

## MÁSKÉNT KEZDETT HERMENEUTIKA

Bacsó Béla: *A megértés művészele – a művészel megértése*  
*JAK füzetek 48. Magueló, 1989 [1990]*  
 278 oldal, 78 Ft

A megértés művészetének tétje a „vontaképpeni tapasztalatnak” (Gadamer), történetiségünk tapasztalatának megértése – s ha ez maga nem is kísértés, de mindenkor olyan kísérlet, amely időbeágyazottságunk és végességünk megkísérlő tapasztalatán alapul. A vontaképpeni tapasztalat megértése nem a kognitív „aktusok” egyike, hanem maga az egzisztenciálhermeneutikai kísérlet, amely a „hermészi elv” jelenlétét éppen annak révén tudja felmérni, hogy nem tért ki az „új mitológiák” és szekularizált eszkatológiatörekvések egyre hevesebb hullámaiban föltárolt pluralitás és relativitás elismerése elől. S így az elől sem, hogy az embert eredendően kísérletre és kísértésre ítéltetettnek lássa.

Bacsó Béla hermeneutikai tanulmánykötetének egyik írása felidéz egy mészetet, Goya DESASTRES-sorozatának első darabját. Egy képet, amelyben (mint írja) „magunkra ismerünk”: a térdeplő alakot és a testet körülvevő, elemésztő sötétséget – a kegyelem várásának és elmaradásának pillanatát, amelyben láthatóvá válik „a kitörni kész, mégis visszavetett ember egzisztenciális tragédiájának” folyamata (150–151. o.). Bacsó kötetének elolvasása után egy másik képre kellett gondolnom, pontosabban egy másik „ránk valló” jelenetre. Szilénosz vonakodására. Szilénoszéra, aki fölöttébb húzódozik attól, hogy a legfőbb jót tudakoló midászi kérdésre megadja a „vontaképpeni tapasztalatnak” megfelelő választ. S ezzel a baljós feleletig tartó vonakodással mindenekelőtt az időbeliségünkről szóló nyelv természetes „nehézkedését” fedte föl, nevezetesen azt, hogy arról feltehetőleg csak a vigasztalás vagy a radikális vigasztalanítás kényszerű (és hamisító) állításával tudunk hitelt érdemlően hallgatni. – Mert beszélni akkor sem az időbeliség adta tapasztalatról beszélt Dionüszosz tanítója. Nem a

abszurd dolog az egyeseken számon kérni valamit.” Ez a gondolat bizonyára igaz, és Bibó szellemében fogant Vajda végkövetkeztetése így szól: „Máig meggyőződésem, hogy a hatvanas évek közepén bekövetkezett kádárista konszolidációnak semmiféle pozitív alternatívája nem volt.” Ami jöhetett volna, az a cseh 68 utáni helyzet. Ha jól olvasom, Vajda a fenti mondattal „vágja el” a vitát, mármint azt, hogy helyes volt-e a kiegyezés vagy sem. Az érvelésben azonban csúsztatás van, és ennek oka nézetem szerint az, hogy Vajda – legalábbis az értelmiségre vonatkoztatva – nem döntötte el, hogy e réteg különalkuja helyes volt-e. Erre a problémára ugyanis nem válasz az, hogy a kádárizmusnak nem volt pozitív alternatívája. Azt, hogy az értelmiség kiegyezése helyes volt-e vagy sem, ez a válasz semmiképpen sem dönti el. Épp Vajda idézi pl. a cseh 68 utáni helyzetet, ahol a társadalom jelentős rétegei nem egyeztek ki. De a kádári konszolidáció és Husák terrorja közti különbség még nem válasz a feltett kérdésre. Ugyanis 56 elfelejtése hosszú három évtizedre megpecsételte sorsunkat, és pragmatikus szempontból sem tudható, hogy a forradalom eszméinek fenntartása még meddig „húzta volna el” a kádári megtorlást. Úgy gondolom, hogy noha egyetértek Vajdával abban, hogy az értelmiség ne legyen messianisztikus csapat a társadalom előtt, a társadalom kiegyezése a terror nyomán érthető és szükségszerű volt. Nem áll ez azonban az értelmiségre! Ez a réteg itt feladta – öns érdekében – transzkontextuális tudását és szerepét, azt, hogy valamilyen mintát és fogódzót nyújtson egy megnyomorított társadalom egészének. Egyénileg nem lehet senkit elmarasztalni. De legalább most, hogy vége van az eddig létezett szocializmusnak, kicsit önkritikusabbak lehetünk, és kell is lennünk.

Ugyanakkor teljesen egyetértek Vajda könyvének utolsó mondatával: „Amióta nem hiszek a kinyilatkoztatásban (marxizmusban), meggyőződésemet mindig egy csipetnyi szkepszissel kell képviselnem.” Az intellektus a recenzensnek is szól.

Kardos András

változékonyságról és nem az esendőségről, nem arról, hogy emlékezetünk szerint emléünk, és óhatatlanul reményünk felől emlékezünk meg, s hogy ez a mozgástér mindig hátrált – **hanem idővel** adott egy sötét és talányos választ a (mihamarabbi) nemlét kívánatosságáról. Egy választ, amely a *halandók nyelvén* értelmesnek számíthat, mert megfelelne az értelmük szerint adható feleletnek, ha a „voltaképpen tapasztalat” *teljességt* hirtelen el kellene viselniük. Így hát Szilénosz vonakodott, mert *ők*, akik kísérletezők és kísértettek lévén a **válaszra** mindenkor **rászorulnak**, e tapasztalatnak csak a **terhét, relativizáló** súlyát éreznék – könnyűségét **aligha**.

Bacsó hermeneutikai tanulmányai, elméleti írásai, úgy vélem, valójában erről, a történelemszemponttal *megszóllaltatásának* lehetőségéről szólnak (s persze az „elbeszélés nehézségeiről” is), amikor azt az alapvető, a nyelviség univerzalizálásán nyugvó kapcsolatot elemzik, amely történetiségünk és időbeliségünk tapasztalata, valamint egzisztenciamegértésünk között fennáll. A művészet jelentősége és fontossága ezen az összefüggésen belül, a filozófiai „kérdés” elsőbbségével tematizálódik; más szóval, a kötet írásai a „művészet megértésének” nem művészetelméleti, hanem elsősorban művészetfilozófiai kísérletei. Amellett, hogy e kérdés mindenekelőtt a hermeneutika gadameri megújításához és Heidegger egzisztenciálfilozófiájához kapcsolódik (Bacsó fordította A MŰVÉSZET EREDETÉ-t, ill. társfordítója volt a LÉT ÉS IDŐ-nek), a metafizika destrukciójához kapott ösztönzések mind a kortárs tudományosság, mind pedig a gondolkodástörténeti hagyomány (a romantika filozófiája, fenomenológia, befogadásesztétika stb.) tekintetében **rendkívül széles** spektrumot mutatnak. Ez a komoly elméleti felkészültség egyúttal magát a hermeneutikai hagyományt is szuverén módon rekonstruálja; ez tűnik ki a kötet egyik legfontosabb írásából (A TÉVEDÉS ELKERÜLHETLENSÉGE), amely Schleiermacher filozófiáját e tradíció szempontjából kulcsfontosságú előzményként tárgyalja – jelentősen eltérve a diltheyi és gadameri recepciótól.

Egy tanulmánykötethez, amely elméleti kérdéseket taglal, messzemenőkéig eleget téve a tudományos kifejtés követelményeinek,

nem szokás „értelmezési ajánlatot” nyújtani. Ha most mégis ezt teszem meg a kritika keretében, annak természetesen nem az az oka, mintha Bacsó Béla könyve műalkotás lenne, bármilyen értelemben, hanem egy sajátos *reprezentáció*, amely nemcsak azt vonja be a megértésbe, amit a kötet mond, hanem – ezen keresztül – azt is, amit a kötet *önmagán* látni enged. Mire gondolok? Ezek a tanulmányok, amelyek csaknem tízévi munkát fognak át, a hermeneutika által feltett kérdéseket vizsgálják, de egyben a szemlélet jelentős *átalakulását* is mutatják a hermeneutika körén belül. Bacsó ezt nem explikálja ugyan, de **nem is „rejt** el” – szigorú kronológiát tart az írások sorrendjében, és e változás körén kívül eső fontos tanulmányokat, a Lukács- és a Zalai-írást, „**Függelék**”-ként illeszti a kötet anyagába. Az említett reprezentáció részint abban rejlik, hogy amit ezek az írások újra és újra kérdéssé tesznek s több vonatkozásban tematizálnak, pontosan az válik **láthatóvá** magán a kötetben is a szemlélet jól érzékelhető megváltozásában. Másrészt: a legkésőbbi tanulmányokban kikristályosodó teoretikus álláspont, amely történetiségünk megértését horizontunk újrasztrukturalizálásában, *elmozdulásában* alapozza meg, magára a kötetegészre nézve is visszaható-értelmező szerephez jut az olvasó szemében, s ez a szemlélet *átalakulását*, másként kezdesét bevonja a kötet megértésébe, „történeti idejének” föltárulásába.

Ez az *átalakulás* röviden az egzisztenciál-hermeneutika *térnyeréseként* írható le azzal a kommunikatív-esztétikai hermeneutikával szemben, amelynek kötődése meglehetősen szoros a művészet recepcióesztétikai megközelítésétől nem idegen „*aktivista princípiumhoz*”, valamint az „*interszubjektív ész kritikájaként jellemezhető*” társadalomfilozófiához (Habermas, Apel). Ez utóbbi szemlélet jegyeit viseli magán a kötet első két tanulmánya és a „Függelék”-ben különösen a Lukács-írás; bennük a megértés **applikatív jellege**, az igazság interszubjektivitása és maga a dialogikusság egyben *lelélményese* a „*történelem kritikai eszméjének*”, amennyiben az a kiürült, elidegenedett közlésműködés és tradíciók tagadásával „*a megszermentes dialogikus univerzum visszaállítódását lételezi*” (47. o.).

Többről van szó, mint pusztán a befogadás,

a másként értés szabadságáról és a világeképek dialógusában elismert pluralitásról: „A konszenzusra törekvő applikatív megértés minden aktusában – mint önmagával és másokkal szemben felelősségteli aktusnak – a szabadság törvényét kívánja érvényesíteni.” (61. o.) Mindez azt jelenti, hogy a hermeneutika (a konszenzust célzó dialógus révén) „felveszi magába a történelefilozófiai és kritikai társadalomtudomány igényét” (46. o.), és döntő szerephez juthat egy lehetséges „kritikai társadalomfilozófia” megvalósulásában. Nem véleden tehát, hogy a művészet szükséglet – mint a „társadalomkritika néma fóruma” – elsősorban ezen a horizonton nyeri el jelentőségét ezekben az írásokban. Ennek lényege, hogy a mű saját világunktól különáll, idegen világlátást őriz, s az értéket hiányossági módként (modus deficiens) magában foglalva, az interpretáció igazságát felfogásunk radikális átformálódásában jelöli ki. Ebbe a koncepcióba és (mondjuk ki) etikába illeszkedik az izlésközösség értékeslegesen elváráshorizontját megbontó befogadás tézise – összhangban azzal, hogy az érték hiányossági módja „mint önkritikai reflexió a legtisztább értelemben társadalomkritikai reflexió” (70. o.).

Ezekben az írásokban a „voltaképpen tapasztalat” megértése kizár minden affirmatív viszonyt a hagyományhoz; történetiségünk lényegének hordozóját és beteljesítőjét éppen az attól való elfordulásban, különválásban látja. – Ez az, amiben a leginkább tetten érhető a kötet szemléletváltozása (időben 1982-től, a MŰVÉSZET ÉS TAPASZTALAT-tól kezdve). A tradícióhoz való viszonyt az a felismerés teszi kulcsfontosságúvá, hogy gondolkodásunk, létszemléletünk „előmegértő struktúrája” (Heidegger) nem a hagyomány totális tagadása révén áll kapcsolatban egzisztenciamegértésünkkel, hanem éppen a tagadás és igenlés (bizonyos hagyományra visszanyúló s azzal „dialogizáló”) meghatározottsága révén. A remény történelemszervező elvének azért kell kiegészülnie az emlékezéssel (99. o.), mert megértésünk mindenkori, lényegszerűen hozzátartozó diszpozicionalitása (Bacsó ennek tisztázásában látja Heidegger „igazi filozófiai tettét”) csak egy meghatározott hagyomány vonatkozásában képes felfedni azt, ami egzisztenciánk számára aktuálisan kérdéses. A hermeneutika csak ezáltal, a hagyomány révén feltá-

róló kérdésesség világosságában juthat el oda, hogy túllépjen a másként kezdés lehetőségének elvontságán, és a világban adott előfeltevéseinkkel együtt élve-revideálva valósítson meg egy másfajta radikalitást: az egzisztenciamegértésből fakadó alternatívák felállítását. „A tradíció radikális értelmezése nem az elszakadás szubverzív-leátrális gesztusában, hanem magamnak mint a tradícióhoz tartozónak a tudatos öntelmezésében rejlik.” (88. o.)

Az, hogy itt a radikalitás joggal kerülhet szóba, Bacsó „másként kezdett” hermeneutikájának lényeges vonására mutat, bizonyos folyamatosságra, amely ugyanakkor csak hordozója és nem megerhelője az elméletalkotásnak. Bacsó ugyanis nyilvánvalóan termékenynek tartja a gadameri hagyománykonceptiót abban a vonatkozásban, hogy „az öntételező szubjektívítás ellenpontját jelöli ki” (119. o.), és ily módon „minden apollóni önhiltség megtréfálója” (99. o.), ám az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER felfogását már nem követi ott, ahol a szubjektivitáskritika a szubjektum aktivitásának kritikájává széleledik. Főleg az utolsóként született írás, a Schleiermacher-tanulmány képviseli egyértelműen a hagyománnyal való kapcsolat dinamikus felfogását, amely oldva a tradícióviszony kérdés-válasz logikájának merevségén, a hagyományra mindig ráutalt kérdésésnek elsőbbséget ad a „kikérdezéssel” szemben. Hiszen ha „a minket kérdező [...] csak azért kérdez, mert várakozó bizonytalanságban létezzünk” (185. o.), akkor voltaképpen nem a hagyomány az, ami megszólít minket, hanem rajta keresztül a horizontunkon még „helyét nem lelő” (atopon), a néma tapasztalat, amely horizontunk változatlanságában nem is bírható szóra. A Schleiermacher-tanulmány mutatja a legvilágosabban, hogy Bacsó nem az IGAZSÁG ÉS MÓDSZER Gadamerénél kezdi „másként” saját hermeneutikáját – elméletére korántsem nehezül rá a tradíciót túlsúlyba juttató követelmény, az „önértelmezés folytonosságának fenntartása”, már csak azért sem, mert az éppen a megújuló másként kezdést lehetővé tevő feltételek tisztázására irányul elsősorban.

A tradíciófelfogás módosulásából érthető meg a szemlélet további változásai. Bacsó (Gadamer Schleiermacher-interpretációját elemezve) kiemeli a „logosz relacionális struktúráját” (162. o.), szemben „a részek megértéséből

nyert eredmények addíciójával" (186–187. o.), amelytől, úgy tűnik, nem állt teljesen távol a korábbi írások befogadaskoncepciója, a befogadás „radikálisan jelentésbővítő karaktere”. A megértés mint újra és újra megkísérelt más-ként kezdés, mint szükségképpen időleges „átértékelés, átértelmezés és áthangolódás” – végtelen feladat; s ennek megfelelően a Schleiermacher-tanulmányban a konszenzus már nem végcélja a dialógusnak, hanem a megértés és megértetés természetes létmódjának, *agonisztikájának* az előfeltétele.

Azok a művészetfilozófiai elgondolások, amelyek ennek nyomán hangot kapnak, természetesen a művészet egzisztenciamegértésünkben betöltött szerepét helyezik előtérbe. A változás itt is alapvető: a műalkotás nem „az élet korrekcióját” jelenti, amely „a meglévővel radikálisan szembeüti a meglévő disszonanciának a formaalkotásban „megoldást” nyertó totalitását” (131. o.), hanem történeiségünk tapasztalatának megnyitását. Ugyanakkor a szépséget és az igazság megtörténtét, a tetszést és az egzisztenciamegértést sajátos módon nem a megőrzés kapcsolja össze. Ez tűnik ki abból a (sajnos, eléggé kifejtetlenül maradt) gondolatból, hogy a mű a szemlélete során, benne *elidőzve* von be minket történeti-időbeli egzisztenciánkba (134. o.); az „igazság tudásának néma *pilánala*” (185. o.) éppen *azáltal* következik be, hogy az értelemhorizontunkon „*helyét nem lelő*” ebben az elidőzésben – *mint* előzetes tudásunk elmozdulása, újrastrukturálódása – megmutatkozik. Bacsó nem megőrzésről és nem horizont-összeolvadásról beszél, hanem a művel láthatóvá vált „*voltaképpeni tapasztalat*” és egyben lehetővé tett másként kezdésről. Ezek lényegi összetartozásának tisztázása, úgy vélem, a kötet egyik legfontosabb gondolati eredménye.

Mindez a művészetről való gondolkodást valóban függetleníti az utópiagondolat és a normativitás tehertételeitől (128. o.). Nem függetlenítheti ugyanakkor annak felmérésétől, hogy a művészetelmélet oldaláról joggal föltehető kérdéseknek mennyiben tud és főleg mennyiben kíván megfelelni. (Gondolok itt arra, hogy az egzisztenciamegértéssel kapcsolatban miként jutnak szóhoz, ill. „visszanyerhetők-e” egyáltalán például a művek anyag- és alak sajátosságainak belső összefüggései, a for-

masorozatok és hagyományozódó műformák, a különböző „esztétikai minőségek” és modalitások stb.) Az, hogy Bacsó nem feltételezi ezek irrelevanciáját, nyilvánvalóan kitérnek a *Max Raphael*-tanulmányból – ennek ellenére az olvasó számára kérdés marad, hogy a művészetelmélet szempontjai milyen súllyal lehetnek jelen egy egzisztenciálhermeneutikai művészetfelfogásban.

Visszatérve a „*voltaképpeni tapasztalat*” és a másként kezdés összetartozásának szemléletű pozíciójára: lényegesnek tartom ezt abból a szempontból is, hogy láthatóvá teszi az egyoldalúság és a hamis univerzalizálás veszélyét a metafizika destrukciójában. Az egzisztenciamegértést Bacsó sem a dialógusnak, sem magának a tradíciót őrző nyelviségnek nem teszi derivátumává (l. az agonisztika előtérbe állítását, ill. a Gadamerrel szembeni kritikáját, 184–185. o.) – más szóval: sem a kommunikatív racionalitásban, sem pedig a nyelvi tradícióval kapcsolatban nem fogadható el számára az a „túlbiztosítás” (185. o.), amely megértésünkkel szemben egy relativitástól mentes tudás hordozóivá tenné őket. Ezzel a lényegi elhatárolással a megértés számára hozzáférhető lesz, hogy egzisztálásunk, megértő létezésünk erendendő „állapota” éppen az *elmozdulás* – amelyben értelemhorizontunk időleges egysége, relativitása és a megértés elvi lezárhatatlansága nem a mindenkori létezés korlátját jelenti, hanem *lágasságának* lehetőségét.

A véges-időleges és a relatív a megértés számára nem a lét „és” az igazság depravációja, hanem megtörténtük *történésfeltétele* és -módja – s ez Bacsó felfogásában a „*lehetőségérzéknek*” (Musil), a szabadság lehetséges megalapozásának kérdése is. Önmagában a történetiség-tapasztalat nem szólalatható meg, de az, aminek erejénél fogva a „*gondolkodás meggondolandó élete*” (Nietzsche) a tradíció és a „*helyét nem lelő*” vonzásában másként kezdődik, mégis képes ezt a tapasztalatot szóra bírni. A „*voltaképpeni tapasztalat*”, amelyről Bacsó reprezentatív tanulmánykötete ugyanazt állítja, mint amit maga „reprezentál”: a kérdezés történeti mozgásformája önmagán is láthatóvá teszi a válasz *lényegét*.

Hévízi Ottó