája” a „kérdés dialektikájában” mutatható ki, abban a módban, ahogy a kérdező kérdezetté válik és fordítva.<sup>21</sup> A hagyomány szava ugyanis nem kész szóként örökítődik át, mint hagyomány, hanem úgy tartozik hozzánk hagyományként, hogy megszólít bennünket. Azért fordulhatunk oda kérdezőleg-értelmezőleg a hagyományhoz a saját szavainkkal, mivel a hagyományhoz hozzátartozóként a hagyomány által már megszólítottak és kérdezettek vagyunk. Erre vonatkozólag Gadamer kiemeli, hogy a *kérdés rekonstrukciója*, amelyre egy adott szöveg válasz, nem tekinthető tisztán a történeti módszertan teljesítményének. Ugyanis „a kezdetet az a kérdés jelenti, amelyet a szöveg tesz fel nekünk, a hagyomány szavától

---

21 Vö. uo. [WM. 466.]

való érintettségünk, úgyhogy a megértés már eleve magában foglalja a jelennek azt a feladatát, hogy közvetítsen önmaga és a hagyomány között”.<sup>22</sup> Ennélfogva a kérdés és a válasz viszonya valójában megfordul: „A hagyomány – mondja Gadamer –, amely megszólít bennünket – a szöveg, a mű, a történeti emlék –, maga is kérdést tesz fel, s ezzel nyitottá teszi vélekedésünket. Hogy válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk, a kérdezeteknek magunknak kell elkezdenünk a kérdezést.”<sup>23</sup> Ehhez viszont rekonstruálnunk kell a kérdést, amelyre a hagyomány válasz lenne. Erre azonban egyáltalán nem leszünk képesek, ha kérdezve nem lépjük át a rekonstruált kérdés által körülhatárolt – szűk, nem igazán átfogó, a tárgyához és annak konkrét, partikuláris körülményeihez kötődő – történeti horizontot. Ugyanis egy rekonstruált kérdés sohasem helyezkedik el saját eredeti horizontján belül. Hiszen a kérdés rekonstrukciója, melyre a szövegnek válasznak kell lennie, *maga is egy kérdezésen belül* helyezkedik el, melynek révén választ keresünk arra a kérdésre, amelyet a hagyomány tett fel nekünk. Ez egy olyan átfogó történeti horizont, amelyet a hagyományhoz való hozzátartozásunk nyit meg, s amely egyszerre fogja át magát a hozzánk tartozó hagyományt és bennünket mint kérdezőket és a hagyomány szavától érintetteket. Ha a hagyományhoz ténylegesen érdemben akarunk kérdezőleg odafordulni, akkor a „rekonstrukciónak” fel kell emelkednie ehhez az átfogó történeti horizonthoz, tehát újjító-teremtő erővé kell válnia, nem maradhat pusztá rekonstrukció.<sup>24</sup>

---

22 Uo. 261. [WM. 379.]

23 Uo. [WM. 379.]

24 Vö. uo. 261–262. [WM. 379.]

Hogy ez mennyire így van, leginkább a hermeneutikai történésnek a „tárgy” (a hagyomány) oldaláról való szemrevételekor világítódik meg. A hermeneutikai történés ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy a hagyománytartalom játékba jön a későbbi, a jelenbeli befogadók értelemelvárásaiban. Amikor a hagyománytartalom számunkra újonnan megszólal, „akkor előjön valami – mondja Gadamer –, s ettől fogva van, ami addig nem volt.”<sup>25</sup> Nemcsak arról van szó, hogy egy már meglévő hagyománytartalom új formát ölt, a jelen elvárásainak megfelelő formában állítódik elő, hanem arról, hogy maga az előálló hagyománytartalom a jelenhez való hozzátartozása alapján új létezőként állítódik elő, amely a múlt és a jelen egymásba játszásának hermeneutikai történésében képződik. Például amikor a hagyomány egy nagy történelmi esemény ismeretét közvetíti, „az, ami közvetítődik, új létező a maga megmutatkozásában.”<sup>26</sup> A hagyomány megszólalásában tehát maga a hagyomány jön elő, képződik, teremtődik, új formára hozza, s új tartalommal telíti magát. A hagyomány szava tehát úgy tartozik hozzá a hagyományhoz, hogy az *maga a hagyomány*; mégpedig a hagyomány a maga megszólító hatásában, *hatástörténetként*. Amikor a hagyomány megszólít minket, úgy válunk a hagyományhoz hozzátartozóvá, hogy a hagyománynak mint hatástörténetnek a részesévé válunk, vagyis mi magunk leszünk ez a hatástörténet, *mi magunk* leszünk a *hagyomány maga*; különbség, amely mégsem akar ténylegesen különbség lenni.

Mindez összefüggésben áll azzal, hogy a hagyomány értelmezése, akárcsak a tudatosítása, lényegében *jelenbe*

---

25 Uo. 320. [WM. 466.]

26 Uo. [WM. 466.]

*emelés*, megjelenítés, de más-más értelemben. Addig, amíg a tudatosítás inkább a múltbeli esemény rekonstrukciójára törekszik, az eredeti történeti horizontba való „belehelyezkedésre”, az értelmezés nem kevésbé *hatást kifejtő cselekvés*, mint a múltbeli történés, amelynek az értelmezése. A múltbeli történés a maga idejében már egyféleképpen kifejtette a maga hatásait. Az értelmezés viszont a jelenben fejt ki a hatását, akkor, amikor értelmezünk. De az értelmezésben nem az elvont értelmezési művelet hat, hanem az hat, amit értelmezünk: vagyis a múltbeli történés hat, de nem a múltban lejátszódó történésként, hanem a jelenben történő értelmezésként. Múlt és jelen együttes hatás, tényleges *együtthatása* valósul meg ily módon. De az egymással együtthatók ugyanakkor különbözők is, és valós időbeli *távolság* húzódik meg közöttük. Együtthatásuk a különbözők együtthatása, amelyben nem szűnnek meg különbözők lenni, miközben az együtthatásban mégsem választhatók külön egymástól, mivel ez az egymáshoz való hozzátartozásukon alapul. A hozzátartozás struktúrája juttatja érvényre a hatásösszefüggést; nélküle nem valósulna meg semmiféle hatáskifejtés. Azt is észre kell itt venni, hogy ebben az együtthatásban a strukturálisan benne foglaltatott távolság révén voltaképpen átváltozás történik, „a képződménnyé való átváltozás” módján. Ugyanis a múltnak és a jelennek, a hagyománynak és az értelmezésnek a hozzátartozás struktúráján kibontakozó együtthatásában a múltbeli esemény már nem a múltban létezőként hat; ekként egyszer s mindenkorra elmúlt. De mégis hat – a jelenbeli értelmezések folyamataiban képződő átváltozásaiban. Az együtthatás ily módon nem más, mint az értelmezés hermeneutikai történéseiben képződménnyé átváltozott múlt és magának a múlt

értelmezésének mint jelenbeli hermeneutikai történésnek a hozzátartozás struktúráján alapuló *együttes hatása*.

Gadamer arra is felhívja a figyelmet, hogy ha a hozzátartozás fogalmát helyesen akarjuk meghatározni, „akkor figyelembe kell vegyük azt a sajátos dialektikát is, amely a *hallgatásban* rejlik.”<sup>27</sup> Kimutatja, hogy a hallásnak elsőbbsége van a látással szemben, nemcsak azért mert a nyelven bármi megszólalhat, s így hozzáférhetővé válhat a hallás számára, hanem azért is, mert a hallás része magának a nyelvnek, mivel a *hallgatás* a halláson alapul.<sup>28</sup> Úgy véli, hogy a szó a hallgatás révén válik „beszélő szóvá”, és ennél fogva a hallgatásnak a szóhoz való hozzátartozása alapján válik a beszélő is – a hallgatás révén – a hagyományhoz hozzátartozóvá. A hozzátartozó az, akit „elér a hagyomány szava”, akit „meg tud szólítani”. Aki illetéknéppen benne áll a hagyományokban, „annak hallgatnia kell azt, ami a hagyományból eljut hozzá”, az hallgatni tudja a mítoszt, a mondát, s éppen a hallgatás révén válik a hagyomány nyelvi közösségéhez hozzátartozóvá.<sup>29</sup> Ugyanis a hagyománynak nem az érzéki közvetlenség a létmódja. A hagyomány – nyelv, s a hallgatás, amely felfogja és megérti, „saját nyelvi világviszonyába vonja be a hagyomány igazságát”. Ily módon válik lehetővé – mondja Gadamer –, hogy „a szó, amely hagyományként száll ránk, s amelyet hallgatnunk kell, valóban belénk talál, s úgy talál belénk, mintha megszólítana bennünket, és egyenesen hozzánk akarna szólni.”<sup>30</sup>

---

27 Uo. [WM. 466.]

28 Vö. uo. 321. [WM. 467.]

29 Vö. uo. [WM. 467.]

30 Uo. 320. [WM. 466.]

5.

A hagyománytörténés hermeneutikai tapasztalata ráirányítja a figyelmet a hermeneutikai történés *nyelviségére*. A jelen és a hagyomány közt folyó nyelvi kommunikáció olyan hermeneutikai történés, amely – általánosítva – „minden megértésben lejátszódik.”<sup>31</sup> A hermeneutikai tapasztalat mint hermeneutikai történés általános értelemben véve is nyelvi történés, a *nyelv közegében*<sup>32</sup> zajló történés. Ennélfogva a hozzátartozás struktúrája, amely a hermeneutikai tapasztalat különféle területein megvalósul és feltárul, „a nyelv történésjellegén alapul”.<sup>33</sup>

Ezért a továbbiakban meg kell vizsgálnunk a hozzátartozás struktúrájának a megvalósulását és megmutatkozását a *nyelvi történésnek* azokban a dimenzióiban, amelyeket a szó, a beszéd, illetve maga a nyelv képvisel. De mielőtt ezt megtennők, előbb fel kell hívnunk a figyelmet a hozzátartozás struktúrájának még egy további lényegi jellemzőjére. Valaminek egy másvalamihez való hozzátartozása első megközelítésben *predikatív* viszonyt sugall. Gadamer érdeme nemcsak abban áll, hogy a

---

31 Uo. 321. [WM. 466.]

32 Mi „a nyelv mint médium szempontjából gondolkozunk” – hangsúlyozza Gadamer. A hermeneutikai tapasztalatnak „a nyelv a végrehajtási formája”. – Uo. 320. [WM. 465.]

33 Itt nemcsak arról van szó – mondja Gadamer –, „hogy nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket”, hanem arról, hogy „a nyelv nem mint nyelv, nem mint grammatika és nem is mint szótár, hanem mint a hagyományban mondottak megszólalása képezi a voltaképpeni hermeneutikai történést, mely egyszerre elsajátítás és értelmezés”. Tehát a hagyományhoz való hozzátartozás alapján „lehet csak igazán azt mondani, hogy ez a történés nem a mi tevékenységünk a dologgal, hanem magának a dolognak a tevékenysége.” – Uo. 321. [WM. 466.]

hozzátartozás struktúráját a nyelvi történés alapstruktúrájaként tárja fel, hanem azt is beláthatóvá teszi, hogy a hozzátartozás struktúrája *nem* predikatív struktúra. A hozzátartozás struktúrája lényegi mivoltában *spekulatív struktúra*.

Gadamer a „spekulatív” kifejezést elsődlegesen a *tükröződés* viszonyára vonatkoztatja. A tükörkép olyasmí, aminek nincs magáért való léte; az előtte álló dolog látványát jeleníti meg, tükrözi vissza. A tükörkép a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze a látvánnyal: a tükörkép hozzátartozik a látványhoz, mint ahogy a látvány is hozzátartozik a tükörképhez. A tükörkép *megkettőzi* a látványt, de a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében mégisincs önálló léte, hanem ez a megkettőződés „*mégiscsak valami egynek a létezése*”.<sup>34</sup> Mint tükörkép, nem azonos magával a látvánnyal, de ez a különbség eltűnik abban az egységben, hogy a tükörképben is a látvány jelenik meg. Nemcsak a tükörkép tartozik hozzá szükségképpen a látványhoz, hanem a látvány is szükségképpen hozzátartozik a tükörképhez.<sup>35</sup>

A hozzátartozásnak a nyelvi történésben tetten érhető struktúramozzanatai mindenekeelőtt a *szó* létmódjában válnak áttekinthetővé.

A szó dialektikája többféle nyelvi dimenzió egymáshoz tartozásán alapul.

A szó egyszerre *megszólalás* és *kimondás*. A szó tényleges létmódja a megszólalásban rejlik, amihez mindenkor kimondás tartozik hozzá; és fordítva, a kimondáshoz megszólalás tartozik hozzá. A megszólaló szónak és a benne/általa kimondottnak ezt az egymáshoz tartozását

---

34 Uo. 323. [WM. 470.]

35 Vö. uo. [WM. 470.]

jól megvilágítja Gadamer következő megállapítása: „Az igaz, hogy ami megszólal, az valami más, mint maga a kimondott szó. De a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. A szó a maga érzéki létében csak azért létezik, hogy megszűnjék a mondottakban. S másfelől, ami megszólal, az nem valami olyasmi, ami eleve, a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szóban kapja meg saját meghatározottságát.”<sup>36</sup>

Továbbá, a szó egyszerre *kimondás* és *közlés*. Ezek ugyancsak a szó egymáshoz hozzátartozó dimenzióit alkotják. A szó, és tágabb értelemben a beszédként realizálódó nyelv, egyszerre terjed ki befelé és kifelé; egyszerre tartozik hozzá ahhoz, ami benne és általa megszólal (ami szóba jön, illetve amiről szó van), és ahhoz, akit megszólít, és aki számára *mond* valamit. Itt nem egyszerűen a szubjektív bensőségnek a külső világba való kivetüléséről és a személy határain túllépő, a másik felé irányuló közlésről van szó. A „szó-egész” ugyanis, mint az érthetőség artikulációja, önmagában *világszerű*. Nem korlátozódik a külsőtől elkülönülő belső lelki tartalomnak a külsőben való kimondására, mivel a kimondott szó már mindig „kint” is van, a dolognál, *amiről* szó van. A külső tapasztalat és a belső élmény horizontjai úgy találkoznak a szóban, hogy a belsőből külsőbe érkező kimondásként a *dolog maga* „jut szóhoz”. A kimondásban szóhoz jutó dolog a kimondással való szétválaszthatatlan egymáshoz tartozásban együttesen alkotják a szó egységét. Mégis, a kimondott szóhoz nem úgy tartozik hozzá a benne kimondott belső tartalom, mint a szóhoz jutó dolog partikuláris mivoltában eleve készen álló, amelyet a szó megragad, megnevez, leír, kifejezésre juttat, stb., hanem úgy,

---

36 Uo. 329. [WM. 479.]

mint e hozzátartozásban a megszólalóval/megszólalással egységet alkotó, s ebben/ekként az egységben létrejövő/létesülő/artikulálódó értelemösszefüggés. A szó, lényege szerint, nem más, mint maga ez a *hozzátartozás*: a megszólalásban megszólaló értelem és a kimondásban szóhoz jutó dolog hozzátartozása egymáshoz.

Gadamer kiemeli, hogy a szó egysége lényege szerint nem statikus összefüggés, hanem „spekulatív történes”.<sup>37</sup> A szó történes-mivoltának a *spekulativitása* több vonatkozásban is kimutatható. Ennek feltárása érdekében azonban a szónak egy *másik dialektikáját* is számításba kell venni, azt, amely minden egyes szóhoz a megsokszorozódás belső dimenzióját rendeli hozzá. Minden szó olyan – mondja Gadamer – „mintha valamiféle középből törne fel, s egy egészre vonatkozik; csak ezért szó”.<sup>38</sup> Egyrészt a szó, mint nyelvi esemény, véges történes, amely éppen akkor történik meg, amikor kimondják; létrejön és elmúlik. Ugyanakkor minden szó „a nyelv egészét szólaltatja meg, amelyhez tartozik, s a világlátás egészét jeleníti meg, amelyen alapul”.<sup>39</sup> A nyelv és az általa hordozott világlátás egészének a horizontjában minden egyes szó kimondása olyan partikuláris aktus, a megszólalásnak egy olyan megvalósuló konkrét lehetősége, amelyhez az is mind hozzátartozik, ami éppen e lehetőség megvalósulása folytán *kimondatlan* marad. Minden egyes szó –

---

37 „A szavak, amelyek egy adott dolgot megszólaltatnak – mondja Gadamer –, maguk is spekulatív történesnek bizonyulnak. Igazságuk abban rejlik, amit mondanak velük, nem pedig valami szubjektív partikularitás tehetetlenségébe zárt mondani akarásban.” – Uo. 338. [WM. 493.]

38 Uo. 318. [WM. 461.]

39 Uo. [WM. 461.]

mondja Gadamer – „mint pillanatnyi történés felidézi a ki nem mondottat is, melyre mint válasz és utalás vonatkozik”.<sup>40</sup> Az, amit a szó mond, soha nem a teljes egész, mégis minden kimondás az egészet szólaltatja meg. A beszéd anélkül, hogy az egyes szavakban azt képes volna teljesen mondani, értelemegészt hoz játékba. Ily módon minden emberi beszélés véges, de „a kifejtendő és értelmezendő értelem végtelensége rejlik benne”.<sup>41</sup> Az, ami a beszélgetés folyamatában mindenkor történik, éppen a kimondottaknak a ki nem mondottak végtelenségére való vonatkoztatása. A kimondatlan az az *alap*, amelyen minden, amit kimondunk, értelmet nyer.

A megszólaló szóban a visszatükröződéshez hasonló spekulatív struktúra érvényesülésére bukkanunk. A szóhoz értelem tartozik hozzá, és az értelemhez szó tartozik hozzá. De nem úgy tartoznak össze, mint ahogy két különböző entitás összekapcsolódik. A szó úgy tartozik hozzá az értelemhez és az értelem a szóhoz, mint a tükörkép a látványhoz. Amikor az történik, hogy a szó megszólal, az értelem valamiféle végtelenségét juttatja magában véges megmutatkozáshoz. A véges szó a végtelen értelem konkrécioja, a végtelen értelem a véges szó teljessége. A szó és az értelem különbségén túlmutat az egységük. A nyelv közegében előtűnő szó-esemény egyazon megszólalásban véges, megfogható kifejeződéshez jut, és a végtelenbe nyíló történésként terjed tova. Az egyes szavak mint *nyelvi történések* a nyelv egészét hozzák játékba, s a kimondás konkrét, partikuláris körülményei között a nyelv egésze mint végtelenbe nyíló értelemösszefüggés szólal meg. Ily módon az, ami a

---

40 Uo. [WM. 462.]

41 Uo. [WM. 462.]

szóban megszólal, mindig *több*, mint a kimondott szó, a maga konkrét, individuális realitásában, kifejezési esz-közbeli mivoltában.

Mi tehát a szó lényege szerint? A *hozzátartozás struktúrája*. Az, amit fenntart és hordoz ez a struktúra, nem más, mint az egyik oldalról nézve a konkrét, véges megszólaláshoz jutó értelem, a másik oldalról a végtelenbe futó nyelvi értelem-történés, amely szavakat keres a megszólaláshoz. A szó egyszerre megtapasztalható konkrét megszólalás és áttetsző, megfoghatatlan értelem; egyszerre a kimondás végességében eseményszerűen előtűnő eltűnés és a végtelenbe nyíló történés. Mindig *több*, mint ami konkrétan felfogható belőle, de mégis a szó konkrét, véges tapasztalati megnyilatkozására van szükség ahhoz, hogy ez „több” érvényre jusson általa. Ekként mutatkozik meg a szó, mint a hozzátartozás *spekulatív struktúrája*.

## 6.

A hozzátartozás spekulatív struktúrája a hermeneutikai történés minden szintjén – a beszélgetésben zajló megértésben, a megértés végrehajtásaként zajló értelmezésben, a dolog nyelvi megszólalásában és a nyelvi történés egészében – egyaránt érvényesül. Minden ilyen hermeneutikai történés annyiban alapul spekulatív struktúrán, amennyiben „a szó véges lehetőségei úgy vannak hozzárendelve a gondolt értelemhez, mint a végtelenbe mutató irányhoz”.<sup>42</sup>

---

42 Uo. 325. [WM. 473.]

A szó dialektikája a *beszéd egészére* is kiterjeszhető. Gadamer rámutat arra, hogy a beszéd „okkazonalitása”, alkalmosságja – az a sajátossága, hogy mindenkor éppen erről vagy arról folyik, anélkül, hogy egyszer is teljességgel kimerítené a tárgyat –, nem a közlöerejének a tökéletlenségéből adódik, hanem „a beszéd eleven virtualitásának a logikai kifejezése”.<sup>43</sup> Annak a sajátosságnak a kifejezése, hogy a beszélés, bár nem képes azt a maga teljességében mondani, mindig értelemegészt hoz játékba. „Minden emberi beszélés oly módon véges, hogy a kifejezendő és értelmezendő értelem végtelenségbe rejlik benne.”<sup>44</sup> Aki a mondanivalóját közölni akarja valakivel, keresi és megtalálja a megfelelő szavakat, melyek segítségével sikerül *megértetnie* magát a másikkal. Egyik szóval sem éppen azt mondja, amire gondol, miközben mindegyik szóval megszólaltat olyasmit is, ami az egyes szóban nincs kimondva. A megértetés mégis lehetségessé válik azáltal, hogy az így mondottakat egy értelem egységében fogja egybe a nem mondottak végtelenségével. Aki beszél – mondja Gadamer –, „az annyiban spekulatíván viselkedik, hogy szavai nem valami létezőt képeznek le, hanem a lét egészéhez való viszonyt mondanak ki és szólaltatnak meg”.<sup>45</sup> Ily módon a mondottak továbbmondása mindig új szavak keresésével, ennél fogva a mondottak értelmének a megváltoztatásával jár, anélkül, hogy szándékos torzítás történne. A beszélés leghétköznapibb folyamatában már észrevehető a spekulativitás lényegi vonása: „a megfoghatatlansága

---

43 Uo. 318. [WM. 462.]

44 Uo. [WM. 461.]

45 Uo. 325. [WM. 473.]

annak, ami ugyanakkor mégis az értelem legtisztább visszaadása”.<sup>46</sup>

Gadamer a megértetésnek a szabad beszélgetésben történő spekulatív mozgásától élesen elkülöníti a beszélésnek az olyanfajta behatárolt módozatait, amikor *kijelentések* megtételére szorítkozunk. A kijelentés „módszeres egzaktsággal” elfedi a voltaképpeni mondanivaló végtelenbe nyúló értelemhorizontját, ez pedig megfosztja a kijelentést a többet mondás vagy másképp mondás lehetőségétől. A kijelentés így kapott „tisztá” értelme a *kijelentettre* van redukálva.<sup>47</sup> A kijelentés tehát mesterségesen leválasztódik a nyelv spekulatív struktúrájáról, és a kijelentett értelem kifejezési eszközévé válik, *instrumentalizálódik*. A spekulativitás kiiktatása mégsem sikerül tökéletesen; mindannyian tapasztaljuk, hogy amikor szándékosan teszünk „kijelentéseket”, mennyire nem azt mondjuk, amit mondani akarunk.

Hasonlóképpen a beszédhez, a szó dialektikája az *értelmezés* bármely folyamatára is kiterjeszthető. Az *értelmezés* spekulatív jellege is olyanformán bontakozik ki, mint a mondandója kifejezéséhez szavakat kereső beszélő spekulatív viselkedése. A hagyomány megértési folyamata valódi történés, akárcsak az élő beszélgetés. Ebben a folyamatban a hagyomány mindig másképp szólal meg, és újat mond az értelmező számára. Ugyanis a hagyományozott szöveg megértése belső lényegvonatkozásban áll a szöveg értelmezésével. Minden értelmezés „szavakat keres” a szöveg mondanivalójának a kifejtéséhez. Az értelmezés nyelve viszont olyasmit is megszólaltat, ami a szövegben nincs kimondva, s nem mindig

---

46 Uo. [WM. 473.]

47 Vö. uo. [WM. 473.]

úgy találja el a szöveg értelmét, hogy éppen azt mondja, amit akar. Az értelmezés diszkurzív mozgása a szöveg értelemegységét a logikai lépések lineáris egymásutániságába szervezi. Ez azzal jár, hogy egy adott ponton elkezdődve, a dolog valamely oldalát túlsúlyra juttatva halad a másikhoz, és onnan tovább, mindig úgy, hogy az éppen kifejtésre kerülő értelemmozzanat nagyobb hangsúlyt kap, mint a háttérben maradó. Mégis, az egyirányú nyelvi mozgásokat és a váltakozó hangsúlyokat egységbe fogva a szöveg végtelenbe nyíló értelmével, az értelmezési erőfeszítésnek sikerül az értelemegészt a maga mindenoldalúságában konkrét, véges kifejezéshez juttatnia. Az így megvalósuló értelmezés mindig relatív és befejezetlen mozgás marad, de az általa végrehajtott megértés egy bizonyos befejezettséget ér el benne.<sup>48</sup>

Ily módon minden újabb értelmezés a hagyomány történetileg más és más elsajátítását eredményezi. De mindegyik sajátos értelmezés, amennyiben eltalálja a hagyomány értelmét, ugyanakkor a hagyománynak egy újabb megértését hajtja végre. A tényleges végrehajtásban tehát minden értelmezés spekulatívnak bizonyul, ez pedig az értelmezés nyelviségében meg is mutatkozik. A hagyomány megértő elsajátítása nem a hagyományozott szöveg keletkezésének pusztá megismétlését jelenti, és nem is valamiféle utánalkotást, hanem új értelemösszefüggések megalkotását. Ennek a végrehajtása során az értelmezés mégsem tesz szert önálló létre a megértés mellett; az értelmező fogalmak a megértés teljessé válásában megszűnnek, mivel rendeltetésük abban áll, hogy a megértés megvalósulásában eltűnjenek.

---

48 Vö. uo. 327. [WM. 476.]

A megértést végrehajtó értelmezés a hatástörténeti tudat *aktualitása* vonatkozásában is spekulatívnak bizonyul. Oly módon tart tükröt a hagyománynak, hogy a jelenre való kihatását tükrözi vissza, vagyis azt a képet veri vissza, amely eléje tárul; mégis, mivel saját léte szerint megragadhatatlan, az értelmezésben a jelen szempontja visszalép, és a hagyomány értelemtartalmát engedi érvényre jutni.<sup>49</sup> Ily módon a tényleges értelmezés nem a hagyománynak valamiféle, a jelen szempontjaihoz igazodó aktualizálására irányul, hanem a hagyományban rejlő igazi aktualitás érvényre juttatása révén hajtja végre a megértést.

Hogyha a megértés tárgyi értelemtartalma felől közelítünk a nyelvi történéshez, akkor a spekulatív mozgás a nyelvben szóhoz jutó *dolog tevékenységeként* is tetten érhető. Ebben a hermeneutikai megközelítésben nem a szónak és a dolognak mint két önálló és különálló entitásnak az összekapcsolódásáról van szó, hanem magának a dolognak a létmódjáról, amelyhez éppúgy hozzátartozik a tapasztalati megmutatkozás, mint a létben való megalapozottság, s a hozzátartozás struktúrája, melyen e kettő egysége alapul, a dolog nyelviségeként, spekulatív struktúrájaként tárható fel. A nyelvi kifejezésekben szóhoz jutó dolog a létező dolgot megszólaltató szónak és a szóban megszólaló létező dolognak a különbsége és egyszersmind összetartozó egysége. A dolgot kifejező szóban a létező dolog tükröződik; a szó maga nem más, mint ez a tükröződés, vagyis a dolog a maga megszólaló megmutatkozásában. A szó önmagában megfoghatatlan, a tiszta visszatükrözésben, megszólaltatásban van a létérvénye. Miközben a dolog megszólal benne, a szó maga, mint szó visszahúzódik, eltűnik ebből a megszólalásból, engedve a dolog értelmét érvényre jutni.

---

49 Vö. uo. 328. [WM. 477.]

A szó hozzátartozása a dologhoz voltaképpen a dolog megmutatkozásának a hozzátartozása a dologhoz. A dolog hozzátartozása a szóhoz voltaképpen a létező dolog hozzátartozása önnön megmutatkozásához. A hozzátartozás ezekben az esetekben azt jelenti, hogy az egyikkel együtt van a másik; az egyik úgy van, hogy vele együtt a másik is van. A dolog úgy van, hogy megmutatkozik; a megmutatkozás a dolog (a megmutatkozó) mutatkozása-ként van. Ebben áll az egységük, ami voltaképpen a dolog önmagával alkotott egysége. A spekulatív struktúra ezt az egységet az egymáshoz tartozó különbözőségek egységeként tünteti fel. Az egyik oldalon a létező dolog áll, a maga végtelenbe nyíló létösszefüggéseiben, a tapasztalati megfoghatóságon, megragadhatóságon túlterjedő értelemteljességében; a másik oldalon a megszólaló dolog áll, amint az őt megszólaltató szóban véges, konkrét, tapasztalati kifejeződéshez jut. A lét végtelenbe nyíló teljességének és a véges tapasztalati megmutatkozás konkréciójának az egysége *a dolog maga*.

A beszélő szavaiban tehát voltaképpen a dolog tevékenységének a spekulatív mozgása jut véges, tapasztalati kifejeződéshez; újabb és újabb kifejeződéshez, valahányszor megszólalunk. Valójában nem mi beszélünk, hanem a dolog szólaltat meg minket és jut szóhoz a megszólalásainkban. Ez azért lehetséges így, mert a dolog is és mi magunk is a nyelv közegében mozgunk és válunk egymáshoz hozzátartozóvá. A belátásnak ezen a szintjén egy olyan univerzális ontológiai struktúra tárul fel, ami minden olyasminek az egyetemes alapstruktúrája, ami megérthető, és amire a megértés egyáltalán irányulhat. Ez az univerzális ontológiai struktúra nem más, mint a hozzátartozás spekulatív struktúrája, amely minden tapasztalati területen *nyelvi történés*ként valósul meg és tárul fel.

7.

Nem odázható tovább a végső lényegi kérdés: *mi a nyelv?*

Gadamer egyértelmű választ ad a kérdésre: A nyelv „nem valami szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, melyben egy értelemegész szólal meg”.<sup>50</sup> A probléma éppen a látszólagos egyértelműségéből adódóan bizonyul roppant bonyolultnak.

A hozzátartozás spekulatív struktúrájaként történő nyelv csak egy olyan nyelvszemlélet számára tárul fel ténylegesen, amely képes szakítani az instrumentalizmussal, s a nyelvet kifejezési eszköz helyett a lét- és értelemtörténes közegének tekinti. A beszéd folyamatában az egyik beszélőtől a másikig terjedő „köz” sohasem üres köz, hanem éppen a beszélés nyelvisége által kitöltött és megformált közöttség. Ez csak oly módon érthető meg, ha a nyelvhez nem egy szubsztancia-metafizika horizontjában közelítünk, és nem tekintjük egy eredendően önálló entitásnak.

A nyelv mint közeg „saját léte szerint megragadhatatlan”.<sup>51</sup> Mindig annak az élő beszédnek a létehez, pontosabban ahhoz az élő beszélő megnyilatkozáshoz tartozik, amely éppen általa valósul meg és mutatkozik meg. A beszéd maga, s az, ami a beszédben megszólal, nem valami olyasmi, ami a nyelv nélkül is adva lenne, hanem mindig nyelvileg kapja meg a saját meghatározottságát. Ehhez képest a nyelvnek nincs valamiféle saját léte, azaz nem választható le „valami” létezőként az élő beszédről, ami nyelvileg megszólal. Más szóval: a nyelvnek nincs kettős léte; nem létezik egyszer úgy, mint önálló nyelv, máskor pedig úgy, mint élő beszéd, illetve mint a beszéd-

---

50 Uo. 329. [WM. 479.]

51 Uo. 328. [WM. 477.]

ben megszólaló nyelv. Első látásra úgy tűnik, hogy ez a különbség inkább nézőpontbeli, megközelítési módbeli különbség, amely „ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni”.<sup>52</sup> A probléma mégsem ilyen egyszerű, mivel ez a különbség korántsem látszólagos, hanem magában a nyelvben meglévő, a nyelv lényegébe vágó, és ezért a nyelvfenoménen valóságosan megmutatkozó *különbség*. Az individuális megszólalás és a nyelvi egész *egymáshoz tartozásaként* tetten érhető, meghaladhatatlan különbségről van szó. A nyelv a maga közegszerűségében nemcsak, hogy hordozza, hanem minden egyes megszólalásban ténylegesen érvényre is juttatja ezt a különbséget. Ezt nevezi Gadamer a nyelv *spekulatív struktúrájának*, amelynek lényege abban áll, hogy „a nyelv nem valami szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, amelyben egy értelemegész szólal meg.”<sup>53</sup> A nyelv úgy tartozik hozzá a beszélés konkrét, individuális körülményeihez, amely élteti mint nyelvet, hogy le is válik azokról. Miközben a beszélgetés folyamán mondunk valamit, a *nyelv maga beszél*; és amit megszólaltat, az a beszélés konkrét tartalmához – a dologhoz magához, amiről szó van – *hozzátartozó értelemegész*.

A nyelv egésze – a *nyelv maga* – a beszélgetésben elkészülő *közös alkotás*. Ebben rejlik ténylegesen a *közös nyelv* realitása. A beszélgetés folyamatában minden egyes megszólalás ezt a közös nyelvet mint értelemegészt hozza játékba, anélkül, hogy valaha is a maga értelemteljeségében kimondaná azt. A kimondott szó értelme a kimondatlan értelemegészhez való hozzátartozásban alkot értelemteljességet. Ez a teljesség azonban, mint teljesség,

---

52 Uo. 329. [WM. 478.]

53 Uo. [WM. 478.]

önmagában megfoghatatlan. A mindenkori megszólalás véges eseményéhez úgy tartozik hozzá, mint a meghatározott mondanivaló végtelenbe nyíló horizontja. Miközben a beszélgetés az individualitást juttatja érvényre a megszólalás eseményében *eltűnő* nyelvként, a dialógus folytonos, véget nem érő mindenkori cseréjében-játékában a nyelv önmagát juttatja érvényre a beszélgetés közegeként *előtűnő* közös nyelvként.

Ily módon a gadameri filozófiai hermeneutika egy merőben újszerű nyelvelfogást állít szembe az instrumentalista nyelvszemlélettel. Ez egyrészt univerzális vonatkozásban maximálisan kitágítja a nyelviség fogalomkörét mindenre, amit az érthetőség és megértés univerzuma átfoghat. Másrészt végigviszi a nyelv lényegének a feltárását addig a végső, egyetemes struktúráig – a *hozzátartozás spekulatív struktúrájáig* –, amely legátfogóbb értelemben a lét és megmutatkozás egymáshoz tartozásának az univerzális struktúrájaként azonosítható be, s ekként a nyelv a világ *egyetemes ontológiai alapstruktúrájaként* ragadható meg. Az így elgondolható nyelv már nem megfogható tapasztalati realitás, és nincs a tapasztalati világ más összetevőiről leválasztható önálló létmódja. A nyelv mint univerzális spekulatív struktúra érvényesül mindenütt, ahol beszélgetnek, beszélnek, fordítanak, értelmeznek, megértetnek és megértenek, s általánosabb értelemben mindenütt, ahol valami tapasztalatilag feltűnik, megmutatkozik, megszólal. Ezeknek a megnyilvánulásoknak mindegyike a nyelviség sajátos esetét képezi. Egyikben sem ragadható meg elkülönülő önállóságként *a nyelv maga*, de ugyanakkor minden ilyen megnyilvánulás *maga a nyelv* a megértés végrehajtásának azon a konkrét módján, amelyre az adott tapasztalati feltételek között sor kerül.

8.

Gadamer az egyetemessé tágult hermeneutikai probléma alapképletét így rögzíti: „A megérthető lét – nyelv.”<sup>54</sup> A fogalmazásmódnak már a formai vetülete is arra utal, hogy nem a megérthető létre vonatkozó nyelvről, nyelvviségről van szó, de nem is az egybeesésig menő azonosságról. A nyelv nem a megérthető lét predikátuma, hanem a *megérthető lét átfogó egésze*. Lét és nyelv egysége és különbsége a hozzátartozás spekulatív struktúráján alapul. Gadamer ezt a hozzátartozást egy hangsúlyosabb megfogalmazással is megerősíti: „Amit meg lehet érteni, az nyelv”. Az értelem hozzátartozása a léthez a nyelvi történés közegében valósul meg és mutatkozik meg. Ez egyszermind azt is jelenti, hogy a lét a nyelvhez való hozzátartozásában valósul meg és mutatkozik meg megérthetőként, mint ahogy a nyelv is a léthez való hozzátartozásában valósul meg és mutatkozik meg értelemösszefüggésként. Ezen az egyetemes szinten nyilvánvalóan nem valamiféle tárgyi megértésről van szó; a nyelv nem a megértés tárgya, hanem a nyelv hozzátartozik mindahhoz, amit meg lehet érteni. Mint ahogy hozzátartozik a nyelvhez mindaz, ami megértésre kínálkozik, ami a megértés módján lévő.

A probléma lényegét a nyelv mint *univerzális spekulatív struktúra* irányából lehet megvilágítani. Ugyanis a megértés sajátos módozataiban is mindenhol erre a spekulatív struktúrára bukkanunk. Ott történik megértés, ahol ez a spekulatív struktúra érvényesül. S e spekulatív struktúra érvényesüléseként ismerhetjük fel a megértés összes sajátos végrehajtási módjainak a nyelviségét. *Végső fokon* ebben rejlik a beszélgetés, a fordítás, az értelmezés

---

54 Uo. [WM. 478.]

nyelvisége. „A hermeneutikai jelenség – mondja Gadamer – itt úgyszólván saját univerzalitását vetíti vissza a megértettek létstruktúrájára, amikor ezt univerzális értelemben nyelvként, a létezőre való saját vonatkozását pedig interpretációként határozza meg.”<sup>55</sup> A nyelv mint univerzális spekulatív struktúra a legátfogóbb értelemben akként a spekulatív egységként ragadható meg, amely „önmagában hordja a lenni és a megmutatkozni különbségét”. Ennek lényege abban áll – mutat rá Gadamer – hogy „olyan különbség ez, amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni”.<sup>56</sup>

A nyelv még univerzális spekulatív struktúraként sem ragadható meg tisztán, *csak* önmagában. Mint struktúra ezen a szinten is összetevődésként és elkülönülésként érvényesül, és feltételezi annak a meglétét is, ami összetevődik és elkülönül. Mindig ezzel együtt, ezzel összetartozó egységben lehetséges mint struktúra. Az, ami univerzális struktúraként összetevődik és elkülönül, nem lehet egy konkrét partikuláris létező; egyetlen létező sem alkot, éppen a partikularitása folytán, bármennyire is kiterjedt legyen, univerzális struktúrát. Az univerzális struktúra nem lehet más, mint *létstruktúra*. A nyelv a leg-egyetemesebb, legátfogóbb értelemben *a lenni és a megmutatkozni egysége és különbsége*. Vagyis a nyelv a maga egészében és végtelen kiterjedésében vett léttörténet, és ugyanakkor a véges, konkrét megmutatkozás mint tapasztalati történet egysége és különbsége.

A maga egészében és végtelen kiterjedésében vett lét és a véges, konkrét tapasztalati formákban megmutatkozó lét *különbséget* mutat. De ez a különbség mégsem akar

---

55 Uo. [WM. 478.]

56 Uo. [WM. 479.]

ténylegesen különbség lenni, mivel nem kétfajta létről van szó, és nem is a lét kétféle állapotáról vagy létmódjáról. A hagyományos ontológiai szemlélet hozzászoktatott ahhoz, hogy a maga elvont egyetemességében, magábanvalóságában vett létet különválasszuk a tapasztalatilag feltáruuló konkrét létezőktől. Ezáltal szétörte a lét eredendő egységét, és komoly metafizikai erőfeszítéseket igényel minden olyan kísérlet, amely a helyreállítására irányul. Ezzel szemben az univerzális ontológiává táguló filozófiai hermeneutika a legeggyetemesebb értelemben felfogott *nyelvként* – azaz *univerzális spekulatív struktúraként* – ragadja meg a lét és értelem eredendő egységét és különbségét, ami a megvalósulások és megmutatkozások sokféleségében jut érvényre tapasztalatilag.

## 9.

Gadamer felfogása szerint ez az egység és különbség a *hozzátartozás* struktúrájaként gondolható el. A hozzátartozás univerzális spekulatív struktúra, amely a véges megvalósulásoknak és megmutatkozásoknak az átfogóan egész és végtelenbe nyíló léthez való hozzátartozásaként, illetve az egész és végtelenbe nyíló létnek a véges megvalósulásaihoz és megmutatkozásaihoz való hozzátartozásaként ragadható meg, mint univerzális struktúra. Amikor azt mondjuk, hogy a lét „szóhoz jut” vagy „megszólal”, ez nem azt jelenti, hogy „második léthez” jut, vagyis hogy egy másik létmódra tesz szert. „Az, amiként valami megmutatkozik – mondja Gadamer –, ennek a valaminek a saját létéhez tartozik.”<sup>57</sup> A megmutatkozás

---

57 Uo. 329. [WM. 478.]

hozzátartozik a léthez, mégpedig úgy, mint aminek része van a létben, azaz mint a lét megvalósulása.

A *hozzátartozásnak* itt mélyebb értelme van, mint valami és egy másvalami egyszerű összetartozásának, egymáshoz tartozásának, vagy mint egy dologhoz tartozó tulajdonsággal való rendelkezésnek. Amikor azt mondjuk, hogy a megmutatkozás *hozzátartozik* a léthez, ezzel nem azt mondjuk, hogy a létnek a megmutatkozása, hanem azt, hogy a *lét maga – megmutatkozás*. Ez nem jelent mást, mint a lét előjövételét a maga határtalan mélységeiből, és önmaga megteremtését, újrateremtését a végesség struktúráiban. A lét szava minket ér el és minket szólít meg, s e megszólítottságunkban mi magunk vagyunk a léthez hozzátartozók: vagyis mi magunk vagyunk a *lét* a tapasztalat konkrét, *véges* struktúráiban. Ez nem jelent valamiféle létezésbeli akcidienciát. Maga a lét vagyunk, a végtelenbe nyíló értelemösszefüggéseihez hozzátartozó konkrét és véges megmutatkozásaiban.

Ugyanis a hozzátartozás struktúrája nem más, mint a soha le nem záruló, mindig továbbhaladó nyelvi történésként érvényre jutó univerzális spekulatív struktúra konkrétója. „Az igaz – mondja Gadamer –, hogy ami megszólal, az valami más, mint maga a kimondott szó. De a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. A szó a maga érzéki létében csak azért létezik, hogy megszűnjék a mondottakban.”<sup>58</sup> Itt választ kapunk arra a hallgatólagos kérdésre, hogy, amennyiben elfogadjuk, hogy „*a megérthető lét – nyelv*”, miért van értelme létről és nyelvről még külön is beszélni. A megszólaló lét más, mint a nyelv, amely ebben a megszólalásban érvényre jut. A nyelvnek érvényre kell jutnia és mozgásba kell hoz-

---

58 Uo. [WM. 478.]

nia a szavait ahhoz, hogy a lét megszólalhasson. Az így megszólaló maga a lét és nem a nyelv. A nyelvnek nincs önálló léte a benne megszólaló lét vonatkozásában. Miközben a megszólalásban előtűnik, el is tűnik abban, ami megszólal, hogy a megszólalót engedje érvényre jutni. A nyelv tehát a lét megszólalásában előtűnik, de ami így nyelvként megszólal, az a *lét maga*.

Ebben az univerzális vonatkozásban világítódik meg ténylegesen a „közeg”, „médiúm” kifejezés értelme is, úgy, ahogyan a nyelvről, mint a hermeneutikai tapasztalat nyelvi közegéről beszélünk. A fizikai értelmétől eltérően, itt a közeg nem valami önállóan is létező állományt jelent, amelyben helyet kapnak a dolgok és események, lezajlanak a történések. A nyelvnek mint közegnek nincs ilyen önálló léte, és nem is vegyül vagy keveredik el a benne megszólalókkal. Előttűnik és eltűnik, mint a lenni és megmutatkozni egységét és különbözőségét érvényre juttató *spekulatív struktúra*.

A nyelv megfoghatatlansága, áttetszősége, tűnékenysége mégsem jelent valamiféle esetlegességet. Nem jelenti azt, hogy ami a megszólalásban megmutatkozóként van, az véletlenszerűen van most éppen így, de másképpen is, azaz a nyelv nélkül is lehetne; hogy a nyelven kívül, a nyelvtől függetlenül is létezhetne. „S másfelől – mondja Gadamer –, ami megszólal, az nem valami olyasmi, ami eleve, a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szóban kapja meg saját meghatározottságát.”<sup>59</sup> Létnék és nyelvnek nem olyan természetű a viszonya, hogy a lét valahol akcidentiálisan betör a nyelvbe. A hozzátartozás univerzális spekulatív struktúrája: *univerzális létstruktúra*. Nincs lét e spekulatív struktúrát nélkülöző módon. A lét e spekulatív struktúra révén: *lét*. Nemcsak a

---

59 Uo. [WM. 478.]

nyelv tartozik hozzá a léthez, mint megszólalásának közege, hanem a lét is hozzátartozik a nyelvhez, mint e spekulatív struktúra révén meghatározott egység és különbség. E spekulatív struktúra érvényesüléseként jut a végtelenbe kiterjedő lét konkrét, véges, tapasztalati megvalósuláshoz. S úgyszintén e spekulatív struktúra érvényesüléseként tárja fel a lét a végtelenbe terjedő egészét, mint a véges megvalósulásaihoz hozzátartozó átfogó értelemösszefüggést. Tehát e spekulatív struktúra révén bontakozik ki és válik megérthetővé a véges és konkrét létezés olyanként, mint ami a lét-és értelemteljességet foglalja magában és juttatja érvényre a megszólalásaiban. A végtelenbe terjedő lét a szó végességében nyeri el az értelmét. A véges szó a lét végtelenbe terjedő értelmét juttatja szóhoz.<sup>60</sup>

A nyelv a hozzátartozás, a megmutatkozás és a megszólalás univerzális ontológiai struktúrája. E struktúra képezi a hermeneutikai tapasztalatként, mint nyelvi világtapasztalatként kibontakozó lét- és értelemtörténet alapját. Ez a történet nem merül ki a tapasztalat mindig továbbhaladó felszíni mozgásában. Az igazi történet a lét mélységdimenziójában kibontakozó és onnan a felszínre törő nyelvi történet. A lét maga lép elő a végtelenbe nyíló mélységeiből a véges, tapasztalati megmutatkozásba, és hozza magával önnön létteljességét a véges létezés konkrét meghatározottságaiba.

---

60 A hozzátartozás struktúrája alapján értelmét veszti a lét és a semmi hagyományos metafizikai szembeállítás. A semmi a léthez való hozzátartozásában nyeri el értelmét. A végtelenbe nyíló értelemösszefüggés a semmire is nyílik. A lét a mindent átfogó absztrakt általánosságában, a létezés empirikus konkréciójával való egymáshoz tartozása nélkül a semmi maga. Lét és semmi egymáshoz tartozásának nyelvvisége abban érhető tetten, ami *kimondhatatlan*.

*Ami megtörténik velünk*

Ez a történet velünk esik meg, és mi már eleve törté-  
nünk általa. A nyelv minden egyes szavában minket ér el  
és minket szólít meg a lét. Meghallani a szólítást és oda-  
hallgatni rá – ebben áll a hozzátartozásunk értelme.

(Első megjelenés: *A hozzátartozás struktúrái*. Hermeneutikai és al-  
kalmazott filozófiai kutatások. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai  
Társaság – Kolozsvár 2010. 41–70.)



# A TAPASZTALAT VÉGESSÉGE

„...mert mi, véges lények mindig  
messziről jövünk és messzire érünk.”<sup>1</sup>

## 1. (Vég – határ – végesség)

Nap mint nap tapasztaljuk, hogy a világunkhoz tartozó dolgok elmúlnak, a folyamatok lezajlanak, a beszélgetéseink abbamaradnak, valakiknek az élete éppen akkor véget ér. A véggel és a véget éréssel kapcsolatos tapasztalataink mindennaposak és megkerülhetetlenek.

Egy elsődleges megközelítésben sokan hajlamosak a véget a *határral* azonosítani. Valaminek ott van vége, ahol a határai húzódnak, ahol a határaiba ütközik. Más szóval: valami véges, mivel határolt. Az kétségtelen, hogy a határ tapasztalata gyakorta a véget érés benyomását kelti, de vajon ebből az következik-e, hogy a vég azonos, illetve egybeesik a határral?

A határ tapasztalata annak a megfigyeléséből adódik, hogy a dolgok és a folyamatok egyrészt elkülönülnek egymástól, másrészt találkoznak, érintkeznek egymással; egyik dolog a másikat *határolja*. Ebből viszont

---

1 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984. 312. [H.-G. Gadamer: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 453. A továbbiakban: WM.]

nem az következik, hogy az egyik dolog a másiknak a határa, hanem az, hogy az egyes dolgok más dolgokkal való érintkezéseik folytán *határoltak*; az érintkezés *határt szab* a kiterjedésüknek. A határ tehát olyasmi, ami a dolog önmagában megfoghatatlan, megtapasztalhatatlan széleként, peremeként *hozzátartozik* a dologhoz magához, s mint ilyent a dologgal együtt tapasztaljuk. Csakis létező dolgoknak van határunk, mint ahogy bármiféle határ valamely létezőnek a határa. A határ az általa határolt dologgal együtt kitágul vagy beszűkül, elmozdul vagy lerögzül.

De felmerül a kérdés: Valami hol kezdődik és hol ér véget? Ott ér-e véget, ahol a határa éppen megvonható? Vagy inkább csak azért vonhatóak meg neki a különféle határai is, mivelhogy véges? Például egy előadásnak lehetnek időbeli határai (10 órától 12 óráig tart), lehetnek tematikai határai (egy adott témát ölel fel), szellemi korlátai (egy bizonyos szemléletmódba illeszkedik), térbeli behatároltsága (ebben a teremben tartják). De 12-kor az előadás mindenféle határával együtt *véget ér*. Egy dolog vagy egy folyamat a határai között *megmarad*, s ha átalakul, sem szűnik meg, hanem másfajta határok közé kerül. A végben viszont valami *véget ér*, befejeződik, megszűnik, elmúlik. A vég abból fejlík ki, ami eljut, elér a végéhez, de nem úgy tartozik hozzá ahhoz, ami benne véget ér, mint *rajta* megmutatkozó, hanem mint a befejeződésén, a megszűntén, az elmúlásán, a „nincs többé”-jén megmutatkozó.

A vég tehát nem azonos a határral. A határ hozzátartozik ahhoz, amit határol, a vég úgyszintén hozzátartozik ahhoz, aminek a vége. De ezek a hozzátartozásnak eltérő viszonyai.

A határ a meglévő létezőhöz tartozik hozzá, azaz valami a határával együtt *van*. Annak, ami már nem létezik, határa sincs. A határ mint pozitív meghatározottság, mint alapvető létfeltétel tartozik hozzá egy létezőhöz, ami „határt szab”, keretet ad a létező létének. A határnál megáll egy létező kiterjedése, de nem ér véget. Vagy visszafordul önmagába, s megmarad saját határain *belül*, vagy pedig át is lépheti a határt. De mivel a határ mindig a határoló másik, mások vonatkozásában adódik, a határ átlépése a *másiknál-való-létbe* vezet, nem pedig a *léttelenségbe*.

A vég nem azonos a határral, s a végesség nem azonos a határoltsággal. Habár csak véges dolog lehet határolt, nem azért határolt, mert véges; egy konkrét létező határa nem a vége. Bár mindegyik létező a maga (be-) (körüli)határoltságában létezve tart a végéhez, és ér véget. De olyankor is határolt, amikor még nem ért véget, és nem ott és akkor ér véget, amikor egy határ adódik, megvonódik. Egy határ a dologgal együtt, amelynek határa, pontosan megtapasztalható, mint *adottság*. A vég viszont soha nem tapasztalható meg a dologgal együtt, amelyhez hozzátartozik, mint *vége*. A vég is adottság, amely éppen abból/úgy adódik, hogy már *nem adott* az addig adott.

Habár a végre mégis úgy gondolunk, mint *végző határoltságra*. Ez azért lehetséges, mert a véget mindig azzal együtt *gondoljuk*, aminek a vége. Gondolhatunk például az *utolsó* napra, vagy az *utolsó* szóra, vagy éppenséggel a dolgok *végcéljára*, illetve arra, ami Fukuyama kifejezésével a „történelem vége”, hozzágondolva az *utolsó* embert. Ezekre mégsem úgy gondolunk, mint végre, hanem mint végzőkre, amelyek a tapasztalathoz úgy tartoznak hozzá,

mint *utolsó*. De az utolsó nap „az időben telik még”<sup>2</sup> – mondja Kant, az utolsó szó a beszéd lezárulásaként még a beszédhez hozzátartozóként hangzik el, valamely dolog végső célja a célok sorában, bár a legeltoltabbként, de a dologhoz tartozik, mint ahogy a történelem „vége” és az utolsó ember is a történelemhez tartozik még. Mindezek utolsó, végsők, mivel olyan „határokként” gondoljuk őket, amelyekhez a véget is hozzágondoljuk. Még pontosabban, a véget úgy gondoljuk, úgy gondolhatjuk, hogy ezekhez az utolsókhöz *hozzágondoljuk*. Ebből viszont nem következik, hogy az utolsó napra úgy virradnánk, mint *utolsóra*, az utolsó szót úgy mondanánk ki, hogy a kimondása pillanatában már biztosan tudnánk, hogy *ez a végső szó*, vagy, hogy az utolsó emberről élete valamely szakaszában biztosan megállapíthatnánk, hogy utána már nem következik senki, ő a történelemben az *utolsó*. Mindezek az utolsó, vagy végső minősítésüket nem abból nyerik el, hogy végső határokként gondoljuk őket, hanem csakis a *vég felől* nyerhetik el ezt a minősítésüket; a vég bekövetkezte és tapasztalata felől. Az utolsóval véget ér a folyamat, de az utolsó még nem a vég maga, bár csakis a vég felől nézve tekinthető utolsónak: akkor, amikor már az utolsó nap is bealkonyult, amikor az utolsó szó is már elhangzott, s belehalkult a többé-nem-mondásba, amikor az utolsó ember is elhalálozott, s már senki sincs, aki rádöbbenhetne, hogy *nincs többé ember!*

Továbbá, a fentiekből az sem következik, hogy a vég a véges valamiféle *végső lehetősége* lenne. A vég: *nem lehetőség*. A véges mindenféle lehetősége a végen *innen* valósul meg vagy lehetetlenül el, a véges *létéhez* tartozik és

---

2 I. Kant: Minden dolgok vége. In Jacques Derrida–Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Századvég Kiadó, Budapest 1993. 95.

nem a végéhez. A vég nem lehetősége a végesnek. A vég a véges létező *negativitása, nem-létezője, léttelenje*. Éppúgy, ahogy a vég nem lét, nem is lehetőség. A végben a véges létező véget ér, a vég a véges létezőnek véget *vet*. A vég a tiszta negativitás *aktivitása*, amelyben mindenféle aktivitás maga zárul le, fejeződik be.

A fentiekből az sem következik, hogy a vég a véges létező valamiféle megsemmisülése, illetve a megsemmisüléssel bekövetkező *semmije* lenne. A semminek valamiszerű létmódja van, s a valamivel együtt, vagy annak vonatkozásában tapasztalható, mint *valami* semmije és megsemmisülése. A létező az, ami a semmiben megsemmisül; ebben áll a semmi „*valamisége*” (mintegy kiürült valamiként). A semmi tehát a *létezés módja*, a létezés véges módján *belül* van, s a végben éppúgy véget ér, befejeződik és megszűnik, mint a véges létező. A véget érő valami nem semmivé válik, sőt képzeletünkben, emlékezetünkben, tapasztalatunkban még számos vonatkozásban valamiként merül fel, holott véget ért. A semmi tehát nem a végen túlról tartozik hozzá a valamihez; valami végén „*túl*” nem semmi, hanem másvalami következik. A vég tehát nem megsemmisülés. Egy véges létezőnek a megsemmisülése viszont oda vezet, hogy véget ér, a semmivé válás véget vet neki. Nem a végből vezethetjük le és érthetjük meg a semmi tapasztalatát, hanem a semminek és a megsemmisülésnek a véges létezéshez nagyon is hozzátartozó realitása az, ami véget vet valamely véges tapasztalati létmódjának. Ezért a véget a véges létező felől megsemmisülésként tapasztaljuk meg; a megsemmisülés még hozzátartozik a tapasztalathoz, úgy, mint ami a végbe fut bele.

Továbbá, a fentiekből úgyszintén nem következik, hogy ha azt a valamit tapasztaljuk, ami véget ér, akkor a

véget magát is tapasztaljuk. Ahhoz képest, ami véget ér, a vég *utólag* tapasztalható meg. A véget érő a véget úgy éri el, hogy megszűnik, befejeződik, elmúlik benne. Valaminek a vége úgy tapasztalható meg, hogy *az*, aminek a vége, már nem tapasztalható meg, mivel a vég éppen abban „van”, hogy az, aminek a vége, *már nincs*, s azáltal „van”, hogy az nincs. A vég „léte” a dolog – amelynek a vége – *léttelensége*. A vég nem adottság, s nem is tapasztalható meg önmagában, mint vég, hanem csak mint az addig tapasztalható véget ért valami *már-nem-tapasztalhatósága* tapasztalható meg. A vég tapasztalata a *nem-tapasztalhatóság tapasztalata*.

Feltevődik a kérdés: Vajon abból érthetjük-e meg a vég lényegét, hogy valami véget ér? És ha megértettük egyféleképpen a vég lényegét, megvilágítódik-e ezáltal az is, hogy mit jelent a végesség, hogyan lehetséges az, hogy valami *véges*?

Az előbbieket alapján úgy tűnik, hogy nem a vég tapasztalatából vezethetjük le és érthetjük meg valaminek a végességét, hanem annak a tapasztalatából, hogy valami *véges*, érthetjük meg és vezethetjük le magát a véget, s juthatunk el a vég tapasztalatához. Valami *véges* – azt jelenti, hogy vég tartozik hozzá, hogy egyszer, valahol bevégeződik, befejeződik, megszűnik, elmúlik. Egy adott dolog, folyamat viszont oly módon *véges*, hogy még *nincs* vége. Akkor, amikor véget ér, ezt a *véget* tapasztaljuk már, és nem a végességet. A végesség tapasztalata nem azonos a vég tapasztalatával; a végesség tapasztalata magának az egyszer, valahol véget érő *dolognak* vagy *folyamatnak* a tapasztalata. Következésképpen valaminek a végessége nem abból tapasztalható meg, hogy vége van/lesz – *akként* véges, de nem *azért* véges. A végességnek máshol, más-  
valamiben kell keresni az alapjait, mintsem abban, hogy

valami azért véges, mert *elkerülhetetlenül* véget ér. Végessége sokkal inkább a létéből következik, alapvető létmódjaként. A véges léte egy olyan történés, amely  *visszavonhatatlanul* tart a létrejövéstől, keletkezéstől, születéstől a vég felé. Ily módon, a végesség megtapasztalásából kiindulva vethetünk számot azzal, hogy valaminek *vége lesz*.

Nem a végességet érthetjük meg tehát a vég tapasztalatából, hanem a véget vezethetjük le és érthetjük meg a végességből.

## 2.

### (Véges – végtelen, végesség – végtelenség)

Minden tapasztalatunk véges; nincs olyan tapasztalatunk, amely a *végtelent* állítaná elének. A végtelent éppen a végességet tagadó, meghaladó létmódjából kifolyólag *nem tapasztalhatjuk*. Ahhoz, hogy tapasztalhassuk, nekünk magunknak is, s a tapasztalatunknak is, végtelenségnek kellene lennünk. Egy mindenre kiterjedő végtelenben viszont a megtapasztalt végtelen és a végtelen tapasztalata közötti különbség is eltűnne, tehát a végtelen bármiféle tapasztalata lehetetlen, illetve értelmetlen lenne. A tapasztalás lehetősége és értelme csakis véges tapasztaló lények számára merül fel, s mindaz, amit a tapasztalatban megtapasztalunk, úgyszintén véges.

A fentiekből mindenekelett az következik, hogy kérdéses, hogy a *végen túl* még egyáltalán lehetne-e valamit tapasztalni, lehetne-e valamiről beszélni. A végnek egyáltalában nincs ki- vagy bemérhető „túl”-ja. A végben *végtelen távolság* nyílik meg mindenféle végeshez képest; a véggel a lét végtelen (felfoghatatlan és bejárhatatlan) távolságra kerül a véges létezőtől. A vég nem más, mint

a véges létező *kettéhasadása* a léttelen létezőre és a létnek a létezőtől való végtelen távolságára. A vég tehát nem a létező *végén* (ahol és amikor az adott létező már *nincs*), hanem a *létezőben* következik be. A végben a véges *kifordul* magából – a végtelenbe. Ezért is gondolhatjuk, hogy a végesség magában a létezőben és nem a végben van megalapozva. A végesség a hozzátartozó véggel együtt érthető, de a vég is csak a véges felől nyer értelmet. A végtelenben nemcsak a véges fordul ki magából, de a vég maga is kivesz a végtelenből.

Tehát nem a végtelen eszméje felől jutunk el a végesség tapasztalatához és értelméhez. Azzal, ahogy a kortárs filozófia a végességet problematizálja, olykor azt a benyomást kelti, mintha a végesség elgondolása lenne a nagy felfedezés. Mintha a végtelen a gondolkodásunk és a tapasztalatunk számára természetes módon adódna, s manapság a végesség tapasztalata és elgondolása jelentené az igazi kihívást. Holott valójában a végesség az, ami a számunkra természetes módon adódó tapasztalat. Csakis a létünk és a tapasztalatunk végességének a felfogásából jutunk el értelmi erőfeszítések, gondolati absztrakciók útján a végtelen eszméjéhez, és nem fordítva. Önmagában a végtelen nem tapasztalható. Mint ahogy egy konkrét tapasztalat sem lehet soha végtelen.

A végtelent a véges felől – a határ és a vég fogalmának összezavarása folytán – olyasmiként gondoljuk el, aminek nem vonhatók meg a határai, azaz ami határok nélküli. Emiatt a végtelen fogalmát is sokszor összezavarjuk a határtalannal. Valójában a végtelen nem határtalan, hanem határ nélküli. Ez utóbbi sem pontos, mivel a végtelen nem olyasmi, aminek határa volt, vagy kellenne legyen, s valamilyen oknál fogva elvesztette azokat, vagy a beláthatatlanba tágultak ki. A végtelennek mint

végtelennek nincs határa, a határ tapasztalata és fogalma ebben a vonatkozásban érvénytelen és értelmetlen. A véges és a végtelen nem abban különböznek egymástól, hogy a véges határolt, s a végtelen nem határolt, hanem abban, hogy a végtelenhez nem tartozik hozzá vég, nem ér véget elkerülhetetlenül a végben. A végtelennek mégis alapvető vonatkozása van a végre: a végből nyílik meg. A véges a végben véget ér; a végtelen a *vég maga* a létező és a lét elérhetetlenségi távolságaként. A véges létező *vége* a végtelen „helye”. A végtelen nem kívül/túl van a végesen, s nem körülöleli a végest, hanem a véges vége, a véges *kifordulása* önnön végességéből.

A végtelentől eltérően, a *határtalan* nem áll szemben a végessel, hanem maga a véges az, a *még-véget-nem-ért* voltában. A határtalan ugyanis nem határ nélküli, hanem a végesnek a saját határai közti folyamatosan továbbhaladó – s ennél fogva folytonos *határátlépésben* levő önkiteljesedése. Ez soha nem zárul le egy határnál, hanem túlvisz rajta. A végben véget ér, de soha nem úgy, mint végképp kiteljesedett teljesség. Valami nem ott ér véget, ahol teljességet nyer. Azzal, hogy véget ér, nem válik végképp kiteljesedetté a teljesség. Ezért keletkezik az az elkerülhetetlen benyomásunk, hogy a véget éréssel a kiteljesedési folyamat *megtörik*, valami befejezetlenül marad. Mivelhogy a véges létező: *véges – de határtalan*. Azaz kiteljesedő teljesség, s mint ilyen kimeríthetetlen teljesség; *végességében kimeríthetetlen*.

Az előbbieken alapján arra a kérdésre is választ kaphatunk, hogy hogyan lehetséges az, hogy egyfelől a létezők egymást határolják (egyik dolog a másiknak határa/határt szab), másfelől viszont az egyes létezők a *közöttiség* mezőjében terjednek ki, s a létezők közti *közben távolság* húzódik meg egyik létezőtől a másikig. A *köz* nem a határ

és a határoltság révén definiálható, s addig, míg a dolgok egymás vonatkozásában határoltak, a köz maga határok nélküli. A köz egyik dologtól a másikig *terjed* – ezen alapul a köz *tapasztalata* –, de nem szűnik meg, nem tűnik el ott, ahol valamely dologgal „érintkezik” – nem csap át valami-féle *köztelenségbe* –, inkább „elhajlik”, magába „visszahajlik”, miközben a dolgot *köz*-vetíti mások felé. A köz maga a vég, amelyben egy létező véget ér, a végben meghúzódó/a végből megnyíló végtelen. A köz az egyik létezőtől a másikig *terjedő* végtelen. Mindegyik létező, mint véges, még nem ért véget. Amikor véget ér, a végben a végtelenbe fordul át. A véges létezők egymást határolják, véget értségükkel pedig végtelen távolságba kerülnek egymástól. A végtelennek önmagában nincs tapasztalata, de a végtelent így módon a véges létezők között meghúzódó közként mégis „tapasztaljuk”, mint ahogy ezt a végtelen sorozat, végtelen oszthatóság, folytathatóság fogalmai is kifejezik.

Nem a végtelen vonatkozásában értjük meg tehát a végességet, hanem a végességből nyerjük, vezethetjük le, és érthetjük meg a végtelent.

### 3.

#### **(A tapasztalat végessége)**

(Végesség és tapasztalhatóság)

Feltevődik a kérdés: Valami végességének miben áll a tapasztalhatósága? Hogyan tapasztalható a végesség?

Az egyes, konkrét tapasztalati aktusainkon *megmutatkozik*, hogy véges dolgokat, folyamatokat tapasztalunk. Véges dolgokat tapasztalva a végességük tapasztalatilag tárul fel. A végtelen nem tapasztalható.

Amennyiben a végesség tapasztalható, illetve amennyiben mindaz, ami tapasztalható, végesnek bizonyul, azt jelenti, hogy a végességnek meghatározott, szükségképpen vonatkozása van a tapasztalatra. Az a kérdés tehát, hogy miként tapasztalható a végesség, magához a *tapasztalathoz* küld, a tapasztalat alaptermészetének, lényegi jellemzőinek a feltárásához. Ahhoz, hogy a végesség megtapasztalhatóságáról és megtapasztalásának lehetőségéről beszélhessünk, meg kell értenünk magát a tapasztalatot, amely a létezők, a dolgok és a folyamatok tapasztalataként egyúttal a végesség tapasztalata is.

A végesség megtapasztalása szükségképpen magához a *tapasztalathoz* küld. De ebből nem következik, hogy a tapasztalatot magát a végesség tapasztalatából kellene levezetnünk és megértenünk, hanem inkább önnön alapjaiból. A viszony inkább fordított: ha feltártuk a tapasztalatnak a végességhez való reális viszonyát, abból válik érthetővé az is, hogy hogyan lehetséges a végesség tapasztalata.

(Negativitás és nyitottság)

H.-G. Gadamer a tapasztalatkoncepciónak a filozófiai hermeneutika nézőpontjából való kimunkálását az arisztotelészi tapasztalatfelfogástól való elhatárolódással indítja. Ennek az elégtelenségét abban látja, hogy az *eredménye* szempontjából nézi a tapasztalatot, holott a tapasztalat valójában *folyamat*, s ezt az aspektusát nem lehet átugorni. A két megközelítési mód alapján *kétféle tapasztalatfogalom* kínálkozik, illetve a tapasztalat hagyományos, arisztotelészi fogalma átalakul. Ez utóbbi, amely az *eredménye* felől világítja meg a tapasztalatot, az *ismétlést* helyezi előtérbe, azt a módot, ahogyan egy tapasztalat ismétlődve „újból és újból megerősíti önmagát”.

Ebben az értelemben beszélhetünk olyan tapasztalatokról, amelyek „a várakozásainknak megfelelnek”, „igazolják” a várakozásainkat.<sup>3</sup> Ezzel Gadamer a tapasztalatnak egy újszerű fogalmát állítja szembe, mely szerint a tulajdonképeni tapasztalat az, amelyet „szerzünk”.<sup>4</sup> A tapasztalási folyamatban ugyanis a tapasztalat állandóan „hamis általánosításokat cáfol meg”, az addig tipikusnak tartottat „megfosztja tipikusságától”. Ebben az mutatkozik meg, hogy a tapasztalatszerzés elsődlegesen „lényegileg negatív” folyamat, amely „dialektikus átalakulásként” megy végbe.<sup>5</sup> A tapasztalat *negativitásának* „sajátosan produktív értelme van” – mondja Gadamer.<sup>6</sup> Az ilyen tapasztalat nem egyszerűen a tévedés felismerése és helyesbítése, hanem szükségképpen előfeltételezi a várakozásainkban való sokféle csalódást, elvárásokat keresztez, mindig *hiányként* jelentkezik, és valami újat közvetít, s átszervezi az addigi tudásunkat; nem lehet tehát kétszer ugyanazon tapasztalatként megszerezni. A tapasztalatnak ezt az elsődlegesen mindig *negatív*ként megjelenő fajtáját Gadamer – Hegel tapasztalatkoncepciójához kapcsolódva, s azt továbbgondolva –, *dialektikusnak* nevezi.

Gadamer a Hegel által felvázolt „dialektikus mozgás”<sup>7</sup> újragondolása során a tapasztalatnak egy – hermeneutikailag releváns – lényegi mozzanatát hangsúlyozza ki: nemcsak arról van szó, hogy a tapasztalat fogalma tör-

---

3 H.-G. Gadamer: *i.m.* 248. [WM. 359.]

4 Uo. [WM. 359.]

5 Uo. [WM. 359.]

6 Uo. [WM. 359.]

7 „Ez a *dialektikus* mozgás, melyet a tudat önmagán, mint tudásán, mint tárgyán végez, amennyiben a tudat számára az új tárgy fakad belőle, tulajdonképp az, amit tapasztalatnak neveznek.” – G. W. Fr. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. 54.

ténelmileg átalakul, hanem a tapasztalat maga is lényege szerint átalakulás, *változás*, két értelemben is. Egyrészt azért, hogy egy meglévő tapasztalat egy más tárgyon szerzett új tapasztalattal szembesül, egyaránt megváltozik a tapasztalatunk *tárgya* és a *tudásunk*, amelyet ily módon tapasztalatilag szerzünk. „Az új tárgy – mondja Gadamer – tartalmazza az igazságot a régivel szemben.”<sup>8</sup> Másrészt – mutat rá Gadamer – a tapasztaló tudat *megfordul*, önmaga felé fordul, s ily módon a tapasztaló tudatára ébred saját tapasztalatának, *tapasztalttá* válik, azaz olyan új horizontra tesz szert, melyen belül tapasztalattá lett számára valami, ami addig nem volt az.<sup>9</sup> Megváltozik tehát maga a tapasztaló ember, aki esetében nemcsak arról van szó, hogy tapasztalatot *szerez*, vagyis ezáltal egy új tudáselemmel gazdagodik, hanem arról is, hogy ő maga ezáltal *tapasztalttá* válik.

A Hegel nyomán felvázolt gadameri tapasztalatfogalom tehát kettős viszonyulást hordoz magában: egyrészt a tapasztalónak a tapasztalati *tárgyhoz* való viszonyulását, másrészt a tapasztaló embernek önmagához való viszonyulását. Mindkét mozzanat egyaránt magában foglalja a *negativitást* és a *mássá való átalakulást*. A tapasztalat „elsősorban mindig a semmisség tapasztalata”, nemcsak abban az értelemben, hogy „valami nem úgy van”,<sup>10</sup> ahogy addig feltételeztük, vagyis érvénytelenné, „semmivé” válik egy addigi tudásunk, hanem abban is, hogy ezáltal a tapasztaló addigi tapasztaltsága is semmissé válik, s mintegy *tapasztalatlanul* áll az új tapasztalat előtt. Ugyanakkor a tapasztalat új tárgya, új irányultsága révén szerzett új tudás

---

8 H.-G. Gadamer: *i.m.* 249.

9 Vö. uo. 248. [WM. 359.]

10 Uo. 249. [WM. 360.]

*más* lesz, mint az addigi, s ezzel egy időben a tapasztaló maga is *mássá* válik, nemcsak abban az értelemben, hogy egy új tapasztalattal gazdagodik, hanem az előző és az új tapasztalat közötti *különbség* tapasztalatára is szert tesz. A tapasztalás folyamata tehát a tapasztaló ember átalakulásaként megy végbe, akként a folyamatként, ahogyan az „idegenben”, a „másban” ismeri fel önmagát. Az új tapasztalat egy új belátáshoz vezet, ami egyúttal azt jelenti, hogy *elállunk* egy addigi meggyőződésünktől vagy belátásunktól. A tapasztalat tehát *fordulatot*, változást eredményez az életünkben, s az számít tapasztalt embernek, aki nyitott az új tapasztalatok befogadására, s képes a megváltozott körülmények között a kialakult új helyzet követelményeinek megfelelően cselekedni. A tapasztalat folyamata tehát mindig tartalmazza a tapasztalat önmagára való vonatkozását és a tapasztaló embernek a tapasztalati folyamatba beépülő önreflexivitását.

A tapasztalat Hegel által feltárt *megfordulása* ily módon több vetületű fordulatot foglal magában: először is a tapasztalat egy másik tárgy felé fordul; továbbá a tapasztalat, s ezzel együtt a tapasztaló ember önmaga felé fordul, s végül mind a tárgy, mind a tapasztaló ember, mind maga a tapasztalat a *másik* felé fordul, egy másik létmódjára való nyitottságában ismeri fel önmagát. Gadamer a hegeli tapasztalatkoncepcióhoz fűzött heideggeri észrevételre hivatkozva – Hegel tapasztalatdefiníciója „nem a tapasztalatot interpretálja dialektikusan, hanem megfordítva: a tapasztalat lényege felől gondolja el, hogy mi a dialektikus”<sup>11</sup> – kimutatja, hogy a tapasztaló tudat hegeli „megfordítása” a *tapasztalat alapstruktúráját* tárja fel. Ebből kiindulva a tapasztalat lényegét a tapasztalat öntúllépése

---

11 Uo. [WM. 360.]

felől gondolhatjuk el. Ennélfogva „a tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást”, a tapasztalt ember pedig nem csupán a megszerzett tapasztalatok révén „ilyenné vált”, hanem „nyitott is az új tapasztalatok iránt”.<sup>12</sup> A dialektika – úgy, ahogy az a tapasztalat dialektikájaként megmutatkozik – a tapasztalat *nyitottságstruktúrájaként* tárul fel, olyan *nyitottságként* a tapasztalattal szemben, amelyet „maga a tapasztalat szül”.<sup>13</sup> Ebben a vonatkozásban a tapasztalat kiteljesedése nem jelenti azt, hogy a tapasztalat a végéhez érkezett és lezárult. Inkább azt jelenti, hogy a tapasztalat csakis ebben a nyitottságstruktúrában van „teljesen és voltaképpen jelen”, úgy, hogy nem egy zárt, hanem egy mindig *nyitott teljességként* ragadja meg a dolgot.<sup>14</sup>

Mindezek alapján elmondható, hogy a tapasztalat *negativitása* és *nyitottsága* úgy tartozik egymáshoz, hogy mindegyik a másik elválaszthatatlan alapfeltétele. A tapasztalat negativitásához szükségképpen hozzátartozik a nyitottsága, mint ahogy a nyitottságához szükségképpen hozzátartozik a negativitása. A *tapasztalat dialektikája* a *hozzátartozás struktúráján* alapul.

#### (A hozzátartozás struktúrája)

Ebből több következmény adódik a tapasztalat lényegének feltárása tekintetében. Mindenekelőtt az, hogy a tapasztalat fogalma nemcsak az ismétlés–szerzés vonatkozásában, hanem egy más értelemben is átalakul: a tapasztalat ebben a megközelítésben már nem egyszerűen csak egy dolog-

---

12 Uo. [WM. 361.]

13 Uo. [WM. 361.]

14 Uo. 250, 253. [WM. 362, 366.]

gal kapcsolatban megszerzett ismeretet jelenti, hanem „a tapasztalatot a maga egészében”,<sup>15</sup> s a *tapasztalat egészéhez* való emberi létviszonyunkat. Ebben a vonatkozásban a tapasztalat a tapasztaló ember létmódja, a jelenvalólét egyetemes közege. Emberi valónkkal *benne állunk, jelen vagyunk* a tapasztalat folyamatában, e nélkül a mindenkori *jelenlét* nélkül nincs tapasztalás. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat megszerzését senkinek sem lehet megtakarítani, nem lehetséges tapasztalás nélküli emberi létállapot. Az ezzel járó erőfeszítéseket, a vele járó kudarcokat és elégtételeket mindenkinek meg kell tennie, illetve át kell élnie. Ugyanakkor a tapasztalatszerzés *egyéni és személyes*. A maga egészében vett tapasztalat az – mondja Gadamer –, „amelyet mindig magunknak kell megszerezniünk, és senki sem szerezheti meg helyettünk”.<sup>16</sup> Bármennyire is igyekezzék valaki másvalakinek tapasztalatokat átadni, ez sohasem sikerül maradéktalanul. Továbbá, a tapasztalatszerzés nem merül ki a dolgokhoz való cselekvő hozzáállásban, ráhatásban, hanem a vele járó *hatások* befogadásaként, a beállítódásunkban, a magatartásunkban bekövetkező változások *elszenvedéseként* valósul meg. A tapasztalatszerzés folyamatában új belátásra teszünk szert, ami egyúttal azt is jelenti, hogy „elállunk valamitől, amiben addig vakon hittünk”. A belátás tehát mindenekelőtt a tévedések és csálódások belátása, s csak ezt követően a dolgok helyesebb megismerése. Gadamer Aiszkhüloszra hivatkozva – „szenvetés árán tanulni”<sup>17</sup> – mutat rá, hogy a tapasztalati erőfeszítést – a vele járó lemondás, meghaladás, túllépés folytán – mindig meg is kell szenvedni, s a tapasztalási folyamat

---

15 Uo. 249. [WM. 361.]

16 Uo. 250. [WM. 362.]

17 Uo. [WM. 363.]

belső történetisége e szenvedésmozzanatok sorozatán át vezet az új tapasztalatokhoz.

Ily módon a tapasztalat negativitásának és az öntúllépésben tételeződő mindenkori nyitottságának egymáshoz tartozása alapján a tapasztalat dialektikájában egymáshoz tartozik az elmúlás, a megszűnés, a meghaladás, valamint az új tapasztalatszerzéssel járó keletkezés, létesülés. A tapasztalás folyamatában mindig el is múlik valami, véget ér, miközben az új tapasztalat keletkezik. Ennélfogva a tapasztalat folyamata – önmagában tekintve – történeti mozgás, amelyben a tapasztalás minden újabb mozzanata keletkezésben és megszűnésben lévő véges mozzanatként kapcsolódik a többiekhez. A végesség és a történetiség viszonya a tapasztalat dialektikájában úgyszintén a hozzátartozás struktúráján alapul.

„A tapasztalat a valóság elismerésére tanít” – mondja Gadamer. A tapasztalat, s minden belőle származó tudás voltaképpen eredménye annak a felismerése, „ami van”. Ennek a tudatosítása sokkal átfogóbb, mint egyik vagy másik dolog megtapasztalása. Ez azt jelenti – Ranke Gadamer által idézett szavaival – „amit már nem lehet áttörni”.<sup>18</sup> Minden tapasztalás véges aktusok formájában valósul meg. Az új tapasztalatok megszerzését az motíválja, hogy a meglévő tapasztalatok hiányosak, nem teljesekek, meghaladhatóak. Az, ami „van”, mindenkor a maga végességében tárul fel egy adott tapasztalati mozzanatban, de egyszer sem a maga lezárt teljességében. Abban, ahogyan tapasztalatilag jelenvalóvá válik, mindig benne foglaltatik a mássá válás lehetősége is.

---

18 Uo. [WM. 363.]

Annak, „ami van”, a megtapasztalása során a tapasztalat egyszerre szembesül *saját végességével* és magával *a végességgel*, mint a véges létezők létmódjával.

Az egyes dolgoknak mint véges létezőknek a megtapasztalása során a tapasztalat önmagával mint *véges tapasztalattal* szembesül. Önnön végességét nemcsak olyan lehatároló, lezáró lehetőségfeltételként tapasztalja meg, mely úgymond „határt szab” neki, hanem valóságos tapasztalatként. Egyrészt tehát a tapasztalat folyamata mindig továbbhaladó, soha le nem záruló *folyamat*, másrészt e folyamat strukturális összetevői *véges* tapasztalatok. Látszólag ellentmondás húzódik meg a hermeneutikai szemléletben a tapasztalat *végessége* és *folyamata* között. Valójában ennek az „ellentmondásnak” a horizontjában válik lehetővé a tapasztalat végességének önnön tapasztaló mivolta felőli belátása. Annak a felfoghatósága, hogy a tapasztalat végessége nem pusztán azt jelenti, hogy a végességet magát tapasztaljuk, hanem a tapasztalatnak *mint tapasztalatnak* a belátását. A tapasztalat önmagára vonatkoztatottságából és egész mivoltából adódóan válik beláthatóvá, hogy *a tapasztalat önmagát tapasztalva, tapasztalja önnön végességét*. Így válik beláthatóvá, hogy a végesség a tapasztalat egyes konkrét mozzanataihoz és a tapasztalat egészéhez egyaránt *hozzátartozik*.

A tapasztalat végessége tehát a tapasztalat alapstruktúráján, a *hozzátartozás struktúráján* alapul, vagyis a tapasztalaton *belülről* meghatározott. A hozzátartozás struktúrája a tapasztalatot belülről fenntartó, mozgató-építő dinamikus és dialektikus struktúra. Ez biztosítja a tapasztalat belsőleg megalapozott egységét, egészként való kiteljesedését, önnön túllépéseként kifejlő önmozgását. Az ismétlődés, megmaradás – az egyik oldalon – valamint a maghaladás, új tapasztalatszerzésre való

nyitottság – a másik oldalon – egymáshoz tartozásán alapul a tapasztalat mindenkori *világszerűvé* szerveződése. A hozzátartozás struktúrája nélkül a tapasztalási folyamat az egyik oldalon folytonos megsemmisülésként, a másik oldalon megállíthatatlan végtelenbe futásként válna meg. Ezzel szemben a tapasztalathoz valójában mindenkor hozzátartozik a semmisség, anélkül azonban, hogy a tapasztalatot a semmivé válás fenyegetné. Ugyanakkor a hozzátartozás struktúrája alapján válik érthetővé a tapasztalási folyamatnak az a látszólag paradoxális állapota, miszerint a tapasztalat egyfelől *véges*, másfelől viszont *kimeríthetetlen*.

(Folyamatszerűség és szituáltság)

Feltevődik a kérdés: hogyan viszonyul a tapasztalat végessége a mindig továbbhaladó folyamatosságához, nyitottságához és történetiségéhez?

Az eddig mondottakból az is kiderül, hogy a tapasztalat oly módon véges, hogy ehhez a végességre nyitottság, az öntúllépés, önmeghaladás folyamatossága is hozzátartozik. Magának a tapasztalat kifejezésnek az antik megnevezései is erre utalnak: *em-peiria*, *ex-periencia*, azaz határátlépés (*pérász* = szél, határ), egy be(körül)határoltságból való *ki-lépés*.

Ez a belátás a tapasztalat kettős természetét egy másik irányból is megvilágítja. A tapasztalat egyszerre *behatárolt*, *körülhatárolt* és *meghatározott*, s ugyanakkor mindig nyitott és továbbhaladó *kontinuus* folyamat. Más szóval, a tapasztalás nemcsak *folyamatszerű*, hanem egyszerre mind *szituált* is. A tapasztalati kontinuum egymásba épülő és egymást követő tapasztalati szituációk mentén halad tovább. Valamely konkrét szituáció nem valamiféle kívülről

való belépés a tapasztalati folyamatba, hanem a tapasztalati folyamaton *belüli elhelyezkedés*.

Egyáltalában, nem gondolható el valamiféle tapasztalaton *kívüli* elhelyezkedés, mivel bármely elhelyezkedés, mint konkrét létmeghatározottság, eleve csak tapasztalati lehet, a tapasztalhatóság körébe tartozhat. A tapasztalati folyamat szituáltsága a kontinuum *belülről* való tagolása, a kontinuumnak éppen a végesség struktúramozzanatai révén történő belülről meghatározott tagolódása.

A tapasztalaton belüli elhelyezkedés meghatározottsága abból adódik, hogy mindig egy *horizont* tartozik hozzá, amely körülhatárolja. A horizont az a határvo-nal, amely körülhatárolja és lezárja az adott helyzetben lehetségessé váló tapasztalás kiterjedését.<sup>19</sup> A tapasztalati folyamatban való *elhelyezkedés* és a köréje szerveződő *horizont* együttesen konstituálja a szituációt. A horizont körülhatárolja a szituációt, s ezzel meggátolja a tapasztalatok végtelenbe való szétszóródását, így alapvető fontosságú a tapasztalat strukturálódása szempontjából. A horizont *distanciát* teremt a szituáció összetevői között, lehetővé teszi a közvetlenségből való kilépést, távlatot nyújt a szituáció átfogó belátásához, az összefüggések és az arányok helyes felbecsüléséhez. Csak a horizont távolságteremtő képességének köszönhetően válnak megtapasztalhatókká mindazok a *különbségek*, melyek mentén az egyes tapasztalati elemek a maguk konkrétságában kiemelkednek a tapasztalati kontinuumból. A horizont távlatában nyílik meg a *mátság* és az *idegenség* tapasztalata. Horizont nélkül a tapasztalati kontinuum nem lenne képes szituációvá szerveződni.

---

19 „A horizont – írja Gadamer – az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható.” – Uo. 214. [WM. 307.]

A horizont körülhatároló funkciójából korántsem következik, hogy a *határ* és a *horizont* fogalmai fednék egymást. A tényleges határ, bár hozzátartozik ahhoz, aminek a határa, *kívülről* határol. E külsődleges hozzátartozása kapcsán sokkal inkább transzcendentális, semmint hermeneutikai vonatkozásban áll a határolttal. A különbség abban mutatkozik meg, hogy a határ – bár önmagában semmi, s csak azzal együtt érvényes, amit határol – *kívülről* megvont lehetőségfeltételeként tartozik hozzá a határolthoz. Nemcsak azt feltételezi, *amit* határol, hanem azt is, ami (aki) határol, illetve határt von/szab. Ez a határolton kívülálló másik nem vesz részt a határolt léteben ténylegesen, tapasztalatilag, hanem mintegy transzcendentális vonatkozásként tartozik hozzá, tapasztalati létét megszabó feltételként. A határmegvonás tehát egy *szubjektumpozíció*t feltételez: Isten megvonja az emberi lét határait a Paradicsomból való kiűzetéskor; a természeti törvények ugyancsak megszabják az emberi lét határait, s az erkölcsi törvények úgyszintén megvonják a lehetséges emberi cselekvések határait; az ész pedig határt szab az értelemnek. De hasonló vonatkozás érvényesül a fizikai hatásösszefüggések értelmében, amikor az egyik dolog a másikat határolja, illetve az egyik érdek a másikba ütközik. Ezek is *kívülről* szabnak határt egymásnak. A transzcendentalitás révén a tapasztalat már eleve *határoltként* gondolódik el, de mindig azoknak a lehetőségfeltételeknek az irányából, amelyek határt szabnak neki.

A transzcendentális értelemben vett határtól eltérően a horizont *belülről* határolja a tapasztalatot, magából a tapasztalat végeességstruktúrájából bontakozik ki mint belső határ, és vele együtt van mozgásban. A tapasztalat nem lépheti túl soha ezt a határt, mivel az alapstruktúrájához tartozik, de a mozgásával együtt szűkülhet vagy

tághat ez a horizont, s különböző tapasztalati mezőket ölelhet fel, illetve hullathat ki a körülhatárolt világából. A horizontban a „határ dialektikája” mutatkozik meg, két vonatkozásban is: egyrészt „ami a határt határrá teszi, az egyúttal mindig azt is magába foglalja, amitől a határ révén az elhatárolt elhatárolódik”, másrészt a határ „csak annyiban van, amennyiben megszünteti önmagát.”<sup>20</sup> Bár a horizont körülhatárolja a szituációt, nem határolja le és nem zárja le azt végérvényesen. A horizont a szituáció belső összefüggésrendszerén való felülemelkedést és rajta való túllátást is lehetővé teszi. Egy horizont távlatában mindig másként is, mintegy a *határ másik oldaláról* is látjuk a dolgokat; azt, ami van, együtt látjuk azzal, amivé válik, vagy ami éppen megszüntetheti. Ami a *határ „túloldalan”* van, nem tartozik bele a szituációba, de a határ révén mégis *hozzátartozik*, mint a lehetséges *másikja*. Ezt a hozzátartozást a horizont úgy juttatja érvényre, hogy mindig el is tünteti benne önmagát, s megnyitja a továbblépés útját egy újabb horizont irányába. A szituáció csak annyiban marad önmagán *belül*, amennyiben ezt a horizont distanciatertető, strukturáló ereje megköveteli, de mindig át is lépi önnön határát, amint ezt a horizont önmagán túlmutatató perspektívája lehetővé teszi.

A tapasztalati kontinuumnak egy horizont általi mindenkori lehatároltságából adódik a tapasztalat *világszerűsége*. A horizontból kettős perspektíva nyílik: a horizont mint a tapasztalat határa, mutatja a tapasztalati szituáció kiterjedését, de egyúttal e kiterjedés *irányát* is, azt is, amit éppen nem tapasztaltunk, de *tapasztalhatunk*. A tapasztalati horizonton belül mindig egy *valós világ* tárul fel, de úgy, hogy a szituáció horizontja révén azoknak

---

20 Uo. 241. [WM. 349.]

a lehetséges világoknak a perspektíváját is hordozza, amelyek felé nyitott a továbbhaladás irányában. Az álláspontok módosulásával, a nézőpontok változásával a horizont is elmozdul. A horizont tehát nem szilárd határ – mondja Gadamer –, hanem „inkább olyasmi, amibe belevisz az utunk, s velünk együtt halad”.<sup>21</sup> A tapasztalati szituációk egymásra nyíló és egymásba játszó horizontjában a tapasztalat folyamata véges, de határtalan, nyitott, de mélységében kimeríthetetlen univerzumként tárul fel. A tapasztalat, mint horizonttal körülfogott, a maga világszerű mivoltában határolt, mivelhogy véges; de mint nyitott értelemösszefüggés – határtalan, s mint értelem-tartalom, kimeríthetetlen.

Az előbbieken alapján az a kérdés is felvethető, hogy hogyan viszonyul egymáshoz, a végesség vonatkozásában, a tapasztalat transzcendentális és a hermeneutikai szemlélete. Közös vonásuk, hogy mindkettő a tapasztalat határoltságából indul ki, de az első kívülről, a lehetőségfeltételek irányából történő határoltságból, a másik belülről, a horizont felől való határoltságból. Ennek alapján a két szemlélet *tükörfordítottja* lenne egymásnak?

Ha megvizsgáljuk, hogy a tapasztalat *transzcendentális* határoltsága milyen viszonyban áll a tapasztalat végességével, miként vezet el, illetve miként következik belőle a tapasztalat végessége, akkor azt mondhatjuk, hogy transzcendentális értelemben a végesség a tapasztalat *lehetőségfeltételeként* gondolható el. Ennek megfelelően bármely tapasztalat a végesség módján, a végesség egyetemes formájában lehetséges. Ha viszont azt vesszük szemügyre, hogy milyen viszonyban áll a tapasztalat *hermeneutikai* értelemben vett belülről való horizontális határoltsága a

---

21 Uo. 215–216. [WM. 309.]

végességével, akkor a végesség a tapasztalat *belső meghatározottságaként* tárul fel, magából a tapasztalatból következik. Ebben az értelemben véve a tapasztalat nem külső határoeltságánál, hanem belső strukturáltságánál fogva véges, mivel a végesség ténylegesen a *hozzátartozás struktúráján* alapul. Tehát a tapasztalat maga rendelkezik a végesség struktúrájával, s e tekintetben a végesség úgy tartozik hozzá a tapasztalathoz, hogy semmi másra vissza nem vezethető, vagy valamilyen tapasztalaton kívüliből, tapasztalat előttiből le nem vezethető; magával a tapasztalattal együttjáró szükségképpeni adottság, *fakticitás*, amely a tapasztalat minden konkrét mozzanatán és a tapasztalat egészén egyaránt megmutatkozik. Ennélfogva mindaz, ami tapasztalat, illetve tapasztalati, nem lehet másmilyen, mint véges. Nem azért véges, mert véges dolgokból tevődik össze, hanem azért, *mert tapasztalat*. S mivel a tapasztalati dolgok a tapasztalaton belüliekként tapasztalatiak, azok is végesek. Mint ahogy minden egyéb, ami a tapasztalathoz hozzátartozik (a sajátos és konkrét szituáció, a tapasztaló szubjektum, a testiség és mindennemű dologszerűség), ugyancsak végesek.

#### 4.

#### (A végesség tapasztalata)

A tapasztalat végességének hermeneutikai síkon való végiggondolása a végesség tapasztalata és a tapasztalat végessége közötti viszony megfordításához is elvezet. A tapasztalat végessége nem a *végesség* tapasztalatából következik – mint ahogy azt első megközelítésben általában gondolják –, hanem *magából a tapasztalatból*. A fordított irányú mozgás viszont érvényes: a tapasztalat végességé-

ből szükségképpen következik a *végesség tapasztalata*. A tapasztalat végessége a tapasztalatnak az önmaga felé fordulásában tárul fel. Nem arról van szó, hogy a tapasztalat tárgya szerint *valamit* tapasztal, mint végest, s a végességet ily módon ebben a másban tapasztalja. Nem is arról, hogy mások tapasztalatának a megtapasztalása révén tárulna fel és tudatosulna saját tapasztalatunk végessége is. Voltaképpen az történik, hogy a tapasztalat a *másban* éppen önmagát tapasztalja meg, s ezzel együtt önnön végességét tapasztalja a másban. Ily módon a tapasztalat nem a tapasztalati dolgok végességéből érti meg önnön végességét, hanem saját végességét megtapasztalva válik tapasztalatilag beláthatóvá a tapasztalati dolgok végessége. Hasonlóképpen, a tapasztalatunk végessége a saját tapasztalatunkon mindenkor megmutatkozik, még mielőtt mások tapasztalatának a végességét megtapasztalnánk. Így jutunk az igazi tapasztalat folyamatában a végesség tapasztalatához. Ehhez hozzátartozó módon a tapasztaló, tudatára ébredve saját tapasztalatának, s a saját tapasztalata végességének belátásában önnön tapasztaló emberi mivoltának a végességét látja be. Csakis egy véges lénynek lehet véges tapasztalata, (azaz lehet egyáltalán tapasztalata). Mindezeket egybevetve, Gadamer sommás megállapítása szerint: „a tapasztalat tehát az emberi végesség tapasztalata”.<sup>22</sup>

(Végesség és időiség)

A „szenvedés árán való tanulás” nemcsak a dolgokkal szembesíti az embert, amelyekről tapasztalatokat szerez, hanem e tapasztalatok révén, mint tapasztaló lény, önmagával és önnön tapasztalatával is szembesül. A dolgok

---

22 Uo. 250. [WM. 363.]

tapasztalásából nemcsak azt tanulja meg, hogy az egyes dolgok véges létezők, hanem „az emberi lét határainak a belátása” is lehetővé válik számára, mindazoknak a határoknak a belátása, amelyek az istenitől, a végtelen és örökkévaló lét tökéletességétől elválasztják az embert. Az isteni végtelenségével és örökkévalóságával szemben az emberi lét *végesnek és időinek* bizonyul.

Ebben a hermeneutikai perspektívában sajátos megvilágításba állítódik a *végesség* és az *időiség* viszonya is. A modernitás hagyományába illeszkedő megközelítések hajlamosak a végességet az időiséggel összekapcsolni, abból levezetni. Mintegy bevett nézetté vált, hogy a végességet nem is lehet másképp, mint az időiség felől elgondolni; ami véges, az szükségképpen idői, időbeli. Kant álláspontja szerint az örökkévalóság „teljességgel híján van az időnek”, s ezért nem is lehet véges, „minthogy ahol idő nincs, a *végnek sem jut hely*”.<sup>23</sup> Ezzel szemben, a tapasztalat végessége irányából elgondolva, ez a viszony megfordul: nem az emberi lét időiségéből vezethető le a végessége, hanem az emberi lét végességéből vezethető le az időisége. Mivelhogy a tapasztalat mint tapasztalat véges, a tapasztaló ember nem helyezheti kívül magát az időn, szükségképpen számot kell vetnie a létét átható, lefutó idő tapasztalatával.

Egy véges létező a maga végességét elsődlegesen a térbeli és időbeli kiterjedései révén tapasztalja meg. Ebben a vonatkozásban a tapasztaló embernek a tapasztalati folyamatban való benne állása a folyamatnak egy adott pontjához, a tapasztalati történésnek egy adott mozzanatához kapcsolódó *helyzeti* odatartozást jelent, amely egy meghatározott és körülhatárolt

---

23 I. Kant: *i.m.* 103.

*elhelyezkedésként* – tapasztalati szituációként – ragadható meg. Ezt az elhelyezkedést a tapasztalási folyamatban elfoglalt *álláspont* és a hozzátartozó *nézőpont* jeleníti meg. A helyzet és a horizont egymáshoz tartozása alapján nemcsak megnyílik egy meghatározott perspektíva a lehetőségekre, hanem a belülről kirajzolódó horizont *korlátozza* is a lehetőségek körét. „A szituáció fogalmát épp azzal határozzuk meg – írja Gadamer –, hogy egy álláspontot jelent, mely korlátozza a látás lehetőségeit.”<sup>24</sup> A tapasztaló ember a tapasztalás mindig továbbhaladó folyamatában mindenkor egy sajátos és konkrét tapasztalati szituációban találva magát, abban és akként válik tapasztalttá, ahogyan tervei, belátásai, előrelátásai rendre a lefutó idő és – bármennyire is hozzátartozzon – a maga teljességében soha birtokba nem vehető jövő tapasztalatához juttatják, önnön véges képességeivel és lehetőségeivel szembesítik.<sup>25</sup> Az emberi végességnek ebben a belátásában „*válik teljessé* – mondja Gadamer – *a tapasztalat igazságértéke*”. Ez azt jelenti, hogy az igazi tapasztalat nem abban áll, hogy pusztán megragadja a dolog valóságát, hogy megmutatkozik benne az, ami „van”. A tapasztalat tényleges „*igazságértéke*” abban áll, hogy azt, amit megragad, mindig bizonyos korlátok között és a lehetőségeknek egy bizonyos skáláján ragadja meg, s ami ily módon feltárul benne, az a dologgal magával együtt önnön véges lehetőségeinek a tapasztalatát is hordozza.

---

24 H.-G. Gadamer: *i.m.* 214. [WM. 307.]

25 „Ugyanis aki tapasztalt – mondja Gadamer –, ismeri minden előrelátás korlátait és minden terv bizonytalanságát.” – Uo. 250. [WM. 363.]

A tapasztaló ember létmódja a *jelenlét*. Úgy van jelen mindenkor a tapasztalati dolgoknál, hogy benne áll a tapasztalati szituációban, s a szituáció horizontja által megnyitott távlatban képes a dolgokat kellő distanciával szemlélni, s a tőle különbözőt magától különválasztani és megfelelő tárgyilagossággal megítélni. Így juthat a szituáció átfogó belátásához, az összefüggések és az arányok helyes felbecsüléséhez.<sup>26</sup> A tapasztaló ember a dologgal együtt önmagát is tapasztalja, nem annyira a dologról leválasztott szubjektív tartalomként, hanem inkább, mint önnön végességének az adott dolog tapasztalatában való megmutakozásaként. Az ember mint a tapasztalat folyamatában benne álló, tapasztaló lény, a tapasztalat végességéből érti meg önnön végességét, és a dolgokét is, amelyeket tapasztal. „A voltaképpeni tapasztalat az – összegez Gadamer –, amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred.”<sup>27</sup>

### (Végesség és történetiség)

Gadamer fenti alapgondolata az emberi tapasztalat *végességének és történetiségének* szerves kapcsolatára utal. Mivelhogy a tapasztalat minden mozzanatában önmagára is vonatkozik, s a tapasztaló ember saját tapasztalata folytán egyszersmind önmagát is, önnön létét is tapasztalja, a tapasztalattal úgy szembesül, mint ami

---

26 „Akinek van horizontja – mondja Gadamer –, az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távoliséga, nagysága és kicsinysége tekintetében.”  
– Uo. 214. [WM. 307.]

27 Uo. 250. [WM. 363.]

„az ember történeti lényegéhez tartozik”.<sup>28</sup> A tapasztalatához viszonyuló ember számára a tapasztalat elvi negativitása „az ember történeti léte lényegi mozzanataként” tárul fel. Csakis végessége tapasztalatának az alapján juthat el saját történetiségének a belátásához, ahhoz, hogy benne áll a történelemben, amely általa is történik, mint ahogy fordítva is igaz, csakis az, aki a történelemben él és cselekszik, juthat olyan belátásokhoz, melyek önnön végességét tudatosítják benne.

A végesség tapasztalatához a történetiség mindkét vonatkozásban – mind *negativitásként*, mind pedig *nyitottságként* – hozzátartozik.

Nemcsak arról van szó, hogy semmissé válnak azelőtti ismeretek, hanem az önmagát történelemben állóként és cselekvőként tapasztaló ember „azt a tapasztalatot szerzi, hogy semmi sem tér vissza”, hogy az egyszer már megszerzett tapasztalatot nem lehet még egyszer ugyanúgy megszerezni, mivel minden új tapasztalat *más* tapasztalat is egyben. Gadamer rámutat arra, hogy „az ember történeti léte lényegi mozzanatként tartalmaz egy elvi negativitást, mely a tapasztalat és a belátás lényegi összefüggésében mutatkozik meg.”<sup>29</sup> A történelem belátásával a visszatérésekhez, az ismétlődésekhez, a változatlansághoz fűződő látszatokról, illúziókról való lemondás is természetes módon együtt jár. A történelem – elvi szinten is – mindezeknek a tagadása.

Másrészt viszont a végességünk tapasztalatára az is jellemző, hogy „nyitott a jövő, az elvárás, a tervezés számára”, még akkor is, ha „véges lények bármiféle elvárása és tervezése véges és korlátozott”. Az ember tapasztalati

---

28 Uo. [WM. 363.]

29 Uo. [WM. 363.]

jelenlétét a világban a hozzá tartozó jövő mint *horizont* egyszerre nyitja meg a lehetőségek felé, és határolja le belülről, önnön végessége felől. Ennélfogva a *jövő* a jelenlét szituáltságához képest nem a végtelenbe futó/nyíló idő, hanem a jelenléthez hozzátartozó időhorizont, – O. Marquard kifejezésével – az a „határidő”, amely a véges életidőnket mindig, mint *a még rendelkezésre álló időt*, méri ki a tapasztaló ember számára, s tartja egyszersmind mindenkori nyitottságban a vég irányában.<sup>30</sup>

A végesség tapasztalata a tervező értelmének és cselekvőképességének nemcsak a határaival, hanem a *lehetőségeivel* is szembesíti a történelemben élő embert, aki minden konkrét tapasztalatában ily módon is szert tesz a saját történetiségének a tapasztalatára. Az embernek a jövőbeli lehetőségeire való kivetülései a mindenkori történelmi tradícióhoz való hozzátartozása által is behatároltak. A tapasztaló ember tehát létének történelmi végessége révén eredendően tartozik össze a történelemmel. Mint ahogy maga a történelem is véges lények véges tapasztalataiból konstituálódik. Ebben a perspektívában szemlélve tehát igazolódik, hogy a voltaképpeni tapasztalatunk „a saját történetiségünk tapasztalata”.<sup>31</sup>

Mindazonáltal a tapasztalat olyan *történet*, amelynek senki sem ura. Nem lehet teljes egészében átfogni, megszervezni, létrehozni vagy megszüntetni. Ugyanis a tapasztalatszerzésnek nincs valamiféle különálló, specifikus képessége. Tevékeny, cselekvő embereként különböző élethelyzetekbe kerülve, többé-kevésbé tudatos konkrét cselekvéseket végrehajtva egyúttal

---

30 Vö. O. Marquard: *Idő és végesség*. In *Uő: Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest 2001. 376–380.

31 H.-G. Gadamer: *i.m.* 251. [WM. 364.]

tapasztalatokra is szert teszünk. Tapasztalttá válásunk nem a szerzés és a birtoklás jegyében történik, hanem inkább benneállásként, részesülésként, részvételként. Ebből kifolyólag soha nem vagyunk úgy, hogy már valamiképpen ne lennénk tapasztaltak. Az új tapasztalataink megszerzése mindig a már meglévőkre támaszkodik. Ugyanakkor minden új tapasztalatunk valamelyest mindig újra is szervezi az addigi tapasztalatainkat.

## 5.

### **(Az emberi végesség)**

#### (Végesség-feltételek)

Az a mód, ahogyan a tapasztalat végességében érvényre jut az emberi végesség tapasztalata, a legfontosabb *ontikus meghatározottság*, amelyet a filozófiai hermeneutika a középpontba állít.

Azoknak az elgondolásoknak ellenében, amelyek a végességet leküzdendő rossznak tekintik, a kortárs filozófiai koncepciók közül talán a filozófiai hermeneutika szembesít a legkijózanítóbb módon az emberi végesség tapasztalati tényével, mégpedig nem úgy, mint egy sorscsapással, amitől mindenképpen szabadulni kellene, hanem oly módon, hogy feltárja a végesség tapasztalatának pozitív ontológiai relevanciáját. Egy végtelenbe nyúló, az abszolútumban kiteljesedő lény nem lehet tapasztaló lény: nincs ahogyan és nincs amihez viszonyulnia. A végesség viszont a tapasztalati létezés három fontos feltételét hordozza magában: a) a véges létezés *nyitott* (vagy nyitottá váló) lét, mivel végességében oly módon körülhatárolt, hogy e határfelületeken folytonosan érintkezik a

környezetével; b) a véges létezés önnön végességén, határain belül mindig *egész és teljes*, oly módon, hogy nyitottságában folyamatosan kiegészülő és kiteljesedő, vagyis a mozgás és történés dialektikáját magában hordozó és érvényesítő létezés; c) a végesség tapasztalata felől érthető meg az emberi létezés önmagán túlnyúló, túlmutató jellege, de egyszersem az is, hogy önmagán túl mindig a *Másikat* találja meg, mint ahogy a Másik végességének a tapasztalata világítja meg számára elsődlegesen önnön végességét. Éppen a Másikkal való kikerülhetetlen találkozás révén szerveződik az emberi tapasztalat a *végesség, a különbség, a távolság* és a *hozzátartozás* struktúráiban.

(A belüllét állapota)

Az ember végessége révén tapasztaló lény, de minden alapvető tapasztalatában ténylegesen az mutatkozik meg, hogy az ember nem a végesség pusztá megvalósulása. Léteének alapvonása *emberként* való önmegvalósulása, a *végesség módján*. Az emberi lény nem azért ember (és nem isten), mivelhog véges, hanem azért véges, mivelhog ember. Ez azt jelenti, hogy az ember faktumszerűen véges, vagyis a végessége nem a kifejlése közben elnyert vagy elszenvedett állapota, s a végességének nem lehet elébe menni, sem más egyébből levezetni. Mégis, az ember végessége önmagában semmi, csakis az emberhez *hozzátartozó* módon végesség. Az ember *emberi* önmegvalósulása juttatja érvényre a végességét, de ez korántsem jelenti azt, hogy az ember azonos lenne a végességével. Az ember mindig *több*, mint amit a világban való véges megvalósulása és véges megnyilvánulása tapasztalatilag feltár.

Az ember végességét nem lehet rajta kívülről feltárni és megismerni. Csakis rajta belül helyezkedve ismerhető meg, gondolható el és érthető meg, mivel az ember a végességét már mindig is megélve és megtapasztalva ismerheti fel, értelmezheti és értheti meg azt. Más szóval, az ember mindig önnön végességén belül él.

A végességünk voltaképpen a *belüllét* állapota. Az a mindenkori tapasztalati tény, hogy emberi mivoltunkban a végességünkön folyamatosan belül vagyunk, magában hordozza az emberi mivoltunk alapvető kettősségét: egyrészt azt, hogy az emberi valónk minden konkrét megnyilvánulása és megvalósulása véges; másrészt azt, hogy az ember *mint ember* mindig *több*, mint az emberi lét bármely konkrét és véges megnyilvánulása és megvalósulása. Ez abban is megmutatkozik, ahogyan az életünk minden pillanatában a „készenállás” módusával rendelkezünk. Ebből kifolyólag bármely megnyilvánulásunk mindig *több*, mint amiként konkrétan megvalósul; még máshol és máskor is megtörténhet, másképp.

Ebben a *meghatározatlan bizonyosságban* áll a belüllét *szabadsága*; az emberi egzisztenciának abban a megkerülhetetlen ontikus sajátosságában, miszerint az – K. Jaspers szavaival – „egyszerre véges, illetve bevégezhetetlen”.<sup>32</sup> Az emberi valónk *bizonyosan véget ér*, szemben annak a mindenkori *meghatározatlanságával*, amiben véget ér. Ezért az ember – bár valamennyi létező közül az egyedüli, aki „tud saját végességéről”<sup>33</sup> – a végességét, mint állandó „bevégetlenséget” éli meg.

---

32 K. Jaspers: *A filozófiai hit*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2004. 53.

33 Uo.

Mindaddig, amíg él, az ember életében semmi sem fejeződik be *vég-érvényesen*, legfeljebb abbamarad.

(Első megjelenés: *A végesség tapasztalata*. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2011. 81–106.)



# AZ ODAFORDULÁS ÉRTELME

„...magának a tapasztalatnak az igazi lényege, hogy így megfordul.”<sup>1</sup>

## 1.

### (A fordulat mibenléte és értelme)

A filozófiai gondolkodás gyakran él a fordulat és a megfordítás lehetőségével. A fogalmak, kijelentések, érvek logikai viszonyának megfordítása új megvilágításba helyezi az addigi filozófiai problémákat. Az újkori és a kortárs filozófiában közismertek a megismerés, a lét és a nyelv kérdései köré szerveződő filozófiai fordulatok: a Descartes-i, kanti, heideggeri „kopernikuszi” fordulatok, a nyelv- és kommunikációfilozófiai, a hermeneutikai és dekonstrukciós szemléletváltások, amelyek minden esetben nemcsak a hagyományos kérdések újragondolását eredményezik, hanem új problémahorizontokat nyitnak meg és újszerű módszertani beállítódásokat juttatnak érvényre.

Miben áll a fordulat mibenléte és mélyebb értelme?

A nagyobb horderejű fordulatok tapasztalatát az utólagos filozófiai reflexió általában tényállások és körülmények kölcsönhatásainak, egymásba játszásainak a

---

1 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984. 249. [H.-G. Gadamer: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 360. A továbbiakban: WM.]

folyamataként veszi számba és írja le, s kevesebb figyelmet fordít magának a fordulatnak a mibenlétére és mélyebb értelmére.

A különféle fordulatok tapasztalataira összpontosító elgondolás számára nyilvánvaló, hogy a filozófiai gondolkodás irányváltását eredményező fordulatok lényege nem pusztán az alapfogalmak, problémahorizontok, elméleti konstrukciók és módszertani orientációk helycseréjében vagy funkcióváltásában merül ki. Minden ilyen fordulat meghatározott *oda*fordulást hordoz egy olyan problématerülethez – *oda*-fordulás a gondolkodáshoz, a tapasztalathoz, a megismeréshez, a nyelvhez, a megértéshez, a kommunikációhoz –, amely kívül esett addig a filozófiai érdeklődés körén, vagy az érvényes előfeltevések alapján háttérbe szorult, egyfajta „felejtési” állapotba került (pl. létfelejtés, nyelvfelejtés), avagy a domináns problémák árnyéka vetült rá. Ez nemcsak annyit jelent, hogy a jelzett problémakör kiemelkedik a felejtés bugyraiból, az árnyék homályából, s belül kerül a filozófiai érdeklődés körén, hanem magának a filozófiai szemléletnek és beállítódásnak a megváltozásával jár együtt: a fordulat új kezdetet, másfajta megalapozást, a filozófiai kérdezés és vizsgálódás irányváltásait eredményezi, egyszóval *produktivitást* és *feltárást* azon a területen, amelyhez *oda*-fordult. Ezzel együtt pedig megváltozik magának a filozofálásnak a módja, kiköppen, és új irányt vesz a filozófia gyakorlata, és az önmagára (is mindig) reflektáló filozófiai tudat számára éppen az válik a leginkább kérdésessé, hogy mi a filozófia. A filozófiai fordulat tényleges értelme szerint tehát a filozófia addigi tapasztalatát fordítja ki önmagából és a filozófia önmagához való *oda*fordulásaként válsul meg; az ebben megnyilvánuló önmagára irányuló

produktivitása magát a filozófiai tudatot megfordító és a filozófiának egy lehetséges új meghatározásához oda-fordító fordulatként érhető tetten.

Az említett fordulatok jórészt hermeneutikán kívüliek, másrészt olyan természetűek, amelyek közvetlenül vagy közvetve érintik a hermeneutikát és hozzájárulnak hermeneutikai fordulatok előidézéséhez, vagy éppenséggel a hermeneutikán belül bekövetkező fordulatnak mutatkoznak meg számottevő kihatásai az átfogóbb filozófiai kontextusban bekövetkező változásokra.

A hermeneutika alapvető fordulatát Schleiermacher valósította meg a megértés–félreértés hagyományos viszonyának a megfordításával. A félreértés kérdéskörének a beemelése a megértés körébe a hermeneutikai probléma univerzális kiterjesztését, az általános hermeneutika kidolgozását eredményezte. Az innen nyíló, hermeneutikán belüli módszertani (Dilthey) és ontológiai (Heidegger) fordulatok vezettek el a filozófiai hermeneutika megalapozásához és kifejtéséhez (Gadamer).

A hermeneutika viszonya a megfordításhoz és a fordulathoz korántsem szokványos. Mindenféle megfordításban és a fordulatban voltaképpen *hermeneutikai* lehetőség rejlik. A *filozófiai hermeneutika* ennek a lehetőségnek a kiaknázásán, a megfordításon és a fordulaton alapul. Ugyanakkor mélyebb lényegük és értelmük szerint a hermeneutikán kívüli filozófiai fordulatok is hermeneutikaiak. Ennélfogva a filozófiai hermeneutika által érvényre juttatott fordulat egyszersmind magában hordozza mindazoknak a fordulatoknak a hermeneutikai érvényét és értelmét, amelyek a maguk konkrét módján hermeneutikán kívüli fordulatokként valósultak meg az európai filozófiai hagyományban.

A filozófiai hermeneutikát megalapozó fordulat három fő irányban egyszerre kifejlő és egymással összetartozó elmozdulásként ragadható meg.

## 2.

### **(A pozitivitás és negativitás hagyományos viszonyának megfordítása)**

Schleiermacherig a hermeneutikai hagyomány a megértést természetes alapon bekövetkező magától értésnek, a félreértést pedig alkalminak, esetlegesnek tekintette. Úgy vélték, hogy a megértéshez vezető értelmezési erőfeszítésre olyankor van szükség, amikor a megértés természetes megvalósulása valamilyen akadályba ütközik. Schleiermacher elgondolása szerint viszont a félreértés az individualitások kimeríthetlenségében és egymás vonatkozásában való megszüntethetetlen idegenségében gyökerezik.<sup>2</sup> Az individuális megnyilvánulások egymás számára nem közvetlenül maguktól érthetőek. A megértés elsődlegesen *hiányként, félreértésként* jelentkezik. Ezt a negativitást kell pozitív megértésbe átfordítania az értelmezési erőfeszítésnek, minden egyes individuális megnyilvánulás esetében. A félreértés lehetősége tehát egyetemes, s a megértés közvetlenül, természetes alapon sehol sem következik be. Tehát a megértés is *egyetemes*, de ez az egyetemesség a félreértés – a *negativitás* – univerzalitásában alapozódik meg. Ebben áll a Schleiermacher

---

2 „Egy új, univerzális értelemben véve, az idegenség megszüntethetetlenül együtt adott a Te individualitásával.” – Uo. 138. [WM. 183.]

által megvalósított *hermeneutikai fordulat* lényege.<sup>3</sup> H.-G. Gadamer ebből a belátásból vezeti le a tényleges hermeneutikai feladatot mint *filozófiai* feladatot.<sup>4</sup> A hermeneutikai folyamatnak a negativitásban történő megalapozása által jelzett *fordulat* erőterében válik lehetővé a hermeneutikai tapasztalat és megértés mozgásának átfogóként és egyetemesként való elgondolása.<sup>5</sup>

Gadamer a negativitás megalapozó voltát legkomplexebben a tapasztalat struktúramozzanatainak a felvételében során fejt ki. A fordulatot a tapasztalat kettős értelme már eleve hordozza. Egyrészt beszélhetünk olyan tapasztalatokról, „amelyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt”, pontosabban beszélhetünk a tapasztalatról olyan értelemben, mint ami lényege szerint igazolja, megalapozza a várakozásainkat. Másrészt viszont

---

3 A kétfajta – a hagyományos és a Schleiermacher által kezdeményezett – hermeneutikai szemléletmód és beállítódás szembeállítását Schleiermacher két aforizma segítségével fogalmazza meg:

„Megértés dolgában két maxima állítható egymással szembe:

1. Érték mindent mindaddig, míg valamilyen ellentmondásba vagy értelmetlenségbe nem ütközöm.

2. Nem értek semmit, aminek nem látom szükségét, és amit magam nem tudnék létrehozni.” – Idézi Peter Szondi: Schleiermacher hermeneutikája. *Helikon*. Világirodalmi Figyelő 1981/2-3. 294. A két maximában feszülő ellentét jól jelzi azt, hogy a megértés tapasztalata konkrét, partikuláris szituációhoz kötött tapasztalatból hogyan fordul át mindenféle tapasztaláshoz univerzálisan hozzátartozóvá.

4 „A hermeneutikára tehát épp azért van szükség, mert megszűnt a magátólértés.” – Uo. 141. [WM. 187.]

5 „...a dolog természetében rejlik, hogy a megértés mozgása átfogó s egyetemes” – Uo. 12. [H.-G. Gadamer: Vorwort zur 2. Auflage (1965). In *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. Gesammelte Werke* Band 2. Hermeneutik II. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 440.]

olyan tapasztalatról is beszélhetünk – pontosabban abban az értelemben is beszélhetünk tapasztalatról – amelyet „szerzünk”. Gadamer ez utóbbit tekinti, „a voltaképpeni tapasztalat”-nak, s ez „mindig negatív”.<sup>6</sup> Konkrétan ez azt jelenti, hogy egy dolog, melyre a tapasztalás irányul, először mint negativitás, mint különbség, mint hiány merül fel; a tapasztaló valamit először mint hiányzót, mint a meglévőtől, az előzetesen tapasztalttól különbözőt tapasztal. A hiány a különbségnek a pozitív létező létéhez mérhető elsődlegességéből és negativitásából merül fel. Ez a negativitás fordul át a pozitívba és „ölt testet” a tapasztalati létezőben; ez formálja meg az anyagi és a szellemi szubsztanciát oly módon, hogy az a többitől különböző önálló létezőként tűnhet fel. Meg kell képződnie tehát valami hiányának ahhoz, hogy a tapasztalat közegébe bekerüljön, s ez a hiány *formálja* tapasztalati létezővé.

A *fordulat* hagyományos megközelítésmódjai az elmozdulásra, az ezzel járó pozíció-, perspektíva- és környezetváltozásra, vagyis a *fordulásra* helyezik a hangsúlyt. Ezzel szemben hermeneutikai nézőpontból a fordulat lényegét a hiányhoz, a negativitáshoz való tapasztalati oda-fordulás képezi, az elébe menés a pozitívitásnak – vagyis a negativitás „fakticitásának” mint mindenkori „kezdetnek”, az érvényre juttatása annak, aminek már tovább nem lehet elébe menni –, s a fordulat hermeneutikai értelme éppen ebben az *oda*-fordulásban van.

Tehát valaminek a hiánya kell, hogy tapasztalattá váljon ahhoz, hogy ez a *hiány*-tapasztalat *oda*-fordítson a létezés pozitív feltételeihez és lehetőségeihez. Az érintés például ilyen hiány-tapasztalat: az érintés akkor érint, ha valami más, mint az addigi tapasztalat, ha a különbség,

---

6 Vö. uo. 248. [WM. 359.]

a rés, a negativitás hordozója. A érintésben a különböző érint meg a *különbözősége* révén.

Hasonlóképpen, a *kérdés* mindig „válasz” a meglévő pozitivitáshoz hozzátartozó *hiányra* – az attól különbözőre, ami „van” –, s ily módon a kérdésben az a „nincs” ölt testet, a „van” „nincse”, ami úgy tartozik hozzá ahhoz, ami „van”, mint annak a „soha-nem-teljessége”, a „be-fejezetlensége”, az önmagából el-(ki)fordulásra, a mássá válásra való nyitottsága, s mint a fordulatnak a létező dologban benne rejlő lehetősége. A modern ember számára már alaptapasztalat, hogy valami a hiányból felmerülő kérdésként kerül be a megismerés és a cselekvés érdekszférájába, hogy akkor válik valami problémává, amikor még nem jött el, vagy ha már elmúlt.

Gadamer a tapasztalat fordulatának lényegi kifejtésével tényleges hermeneutikai fordulatot vázol fel. Rámutat arra, hogy a közhiedelemmel ellentétben tapasztalatot szerezni nem merül ki abban az alkalmi lehetőségben, hogy helyesebb képet alkotunk a dologokról, amelyeket addig valamilyen okból kifolyólag nem láttunk helyesen. A negativitás a tapasztalat mindenkori velejárója, s a tapasztalat negativitásának „sajátosan produktív értelme van”.<sup>7</sup>

Miben áll ez a produktivitás?

A gadameri megközelítés ennek két struktúramozzatatát emeli ki.

Egyrészt: a tapasztalónak már mindig is van tapasztalata, s annak, „akinek tapasztalata van, csak egy másik, váratlan valami tud új tapasztalatot közvetíteni”.<sup>8</sup> Az új tapasztalat ennél fogva először mindig a „semmisség ta-

---

7 Uo. 248. [WM. 359.]

8 Uo. [WM. 359.]

pasztralata”, annak a tudatosítása, hogy „valami nem úgy van, ahogy feltételezzük.”<sup>9</sup> A tapasztaló tudat számára a tárgy a negativitás révén tudatosul: ez váltja ki az *odafor-  
dulását* a dologhoz, amelynek a hiányát tapasztalja.

Másrészt: miközben a tapasztaló odafordul a dologhoz, a tapasztaló tudat egy másik fordulatot is végrehajt, „megfordul”, azaz „önmaga felé fordul”. Vagyis a tapasztaló tudatára ébred saját tapasztalatának, új horizontra tesz szert – a saját addigi horizontjának és a tárgy horizontjának a találkozása révén –, melyen belül tapasztalat-tá lehet számára valami, amivel addig nem rendelkezett, egyszóval tapasztalttá válik.<sup>10</sup>

Gadamer a tapasztalásnak ezt a folyamatát Hegel nyomán – akinek a felismeréseire alapozza a saját gondolatmenetét – *dialektikus* tapasztalatnak nevezi, s kiemeli, hogy már Hegel is a tapasztalat igazi lényegét ebben a dialektikus mozgásban látta, abban, ahogy a tapasztaló tudat a meglévő tapasztalataitól odafordul a dologhoz, s a dolog tapasztalatától visszafordul tapasztaló önmagához, mint aki új tapasztalattal gazdagodik.<sup>11</sup> Ugyanakkor Heidegger Hegel-kritikájának igazat adva Gadamer azt is kiemeli, hogy Hegel „itt nem a tapasztalatot interpretálja dialektikusan, hanem megfordítva: a tapasztalat lényege felől gondolja el, hogy mi a dialektikus.”<sup>12</sup> Ezzel arra utal, hogy a tapasztalat belső mozgásstruktúráján Hegel voltaképpen

---

9 Uo. 249. [WM. 360.]

10 Uo. 248. [WM. 359.]

11 A tapasztaló tudat, „amikor továbbmegy az egyiktől a másikhoz: megfordul. Hegel tehát azt állítja, hogy magának a tapasztalatnak az igazi lényege, hogy így megfordul.” – Uo. 249. [WM. 360.]

12 Uo. [WM. 360.]

a dialektikus mozgás triadikus jellegét mutatja ki: a tapasztaló meglévő tapasztalatával (tézis) szembesül a dolog hiányának a tapasztalata (antitézis), s az új tapasztalat – amelynek révén a tapasztaló tudat felismeri önnön tapasztaló mivoltát – a tézis és antitézis szintéziseként valósul meg. Gadamer viszont nem áll meg ezen a szinten, mivel egyrészt kifejti e szintézis tényleges tartalmát, másrészt Hegeltől egészen eltérő módon vázolja fel a tapasztalati fordulatok során megvalósuló dialektikus mozgás irányát. Ennek megvilágításához még idéznünk kell két szövegrészt a gadameri elgondolásból: a tárgy – mondja Gadamer –, „amelyen tapasztalatot szerzünk, nem lehet valamiféle tetszés szerint választott tárgy, hanem olyannak kell lennie, hogy ne csak róla magáról szerezzünk az addiginál jobb tudást, hanem arról is, amit annak előtte tudni véltünk, tehát valami általánosról”.<sup>13</sup> Pár bekezdéssel tovább pedig éppen az új tapasztalat szintézis-jellegére utalva így fogalmaz: „Szembesítve a tapasztalattal, melyet egy más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya. Immár másképp és jobban tudjuk, s ez azt jelenti: maga a tárgy »nem állja meg a próbát«. Az új tárgy tartalmazza az igazságot a régivel szemben.”<sup>14</sup>

Hogyan körvonalazódik a tapasztalat dialektikus mozgása e gadameri megállapítások alapján?

Az előzetesen meglévő tapasztalatainkból származó általános vélekedésünk irányul a dologra, amely az új tapasztalatszerzés tárgyaként előbb semmiként, hiányként, negativitásként merül fel. Itt fontos kiemelni, hogy a tapasztalatszerzés vonatkozásában a *hiány* nem a dolog tényleges nem-létét jelenti a maga ontikus valójában, hanem a

---

13 Uo. 248. [WM. 359.]

14 Uo. 249. [WM. 360.]

dologhoz hozzátartozó igazság számunkra-valóságának a hiányát. Egyelőre nem *tudunk* a dologgal kapcsolatban, csak általánosságban, homályosan vélekedünk róla, a másoktól való különbözősége, mássága mentén. A róla való megalapozott tudásunk hiányában a dolog nem képes számunkra valóságos, hiteles létezőként megjelenni. A hiány pozitív tudás megszerzésének az erőfeszítésére ösztönöz, miközben próbára teszi az addigi vélekedésünket, (elő) ítéleteinket, s szembesíti azokat a dologról származó új benyomásokkal. A dologról szerzett pozitív tudásunk átalakítja, pontosítja, konkretizálja az addigi általános vélekedésünket. Vagyis: addig „valamiről” vélekedtünk, de nem volt pontos tudásunk róla, s így a vélekedésünk homályban, általánosságban mozgott; most konkrét tapasztalatra tettünk szert vele kapcsolatban, s így az addigi vélekedésünk is átalakult: másképpen, helyesebben vélekedünk róla. A tapasztalati „szintézis” tehát nem csupán az előzetes vélekedés és a dologról szerzett pozitív tudás összeadódását jelenti, s nem is ezek egymást alakító kölcsönhatását. A tapasztalat nem tér vissza „magasabb szinten” az előzetes vélekedéshez; ugyanis maga az előzetes vélekedés a tapasztalatszerzés folyamatában átalakul, új tudássá változik, ami *gyarapodást* (tapasztalatszerzést) jelent, de ami egyszersmind a tapasztalatnak olyan átváltozása, ami nem vezethető vissza sem az előzetes vélekedésre, sem a dologgal kapcsolatos hiány-tapasztalat pozitív tartalommal való feltöltésének előzetes mozzanataira. Ugyanakkor a *gyarapodás* nem jelent valamiféle fejlődésszerű, felfelé ívelő előrehaladást, mint Hegelnél, mivel ténylegesen a tapasztaló tudat a dolog *igazságával* gyarapodott. A tapasztaló tudat dialektikus mozgásának – a dologhoz és önmagához való oda-fordulásának – az igazi értelme: az *oda-fordulás* az *igazságához*. A vélekedésekben lecsapódó hiány-tapasztalat

nem a váltás, változás, átalakulás, és nem is valamiféle kifejlődés révén lesz mássá, (helyesebbé), hanem az igazságban való kiteljesedésként, a dologhoz hozzátartozó értelemösszefüggések feltárulásaként.

A gadameri elgondolás a tapasztalati mozgást az általánosság és a konkrétság összefüggéseiben is nyomon követi. A tapasztalatszerzés folyamata a vélekedéseknek, tipizáló és kategorizáló előítéleteknek a konkrétumokat nélkülöző absztrakt általánossági szintjéről indít, ahonnan a megtapasztalt dolog konkrét valója felé fordul, majd pedig innen a tapasztalata átfogó egészéhez fordul „viszsa”, az igazsággal való gyarapodás révén mintegy „felemelkedve” az értelemteli általánoshoz, amely összegyűjti magában és a tapasztalat *egészének* a horizontjában – tehát a megtapasztalt dolog konkrét partikularitásának a határain *túl*-mutató módon – mutatja fel a lényeges vonásokat. Minden újabb tapasztalatszerzéssel az előzetes vélekedések zárt horizontját az értelemteli tapasztalat *nyitott* horizontja váltja fel, a nyitottság az új tapasztalatok iránt. Ez olyan nyitottság – mondja Gadamer –, „amelyet maga a tapasztalat szül.”<sup>15</sup>

### 3.

#### **(Belülkerülés a történésen)**

A filozófiai hermeneutika számára a megfordításban való megalapozottságnak a tapasztalat negativitásából kibontakozó értelemdimenziói – táguló koncentrikus körökként – túlmutatnak a tapasztalatszerzés fordulatainak struktúramozzanatain. Hermeneutikai értelemben a for-

---

15 Uo. 249. [WM. 359.]

dulat lényege nem merül ki a „tudat” megfordulásában, hanem kiterjed a tapasztalat egészének a megfordítására/megfordulására. Az ezzel járó strukturális átváltozás leginkább a tapasztalónak és a tapasztalatszerzési aktusnak a tapasztalati történésen való belül kerüléseként ragadható meg a hermeneutikai tapasztalatban.

Gadamer ismételten hangsúlyozza, hogy „aki megért, az már eleve be van vonva egy történésbe, melynek révén valami értelmes érvényesül”.<sup>16</sup> A megértés a tapasztalati történésen *belül* és *abba bevontan* történik, nem pedig a megértőnek a történésen való kívül helyezkedéseként, külsődleges és tárgyiasító reflexiójaként. A filozófiai hermeneutika számára a fordulat *értelme* éppen az értelemirányok megfordulásaként realizálódik, akként az *irány-* és értelemváltásként, amelynek mentén az, ami addig kívülről tartozott valamihez, most azon belüliként tárul fel, az, ami addig járulékosan tartozott hozzá, most alappá válik számára, s mindaz, ami elsődleges vagy külsődleges feltétel, vagy absztrakt középpont volt, most a történés köztes folyamatában strukturálódó különféle hatásösszefüggések játékában oldódik fel.

Gadamernek a hermeneutika lényegét megvilágító egyik alapgondolata éppen arra utal, hogy a hermeneutika valódi „helye” a „köztes hely”, s ebből kifolyólag a feladata egyáltalán nem az, hogy egy eltárgyasító szemléleti keretben kidolgozza a megértés módszerét, „hanem azokat a feltételeket kell feltárnia, amelyek közt a megértés történik”.<sup>17</sup> Hermeneutikailag tekintve a megértés „helye” mindig is „köztes hely”, amelyet egyrészt az a távolság jelöl ki, amely az ismerős és az idegen, a másik

---

16 Uo. 339. [WM. 494.]

17 Uo. 210. [WM. 300.]

és a saját, az elkülönülő és a hozzátartozó között, azaz bármiféle valóság tapasztalásában mindig is meghúzódik, másrészt az elkülönülő létformák és tudatállapotok, a megismerés és megélés, a szubjektivitás és objektivitás, a tudás és az alkalmazás, a tényszerű adottság és a mindig továbbhaladó mozgás egységét érvényre juttató tapasztalati történés mint lét- és értelemtörténelmi folyamat tölt be.

Gadamer a tapasztalati folyamatnak ezt a hermeneutikai megfordítottságát leginkább a játék minduntalan visszatérő és felidéződő mozzanataival példázza. A játékon lehet a legkifejezőbbben megmutatni (mivel a játék tapasztalatán mutatkozik meg a legkifejezőbbben) a szubjektum és a történés alapviszonyának a hermeneutikai megfordítottságát. Hermeneutikailag tekintve a játék „igazi szubjektuma (...) nem a játékos, hanem a játék”. A játék az, ami a játékos „hatalmában tartja”, ami „behálozza a játékba”, ami a játékos „játszatja”.<sup>18</sup> A játék léte maga a történés, amely nem a játékos tudatában vagy magatartásában zajlik, hanem valóságos játékmozgásként alakítja ki a maga birodalmát, amelybe bevonja a játékosokat. Így „maga a játék válik a játékmozgás voltaképpeni szubjektumává” – mondja Gadamer.<sup>19</sup>

A játék és a játékos hermeneutikailag megforduló viszonya a tapasztalati történés egészére kiterjeszthető. A hermeneutikai mozgásként megvalósuló fordulat fő iránya az átváltás a külsőből a belsőbe, a szélsőből a köztesbe és a középbe, a (transzcendentális) szubjektum pozícióból a történési folyamatba behelyezkedő végbemenésbe.

E fordulat végrehajtásának a leglátványosabb mozzanata éppen a modernitásra jellemző centrális és

---

18 Vö. uo. 91, 93. [WM. 112, 116.]

19 Uo. 338. [WM. 493.]

kitüntetett szubjektumpozíció kizökentése és hermeneutikai lebontása, s ezzel együtt magának a tapasztalati történésnek tényleges szubjektumként való felmutatása.

#### 4.

### **(Megszólítottság és odafordulás)**

Az előbbiek kifejtése valójában arra szolgál, hogy rajtuk keresztül eljuthassunk a filozófiai hermeneutika által megvalósított fordulat tulajdonképpeni értelméhez: a gondolkodásmód megfordításával együtt járó szemléletváltásban megalapozott *beállítódás váltáshoz*. A tényleges fordulat, amelyet a filozófiai hermeneutika megvalósít, az elmélet és a gyakorlat viszonyának a megfordítása, egy applikatív gyakorlati filozófiai perspektíva megnyitása, melynek horizontjában kirajzolódnak az emberhez való odafordulás és az ezzel járó életformaváltás lehetőségei. Ennek lényegét Gadamer a megértésnek mint átfogó lét-és értelemtörténésnek és az emberi szubjektumpozíció viszonyának a hermeneutikai megfordításaként ragadja meg és vázolja fel. Számára az alapvető filozófiai kérdés „nem az, hogy mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk”.<sup>20</sup> A megértés ebből a hermeneutikai nézőpontból tekintve nem egy megértő szubjektum módszeres aktusa, hanem abban a mindig továbbhaladó történésben való értő emberi létezés, amin mindig is belül helyezkedik, és belül zajlik minden szubjektumcentrikus aktus, s ami egyszersmind a mi átfogó emberi történésünk, amely úgy történik velünk, hogy általa és vele együtt mi magunk történünk.

---

20 Uo. 11.[Vorwort. 437.]

A filozófiai hermeneutika gyakorlati fordulatát hordozó beállítódás váltás horizontjában a fordulat értelme a hermeneutikai tapasztalat minden területén érvényre jutó oda-fordulásként, oda-fordultságban levésként ragadható meg. Az odafordulás itt már nem egy individuális szubjektum akarati aktusa, hanem a tapasztalati történésben való részesülő részvétel folyamatos velejárója; egyfajta önátadás annak a létfolyamatnak (a játéknak, a dialógusnak, a megértésnek), amelyben résztvevőkké válunk. Az odafordulás eszerint nem olyasmi, amivel (el)kezdődik valami. Inkább *válasz* arra, ami történik velünk és együttmozgás ezzel a történéssel. Ez kiderül azáltal, hogy számba vesszük és végigkövetjük a hermeneutikai beállítódás jellemző struktúra-mozzanatait.

A gyakorlati hermeneutikai beállítódás egy lényegi megfordítottságon, a *megszólítottságon* alapul. Ebben mindig a dolog, a másik szabad mozgása és érvényre jutása az elsődleges. Gadamer szavaival: „Ez a legfőbb hermeneutikai feltétel”.<sup>21</sup> Számos gadameri gondolat tételesen is utal erre. Elég csak néhányat idéznünk. A megértés – mondja Gadamer – „azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket”.<sup>22</sup> A megértés „oly módon megy végbe, hogy maga a dolog szólal meg”.<sup>23</sup> Minden interpretálónak „első, állandó és végső feladata”, hogy magát a dolgot engedje érvényesülni.<sup>24</sup> Aki egy szöveget meg akar érteni, „az kész engedni a szövegnek, hogy magától mondjon valamit”.<sup>25</sup>

---

21 Uo. 212. [WM. 295.]

22 Uo. [WM. 295.]

23 Uo. 264. [WM. 383.]

24 Vö. uo. 192. [WM. 271.]

25 Uo. 193. [WM. 273.]

„Beszélgetést folytatni annyit jelent, mint engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni.”<sup>26</sup>

A megszólítottágunkhoz való nyitott odafordulásunk önmagunknak abban a *visszavontságában* nyilvánul meg, amely szükséges ahhoz, hogy *engedjük* szóhoz jutni, hagyjuk megszólalni a minket megszólítót, és engedjük érvényesülni az értelemigényét annak, amit mondani akar magáról nekünk. Ez az odaforduló-megengedő viszonyulás legkézzelfoghatóbban az embertársi viszonyban érhető tetten. Ebben mutatkozik meg, hogy a másikhöz való odafordulásom és viszonyulásom csak akkor valósul meg ténylegesen nyitottként és megértőként, ha a követelményeit önmagammal szemben is érvényesítem, vagyis akkor, ha alapvető beállítódásként mindenkor gyakorlom, akkor is, ha történetesen a maga konkrét valójában éppen nincs jelen a másik. Erre utal Gadamer, amikor kijelenti, hogy „a másik iránti nyitottság tehát annak az elismerését is magában foglalja, hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben”.<sup>27</sup> Ily módon az elvi odafordulás a másikhöz – annak a követelménynek a mindenkori érvényesítése, amelyet a „tekintettel lenni a másikra” maximája hordoz – az önmagamhoz való hermeneutikai viszony alapstruktúrájaként azonosítható. Voltaképpen ebben mutatkozik meg ténylegesen, hogy az odafordulás a másik (a dolog, a külvilág, a másik ember) másságához nem magamtól való elfordulás, hanem éppenséggel teljesebb odafordulás önmagamhoz, mint az önértésemnek a másság horizontjában – az önmagam másságát is körülölelő horizontban – való érvényre juttatása.

---

26 Uo. 257. [WM. 374.]

27 Uo. 253. [WM. 367.]

A megszólítottágunk elsődlegessége strukturálisan leginkább a kérdés–válasz viszonyának a megfordulása-ként ragadható meg. A megszólítottágunkat a nekünk feltett kérdés jelenti. Ebben az a lényeges, hogy az odafordulásunk tényleges *oda* fordulás, s egyúttal megfordulása a kérdés–válasz logikai (sor)rendjének, mivel a valóságos kérdezést a minket megszólító kihívás végzi. A kérdés, amelyet mi teszünk fel kérdezőleg, voltaképpen *válasz* a körülményektől hozzánk érkező kihívásra, megszólítottágra.<sup>28</sup> A kérdés, amellyel odafordulunk a minket megszólítóhoz, minket magunkat is nyitottá tesz, mozgásba, játékba hozza a vélekedéseinket, előítéleteinket, belehelyez a megértésnek abba a folyamatába, amelyben éppen a mi kérdező odafordulásunkban nyílik meg számunkra a dolog kérdésessége, mint lehetséges értelemösszefüggések kibontakozása. Nem véletlenül mondja Gadamer, hogy aki gondolkodni akar, megértésre törekszik, „annak kérdeznie kell”, mivel valójában az történik, hogy általunk maga „a megértés kérdez”,<sup>29</sup> s mi a kérdező beállítódásunkkal, nyitott hozzáállásunkkal részesévé és résztvevőjévé válunk a megértési folyamatnak.

A mindenkori megértés tehát kérdéssel kezdődik, de ebben már a tapasztalati szituációba való belehelyezkedésünk, az önmagunk magunkkal vivése, az odafordulásunk végrehajtása valósul és egyben mutatkozik meg. Ez visszatul a tapasztalat negativitására, ami „logikailag a kérdést

---

28 Gadamer ezt többek között a hagyományhoz való viszonyulás példáján mutatja be igencsak szemléletesen: „Tehát a kérdés és válasz viszonya valójában megfordult. A hagyomány, mely megszólít bennünket – a szöveg, a mű, a történeti emlék –, maga is kérdés tesz fel, s ezzel nyitottá teszi vélekedésünket. Hogy válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk, a kérdezetteknek magunknak kell elkezdenünk a kérdezést.” – Uo. 261. [WM. 379.]

29 Vö. uo. [WM. 379.]

implikálja”.<sup>30</sup> Hiszen a dologhoz való, a hiány által provokált odafordulásnak, s az előítéleteink ezzel járó felfüggesztésének vagy játékba hozásának „logikailag tekintve mindig kérdésstruktúrája van”.<sup>31</sup> Az új tapasztalatszerzés az egymás iránti kölcsönös nyitottságnak abban az erőterében zajlik, amelyben a szembesülő „igazságok” – egyik oldalon a meglévő vélekedéseink és előítéleteink, a másik oldalon a megtapasztalt dolognak a különbségből és negativitásból feltörő igazságigénye – egymással szemben kijátsszák a saját kártyájukat, s kölcsönösen elszenvedik egyiknek a másikra kifejtett alakító hatását. Ebben a vonatkozásban Gadamer számos helyen utal arra, hogy a kitüntetett, centrális (s ennél fogva egyirányúlag ható) szubjektumpozíció hermeneutikai visszavontsága és leépítése a tapasztalásszerzés *elszenvedésével* társul, az erő kifejtésnek és a hatásösszefüggéseknek olyan megéléseként, amelyek belülről alakítanak.

A tapasztalatszerzés folyamatában a negativitás mint *erő* tartozik hozzá a tapasztalati történéshez. Az erő – Gadamer elgondolása szerint – egyrészt olyasmi, aminek a létezése a megjelenéseiben valósul meg, másrészt a belüllétnek az állapota, a »készenállás« módozata, amely hatáslehetőségek előidézésére képes, valahányszor kifejtődik. A belüllét létmódjában valójában a „dünamisz” reflexív struktúrája mutatkozik meg, az, hogy „az erő tulajdon lényege szerint önmagára vonatkozik”, s ennél fogva mindig több, mint ami az ellenállások leküzdésre irányuló hatás kifejtéseiben megvalósul, vagyis „már eleve szabadság”.<sup>32</sup> Hasonlóképpen „az ellenállás, amelybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered” – mondja Gadamer, és esze-

---

30 Uo. 256. [WM. 372.]

31 Uo. 212. [WM. 304.]

32 Vö. uo. 154. [WM. 209.]

rint a tapasztalatszerzési „küzdőtér” kölcsönösen egymás alakító hatásait *elszenvedő* szabad erők játékaként fogható fel.<sup>33</sup> Tapasztalatszerzésünket az addigi helyzetünkől, a vélekedéseink és előítéleteink zártságából való kimozdítás, az ezzel járó állapotváltozás elszenvedéseként éljük meg, de ugyanakkor olyasmiként, ami velünk megeső tapasztalati történés, amely során mintegy a tapasztalat tapasztalja a tapasztalót. Ugyanaz az impulzus, amely a dolog felé fordít, egyszersmind tapasztaló önmagunkhoz is odafordít abban a belülről jövő erő kifejtésben, mely az előzetes vélekedések ellenállásában és a hiányban fellépő akadály leküzdésére irányul. A kimozdító erő behatás elszenvedését az odafordulásra való megnyitottságként, önmagunknak az új tapasztalatszerzésre való felszabadításaként/felszabadultságaként, vagyis az önmagunkhoz való odafordulásunk belülről jövő (ön)átalakító hatásaként éljük meg.

## 5.

### **(Belátás – belehelyezkedés – nálalét)**

Az előbbieken alapján felmerül a kérdés: a megszólítottásra adott válaszuk, az odafordulásunk a minket megszólítóhoz nem jelent-e önmagunkból való kilépést, önfeladást, önátadást? A másiknál levésünk tapasztalati „nyeresége” nem társul-e az önmagunkról való lemondás „vesztésével”? Ilyenszerű kérdések inkább csak hermeneutikán

---

33 Az ellenállás, „amelybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered. A szükségszerűség, amelyről itt szó van, a már meglévőnek és a másik személy ellencselekvésének a hatalma, mellyel minden szabad tevékenység, mint eleve adottal találja magát szemben” – Uo. [WM. 209.]

*kívüli* nézőpontból tevődhetnek fel, akkor, ha a (más) valakihez/-valamihez való odafordulást mesterségesen különválasztjuk az önmagunkhoz való odafordulástól, és e kettőt mereven szembeállítjuk egymással. Hadd emeljünk ki a gadameri elgondolásból három olyan konkrét mozzanatot, amelyek a hermeneutikai értelemben vett odafordulás helyesebb megértését eredményezhetik: a *belátás*, a *belehelyezkedés* és a *nálalét* mozzanatait.

(A belátás)

A *belátás* hermeneutikai természete abban érhető tetten, hogy nem egyszerűen megismerő értelmi viszonyulás, hanem a belátásban találkozó létállapotában bekövetkező fordulat, amelynek során nemcsak a szituáció és a hozzá tartozó horizont változik meg, hanem a belátásban résztvevők addigi tapasztalatai is átszerveződnek; miközben új ismerettel gyarapodnak, ők maguk is *mássá* válnak, azaz *képessé* válnak az új helyzet helyesebb felismerésére és az ennek megfelelő cselekvésre.

A belátás nem tárgyi viszonyulás – „a belátás *több* mint valamilyen tényállás megismerése”<sup>34</sup> – mondja Gadamer –, hanem a belátóval magával történik meg, a saját cselekvő odafordulásaként, s az átalakulás alól nem vonhatja ki magát, mivel ő maga válik mássá általa. A belátás *konkrét* viszonyulás, amely mindkét irányban *hat*. Egyrészt, „aki belátó, az kész arra, hogy a másik sajátos helyzetét helyesen engedje érvényesülni, s ezért legtöbbször elnézésre és megbocsátásra is hajlamos”.<sup>35</sup> Vagyis, aki belátó, képes arra, hogy tekintettel legyen a konkrét

---

34 Uo. 250. [Kiemelés tőlem – V.K.] [WM. 362.]

35 Uo. 228. [WM. 329.]

adottságokra, és ezáltal meglássa és helyesen ítélje meg a másik – a sajátjától eltérő – helyzetének, véleményének, indítékainak vagy cselekedetének az értelemigényét, s ennek megfelelően viszonyuljon a másikhoz, ami adott esetben a másik hiányosságainak vagy balfogásainak, mint szervesen hozzátartozóknak a „megértő” elfogadásával jár együtt. Másrészt a belátó viszonyulás a belátó felé is hat. Hiszen jogosan merülhet fel a kérdés, hogy hogyan válik valaki képessé másvalami belátására. Ez csak oly módon válik lehetségessé, ha odafordulva a másik másságához és odafigyelve rá, az új tapasztalatok horizontjában játékba hozzuk és felülvizsgáljuk a saját addigi ítéleteinket, álláspontunkat, mindazt, ami magunkban ellenszegül a belátásnak. A belátás „mindig azt jelenti, hogy elállunk valamitől, amiben eddig vakon hittünk”.<sup>36</sup> Tehát a másikhoz való odafordulás mindig az önmagunkhoz való *aktív* odafordulással jár együtt, az arra irányuló erőfeszítéssel, hogy a saját előzetes ítéleteinken, rögzült szokásainkon is változtassunk; lépünk ki az addigi helyzetünk kötöttségeiből, és nyissuk meg a saját tapasztalatainkat a másik értelemigénye irányába. „Ennyiben – mutat rá Gadamer – a belátás mindig tartalmazza az önismeret mozzanatát, s egyik szükségképpeni oldalát jelenti annak, amit a szó voltaképpeni értelmében tapasztalatnak nevezünk.”<sup>37</sup> A belátás tehát olyasmi, amihez eljutunk, „amit megszerzünk”, s ez a másikhoz és önmagunkhoz való odafordulásnak olyan *gyakorlása*, amely a belátás bennünk rejlő képességét kiépezve változtat minket magunkat belátókká. Ily módon a belátás valóságos átváltozás mindkét résztvevő

---

36 Uo. 250. [WM. 362.]

37 Uo. [WM. 362.]

esetében. A másikhoz való odafordulás és a problémája felé való megnyílás az önmagunkhoz való odafordulásal való összetartozásban, a *közösben* való találkozásként valósul meg, a másik problémájának a közössé válásában és az így létrejövő közösségben való részvételként. Ez olyan közösség, amely *közös általánosságként* meghaladja mindegyikük addigi partikularitását, s mindkettejük számára új tapasztalatot eredményez. Nemcsak mi, hanem a másik is, akihez belátólag viszonyulunk, megváltozik; az addigi helyzetéből kimozdul, másképpen ismeri fel a problémáját és máshogyan áll hozzá, mint azelőtt. A változás lényege tehát nem egyszerűen a meglévő tapasztalatok felülvizsgálatában rejlik. A meglévő tapasztalatok felülvizsgálata, a változásra való képesség és a tényleges kimozdulás és odafordulás együttesen teszik lehetővé az új tapasztalattal való *közös gyarapodást*, amely mindkettejüket hozzásegíti a helyzet helyesebb megítéléséhez és a neki megfelelő eljárás alkalmazásához. A belátás folyamatában valósul meg a résztvevők tényleges önismernete, ami nem önmagukhoz való tárgyiasító viszonyulás és nem is külsődleges reflexió, hanem önmaguk tevékeny játékba hozása, képzés és gyakorlás.

(A belehelyezkedés)

A hermeneutika schleiermacheri–Dilthey-i hagyománya a megértést az individualítások egymással szembeni idegensége megszüntetéseként, a másik szubjektivitásába való belehelyezkedésként, illetve a másik élményeinek a saját szubjektivitásban való utánéléseként, utánalkotásaként vélte megvalósíthatónak. Ez az álláspont egybevág a köznapi vélekedéssel, amely a másik megértését belső történéseinek az átérzésétől, a lelkiállá-

potába való beleéléstől teszi függővé. Az átérzés és a beleélés elmehet egészen a másik állapotával való – gyakorta pszichikai válságot is előidéző – önfeladó azonosulásig. A hermeneutikai értelemben vett, behelyezkedésként megvalósuló odafordulás a másikhoz korántsem jelent ilyenfajta azonosulást, amelynek a vizsgálatában egyébként a mindenkori pszichológia is érdekelt. A hermeneutikai megközelítés a behelyezkedés tapasztalatának és elgondolásának a megfordításán alapul, annak a feltárásán, hogy a behelyezkedés hermeneutikai tapasztalata nem az önfeladás, hanem éppenséggel az önmagunk megerősítésének és valós érvényesítésének a tapasztalata. „Mit jelent a behelyezkedés? – teszi fel Gadamer a kérdést. – Nyilván nem egyszerűen azt, hogy eltekintünk önmagunktól.”<sup>38</sup> Hermeneutikai értelemben a behelyezkedés nem a másik szituációjába való belépés, a másikra való odatekintés, oly módon, hogy közben eltekintünk önmagunktól, kívül hagyjuk magunkat az új szituáción. A behelyezkedés tapasztalata abból adódik, hogy kilépünk a saját szituációból, s ezzel egyidejűleg egy másik szituációba lépünk be. De ez a másik szituáció nem a másiknak a szituációja. A behelyezkedés kétségkívül a másikhoz való odafordulást, a másik felé való megnyílést feltételez. Ennyiben „a másik szituációt valóban magunk elé kell idézni”.<sup>39</sup> Odafordulni viszont csak olyan valakihez lehet, aki magához fordít, vagyis ő maga is megnyílik felénk, s ezáltal kilép az addigi szituációjának a zártságából (az elzárkózó, magába zárkózó állapotából). Az egymás felé való kölcsönös megnyílést és odafordulást egy olyan *közös horizontban* való találkozást eredményez, amely az addigi

---

38 Uo. 216. [WM. 314.]

39 Uo. [WM. 314.]

különálló individuális szituációk mindegyikéhez képest egy más, új szituációt teremt: egy közösen létrehozott tapasztalati szituációt. Az így képződő szituációba „éppen, hogy önmagunkat is magunkkal kell vinni”,<sup>40</sup> mint ahogy a másikkal sem történhet ez másképp. Az ebbe való behelyezkedés mindkét résztvevő esetében valóságos kimozdulást, kilépést jelent az azelőtti individuális, zárt szituációkból, és belépést egy olyan új helyzetbe, amelyben új tapasztalatokkal gyarapodnak. Hermeneutikailag tekintve, a behelyezkedésnek csak ez lehet az értelme. Az új szituációba való behelyezkedés a résztvevők vonatkozásában éppen, hogy nem önmaguk kívül hagyását jelenti az új szituáción, hanem az abba való bevonását és megerősítését. Aki úgy próbál kommunikálni, hogy kívül hagyja magát a közösen épített szituáción, valójában a közös tapasztalatszerzésből rekeszti ki magát, az általa való gyarapodás lehetőségéből. Ilyen valakinek az önmagába zárkózó szituációjába behelyezkedni sem lehet, mivel éppen ő nem enged meg semmiféle behelyezkedést.

A behelyezkedés élménye a szubjektivitások találkozása és kölcsönös egymás felé fordulása esetében is ilyenformán képződik. A másik lelkiállapotába való olyanfajta beleérzésre, amelynek során úgy próbáljuk magunkba fogadni a másik érzéseit, hogy önmagunkat kiszorítjuk saját szubjektivitásunkból, kérdéses, hogy ténylegesen miként/mennyire lehetünk képesek. „Az ilyen behelyezkedés – mutat rá Gadamer – nem egy individualitás beleérzése egy másikba, s nem is a másik alávétése a mi mércéinknek, hanem mindig egy magasabb általánossághoz való felemelkedés, mely nemcsak a

---

40 Uo. [WM. 314.]

saját partikularitásunkat győzi le, hanem a másikat is.”<sup>41</sup> A másikkal való együttérzés voltaképpen egymás iránti együttérzés, amely lényegében sohasem vonható ki a kölcsönösség horizontjából. Nem önmagunkat szüntetjük meg a másokban és nem a másikat szüntetjük meg önmagunkban, hanem közös tapasztalatszerzésben való részvétel útján járulunk hozzá egymás gyarapításához. A kölcsönösség olyasmi, ami nemcsak, hogy nem redukálható a résztvevők individualitására, de nem is ezeknek az individualitásoknak valamiféle egymásba helyezkedő, egymást kioltó önmegszüntetése, hanem a különálló individualitásokhoz képest a létezésnek egy más minőségi szintje, amelyen a résztvevők a közös tapasztalatszerzés általánosságába emelkedve éppen, hogy kiteljesíthetik az individualitásukat.

(A nálalét)

Gadamer az ünnep tapasztalata kapcsán alkotja meg a *nálalét* fogalmát, amely egyszerre jelenti a jelenlétet (mindig) másokkal együtt az ünnepi eseményen, és a résztvevő jelenlévő odaforduló, önfeledt szemlélődését, ahogy az események közepette egészében is látja, tudja, hogy mi zajlik, átadva magát az eseményeknek, akkor is, ha történetesen nem ő maga közvetlenül végrehajtójuk. Gadamer kiemeli, hogy ez az önfeledt, önátadó szemlélődés, amelynek során a néző teljes mértékben magánál az ünnepi eseménynél van (és nem a maga egyéni, személyes érdekeinél, céljainál) *több*, mint pusztán „együttes jelenlét”, mivel ilyenkor a szemlélődés tényleges részvétel, s ez maga a néző ünnepi (jelen)léte. „A nálalét

---

41 Uo. [WM. 314.]

több mint pusztán együttes jelenlét valami mással, ami szintén ott van. A nálalét részvételt jelent. Aki ott volt valaminél, az egészében tudja, hogy tulajdonképpen hogy volt.(...) A szemlélés tehát a részvétel egyik valódi módja” – mondja Gadamer.<sup>42</sup> Az ünnep egy ilyen alkalom. Kimozdít a hétköznapiokból, a megszokott zárt élethelyzetekből, önmagaságunk berögzült állapotából. De mindez nem azért és nem úgy történik, hogy feladjuk önmagunkat, hanem azért, hogy ezáltal egy új közösség – másokkal és az ünnepi eseményekkel alkotott közösségben – résztvevőiként, az önfelelt szemlélődésnek átadva magunkat egy teljesebb és szabadabb létezés élményében részesüljünk. Az ünnepi esemény figyelemkeltő, maga felé fordító és vonzó, amely úgy fogad be a maga közegebe, hogy nem vonhatjuk ki magunkat belőle, nem kerülhetünk kívül rajta, még akkor sem, ha az egyéni részvétel módján történetesen semmiféle sajátos szerepünk nincs a végbemenetelésben. A hétköznapiokból való kimozdulásunk és a magunk átengedése az odafordító vonzásnak mégsem jelent önfeledést és kifordulást önmagunkból. Ehelyett kiemelkedést és felemelkedést jelent az új, mindent és mindenkit átfogó tapasztalat közös általánosságához, amelynek ünnepi szemlélődőkként mi is a részeseivé és résztvevőivé válunk, hagyva magunkba áramlani formáló, gyarapító hatásait. Az ünnepi élmények befogadása egyúttal önmagunk felé fordít és az önmagunkra irányuló átfogóbb rálátás lehetőségével gazdagít, tehát éppenséggel nem kifordít önmagunkból, hanem az önmagunkhoz való odatalálás hitelesebb, valóságosabb módjával ajándékoz meg.

---

42 Uo. 101. [WM. 128.]

A nála lét fogalmának hermeneutikai jelentősége túlmutat az ünnep közvetlen tapasztalatán. Egyik származékos értelemdimenziója a „szubjektív magatartásnak” arra a módjára terjed ki, amely a „dolognál-létet” jelenti.<sup>43</sup> E tekintetben Gadamer különösen hangsúlyozza, hogy bár a néző lényege abban áll, „hogy önfeledten átadja magát valamely látványnak”, az önfeledtség „itt egyáltalán nem fosztó állapot, mert a dolog felé fordulásból ered, mely a néző saját pozitív teljesítménye”. Ez esetben már a dolog felé való forduláson a valóságos „dolog maga” értődik, amellyel a létezésünk legkülönfélébb területein állandóan és folyamatosan „dolgunk van”. Ebben a vonatkozásban a dolgokhoz való odafordulás esetében tehát nem önmagunkról való megfélekedésről, a dolog szemlélésébe való belefélekedésről van szó, hanem éppen fordítva, önmagunkhoz való határozott odafordulásról és a fokozott tudatosításáról annak, hogy mit teszünk, hogyan bánunk a dolgokkal. Hermeneutikai tekintetben a világunkhoz tartozó dolgok nem élettelen „tárgyak” (nem a megismerés és a cselekvés „tárgyai”), de nem is a szubjektivitásunkon belül képződő entitások (fenomének). Kívül vannak a bensőségességnek ezen a körén, de mi magunk soha nem kerülhetünk kívül a dolgokkal való együttlét körén. Bizonyos tekintetben mindig kívül kell kerülnünk a szubjektív bensőnkön és át kell engednünk magunkat a dolgoknál való lét kötelékébe ahhoz, hogy a dolgok is megnyíljanak felénk és alkalmassá váljanak az együttműködésre. A dolgokhoz való odafordulás így korántsem jelent valamiféle önfeladást, lemondást a magunknál való létről, hanem a dolgokkal való új közös tapasztalatszerzésben való tényleges részvételt. Ez

---

43 Vö. uo. [WM. 128.]

a közös tapasztalatszerzés nemcsak minket mozdit ki a szubjektivitasunkbol, hanem a dolgot is kimozditja a maganvalóságából, bevonja a szemlélődésbe és munkálkodásba, a közös tapasztalat létrehozásának résztvevőjévé változtatja. A dolognál való nálalet tehát a tevékeny létezésnek olyan közös és általános módja, amely minket is és a dolgot is kimozdulásra készteni a különálló létezés partikularitásából, és a létezésnek egy magasabb minőségi szintjére emel, amelyen mind a dologra önmagunk felől, mind önmagunkra a dolog irányából a helyesebb rálátásra, megítélésre és viszonyulásra nyílik lehetőség.

A nálalet másik származékos értelemdimenziója „a teoretikus viselkedés képességében” konkretizálódik. „A theoria valódi részvétel – mondja Gadamer –, nem cselekvés, hanem elszenvedés [pathosz], tudniillik azt jelenti, hogy a látvány magával ragad, megfog bennünket.”<sup>44</sup> A teoretikus beállítódás olyasmi, ami a cselekvő, tevékeny hozzáállás szituációjának a konkréciónak is kimozdit, és egy fordított viszonyulási módba von be: nem mi hatunk a dolgokra („egy dologgal szemben el tudjuk felejteni saját céljainkat”), hanem átengedjük magunkat a látványnak, a gondolatnak, a kérdésnek, az igazság feltárulkozásának, ami megfog, megragad és a létezés partikularis körülményei fölé emel. Egyfelelől ez „szenvedés”, mivel a teoretikus beállítódás kiragad az aktív, hatás kifejítő létezés konkrét beágyazottságából és belénk áramló új tapasztalatok elszenvedőjévé/befogadjává változtat. Ezeket nem mi alakítjuk, hanem minket alakítanak. Mégis, ez az elszenvedés valójában *produktív* szenvedés, amely nemcsak több és más tapasztalattal ruház fel, hanem olyan általános értelemösszefüggések horizontjába

---

44 Uo. [WM. 128.]

emel, ahonnan helyesebb és átfogóbb rálátás nyílik a dolgokra, s ahol a dolgok a maguk tulajdonképpeni lényegük és az értelmük irányából, az igazságukkal való egységükben mutatkoznak meg nekünk. Ez a teoretikus látásmód jelenti egyszersmind az önmagunkhoz való legteljesebb odafordulást is, mivel az emberi valónk lényegének és értelmének az átfogó horizontjában nyitja meg önmagunk megtapasztalásának a lehetőségét.

## 6.

### **(Találkozás a hermeneutikával)**

A tényleges megfordítás/megfordulás minden esetben olyan új tapasztalatszerzés, amely abban a folyamatban, amelyben szert teszünk rá, valójában minket alakít át. Az új ebben az összefüggésben nem csupán egy hiány pótlását, egy addig nem tapasztaltnak a befogadását, egy ismeretlen tapasztalati mező vagy létszféra megnyitását jelenti. Az új itt azt jelenti, hogy valami a hozzá való odafordulásban *másként* tűnik fel. Ez egyszerre feltételezi a rögzült előzetes állapotból való kimozdulást/kimozdítást és egy másik nézőpont, megközelítési mód és hozzáállás kiképzését, elsajátítását. Tapasztaló és tapasztalt egymással hatásösszefüggésben állóként mozdul ki addigi különállóságából és válik résztvevővé egy új közös tapasztalat létrehozásában. A „másik” a maga lényege és értelme szerint – legyen az a másik ember, a dolog maga, egy másik kultúra, vagy éppenséggel a másik oldaláról szemügyre vett előzetes tapasztalat – mindig az adott partikularitásokat meghaladó nézőpont-, és beállítódásváltás gyakorlataként, az ezzel járó átváltozásként jut érvényre, amelynek horizontjában egy átfogóbb és közös

általánosság szintjén teljesedik ki az addigi tapasztalataink.

Az új tapasztalatszerzés elszenvedése nemcsak a megtapasztalt dolog igazságával gyarapít, hanem a saját igazságunkat is érvényre juttatja a körülmények korlátozó és ellenálló hatásaival szemben. Ennélfogva az új tapasztalatszerzést a *teljesebb* önmagunkhoz való odafordulásként élhetjük meg. Hermeneutikai nézőpontból tekintve az önmagunkká válás esélye az odafordulás és az elszenvedés egymáshoz tartozásából bontakozik ki. A tényleges fordulat valójában *bennünk* történik: akként a gyarapodásként, ahogy *képessé válunk* az odafordulásra és az elszenvedésre. Ebben mutatkozik meg az odafordulás igazi értelme.

A hermeneutikával való szembesülés különleges találkozás, amelyből *gyakorlati filozófiai* perspektíva nyílik. Szembefordít az addigi gondolkodási, nyelvi és cselekvési szokásainkkal, kimozdít a rutin kényelméből és az életvitelünk egészére kiterjedő, átfogó *beállítódás váltásra* készítet. Mindez erőfeszítést igényel, amelynek a környezetünk gondozására és az önmagunk iránti gondoskodására irányuló belülről jövő odaforduló-megengedő és alakító hatáskifejtéseit létgyarapító átváltozásként éljük meg.

A hermeneutikával való produktív találkozás – valós *fordulat* az életben.

(Első megjelenés: *A megfordíthatóság értelemdimenziói*. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2014. 141–154.)



# AZ IGAZSÁG IGÉNYE

*„A dolgok emberi ismerete  
csak fénytörés, melyben  
az egyetlen igazság fénylik.”<sup>1</sup>*

*„Az igazság történeti megnyilatkozását  
csak akkor értjük meg, ha azzal a világgal  
kapcsolatban vizsgáljuk, amelyben  
keletkezett, s azoknak az embereknek  
a sorsában, akik megfogalmazták.”<sup>2</sup>*

## I. Az igazságkérdés megnyitása

### 1.

Nem tűnik manapság hiábavalónak, értelmetlennek, üresjáratúnak felvetni az igazság kérdését?

Végigtekintve a filozófiai gondolkodás történetén, az igazság annyiféle megközelítésével, elgondolásával találkozunk, hogy szinte lehetetlennek látszik valami „újat” mondani vele kapcsolatban. Az igazság más-más arculata tűnik fel, valahányszor a „lét igazságát”, a „dolog igazságát”, a „szó igazságát”, a „kijelentés

- 
- 1 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984. 305. [H.-G. Gadamer: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 442. A továbbiakban: WM.]
  - 2 Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1989. 103.

igazságát”, a „tett igazságát”, a „hit igazságát”, a „mű igazságát” hozzák szóba. Az igazság helyei is különfélék: lehet Istennél, vagy lehet az embernél; lehet a dolgokban vagy lehet a szavakban, a gondolatokban, a tettekben; lehet a létben és lehet a megismerésben; lehet a tapasztalatban és lehet az értelemben; lehet az ítéletben, a kijelentésben, és lehet ezeknek a tárgyukhoz való (megfelelési) viszonyában. Változatosak az igazság alakzatai is: elrejtetlenség, megmutatkozás, feltárulkozás, nyilvánvalóság, bizonyosság, belátás, helyesség, megalapozottság, ellenőrizhetőség egyaránt az igazság megvalósulási és előfordulási módozatának bizonyul.

Heidegger észrevétele, hogy az igazság fennkölt, de elkoptatott, értelemvesztett szavá vált,<sup>3</sup> manapság még inkább érvényesnek mutatkozik, mint néhány évtizeddel ezelőtt. Éles ellentétben áll viszont ezzel Heideggernek egy másik megállapítása, miszerint az igazságról való tudásunk „silány, gyenge”. Az igazság alapszó „gondatlan használata” is ezt tanúsítja.<sup>4</sup> Nap mint nap élünk a kifejezéssel, és együtt élünk „igazságokkal”. Mégis – paradox módon – szinte megválaszolhatatlannak bizonyul a kérdés, hogy mi az igazság az igazság körül? A megválaszolási kísérleteknek leginkább az igazság belső elmentmondásossága áll ellen. A görög filozófia kezdeteitől a kortárs elgondolásokig különböző változatokban is-

- 
- 3 Martin Heidegger: Az igazság lényegéről. In Uő: *Útjelzők*. Osiris Kiadó, Budapest 2003. 174. [Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. In *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976. 179. A továbbiakban: WW.]
  - 4 Vö. Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1988. 79–80. [Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerks. In *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977. 36. A továbbiakban: UK.]

mételten visszatér a felismerés, hogy alaptermészeténél fogva az igazság maga összefügg a rejtőzködéssel és a homállyal, akárcsak a feltárukozással és a világossággal, s a hozzátartozás módján egyszerre hordozza mindkettőt szerkezetében és megnyilvánulásaiban. Hérakleitosz híres töredéke – „A (*dolgok*) természet(e) rejtőzködni szokott.”<sup>5</sup> – tételesen utal arra, hogy az igazság kezdeti tapasztalata a rejtekezés (volt), és a tapasztalatképződés elsődleges *negativitásában* – ahogyan ez a tapasztalat dialektikájában és hermeneutikájában feltáru – mindenkor ez érhető tetten. Az elrejtettséget, a „feltárualtságtól-való-visszatartást” Heidegger is „a legsajátabb és tulajdonképpeni kezdeti igazság”-nak tekinti,<sup>6</sup> mivel úgy véli, hogy „az egészében vett létező elrejtettsége” mint a tulajdonképpeni kezdeti igazság „korábbi, mint ennek vagy annak a létezőnek bármely megnyilvánulása”.<sup>7</sup>

Közhelyszámba megy annak a megállapítása is, hogy az igazság körül született a legtöbb félreértés. A legzavarkeltőbbnek az igazság és a valóság viszonyának a mindenkori kellő tisztázatlansága/tisztázhatatlansága bizonyul. Egyaránt félreértéseket szül a mesterséges szétválasztásuk, de a reflektálatlan azonosításuk is. Az egyik megközelítés szerint az igazságprobléma ténylegesen nem az igazságé, hanem a valóságé. Az igazság nem valami magánvaló, hanem a valósághoz tartozó, és csak akkor igazság, ha a valósághoz vezet. A metafizikai hagyomány egyik domináns vonulata arról szól, hogy a valóság igazságát hogyan lehet/kell feltárni, s ily módon

---

5 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1998. (287) 207.

6 M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 186. [WW. 193.]

7 Uo. 187. [WW. 193.]

magát a valóságot birtokba venni, uralomra szert tenni felette. De a viszony megfordítása is hasonlóképpen érvényes. A valóság csak az igazságában/igazságként megvalósulva ténylegesen valós; attól megfosztottan csak látszat, vagy hiány, vagy semmi. Valóság és igazság szétválaszthatatlan összetartozása az létező dolog és az igazság egymáshoz tartozásaként, illetve az emberi valónk és az igazság egymáshoz tartozásaként az antik görög gondolkodásban egyaránt felmerült, mégpedig oly módon, hogy ez az igazságra vonatkozó későbbi elgondolások számára is mindvégig mérvadónak bizonyult. A létező és az igazság egymáshoz tartozására utal már Parmenidész gondolata: „Ugyanaz a dolog létezik az elgondolás számára, mint ami végett a gondolat létezik.”<sup>8</sup> Később ebből eredeztetik az igazság egyfajta *ontológiai* fogalmát, illetve erre alapozzák az ontológiai kimunkálását. De hasonlóképpen erős tételként fogalmazódik meg az igazságnak az emberi valónkkal való egymáshoz tartozása: „Aki sose látta a valóságot, nem juthat emberi alakba. Mert ha valaki ember, annak meg kell értenie azt, ami fogalom alakjában van kifejezve, sok érzékelésből gondolkodás által egyé összefoglalva”<sup>9</sup> – olvashatjuk Platón *Phaidrosz* című dialógusában, érzékelve az előbbivel szembeni erőteljes *episztemológiai* nyitás/fordulat jelentkezését az igazságkérdésben. Az igazságnak a valóság felől és a valóságnak az igazság felől való elgondolása egy olyan zárt *körkörösséghez* vezet az európai filozófiai hagyományban, amelyben volta-

---

8 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. (299, 35) 371.

9 Platón: *Phaidrosz*. *Összes művei*. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 249a.

képpen az igazságkérdés bezárul. „Igaz az, ami megfelel a valóságosnak és valóságos az, ami igazságban van”, s ezzel a kör bezárul – hívja fel a figyelmet Heidegger.<sup>10</sup> Az igazságkérdés látszólagos értelmetlensége talán éppen ezzel a zártságával magyarázható.

A homályt, a bizonytalanságot és félreértéseket csak fokozzák az igazsággal kapcsolatos gondolkodásmódnak a különféle korszakokban bekövetkező paradigmaticus fordulatai és az igazságproblémának a filozófiai hagyományban végigkövethető odüsszeája.

Az igazság ügye a filozófiai hagyományban, jól megfigyelhető módon, egy *reduktív* utat jár be: az emberi lét egészét átfogó problémából – tapasztalat, cselekvés, a jó és a rossz tudása, praxisz és phronészis – egyre inkább elméleti síkra áttevődő kérdéssé válik, egyfelől ontológiai kérdéssé, másfelől – a mind hangsúlyosabban, dominánsabban előtérbe kerülő – episztemológiai kérdéssé, a megismerés kérdésévé, majd ezen belül is fokozatosan a megfelelés, a megalapozás és az ellenőrizhetőség kérdéskörére szűkül. Ennek megfelelően az igazság mindinkább kikerül az emberi élet természetes folyamataiból, és művileg létrehozott megismerési terméként, instrumentumként, technikaként és technológiaként kerül oda vissza, miközben mind az előállítás, mind a felhasználás folyamatában már csak szakértők számára válik hozzáférhetővé. Ily módon az emberi lét és az igazság elszakad és eltávolodik egymástól. Az ember fokozatosan elveszti természetes illetékességét az igazsággal való kapcsolat-teremtésre és együttélésre, vagy akár az elérésére, birtoklására, gyakorlására. Az igazság fokozatosan elveszti az emberi arculatát. Gyakorta tapasztaljuk, hogy a mai

---

10 Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. 80. [UK. 36.]

igazság már „nem az az igazság”; a mai „igazság” jó lehet arra, hogy a segítségével megoldjanak technikai, kommunikációs, szervezési, hatalmi ügyeket, de kérdéses, hogy az életnek mennyire adhat tartalmat. A kiürült, igazságtartalom nélküli élet, amelyet teljes bizonytalanság ural a tekintetben, hogy mi igaz és mi nem az, mindenféle tatalommal feltölthető, hatalmilag kisajátítható és manipulálható. Az önnön lényege körül megforduló igazság pedig egyre üresebben, egyre instrumentalizáltabban, egyre manipuláltabban tér vissza az önmagára irányuló kérdéshez, hogy mi is az igazság voltaképpen.

Az igazság megújuló *emberi igénye* lehet az az egyedi találkozási hely, ahol az *igazság technikája* és az *igazság kultúrája* egymásra találhat. Ennek megalapozott filozófiai elgondolása az igazságkérdés újbóli *megnyitását* feltételezi.

## 2.

A kortárs filozófiai megközelítések nagyjából egyetértenek abban, hogy az igazság körüli, riasztónak tűnő sokféleség dacára az igazságkérdés az igazság két alapfogalma köré szerveződik, s ennek megfelelően az igazság kétféle értelmét világítja meg. Az igazság mindkét értelme már az antik görög filozófiában körvonalazódott, s a későbbi korok gondolkodásában váltakozó pozíciókban és hangsúlyokkal ezek élnek tovább.

Heidegger – az igazságkérdés újbóli megnyitásának szándékával – radikálisan közelít a problémához. Igazságon azt érti, „ami igazzá teszi az igazat”,<sup>11</sup> ami „az

---

11 M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 174. [WW. 179.]

igaz lényege”.<sup>12</sup> Ez a definíció viszont azt a kérdést implikálja, hogy „mi az igaz?”. Erre a hagyomány alapján adható válasz: „Az igaz a valóságos.”<sup>13</sup> De ténylegesen nem a valóság átfogó egészét értik rajta, hanem többnyire csak „az egyik vagy a másik” konkrét, partikuláris létezőre vonatkozó igazságot.<sup>14</sup> Az igaz megjelenhet *igaz dologként*, vagy *igaz állításként*. Az igazságnak ez a két „lényegfogalma” – mutat rá Heidegger – „mindig valami szerinti elhelyezkedést, igazodást jelent, és ezáltal az igazságot mint *helyességet* gondolja el”:<sup>15</sup> egy dolog összhangja a róla elgondolttal, illetve egy kijelentésben elgondoltnak a dologgal való megegyezése; a dolognak a megismeréshez való hasonulása, illetve a megismerésnek a dologhoz hasonulása – *veritas est adaequatio rei et intellectus*. A dologi igazság mindig „a dolog összhangját jelenti lényegének »ésszerű« fogalmával”, míg a nem-igazság a létezőnek a nem-egyezése önnön lényegével.<sup>16</sup> Az állítás igazsága a kijelentés helyességében áll, a nem-igazság pedig a kijelentésnek a dologgal való meg-nem-egyezését jelenti.<sup>17</sup>

Az igazságnak már a régi görög filozófiában fel-lelhető „kettős értelmére” Gadamer is hivatkozik, de Heideggerhez képest egy lényeges és jellemző megfogalmazásbeli eltéréssel, aminek az elgondolás

---

12 M. Heidegger: *A műalkotás eredete*. 80. [UK. 37.]

13 M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 174. [WW. 179.]

14 Vö. M. Heidegger: *A műalkotás eredete*. 80. [UK. 37.]

15 M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 175. [WW. 180.] Még ott is, ahol azt magyarázzák, hogy miként is jön létre a helyesség, már eleve tételezik azt, mint az igazság lényegét. – Vö. uo. 176. [WW. 181.]

16 Uo. 176, 177. [WW. 181, 182.]

17 Uo. 177. [WW. 182.]

szintjén is megmutatkozik a jelentősége. Az egyik az „aletheia” – „elrejtetlenség” – kifejezéssel megjelölhető értelme az igazságnak, ami annyit jelent: „mondani, amit az ember gondol”.<sup>18</sup> A másik jelentés abban áll, hogy „egy dolog azt »mondja« magáról, ami”, illetve „ami annak mutatja magát, ami”.<sup>19</sup> Gadamer tehát a mondás és a mutató terminusaiba, a nyelv közegébe helyezi azt a problémát, amely hagyományosan a dolog és a gondolkodás, a lét és a megismerés viszonylatában merült fel.

Az antik filozófiai hagyományhoz képest a középkori és az újkori gondolkodásban az igazság lényegének felfogására vonatkozólag a hangsúly egyre inkább a megismerés és a megismert valóság közti megfelelés problémájára tevődött át. „Az igazság ma már régóta a megismerésnek a dologgal való megegyezését jelenti” – mondja Heidegger.<sup>20</sup> Ezáltal viszont elfedődik az igazságnak az az eredeti értelme, amely voltaképpen a megfelelésen alapuló igazságnak is a lehetőségfeltételét alkotja. Ahhoz, hogy a megegyezést be lehessen látni, vagy igazolni és ellenőrizni lehessen, „a dolognak magának mint olyannak mégiscsak meg kell mutatkoz-

---

18 Hans-Georg Gadamer: Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez. In *Uó: A szép aktualitása*. T-Twins Kiadó, Budapest 1994. 146. „Az igazlétnek ez az első értelme azt jelenti tehát, hogy az ember az igazat mondja, azaz azt mondja, amit gondol” – fűzi hozzá Gadamer. [Hans-Georg Gadamer: *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit. Gesammelte Werke*. Band 8. Ästhetik und Poetik I. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 73. A továbbiakban: DW.]

19 Uo. 146. Pl. az arany mint valódi arany, ami tényleg arany, s nem csak úgy fénylik. [DW. 73.]

20 M. Heidegger: *A műalkotás eredete*. 81–82. [UK. 38.]

nia”.<sup>21</sup> Ez pedig nem történhet másképp, mint úgy, hogy kilépjen az elrejtettségéből, hogy az el-nem-rejtettségbe helyezkedjen. A helyesség ténylegesen csak akkor érvényesül, ha *nyitott viszonyulásként* valósul meg, úgy, hogy „a nyitottban állván kezdettől fogva egy megnyilvánulóhoz *mint olyanhoz* viszonyul.”<sup>22</sup> Az igazság létmódját Heidegger ebben a nyitottságban tételezi. Ugyanis a nyugati gondolkodás „a létezőt” kezdettől fogva mint „a jelenlévőt”, vagyis mint a nyitottban megnyilvánulót tapasztalja. Az állító kimondás „a létezőt úgy mondja ki, *ahogy van*”,<sup>23</sup> vagyis a megnevezés és az állítás a *létezőt magát* mondja ki, mint jelenlévőt.<sup>24</sup> Az állító kijelentés és a létező igaz léte közötti megegyezés nem külső szabályok szerint tételeződik, hanem az *egyezésnek* ezen a *belső lehetőségén* alapul. Amennyiben azonban ténylegesen csak a nyitott viszonyulás által válik lehetővé a kijelentés helyessége (igazsága), „akkor az, ami a helyességet lehetővé teszi, eredetibb joggal tarthat igényt az igazság lényegére” – mutat rá Heidegger.<sup>25</sup> Az igazság tehát „eredendően nem az állításban honol”,<sup>26</sup> hanem az igazságnak a ma már közismertnek számító lényege – a helyesség – „az igazságon mint a létező el-nem-rejtettségén

---

21 Uo. 82. [UK. 38.]

22 M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 179. [WW. 184.]

23 Uo. 179. [WW. 184.]

24 A Parmenidészről fennmaradt töredékben ez így hangzik: „Ami a kimondás és elgondolás (*számára*) létezik, annak lennie kell: hiszen létezését tekintve (*az*) van, / a semmi pedig nincs.” – G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. (293, 5) 364.

25 M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 179. [WW. 184.]

26 Uo. 180. [WW. 186.]

áll vagy bukik”.<sup>27</sup> Egy dolog igaz lényegét tehát „igaz léte határozza meg, a mindenkori létező igazsága”, ami el-nem-rejtettségeként tárul fel.<sup>28</sup>

Ebből az előfeltevésekből kiindulva az igazságkérdést Heidegger az *elrejtetlenség* gondolata mentén nyitja meg és fejleszti tovább. A modernitás episztemológiai irányultságával szemben a kérdéskör ontológiai dimenzióját veszi vissza és emeli be a problematizálásba, ami lehetőséget nyújt az *aletheia* kifejezéssel megjeleníthető eredeti igazságfelfogásnak a létező horizontján túlnyúló kitágítására és újragondolására a lét egészének a szintjén. Ezen az úton haladva a problémafelvetés újabb mozzanata arra a kérdésre irányul, hogy mi képezi a helyesség belső lehetővé válásának az *alapját*? Erre Heidegger egyetlen szóval válaszol: a kijelentés helyességeként értett igazságnak a lényege – tehát az episztemológiai igazságfelfogás ontológiai alapja – a *szabadság*.<sup>29</sup> Igazságnak és szabadságnak ez a lényegi összefüggése a szabadság eredeti értelméből adódik, a „lenni-hagyás”-ból és a nyitottság létmódjából adódik.<sup>30</sup> A szabadság akként szabadság, hogy nem korlátozza a létező természetes, magával hozott nyitottságát és egyúttal *kiteszi* magát a nyitottságnak, azaz a létező nyitottságába belehelyezkedve nyitottként viszonyul a

---

27 M. Heidegger: *A műalkotás eredete*. 82. [UK. 38.]

28 Uo. 80. [UK. 37.]

29 „Az igazság lényege, a kijelentés helyességeként értve, a szabadság.” – M. Heidegger: *Az igazság lényegéről*. 180. [WW. 186.]

30 „A nyitott megnyilvánuláshoz viszonyuló szabadság a mindenkori létezőt annak hagyja, ami. A szabadság most mint a létező lenni-hagyása lepleződik le.” – Uo. 182. [WW. 188.]

nyitottságban lévő létezőhöz.<sup>31</sup> Az igazság létezése tehát, mint „a létező ek-szisztens, felfedő lenni-hagyása”, „szabadságként lepleződik le”.<sup>32</sup> Ennélfogva – mondja Heidegger – „az igazság nem egy állítás velejárója, amelyet egy emberi szubjektum mond ki egy objektumról, hanem a létező feltárása, amelynek révén valamilyen nyitottság létezik.”<sup>33</sup>

A szabadság lényegének lenni hagyásként, nyitottságként és kitettséggként való feltárása révén Heidegger az igazság és szabadság viszonyát az emberi létre vonatkoztatja, ténylegesen abban látja megalapozottnak. A lenni-hagyás, azaz a szabadság „önmagában ki-tevő, ek-szisztens”,<sup>34</sup> viszont ténylegesen az emberi lét az, ami „az ek-szisztencia módján” van, azaz az ember az, aki a létező nyitottságába belehelyezkedve magát is megnyitva fordul oda ehhez a nyitottsághoz.<sup>35</sup> A megfelelés tehát voltaképpen az emberi lét nyitott, a létezőhöz szabadon odaforduló és azt a maga nyitott megjelenésében lenni hagyó módjában – az igazságra való beállítódásában – megalapozott.

---

31 „Lenni hagyni – nevezetesen a létezőt, akként, ami – a nyitottba és annak nyitottságába való belebocsátkozást jelent, mely nyitottságba a mindenkori létező beáll, méghozzá úgy, hogy ezt a nyitottságot mintegy magával hozza.” – Uo. 182. [WW. 188.] „ezt a nyitottságot a nyugati gondolkodás kezdetben el-nem-rejtettként fogta föl. – Uo. [WW. 188.]

32 Uo. 185. [WW. 192.]

33 Uo. 184. [WW. 190.]

34 Uo. 182. [WW. 188.]

35 „Minden emberi viszonyulás és annak megtartása kitett e nyitottság nyitottjába. Ezért van az ember az ek-szisztencia módján.” – Uo. 184. [WW. 190.] „minden emberi viszonyulás mindig a maga módján nyitott, és beállítja magát arra, amihez viszonyul” – Uo. [WW. 190.]

A heideggeri elgondolás szerint viszont nemcsak az elrejtetlenség foglaltatik benne a szabadságban, hanem az elrejtettség is. Míg az egyes létezők az elrejtetlenségben jelenvalókként megjelennek, feltáru-  
nak, az egészben vett létező, azaz a lét egésze elrejtett-  
ségben marad.<sup>36</sup> Ily módon a rejtettség és titok áthatja az  
emberi létet, s ezzel nem vetve kellőképpen számot, az  
ember az igazság keresésében tévútra terelődhet. A té-  
vedés nem egyedi, szubjektív természetű hiba, hanem az  
ember történelmi létében ontológiailag megalapozott.<sup>37</sup>

A lét rejtőzködő visszahúzódása, a feltáru-  
ltságtól való visszatartottsága engedi elrejtetlenként feltáru-  
lni a létezőket. Heidegger úgy véli, hogy ez a rejtekezés,  
a rejtekezésékként való megmutatkozás, „világló rejtés”  
voltaképpen a kezdeti igazság, amely korábbi, elsőbb,  
mint bármelyik létezőnek a feltáru-  
lása, mint ennek vagy  
annak az igazsága.<sup>38</sup> A világló rejtés a lét létezéséhez úgy  
tartozik hozzá, mint a kezdeti elrejtő visszahúzódás fé-  
nye, mint tisztás, mint az *elrejtettség elrejtetlensége*. Ezért  
„e tisztás neve *alétheia*”.<sup>39</sup>

---

36 „A lenni-hagyás éppen azáltal, hogy az egyes viszonyulásban  
mindenkor azt a létezőt hagyja lenni, amelyhez viszonyul, és  
amit ily módon feltár, elrejtí az egészében vett létezőt. A lenni-  
hagyás önmagában egyúttal elrejtés is. A jelenvalólét ek-szisztens  
szabadságában történik meg az egészben vett létező rejtekezése,  
a szabadságban *van* az elrejtettség.” – Uo. 186. [WW. 193.]

37 „A tévút a *tévedés* nyílt helye és alapja. A *tévedés* nem egyedi  
hiba, hanem a történelem királysága (uralma), a *tévelygés* vala-  
mennyi módjának magába szőtt hálózata.” – Uo. 189. [WW. 197.]

38 „az egészében vett létező elrejtettsége, a tulajdonképpeni kez-  
deti igazság korábbi, mint ennek vagy annak a létezőnek bár-  
mely megnyilvánulása” – Uo. 187. [WW. 194.]

39 Uo. 193. [WW. 201.]

3.

A heideggeri elgondolás, hogy „az igazság mint a lét létezésének alapvonása világló rejtést jelent”,<sup>40</sup> számos következménnyel jár. Mindenekelőtt észrevehető, hogy az igazság lényegére vonatkozó elgondolás *megfordul*: az európai filozófiai hagyományban Platont és Arisztotelészt követően az igazság lényegének megegyezésként-megfelelésként, azaz *helyességként* való megszokottá vált elgondolása *visszafordul* az igazságnak az ennél eredetibbnek vélt értelméhez, az elrejtetlenségként való felfogásához. Ezzel együtt az igazságkérdés episztemológiai problémából ontológiai kérdéssé válik, a megismerés igazságából a létezés igazságának a kérdésébe vált át. Ez nemcsak az igazság helyváltoztatását jelenti, hanem a lényegének a más módon való feltárulását és megragadását, mint az ismeretelméleti igazságkoncepció esetében. Heidegger fontolóra veszi, hogy az igazság lényegére vonatkozó kérdésnek nem kell-e egyben és elsődlegesen a létezés igazságára vonatkozó kérdésnek lennie.<sup>41</sup> A számára kínálkozó választ tételesen is megfogalmazza: „Az igazság lényege a létezés igazsága”.<sup>42</sup> Ebből következően nem a kezdeti elrejtetlenség az, ami lehetővé teszi és megalapozza a helyességet, vagyis a megegyezést és a megfelelést, hanem „a világló rejtés az, ami engedi létezni a megismerés és a létező megegyezését.”<sup>43</sup> Itt azonban nem helyben forgásról, nem fordított irányú körben forgásról van szó, amelyben az igazságkérdés újból bezárul. Az elgondolás

---

40 Uo. [WW. 201.]

41 Uo. 192. [WW. 200.]

42 Uo. 193. [WW. 201.]

43 Uo. [WW. 201.]

a létezőktől a léthez lép vissza, pontosabban az emberi lét nyitottságában a „lenni-hagyás” módján szabadon feltáruló konkrét, egyedi létezőktől a lét átfogó – az emberi létet is átfogó – egészéhez emelkedik fel. Ennek köszönhetően a fordulat egyúttal átváltozás is: a valóság lényegének a létezők konkrét egyedisége általi behatároltságából való felemelkedése a lét átfogó egészére való nyitottságához, a lét általi átjártságában feltáruló igazságához. Átváltozás történik tehát, amely nemcsak az igazság helye és lényege megváltozásával jár, hanem az igazság eredeti értelmének, amelyhez visszafordul – az elrejtetlenségként felfogott értelmének – a megváltozásával is együtt jár. A létező elrejtetlenségének a gondolatát felváltja a lét mint az *elrejtettség elrejtetlensége* gondolata. Ebben a létnek magának egy újszerű fogalma és a létmegértésnek egy új módja képződik, az európai hagyományban meghonosodott, az absztrakt, mozdulatlan platóni ideára visszavezethető létfogalomhoz képest.

A létnek ezt az újszerű elgondolását Heidegger egy másik irányból is jól megvilágítja. A lét mint világlás a létezők közötti „nyitott hely”. De nem a szó hagyományos értelmében gondolható így, nem olyan térrészként, amelyet a létezők körülhatárolnak. A lét az, ami mint „nyílt közép”, mint „világló közép” „övezi az összes létezőt”. Szigorúan önmagában véve „semmi”, viszont a létezők felől elgondolva „e világlás létezőbb, mint a létező”.<sup>44</sup> Ugyanis a létező „csak akkor lehet létezőként, ha e világlás megvilágítottjába jut és abból kiválik”.<sup>45</sup>

A lét tehát nem rendelkezik olyan szubsztancialitással, mint a létezők, és nem engedi magát „valamiként”

---

44 M. Heidegger: *A műalkotás eredete*. 84. [UK. 40.]

45 Uo. [UK. 40.]

elgondolni. Az ontológiai gondolkodásmódtól is fordulatot/váltást igényel a létezőtől a léthez való átlépés. A lét olyan átfogó, *univerzális közeg*, amely sohasem önmagát juttatja érvényre közvetlenül, hanem a maga visszahúzó-dottságában, mint az „elrejttség világlása”, magukat a létezőket világítja meg és juttatja az elrejtetlenség nyitottságába és szabadságába.

A létnek az elrejttség elrejtetlenségeként való elgondolása a létezők elrejtetlenségeként felfogott igazság lényegét is újraértelmezi. Az elrejtetlenség nem a létezőnek állapota, nem a létező „kéznéllevősége” a nyitottságban, s ily módon az elrejtetlenségként értett igazság nem úgy tartozik hozzá a létező dologhoz, mint tulajdonság. Az elrejtetlenség: *esemény*, amely a létezővel *meg-esik* a világlásban; az igazság *lét-esemény*, a létező előlépése, előjövetele a világlásba.<sup>46</sup> A létező *az, ami* az elrejtettségből előlép a világlásba. Ez a létező a maga legvalóságosabb létében, s egyszersmind igazságában.

Heidegger az elrejttség-elrejtetlenség problematikáját teljes dialektikusságában kibontja. Ehhez hozzátartozik az arra való utalás is, hogy nemcsak az elrejtetlenség, hanem az elrejttség módozata és értelme is különbözik a lét és a létezők esetében. A lét elrejttsége az elrejtetlenségből való mindenkori visszahúzó-dottság folytán áll fenn. Ezzel szemben a létező „még *elrejtett* is csak a megvilágított mozgásterében lehet” – mondja Heidegger.<sup>47</sup> A létező elrejtetlensége, mivel a rejttség világ-

---

46 „A létező el-nem-rejttsége sohasem pusztán kéznéllevő állapot, hanem esemény. Az el-nem-rejttség (az igazság) nem a létező értelmében vett dolog tulajdonsága, s nem is a mondottaké.” – Uo. [UK. 40.]

47 Uo. [UK. 40.]

lásában bekövetkező esemény, voltaképpen az elrejtés módján történő elrejtetlenség, tehát az elrejtetlenség *tagadása* is hozzátartozik, mégpedig „a kettős elrejtés módján történő megtagadás”-ként.<sup>48</sup> Egyrészt az elrejtettségből való *elakad*, vagyis a létező nem tárul fel teljes valójában, így a rejtettség és a titok is hozzátartozik. Másrészt az elrejtetlenségben megjelenő létező *elváltozik*, „másként mutatkozik, mint amilyen”.<sup>49</sup> Egyrészt tehát a konkrét egyedi létező valósága/igazsága kimeríthetetlen, másrészt a feltároló igazság sem a teljes igazság. A létező elrejtetlenségeként felfogott igazság lényege tehát „a nem-igazság”.<sup>50</sup>

Az igazságra vonatkozó heideggeri elgondolás ily módon következményeiben is radikálisan más belátáshoz vezet, mint a megismerés igazságával kapcsolatos, főleg a modernitás időszakában dominánssá váló gondolkodásmód, amely a helyesség feltételeinek a biztosításától a bizonyosság megteremtését várta el, s az ellenőrzött, megalapozott ismereteket biztos ismeretekként, a bizonyosság tanúsítóiként kezelte, s az alkalomadtán fellépő bizonytalanságot hiányosságnak, tévedésnek, hibának, a feltételek elégtelenségének tudta be, és a kiküszöbölésére törekedett. A heideggeri elgondolás horizontjában egyrészt bebizonyosodik, hogy a bizonytalanság az igazság természetéhez szükségszerűen hozzátartozik és ontológiailag megalapozott, másrészt a bizonytalanságnak az így felfogott „bizonyossága” teljes mértékben kritikailag megkérdőjelezi az újkori

---

48 Uo. 86. [UK. 41.]

49 Uo. 85. [UK. 41.]

50 Uo. 86. [UK. 41.]

megismerésszményt és főleg a pozitívizmus szellemének a bizonyosságokba vetett hitét.

A heideggeri fordulat tényleges lényege és értelme szerint nem *visszafordulás* a létezőtől a léthez, hanem *előrefordulás* a léttől a létezőhöz az igazságkérdés újbóli megnyitása és a hagyományostól eltérő, *egészen más* alapokra helyezése jegyében, amely fordulat a *hermeneutikai nyitás* lehetőségét is magában hordozza.

## II. A „barlang hasonlat” kimondatlanja

### 1.

Heidegger Platónnak a „barlang hasonlatában” véli felfedezni annak az igazságfelfogásnak a szemléletes és összefüggő felvázolását, amely hosszú időn keresztül meghatározta az igazságkérdés kezelési módját az európai filozófiában, a nyugati kultúra és civilizáció történelmi sorsát számottevően alakító kihatásokkal és következményekkel.

Érdemes végigkövetnünk, hogy az igazságkérdés újbóli megnyitása és a filozófiai hagyományban rögzült, a megegyezésen és megfelelésen alapuló igazságkoncepció kritikai meghaladása irányába tett heideggeri kísérlet motivációs alapjai hogyan bontakoztathatók ki a platóni barlang hasonlat heideggeri olvasatából. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a platóni elgondolás miként támasztja alá a heideggeri értelmezést, mikor mond annál többet, vagy kevesebbet, illetve máségyebet.

Tekintsük át a heideggeri értelmezés főbb mozzanatait.

Heidegger azzal a – voltaképpen *rákérdezést* hordozó – megállapítással indít, hogy a platóni gondolkodásnak

van egy fontos *kimondatlanja*: kimondatlanul marad az igazság lényegének meghatározásában bekövetkező fordulat. A „barlanghasonlat” értelmezésével kimutatható, hogy ez a fordulat végbemegy, mint ahogy az is, hogy miben is áll ez a fordulat, és milyen igazságkonceptiót alapoz meg.<sup>51</sup> Ahhoz, hogy eljussunk a platóni gondolkodás kimondatlanjához, „bele kell gondolnunk abba, amit kimondott” Platón.<sup>52</sup>

Úgy tűnik, hogy a „barlanghasonlat” „az egyik tartózkodásból a másikba való átmenetek történetét beszéli el”, a barlangból a napfényre és ismét vissza a napfényről a barlangba.<sup>53</sup> Az átmenetek folyamatok, amelyek az *elrejtetlenség* egymást követő *fokozatait* jelenítik meg. Ebből az elgondolásból kiindulva tagolható az elbeszélés, felfelé és lefelé haladva, négy különböző tartózkodás egymásutánjára. Az „elrejtetlen” azt nevezi meg, ami „nyitottan jelenlévő” egy tartózkodási körzetben. A tartózkodások közti különbségek és az átmenetek fokozatai az elrejtetlenség különbözőségeiből, az igazság „éppen uralkodó módjából” adódnak.<sup>54</sup>

Az első fokozat a barlang mint tartózkodási hely. A barlang világszerű, de a külső világ meghatározó jegei itt a barlangi lét feltételeihez hasonulnak. A földjéhez kötöten élnek benne az emberek. Fölöttük a barlang boltozata égboltszerűen terül el. Az égő tűz fénye

---

51 Vö. Martin Heidegger: Platón tanítása az igazságról. In Uő: *Útjelzők*. Osiris Kiadó, Budapest 2003. 195. [Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. In *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976. 203. A továbbiakban: PL.]

52 Uo. [PL. 203.]

53 Vö. uo. 205, 208. [PL. 215, 219.]

54 Vö. uo. 208. [PL. 219.]

bevilágítja a barlangot, akárcsak a Nap a kinti világot. A barlang zártabb, homályosabb hely, mint a külső világ, de belülről elrendezett, biztonságot és védelmet nyújt. A platóni barlang „kép”, a hétköznapi élet kötöttségeiben, a környezeti feltételeknek alávetetten, a szükségszerűség hatalmában élő emberek világának a képe.<sup>55</sup> Ugyanakkor nem önmagában vett független kép, hanem a külső világ „kinézetének” (eidosz, idea), a kinti képnek (mint mintaképnek) a képmása, s a barlangban *elrejtetlenként* megjelenők a kinti dolgok kinézetének az árnyképei. A barlangszituáció képi funkciója kettős: egyrészt megmutatja, hogy milyen mértékben térhet el a képmás a mintaképtől, másrészt viszont az mutatja meg, hogy a képmás hogyan kerülhet a valóság helyébe, illetve, hogy milyen az a világ, amely esetében a képmás a valóság. A barlang megléte ugyanis megkettőzi a valóságot: a barlanglakók számára a létezés barlangi módja épp olyan valóságos, mint a kinti világ valósága. A megkötözött emberek a hétköznapi „körbetekintés” korlátozottsága folytán sem magukat a tárgyakat, melyeknek az árnyéka a szemközti falra vetül, sem a barlangban égő tüzet nem látják. A barlangon kívüli világról sincs tudomásuk. A barlangban élő megbilincseltek azt tartják elrejtetlennek, s így azt vélik „valóságosnak”, ami a mások által készített mesterséges dolgoknak a háttérből

---

55 Arra, hogy a barlang kép, egyértelműen utal Platón is és Heidegger is. „Különös egy kép, s különösek a rabok is” – állapítja meg Glaukón a Szókratész által felvázolt helyzettel kapcsolatban. – Platón: *Állam. Összes művei*. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 515a; „A barlangszerű lakhely »képül« szolgál” a hétköznapi tartózkodás megjelenítésére. – M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 203. [PL. 213.]

világító tűz fényénél képződő árnyéka.<sup>56</sup> Sőt, „a barlangban mindenki teljességgel és egyértelműen birtokában van a valóságnak”,<sup>57</sup> a helyzet mozdulatlansága és állandósága folytán nincs és nem történik semmi, ami a valóságtudatukat kétségessé tenné, kimozdítaná ebből a bizonyosságból. Az egyes tapasztalatokban nem mutatkozik semmiféle különbség, mindegyikük *ugyanazt* látja, s így, ha beszélni tudnának egymással, maradéktalan közmegegyezés támasztaná alá, hogy amit tapasztalnak, valóság.<sup>58</sup> A barlangban lakó ember „még csak nem is sejti, hogy valósága pusztán árnyékszerűnek bizonyulhat.”<sup>59</sup>

A második fokozaton mozgásba jön a kép. Feltevődik a kérdés, hogy mi történne akkor, ha a rabok közül valamelyiküket feloldoznák, felállítanák, és arra készítetnék, hogy körbeforduljon és körülnézzen a barlangban. Az ilyen elvileg közelebb kerül a létezőhöz, „tekintete megszabadul az árnyék rabságától”, és a barlangban égő tűz fényénél „maguk a dolgok kínálják föl a kinézetüket”, tehát helyesebben láthat és közelebb kerülhet ahhoz, ami az árnyék addigi elrejtetlenségéhez képest „elrejtetlenebb”. Mégsem ez történik. A változás nem következik be egycsapásra, átmenet nélkül. Mivel a szeme nincs hozzászokva, a tűz világa elkápráztatná, s a káprázat megakadályozná abban, hogy észrevegye a valós különbséget

---

56 „Ezek az emberek aligha gondolhatnák azt, hogy más az igazság, mint ama mesterséges dolgoknak az árnyéka.” – Platón: *Állam.* 515c.

57 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról.* 204. [PL. 214.]

58 „S ha beszélni tudnának egymással, nem gondolod-e, hogy azt tartanák valóságnak, amit látnak?” – Platón: *Állam.* 515b.

59 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról.* 204. [PL. 214.]

az árnyképek és a létező dolgok között. Az árnyak megszokott, letisztult kinézetéhez képest a dolgok zavarosaknak tűnnének, s így az árnyakat vélné elrejtetlenebbnek, s a dolgokat tekintené az árnyak bizonytalan utánzatainak. Heidegger ezt azzal magyarázza, hogy a „szabadon engedés” még nem jelent valódi szabadságot, még nem teszi lehetővé a helyes helyzetfelmérést, aminek a szabadság az alapja.<sup>60</sup> Platón viszont, ettől eltérően, inkább azt hangsúlyozza, hogy az illetőt az új helyzet szokatlansága és kényelmetlensége – a testtartás megváltozása és a tűz vakító fénye miatt érzett fájdalom – akadályozná abban, hogy képes legyen ránézni a tárgyakra.<sup>61</sup> Az átmenet nélkül, hirtelen jött és kényszerítő találkozás az igazsággal elkápráztat, ami miatt a téves és az igaz helyet cserélhet egymással. A nyitott és szabad odafordulás az elrejtetlen(ebb)hez csak fokozatosan, szoktatással, gyakorlással következhet be.

A harmadik fokozaton az előbbi helyzet egy egészen más szinten majdhogynem kísértetiesen megismétlődik, két lényegi eltéréssel: az egyik a külső világ világossága, a másik a szabadság állapota.

A barlangból eloldozottat most kivezetik a külső világba, a világosság „határoló kötöttségébe”, világszerűségébe, ahol nem a mesterséges tűz fénye világítja meg a dolgokat, hanem a naptól szabadon áradó fény, s „maguk a dolgok állnak ott úgy, ahogy meggyőzően és

---

60 Vö. uo. 209. [PL. 220.]

61 „ha valamelyiküket feloldanák, s kényszerítenék, hogy hirtelen álljon fel, forgassa körül a nyakát, járjon és nézzen a tűz felé; s ha mind e mozdulatok közben fájdalmat érezne, s a ragyogó fény miatt nem volna képes ránézni azokra a tárgyakra, amelyeknek az árnyékát azelőtt látta...” – Platón: *Állam.* 515c–d.

kötelező érvénnyel kinéznak”.<sup>62</sup> A nap világosságában „közvetlenül önmagukként” mutatkoznak meg a dolgok.<sup>63</sup> Mindegyik dolog a lényegét megvilágító látványban (eidosz) mutatkozik meg, s ebben a megmutakozásban „lesz a megjelenő dolog elrejtetlen és hozzáférhető”.<sup>64</sup> Ez lesz a „mérvadó és tulajdonképpeni elrejtetlenség”, vagyis a még elrejtetlenebb, mint amilyenek a barlangban mesterségesen megvilágított dolgok voltak. Az idea világlani képes, s a lényeg világlásaként hozzáférhetővé teszi a dolgot. A dolgok ideáit a legelrejtetlenebb, a nap világlása hatja át. Azért neveztetik „a legelrejtetlenebbnek”, mert „legelőbb jelenik meg minden megjelenőben és a megjelenőt egyáltalán hozzáférhetővé teszi”.<sup>65</sup> Az ideák fényének, de a barlangban égő tűznek is a nap világlása a forrása.

2.

„A barlangon kívül látható dolgok olyasvalaminek a képét jelenítik meg ebben a »hasonlatban«, amiben a létező tulajdonképpeni létező volta áll”. Heidegger rámutat, hogy Platón szerint „ez nem más, mint ami által a létező a maga »kinézetében« megmutakozik.”<sup>66</sup> De mégis, helytelen lenne és félreértéshez vezetne, ha erre így kérdeznénk rá: Mi által mutatkozik meg a létező a maga „kinézetében”? Ugyanis nincs egy ilyen közvetítő. A létezőnek ez a megmutakozása *előjövétel* a rejtettségből az elrejtetlenbe.

---

62 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 210. [PL. 221.]

63 Uo. 209. [PL. 220.]

64 Uo. 210. [PL. 221.]

65 Uo. [PL. 221.]

66 Uo. 204. [PL. 214.]

„A maga »kinézetében« állván a létező maga mutatkozik meg” – mondja Heidegger.<sup>67</sup> És magyarázatképpen már előbb megjegyzi, hogy ebben a „kinézetben” még rejlik a létező számára valami „abból az előlépésből, amely által a dolog »jelenvalóvá teszi magát«”.<sup>68</sup> Tehát a létező a „kinézetében” annak mutatkozik meg, ami valóságosan. A létező valósága és a „kinézetében” való megmutatkozása egybeesik. Ám ez mégsem pusztán a létező előjövételét jelenti a maga megmutatkozásába, azaz nem egyszerűen a rejtőzködő valóság feltárulását jelenti elrejtetlenként, megmutatkozóként. A kinézet és a megmutatkozás nem ugyanaz, még ha az így tapasztalt elrejtetlenségben a kettő együtt, *látszólagos* egységben jelenik is meg. Heidegger is arra hivatkozik, hogy a „kinézet” görögül *eidosz* vagy *idea*. A létező tehát a maga ideájába lép elő és az ideájában állván mutatkozik meg, teszi jelenvalóvá magát. Ezért tekinthető úgy, hogy az így történő megmutatkozásban a létező a maga valóságosságában, illetve a valóságos létező *maga* mutatkozik meg, tehát ami megmutatkozik, az a tulajdonképpeni *valóság*. Ezen a fokon tehát az elrejtetlenség lényege és értelme is megváltozik. A létező valósága azt jelenti, hogy az előlépő létező az ideájának megfelelőbe lép elő és az ideájának való megfelelése módján mutatkozik meg. Az elrejtetlenség itt már ennek a *megfelelésnek* az elrejtetlenje, és az elrejtetlenség az, ami egybefogja és egységben tartja a létezőt és az ideát. Érdeemes hozzáfűznünk itt a heideggeri értelmezéshez még egy gondolatot. Az így felfogott elrejtetlenség, bár a valóságnak a kinézetében való elrejtetlenje, mégsem mentes a látszattól. Az elrejtetlen egységében már különbség húzódik meg a létező és

---

67 Uo. [PL. 214.]

68 Uo. [PL. 214.]

az idea között; a megfelelés lényege szerint a különbségen alapul, bármennyire is a különbség észlelhetetlenségéig menő közelségébe hozza a megfelelési viszonyban állókat. A megmutatkozás mégsem teljesen azonos a benne megmutatkozó valósággal. Ezért az elrejtetlenség mégsem a létező és az idea teljes egységét hordozza, hanem az egység valóságközeli, vagy attól távolabb eső *látszatát*. A „kinézetként” felfogott idea sem egyéb, mint kép, amelynek a dolog, mint „kinézetnek”, megfelel, de a képnek is meg kell felelnie egy magasabbrendűnek, amelynek hasonmása, és amelytől a dolog kinézetét nyeri. Ezen a fokozaton tehát a megmutatkozó valóság a nyitott és szabad hozzáférés számára mégsem lesz minden látszat nélküli – a dolgok mégsem „közvetlenül önmagukként mutatkoznak meg” –, mint ahogy az idea sem lesz a teljesen tiszta, hiteles mintakép, inkább csak az ahhoz egészen közel álló hasonmás. Így Heidegger következő megállapítása is kérdéses: „Az önmagukként megmutatkozó dolgok a »hasonlatban« az »ideákat« »jelképezik«.” Ugyanis a jelképezett ideák nem önmagukként megmutatkozóak, s Platón maga sem ezt állítja, hanem a nap „valóságához” képest annak „hasonmásaként” hivatkozik az ideákra.<sup>69</sup>

A létező és az idea teljes egységét hordozó, mindenféle látszattól mentes elrejtetlen csak a legelrejtetlenebb szintjén valósul meg. A legelrejtetlenebb az, amely „abban mutatkozik meg, hogy mi is a mindenkori létező maga”.<sup>70</sup> A „hasonlatban” a legelrejtetlenebbnek a képe a nap, „az összes ideák ideájának a »képe«”, „amely láthatóvá teszi az összes ideát”.<sup>71</sup>

---

69 Vö. Platón: *Állam*. 516b.

70 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 210. [PL. 221.]

71 Uo. 205. [PL. 215.]

Heidegger külön kiemeli a hasonlat *képi erejét* és annak fokozatait – az árnyékok, a tűz, a tűz világa, a napvilág, a napfény s végül maga a Nap – „ahogyan az elrejtetlenség a világlón megjelenőt a maga kinézetében (eidosz) hozzáférhetővé és az így megmutatkozót (idea) láthatóvá teszi”<sup>72</sup>

Heidegger úgy véli, hogy a platóni elmélkedés tulajdonképpen „a kinézetnek a fény világosságában lehetővé vált világló megjelenésére fut ki”, az „ideára” vonatkozik, amely „a jelenlétre rálátást nyújtó kinézet”, tehát megmutatja, hogy miként is van jelen minden egyes létező.<sup>73</sup> Ugyanakkor az „idea” „a tiszta világlás”, és pedig abban az értelemben, ahogyan a „nap világlik”. Heidegger hangsúlyozza: az „idea” „nem valami mást »jelentet meg a világlón«, hanem ő maga a világló, amelynek kizárólag a saját világlása döntő”. Az idea világlása „teljesíti be a jelenlévővé válást, azaz annak a jelenlévővé válását, hogy mi is valamely létező”, miben áll a „miben-léte”, a lényege.<sup>74</sup>

Úgy tűnik, hogy a Heidegger által középpontba állított idea valójában *kétarcú*, s az ily módon képződő kétféle jelentés finoman egybecsúsztatódik: egyszerre jelent a létezőre rálátást nyújtó kinézetet, vagyis mintaképet, és ugyanakkor tiszta világlást, a kinézet világló megjelenését. Az első biztosítja a létező mintaképének *megfelelő* létét, a mintaképe szerinti tulajdonképpeni valóságát, ami egyszersmind lehetővé teszi a létező helyes felismerését,

---

72 Uo. 213. [PL. 225.]

73 Uo. [PL. 225.]

74 Uo. [PL. 225.] Heidegger megjegyzi, hogy Platón a lét igazi lényegének a *miben-létet*, a *quidditas*-t tartja, s így az *essentia*, nem pedig az *existentia* az igazi esse. – Uo. [PL. 225.]

a tulajdonképpeni valóságának *megfelelő* észlelését, az „adaequatio intellectus et rei”-t. A második biztosítja a létezőnek a tulajdonképpeni valóságában való előjövételét az elrejtetlenbe. „Így az elrejtetlent előzetesen és kizárólag úgy kell érteni – mondja Heidegger –, mint az idea észlelésében észleltet, mint a megismerésben megismertet.”<sup>75</sup> Ugyanakkor viszont minden ideát arra, hogy idea legyen, az „ideák ideája” teszi alkalmassá. Ez teszi lehetővé az összes jelenlévő számára világló megjelenést a maga teljes láthatóságában, az átfogó elrejtetlenséget. A nap mint fényforrás adja a látvánnyá válnak a láthatóságát. A látás viszont annyiban látja a láthatót, amennyiben a szem maga is „világít”, a barlangban a tárgyak annyiban láthatók, amennyire a tűz világít. A napnak ezek a „hasonmásai” legalább annyira el is rejtik a legelrejtetlenebbet, mint amennyire megjelenítik. Az elrejtetlen fokozatait találjuk a dolgok/létezők kinézetének – a látszatot, a megfelelést, a nap világlását elrejtő – rejtetten világló elrejtetlenségétől a napnak a hasonmásokon túli világlásáig, a legelrejtetlenebbig. A legelrejtetlenebben a kinézet és a kinézetben előjövő, a mintakép és a képmás, a tulajdonképpeni valóság és annak a helyes észlelése ténylegesen egybeesik, de ez az egybeesés már ezen a legvégső/legkezdeti szinten a teljes megfelelés elrejtetlensége. A teljesen elrejtetlen a *teljes megfelelés* elrejtetlenje. Ez az, ami Platónnál a „jó” nevet kapja, mert benne teljesül be az idea lényege. Azért „legfőbb” – mutat rá Heidegger –, mert a legfőbb lehetővé/„alkalmassá tevő” minden létező számára, és mert a rá irányuló tekintet emelkedik a legmeredekebben, a legmagasabbra.<sup>76</sup>

---

75 Uo. 214. [PL. 226.]

76 Vö. uo. 216. [PL. 228.]

A másik eltérés a második és a harmadik fokozaton felvázolt helyzet között a szabadság állapotával függ össze. Heidegger a külső világba való feljutást a „megszabadult ember szabadba kerüléseként”, „a barlangon kívüli szabadban való szabaddá válásként”, „igazi szabadulásként”<sup>77</sup> írja le. Az így nyert szabadság léte a létezőhöz való „odafordulásként” valósul meg. „Az igazi szabadulás – mondja Heidegger – állhatatos odafordulást jelent ahhoz, ami a maga kinézetében megjelenik, és ebben a megjelenésben a legelrejtetlenebb.”<sup>78</sup> A szabad odafordulás tehát az (ontológiai) *feltétele* a tulajdonképpeni létező megmutatkozásának a maga „kinézetében”, vagyis a fényre kilépő barlanglakó kapcsolatteremtésének az ideákkal.

Heideggertől eltérően viszont Platón szerint a barlanglakót kényszerrel vezetik ki a külvilágba, ami számára még több szenvedéssel jár, mivel a tűz fényéhez és a dolgok látványához sem volt ideje még hozzászokni, most pedig egy sokkal vakítóbb világossággal – amellyel együtt a napot is láthatja –, és az elébe kerülő dolgoknak sokkal elkülönültebb, határozottabb megjelenésével találkozik. Csak különféle fokozatokon végighaladva – előbb árnyékképeket, azután a vízben tükröződő képeket, majd magukat a dolgokat, ezt követően az égitesteket, a csillagok és a hold fényét nézve –, a fényhez és a dolgok látványához hozzászokva, a barlangbelinél valóságosabb valóságukat felismerve jut el végül a naphoz való felemelkedéshez, a napnak magának az „eredeti minőségében” való megtekintéséhez. Itt világosan különbséget tesz az előbb felsorolt ideák, mint a nap „más helyen lévő

---

77 Uo. 210. [PL. 222.]

78 Uo. 210–211. [PL. 222.]

hasonmásai”, és „a maga valóságában és a maga helyén” megszéplélt nap között.<sup>79</sup> E folyamat eredményeként ismerheti fel, hogy mindannak, amit addig látott, a nap a létrehozója, mozgatója, mindennek „ő az oka”.<sup>80</sup> Így jut a helyes látás birtokába, amely által lehetővé válik számára a két világ közti *különbség* felismerése, s fel tudja becsülni a vele történt *változás* mértékét, ráébredve, hogy a kinti világ hordozza számára ténylegesen a szabad és boldog élet lehetőségét. Ezt felismerve, nem fog többé a barlangi létre *vágyakozni*, s a barlanglakókat szerencsétleneknek fogja tekinteni, akik a „révület világában” élnek.<sup>81</sup> A szabadság állapota tehát a platóni megközelítés szerint e folyamat eredménye. E folyamat során a barlangból kilépő *szenvedés* és *tanulás* útján jut el az elrejtetlen nyitottsága iránti megnyíláshoz és a dolgokhoz/ideákhoz való nyitott odaforduláshoz, és a legfőbb ideához felemelkedve saját szabadsága megtapasztalásához.

A negyedik fokozat történéseit Heidegger összefüggésbe hozza az elrejtetlenség eredeti értelmével. Az elrejtetlen szempontjából – mondja Heidegger – „nemcsak az a lényeges, hogy valamilyen módon hozzáférhetővé teszi a fénylőn megjelenő dolgot, és nyitottan tartja a megjelenésben, hanem az is, hogy az elrejtetlen folytonosan legyőzi az elrejtettnek az elrejtettségét”.<sup>82</sup> Ennek történeti hátterét a létező elrejtettségének a görögök számára a kezdetektől fogva fennálló, magától értetődő alaptapasztalata képezi. Ezt Heidegger szerint az igazság görög szava – „aletheia” – is tanúsítja. Mivel

---

79 Vö. Platón: *Állam.* 516a.

80 Vö. uo. 516b–c.

81 Vö. uo. 516c–e.

82 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról.* 211–212. [PL. 222.]

a görögök számára kezdetben a lét létezését áthatja az elrejtettség, „és egyszersmind a létezőt a maga jelenválóságában és hozzáférhetőségében meghatározza”, ezért az „a” privatum – az elrejtettség tagadása – tünteti ki a görögöknek azt a szavát, amivel az igazságot jelölik. „Az igazság kezdetben azt jelöli számukra, amit valamilyen elrejtettségből elhódítanak. Az igazság kezdeti értelme tehát egyfajta kiszabadítás”, a rejtettségből való feltárás, s ily módon az „igazság lényegéhez tartozik ez a »privatio«, azaz az elrejtetlenek ez az elhódító kiszabadítása”.<sup>83</sup> Az igazsághoz való eljutás tehát a heideggeri értelmezésben is harcot, hódítást, kiszabadítást, azaz erőfeszítést, küzdelmet igényel. A negyedik fokozatot, a barlangba való visszatérését ezen az alapon az motíválja, hogy a legfőbb elrejtetlent ki kell szabadítani egy alacsonyabbrendű, barlangi elrejtettségből.<sup>84</sup> Annak a törekvése, aki az igazságra irányul, nem merül ki az elrejtetlenhez való nyitott, szabad odafordulás érdekében tett erőfeszítésekben, hanem kiterjed újabb területek elhódítására a rejtettségtől, illetve azok képzetlenségének a legyőzésére, akik nélkülözik a szabadságot és helyzetük kötöttsége folytán megtévesztő módon tárul fel számukra az elrejtetlen.

### 3.

Ebből a nézőpontból tekintve – tehát úgymond „betűszerint” olvasva – Heidegger véleménye szerint a barlang hasonlat az elrejtetlenségként tapasztalt igazság lényegét szemlélteti az emberi létezés szabadságfokaival

---

83 Uo. 212. [PL. 223.]

84 Uo. [PL. 223.]

összefüggésben, amelyek a különféle (szintű) élethelyzetekben az elrejtetlenség eltérő mérvadó megnyilvánulásait határozzák meg. Ahol az igazságnak más a lényege, mint az elrejtetlenség, és az elrejtetlenség nem is tartozik az igazság meghatározói közé, „ott a »barlang-hasonlat« nem szemléltet semmit sem”.<sup>85</sup> Ahhoz, hogy megértsük, hogy a platóni történetben más egyébről is szó van, mint ami közvetlenül kiolvasható belőle, nem elég csak az elrejtetlenség fokozatait szemügyre venni, hanem az elrejtetlenséggel egzisztenciális kapcsolatba kerülő emberi lény oldaláról is meg kell vizsgálni.

A barlanghasonlatban megjelenített „átmenetek” – sötétből világosra, világosból sötétre<sup>86</sup> – „körbefordulást” vázolnak, amelynek mind a felfelé, mind a lefelé tartó folyamatai új helyzetbe való átlépést és annak megszokását igénylik az embertől. Platón a látás zavaraira utalva érzékelteti ezt a problémát. A napfényre kilépő rab első tapasztalata a kinti világban abban áll, hogy a szemét elárasztó fény megzavarja a látását. Csak fokozatosan, előbb az árnyképeket szemlélve, majd a vízben tükröződőket, utána a dolgok kinézetét, végül az égbolt éjszakai fényeit szemlélve, fokozatosan szoktathatja hozzá a szemét a kinti fényhez, a nap világához.<sup>87</sup> Az elbeszélés külön nem tér ki az ilyen ember kezdeti esetlenségére, zavarára, káprázataira, tájékozódási nehézségeire, de nyilván mindez beleértődik: mindaddig, míg hozzá nem szokik a nap fényéhez, nem képes teljes értékű emberként élnie a többiek között. Amikor viszont eljut erre a szintre, bekövetkezik az átváltozás: a

---

85 Uo. [PL. 223.]

86 Vö. uo. 205. [PL. 215.]

87 Platón: *Állam.* 516a–b.

felismerése, megtapasztalása, elfogadása az új helyzetnek és a belehelyezkedés az új helyzetbe, az igazi szabadság megélése. Ezzel együtt az elrejtetlenség karaktere is megváltozik számára; az elrejtetlenség új módja az ideában alapozódik meg, az ő viszonyulása, viselkedése pedig ideavezéreltté válik.

A barlangba visszatérő embernek a szeme viszont sötétséggel telik meg, s ha vissza akarna illeszkedni a barlangi létbe, újból hozzá kellene szoktatnia a látását az árnyképekhez. Tehát az elrejtetlenségnek az azelőtti, a kinti világban már elfelejtett karakteréhez kellene visszaszoknia, és el kellene felejtene a kintit. Az idealitás birtokában ugyanis hasonlóképpen esetlen, zavart, elbizonytalanodott lenne, akárcsak a fenti világba való kilépéskor és a barlanglakók előtt nevétségessé válna. Azok viszont a maguk nézőpontjából helyesen ítélnék meg, hogy „felmenetele volt az oka, hogy megromlott szemmel jött vissza, tehát nem érdemes még csak megpróbálni sem a felmenetetl”.<sup>88</sup> A „megromlott szem” itt igencsak beszédes kifejezés, sokkal többet mond a látás szokványos zavarára való utalásnál. Hiszen a szem lassan hozzászokik a fényhez, illetve a sötétséghez. De itt nemcsak ennyiről van szó. Hanem arról, hogy az elrejtetlenség, azaz az igazság karaktere változott meg. A fenti és a lenti nemcsak több vagy kevesebb, hanem: *más*. A felemelkedő vagy alászálló ember nemcsak másképpen tapasztalja az igazságot, hanem másegyebet tapasztal; nemcsak az ember helyzete, hanem az igazság is átváltozik. Az ember helyzete pedig ténylegesen azért változik át, mert az igazságnak egy másfajta mibenlétével, illetve lényegével találkozik. Az újjal való találkozás pedig átváltoztatja

---

88 Uo. 517a.

magát az embert: új képességekkel ruházza fel, miközben elveszíti azokat, amelyekkel addig rendelkezett. A barlanglakók helyesen látják: nem az a társuk tért vissza, aki előzőleg elhagyta a barlangot, hanem egy a látásnak másfajta képességeivel rendelkező ember. Ez a barlang nézőpontjából ténylegesen a szem „megromlását” jelenti, mivel most már nem képes felismerni azt a valóságot, amelyben ők élnek, és nem képes azt elfogadni, s abba behelyezkedve velük együtt élni. Az ő valóságtapasztalatukra tényleges veszélyt jelentene, hogyha egy ilyen valaki megkísérelné arra bírni őket, hogy eloldozzák magukat és kilépjenek a fényre és a szabadságba. Ezért akár meg is ölhetnék az illetőt.

Továbbá, az átmentek platóni megjelenítésének van egy harmadik vonatkozása is. Platón mindjárt a „barlang-hasonlatot” követő magyarázatában mintegy összegzi a problémát, amikor azt mondja, hogy a „látási zavarok kétfélék, és két okból keletkeznek: vagy akkor, ha az ember világosságból megy a sötétségbe, vagy ha sötétségből megy világosságra”. Ezt követően viszont mindjárt kiderül, hogy a világosság és a sötétség nem egyenértékű, páralel létállapot. Az egyik esetben a látás elhomályosulása a léleknek a tudatlanságból a tudásba való felemelkedését emeli képbe, a másik esetben viszont a tudás állapotából való alászállását a tudatlanságba. Az előző a boldogság élményével jár, az utóbbi viszont szerencsétlenséggel. A két létállapot és ennek megfelelően az igazság két létmódja tehát egymás vonatkozásában hierarchizált: a világosság magasabbrendű, a sötétség alacsonyabbrendű; az előbbi az ember számára tulajdonképpenibben megfelelő, az utóbbi e tekintetben hiányos, elégtelen. A megfordulás/megfordítás – a jóhoz való emberi odafordulás – nemcsak testi elmozdulást jelent, hanem az *egész lélek*

átfordítását feltételezi a világosság felé.<sup>89</sup> A tulajdonképeni emberi létezéshez való felemelkedés az *ember egészének* az átváltozásával jár.

Heidegger is megállapítja, hogy Plátón „az egész embernek a maga lényegében való körbefordulásához ad kalauzolást”.<sup>90</sup> Ennek megfelelően mutat rá, hogy az átmenetek mentén történő „körbefordulás” „magát az emberléletet érinti, és ezért az ember lényegének alapjában megy végbe”.<sup>91</sup> A látás kétszeres zavara azt jelenti, hogy az ember „vagy az alig észrevett tudatlanságból juthat el oda, ahol a létező neki lényegibben mutatkozik meg, noha kezdetben nem nőtt még föl ahhoz, ami ilyen lényegi; vagy pedig kieshet egy lényegi tudásállapotból, és foglyává válhat a közönséges valóság hatalmi körzetének...”<sup>92</sup> Következésképpen a körbefordulásból eredeztethető „mértékadó tartásnak” „valamelyik, az emberi lényt már hordozó vonatkozásból szilárd magatartással kell válnia”.<sup>93</sup> Az elrejtetlenség két módozatának és a két-fajta emberi hozzáállásnak a szembesülése a körbefordulás során hosszútávú történelmi és kulturális perspektívák megnyitását hordozza az emberi létállapot számára:

---

89 „Mostani gondolatmenetünk pedig azt mutatja, hogy ezt a mindegyikünk lelkében meglevő erőt, s azt a szervet, amellyel valamit megtanulunk – éppúgy, ahogy a szemet sem volt lehetséges másképp, mint az egész testtel együtt a sötétségből a világosság felé fordítani –, szintén csak az egész lélekkel együtt lehet a keletkező világból kifelé fordítani mindaddig, amíg képes lesz rá, hogy el tudja viselni a létezőnek, s a létező legvilágosabb részének a szemléletét; ez pedig szerintünk a jó.” – Uo. 518c–d.

90 M. Heidegger: *Plátón tanítása az igazságról*. 206. [PL. 216.]

91 Uo. [PL. 216.]

92 Uo. 205–206. [PL. 216.]

93 Uo. 206. [PL. 216.]

egyfajta választás lehetőségét a barlangban maradás, az elrejtetlenségnek a közvetlen, természetes módján való belülmaradás változatlan, ugyanazon tapasztalatok folyamatos és egymást erősítő ismétlődésén alapuló létállapot, illetve a fényre való kilépéssel az ideáknak megfelelő, a tudásra, a jónak a gyakorlására alapozott, az emberi szabadságot és boldogságot lehetővé tevő autentikus emberi lét között. A két paradigma hierarchikus viszonyban áll egymással. Az átmenet és a felemelkedés a világsághoz, az igazsághoz való emberi viszony megváltozása a hozzá szükséges képességek kimunkálását, a kellő képzettség elsajátítását feltételezi. Azaz az átmenethez „paideia”, *képzés* szükséges.

4.

A *képzés* szerepére Heidegger is különös hangsúlyt helyez. Rámutat, hogy a »képzés« „kettős jelentésű”: „egyszerre alakítás és egy kép által való kalauzolás”.<sup>94</sup> A képzés először is „a kibontakoztató alakítás” értelmében vett képzés. De ehhez nyomban hozzá is teszi Heidegger, hogy az ilyen képzés „egy mértékadó – és ezért mintaképnek is nevezhető – látványhoz való előrenyúló hozzájárásból kiindulva »képez«, alakít”.<sup>95</sup> Vagyis a képzés egyfelől az emberben benne rejlő képességek *kibontakoztatása*, másfelől az *alakítása* egy mintaképnek megfelelően, amelyhez előrenyúl, mivel mindig elébe helyezetten áll,

---

94 Uo. Heidegger arra is utal, hogy a görög „paideia”-nak leginkább a német „Bildung” szó felel meg, de „vissza kell adnunk a szónak az eredeti benne rejlő megnevező erőt, és el kell felednünk a XIX. század során történt félreértelmezését”. – Uo. [PL. 216.]

95 Uo. 206. [PL. 216.]

olyanként, mint aminek *meg kell felelnie*. Az igazi szabadság – hangsúlyozza Heidegger – „odafordulás ahhoz, ami a maga kinézetében megjelenik, és ebben a megjelenésben a legelrejtetlenebb”,<sup>96</sup> vagyis ahhoz, amiben a képmás úgy felel meg a mintaképnek, hogy a mintakép és a képmás *egybeesik*. A szabadság „csak mint így értett odafordulás létezik”, így teljesíti be a paideiának mint „megfordulásnak” a lényegét. Heidegger tehát egyértelműen a képzés második értelmét – a mintaképnek való *megfelelést* – részesíti előnyben, bár kétségtelenül tekintettel van az elsőre is. Álláspontja egybevág Platónnak a „barlang hasonlatot” megelőző szövegrészben a vélemény és az igazság viszonyára vonatkozó megállapításaival. Ha a lélek tekintete olyan dologra szegeződik, amelyre „az igazság és valóság fénye esik”, s azt felfogja és megismeri, akkor „eszének” látjuk, amikor pedig „sötéttséggel kevert: keletkező és elmúló dologra” esik, „sötéttségben tapogatózik”, olyankor „csak vélekedik”, s olyan, „mintha nem is volna esze”.<sup>97</sup> Az elrejtetlenség két alapvető módozatának, a sötétségnek és a világosságnak, a képmásnak és a mintaképnek a rangsorolásával az ember irányából nézve átfedésbe kerül a véleménynek és az igazságnak, a tévedésnek és az igazságnak, az eszességnek és az esztelenségnek a hierarchikus viszonya. A továbbiakban Platón nyomatékosítja is ezt, amikor a dialógusban Szókratész ezzel a kérdéssel fordul Glaukónhoz: „Mármost hajlandó vagy-e elismerni, hogy az igazság és a tévedés szempontjából a hasonmás úgy viszonylik az eredetihez, mint a véleményezett dolog a megismerthez?”<sup>98</sup>

---

96 Uo. 211. [PL. 222.]

97 Platón: *Állam*. 508d.

98 Uo. 510a.

A platóni elgondolással összhangban Heidegger is arra az álláspontra helyezkedik, hogy a *paideia* lényege abban áll, „hogy szabaddá és szilárddá tegyen a lényeg megpillantásának tiszta állhatatosságára”.<sup>99</sup> Az „idea” által meghatározott világ képének a kibontakoztatásával a megismerő és cselekvő emberrel szemben is követelményként merül fel, hogy „idealátással kell rendelkeznie”. A képzés során az ember az arra való *jártasságra* tesz szert, hogy az „ideákban” pillantsa meg a létezők létét. Ehhez pedig az igazi képzés segítheti hozzá, mivel „megragadja és átváltoztatja az egész lelket, amennyiben az embert a maga lényegi helyére juttatja és ebbe beleszoktatja”.<sup>100</sup> A képzés tehát „csak a tulajdonképpeni igazságnak az alapján és annak a birodalmában tud beteljesedni. A »képzés« lényege az »igazság« lényegében alapozódik meg” – nyomatékosítja Heidegger.<sup>101</sup> Ily módon a képzésben az igazság lényegéről alkotott felfogásunk és az igazsághoz való viszonyunk is *megfelelésbe* kerül egymással. A képzett ember számára a látás *helyessége* abban áll, hogy az *idea nézőpontjából* tekint az elrejtetlenségbe az *idea kinézetében* előjövő világra.

Mivel a képzés az igazsághoz való viszony megváltozásával jár együtt, feltevődik a kérdés: „Mi zárja össze eredeti lényegi egységgé a »képzést« az »igazsággal«?”<sup>102</sup> Heidegger is úgy látja, hogy a barlangból a világosságba való felemelkedés átállítódással jár az ember számára: „mindaz mássá válik az ember számára, ami addig nyilvánvaló volt, továbbá mássá válik az a mód

---

99 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 217. [PL. 229.]

100 Uo. 207. [PL. 218.]

101 Uo. 211. [PL. 222.]

102 Uo. 207. [PL. 218.]

is, ahogyan nyilvánvaló volt”.<sup>103</sup> A hangsúly azon van, hogy nemcsak tartalmilag változik a világ berendezése és az emberi tapasztalat, hanem az elrendeződés, s ezzel együtt az igazság képződésének, feltárulkozásának és elsajátíthatóságának, egyszóval „az elrejtetlenségnek” a módja is megváltozik.<sup>104</sup> A nyugati gondolkodás számára az elrejtetlenség az „igazság”, ez pedig „régóta nem jelent mást – mutat rá Heidegger –, mint a gondolkodó képzetalkotás egyezését magával a dologgal: *adaequatio intellectus et rei*”.<sup>105</sup>

Aki *idealátással* rendelkezik, azt éppen az idealátásra való képessége akadályozza meg abban, hogy az elrejtetlenségnek egy alacsonyabb fokára, a barlangi szintre visszatérjen, illetve abban, hogy sikeresen megküzdhessen az „ott mérvadó igazság túlerejével”, azaz „a közönséges »valóság« kizárólagosságra való igényével”. A kétfajta tapasztalatban két különböző lényegű igazság ütközik egymással. A „saját” igazság érvényesítéséért folytatott küzdelem mindkét fél részéről fennáll. Így, aki idealátással közelít a hétköznapi ember idea nélküli valóságészleléséhez, veszélybe is kerülhet, a túlerő akár el is pusztíthatja. Platónnak a „barlang hasonlatot” záró kérdése is erre utal.<sup>106</sup>

A két világ között lebonthatatlannak tűnő válaszfal húzódik, és az átmenetek ellenére nincs valóságos átjárás.

---

103 Uo. [PL. 218.]

104 „Változnia kell az ember számára a mindenkori elrejtetlenségnek és az elrejtetlenség módjának.” – Uo. 207–208. [PL. 218.]

105 Uo. 208. [PL. 218.]

106 „S ha valaki netán megpróbálná a többieket feloldozni s felvezetni, s ezt valamiképpen kézre keríthetnék és megölhetnék, nem ölnék-e meg?” – Platón: *Állam.* 517a.

5.

Miben áll a platóni képnek a heideggeri értekezés elején felvetett *kimondatlanja*?

Heidegger értelmezése szerint Platón „barlanghasonlata” bár nem az *aletheiáról* szól, mégis Platón tanítását az „igazságról” emeli képbe.<sup>107</sup> Ugyanis azon a „kimondatlan folyamaton” alapul, „mely során az idea megszerzi az aletheia fölötti uralmát”.<sup>108</sup> A „barlanghasonlatban” az marad kimondatlan, hogy „ettől kezdve az igazság lényege nem a saját lényegi telítettségéből bontakozik ki, mint az elrejtetlenség létezése, hanem át fog helyeződni az idea lényegébe”.<sup>109</sup> A fordulat lényege – amint láttuk – abban áll, hogy a kinti világban feltáruló elrejtetlenség *megfelelést* feltételez, a létező megfelelését az ideának. Az elrejtetlenség tehát itt már az ideában van megalapozva, a szabad „lenni-hagyás” helyett az idea képében való előjövételként, az igazság pedig az ember szabadon megnyíló odafordulása helyett az előjövő létező ideának való *megfeleléseként* tétéleződik. Ily módon az igazság lényege „fömláldozza az elrejtetlenség alapvonását” – mondja Heidegger.<sup>110</sup> Az átmenet folyamán a szabad közvetlen odafordulás helyett „a tekintés helyesebbé válása” kerül előtérbe. A látás és a megismerés ezáltal lesz helyes, a legfőbb ideára való „irányultságban” szilárdul meg. Ebben az irányultságban hasonul az észlelés a meglátandóhoz, vagyis a létező „kinézetéhez”, az azon/abban felismerhető ideájához. Az észlelés

---

107 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 212. [PL. 224.]

108 Uo. 217. [PL. 229.]

109 Uo. 218. [PL. 230.]

110 Uo. [PL. 230.]

hasonulása az ideához hozza létre a megismerésnek a dologgal való összehangolódását: a létező kinézetében az ideának való megfelelést látva meg, a létezőt a maga mibenlétében, a lényege felől ragadhatja meg. Az „idealitás” révén az igazság lényege megváltozik: az észlelés és a kimondás *helyességévé* válik.<sup>111</sup>

Platónnak az igazságra vonatkozó tanításában tehát *kétértelműség* húzódik meg, s Heidegger szerint ezt tanúsítja az igazság kimondatlanul maradt, de a „barlang-hasonlatban” érvényre juttatott lényegváltását. Mindvégig az *aletheiáról* van szó, az is van megnevezve, mégis *orthotészt* (helyesség) kell érteni rajta, és a szöveg is ezt tételezi mérvadónak, egyetlen gondolatmeneten belül.<sup>112</sup>

A platóni fordulat az igazság *szerepkörének és helyének* a megváltozását is előrevetíti. Az igazság többé nem magának a *létnek* az alapvonása lesz, mint elrejtetlenség, hanem – helyességgé válván „az idea általi leigázása következtében” – a létező *megismerésének* lesz a kitüntetett sajátossága.<sup>113</sup> Ezzel együtt az igazság helye is megváltozik: „Mint elrejtetlenség még magának a létezőnek volt alapvonása. A nézés, a »tekintet« helyességeként azonban már a létezőhöz való emberi viszonyulást tünteti ki” – mondja Heidegger.<sup>114</sup> Ez azzal jár, hogy az igazság átkerül az értelembé és az ítéletbe.<sup>115</sup> A későbbiekben

---

111 Vö. Uo. [PL. 230.] Az igazság „a létező elrejtetlenségéből a tekintés helyességévé vált” – Uo. 220. [PL. 233.]

112 Vö. uo. 219. [PL. 232.]

113 Vö. uo. 220. [PL. 233.]

114 Uo. 218. [PL. 230.]

115 „Az értelem, az ítélő kijelentés lett a helye az igaznak és a hamisnak, valamint a különbségüknek” – Uo. 220. [PL. 233.]

Arisztotelész,<sup>116</sup> Tamás,<sup>117</sup> Descartes<sup>118</sup> felfogása az igazságról ennek a fordulatnak a jegyében alakul.

A platóni fordulat világítja meg ténylegesen Heidegger szerint a *filozófia lényegét* is. A barlangon belüli és kívüli tartózkodás különbsége a *sophia* különbségében mutatkozik meg, az abban való jártasságban, hogy az ember az „ideákban” pillantsa meg a létezők létét, ami „az ideák iránt érzett előszeretet és barátság” viszonyulási módjával társul, tehát *philo-sophia* formáját ölti.<sup>119</sup> Az ily módon képződő filozófia *metafizika* jelleget ölt magára; az érzékinek, tapasztalatinak az érzékfölötti nézőpontjából való magyarázatát és értelmezését valósítja meg. „A metafizika alapformáját – mutat rá Heidegger – maga Platón szemlélteti azzal a történettel, amelyet a

---

116 Arisztotelész szerint téves vagy igaz a létezőre vonatkozó kijelentés lehet: „Téves, ha a létezőről azt mondjuk, hogy nem létezik és a nemlétezőről, hogy létezik. Igaz viszont, ha a létezőt létezőnek és a nemlétezőt nemlétezőnek mondjuk.” – Aristoteles: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest 1992. 1011b. „A téves és az igaz – mondja Arisztotelész – ugyanis nem a dologban van [...] hanem a gondolkodó tudatban”. – Uo. 1027b.

117 Tamás: *Az igazságot úgy határoztuk meg, mint az értelemnek és a dolognak a megegyezése*. „verum est adaequatio rei et intellectus” – Thomas de Aquino: *Questiones disputate. De veritate*. q.1 a.1 1 co.; q.1 a.3 arg.2.

118 Descartes-nál „a tekintet helyességé”-nek visszfénye a helyes észhasználat követelményeként világosodik meg. Nem az a kérdés, hogy „Mi az igazság?”, hanem az, hogy „Hogyan lehetséges az igazság?”, „Hogyan juthat az elme világos és elkülönített belátásokhoz?” Ennek a helyes észhasználat a feltétele. Ugyanis nem elég, hogy „valakinek jó esze legyen; a fő dolog az, hogy jól használja”. – René Descartes: *A módszerről*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1977. 48.

119 Vö. M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 222. [PL. 235.]

barlang hasonlat beszél el.”<sup>120</sup> Az ideák itt nem mások, mint „a nem-érzéki tekintettel megpillantott érzékfölötti, a létezőnek a test érzékszerveivel föl nem fogható léte”. Az érzékfölötti birodalmában pedig ott áll a legfőbb idea, az első ok (*to theon*), amely „az ideák idájaként oka minden létező világló megjelenésének és állandóságának”. Ez maga „az idea”, amelyet a „jó” név illet meg.<sup>121</sup> Ezzel magyarázható Heidegger szerint, hogy „a létnek ideaként történő értelmezése óta a létező létére vonatkozó gondolkodás metafizikus lett, a metafizika pedig teologikus”.<sup>122</sup>

Az előbbieken vázolt fordulatnak döntő következményei vannak nemcsak az igazságra nézve, hanem egészében az embernek a világban elfoglalt helyére és betöltött szerepére vonatkozólag is. Ez a történelem különböző időszakaiban és változatos formákban jelentkező *humanizmus* „metafizikai szerkezeteként” is megjelenítődik. Az ember – mondja Heidegger – „változó szempontok szerint, de mindenkor tudatosan a létező középpontjába helyezi magát anélkül, hogy ugyanakkor a legfőbb létező lenne”.<sup>123</sup> A mindenkori humanizmus „metafizikai szerkezete” szavatolja, hogy az ember egyáltalán „ideák” alapján magyarázza a valóságot, és hogy egyáltalában „értékek” alapján mérlegeli a „világot”.<sup>124</sup> „Mindig az igazság lényegét érintő előzetes, és sohasem pusztán az

---

120 Uo. [PL. 235.]

121 Platón a napot, az ideák ideáját „a jó ideájának” nevezi, amit „szó szerint”, „és mégis félrevezetően” fordítanak – mondja Heidegger. – Uo. 205. [PL. 215.] Nem az erkölcsi jó ideájáról van szó.

122 Uo. 222. [PL. 235.]

123 Uo. 223. [PL. 236.]

124 Uo. 224. [PL. 238.]

ember kezében lévő döntésből ered az, ami a történeti emberrel mindenkor történik” – vonja le a végkövetkeztést Heidegger.<sup>125</sup>

### III. Rejtett metafizikai szituáció

#### 1.

Heidegger a „barlanghasonlatra” vonatkozó értelmezésében egy adott ponton megjegyzi: „A »balanghasonlat« Platón egyértelmű kijelentése szerint a »képzés« lényegét szemlélteti. Ezzel szemben a »hasonlat« jelen értelmezése Platónnak az igazságról szóló »tanítására« kíván rámutatni.”<sup>126</sup> Heidegger tehát látszólag elirányítja a figyelmet Platónnak a képzésről alkotott felfogásáról, hogy úgy mond az igazságról szóló tanítását állítsa középpontba. Ez leginkább megfelel Heidegger szándékainak, aki az elrejtetlenségként felfogott igazságprobléma újbóli megnyitásán keresztül a létezőktől a léthez való vissza/előre lépés ontológiai igényét szándékszik megalapozni. Azzal a perspektívanítító megállapítással zárja a „barlanghasonlat” értelmezését, hogy az igazság kezdeti létezésére történő emlékezésnek „még kezdetiben” kell elgondolnia ezt a létezést.<sup>127</sup> Az igazság tehát mint eredendő *létesemény* tételeződik. Ez a hozzáállás ontologizáló színezetet kölcsönöz a heideggeri értelmezésnek, a lényegi csomópontokba ontológiai hangsúlyokat tesz ki.

---

125 Uo. [PL. 238.]

126 Uo. 207. [PL. 217.]

127 Uo. 224. [PL. 238.]

A heideggeri megközelítéssel kapcsolatban egy másik észrevétel is kínálkozik. A Platón által érvényesített nézőpont – az idea nézőpontja –, amelyet Heidegger a metafizikai szerkezet kulcsmozzanatának minősít, nemcsak a platóni képi megjelenítés vonatkozásában, hanem a heideggeri értelmezés és kifejtés vonatkozásában is érvényesül. Platón „barlang hasonlata” kétségtelenül az idea előfeltételezett nézőpontjából épül fel, tehát a fokozatok egymásutánja, hierarchiája, az átmenetek felfelé mutató iránya eleve el van döntve, s az idea felé megtett út szakaszainak képbe emelése az előrehaladás és a felemelkedés eleve egyedüli helyesnek gondolt irányát hivatottak alátámasztani. A két kép – a barlang képe és a külvilág képe – felépítése és egymáshoz való viszonya eleve ennek megfelelően van felépítve: azt hivatottak megmutatni, ami közvetlenül el van bennük beszélve. A megmutatás kényszere e képiség esetében is érvényesül, akárcsak a képekbe foglalt szereplő esetében, akit külső erők kényszerítenek a felállásra és a fénybe való kilépésre. Olybá tűnik, mintha Platón csak az egyik oldalról akarná szemléltetni azt, amit a nevelés és a képzés lényegéről ténylegesen gondol, s ennek a másik oldalát homályban akarná tartani.

Heideggernél hasonlóképpen, az értelmezés átirányítása a nevelés és a képzés problémaköréről a platóni „hasonlat” kimondatlanjára, az igazság kétfajta létmódjának a szembesítésére, hierarchizálására és helycseréjére, úgyszintén a lét már eleve eldöntött nézőpontjából történik, amely a platóni „hasonlat” által előrevetített módon történelmileg érvényre jutott helyesség-elvű igazságkonceptió „igazságfelejtésével” szemben az elrejtetlenség-elvű igazságkonceptióhoz vissza-/előrenyúlást tekint a lét- és igazságkérdés újbóli megnyitása sarkalatos pontjának.

Tehát a két igazságkoncepció „történeti sorsának” bemutatása itt is eleve el van döntve, és a „hasonlat” heideggeri értelmezése ezt igyekszik érvényesíteni. Éppúgy nem óhajt letérni annak az értelmi útjáról, amit elbeszél, mint ahogy a platóni kép sem akar másegyebet mutatni, mint amit megszővegez.

Ennélfogva Heidegger a „barlanghasonlatban” dominánssá váló igazságkoncepciót – amelyet már maga Platón is egyoldalúan az ideaközpontúságra futtat ki – nemcsak, hogy meglehetősen egyoldalúsággal kimerevíti az idealítás és az abból nyíló történelmi perspektíva irányába, hanem az ontológiai célok szolgálatába állítva mintegy kívül is helyezi az emberileg megélt igazságtapasztalaton. A helyességgé átváltozó igazság metafizikai szerkezetében egy olyan folyamat rögzül, amelynek során egyrészt – episztemológiai és ontológiai horizontban egyaránt – az igazság lényegváltása módján az igazság eltávolítódik az embertől, kívül helyeződik rajta, az igazság „tudata” vagy „léte” kerül az igazságtapasztalat helyébe, mint ahogy az ember is az igazsághoz való „felemelkedés” során egyre inkább eltávolítja magát az igazságtól, kívül helyezi magán és kiszorítja magát belőle, s mindinkább eszközként, instrumentálisan veszi birtokába és használja fel azt.

## 2.

A platóni képnek és egyúttal a heideggeri értelmezésnek az emberi létállapot alapparadigmájaként vázolt hallgatólagos (kimondatlanul érvényesített) előfeltevése úgy fogalmazható meg, hogy az ember voltaképpen eleve *metafizikai szituációban* leledzik, a barlangban is, egy metafizikai szituációba van bezárva, anélkül, hogy valamit

is sejtene erről. Heidegger meg is fogalmazza, hogy a barlangban lakó ember „többnyire semmit sem sejt abból, hogy csak az »ideák« fényében látja mindazt, ami hétköznapien »valóságosnak« számít”,<sup>128</sup> nincs sejtelve a valóság és a látszat (árnyék), a vélemény és az igazság közti különbségről. Ki kell kerülnie a fényre, meg kell látnia a napot ahhoz, hogy onnan visszatekintve a barlangra, megérthesse a valós helyzetét és szituációjának a metafizikai lényegét. Ez magának a szituációnak az alaptermészetéből adódik, amely a megértést utólagos és visszatekintő értelmi erőfeszítésként kívül helyezi önmagán. Az igazság megfelelés-lényege irányába mutató, mesterségesen előidézett fordulat vezet az utólagos és visszatekintő felismeréshez és megértéshez. Ily módon a metafizikai szituáció hatásösszefüggése az, ami eltávolítja az embertől az igazságot, kívül helyezi rajta, önállósítja és függetleníti vele szemben. A képzés és a jártasság, amelyről Platón és Heidegger beszél, különleges *kiképzést* feltételez az igazsághoz való közelítésre, ami csak egyesek kiváltsága lehet. Az ezzel járó körbefordulás lényegileg éppen azt mutatja meg, hogy az így képződő igazság birtoklása újratermeli és állandósítja a metafizikai szituációt, mint az emberi létállapot alapparadigmáját.

Van-e módja az embernek a kilépésre ebből a rögzült helyzetből, felmutathat-e a filozófia kivezető utakat? Heidegger kivezetés-keresése/megoldás-javaslatja, melynek alárendelődik a „barlanghasonlaltal” kapcsolatos értelmezése: a *léttörténésben* visszalépni az elrejtetlenséghez odaforduló nyitott és szabad létállapotba, elébe kerülni e (metafizikai) szituációnak. Amint viszont jeleztük, e

---

128 Uo. 204. [PL. 214.]

kivezetési javaslat sem mentesül maradéktalanul a metafizikai nézőpont érvényesítésétől és kimerevítésétől.

Felmerül a kérdés, hogy lehetséges-e másfajta *kivezetés* is a metafizikai szituációból? Az adott kontextusban, amelyben mozgunk, a kérdés nyilvánvalóan összefügg egy másik kérdéssel: Van-e még más *kimondatlanja* is a „barlang hasonlatnak” amellet, amit Heidegger fókuszba állít?

Első lépésként nézzük meg a barlangot és a barlanglakókat *emberi* oldalukról is, ne csak az „igazság”, az idea és a lét kizárólagos nézőpontjaikból. Erre maga Plátón is feljogosít, azáltal, hogy Glaukón megállapítására – „Különös egy kép, s különösek a rabok is” – válaszolva Szókratész kijelenti: „Éppen olyanok, mint mi”.<sup>129</sup> Glaukón a vázolt kép természetellenességére, mesterségességére utal, Szókratész viszont a benne rejlő természetes embe- rre. A „hasonlat” egészének az összefüggésében viszont a helyzetnek ez az emberi dimenziója egyre inkább háttérbe szorul, elrejtődik az ideaközpon-túsággal szemben. Mintha Plátón maga szándékosan rejtene el azt, aminek leginkább a tudatában van: a problémának az emberi léthelyzetben és tapasztalatban való megalapozottságát. Ugyanis az elbeszélés a barlangtól indul, de amit mutat, az nem a barlangból látszik, hanem a végeredménytől, az ideától utal vissza a barlangi állapotra. A tényleges út nem a barlangtól a nap felé halad, hanem a naptól a barlang felé, és ebben az eleve – *művileg* – fordított horizontban állítódik ellenfénybe az emberi tapasztalás folyamata. Ebben tűnik fel a „hasonlat” igazi „rejtettje”, ami nem más, mint a *valós emberi tapasztalat elrejtése*. Plátón látszólag kivédi a műviség lehetséges vádját („külö-

---

129 Plátón: *Állam*. 515a.

nös" kép és rabok), de utána mégsem a tapasztalat valós természete mentén vázolja fel a képet. Ennek észrevétele viszont a külső világ helyett – amelyre Platón (és Heidegger) ráirányítani/-kényszeríteni akarja a figyelmet, s az értelmezők hajlamosak is az ideatannal kapcsolatos elő-tudásuk birtokában inkább odafigyelni –, a *barlangra* való fokozottabb odafigyelésre készítet.

Azt, hogy a barlang *rejtett* metafizikai szituáció, amelyben az emberek úgy élnek, hogy ezt nem tudják, Heidegger maga sugallja. A barlangban lakó ember „többnyire semmit sem sejt abból, hogy csak az »ideák« fényében látja mindazt, ami hétköznapian »valóságosnak« számít”.<sup>130</sup> A barlang tehát nemcsak elrejtetté teszi az elrejtetlent, ahonnan emiatt ki kell azt szabadítani, hanem magát a metafizikai látásmódot is elrejteti. De ettől még a barlang metafizikai szituáció – voltaképpen *viszszájára fordított* metafizikai szituáció – marad. Erre utal az első és a második fokozat tapasztalatainak a tényleges viszonya. A barlanglakó is az idea nézőpontjából ítéli: „ideája” az árnykép; ennek jegyében ítéli meg a dolgot. Számára a dolgok az „árnykép általi ábrázolás”<sup>131</sup> révén, az árnyképbe való előjövétel fordított elrejtetlensége módján nyerik el tulajdonképpen valóságosságukat. A dolog, amelyre a barlanglakó tekintete a tűz fényénél esik, a valóságának a tagadásába lép elő, az árnyékkal azonosuló kinézetébe; az árnyék pedig a dologról leváló kinézet, a valóság teljes elvonása a dologtól. Ugyanakkor az árnykép is *kép* (eidosz), amely üres kinézetként belemosódik a homályba.

---

130 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 205. [PL. 215.]

131 Uo. [PL. 215.]

3.

Ezen a határponton válik beláthatóvá, hogy a barlang mégsem hasonlít a mindennapi életre, nem a szokásos mindennapiság képbe emelése. A valós tapasztalás ugyanis nem árnyak tapasztalásával kezdődik, még akkor sem, ha ezt a *kezdődést* szükségképpen árnyak előzik meg (fantáziaképek, illúziók, látomások). Ezekben nem a valóság, hanem éppen a valóság hiánya mutatkozik meg, jön elő, azaz a valóság *hiányként* jön elő, s ez addig tart, míg az embernek *dolga akad*. Ilyenkor magához a dologhoz *oda kell fordulnia*. Az eredeti megmutatkozás a tényleges tapasztalati *találkozás* a dologgal magával. Ez hordozza a tiszta elrejtetlenséget a dolog oldalán és az odaforduló tiszta nyitottságot az ember oldalán. Az elrejtetlenség módján feltáruuló igazsághoz mindkettő szükséges. Ez a szükségesség akkor mutatkozik meg ténylegesen, amikor az embernek „dolga van vele”, amikor a tevésre alkalmas dolog és a cselekvésre indított ember egymás útjába kerül *elkerülhetetlenül*. És később is, valahányszor egymás útjába kerülnek, ez a *kényszerítés* érvényesül: nem külső kényszerítő erő, ami a barlanglakót erőszakkal kimozdulásra bírja, hanem *dünamisz*, ami belülről képződő lehetőségeket tár fel. Minden újabb tapasztalási mozzanatban benne rejlik egy ilyen eredendő találkozás, ami miatt minden új tapasztalat lényegében *első* tapasztalat. Erre éppen Platón irányítja rá a figyelmet, amikor Szókratész így szól Theaitétoszhoz: „Aki elsőként kelt át a folyón, Theaitétosz, az is azt mondta: majd csak megmutatja önmagát a folyó. Így, ha mi is továbbhaladva fürkesszük a nyomot, majd csak tudtul adja önmagát s a lábunk előtt hever az, amit keresünk; de ha egy helyben maradunk, nem jön napvilágra sem-

mi.”<sup>132</sup> Minden igazság magában hordozza az első találkozás mozzanatát a dologgal, azt, ahogy tudtul adja, feltárja, megmutatja magát nekünk. Ebben áll az új tudás, s minden új tudás megszerzésének a lehetősége az első találkozásban van. Minden ilyen találkozás az „első”, és ismétli ama *legelső*t. Következésképpen: minden tudás ama legelső találkozás *nyoma*, amikor és ahogyan először tudtul adja magát nekünk. A későbbi ismétlődések a tapasztalatot erősítő módon egymásra rakódnak, s eközben az ítéletek előítéletekké szilárdulnak. De minden új találkozási mozzanat fellazítja a lerakódásokat, kitérít a távolságot az ismétlődések között, észrevehetővé teszi a különbségeket és előtérbe állítja minden addigi meglévő tapasztalat kérdésességét a felmerülő hiány, negativitás és máság horizontjában. Minden új találkozási mozzanat magában hordozza a tapasztalat eredendő lényegváltását, ahogyan az elrejtetlenség egyik módjából a másikba megy át.

A parton álló tehát csak addig szemlélheti a folyó valóságosnak vélt árnyképét, amíg nem kell átkelnie a vízen. De ha dolga akad a folyóval, akkor annak a *valóságába* kell belemerészkednie. Platón barlanglakói csak szemlélődnek, de nem akad dolguk. Így a második fokozatra is csak a külső erőszaknak engedve mozdulnak ki, nem belső szükségletből. A visszafelé vezető út is hasonlóképpen a helyzet (ki) fordítottságát jelzi. Az, aki a harmadik fokozaton idealátásra tett szert, a barlangi szituációra emlékezik vissza, a két helyzet alapvető *különbségére*. Holott Platónnál a visszaemlékezés a tapasztalt valóság kinézeteként megjelenő képmás és az idea egybeeséseként való felismeréshez/megismeréshez

---

132 Platón: Theaitétosz. Összes művei. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 200e–201a.

vezet. Végül, a fordítottság a negyedik fokozaton teljeseedik ki: a barlanglakó az „idealátása” birtokában, az árnykép („idea”) jegyében ölheti meg a barlangba visszatérőt, aki kimozdulásra próbálná késztetni. Hiszen ő is az ideának megfelelő valóságban él, s az ő idealátása horizontjában ez a leginkább helyes; ez a barlanglakó igazsága. Emiatt csak erőszakkal lehetne onnan kimozdítani.

A barlanglakó nézőpontjából a barlang fordított világa – „a világ”. A barlang is a *változatlanság* helyszíne, akárcsak odakint a nap. Ahogy a nap kintről bevilágít, úgy nyílik a barlang is a kinti világra: a *homály* világol. Ez nem jelent tényleges egymásra nyitottságot. A barlangban lakó számára a kinti világ éppúgy rejtettség helye, mint a kintiek számára a barlang. A kintről beszűrődő fényben számára a rejtettség világol. A barlangban lakónak éppúgy el kell hódítania tüzet (amely épp emiatt mesterséges), a fényt a kinti világból, ahhoz, hogy az a rejtettséget elrejtetlenségre bírja. Ez hasonlóképpen lehet kockázatos és kudarcos. Ezért eleve kérdéses, hogy lehetséges-e tényleges átmenet átjárás és átváltozás a másik világba. Vajon csak a képzés és a nevelés módjával van a probléma? A helytelen nevelés akadályozná az átjárást? Vagy éppenséggel a metafizikai szituáció eredendő zárttsága? Az, hogy mi a „helyes”, eleve az idealátáshoz van igazítva, tehát előbb van eldöntve a helyesség kritériuma, mint a tényleges tapasztalatszerzés megtörténte. A barlanglakó idealátása szempontjából pedig a fordított hierarchia érvényesül: az odakinti nemhelyes „a helyes”. Mivelhogy a barlanglakó is „filozófus”.

#### 4.

A képek, hermeneutikai természetüknek megfelelően, azt mutatják meg, ami közvetlenül nem mutatkozik meg.

Ezért kérdéseket ébresztenek. Platón „barlanghasonlata” is számos kérdést vet fel.

Elsőként mindjárt az merül fel, hogy mi készítet valaki(ke)t a barlangból való kilépésre? Ki szabadítja fel a barlanglakót? Erre nincs közvetlen válasz sem Platónnál, sem Heideggernél. De Heideggernél (bizonyos értelemben Platónnál is) mégis megvan egy arra utaló áttételes válasz, hogy ez már megtörtént. Vagyis a „hasonlat” egy már megtörténtet vázol fel és értelmez, pontosabban azzal szembesít, ami megtörtént, illetve ami azóta is történik. Az emberi lét nem egy változások nélküli állapot, még egy barlangi helyhezköötöttségben sem, hanem tapasztalási folyamat, s a tapasztaláshoz mindig hozzátartozik az is, amit éppen *nem* tapasztal. Azaz a tapasztalat maga mozdul el önnön negativitása felé. Erre közvetve Heidegger is utal az értelmezése végén, megállapítva, hogy az igazság lényegének változása „a metafizika történetévé vált”. Ezért „egyáltalán nem nevezhető múltbelinek az »igazságról« szóló platóni tanítás”.<sup>133</sup> Tehát a barlanglakó esetében valójában nem egy kiszabadítási aktusról, hanem egy történelmi-tapasztalási folyamatról van szó, amelyet igények, elvárások és változások mozgatnak. A „metafizikai körforgás az ember körül” ténylegesen a körnek mindig csak az egyik félkörében zajlik, s a másik félkörbe való átmenetben a metafizika története is átváltozásban van. A teljes történés közege a tapasztalat, az ember pedig benne áll ebben a tapasztalati történésben, vele történik mindez, s miközben részt vesz benne, a történés őt is alakítja. A „maga körül” megforduló ember mindig már *más* emberként tér vissza önmagához, átváltozva a történés folyamatában.

---

133 M. Heidegger: *Platón tanítása az igazságról*. 223. [PL. 237.]

Ezzel tehát már a második kérdésre is körvonalazódik a lehetséges válasz. Ki tér vissza a barlangba? Ugyanaz az ember tér-e vissza, aki azelőtt kiszabadult? A kiszabadulása átváltozással jár. Ha pedig az átváltozott tér vissza, akkor már a barlangot is másképpen tapasztalja, mint azelőtt. Voltaképpen nem *oda* tér vissza, ahonnan kilépett, nem azon az úton száll alá, amelyen felemelkedett, hanem az átváltozás *kerülő útján* tapasztalja meg a barlangot. Vagyis a körbefordulás során úgyszólván a *másik* irányból érkezik. Ennél fogva az ő új, más horizontjában válik beláthatóvá a barlang is az igazi értelme/valósága szerint. Ebben, az átváltozásból nyíló horizontban lesz a barlang „a barlang”, vagyis lesz az átváltozatlan. De ez is ő maga lesz, mivel az átváltozatlan hozzátartozik ahhoz, ami átváltozott. Mivelhogy nem kilépett a barlangból a szó fizikai értelmében, hanem a barlang változott át az ő életében, minek folytán ő barlanglakóból szabad polgárrá változott át.

Az sem értelmetlen kérdés, hogy a nap melyik világhoz tartozik? Nem tartozik csak a kinti világhoz, mivel a barlangi tűz és árnyék is a naptól származik. Valójában egyik világhoz sem tartozik, de mindkettőt megvilágítja, bár különbözőképpen. Úgy tűnik, hogy a nap az emberi világon kívüli *felettes nézőpont*, amely szilárd, mozdulatlan. Innen nézve a „barlanghasonlatnak” még van egy kimondatlanja, ami viszont már Parmenidésznel ki van mondva: a mozdulatlan és a mozgásban levő szembesítése és rangsorolása, miszerint a mozdulatlan az egyedüli valós és igaz. Ebből a szempontból a barlang és a kinti világ egyazon világ két mozgásban lévő féltekéjeként egymáshoz tartozik. Ezzel áll szemben az emberen kívüli, szilárd, mozdulatlan, isteni nézőpont, amelyből elvileg belátható a teljes valóság és igazság. Az ember viszont,

mivelhogy mindig belül van ezen a láthatón, s az ő nézőpontja mindig elmozdulásban van a mozgásban levő világával együtt, soha nem láthatja át a teljes valóságot, nem láthatja be a teljes igazságot. A „megtalált” igazság így mindig az emberen teljesen kívül kerül. A tudomány megkísérli, hogy az emberi világon belül helyezze ezt a külsődleges nézőpontot; ebből táplálkozik a tudományos objektivitás igénye. Viszont ennek teljesültével a tudományos igazság is kívül kerül az emberen; a beavatottak is legfeljebb csak közelíthetnek hozzá, s az áttekinthetősége és felhasználhatósága egyre kontrollálhatatlanabbá válik az ember számára. Ez is a metafizikai szituáció hozadéka.

Megkerülhetetlenné válik a kérdés: Igazság-e az így elgondolható igazság? Igazság-e az igazság az emberhez való hozzátartozás nélkül? Mi hát az igazság? Ott áll előttünk újfent a legfőbb kérdés, de most már egy másfajta megvilágításban.

#### **IV. Képzés és átváltozás**

##### 1.

Platón „barlanghasonlata” a következő mondattal indul: „Hasonlítsd mármost természetünket – abból a szempontból, hogy részesült-e nevelésben vagy sem – a következő helyzethez.”<sup>134</sup> A központi probléma tehát, ami a „hasonlat” megvilágító erejét igényli, az emberi természet, annak a neveléshez való viszonya, illetve – közvetve – annak a nevelésnek a módja, amelyben az emberi természetünk részesülhet. Heidegger is utal arra, hogy

---

134 Platón: *Állam*. 514a.

a „hasonlat” a nevelés kérdését állítja középpontba, ő viszont ezzel szemben az általa adott értelmezésben az igazságproblémára összpontosít. Bár a heideggeri értelmezés a háttérbe tolja a nevelés kérdését, semmivel sem csökkenti annak jelentőségét. Sőt, a képzés problémájának a megkerülhetlensége folytán vissza is veszi és a lényegi pontokon hallgatólagosan be is építi a saját értelmezésébe. Az igazságra összpontosító heideggeri értelmezésnek viszont olyan problémakijelölő ereje van, hogy annak hatása alól már nem lehet kivonni a további értelmezéseket. Ezt követően már leszűkítő és majdhogynem hiábavaló próbálkozás lenne a „barlanghasonlatot” kimondottan csak a nevelés kérdésre összpontosítva értelmezni. De a heideggeri problémahorizontból kiindulva igencsak indokoltnak bizonyul annak a megkérdése, hogy vajon Platón felfogása a képzésről és a nevelésről nem nyit-e egy *másik* perspektívát is az igazságra.

Ennek a kérdésnek a horizontjában az odafigyelő olvasás számára – különösen akkor, ha a „barlanghasonlat” szövegét közvetlenül követő platóni magyarázatokat is bevonjuk az értelmezésbe – körvonalazódni kezd a másik szempont, amely Platón számára éppen, hogy a mérvadó lehetett. A platóni és a heideggeri megközelítési mód alapvetően abban különbözik egymástól, hogy Heidegger a metafizikai szituációt annak a történelmi *utánja* irányából tárja fel, a belőle való kivezetés szándékával, Platón viszont még a közvetlenül megélt tapasztalati világból – tehát úgyszólván az *előttjéből* – való egyfajta kivezetésként emeli képbe. Az emberi létállapot vonatkozásában a két pozíció különbsége korántsem közömbös. Míg Heidegger *kivezetni* igyekszik az embert a metafizikai szituáció történelmi szorításából a szabadság általa megnyitott perspektívájába, addig Platón *bevezetni* igyekszik

az embert abba a szabadságperspektívába, amelyet az idealítás metafizikai szerkezete kínálhat számára történelmileg. Ennek az útkijelölésnek az előnyben részesítése viszont – bármennyire kizárólagosnak tűnjön is utólag – korántsem jelenti más lehetőségek maradéktalan kizárását. A platóni elgondolás éppen azért „élő” ma is, mert olyan utakat is megnyit, amelyek lehet, hogy éppen a mai emberi létállapot számára tárják fel *aktualitásukat*.

Platónnál a kép és az emberi valóság, amellyel szembeesítődik, még nem válik teljesen külön egymástól. Ami a metafizikai szituáció légtüres terében képileg megjelenik, az ténylegesen velünk is megtörténik. A kép lecsupaszított sematizmusa bármennyire is elfedje az élő történést, az emberi szempont – hogy „mi vagyunk”, akikről szó van, hogy az igazságtörténet „velünk” történik: „Életünk olyan, mint a barlanglakóké”<sup>135</sup> – egyfajta háttérsugárzásként mindvégig érvényesül. A „hasonlat” nem csupán a „létezőről” szól, hanem a látásról, a tekintetről, a lélekről, a tapasztalatról, a nevelésről, vagyis „rólunk”. A képként megmutatkozó valósághoz – annak mintegy negatívjaként, nem képbe emeltként – hozzátartozik a saját emberi tapasztalataink történése. A vázolt fokozatok mentén a tapasztalatszerzés fokozatai is kirajzolódnak, s az átmenetek folyamatai a tapasztalati átváltozás folyamatai is egyben. Ezek mentén a metafizikaival szemben egy másik perspektíva is megnyílik: a *hermeneutikai perspektíva*. Ez a lehetőség talán a platóni „barlanghasonlat” másik fontos *kimondatlanja*.

A metafizikai szempontútól eltérő értelmezés lehetőségét Platón maga is megengedi, pontosabban nyitva hagyja, sőt egyenesen sugallja. Ez a „hasonlathoz” mellékelte platóni „használati utasításból” is egyértelműen kiderül:

---

135 Uo. 517a.

„Ezt a hasonlatot, kedves Glaukónom, teljes egészében a fentebb mondottakra kell alkalmazni” – és vázolja a képi világ és az emberi világ közti megfelelési pontokat.<sup>136</sup> De itt nemcsak az a kérdés érdekes, hogy a „hasonlat” mint kép leképezi-e avagy sem az emberi világot, hanem a megjegyzés, amit Szókratész a mondottakhoz még hozzáfűz: „Bár isten tudja, igaz-e.” A „léleknek a gondolat világába”, az embernek az igazsághoz való felemelkedéséről van szó, s mégis bizonytalan, kérdéses, hogy a legeredményesebbnek megjelölt út „igaz-e”. Kérdéses, hogy az azzal kapcsolatos vélekedésünk, hogy hogyan juthat el az ember az igazsághoz, mennyire találja el magát az igazságot.

Az effajta bizonytalanság lehet nagyon is produktív, egyenesen a *másik út* kipróbálására ösztönző. Ami egyúttal a vélemény és az igazság viszonyának a képmás és mintakép viszonya szerinti elgondolását is a bizonytalanságban lebegteti (meg).

A hermeneutikai perspektíva a „barlanghasonlatot” motiváló platóni nevelés- és képzéskonceptióban beszédesen is jelen van. Platón rafinált fogalmazásmóddal élve – „a nevelés nem az, aminek egyesek kikiáltják”<sup>137</sup> – eleve kétféle neveléskonceptiót és nevelési gyakorlatot vázol fel, miközben ő maga közülük csak az egyiket tekint mérvadónak, s annak szentel figyelmet. „Egyesek” „azt hirdetik ugyanis, hogy – mivel a lélekben eredetileg nincs tudomány – a nevelők oltják ezt bele, mintha

---

136 Uo. 517a–b. „...a látás által megismert világot hasonlítsd a börtönlakáshoz, a benne levő tűz fényét pedig a nap erejéhez, s ha a felmenetelt és a fent lévő dolgok szemléletét a léleknek a gondolat világában való felemelkedésével veszed egyenlőnek, nem jársz messze az én felfogásomtól – ha már egyszer ezt kívánod hallani.” – Uo.

137 Uo. 518b.

például a vak szembe a látás képességét adnák bele”. A Platón által ismertetett, de ezzel együtt el is vetett neveléskoncepció azon alapul, hogy azért kell nevelni, mert a lélek eredetileg üres, nem rendelkezik semmiféle tudással, s a látással való összehasonlítás e hiányzó tudás természetére is mindjárt rávilágít: „képesség” – ha a szemnek megfelelő képesség a látás, akkor a léleknek megfelelő képesség a helyesre, a jóra irányuló jártasság –, amelyre ki kell képezni az embert. A „(ki)képzés” a nevelők által gyakorolt külső ráhatás, kívülről való „beleoltás”. Mihelyt belegondolunk, nyomban felismerni véljük éppen a „barlang hasonlatban” ennek az amúgy Platón által elvetett, vagy legalábbis megkérdőjelezett neveléskoncepciónak az érvényesülését. Hiszen a barlanglakók „tudatlanok”, s csak külső kényszerrel, erőszakkal lehet ebből az állapotból egyeseket kimozdítani, a tűz felé fordítani, a kinti fénnel szembesíteni és az idealítás képességét beléjük oltani. Ennek hatására az ember *kicszerélődik*: megszűnik barlanglakónak lenni és eszes lényként ölt új alakot. Az eszes lény és a barlanglakó között éppúgy nincs az emberen belül átjárás, mint a barlang világa és a kinti világ között. A metafizikai szituációban megvalósuló „képzést” Heidegger is ilyenformán érti, amikor a barlanglakó „képzetlenségével” szemben az idealításra való képességet hangsúlyozza „képzettségként”, és a képzés második értelmét, a mintakép (idea) általi vezéreltségét helyezi előtérbe.

## 2.

Most pedig másodjára is idéznünk szükséges Platóntól egy hosszabb passzust, amelynek a mondanivalója kulcsfontosságú: „Mostani gondolatmenetünk pedig azt mutatja,

hogyan ezt a mindegyikünk lelkében meglevő erőt, s azt a szervet, amellyel valamit megtanulunk – éppúgy, ahogy a szemet sem volt lehetséges másképp, mint az egész testtel együtt a sötétségből a világosság felé fordítani –, szintén csak az egész lélekkel együtt lehet a keletkező világból kifelé fordítani mindaddig, amíg képes lesz rá, hogy el tudja viselni a létezőnek, s a létező legvilágosabb részének a szemléletét; ez pedig szerintünk a jó.”<sup>138</sup> Az idézethez való másodszeri visszatérés annál is inkább indokolt, mivel most elsősorban arra figyelünk, amit az előző alkalommal említés nélkül hagyunk, ez pedig: „a mindegyikünk lelkében meglevő erő”, valamint az a „szerv”, „amellyel valamit megtanulunk”. Platón elgondolása szerint – a „barlanghasznolat” által keltett benyomással ellentétben – a lélek nem üres. Az való igaz, hogy nem is oly módon telített, hogy kész ismeretek lennének elhelyezve benne. Viszont „erő” van benne és a tanulás „szerve”.

H.-G. Gadamer az *erő* fogalmával kapcsolatban két lényegbevágó gondolatot emel ki. Az egyik az erő sajátos létmódjára utal: „Az erő csak megnyilvánulásaiban van. A megnyilvánulás az erőnek nemcsak megjelenése, hanem valósága is.”<sup>139</sup> Tehát az erő maga megnyilvánulás, kifejlés, „erőkifejtés”, vagyis önmagából való előjövés. A másik megállapítás az erő mibenlétére vonatkozik: „az erő több, mint megnyilvánulása.” Vagyis ami az előjövésben kifejlik, és ahogyan kifejlik, magában ebben az előjövési folyamatban képződik; az erő a megnyilvánulásaiban többé válik, illetve ez a többé válás a tényleges megnyilvánulása. Miben áll ez a „több”? Az erő egyrészt konkrét, partikuláris irányultságú megnyilvánulásával

---

138 Uo. 518c–d.

139 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 154. [WM. 209.]

– hatáskifejtésével – szemben általános képesség, amely mindenütt képes ilyen hatást előidézni; továbbá az erő nem merül ki és nem szűnik meg a konkrét hatáskifejtésben (mint az ok az okozatban), hanem folyamatosan „a »készenállás« modusával rendelkezik”; s végül az erő nem azonos a külső megnyilvánulásaival, mivel az erő „tulajdon lényege szerint önmagára vonatkozik”, ontológiai lényege ténylegesen a „belüllét”, s mint ilyen, „már eleve szabadság”.<sup>140</sup> Az erő ily módon összevethető a görög „phüszisz” értelmében vett természettel és magával a képzéssel. A természet mint *phüszisz* szintén a belső képességeit mozgósító kifejlés, belülről való szabad előjövés, amely „nem ismer önmagán kívül levő célokat”,<sup>141</sup> hanem maga ez az önmagát minden irányban kibontakoztató, önmaga többé változtatásában realizálódó, folyamatos és általános kifejlésben levő képesség. A képzést is ilyenformán lehet a maga lényegiségében felfogni és meghatározni, mint az „emberi természet” önmagán való „belüllétének” a szabad, folyamatos és minden irányú kibontakoztatását, melynek során az emberi képességek nemcsak hogy érvényre jutnak, hanem folyamatosan képződnek és kiképződnek. Ehhez az eredendő értelméhez képest Gadamer a képzés fogalmát lényegesen kibővíti, de a platóni elgondolás értelemiránya is egybevág ezzel. Gadamer a képzés tulajdonképpeni lényegét az „általánoshoz való felemelkedés” „emberi feladatában” látja, annak a kiképeződésében és folyamatos továbbképeződésében, amelyet úgy határoz meg, hogy „általános és közös érzék”.<sup>142</sup> Ennek a folyamatnak

---

140 Uo. [WM. 209.]

141 Uo. 32. [WM. 17.]

142 Uo. 33, 36. [WM. 18, 23.]

a képzésben résztvevő vonatkozásban két egymáshoz tartozó vetülete van. Az egyik a képzésben ható erővel, a másik a képzésben résztvevőnek az átváltozásával kapcsolatos.

Bár a képzés belülről kibontakozó és önmagát fenntartó folyamat, mindig a külső világ dolgaival kölcsönhatásban történik. Gadamer ezt egy Hegeltől vett gondolattal támasztja alá: az ember „a dolgot képezve önmagát képezi”.<sup>143</sup> Az önmagából, belülről kifejlő erő, bár önmagában nem hatás, de a mással való hatásösszefüggésben bontakoztatja ki magát igazán, s ez a más is kibontakozásra készíti. A belsőleg *szabad* kifejlésből adódó szembemenő hatáskifejtések ütközései termelik ki azt a (határoló-visszaható) szükségszerűséget, amely mindenik irányba formálólólag/képezőleg hat. A képzés alapja magában a kifejlési-előjöveteleli folyamatban rejülő szabadság. Az ellenállás – mondja Gadamer –, „amelybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered”.<sup>144</sup> E tekintetben a képzés valós, megélt *tapasztalat*, *magával a dologgal* való *találkozás*, amely a tapasztalatszerzés minden lényeges mozzanatát minden konkrét esetben ki(újra)termeli. Mint ilyen, mindenekelőtt az újszerűség – a dolog ismeretlen *idegensége* – irányából érkező egzisztenciális kihívás, amely játékba hozza az összes addigi előítéleteket, illúziókat, vélekedéseket, s amely az addig ismeretlennel való megküzdéssel, az ezzel járó erőfeszítéssel és szenvedéssel jár. A találkozás a dolog számára is kockázatos: abban az irányban is kihívás, mivel a dolog sem maradhat az addigi magánvalóságában, önmagát elrejtő megjelenésében, hanem meg kell mutatkoznia a

---

143 Uo. 33. [WM. 18.]

144 Uo. 154. [WM. 209.]

maga szabad elrejtetlenségében, vagyis a tényleges valóságában/igazságában kell felmutatnia magát az emberi tapasztalatban. Ily módon a képzés az ember számára mindig egzisztenciális kockázattal is jár, hozzátartozik a kihívottság, az idegenség, az erőfeszítés, a mindezekre való készenállás, de leginkább az így szerzett új tapasztalat kihatásai. A dolgokat a maguk igazságában meglátni a legjobb esetben is illúziókról, vélekedésekről, előítéletekről való lemondással jár, de valós veszélyeket, magának az életnek a kockáztatását is magában hordozhatja. (Visszaulva Platónnak az előbbiekben idézett folyó-hasonlatára: az első belelépőnek mutatja meg magát ténylegesen a folyó, azt, hogy mi ő a maga valósága és igazsága szerint: csendes, sekély víz, amelyen gond nélkül át lehet kelni, vagy vad, mély örvénylés, amely elnyeli a belemerészkedőt.) A találkozás a dolog számára is hasonlóképpen kockázatos. Kimozdulásra bírja a természetes állapotából, s a maga elrejtetlenségében kiteszi magát az emberi elkerülésnek vagy birtokba vételnek, hasznosításnak vagy megsemmisítésnek, mindenképpen az emberi alakító ráhatásnak.

A képzési folyamat másik vetülete a résztvevő átváltozását hordozza. A dolog felé fordulás egyúttal önmaga felé fordulás, s a dologhoz való *oda*fordulás egyúttal az önmagához való leginkább teljesülő *oda*fordulás. Nemcsak arról van szó, hogy a dolgot önmaga, saját előzetes ítéletei és tapasztalatai felől, és önmagát a dolog feltáruló elrejtetlensége felől tapasztalja, hanem arról, hogy a dolog tapasztalatában érvényre jutó és kiképződő képességeiben tapasztalja meg teljesebb mértékben önmagát és vethet számot reálisan a további lehetőségeivel. Itt is körülfordulásról van szó: a rajta kívüli külső világhoz, annak az összetevőikhez, mindezeknek az idegenségéhez

és újszerűségéhez odafordulva, ezen az odaforduláson keresztül fordul ténylegesen önmagához, s mindez az ő irányából is érvényes a másik felé. A körülfordulás tehát a kívüliség, a másság, az idegenség tapasztalatának a kerülőútján történik, oly módon, hogy mindezek nem hagyják érintetlenül a tapasztalót, hanem új tapasztalatokkal gazdagítják, s eközben őt magát is mássá változtatják, miközben közelebb juttatják önmagához: egy gazdagabb és igazabb önmagához.

A képzés mint valóságosan megélt új tapasztalatszerzési folyamat átfogó és gyarapító lét- és igazságtörténet. Ebben mutatható ki, hogy a képzés mozgásában kitapintható körülfordulás tényleges felemelkedés a tulajdonképpeni lényegéhez, az „általános és közös érzék” kiképződéséhez. Az „érzék” ebben a gadameri értelemben már nem egy külső vagy belső érzékelési aktus állandósulása, hanem az ember minden oldalú és minden irányú világban-létének az általános módja, amelyben a világ a legkülönbélebb hatásösszefüggéseivel egységbe szerveződik számára, és ő otthonossá válik a világban. „Közös”, mivel a létrejövő új tapasztalat, s az ezzel járó képződési folyamat mind a világban, mind az emberi képességekben, jártasságban, személyiségben, magatartási és cselekvési formákban a tapasztalási folyamatban egymással hatásösszefüggésbe kerülők mindegyikének a részvételével jött létre, közös alkotásként, újszerű adottságként, amelyből mindegyikük részesül is, s nemcsak változik, hanem gyarapodik is általa. „Általános”, mivel az új tapasztalatszerzés, s a képességek ebben való kiképződése, a közös alkotásban való részvétel a tapasztalót kiemeli a konkrét létfeltételek, szemléleti keretek, eljárásmodok, rögzült előzetes tapasztalatok partikuláris behatároltságaiból, s az azokat meghaladó átfogó és

nyitott értelemösszefüggés horizontjába helyezi. Kitágul a horizontja, tovább lát, de ugyanakkor a dolgot is, önmagát is, másokat is helyesebben, azaz valóságosabban, az igazságuknak megfelelőbb módon tapasztalja. Ez is egy „felettesnek” tűnő nézőpont, de valójában mégsem az, mert a partikuláris behatároltságokat meghaladó nyitott értelemösszefüggés átfogó horizontja *hozzátartozik* a tapasztalati szituációhoz, s a hozzátartozásnak ezen a struktúráján alapul az igazságtörténés-ként végbemenő tapasztalási folyamat. Az új tapasztalatok révén az átfogó értelemösszefüggések horizontjába helyezkedve a tapasztaló nemcsak a dologhoz és önmagához, hanem másokhoz is közelebb kerül, és a sajátjától különböző idegenségekhez, másságokhoz és partikularitásokhoz is nyitottan, megértőleg fordul oda. Minden új tapasztalat nyitott a további új tapasztalatszerzésre. S ily módon minél képzetesebbé és tapasztaltabbá válik valaki, annál nyitottabbá, megértőbbé és résztvevőbbé válik mindabban, ami a sajátjától különböző. Ennélfogva tapasztalási horizontjából a mindenkori „barlanglakó” irányába is megértési perspektíva nyílik.

Az ily módon végbemenő átváltozás az embernek nemcsak egyik vagy másik képességét, hanem az ember egészét átfogja, a belső lelki-szellemi folyamataiban éppúgy végbemegy, mint a külső világhoz való tapasztalati viszonyulásában, és tapasztalatszerzésének minden újabb és újabb mozzanatán végighalad, folyamatos tapasztalati történés-ként. Gadamer az átváltozás fogalmát a műalkotás tapasztalatával kapcsolatban fejt ki lényegretörően. Hermeneutikai nézőpontból a műalkotás tapasztalata olyan „radikálisan” újszerű tapasztalat, amely a műalkotást a hétköznapi valósághoz képest, mint „képződményt” jeleníti meg, s voltaképpen ennek

a „képződménnyé válásnak” a tapasztalata. Valójában arról a minden újszerű tapasztalatban fellelhető fordulópontonról van szó, amelyen a valóság, amelyben élünk, *kimozdul* az önmagát elfedő változatlanságából, s ezzel együtt a tapasztalót (és a tapasztalatát) is kimozdítja az addigi ismétlődő, önmagát erősítő és rögzítő tapasztalás megszilárduló állandóságából.

3.

Gadamer egészen pontosan ragadja meg az *átváltozás* értelmét: az átváltozás „azt jelenti, hogy valami hirtelen, s mint egész, valami mássá válik, hogy ez a más valami, amelyé átváltozott, az igazi léte, mellyel szemben a korábbi léte semmis”.<sup>145</sup> Ehhez csatlakozik később még egy pontosítás: „Az átváltozás fogalmával tehát az önálló és magasabb létmódját akarjuk jellemezni annak, amit *képződménynek* nevezünk. E fogalom alapján válik világossá, hogy az *úgynevezett valóság nem más, mint az átváltoztatlan.*”<sup>146</sup> A gadameri meghatározás három lényegi mozzanatra feltétlenül oda kell figyelnünk. Először is, az átváltozás hirtelen, gyors, és a változó létének *egészét* magával ragadó mozzanat, létmód-váltás, melynek következtében az, „ami előzőleg van, most már nincs”, hanem helyette a létezésnek egy új módja következik be, tehát egyfajta új-rakezdés. Továbbá a létmód-váltás nem azt jelenti, hogy az átváltozó valami más egyébbé alakul át. Az új létmód maga az *átváltozás*: kiteljesedés az igazságban. „Az *átváltozás igazgá változás*”<sup>147</sup> – jelenti ki egyértelműen Gadamer.

---

145 Uo. 94. [WM. 116.]

146 Uo. 95. [WM. 117.] (Kiemelés tőlem – V.K.)

147 Uo. 94. [WM. 116.] (Kiemelés tőlem – V.K.)

Végül, és az előző kettőből is következően, az átváltozó nemcsak, hogy nem alakul át másvalamivé, hanem nem is lép át egy másik világba; ténylegesen az átváltozatlanból lép ki, ezt hagyja maga mögött az átváltozás létmódjába átlépve. Voltaképpen a valóság történéséről van szó, arról, ahogyan az „ügynevezett valóság”, amelyben a mindennapjainkat éljük, az átváltozatlanság létmódjából az igazzá változás létmódjába vált át, más szóval a *képződmény létmódjába, amelyben az igazságra való önnön kiképzésének/kiképződésének a végbemenési folyamata*, és önmagának e kiképzés/kiképződés végbemenéseként való *megmutatkozása* egybeesik. A képződmény az igazságában beteljesülő valóság végbemenése és megmutatkozása.

A gadameri elgondolásból néhány fontos következmény szűrhető le. Az átváltozás nem olyasmi, ami az emberből és a környezetéből részmozzanatokot érintene, hanem az egész képzési folyamatot egységesen fogja át, igazságtörténésként bontakoztatja ki és jeleníti meg. Pontosabban magának a képzési folyamatnak ilyen egységes és átfogó kibontakozása az átváltozás, amely az *ember egészét* bevonja az igazságtörténelmi folyamatba. Az átváltozás nem átmenet, nem áthaladása az embernek egyik világból a másikba, vagy egyik emberi létállapotból a másikba; egyazon világban, egyazon emberi létállapoton belül végbemenő új tapasztalatszerzési és képzési folyamat. Továbbá az átváltozás nem is kicserélődés, valakinek nem másvalakivé válása, nem képzetlenből képzetté, tudatlanból tudással bíróvá változása. Az átváltozás *fordulat*, de nem kifelé vagy befelé fordulás, nem is körbefordulás, hanem az *igazsághoz* való odafordulás. Ez voltaképpen minden odafordulás lényegi velejárója. Ebben valósul meg az embernek a legteljesebb, leghitelesebb odafordulása önmagához, amely egyszersmind

mindenoldalú és mindenirányú odafordulás mindenhez, amivel dolga van, akikkel kapcsolatba lép, mindazokhoz, akikkel együttműködve résztvevővé és részesülővé válhat az igazságra nyíló tapasztalati történésben. Ennélfogva az átváltozás tényleges valóságosabbá válás, az igazsággal való egységben kiteljesedő létezés folyamata.

Ebben a perspektívában visszatekintve a platóni gondolatokra, úgy tűnik, hogy a nevelés tulajdonképpeni lényegét Platón sem gondolja másképp. A midegyikünk lelkében meglévő, belülről ható *erő*, és nem a külső kényszer fordítja a test és a lélek egészét a világ felé és egyszersmind önmaga felé, felszabadítva és kiképezve e találkozás folyamatában mindazokat a képességeket, amelyek szükségesek, hogy „el tudja viselni a létezőnek, s a létező legvilágosabb részének a szemléletét”, vagyis hogy kiképeződjön benne és általa az általános és közös érzék, amely az ember megélt valóságának az igazsággal való egységét biztosítja. Az igazi nevelés a valóságos átváltozásban részelteti az ember egészét. „A nevelés tehát – mondhatja Platón Szókratésszal – éppen ennek: a megfordításnak a művészete,” a léleknek a jó irányába fordításának a művészete.<sup>148</sup> A tulajdonképpeni képzés és átváltozás gyakorlataként megvalósuló nevelést tehát Platón is „művészetnek” tekinti, akárcsak ahogyan Gadamer a műalkotás tapasztalatában véli a legkifejezőbbben megragadhatónak a képződménnyé való átváltozást. Platón esetében ennek még némileg áthallásos következményei

---

148 Platón: *Állam*. 518d. „...hogy miképp fog a lélek legkönnyebben és legeredményesebben más irányba fordulni – nem pedig annak, hogy miképp lehet a látást beléoltani; mert ez már benne van, csak hogy nem a jó irányba van fordulva, s nem arra tekint, amerre kellene; ezt kell tehát a nevelés művészetével elérnünk.”

is vannak, mivel az a mód, ahogy a látási zavarok folytán nevetségessé válók közt különbséget tesz aközött, akinek a sötétség miatt homályosul el a látása és aközött, akinek a világosság miatt, formálódó esztétikai kategóriák körvonalait is sejteti. Ha valaki „éppenséggel nevetni akarna” azon, akit a fényesebb ragyogás vakított el, „még mindig kevésbé volna nevetséges a nevetése, mintha azon a lelken nevetne, amely felülről, a világosságból érkezik.”<sup>149</sup> Az első esetben az a mód, ahogy az átváltozási folyamatban a barlanglakó az átváltozatlant jeleníti meg, némileg önmagában is nevetségesnek (komikusnak) hat, így ha kineveti valaki, az nem lesz annyira nevetséges. A második esetben viszont az, aki a fényből a sötétségbe érkezik, az átváltozás és az átváltozatlan szembesülésében rejlő feloldhatatlan ellentétet jeleníti meg egyetlen egységen belül, önmagában nem lesz nevetséges, hanem inkább tragikus vagy groteszk, sőt, önmagára nézve is (élet)veszélyes. Mégis, adott esetben nevetségesnek tűnhet, de ha valaki emiatt ki is neveti, annak a viszonyulása csakugyan nevetséges lesz.

#### 4.

Mindezek után újból felmerül a probléma, hogy a platóni „barlanghasonlatnak” van-e a Heidegger által felvetetten kívül még más kimondatlanja is, s ha igen, kínál-e ez egyfajta lehetőséget az igazságprobléma hermeneutikai megnyitására? A „hasonlatba” foglalt kép és az emberi tapasztalati világ platóni megfeleltetése alapján jeleztük, hogy Platón maga is bizonytalanságot ébreszt a tekintetben, hogy a „hasonlatban” felvázoltat fogadná el az igazsághoz

---

149 Uo. 518b.

vezető egyedüli helyes útnak. Annál is inkább, mert a nevelésnek-képzésnek ott azt a kifogásolt értelmét érvényesíti, amellyel utána szembeállítja az általa helyesnek vélt értelmet: hogy ne kívülről, erőszakkal beléoltson az emberbe képességeket, hanem az emberben benne lévőket fejlessze ki és fordítsa helyes irányba, vagyis „a jó” irányába. Hosszas fejtegetés során számos olyan mozzanatot emeltünk ki a képzés hermeneutikai koncepciója és a hermeneutikai tapasztalattal való összefüggése vizsgálata során, amelyek rokoníthatók Platónnak a nevelés lényegére mint a „megfordítás művészetére” vonatkozó felfogásával, jelezve, hogy egy hermeneutikai nyitás lehetősége is meghúzódik – kimondatlanul – a platóni felfogásban. Ha tovább vizsgáljuk ezt a gondolatot abban az irányban, hogy Platónnál, illetve Gadamernél hogyan merül fel ebben a kontextusban az igazságprobléma, úgy tűnik, hogy a platóni felfogásnak még egy fontos hozadéka – a már vázoltakat felerősítve – úgyszintén a hermeneutikai nyitás felé mutat.

Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy „Mi az igazság?“, és erre próbálunk válasz(oka)t keresni, sem Platónnál, sem Gadamernél nem találunk egyértelmű választ. Ha a képmás és mintakép, illetve vélemény és igazság viszonyainak a párhuzamosításából indulunk ki Platónnál, nem biztos, hogy a helyes úton járunk. Azt az elgondolást, hogy a magyarázattal összekapcsolt igaz vélemény lenne az igazságot magában foglaló és hordozó tudás, Platón maga szisztematikusan dekonstruálja a *Theaitétosz* című dialógusában, s az igazság és a tudás mibenléte felől, egyáltalán ennek a kideríthetősége felől a végén teljes bizonytalanságban hagy.<sup>150</sup>

---

150 „Eszerint sem érzékelés, sem igaz vélemény, sem igaz véleménynyel összekapcsolt magyarázat nem volna a tudás, *Theaitétosz*.” – hangzik Szókratész végkövetkeztetése. – Platón: *Theaitétosz*. 210b.

Gadamernél sem maga az igazság mint olyan mibenléte merül fel, mivel az igazságkérdés beleágyazódik a hermeneutikai tapasztalatnak abba az átfogó kontextusába, amely az egész kérdéskört kiemeli a modernitás episztemológiai megközelítésmódjából. Ezért a fenti kérdésre inkább ilyen-szerű választ kapunk: „ami igazságként érvényesül, az igazi tapasztalat, azaz találkozás valamivel”.<sup>151</sup> Mindannyian, akik megértésre törekszünk, vagy megértésben részesülünk, az „igazságtörténebe” vagyunk bevonva, „melynek révén valami értelmes érvényesül”.<sup>152</sup>

*Úgy tűnik tehát, hogy egyik esetben sem az igazság mibenléte a kérdés, hanem sokkal inkább az igazsághoz vezető emberi utunk.*

E tekintetben Platón egy bizonyos vonatkozásban mégsem hagy bizonytalanságban, egy másik vonatkozásban viszont igen. Ez abból adódik, hogy két, egymás vonatkozásában rejtett, de alapvető különbséget hordozó álláspontot fogalmaz meg az igazsághoz való emberi viszonyulás tekintetében, mindkettőt a „barlang hasonlat” környezetében, a hozzáfűzött felvetések kontextusában. Ott, ahol Platón a „barlang hasonlatba” foglaltakkal kapcsolatos bizonytalanságát meg is szólaltatja – „Bár isten tudja, igaz-e” –, talán, hogy némileg oszlassa a bizonytalanságot, vagy talán azért is, hogy nyomatékosan adjon a „hasonlatba” foglaltaknak, illetve az *Állam* egészében felvázolt problematikának, meglehetősen egyértelműséggel és határozottsággal igyekszik megfogalmazni az álláspontját: „Én minden esetre így képzelem: a megismerhető dolgok közt végső a jó ideája

---

151 H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 338. [WM. 493.]

152 Uo. 338. [WM. 493.]

– de ezt csak nehezen lehet meglátni.”<sup>153</sup> De a jó ideájáról azt kell tartanunk, hogy minden jónak és szépnek ő az oka a világban, s ő biztosítja nekünk az igazságot és az észet, s annak, aki okosan akar cselekedni a magán- és közéletben, meg kell látnia ezt az ideát, s ehhez meg kell tennie a szükséges erőfeszítéseket. Ezzel Platón látszólag a „barlanghasonlatban” körvonalazódó és rögzülő metafizikai szerkezetet támasztja alá, amelyben a legfőbb jó megfoghatatlan, távoli és mozdulatlan, az ember számára elérhetetlen, mégis minden ennek rendelődik alá. A legfőbb jó a tapasztalati világon kívül helyezkedő lét- és igazságforrás, amely szemlélődő odafordulást és erre való (ki)képzettséget igényel az ember részéről ahhoz, hogy a saját világában helyes ismeretekre és a cselekvés helyes módozataira tehessen szert. A jó tehát nem maga az igazság, de annak a forrása, és az ideálátás egy mozdulatlan szemléleti horizontot kínál a tapasztalat számára az igazság feltárásához. Az ideálátás helyes neveléssel érhető el, ami erőfeszítésekkel jár, de akinek ezeket sikerül végrehajtania, oly módon részesül az igazságból, hogy arról többé nem tud lemondani. Az így vázolódó metafizikai szituáció olybá tűnik, mint egy kimerevített hermeneutikai szituáció, amelyben a történet mozgása befagyott és az igazságtartalma a horizont középpontjában mindent bevilágító módon állócsillagként fénylik.

---

153 Platón: *Állam.* 517b–c. „...ha azonban egyszer megpillantottuk, azt kell róla tartanunk, hogy mindnyájunk részére minden jónak és szépnek az oka, amely a látható világban a fényt s ennek az urát szüli, az ésszel felfogható világban pedig ő maga mint úr biztosítja nekünk az igazságot és az észet; s ezt az ideát meg kell látnia annak, aki a magán- és a közéletben okosan akar cselekedni.”

Platónnak egy másik passzusa viszont sokat enyhít az előbbi képek a merevségén, egyértelműen arra utalva, hogy, bár az igazságot és a tudást a legfőbb jóval rokoníthatónak tekinti, mégis helytelen lenne ezeket a legfőbb jóval azonosítani, mivel a jót még ezeknél is többre kell értékelni.<sup>154</sup> Az álláspont kimondatlanjába tehát beleértődik, hogy az igazság és a tudás *emberi* dolog, s bármennyire is törekedne az ember ezek tökéletesítésére, a legfőbb jóval soha nem válhatnának egyenértékűvé. Az igazság és a tudás tehát az ember tapasztalati világán belül helyeződik, és ott olyasmit jelenít meg, ami a legfőbb jóval rokonítható, de mégis az emberi tapasztalathoz tartozik, s ki van téve a tapasztalati történéseknek. Az elgondolás kimondatlanjában ily módon megnyílik egy hermeneutikai perspektíva is.

Végül egy közös pont is kitapintható a platóni elgondolások kimondatlanjában körvonalazódó hermeneutikai perspektíva és a mai filozófiai hermeneutika igazságszemléletében. Úgy tűnik, hogy az igazság egyik elgondolás szerint sem valami készenálló az ember számára, amely tapasztalati közelségben elérhető, birtokba

---

154 „Ami tehát a megismerhető dolognak az igazságot, a megismerőnek pedig a megismerés képességét biztosítja: ezt kell a jó ideájának tartanunk; ha a tudás és a megismerhető igazság okának tartjuk is, mégis – bár mind a kettő: a megismerés és az igazság, egyaránt igen szép – csak akkor lesz igazunk, ha a jót más, még ezeknél is szebb dolognak fogjuk fel; a tudást és az igazságot illetőleg pedig ez a helyzet: valamint a főttebbi esetben helyes dolog, ha a fényt és a látást a nappal rokonságban lévőnek értelmezzük, de ha a nappal azonosítanánk őket, ez már nem volna helyes – éppúgy e másik esetben is helyes dolog e kettőt a jóval rokonságban levőnek értelmezni, de már ha bármelyiküket is a jóval azonosítanánk, ez nem volna helyes, mert a jó alkatát még többre kell értékelnünk.” – Uo. 508e–509a.

vehető és felhasználható lenne. Mégis, az ember résztvevő-részesülőként az igazságképződés és az igazságtörténés folyamatából nem is vonhatja ki magát. A jóra irányuló törekvésünk körénk rajzolódó platóni horizontjában és az igazságtörténés velünk haladó hermeneutikai horizontjában mindenkor ott munkál az igazságkérdést folyamatos nyitottságban tartó tevékeny emberi mozgatóerő, ami nem más, mint az *igazság igénye*.

(Első megjelenés: *Az igazság történései*. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár 2014.)

## FELHASZNÁLT KÖNYVÉSZET

- ACZEL, Richard: *Hogyan írjunk esszét?* Osiris Kiadó, Budapest 2000.
- ARISTOTELES: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest 1992.
- ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1999.
- ASSMANN, Jan: *Daskulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Verlag C. H. Beck, München (1992) 2000.
- DESCARTES, René: *A módszerről*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1977.
- DILTHEY, Wilhelm: Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. In Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976.
- DILTHEY, Wilhelm: Vázlatok a történelmi ész kritikájához. In Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest 1990.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984.
- GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. *Gesammelte Werke* Band 1. Hermeneutik I. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990.
- GADAMER, Hans-Georg: Kora romantika, hermeneutika, dekonstruktivizmus. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. kötet, 1. füzet.

- GADAMER, Hans-Georg: Vom Zirkel des Verstehens. In *Warheit und Methode. Ergänzungen Register. Gesammelte Werke Band 2. Hermeneutik II.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993.
- GADAMER, Hans-Georg: Vorwort zur 2. Auflage (1965). In *Warheit und Methode. Ergänzungen Register. Gesammelte Werke Band 2. Hermeneutik II.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993.
- GADAMER, Hans-Georg: Nachwort zur 3. Auflage (1972). In *Warheit und Methode. Ergänzungen Register. Gesammelte Werke Band 2. Hermeneutik II.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993.
- GADAMER, Hans-Georg: Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit. *Gesammelte Werke. Band. 8. Ästhetik und Poetik I.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993.
- GADAMER, Hans-Georg: Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez. In *Uő: A szép aktualitása.* T-Twins Kiadó, Budapest 1994.
- GADAMER, Hans-Georg: Despre cercul înțelegerii. In *Adevăr și metodă. Volumul 2. Teora, București* 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.
- HEIDEGGER, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- HEIDEGGER, Martin: Platons Lehre von der Wahrheit. In *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- HEIDEGGER, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks. In *Holzwege. Gesamtausgabe Band 5.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

- HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1988.
- HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1989.
- HEIDEGGER, Martin: Was heißt Denken? *Gesamtausgabe* I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001.
- HEIDEGGER, Martin: Az igazság lényegéről. In Uő: *Útjelzők*. Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- HEIDEGGER, Martin: Platón tanítása az igazságról. In Uő: *Útjelzők*. Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- HEIDEGGER, Martin: Mit jelent gondolkodni? In *Szöveg és interpretáció*. Bacsó Béla (szerk.). Cserépfalvi kiadása é.n.
- HUSSERL, Edmund: Logikai vizsgálódások. Fenomenológiai és ismeretelméleti vizsgálódások. II. rész. VI. vizsgálódás. Az ismeret fenomenológiai tisztázásának elemei. Első szakasz, első fejezet: Jelentésintenció és jelentésbetöltődés. In Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület 2009.
- JASPERS, Karl: *Bevezetés a filozófiába*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1989.
- JASPERS, Karl: *A filozófiai hit*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő 2004.
- KANT, Immanuel: Minden dolgok vége. In Jacques Derrida–Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Századvég Kiadó, Budapest 1993.

- KIRK, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszokratikus filozófusok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1998.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Nyelv és közelség*. Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs 1997.
- MAGYAR *Értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975.
- MARQUARD, Odo: *Idő és végesség*. In Uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest 2001.
- PLATÓN: *Állam. Összes művei*. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- PLATÓN: *Phaidrosz. Összes művei*. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- PLATÓN: *Theaitétosz. Összes művei*. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984.
- PLESSNER, Helmuth: *Der Mensch als Lebewesen. Gesammelte Schriften*. Vol. 8. *Conditio Humana*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983. (1967).
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*. In Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben*. In Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest 1990.
- SZONDI, Peter: *Schleiermacher hermeneutikája. Helikon*. Világirodalmi Figyelő 1981/2-3.
- THOMAS de Aquino: *Questiones disputate. De veritate*.
- TODOROV, Tzvetan: *A másik. Holmi* 1992. november.
- VERESS Károly: *A híd-szerep hermeneutikája*. In Veress Károly: *Kisebbségi létproblémák*. Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár 2000.

## ABSTRACTS

### **Hermeneutical Productivity of Distance**

*Keywords: distance, proximity, distance of reflection, cultural distance, ontological distance, experimental distance, temporal distance, historical distance*

Philosophical hermeneutics' concept of understanding emphasizes the problem of distance. According to H.-G. Gadamer the process of understanding is not based on the discontinuance of differences among different experiences, but on the unfolding the temporal distance situated in their context. Distance is the universal-structural determination of the hermeneutical experience-incidence. Hermeneutics points out the dialogic nature of understanding and the play of distance-proximity on every field of experience which is and organic part of the former.

The aim of this study is to answer the question: what is the role of the hermeneutic productivity of distance in the understanding communication on the playfield of hermeneutical experience ranging from existence to consciousness, from myself to myself, from the I to the Other, from culture to culture, from tradition to actuality.

### **The Adherence as Fundamental Structure**

*Keywords: adherence, difference, linguistic occurrence, speculative structure, universal ontological structure, fundamental structure, structure of adherence*

The exploration of structures of adherence can be considered as one of the decisive achievements in the contemporary philosophical thinking.

In my lecture I try to explore the speculative structures of adherence within the domain of language, speaking,

interpretation and tradition. Through my chain of thoughts I seek to sustain that the philosophical hermeneutics identifies the speculative structure of adherence, viewed in the broadest sense of the term, as a universal ontological structure on which the unity of language and existence is based upon. Therefore the structure of adherence can be identified as the fundamental structure of any human understanding experience.

### **The Finitude of Experience**

*Keywords: finish, finitude, border, infinity, boundless, negativity, temporality, historicity*

The study focuses on the question of how from the point of view of philosophical hermeneutics the finitude of experience comes from the experience itself and according to this how the finitude of experience and the experience of finitude are related in the structure of adherence. The connections between end, boundary, horizon, time, finitude and infinitude are brought to light. These thoughts lead to the links between the finitude of experience, the finitude of language and the finitude of being, to sketching the hermeneutical perspective on human finitude.

### **The Point of Turning Towards**

*Keywords: reversing, turn, hermeneutical turn, negativity, addressedness, turning towards, insight, positioning, change of attitudes*

According to the presumption of the essay there is a hermeneutical potential in the act of reversing and turning around, and the philosophical hermeneutics is based on exploiting this possibility: the reversing and turning. What is the deeper meaning of reverse and turn?

Seeking the answer, the essay analyses in three important directions the meaning of turning towards in hermeneutical attitude. These are: reversing the traditional relation of positivity and negativity; involving in the action; turning towards himself. All three directions point to the basic turning: towards opening the practical philosophical perspective.

### **The Need of Truth**

**Keywords:** *truth, unconcealedness, concealedness, correctness, allegory of the cave, idea, existence, claim, experience, the occurrence of truth*

The proposition of this paper concerns the reopening and rethinking of the discussion about truth, the concept of truth in M. Heidegger's and H.-G. Gadamer's works. The thread of thoughts follows the process through which the early notion about the *disclosure* of truth (*aletheia*) in the antic Greek philosophy is gradually replaced by the notion of *correctness* (coincidence, correspondence). I will attempt a hermeneutical interpretation opposed to Heidegger's interpretation of Plato's allegory of the cave, and from the point of view of hermeneutical philosophy, I will focus on the empirical occurrence of truth and the basic human need for truth instead of grounding the truth on the idea and the existence.

