

Fehér M. István

SARTRE, HERMENEUTIKA, PRAGMATIZMUS

A hermeneutikai filozófia napjainkra a XX. századi gondolkodás egyik mértékadó irányzatává vált. Noha a „hermeneutika”-, „hermeneutikai”-kifejezések csupán szórványosan fordulnak elő Sartre műveiben, s amikor alkalmilag fölbukkannak, használatuk akkor sem tűnik szorosabban technikai jellegűnek vagy tudatosnak,¹ úgy gondolom, mindazonáltal meg lehet mutatni, hogy a hermeneutikai filozófia némely alapvető belátása, illetve metodológiai eszköze, beállítottsága – amint azok Heidegger és Gadamer nyomán ismertté váltak – nagyon is föllelhető Sartre gondolatvilágában, mégpedig mindenekelőtt A DIALEKTIKUS ÉSZ KRITIKÁJÁ-ban, ám némely fontos vonatkozásban már A LÉT ÉS A SEMMI-ben avagy még az azt megelőző korszakában is.

Dolgozatom első részében röviden rekonstruálni, illetve összegezni kívánom a hermeneutikai filozófia ama vonásait, melyek a Sartre-nál fölmutatandó párhuzamok szempontjából relevánsnak bizonyulnak. A második részben meg szeretném mutatni, hogy a rekonstruált aspektusok, gondolati stratégiák némelyike miképp van jelen (explicité vagy implicité) Sartre filozófiai műveiben. Egy további lépésben végül, rövid kitekintés erejéig, néhány utalást teszek a sartre-i gondolatkör recepciójára a hermeneutikai orientációjú amerikai pragmatizmusban.²

A kifejtésnek ez a módja, illetve a kérdés illetén való megfogalmazása egyfajta hallgatólagos választ is tartalmaz egy a Sartre-kutatásban manapság vitatott kérdésre, mely elbizonytalanodást, tévováságot tükröz, s melynek jelen konferencia körlevele – mint a tanácskozás által megválaszolandó lényeges kérdések egyikének – a következőképpen ad hangot: „*Mi maradt meg mára Sartre gondolkodásából?*” Minthogy a hermeneutikai filozófia ma kétséget kizáróan a jelenkori gondolkodás egyik meghatározó irányzata (oly tény, melyet az analitikus beállítottságú angolszász filozófia berkeiben sem szokás immár megkérdőjelezni), ha sikerül fölmutatnunk a sartre-i gondolkodás relevanciáját a hermeneutika számára – azt, hogy Sartre-nál megtalálhatók a hermeneutikai filozófia eszközei, belátásai –, ezzel fölmutathatjuk egyúttal egy módját is annak, ahogy Sartre gondolatvilága jelen lehet mai filozófiai vitáinkban, s számunkra lényeges mondanivalót közvetíthet.

I

Hagyományos értelemben a hermeneutika a szövegek értelmezésének tana; ama szabályok, eljárások foglalatja, elmélete, melyek a szövegek értelmezését irányítják, s melyekhez az az elvárás fűződik, hogy lehetővé tegyék a szövegek remélhetőleg objektív, eredeti értelmének megállapítását, helyreállítását, rekonstruálását.³

Az áthagyományozott szövegek megértésének, értelmezésének problémája voltaképpen oly régi, mint maga a filozófia. Különböző okoknak: elsősorban korunk kulturális válságának, az európai kultúr hagyomány érték-, illetve a klasszikus szövegek

értelemvesztésének következtében századunkban az értelmezés problémái a filozófiai reflexió középpontjába kerültek. A hermeneutikai gondolkör önálló témaként jelent meg s széles elméleti kidolgozásban részesült századunk legbefolyásosabb filozófusai közül legalább kettőnek, Martin Heideggernek és Hans-Georg Gadamernek a munkásságában. A filozófia általuk végbevitt *hermeneutikai fordulata* nem csupán azt jelenti, hogy a filozófiai érdeklődés középpontjába a hermeneutikai tradíció került – ama szövegek, melyekben az értelmezés tana különböző korokban és szerzők által megfogalmazódott –, hanem azt is, hogy magának az értelmezésnek a problémája filozófiai problémaként vetődik fel, miáltal a filozófia egyfajta hermeneutikai fordulaton megy keresztül, hermeneutikai színezetet nyer. Az így átalakuló filozófia autonóm módon újradefiniálja viszonyát a klasszikus (hermeneutikai) hagyományhoz csakúgy, mint a többi diszciplínához. A hermeneutikai reflexió ma már a filozófia egyfajta közegévé, elemzési eszközévé vált, diffúz, szerteágazó jelenlétre tett szert, mely áthatja a filozófiai munkálkodás legkülönbözőbb területeit és ágait.

A filozófia Heidegger és Gadamer által végbevitt *hermeneutikai fordulata* közelebről azt jelenti, hogy az interpretáció immár nem tekinthető a történeti vagy humán tudományok egyfajta segédtudományának vagy kiegészítő diszciplínájának, ti. a klasszikus szövegek értelmezési szabályait rögzítő elméletnek avagy ilyen szabályok gyűjteményének. Épp ellenkezőleg: az értelmezés most önálló filozófiai problémává növekszik, amennyiben az ember immár nem pusztán tevékenységi módjai egyikében – a klasszikus szövegek kezelésében –, de hétköznapi tevékenységi formái mindegyikében értelmező lényként jelenik meg. Ha ennek a fordulatnak a jelentőségét akarjuk fölbecsülni, joggal beszélhetünk a *filozófia egyfajta hermeneutikai újrafogalmazásáról, hermeneutikai átalakulásáról* – sőt talán még arról is, hogy a hermeneutika mára immár az arisztotelészi „*első filozófia*” rangjára emelkedett (I. Grondin, 1987. 103). Ezen átalakulás radikális jellegét azonban tökéletesen félreértenénk vagy jelentős mértékben alábecsülnénk, ha olyan változásként fognánk föl, mely által csupán a létezők egyikére (ti. az emberre) vonatkozó leírásunk változott volna meg, a többire vonatkozó leírásunk tekintetében pedig minden maradt volna a régiben. Helyesen szemlélve e változás azt vonja maga után, hogy (bármilyen legyen is a tárgy) összes megszokott fogalmi stratégiánk és nyelvi-kifejezési eszközünk – a hozzájuk tartozó beállítottsággal és világszemlélettel együtt – radikális változáson és újrafogalmazáson megy keresztül; olyan, amit ennek megfelelően gyakran (Heideggerrel kapcsolatban) destrukciónak, illetve (Derridával összefüggésben) dekonstrukciónak neveznek.

A filozófia ezen hermeneutikai újrafogalmazása – melyet fő vonalaiban a húszas években Heidegger vitt végbe, tudatosítását, „elméletbe” foglalását azonban Gadamer végezte el – azt vonja maga után, hogy maga a hermeneutika is jelentős változáson megy keresztül, amennyiben földadja korábban egyoldalúan, illetve szűkebben tudományelméleti vagy érvényességre való orientációját. Ez a változás Heidegger ama törekvésével áll összefüggésben, hogy kérdésessé tegye az ismeretelméletnek, illetve a tudományelméletnek a filozófián belüli megkérdőjelezetlen elsőbbségét, s hogy ezzel párhuzamosan visszaperelje az ontológia primátusát. Heidegger egyik idevonatkoztatható alapvető megfontolása abban áll, hogy a tudományos megismerés az ember világban való létének származékos formája, mely világban való lét ily módon megelőzi a tudományos megismerést. Hogy filozófiai nézőpontja kidolgozásában Heidegger a fenomenológiát ontológiailag átalakította, fenomenológiai ontológiává tette, nagyrészt ismert: kevesebb figyelemben részesül ezzel szemben az a tény, hogy ugyanezt

tette a hermeneutikával is, amint arról már az 1923-as kollégium címe is tanúskodik, melyben az „*ontológia*” főcímet az alcímbe a „*fakticitás hermeneutikája*”-ként határozta meg és pontosította. A fenomenológiához hasonlóan Heidegger a hermeneutikának is ontológiai dimenziót kölcsönzött – olyat, mellyel korábban nem rendelkezett. A filozófia ezen átalakításával összhangban a megértést és az értelmezést Heidegger immár nem tekinti pusztán regionális fogalomnak, melynek hatóköre különös területekre korlátozódik – ti. a humán tudományok metodológiájának körére. Amint Ricoeur fogalmaz: „*Az értelmezésnek a történeti-hermeneutikai tudományokban való használata [Heideggernél] csupán kiindulópontot jelent az interpretáció univerzális fogalma számára.*”⁴

Az interpretáció (értelmezés) ezen újraértékelése azzal a következménnyel jár, hogy a hermeneutika nem maradhat többé a humán tudományok alárendelt diszciplínája, hanem azzá válik, amit Heidegger „*a fakticitás önértelmezésének*” nevez.⁵ Fontos látnunk, hogy a fakticitás önértelmezése nem valamely antropológia – pusztán egyfajta önmagunkkal való foglalatalkodás, mely érintetlenül hagyja a világ többi létezőjét. Amennyiben az ember pontosan az a lény, amely a világot a maga teljességében leírja, úgy a hermeneutika az ontológiához kapcsolódik – s akkor ez az egyik fő oka annak, hogy az 1923-as kollégium címében az „*ontológia*” és a „*fakticitás hermeneutikája*” összekapcsolódik, ezáltal világosan megelőlegezve a fundamentálonológia és az egzisztenciális analitika közti korrelációt a LÉT ÉS IDŐ-ben.

Az új felfogás szerint a megértés immár nem pusztán a megismerésnek vagy az ismeretnek egy fajtája, módja, mely a humán tudományokban volna honos, s a magyarázattal mint a természettudományokra jellemző megismerésfajtaival állna szemben. A megértés sokkal inkább az embernek nevezett létező létmódja. Az ember – mondhatnánk – reggeltől estig, szünet nélkül megért. Megértésének „*tárgyát*” azonban nem tények, tényyszerűségek alkotják, ti. „*ott kint a világban*”, hanem az a mód, ahogy önmagát a világban találja, ahogy bele van bonyolódva, és igyekszik megbirkózni vele.⁶

A hermeneutika vonatkozásában a filozófia ezen újrafogalmazása egy másik lényeges szempontból azt jelenti, hogy az interpretáció nem előfeltételez – mint még Diltheynél – „*írásbelileg rögzített életmegnyilvánulásokat*”,⁷ hanem épp fordítva: mindenfajta kijelentés vagy írásbeli életmegnyilvánulás az, ami éppenséggel előzetes interpretációt előfeltételez. A kijelentés Heidegger számára ugyanis a megértés származékos módja.⁸ A kalapáccsal például elsődlegesen úgy találkozunk, *mint* szögek falba verésére szolgáló eszközzel, s ebben a találkozásban a kalapácsot előzetesen már mindig is ilyenként értettük meg, ilyenként értelmeztük. Ha a kalapács a megfelelő művelet során túl nehéznek bizonyul, a vonatkozó interpretáció elsődlegesen nem valamely teoretikus kijelentés megtételében áll, de nagyon is egy cselekedet véghezvitelében; abban, hogy a meg nem felelő eszközt félretesszük vagy kicseréljük, éspedig „*anélkül, hogy közben egy szót is vesztegetnénk rá*” (SZ 157 = LI 301).

Kiéleztetnünk fogalmazva: ahhoz, hogy értelmezzünk, Heidegger számára nem szükséges kijelentéseket tennünk, beszélnünk vagy akár csak megszólalnunk, ám – fordítva – ahhoz, hogy beszéljünk, nagyon is szükséges, hogy előzetesen értelmezést végezzünk (pontosabban: végeztünk légyen).⁹

Azt hiszem, elegendő a hermeneutikai filozófia némely vonásának és igényének ezen vázlatos rekonstrukciója (ahol is persze számos egyéb vonás, későbbi fejlemény, a hermeneutikai fordulat „*következményei*”, relevanciája a társadalomtudományok számára stb. még említésre sem került) ahhoz, hogy érzékeljük: igen széles panoráma nyílik meg, melynek háttere előtt Sartre művét azzal a reménységgel lehet újrazis-

gálni, hogy figyelemre méltó összecsengéseket, egyezéseket avagy éppenséggel eltéréseket, hangsúlyeltolódásokat, különbségeket fedezhetünk fel. Ez persze olyan szélesre szabott vállalkozás, melynek teljes egészében való elvégzése jócskán meghaladná jelen dolgozat kereteit. Ebből a széles vizsgálati tartományból a következőkben csak szűk keresztmetszetet kívánok nyújtani; néhány párhuzamra kívánok csupán rávilágítani, másokat tudatosan a háttérben hagyni.

Mielőtt azonban az említett párhuzamokra rátérnék, szeretnék legalábbis egyfajta vázlatos leltárt készíteni azokról a témákról, amelyek itt nem kerülhetnek ugyan tárgyalásra, ám bizonynyal megérdemelnének valamely kimerítőbb vizsgálatot. E témák közé tartoznak olyan vizsgálódások, amelyek némely, mind a hermeneutikai filozófiában, mind Sartre gondolatvilágában alapvető szerepet játszó fogalom köré összpontosulnak; így a tapasztalat (avagy a megélt tapasztalat), a projektum, a jelentés, a szituáció, a temporalizáció fogalmi köré összpontosuló vizsgálódások; továbbá a két filozófiai látásmód olyan közös lényegi elemei, mint például mindenfajta abszolút filozófia, illetve hegeli abszolút tudás elutasítása, a történelem specifikus és egyedi jellegének hangsúlyozott érvényre juttatása, az emberi végesség nézőpontjához való ragaszkodás, a gyakorlatnak az intellektualisztikusan felfogott tudással szembeni előtérbe állítása stb.¹⁰ Hogy azután ne is említsek olyan sajtóságos és bizonynyal lényeges eredményekkel kecsegtető kutatási területeket, mint például a korai Sartre emócióelméletében kifejtett pszichológiakritika hermeneutikai dimenziója, latensen hermeneutikai sodrása avagy az egzisztenciális pszichoanalízisről kidolgozott felfogásnak a hermeneutikával rokon elemei A LÉT ÉS A SEMMI-ben.¹¹

II

Az első téma, amelyet párhuzam gyanánt kiválasztani szeretnék, a megértés fogalmát illeti, mégpedig abban a felfogásban, amint azt hermeneutikai főművében Gadamer kidolgozta. Ez elé azonban tanácsos lesz néhány magyarázó megjegyzést bocsátani.

A hermeneutikai filozófia egyik legbensőbb magját a *megértés* fogalma és gyakorlata képezi. Gadamer gondolkodásában középponti szerepet foglal el az a belátás, mely szerint a múltbeli filozófiák valamilyen igazság- és érvényességigénnyel fordulnak felénk, és mi akkor nyílunk meg előttük, akkor visszük végbe a szó pregnáns értelmében vett *megértést* – csak akkor mondható, hogy *megértettük* őket –, ha az igazságigény szempontjából olvassuk őket. Elhanyagolni a múltbeli filozófiák igazságigényét annyi, mint elzárkózni a múlttól, illetve attól, hogy a múlttal összemérjük magunkat. Ha így járunk el, a múltbeli filozófiáknak esélyt sem adunk arra, hogy igazságigényüket érvényre juttassák, hogy a róluk folyó jelenkori diskussziókban részt vegyenek vagy akár csak beleszólhassanak; saját – közelebből nem is tudatosított – álláspontunkat azáltal helyezzük biztonságba, hogy megközelíthetetlené tesszük.¹² A múlttól való elzárkózás, amint azt historicizmuskritikájában Gadamer meggyőzően kifejtette, alapjában véve nem más, mint a jelentől, a kortársaktól való elzárkózás. „Amikor valakit hallgatunk vagy valamit olvasni kezdünk”, írja Gadamer, „nem ragaszkodhatunk vakon a dolgról alkotott saját előzetes véleményünkhöz”: „nyitottságra van szükség a másik személy vagy a szöveg iránt” (IM 193 = WM 273). Elvileg meg kell engednünk, hogy a szöveg (vagy a személy) a maga igazságigényét velünk szemben érvényesítse, ehhez pedig nyitottságra van szükség, saját előzetes ítéleteink – akárcsak időleges, hipotetikus – felfüggesztésére, revideálá-

sára, ám mindenekeelőtt is tudatosítására (vö. IM 212 = WM 304). Aki – mint a historicista tudat – a hagyományhoz a rajta való felülemelkedés, a hagyomány „objektív” levizsgáztatásának szándékával közeledik, az nem csupán az egész múltat, de „*végül már a kortársak gondolkodását is csak »történetileg« tartja megérthetőnek*” (IM 197 = WM 280). Egy szöveg megértése akkor ebben a gadameri értelemben annyi, mint igazságigényeivel együtt, igazságigényeire tekintettel való megértése, illetve (ami ugyanennek a másik oldala) lehetővé tenni, megengedni, hogy a szöveg kihívást intézzon saját szövegolvasási, megítélési kritériumainkhoz, ama kritériumainkhoz, melyekkel alkalmasint őt magát is megítéljük. A fő hermeneutikai vétség, amit egy szöveg értelmezése során elkövethetünk, ebből a szemszögből nézve nem annyira abban rejlik, hogy netán kétséges, átgondolatlan vagy éppenséggel nyilvánvalóan hamis vagy fonák kritériumokat alkalmazunk: sokkal inkább abban, hogy a szöveggel való szembesülésünk kritériumait – bármilyenek legyenek is azok – eleve hozzáférhetetlenné tesszük a felülvizsgálat vagy a kritika számára. „*A szövegtől, melyet történetileg értünk meg*”, írja Gadamer, „*formálisan elragadjuk azt az igényt, hogy valami igazat mondjon*” (IM 215 = WM 308). Ezzel összefüggésben Gadamer az olyanfajta beszélgetést említi, „*amelyet csak azért folytatunk valakivel, hogy megismerjük, azaz fölmérjük az álláspontját és horizontját*”. Nem nehéz azonban belátni, hogy „*ez nem igazi beszélgetés, azaz nem valamely dolgról igyekszünk benne megegyezésre, egyetértésre jutni; a beszélgetés tárgyi tartalmai valójában csak eszközként szolgálnak ahhoz, hogy megismerjük a másik horizontját. Gondoljunk például a vizsgabeszélgetésekre vagy az orvos által irányított beszélgetések meghatározott formáira. [...] Mindkét esetben arról van szó, hogy a megértő a kölcsönös megértés-megegyezés keresésének szituációjából úgyszólván kivonja magát. [...] Miközben a másik személy álláspontját eleve belekalkuláljuk abba, amit ő az igazság igényével állít, saját álláspontunkat azáltal helyezzük biztonságba, hogy megközelíthetlenné tesszük. [...] a másik másságának ez a fajta elismerése, mely ezt a másságot objektív megismerés tárgyává teszi, a másik igényeinek az elvi felfüggesztését jelenti*” (IM 215 = WM 308–9).

Saját álláspontunkat „*biztonságba helyezni*”, „*megközelíthetlenné tenni*” s eközben „*elvileg felfüggeszteni a másik igényeit*”: a hermeneutikai bezárulás megannyi paradigmatis esete, mely egyáltalán nem maradt ismeretlen Sartre számára sem. A helyzet valójában úgy áll, hogy egy sor ellenvetés, melyet Sartre az ötvenes-hatvanas években a kortársi marxizmussal szegezett szembe, kifejezetten a köré az állítás köré összpontosul, mely szerint a marxista dogmatizmus (utóbbi az ő kifejezése) fő forrása – jelen hermeneutikai fogalmazás módunk szerint – a másik igényei előtti bezárulás, igazságigényei előli elzárkózás; amaz igények elől, melyeket előzetesen megbélyegző terminusok (például „burzsoá”) használatával neutralizál, s igazságigényüket így eleve semlegesíti. E kritika előzményei, metodológiai eszközeivel együtt, A LÉT ÉS A SEMMI ama részeire nyúlnak vissza, melyek a másért való lét problémáját és különböző formáit taglalják.

Hadd idézzek először is némely passzust Sartre arra vonatkozó jellemzéseiből, amit – a hermeneutikai nyitottság ellentétéként – hermeneutikai bezárulásnak avagy zárt-ságnak lehet nevezni: „*A marxizmus nyílt fogalmai összeczárultak; már nem kulcsok, interpretációs sémák, hanem önmaguk kedvéért tételeződnek mint valamely már totalizált tudás. [...] Az elemzés pillanatában [a jelenkori marxistának] az az egyedüli gondja, hogy »elhelyezze« ezeket az entitásokat. [MTE 121–2 = CRD 28] [Napjaink marxizmusának módszere] fogalmai nem a tapasztalatból meríti [...], hanem már eleve kialakította őket, már eleve bizonyos igazságukban [...]: egyedüli célja nem egyéb, mint hogy előre gyártott öntőformákba kényszerítse bele a vizsgált eseményeket, személyeket vagy tetteket*” (MTE 132 = CRD 34).¹³

Sartre kritikáját annyiban lehet a marxizmus hermeneutikai kritikájának nevezni, amennyiben nem meghatározott tézisek vagy tanok igazságának vitatása áll gondolati erőfeszítéseinek a középpontjában, hanem sokkal inkább az a mód, az a beállítottság, ahogy saját jellegzetes téziseit vagy tanításait a marxizmus állítja, újra és újra állítja, sulykolja, besulykolja őket. Más szóval Sartre nem, mondjuk, a lét tudat fölötti elsőbbségére vonatkozó marxi tézis igazságát kérdőjelezi meg: kritikájának tárgya elsődlegesen az a dogmatikus mód, ahogy ez a tézis megfogalmazásra kerül, ahogy igazságát állítják. Sőt, közelebbi szemügyre vételkor épp az ellenkezője az igaz: amire Sartre a CRITIQUE nagy részében vállalkozik (de jelentős pontokon már a MATERIALIZMUS ÉS FORRADALOM című tanulmányban is erről van szó), alapjában véve nem más, mint az a kísérlet, hogy a történelmi materializmusnak egyfajta fenomenológiai-hermeneutikai újralapozását végezze el; az individuális tapasztalatból indul ki, s megkísérli értelmezni azt. Amit elemzései jelentős részében a szériáról, a fúzióban levő csoportról s más egyéb kollektívumokról a CRITIQUE kifejt, nem egyéb, mint megélt tapasztalatok értelmező leírása, azaz hermeneutikai fenomenológia. Ily módon Sartre épp hogy igazolni képes a materialista tézist (a lét tudat fölötti elsőbbségének tézisé), miközben elutasítja azt a dogmatikus és homályos módot, ahogy azt Engels juttatja kifejezésre. Fő megfontolása ez utóbbival kapcsolatban – a fenomenológia és a hermeneutika legjobb hagyományait követve – a köré az állítás köré szerveződik, mely szerint az „anyag” – ti. az anyag *mint olyan* – nem jelenik meg az emberi tapasztalat semmilyen szektorában (l. CRD 247).

Hasonlóképpen: a materializmus igényeinek újrazivizsgálása során a MATERIALIZMUS ÉS FORRADALOM-ban Sartre valójában arra tesz kísérletet, hogy értelmező módon leírja s ezáltal megértésünk számára hozzáférhetővé tegye a forradalmár (az elnyomott, ill. a munkás) ama sajátos szituációját, amely fogékonnyá teszi őt a materializmus doktrínájának elfogadására – hogy a materializmus geneziséét úgyszólván „magukból a dolgokból” mutassa föl. Sartre itt voltaképpen a materializmus egyfajta fenomenológiai-hermeneutikai értelemben vett „születési bizonyítványának” a filozófiai irodalomban szinte egyedülálló felmutatására tesz kísérletet, amikor annak ábrázolására vállalkozik, hogy a forradalmár léthelyzetének, eleven tapasztalatának mely aspektusai folytán válik fogékonnyá valamely materializmus iránt (vö. SZA 95. skk., 107. skk. o.). Ugyanez az értelmezői beállítottság, hozzáállás – melynek fő törekvése, gondja az értelemejtés, ti. az individuum megélt tapasztalatának hermeneutikai megfejtése – vezeti őt a természet dialektikája engelsi tételének elutasításához mind a MATERIALIZMUS ÉS FORRADALOM-ban, mind pedig a CRITIQUE-ben (noha az utóbbiban Marxnak tulajdonítja). „*A világ materialista felfogása egyszerűen a természetnek mint olyannak a felfogását jelenti, minden idegen hozzáátétel nélkül*” (MTE 126; CRD 30; vö. SZA 52) – hangzik Engels fő tézise, mely Sartre számára tipikus példája annak, amit (az univerzumra fölülről rápillantó) „*nem szituált tekintetnek*” nevez (MTE 127 = CRD 31). A nem szituált tekintet (*regard non situé*), azaz a szituációtlanított, kontextusától megfosztott tekintet fogalma nyilvánvaló párhuzamokat mutat azzal, amit Heidegger „*szabadon lebegő*” („*freischwebende*”) spekulációnak nevez. Miután az ember (véges) szituációja által definiálódik, a szituációtlanítás egyúttal embertelenítés is, s így korántsem meglepő, hanem csupán következetesérről tanúskodik, hogy az ember ebben a perspektívában „*idegen hozzáátételként*” jelenik meg. Ezen fogalom által Engels egy csapásra elkülöníti magát embertársaitól; azt sugallja, hogy amit ő tesz, *a priori* összemérhetetlen azzal, amit más emberek (ill. az emberek) tesznek. Szemben a lényegi emberi szolidaritás hermeneu-

tikai filozófusok által tipikusan osztott gondolatával (Sartre-nál vö. SZA 86), e megkülönböztetés révén hallgatólagosan más fajhoz tartozónak állítja magát: „objektív tekintetté teszi magát, és obyképpen véli szemlélni a természetet, ahogyan az abszolút módon van. Miután levetett minden szubjektivitást, és azonosult a tiszta objektív igazsággal, a tárgyak világában sétál, amelyet ember-tárgyak népesítenek be” (MTE 126–7 = CRD 30–1; vö. SZA 52).

A hermeneutikai bezárulás ezen univerzumában a filozófus immunizálja magát minden lehetséges kritika alól; Gadamerrel szólva „megközelíthetlenné” válik. Nincs semmiféle mód arra, hogy kihívást lehessen intézni ellene. Mindenfajta kritika eleve semlegesítődik azáltal, hogy valamely „szubjektív”, azaz osztály- vagy egyéb jellegű elfogultság által okozott torz nézet körébe sorolódik. Egy olyan világban, amelyben nincs mód arra, hogy kihívást intézzenek ellenünk, az ember egyre inkább felmentve érzi magát ama felelősség vagy kötelezettség alól, hogy saját álláspontját igazolja vagy hogy akár csak érveket hozzon fel mellette. Ahol a kritika lehetlenné vált, ott az igazolás fölöslegessé lesz. Olyan jelenségek, mint vita, diszkusszió, beszélgetés lassanként eltűnnek, helyüket visszavonhatatlanul a vakbuzgó apológia s az ortodoxiától eltérő mindenfajta nézet elleni intoleráns harc foglalja el. Ebben az univerzumban minden válasz rendelkezésre áll; az alapokat nem kell újrazvizsgálni (ezáltal elsajátítani sem), arra vonatkozó vizsgálódások, hogy a dolgok miként vannak, feleslegessé s valójában elavulttá válnak; újrafelfedezések és újraleírások lehetetlenek, hiszen az Igazság immáron egyszer s mindenkorra megtaláltatott. Amiről szó lehet még, csupán az, hogy oly szilárdan s töretlenül védelmezzük, ahogy csak lehetséges; hogy állítsuk, s újra s újra állítsuk, s hogy másokat – ahelyett, hogy meggyőzni próbálnánk őket vagy beszélgetésbe, diszkusszióba elegyednénk velük – minden lehetséges eszközzel megakadályozzuk abban, hogy megkérdőjelezzék, kérdésessé tegyék, illetve akár csak vizsgálódásokba bocsátkozzanak vele kapcsolatban, egyszerűen csak elsajátítsák azt. A fogalmak, mint Sartre írja, „diklátumokká” válnak (MTE 123 = CRD 28). A dogmatikus marxista egyetlen érdeke az, hogy „elhelyezze” az eltérő nézeteket, vagyis különböző, kész skatulyákba sorolja őket aszerint, hogy milyen mértékben lehet rájuk sütni az olyan készen talált bélyegeket, mint „szubjektív idealista”, „agnosztikus”, „kispolgári” stb.¹⁴ „Minél inkább meg van győződve arról, hogy ezek a priori az igazságot képviselik, annál kevesebb gondja lesz a bizonyítással” (MTE 122 = CRD 28). Egyre inkább lehetlenné válik az ezen interpretációs fogalmak eredetére, forrására – s ezáltal értelmére, jelentésére, érvényességi körére – vonatkozó kérdés, vizsgálódás; s ezzel párhuzamosan éppoly elképzelhetlenné válik arra is rákérdezni, vajon mi teszi a materializmus, dialektika, szocialista stb. komplementer fogalmait igazzá. Egy ilyesfajta naiv gyermeki kérdés – mely pedig minden őszinte elsajátítás, igényes kapcsolódás alapvető feltétele – nagyon is méltatlankodás, megbotránkozás, sőt egyenesen kiátkozás és üldözés forrása lehet. Hermeneutikailag szemlélve, minden egyes fogalom és ismeret kontextusfüggő, szituált, motivált; egyfajta – amint azt Sartre a maga saját terminológiájában kifejezi – „múltbeli tudás”. A dogmatikus ezzel szemben „örök tudást csinál belőle” (MTE 122 = CRD 28; vö. uo. 126, ill. 30), kontextustól megszabadított, azaz – hermeneutikailag szólva – „szabadon lebegő” érvényességet.

Ha a marxista tanokat „nem konkrét igazságoknak” tekinti, hanem inkább „irányelveknek”, „feladat kijelöléseknek”, „problémáknak”, melyek „mint olyanok, számos értelmezésre adnak lehetőséget”: a bezárulás ezen univerzumában (amint most nevezzük) az ember már nem lehet többé minden megszorítás nélkül marxista, írja Sartre (MTE 130 = CRD 33). Érdemes megállnunk az „értelmezés” kifejezésnél. Hiszen ami a hermeneu-

tikai zártság világában mindennél inkább lehetetlen, az épp az értelmezés. Mármost ha a hermeneutikának alapjában véve és elsődlegesen az értelmezés köré összpontosul minden gondja, akkor egy csapásra világossá lesz a hermeneutika lényegileg és bensőleg antidogmatikus jellege. A dogmatizmus bármely univerzumára (legyen az marxista vagy más) Gadamer fentebbi leírása tökéletesen ráillik. Hiszen az ebben folyó diskussziók valóban nem olyan „beszélgetések”, melyekben „*valamely dologról igyekszünk megegyezésre, egyetértésre jutni*”; itt nagyon is úgy áll a helyzet, hogy „*a beszélgetés tárgyi tartalmi valójában csak eszközként szolgálnak ahhoz, hogy megismerjük a másik horizontját*”, éspedig abból a célból, hogy – sartre-i terminológiába átváltva – „*elhelyezzük*” őt. Ha az ember apológiát művel vagy az ideológiai ellenség ellen harcol, bizonyára nem túlzás azt mondani róla: „*a kölcsönös megértés-megegyezés keresésének szituációjából úgyszólván kivonja magát*” (talán nem is csupán „úgyszólván”). Amiről Gadamer olyképpen tesz említést, hogy „*a másik személy álláspontját eleve belekalkuláljuk abba, amit ő az igazság igényével állít*”, sartre-i kontextusba helyezve pontosan annyit jelent, hogy saját előzetesen megállapított, kérdésessé nem tett s valójában kérdésessé egyáltalán nem tehető interpretációs fogalmainkat (l. „szubjektív idealizmus”, „burzoá tudat” stb.) alkalmazzuk a másikra – mégpedig amaz egyedüli célból, hogy őt „*elhelyezzük*” (Sartre) –, miközben (amint Gadamer fogalmaz) „*saját álláspontunkat azáltal helyezzük biztonságba, hogy megközelíthetetlené tesszük*”. Hogy saját álláspontját a dogmatikus marxizmus a biztonságos megközelíthetetlen állapotába helyezte, úgy gondolom, eléggé nyilvánvaló.¹⁵ Az sem szorul, azt hiszem, különösebb igazolásra, hogy az idézett gadameri passzus utolsó mondata – „*a másik másságának ez a fajta elismerése, mely ezt a másságot objektív megismerés tárgyává teszi, a másik igényeinek az elvi felfüggesztését jelenti*” (IM 215 = WM 308–9) – teljes mértékben áll a Sartre által leírt jelenségre.¹⁶

A „*másik másságának*” gadameri fogalma átvezet minket Sartre korai fő művéhez, A LÉT ÉS A SEMMI-hez, melyből másodiknak vizsgálni kívánt – s az elsőhöz több szempontból kapcsolódó – témánkat merítjük. Ha az alapvető hermeneutikai beállítottság Heideggertől Rortyig tipikusan az idegen, a szokatlan iránti nyitottságban került meghatározásra,¹⁷ akkor nem nehéz belátnunk, hogy ez a fajta nyitottság nagyon is jelen van, illetve működik Sartre-nak a „*pillantás*”-ra vonatkozó elemzéseiben. Egy bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy Sartre páratlan és (véleményem szerint) azóta sem felülmúlt fenomenológiai-hermeneutikai leírást nyújt arról a módról, ahogy az idegennel, a szokatlannal a másik ember formájában találkozunk, ahogy az idegen, a szokatlan a másik ember formájában érint bennünket (éspedig a szó szoros értelmében a lehető legbelülről érint bennünket). A sartre-i leírás annyiban nevezhető hermeneutikainak, amennyiben itt jelentés megfejtéséről van szó. Sartre ugyanis arra tesz kísérletet, hogy – mint írja – „*explikálja a másik pillantásának jelentését [sens]*”, hogy kibontsa „*létének [...] implicit megértését, mellyel már mindig is rendelkezem*”, ezt a „*preontológiai megértést*” (ÉN 315, 308).¹⁸

Az idegennek a másik formájában történő tapasztalata – melyet Sartre „*a másik létére vonatkozó cogito*”-nak is nevez (ÉN 308)¹⁹ – olyan, mint valamely földindulásszerű keletkezés, létrejövés („*surgissement*”, uo. 327, 342): „*A másik pillantása a világon keresztül érkezik el hozzám, s nem csupán önmagam átalakulását okozza, de a világ totális metamorfózisát is.*”²⁰

Sartre abból indul ki, hogy eleddig „*a mások problémáját általában úgy közelítették meg, mintha az elsődleges reláció, mely által a másikat felfedezzük, a tárgyi viszony [objectité] volna; vagyis mintha a másik először is [...] percepciónk számára nyilvánulna meg*” (ÉN 311). Ám a

másikkal való eredeti viszony korántsem a megismerő viszonyban rejlik. A megismerő vagy perceptív viszony csupán a tárgyként felfogott másikhoz, a másikhoz mint tárgyhöz (nem mint szubjektumhoz) képes eljutni. Ez utóbbi reláció származékos: „*a másik radikális átalakulásának és degradálásának a terméke*” (uo. 315). Az eredeti reláció ezzel szemben „*visszavezethetetlen tény, melyet nem lehet dedukálni sem a másik mint tárgy lényegéből, sem saját szubjektumléteimből*” (uo.); s ezt az eredeti viszonyt a másik pillantása, azaz az általa való „nézettség” teszi nyilvánvalóvá.

Közelebbről szemügyre véve tehát, „*a másik semmiképpen sem tárgyként adódik számunkra*”. Épp ellenkezőleg: „*a másik tárgyiasítása [...] nem más, mint létem védekezése, abban az értelemben, hogy mások számára való léteimtől pontosan azáltal szabadít meg, hogy másoknak viszont számomra való léteit kölcsönöz*”.²¹ Fölbukkanásának eredeti módjában a másik úgy jelenik meg, „*mint szubjektum, mely túl van határainon, akként, aki határol engem. Valójában semmi más nem határolhat, csak a másik*” (uo. 347). „*A másik mint szubjektum semmilyen módon nem ismerhető meg vagy nem fogható fel*” (uo. 354). A másik eredetileg „*szubjektumtotalitásként*”, „*végtelen szabadságként*” tapasztalható (uo. 354, 329):²² „*Nem világomon belüli létezőként adódik, hanem tiszta szubjektumként*” – olyan szubjektumként, melyet „*én elvileg képtelen vagyok megismerni*” (uo. 329); „*[...] a pillantás által a másikat szabad és tudatos szubjektumként tapasztalom [...]*” (uo. 330). – „*Röviden, a másik kétféle formában létezhet számunkra: ha evidenciával tapasztalom, nem tudom megismerni; ha megismerem, ha hatok rá, csupán objektumlétehez férek hozzá [...]*” (uo. 362). A másik tárgyiasításának kísérlete persze nagyon is sikeres lehet: „*vannak emberek*”, hangzik Sartre jellemző megjegyzése, „*akik anélkül halnak meg, hogy – rövid és elrémisztő megvilágosodások kivételével – valaha is gyanították volna, micsoda a másik*” (uo. 449).²³

A Gadamer által leírt s fentebb idézett ama beállítottság, mely a másik másságát objektív megismerés tárgyává teszi – oly attitűd, mely Gadamer szavai szerint egyúttal „*a másik igényeinek az elvi felfüggesztését jelenti*” –, mint látható, a másik emberhez való viszonyulás egyik Sartre által jellemzett módjával, a „*másikhoz mint tárgyhöz*” való viszonyulással, illetve a másikat a maga objektivitásába való taszítás s e keretek között való megtartás attitűdjével jelentős párhuzamokat mutat, minden erőszakoltság nélkül megfeleltethető neki.

Összefoglalóan elmondhatjuk: a másikkal való találkozásnak, a másik tapasztalásának az „*önmagam átalakulása*”, illetve „*a világ totális metamorfózisa*” fogalmi mentén kidolgozott sartré-i jellemzése jól beleilleszkedik a hermeneutikai filozófiának az idegen, a szokatlan iránti nyitottság attitűdje körül szerveződő, összpontosuló horizontjába. Ami azt illeti, az önmagamnak és a világnak az – ezen előre megjósolhatatlan földindulásszerű kiemelkedés által katalizált – átalakítása iránti fogékonyság, készség több mint elégségesen kielégíti a nyitottság alapvető hermeneutikai követelményét, miközben (jelen szempontból) Sartre-nak a másikkal való viszonyok konfliktuális aspektusára helyezett szélsőséges hangsúlya²⁴ úgy tekinthető, mint eltúlzott dramatizálása e viszony redukálhatatlan jellegének, mely az alapvetően hermeneutikai beállítódás lényegét mindazonáltal nem érinti, hozzá képest csupán másodlagos, külsőleges marad.

III

A sartré-i gondolkör hermeneutikai relevanciáját, úgy tűnik, mindmáig nem fedezték fel kellőképpen, illetve nem aknázták ki.²⁵ Tudomásom szerint az ilyen jellegű relevancia első jelentős értékelését és hasznosítását furcsamód nem is egy európai, ha-

nem egy amerikai filozófusnak köszönhetjük, Richard Rortynak. PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE című nagy hatású könyve zárófejezetében,²⁶ s közelebbről az „objektivitás »egzisztencialista« szemléletének” nevezett álláspontja, valamint a „szisztematikus filozófia” és az „épületes filozófia” közti ehhez kapcsolódó különbségtevésének a kidolgozásában Rorty nagymértékben merített Sartre gondolataiból, akinek a neve gyakran jelenik itt meg Heideggerével és Gadamerével egy sorban. Tudomásom szerint ez az első alkalom, amikor ez a három név: Heidegger, Gadamer, Sartre – egymás után került felsorolásra.²⁷

Rortynak Sartre-hoz való visszanyúlása nyilvánvalóan a hermeneutika általa előzetesen végbevitt recepciójával: megértésével, interpretációjával függ össze. Ez az előzetes megértés, interpretáció a „szisztematikus filozófia” és az „épületes filozófia” közti, fentebb jelzett különbségtevésére támaszkodik, melynek keretei között a hermeneutika épületes filozófiaként kerül meghatározásra. A hermeneutika mint épületes filozófia Rorty számára a folytatólagos dialógus, beszélgetés, illetve a szolidaritás filozófiája: a hermeneutika olyan megértése, interpretációja ez, mely egyúttal az amerikai filozófia pragmatista hagyományára is támaszkodik, s ilyenképpen elmondható, hogy a német „praktische Philosophie” egyfajta angolszász megfelelőjét alkotja.

Mielőtt befejezésképpen némileg részletezném ezt a pontot, érdemes lesz egy elnagyolt pillantást vetni a pragmatizmus s a hermeneutika között tágabban fennálló gondolati párhuzamokra, hiszen ezek Rorty Sartre-recepciójának és -értelmezésének mintegy a hátterét, hallgatólagos előfeltevését alkotják. Egyfajta (Gadamer kifejezésével élve) horizont-összeolvadással van itt dolgunk: a hermeneutika és a pragmatizmus horizontjainak összeolvadásával, amit nagymértékben megkönnyít, illetve előzetesen lehetővé tesz a két gondolkodásmód között fennálló számos közös elem. Hadd idézzek ezzel összefüggésben egyszerűen csak néhány passzust Robert Hollinger idevágó megvilágító elemzéséből: „A lét horizontját mind a hermeneutika, mind a pragmatizmus számára valamely adott történeti vagy kulturális világ társadalmi gyakorlatai és tradíciói alkotják. Nincsenek »szabodon lebegő« igazságok, noha eleven a reménység, hogy valamely konszenzust sikerül elérni a kultúrák között mondjuk a morális eszméket illetően annak a révén, amit Gadamer »horizont-összeolvadásnak« nevez: különböző szemléletmódok dialógus és interpretáció általi összeolvadása révén. Am a dialógus különböző tradíciójú embereknek – avagy ugyanazon tradíción belüli különböző embereknek – azon a hajlandóságán és képességén múlik, hogy folytatólagos dialógus révén valamely kölcsönös megértés és együttműködés kialakításának irányában tudnak tevékenykedni. Ez pedig a közösség egyfajta kommunikációs modelljét hozza létre.” (Hollinger, 1985. xiii.)

A fennálló párhuzamokat illetően Hollinger a továbbiakban érint egy olyan pontot is, melynek a jelentőségét aligha lehetne túlbecsülni, és pedig mind episztemológiai, mind politikai vonatkozásban, úgyhogy nem lesz haszontalan összefoglaló ábrázolását még néhány gondolat erejéig követni: „Heidegger, Gadamer és Rorty legjellegzetesebb tanai egyúttal aláásni törekednek azokat a feltevéseket, melyekből az objektívizmus-szubjektívizmus, illetve az abszolútizmus-relatívizmus disputák fakadnak, és pedig anélkül, hogy egyikük is nihilizmusba vagy a platonizmus valamely formájába zuhanna. [...] Nem annyira az episztemológiai relativizmus valamely fajtájához jutunk így el, mint inkább ahhoz, amit ontológiai és kulturális pluralizmusnak lehetne nevezni: ahhoz az eszméhez, miszerint – miként Hannah Arendt fogalmazott – »a pluralitás a földgolyó törvénye.«”²⁸

A pragmatizmus és a „praktische Philosophie” közti említett párhuzamra visszatérve, mindenekelőtt nem lesz haszontalan röviden megvilágítani azt a módot, ahogy a her-

meneutika kiemelten gyakorlati jellegre, illetve jelentőségre tesz szert, s ami úgyszólván predisponálja a pragmatizmus általi recepcióját, vele való összeolvadását. Ebből a célból a megértésnek a fentiekben már bizonyos tekintetben vázolt fogalmához kell visszatérnünk s némely eddig nem említett vonását emlékezetbe idéznünk.

A megértés Gadamer számára mindig egyúttal önmegértés is. Szigorúan szólva Gadamer szerint – aki itt is, mint sok más tekintetben, Heideggerhez kapcsolódik – akkor mondhatjuk, hogy megértettünk valamit, ha benne és általa önmagunkat is megértettük – azt, amik vagyunk, s amivé lettünk.²⁹ Az önmegértés így egyúttal önmagunk átalakítása, önmagunk formálása, képzése. Ezen a ponton a hermeneutika gyakorlati filozófiává válik.³⁰

Az önmegértés mint önformálás nyilvánvalóan egyúttal épülés is. Gadamer kihívó módon a humán tudományok specifikus tudományosságát – szemben amazok úgymond évszázados önféltreértésével, melynek folytán önmaguk tudományosságát szolgai módon a természettudományos tudományeszményhez igazodva kitartó makacs-sággal a módszeres, verifikálható, azaz „objektív” ismeretben keresték – a *Bildung*ba (művelődés, képzés, alakítás, nevelés, épülés) helyezi.³¹ Mivel a *Bildung* alkotja egyúttal saját hermeneutikai filozófiája egyik középponti fogalmát is, Gadamer ezzel a maga módján, a filozófia mint tudomány újkori törekvésével szemben, visszapერი a filozófiának mint bölcsességnek – ezen törekvés által háttérbe szorított s ezzel párhuzamosan ódivatúként lejárattott – eszméjét.³² Mármint a PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE-ben Rorty éppenséggel Gadamerhez kapcsolódva állítja szembe a „szisztematikus” és az „épületes” filozófiát, miáltal a szellemtudományok tudományosságának a természettudományokétól való Gadamer-féle elhatárolási kritériumát (a *Bildung*ot) a filozófia – pontosabban egyfajta filozófia – megkülönböztetésének kritériumaként veszi át, s ezzel a szellemtudományok-természettudományok tudományosságának kritériumait illető gadameri dualizmust a „szisztematikus” és az „épületes” filozófia közti dualizmus formájában immár a filozófia bensejébe vezeti be.³³ A hermeneutika ezen a ponton határozottabban a gyakorlathoz, a praxishoz kötődik. A hermeneutikának – a szisztematikus filozófiával szembeállított – épületes filozófiaként történő Rorty-féle átvételét, újraelsajátítását a *Bildung* fogalmának Gadamer által előzetesen (a szellemtudományok megkülönböztető jegyeként) végbevitt tudományelméleti legitimizációja teljes mértékben igazolja, noha Rorty a maga részéről nem pusztán nem tart igényt semmi ilyesféle igazolásra, de – saját szemléletmódjából következően – oly határozottan tiltakozik ellene, ahogy csak lehetséges. Valójában a gadameri *Bildung*nak Rorty még antiszcientistább (azaz „poétikusabb”, „épületesebb”) hangsúlyt kölcsönöz, mint azt maga Gadamer teszi. A *Bildung* fogalmának *edification*ként való újrafordítása, értelmezése fölerősíti a fogalomban kétségkívül benne rejlő „épületes” mozzanatot, miközben háttérbe szorítja a fogalomban ugyancsak benne csengő „tudományos” (tágabban: „művelődési”) elemet. Más szóval: míg Gadamer számára létezik egy a szellemtudományokra jellemző sajátos *Bildung*, Rorty a *Bildung*ot leválasztja mindenemű tudományról, tudományosságról, azaz sajátlagos értelemben „tudománytalanítja”, hogy ezt követően egy második lépésben – épp e leválasztás révén – elismerje: a legkülönfélébb dolog, így a tudományos tevékenység is lehet alkalmasint egyfajta *Bildung*.³⁴

A hermeneutika ezen széles értelmezésének háttere előtt Sartre relevanciája nem korlátozódik azokra a pontokra, melyekről fentebb Gadamer összefüggésében esett szó; sajátos deskriptív stratégiák alkalmazása a másik emberrel való találkozásunk jel-

lemzésére, nyitottság a másik igényei előtt, hermeneutikai eszközök működtetése az individuális történeti tapasztalat interpretációjára, a marxista dogmatizmus erőteljes és hatásos kritikája (durván ezek voltak a szempontok, melyek függvényében fentebb gondolatvilágát, részletesebben avagy csak az utalás erejéig, szemügyre vettük). E relevancia most teljességgel átfogó jelentést nyer a sartré-i műben rejlő implicit morális üzenet folytán, amelyet Rorty a következőképpen foglal össze: „*azt a törekvést, hogy a világról s így önmagunkról is objektív tudást nyerjünk, [Sartre] úgy tekinti, mint a projektumunk megválasztásával járó felelősség elhárítására tett egyfajta kísérletet. Ez az állítás Sartre számára mindazonáltal nem azonos azzal az állítással, hogy a természet, a történelem avagy bármi más objektív megismerése iránti vágyunk kudarca volna ítélve avagy önámítást rejtene magában. Egyszerűen annyit tesz, mint azt mondani, kísérletet jelent az önáltatásra, amennyiben úgy véljük: azáltal, hogy tudjuk, a normális beszédmódok egy bizonyos halmazán belül mely leírások illenek ránk, már ismerjük is magunkat*”.³⁵

Rorty értelmezése egy általa nem vizsgált szöveghellyel is igazolható. Ha Sartre számára az ember olyan létező, amely (mint Sartre sajátjáságosan kifejezi) az, ami nem, s nem az, ami, akkor ez azt implikálja, hogy – mint Sartre kifejezetten írja – bármely kijelentés, amit önmagamról teszek, már a kimondás pillanatában hamissá válik (ÉN 160); ez pedig Rorty fenti értelmezését is alátámasztja. Az „*objektív tudás*” igénye Sartre-nál a „*rosszhiszeműséggel*” („*mauvaise fois*”) kapcsolódik össze, reá vezetődik vissza. Önmagunk valamely végérvényes objektív leírásban való megragadásának kísérlete eszerint nem pusztán hiábavaló, reménytelen, hanem – ami ennél sokkal lényegesebb – már maga a törekvés is rosszhiszeműségben fogant.³⁶ Az a be nem vallott szándék rejlik mögötte, hogy a magáértvalót magábanvalóvá, valamely dologgá tegye.³⁷

A francia filozófia sajátos arculatát nemritkán szokták úgy leírni, mint amit konok, kérlelhetetlen moralisták sora jellemez. Bárhogy legyen is, Sartre hermeneutikai relevanciája egyedülállóan morális vonásokat ölt itt. Háttérét „*a beszélgetés lezárására irányuló kísérletek elleni tiltakozás*” alkotja – e Rortyban és Sartre-ban közös tiltakozás.³⁸ Ha a hermeneutikának – mint már fentebb szó esett róla – mindenekelőtt és elsősorban a folytatólagos értelmezéssel, elsajátítással és újraelsajátítással van dolga, akkor Sartre Rorty általi hermeneutikai hasznosítását-aktualizálását úgy tekinthetjük, mint ami valamely még tágabb és még bensőbb értelemben hermeneutikai gondnak áll a szolgáltatásban. Azt a veszélyt igyekszik ugyanis elhárítani, „*hogy egy adott szótár, az a véletlenszerű mód, ahogy az önmagukról való gondolkodásukra az emberek történetesen szert tettek, arra a gondolatra csábítsa őket, hogy ettől fogva minden beszédmód normál beszédmód lehetne és kelletne hogy legyen*” – s ezáltal ama veszély elhárítását szolgálja, mely a „*kultúra ebből eredő befagyasztása*” s végső fokon „*az ember dehumanizációja*” volna (PMN 377; ford., 68).

Jegyzetek

A *The Sartre Society of North America* 1993. május 7. és 9. között a kanadai Peterborough-ban megrendezett konferenciáján elhangzott előadás. Az itt megjelenő szöveg az előadás átdolgozott változata. Köszönettel tartozom Willi-

am L. McBride-nak és Richard Rortynak a szöveg egy korábbi változatához fűzött megjegyzéseikért és javaslataikért. – Az előadás az 1992/93-as akadémiai évben a virginiai egyetemen töltött kutatóútam alatt íródott; közö-

net illeti az „American Council of Learned Societies”-t kutatóutam lehetővé tételéért, valamint az Országos Tudományos Kutatási Alapot (OTKA) támogatásáért.

1. Lásd például a következő megjegyzést: „*Ha Heideggert olvassuk, [...] meglepve tapasztaljuk hermeneutikai leírásainak az elégtelenségét*” (ÉN 503). A szó technikai használatát illetően l. mindazonáltal alább a 6. jegyzetet, valamint a 11. jegyzet első bekezdésében szereplő utolsó idézetet. (*Bibliográfiai megjegyzés*: Dilthey, Heidegger, Sartre, Gadamer és Rorty írásaira mind a szövegben, mind a jegyzetekben rövidítésekkel hivatkozom, feloldásukat – valamint az idézett többi mű jegyzékét, melyekre rendre a szerzők nevével, a megjelenés dátumával, valamint lapszámmal utalok – lásd a jegyzetek végén. Az idézetekben szereplő magyar fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül javítottam.)

2. A vázolt kifejtés maga is hermeneutikai jellegű, amennyiben az előzetes megértés (*Vorverständnis*) hermeneutikai fogalmát juttatja érvényre. Az eljárás a következő kérdésre akar válaszolni: Hogyan kell a hermeneutikai filozófiát előzetesen érteni ahhoz, hogy Sartrenál érdemi hermeneutikai párhuzamokat fedezhessünk fel? Az ilyesfajta (hermeneutikai) eljárás közelebbi szemügyre vételkor minden olyan esetre áll, amikor párhuzamokat, rokonságokat (avagy eltéréseket, feszültségeket) akarunk két gondolkodó, iskola, irányzat stb. között feltérképezni.

3. L. pl. Gadamer, 1976. 7; Apel, 1976. I, 278; Taylor, 1985. II, 15; Grondin, 1991. 1; Ineichen, 1991. 17, 21f., 56.

4. Ricoeur 1981. 107. L. ugyancsak Palmer 1969. 130: „*A hermeneutika mint a humán diszciplínákban végbemenő interpretáció metodológiája csupán származékos forma, mely az értelmezés elsődlegesen ontológiai funkcióján nyugszik s abból nő ki. Olyan regionális ontológia, amelyet valamely ennél alapvetőbb ontológiára kell alapozni.*”

5. ONTOLOGIE (HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT), hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, GESAMTAUSGABE 63. köt. Frankfurt/Main, Klostermann, 1988. 14. o. A hermeneutikának a „fakticitás hermeneutikája” irányába történő fordulatával kapcsolatban l. Gadamer GW 3: 218. o.

6. A megértésfogalom ontológiai (azaz a magyarázat és megértés tudományelméleti szembeállítását meghaladó, azon túli avagy azt

megelőző) dimenziójáról Heideggernél l. SZ 143 (= LI 281. sk.); GA 20: 358; GA 24: 390. skk. o. L. továbbá Gadamer IM 187, 186. („*A megértés fogalma [Heideggernél] már nem módszerfogalom*”, hanem „*magának az emberi létnek a létjellemzője*”; „*nem módszertani ideál [...], hanem az ittlét végbemenésének formája*”), 190 (= WM 264, 268.), GW 2: 361 stb. A hermeneutika ilyen jellegű, tudományelméleten túllépő jelentőségét hangsúlyozza hasonlóképpen Rorty is (PMN 353, 356). – Themánk szempontjából korántsem közömbös, hogy ugyanezt a radikalizált megértésfogalmat veszi át és juttatja érvényre Sartre már korai emócióelméletében a harmincas évek végén, azaz még jóval Gadamert és Rortyt megelőzően. L. MTE 35. o.: „*[...] a megértés valójában korántsem az emberi valóság kívülről jött minősége, hanem a saját létezési módja. [...] az emberi valóság [...] a megértés által vállalja a saját létét. [...] Mindenekelőtt olyan lény vagyok tehát, aki többé-kevésbé megérti a maga embervalóságát.*” Ezt a fajta megértést Sartre – Heideggerhez hasonlóan – élesen elválasztja a pszichológiától – itt: a pszichologisztikus „*introspektiótól*” –, s kifejtji: „*a létezés hermeneutikája képes megalapozni valamely antropológiát, és az antropológia szolgál majd alapul mindenfajta pszichológia számára*” (uo. 36. o.; l. Heidegger SZ. §. 10). Vö. ezzel A MÓDSZER KÉRDÉSEI egyik magyarázó jegyzetét, amelyben ez olvasható: „*Tévednénk, ha azt hinnénk, hogy a megértés a szubjektivre utal vissza. A szubjektív és az objektív ugyanis a tudás tárgyaként tekintett embernek két ellentétes és egyúttal egymást kiegészítő jellege*” (MTE 273 = CRD 106).

7. Dilthey a megértést akként a folyamatként határozta meg, „*melynek során kívülről, érzékileg adott jelekből valamely belső tartalmat [ein Inneres] ismerünk meg*” (GS 5: 318 = TV 473); számára az interpretáció „*írásban rögzített életmegnyilvánulások művészi-módszeres megértése*” („*Das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen*” – GS 5: 332; vö. uo. 319 [TV 474]), a hermeneutika pedig felfogásában az „*írásbelileg rögzített életmegnyilvánulások megértésének módszeres művészete-mestersége*” (GS 5: 332. sk. o.; vö. uo. 320. o. [TV 476]). Részletesebben l. Makkreel, 1992. 258. sk. o., továbbá a természettudományok és szellemtudományok általa végbevitt megkülönböztetésének a hagyatékból kitűnő újragondolását illetően a második kiadás utószavát (uo. 423. skk. o.).

A hermeneutika diltheyi és heideggeri felfogásának különbségét illetően l. Makkreel, 1990. 310. skk. o.

8. Lásd Heidegger SZ §. 33.

9. Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulatáról részletesebben l. Fehér M. István, 1992b, 1994.

10. Illusztráció gyanánt csak A MÓDSZER KÉRDÉSEI néhány helyét ragadom ki, melyek mindegyike alkalomadtán megérdemelne valamely mélyrehatóbb hermeneutikai elemzést: „Az ember önmaga és mások számára jelentéssel bíró létező” (MTE 251 = CRD 96: „*L’homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant*”); „egy-egy magatartás, egy-egy séma egyik nemzedékről a másikra bezárulhat, történeti tárgygyá, példázattá válhat, amelyet újra meg kell nyitni” (MTE 236 = CRD 88); „Az ember [...] projektuma által határozza meg magát” (MTE 249 = CRD 95); „Az egzisztencializmus [...] a történeti esemény specifikusságát állítja”, „a tárgy sajátos történeti egyedisége” (MTE 223, 239 = CRD 81, 89; nyilvánvaló egybecsengés a badeni neokantiánusok és Dilthey ama törekvésével, hogy visszaállítsák a történelem egyedi és megismételhetetlen jellegét); „a jelentesek az emberből és projektumából fakadnak [...], [s] csak annyiban jelennek meg előttünk, amennyiben mi magunk is jelentéssel bírók vagyunk” (MTE 255 = CRD 98); „a megértés, amely nem különbözik a praxistól, egyszerre közvetlen egzisztencia [...] és az egzisztencia közvetett megismerésének alapja” (MTE 271 = CRD 105; összecsengés a heideggeri megértésfogalom „Seinkönnen” értelmében vett gyakorlati jellegével; továbbá, ha Heidegger számára az értelmezés a megértés elsajátítása, „küterítés” [Auslegung], akkor ezt nevezi most Sartre hozzávetőleg „közvetett megismerésnek”, más szóval: az a viszony, amit Heidegger megértés és értelmezés között állapít meg, nagyjából megfelel annak a viszonyoknak, ami itt Sartrenál megértés és „közvetett megismerés” között áll fenn); „Megérteni önmagunkat, megérteni a másikat, egzisztálni, cselekedni: ugyanaz a mozgás, mely a közvetlen és fogalmi megismerést a közvetett és megértő megismerésre alapozza [...], amely, pontosabban, megérti azt, amit tud” (MTE 274 = CRD 107; vö. SZA 90) stb. A sartré-i hermeneutika a Flaubert-ről szóló monumentális műben, mint egyfajta „esettanulmányban” kerül azután úgyszólván gyakorlati alkalmazásra; ez az „alkalmazott” hermeneutika pe-

dig nemrég egy átfogó Heidegger-értelmezéshez szolgált alapul. L. Thomä, 1990, valamint vonatkozó tanulmányomat (Fehér M. István, 1991b.). Könyvének célja jelentős pontokon az, írja Thomä, hogy „a »totalizáció« sartré-i modelljét egy olyan interpretációra vigye át, melyben már csak »szövegekről« van szó” (Thomä, 1990. 28. sk. o.; amennyiben a késői Sartre, a Flaubert-könyv Sartre-ja felé tájékozódik, pontosítja a szerző, tökéletesen figyelmen kívül hagyja Sartre korai Heidegger-recepcióját; l. 21. o.).

11. Sartre kritikái megjegyzései ama „törekvést” illetően, hogy „egy kamasz [Flaubert] komplex személyiségét néhány alapvető vágyra redukáljuk, miként a vegyész az összetett testeket pusztán egyszerű testek valamely kombinációjára redukálja” (ÉN 644), a természettudományos pszichológia Dilthey-féle hermeneutikai kritikájának legjobb tradíciójába – hogy úgy mondjam –, fő áramába illeszkedik, és nyilvánvaló hermeneutikai jelleggel bír. Ehhez kapcsolódik Sartre-nak a természettudományos szemléletmód által sugallt ama naturalisztikus téziszre irányuló kritikája, mely szerint „az individuális tény nem egyéb, mint absztrakt és univerzális törvények metszetéspontjának terméke” (uo.). Lásd továbbá a „preontológiai megértés”-nek (*compréhension préontologique*) az egzisztenciális pszichoanalízis vázlatában fölbukkanó fogalmát (uo. 656), valamint amaz ehhez kapcsolódó állítást, mely szerint „valamely gesztusban, szóban, arckifejezésben rejlő jelek” jelentéssel bíró megnyilvánulások, amelyeket „minden emberi lény képes desifrálni”. Ezen megnyilvánulások igazságát, írja Sartre, „nem úgy kell keresni, mint-ha sohasem lett volna valamely előzetes fogalmunk [prescience] róla; miként adott esetben mondjuk a Nílusnak vagy a Nigernak a keresésére indulnánk. Ez az igazság a priori az emberi megértéshez tartozik, s az itt elvégzendő munka lényegileg hermeneutika [herméneutique], azaz desifrálás, meghatározás, conceptualizálás” (uo.). Ezek a sorok meglehetősen jó összefoglalását és alkalmazását nyújtják a preontológiai létmegértés heideggeri fogalmának (l. SZ. §§. 2, 4). Az emócielmélet és A LÉT ÉS A SEMMI hermeneutikai relevanciájához l. Schrag, 1992. 82; Schrag, 1986. 187.

A sartré-i filozófiának a metodológiai típusú hermeneutika számára adódó relevanciájával kapcsolatban lásd például a magyarázat

specifikus kontextusfüggőségére helyezett hangsúlyt, azaz az ún. negatív intelligibilitási elvnek az elutasítását. Az utóbbin Sartre az olyanfajta magyarázatot érti, mely szerint Napóleon azért vesztette el a waterlooi csatát, mert nem rendelkezett légierővel (l. CRD 215). Nem nehéz látni, hogy ez a fajta történetetlen magyarázat közös jó néhány (Whigish vagy egyéb) kísérletben, mely különféle anakronisztikus kritériumokat alkalmaz.

A korai Sartre emócióméletében kifejtett pszichológiai kritika hermeneutikai dimenziójával kapcsolatban l. fentebb a 6. jegyzetben tett utalásokat.

Nem utolsósorban pedig a Flaubert-interpretációnak a hermeneutikai tradícióhoz való kapcsolódása is vizsgálatra érdemes terület. A jeles német kutató, Manfred Frank például úgy fogalmazott, hogy a XIX. századi hermeneutika nagy alakjának, Schleiermachernek „*»az adott beszéd történeti, divinatorikus, objektív és szubjektív utánalkotására«* irányuló eljárása a »regresszív-progresszív módszer« elnevezéssel Sartre nagy Flaubert-interpretációjában bizonyította a maga teherbíró képességét”; „*a [mai] egzisztenciál-hermeneutikai kiindulópontok közül*”, véli Frank, „*bizonyosan egyik sem áll a schleiermacheri tervezet-höz oly közel, mint Sartre-é*” (l. Schleiermacher, 1977. 63).

12. Ez pedig annyi, mint „*önállón bohóckodni*” WM XXVIII = IM 22). L. részletesebben ezzel kapcsolatban Fehér M. István, 1987.

13. Az ilyen típusú dogmatizmus példaként Sartre Lukácsot említi, Lukácshoz való viszonyát mindazonáltal leegyszerűsítés volna erre a polémiaira szűkíteni. A két gondolkodó viszonyáról életművük összefüggésében l. Fehér M. István, 1984.

14. Hermeneutikailag tekintve „*aki egyszóveget meg akar érteni, kész engedni a szövegnek, hogy magától mondjon neki valamit [...], fogékonyak kell lennie a szöveg mássága iránt*” (IM 193 = WM 273). Ezt a készséget, illetve fogékonyt az „*elhelyezés*”-re irányuló sürgető s egyedüli gond, mely egyszer s mindenkorra a helyébe lép, s aminek az a hallgatólagos előfeltevése, hogy az abszolút igazságot immár egyszer s mindenkorra megtaláltuk. Ha egy szöveghez viszton – fordítva – úgy közeledünk, hogy mássága, igazságigénye iránt fogékonyt, készséget tanúsítunk, akkor ez nyilvánvalóan

azt implikálja, hogy föladtuk (fölfüggesztettük) az igazság ezen előzetes birtoklására vonatkozó abszolutisztikus igényünket.

15. E módszer „*egyedüli célja nem más, mint hogy előre gyártott öntőformákba kényszerítse bele a vizsgált eseményeket, személyeket vagy tetteket*” (MTE 132 = CRD 34). Ennek eredményeképpen „*teljességgel figyelmen kívül hagyják a [...] tények eredetiségét*” (MTE 124 = CRD 29). „*A heurisztikus elv: [mely melleleg éppannyira »hermeneutikai elv« is – F. M. I.] »az egészet keresni a részekben keresztül«* terrorista gyakorlattá vált: „*felszámolni az egyediséget*”; oly eljárás, amely – mint Sartre egy ehhez a mondathoz csatolt lábjegyzetben hozzáfűzi – „*egy időben összekapcsolódott maguknak egyéneknek a »fizikai likvidálásával«*” (MTE 122 = CRD 28).

16. Az objektív megismerés ideálja, fejti ki másutt Gadamer, a szellemtudományokban a „*részvétel*” (*Teilhabe*) eszményével egészítendő ki (GS 2: 323).

17. L. például Heidegger „*titok előtti nyitottság*” fogalmát („*Offenheit zum Geheimnis*”; GE 24), valamint Rorty hivatkozását a hermeneutikára, mint ami „*leírása a szokatlanra irányuló vizsgálódásunknak [a description of our study of the unfamiliar]*” (PMN 353).

18. A leírás egyúttal fenomenológiai is, amennyiben az értelmezés tárgya egy „*konkrét hétköznapi viszony, amelyet minden pillanatban tapasztalok*” (ÉN 315; kiemelés tőlem). L. ugyancsak uo. 325. o.: „*A másik pillantásának felbukkanása számomra valamely »Erlebnis« által nyilvánul meg.*”

19. Vö. ÉN 326, 342. o., továbbá 334. o.: „*[...] a másik nem olyan létezőként jelenik meg, amely először is konstituálódik, hogy később azután találkozzon velem; hanem mint amely velem való eredeti létviszonyban keletkezik, s amelynek a kétségbevonhatatlansága és faktuális szükségszerűsége saját tudatom kétségbevonhatatlanságával és faktuális szükségszerűségével rendelkezik.*”

20. ÉN 328. Sartre ezt világom „*dezintegrációjának*” is nevezi (uo. 331). L. továbbá uo. 429. o.: „*A másik kiemelkedése [surgissement] a magáértvalót legbenső valójában érinti.*”

21. ÉN 327. L. uo. 358: „*A másik mint tárgy egyfajta robbanóanyag, amellyel óvatosan bánok, mivel körülötte előre érzékelem azt az állandó lehetőséget, hogy valaki előidézi fölrobbanását, s hogy ezzel az explózióval hirtelen a világ tőlem való elszökését s létem elidegenedését fogom megtapasztalni. Ezért*

állandó gondom akörül forog, hogy a másikat a maga objektivitásának keretei között tartsam; a tárgy-másikkal való kapcsolataim pedig lényegében véve ravaszkodó cselszövésekből állnak, azzal a céllal, hogy a másikat továbbra is megtartsam tárgyi mivoltában.”

22. Már Kant is azt állította, hogy a szabadság megismerhetetlen, s hogy amit vele kapcsolatban egyáltalán föl tudunk fogni, nem más, mint fölfoghatatlansága (l. Fehér M. István, 1982). L. ezzel kapcsolatban Sartre téziséit, mely szerint amit a másikkal kapcsolatban tapasztalni tudok, nem egyéb, mint „*felfoghatatlan szubjektivitása* [insaisissable subjectivité]” (ÉN 329).

23. L. ehhez Heidegger állítását: „*A biztos objektivitás valójában nem más, mint a fakticitás elől való bizonytalan menekülés*” (GA 61: 90. o.).

24. Vö. pl. ÉN 431. o.: „*A másokért való lét eredeti értelme a konfliktus*”; uo. 502. o.: „*A tudatok közötti viszonyok lényege [...] a konfliktus.*”

25. A Bleicher által szerkesztett hermeneutika-kötet (l. Bleicher, 1980) például a következő szerzőknek szentel fejezeteket: Betti, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Apel, Habermas, Ricoeur. Sartre neve csupán zárójelenes fordul elő.

26. L. PMN 360. skk. 375. skk. o.

27. Érdeemes volna egyszer részletesebben is utánajárni ennek a hiányosságnak. Az okok feltehetően Heideggernek a háború utáni humanizmuslevélben kifejtett Sartre-kritikájára nyúlnak vissza, mely Sartre-t – összefoglalóan – a létkérdés feltevésének elmulasztása miatt marasztalja el. E kritikát Heidegger tanítványai azután (nem annyira fölülvizsgálták, át-gondolták, értelmezték, mint inkább) nagy gyorsasággal magukévá tették: utalok például Max Müllernek Sartre-ra vonatkozó sommás megjegyzéseire EXISTENZPHILOSOPHIE IM GEISTIGEN LEBEN DER GEGENWART című könyvében, melynek első kiadása 1949-ben jelent meg (l. most Müller, 1986. 22., 70. skk. o., különösen 73. o., ahol megismétli azt a Sartre-ral szemben nemritkán hangoztatott téves értelmezést – talán hogy egyúttal mentesítse alóla Heideggert, akinek ugyancsak jócskán része volt benne –, miszerint „*Heideggertől eltérően Sartre-nál a létnek nem tanúja, hanem teremtője az ember* [Nicht Zeuge des Seins, wie bei Heidegger, sondern Erzeuger des Seins ist bei Sartre der Mensch]”). Az efféle kezdet után

valamely alkotó, érdemi konfrontáció lehetősége már nem nagyon állott fenn. – Ilyen előzmények után talán nem véletlen, hogy Sartre neve nem fordul elő Gadamer főművében, s jellegzetes, hogy a Heidegger–Sartre-viszonyt illető legrészletesebb és legalaposabb összehasonlító vizsgálódás ismét csak egy amerikai szerzőtől származik (l. Fell, 1979).

28. Uo. xiv, Arendt, 1979. I, 19. (Kiemelés nem az eredetiben.) L. még Hollinger, uo. xvii: „[...] *a filozófia* [itt] *azzá válik, amit Oakeshott valamely tradíció rövidítésének-tömörítésének [ab-breviation] nevez, s ami lehetőséget nyújt a közös örökség immanens kritikájára és diskussziójára.*” – A relativizmusproblémával való szembenézés egyébiránt – amint az előrehaladó összkiadásból egyre inkább kiviláglik – a fiatal Heidegger gondolati útjának egyik fő ösztönzője; egy vonatkozó tömör és célratoró megfogalmazás a húszas évek közepén így hangzik: „*A közön-séges ütlét-értelmezés a relativizmus veszélyével fenyegetőzik. Ám a relativizmustól való szorongás épp az ütlétől, az emberi létezésről való szorongás*” (BZ 25 = IF 49). – Ha egy tanulmányában Grondin annak megmutatására tett kísérletet, hogy a hermeneutika miképp relativizálja a relativizmust (vö. Grondin, 1987. 106. skk. o.), akkor a probléma Rorty általi nagymértékben hasonló kezelésmódját ebben az értelemben a relativizmus pragmatizmus általi relativizálásának lehetne nevezni (vö. CP 166. skk. o.; PP I, 23. skk., 59. stb.). Mindketten hangsúlyozzák ugyanis, hogy a relativizmus csak akkor értelmes, ha föltételezünk egy abszolút álláspontot (a relativizmus Heidegger és Lukács általi relativizálásával kapcsolatban l. Fehér M. István, 1991c, 90–96). „*Ahogy én látom a dolgot*”, írja Rorty, „*mind a pragmatizmusnak, mind a »kontinentális« filozófiának van valamely közös törekvése, éspedig az, hogy megdöntse a filozófia egy hagyományos felfogását. Ez a felfogás egy olyan diszciplínára vonatkozik, mely a közösen elfogadott [shared] kritériumokra való hivatkozás által lehetővé tett argumentatív szigorú életünk végső jelentőséggel bíró kérdései eldöntésének képességével kapcsolja össze*” (PP I, 75).

29. Vö. IM 188 = WM 265. Ha megértettünk valamit (hogy egy dolog mire való, hogy mi történt stb.), Heidegger számára nem más értettünk meg, mint azt: „*hányadán állunk a világgal*” (l. részletesebben Fehér M. István, 1992 a, 139. skk. o.). Hasonlóképpen, amikor

egy szöveget, a múlt egy darabkáját értettük meg, nem mást értettünk meg, mint hogy az illető szöveg, a múlt ama darabkája „mit mond nekünk”. Nekünk: itt most a jelenben; nekünk: akik e megértés által egyúttal valami mássá is lettünk, akik ezáltal rádöbbsentünk arra, mik is vagyunk vagy mivé lehetünk.

30. Lásd H.-G. Gadamer, 1972. I, 342. sk. o.: „A megértés [...] különösképpen képes hozzájárulni emberi tapasztalataink, önmegismerésünk és világ-horizontunk kitégítéséhez. Hiszen mindazt, amit a megértés közvetít, egyúttal velünk s számunkra közvetíti.” „A megértés [...] révén mindig szélesebb körű és elmélyített önmegértésre teszünk szert. Ez azonban annyit jelent: a hermeneutika – filozófia; és mint filozófia: gyakorlati filozófia.”

31. „Ami a szellemtudományokat tudománnyá teszi, nem a modern tudomány módszereszményéből, hanem a képzés fogalmának a hagyományából érthető meg. A humanista tradíció az, amihez vissza kell nyúlnunk. [...] A XVII. századi természettudomány [...] kizárólagossági igényével szemben még sürgetőbben vetődött fel a kérdés, hogy a képzés humanista fogalmában nem az igazság sajátos forrása rejlik-e. Látni fogjuk, hogy valójában a humanista képzéseszmény továbbélése az, ami a XIX. századi szellemtudományokat életeti, anélkül hogy ezt bevallanák” (IM 36 = WM 15). „A képzés fogalma [...] kétségkívül a XVIII. század legnagyobb gondolata volt, s épp ez a fogalom jelöli azt az elemet, amelyben a XIX. századi szellemtudományok élnek, még ha nem tudják is ismeretelméletileg igazolni” (IM 31 = WM 7).

32. Husserl jellemző módon beszélt „a bölcsesség ódivatú kifejezéséről”, ahol is, természetesen, az értékelés háttérét a „filozófia mint szigorú tudomány” eszméje szolgáltatta. A vonatkozó bekezdés szövegekörnyezetében még ilyen kifejezések fordulnak elő hangsúlyosan: „Gebildete”, „Bildung” (I. Husserl, 1993. 91).

33. L. különösen a PMN zárófejezetének következő alpontjait: HERMENEUTICS AND EDIFICATION; SYSTEMATIC PHILOSOPHY AND EDIFYING PHILOSOPHY; EDIFICATION, RELATIVISM, AND OBJECTIVE TRUTH (357. skk. o. = magyar ford. 57. skk. o.). A bölcsesség fogalmának Rorty általi kifejezett visszaperléséhez l. a következő megjegyzéseket: „Egy módja annak, ahogy a bölcsességről mint olyan valamiről gondolkodhatunk, melynek a szeretete nem azonos az érvelés szeretetével, s amelynek a birtoklása nem azonos a lényegnek leképezésére alkalmas helyes szótár meglelésével – abban áll, hogy úgy értjük, mint va-

lamily beszégetésben való részvételre alkalmassá tevő gyakorlati bölcsességet. Egy módja annak, ahogy az épületes filozófiát a bölcsesség szeretetének láthatjuk, az, ha úgy látjuk, mint kísérletet annak megakadályozására, hogy a beszélgetés kutatással degenerálódjék, nézetek egyfajta cseréjévé” (PMN 372 = ford. 65). – A gadameri szemléletmód Rorty eredeti perspektívájába való beágyazódásának s az ezáltal bekövetkező hangsúlyeltolódásoknak a vizsgálata külön tanulmány tárgya lehetne, amire itt már csak azért sem vállalkozhatunk, mivel témánk Sartre hermeneutikai relevanciája, nem pedig Rorty Gadamer-recepciója. Ez utóbbi téma csak annyiban tesz szert számunkra jelentőségre, amennyiben elemzési szempontunk megkívánja – ha mégoly elnagyoltan is – annak vázolását, hogy a gadameri hermeneutika igényeinek milyen jellegű befogadása tette Rorty számára lehetővé – saját, Gadamerhez kapcsolódó, ám némely ponton módosított, kiszélesített hermeneutikafogalmának keretein belül – Sartre hermeneutikai relevanciájának felfedezését. Míg az előzőekben a gadameri hermeneutikával kerestünk Sartre-nál párhuzamokat, kapcsolódási pontokat, addig most a Rorty-féle hermeneutikai nézőpont hátterébe előtt rajzolódik ki Sartre relevanciája; egyrészt utalni kell arra, hogy a két hermeneutika (Gadameré és Rortyé) nem azonos, másrészt röviden tanácsos vázolni is a kettő viszonyát, legalábbis abban a mértékben, hogy belátható legyen: amit Rorty hermeneutikaként átvesz és művel, annak – minden módosítás és hangsúlyeltolódás ellenére – megvan a tárgyi alapja Gadamer hermeneutikai gondolatkörében – vagyis hogy Rorty nézőpontja joggal nevezhető hermeneutikának. Némely vonatkozó szempont-ra a következőkben kitérek.

34. Az egyik lehetséges oka ennek az, hogy Rorty számára a „science” – az angolszász filozófia fő áramának megfelelően – óhatatlanul pozitívista konnotációkat rejt magában – szemben a német „Wissenschaft”-tal, mely nem szükségképp rendelkezik ezekkel –, s hogy ebből következően a „tudományosságtól” s a „tudományos” (avagy „szisztematikus”) filozófiától való distanciálódásában Rorty kizárólag a tudományosság pozitívista-analitikus fajtáját tartja szem előtt, ez képezi számára a negatív elrugacsodási pontot. Ennek egyik következménye, hogy „épülés” és „igazság” közé túl nagy szakadékot hasít, lévén

hogy számára az utóbbi csupán a tipikusan episztemológiai jelentéssel rendelkezik, amint az kitűnik például abból az állításából, mely szerint „az igazság keresése csupán egy az épülés számos más módja közül” („*the quest for truth is just one among many ways in which we might be edified*”; PMN 360 = ford. 59). Az „igazság” itt nyilvánvalóan valami olyasmit jelent, mint „összemerhető tudományos kutatás”, míg mind Heidegger, mind Gadamer számára az igazság nem merül ki ezekben a konnotációkban. A paradigmaticus igazság például Heidegger fő művében az „egzisztenciának” – nem pedig mondjuk a megismerésnek vagy a kijelentésnek – az igazsága, s a szó általa rekonstruált eredeti jelentése („elrejtetlenség”) Heidegger számára ontológiai, nem pedig episztemológiai jelentést hordoz, az ember egyfajta létmódját jelöli, ahol is a „*vorlaufende Entschlossenheit*” Heidegger számára épp egy ilyen paradigmaticus létmód (vö. SZ §§ 44, 60, 62, különösen 213. skk., 221., 297., 307. o. [= LI 377. skk., 389., 497., 511. o.]). Gadamer hasonlóképpen nem hagy kétséget afelől, hogy az igazság és módszer közti általa sugallt megkülönböztetés mögött az a belátás rejlik, mely szerint az igazság nem kizárólag a (tudományos) „módszer” segítségével és általa érhető el, hanem hogy nagyon is létezik pl. olyasvalami is, mint mondjuk a műalkotás „igazsága” (vö. pl. IM 21. sk., 77. sk. o.). Noha egy jegyzetben Rorty joggal állapítja meg, hogy „*ésszerű volna Gadamer könyvét a módszer eszméje ellen íródott értekezésnek nevezni*” (PMN 360 = ford. 79), a magunk részéről, fordítva, hozzátehetnénk azt – amit Rorty maga nem tesz hozzá –, hogy abszolút „*nem volna ésszerű Gadamer könyvét az igazság eszméje ellen íródott értekezésnek nevezni*” (l. ezzel kapcsolatban Palmer, 1969. 163. o.: „*Gadamer könyvének címe iróniát tartalmaz: a módszer nem az igazsághoz vezető út*”).

Az épülés és az igazság éles elválasztásának köszönhetően Rortynál az épülés némiképp „irracionalizálódik”, megfosztódik igazságjellegétől: oly következmény, melyet Rorty mindazonáltal habozik teljes mértékben magáévá tenni. E habozás eredményeképpen azután visszatérő ingadozás tapasztalható álláspontjában. Egy helyen óv attól, hogy az épülést úgy tekintsük, mint aminek „*nincs semmi köze a racionális képességekhez*”, néhány sorral lejjebb azonban azt írja, hogy Gadamer sze-

rint „*a tények feltárása*” (*discovering the facts*) csupán „*egy épülési mód* [project of edification] *a sok közül*” (PMN 364 = ford. 61), ezzel újfent „irracionalizálva” az épülést, s közeledve valamely relativista pozícióhoz. Gadamer és Heidegger szemszögéből azt mondhatnánk, hogy „*a tények feltárása*” nem igazán jó „*épülési mód*”, Gadamer számára pedig ez még a szellemtudományok önféltreértése is volna; sőt egyenesen kérdéses, hogy számára egyáltalán „*épülési mód*” volna-e. Az előző oldalon Rorty azt írta: „*ha ismerjük is az összes objektíve igaz leírást önmagunkról, még mindig előfordulhat, hogy nem tudjuk, mihez kezdjünk önmagunkkal*” (363. o.; vö. 362. o., ahol Rorty arra a „közhelyre” hivatkozik, mely szerint „*az ember nem számíthat műveltnek [...], ha csupán a korabeli természettudományok eredményeit ismeri*” [magyar ford. 60]). Ha az épülést – joggal – abban látjuk, hogy „*tudjuk, mihez kezdjünk önmagunkkal*” – azaz az önalakításban, önnevelésben rögzítjük –, akkor „*a tények feltárása*”, illetve „*az önmagunkra vonatkozó összes objektíve igaz leírás ismerete*” egyáltalán nem sajátlagos értelemben vett épülés. Ez egyébiránt jórészt egybevág azzal, amit néhány lappal előbb írt, hogy ti. „*a tényeket helyesen begyűjteni (az atomokról, az úrról vagy Európa történetéről) csupán propedeutikai jelleggel bír ahhoz, hogy új és érdekesebb módot találjunk önmagunk kifejezésére s így arra, hogy a világgal megbirkózzunk*” (359 = ford. 58; az én kiemelésem). A „*tények helyes begyűjtése*”, „*a tények feltárása*” akkor most vajon „*épülési mód*”-e avagy csak hozzá való bevezetésésként, „*propedeutikaként*” szolgál? (L. ehhez a problémához Kant megkülönböztetését az „*in sensu scholastico*” és „*in sensu cosmopolitico*” értett filozófia között: Kant, 1974a, VI, 447. skk. o., Kant, 1974b, 132. sk. o., továbbá vonatkozó írásomat [Fehér M. István, 1992c]; Kant, Rortyhoz hasonlóan, vonakodik megengedni az ismeretek nélküli bölcsességet – durván szólva, azt érti „*mizológuson*” –, noha, ugyancsak Rortyhoz hasonlóan, határozottan visszautasítja a bölcsességnek az ismeretek pusztja halmazával való azonosítását.) Rorty azt írja: „*Heidegger, Sartre és Gadamer számára az objektív kutatás teljességgel lehetséges és gyakorta valóságos is – az egyetlen dolog, amit fel lehet hozni ellene, az, hogy önmagunk leírásának számos módja közül csupán néhányat tár eléink*” (PMN 361 = ford. 59). De hiszen, nyilvánvalóan, Heidegger, Sartre és Gadamer úgy vélekedtek volna, hogy az ő le-

írásaik – melyek az „objektív kutatás” által biztosított leírásokat szélesebb kontextusba törekedtek helyezni – mégiscsak valamivel jobbak, találébbak, mint az „objektív kutatás” által biztosított leírások. Ők bizonyára úgy gondolták volna, az „objektív kutatás” ellen *valami mást is „fel lehet hozni”,* mint azt, *„hogy önmagunk leírásának számos módja közül csupán néhányat tárj elénk”*: jelesül azt, hogy önmagunk leírásának egyáltalán nem megfelelő módját „tárja elénk”.

Ha ezek az észrevételeink helytállóak, egyúttal Rorty későbbi fejlődésének megértéséhez is kulcsot szolgáltathatnak, abban az értelemben ti., hogy az analitikus típusú tudományos filozófiától való eltávolodásában Rorty miért adta fel az analitikus filozófia eszméjével együtt a tudományos filozófiának, illetve egyre határozottabban magának a filozófiának mint sajátos körvonalakkal rendelkező diszciplínának az eszméjét is, mosta el egyre inkább a műfaji határokat, lett irodalomkritikus, esszéista, illetve – a német típusúnál bizonyos értelemben sokkal rendszertelenebb, noha számos megvilágító és belátásokban gazdag tanulmányt közzétevő – szellemtörténész (utóbbival az „intellectual history” művelőjét jelölöm). A válasz a fentiek értelmében egyszerű: Rorty számára az analitikus tudományosságra épülő filozófia, a tudományos filozófia, valamint a filozófia között voltaképpen nincs különbség. Az analitikus filozófiából való kihátrálás így egyúttal számára a másik kettőtől való búcsút is jelentette, illetve pontosabban, az analitikus filozófiából való kihátrálás során nem állt számára rendelkezésre (az előzetes azonosítások miatt) más, alternatív jellegű (tudományos) filozófia, melyben megkapaszkodhatott volna.

35. PMN 361 (ford. 59). Sartre-i gondolatok hermeneutikai hasznosítását l. továbbá uo. 373. o. (ford. 66. o.), ahol Rorty azt állítja, az általa fölállított alapvető distinkció, *„a beszélgetés és a kutatás közti különbség párhuzamban áll az önmagunknak pour-soi-ként vagy en-soi-ként való felfogása között Sartre által tett megkülönböztetéssel”*. Sartre és Rorty közti további párhuzamokat illetően – ti. *„a tudás mindenféle teoretikus alapjainak visszautasítása”* tekintetében – l. Hendley, 1991. 176. sk. o.

36. Külön vizsgálat tárgya lehetne, hogy a sartré-i felfogás új beállításban mennyiben juttat érvényre kantí belátásokat. Hiszen Kantnak is azért kellett „lerontania” a tudást,

hogy a „hit” s amit ez implikál: az erkölcs és a szabadság számára teremtsen helyet (vö. Kant, 1981. 20). Kant nagyon is jól tudta: ha a megismerésben feltáruló világ a valódi, magábanvaló világot tárja elénk, akkor a szabadság menthetetlen (vö uo. 350. o.); a neokantianizmusban pedig ezt a belátást a történeti megismerés vonatkozásában elsősorban Rickert juttatta hasonló erővel kifejezésre: *„Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt [...] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualitásában és különösségében a jövő is tudásunk tárgya volna, úgy sohasem lehetne akarásunk tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni”* (Rickert, 1913. 464; „cselekedni” persze itt annyit tesz: erkölcsileg cselekedni). *„Egy tökéletesen racionálissá vált világban”,* írja kicsit később, *„nem volna történelem és erkölcsi cselekvés”* (uo. 641. o.). Ezzel a felfogással Karl Popper álláspontja is lényeges párhuzamokat mutat: valamely abszolút metafizikai megismerés iránti sóvárgás, mint Popper meggyőzően megmutatta, morális gyengeséggel függ össze vagy annak a jele. (L. Popper, 1952. II, 206; továbbá SZA 71; az egész kérdéskörrel l. részletesebben Fehér M. István, 1990. 33. skk. o.)

Egy Kanttól való látszólagos különbség abban áll, hogy Sartre-tól eltérően Kant hangsúlyt helyez arra, hogy a szükségszerűség értelme ne üresedjék ki – a newtoni természettudomány visszaigazolása, ami nagyon is Kant szívéen fekszik, ezt „szükségessé” teszi –, hogy tehát valamiképpen megmentse a szükségszerűség fogalmát is. Am nem nehéz látni, hogy amennyiben azt a fenomének világára korlátozza, úgy Kant egyúttal a szükségszerűséget is „lerontja”. A Sartre-tól való eltérés akkor volna valóságos, ha Kant a szükségszerűségnek magánvaló, illetve metafizikai jelentőséget tulajdonítana, erről azonban szó sincs. – A Kantra való hivatkozás egyébként nem hiányzik Rortynál sem (vö. PMN 383).

37. L. a következő megfontolásokat: *„A felelősségtől való megszabadulás e kísérletét Sartre az önmagunk tárgyá – être-en-soi-vá – történő átalakítására irányuló kísérletként írja le. Az episztemológusok vágyálmaiban ez az inkohérens elképzelés azt a formát ölti, melyben az igazság elérését a szükségszerűség ügyének tüntetik fel: vagy a transzcendentalisták »logikai« szükségszerűségének, vagy az evolucionista »naturalizáló« episztemológusok fizikai szükségszerűségének. Sartre szempontjára*

ból az effajta szükségszerűségek fellelésének sürgető vágya nem más, mint annak a szorgalmazása, hogy szabaduljunk meg egy újabb alternatív elmélet vagy szótár megalkotásának szabadságától. Ezért aztán az épületes filozófust, aki rámutat ennek a vágynak az inkohereciájára, »relativistának« bélyegzik, olyan valakinek, aki híján van az erkölcsi komolyságnak, mivel nem csatlakozik ahhoz a közös emberi reménységhez, miszerint a választás terhet egyszer majdcsak leveszik a vállunkról.”

Rorty a továbbiakban azt írja: „Sartre hozzájárul ama vizuális metaforakészlet megvilágításához, mely az európai filozófia problémáit döntően meghatározta” – hozzájárul azáltal, hogy a „Természet felhőtlen tükrének” hagyományos képzetét Isten képzeteként mutatja fel. Ebből a nézőpontból szemlélve, hangzik konklúziója, „összemérhetőséget keresni a beszélgetés egyszerű folytatása helyett – valamely lehetőséget arra, hogy a további leírásokat szükségtelenné tegyük azáltal, hogy az összes lehetséges leírást egyetlenyre redukáljuk – annyi, mint kísérletet tenni az emberi mivoltunktól való menekülésre” (PMN 376. sk. o.; ford. 68. o.). Egy későbbi írásában Rorty egy Sartre-értelmezés során azt írja: „Nincs szükségünk az »emberi én«-re vonatkozó semmilyen képre ahhoz, hogy a moralitás lehetséges legyen” (PP II, 160; 1. még CIS 42).

38. PMN 377 (ford. 68). Noha az idézet Rorty-

tól való, az állítást, hogy e gond közös, azt hiszem, kellőképpen igazolja Sartre fentebb rekapitulált marxizmuskritikájának irányultsága. – E tiltakozással rokon – és nyilvánvaló párhuzamban áll Gadamer antimetodologista igazságfogalmával – Rortynak a racionalitás kriteriológiai felfogására irányuló kritikája („nem létezik semmilyen mód arra, hogy [a humán tudományok] sikerességét előzetesen rögzített kritériumok segítségével állapítsuk meg”), amelyet úgyszintén megelőlegez Sartre némely nézete, mint például az, amely szerint „senki sem jósolhatja meg, milyen lesz a holnap festészete”: 1. ezzel kapcsolatban Schrag, 1992. 53. sk. o. Rorty ezen álláspontját talán egy korábbi írásának egy részlete jellemzi legjobban, ahol amellet száll síkra, hogy valamely „ellazított attitűdöt” tegyünk magunkévá, lévén hogy „mi a humán tudományokban pontosan azáltal különbözünk a természettudósoktól, hogy nem tudjuk előre, mik a problémáink, és nincs szükségünk kritériumokra annak azonosítása céljából, hogy problémáink vajon megegyeznek-e elődeink problémáival. Ezt az ellazított attitűdöt magunkévá tenni”, folytatta, „[...] annyi, mint beismerni, hogy elménk problémákat és programokat inkább de novo talál ki, mintsem úgy, hogy a téma maga vagy a »kutatás jelenlegi helyzete« eredményezné őket” (CP 218. o.; 1. Magyar Filozófiai Szemle, 1985/3–4. 589. o.).

A rövidítések feloldása Az idézett irodalom jegyzéke

- ÊN J.-P. Sartre: L'ÊTRE ET LE NÉANT. Paris, Gallimard, 1943.
 CRD J.-P. Sartre: CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE I. k. Paris, Gallimard, 1960.
 MTE MÓDSZER, TÖRTÉNELEM, EGYÉN. VÁLOGATÁS JEAN-PAUL SARTRE FILOZÓFIAI ÍRASAIBÓL. Szerk. Tordai Zádor. Ford. Nagy Géza. Gondolat, 1976.
 SZA J.-P. Sartre: MATERIALIZMUS ÉS FORRADALOM. Sartre: A SZABADSÁGRÓL. Ford. Albert Sándor. Kossuth, 1992. 45–133. o.
 GS 5 W. Dilthey: DIE ENTSTEHUNG DER HERMENEUTIK. Dilthey: DIE GEISTIGE WELT, EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS. GESAMMELTE SCHRIFTEN 5. k. Sajtó alá rendezte G. Misch. Leipzig und Berlin, Vandenhoeck, 1924. 317–338. o.
 TV W. Dilthey: A TÖRTÉNELMI VILÁG FELÉPÍTÉSE A SZELLEMTUDOMÁNYOKBAN. Szerk. Erdélyi Ágnes. Gondolat, 1974.
 SZ M. Heidegger: SEIN UND ZEIT. Tübingen, Niemeyer, 1979.
 LI M. Heidegger: LÉT ÉS IDŐ. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, 1989.
 GE M. Heidegger: GELASSENHEIT. Pfullingen, Neske, 1959.

- BZ M. Heidegger: DER BEGRIFF DER ZEIT. VORTRAG VOR DER MARBURGER THEOLOGENSCHAFT (1924). Sajtó alá rendezte H. Tietjen. Tübingen, Niemeyer, 1989.
- IF M. Heidegger: AZ IDŐ FOGALMA. Ford. Fehér M. István. Kossuth, 1992.
- GA 20 M. Heidegger: PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE DES ZEITBEGRIFFS. GESAMTAUSGABE 20. k. Sajtó alá rendezte P. Jaeger. Frankfurt/Main, Klostermann, 1979.
- GA 24 M. Heidegger: DIE GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE. GESAMTAUSGABE 24. k. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann, 1975.
- GA 61 M. Heidegger: PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATIONEN ZU ARISTOTELES. EINFÜHRUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG. GESAMTAUSGABE 61. k. Sajtó alá rendezte W. Bröcker és K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/Main, Klostermann, 1985.
- GA 63 M. Heidegger: ONTOLOGIE (HERMENEUTIK DER FAKTIZITÁT). GESAMTAUSGABE 63. k. Sajtó alá rendezte K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/Main, Klostermann, 1988.
- WM H.-G. Gadamer: WAHRHEIT UND METHODE. GRUNDZÜGE EINER PHILOSOPHISCHEN HERMENEUTIK. 4. kiadás. Tübingen, Mohr, 1975.
- IM H.-G. Gadamer: IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. EGY FILOZÓFIAI HERMENEUTIKA VÁZLATA. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, 1984.
- GW 2 H.-G. Gadamer: HERMENEUTIK II: WAHRHEIT UND METHODE. ERGÄNZUNGEN – REGISTER. GESAMMELTE WERKE 2. k. Tübingen, Mohr, 1986.
- GW 3 H.-G. Gadamer: NEUERE PHILOSOPHIE I: HEGEL, HUSSERL, HEIDEGGER. GESAMMELTE WERKE 3. k. Tübingen, Mohr, 1987.
- PMN R. Rorty: PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE. Princeton, Princeton University Press, 1979. Magyarul: A FILOZÓFIA ÉS A TERMÉSZET TÜKRE (RÉSZLETEK). Ford. Fehér Márta. *Filozófiai Figyelő* VII. 1985/3. 50–80. o.
- CP R. Rorty: CONSEQUENCES OF PRAGMATISM. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- CIS R. Rorty: CONTINGENCY, IRONY, SOLIDARITY. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- PP R. Rorty: PHILOSOPHICAL PAPERS. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. I–II.
- *
- K.-O. Apel: HEIDEGGERS PHILOSOPHISCHE RADIKALISIERUNG DER „HERMENEUTIK“ UND DIE FRAGE NACH DEM „SINNKRITERIUM“ DER SPRACHE. UÖ: TRANSFORMATION DER PHILOSOPHIE. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976. 1. k. 276–334. o.
- Hannah Arendt: LIFE OF THE MIND. New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1979. 1. k.
- Joseph Bleicher (szerk.): CONTEMPORARY HERMENEUTICS: HERMENEUTICS AS METHOD, PHILOSOPHY AND CRITIQUE. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Fehér M. István: RENDSZER, SZABADSÁG, INTELLEKTUÁLIS SZEMLELET. KANT ÉS A NÉMET IDEALIZMUS NÉHÁNY ALAPPROBLÉMÁJA. *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI. 1982/3. 401–414. o.
- Fehér M. István: LUKÁCS ÉS SARTRE. KÉT GONDOLATI ÚT METSZÉSPONTJAI ÉS ELÁGAZÁSAI. *Magyar Filozófiai Szemle* XXVIII. 1984/3–4. 379–413. o.
- Fehér M. István: GADAMER ÉS A HERMENEUTIKA. *Valóság* XXX. 1987/10. 71–89. o.
- Fehér M. István: AZ ÉLET ÉRTELMÉRŐL. RACIONALIZMUS ÉS IRRACIONALIZMUS KÖZÖTT. Kossuth, 1991 (1991a).
- Fehér M. István: IDENTITÁT UND WANDLUNG DER SEINSFRAGE. EINE HERMENEUTISCHE ANNÄHERUNG. *Mesotes. Supplementband Martin Heidegger*, Wien, 1991. 105–119. o. (1991b).
- Fehér M. István: HEIDEGGER ÉS LUKÁCS. SZÁZ ÉV MÉRLEGE. In: ÚTAK ÉS TÉVUTAK. A BUDAPESTI HEIDEGGER-KONFERENCIA ELŐADÁSAI. *Atlantisz*, 1991. 73–111. o. (1991c).
- Fehér M. István: MARTIN HEIDEGGER. EGY XX. SZÁZADI GONDOKODÓ ÉLETÚTJA. Göncöl, 1992 (1992a).
- Fehér M. István: THE EARLY HEIDEGGER. PHENOMENOLOGY, HERMENEUTICS, LEBENSPHILOSOPHIE ON HIS WAY TO BEING AND TIME: THE CONFRONTATION WITH HUSSERL, DILTHEY, AND JASPERS. *Existentia* II. 1992/1–4. 69–96. o. (1992b).

- Fehér M. István: PHILOSOPHEN UND PHILOSOPHIEPROFESSOREN – PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIEWISSENSCHAFT : ÜBERLEGUNGEN IM ANSCHLUSS AN EINE UNTERSCHIEDUNG MARTIN HEIDEGGERS. *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* II. 1992/2. 122–132. o. (1992c).
- Fehér M. István: PHENOMENOLOGY, HERMENEUTICS, LEBENSPHILOSOPHIE : HEIDEGGER'S CONFRONTATION WITH HUSSERL, DILTHEY, AND JASPERS. In: READING HEIDEGGER FROM THE START. ESSAYS IN HIS EARLIEST THOUGHT. Szerk. Th. Kisiel, J. van Buren. Albany, New York, State University of New York Press, 1994.
- Joseph P. Fell: HEIDEGGER AND SARTRE. AN ESSAY ON BEING AND PLACE. New York, Columbia University Press, 1979.
- H.-G. Gadamer: EINFÜHRUNG. SEMINAR: PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK. Szerk. H.-G. Gadamer, G. Boehm. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1976. 7–40. o.
- H.-G. Gadamer: HERMENEUTIK ALS PRAKTISCHE PHILOSOPHIE. In: REHABILITIERUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE. Szerk. M. Riedel. Freiburg i. Br., Rombach, 1972. I. k. 324–344. o.
- Jean Grondin: HERMÉNEUTIQUE ET RELATIVISME. *Communio* XXII. 5. (1987. szept.–okt.) 101–120. o.
- Jean Grondin: EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Steve Hendley: REASON AND RELATIVISM. A SARTREAN INVESTIGATION. Albany, N. Y., State University of New York Press, 1991.
- Robert Hollinger: INTRODUCTION: HERMENEUTICS AND PRAGMATISM. HERMENEUTICS AND PRACTIS. Szerk. R. Hollinger. Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1985.
- Edmund Husserl: A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY. Kossuth, 1993.
- Hans Ineichen: PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK. Freiburg/München, Alber, 1991.
- I. Kant: LOGIK. EIN HANDBUCH ZU VORLESUNGEN. Kant: WERKAUSGABE. Szerk. W. Weischedel. Frankfurt/Main, Suhrkamp, VI. k. 1974. 420–582. o. (1974a).
- I. Kant: PÖLITZ-FÉLE METAFIZIKAI ELŐADÁSOK (1788–89). Kant: A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL ÉS MÁS ÍRÁSOK. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, 1974. 128–133. o. (1974b).
- I. Kant: A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA. Ford. Alexander Bernát és Bánóczy József. Hasonmás kiadás. Akadémiai Kiadó, 1981.
- Rudolf A. Makkreel: THE GENESIS OF HEIDEGGER'S PHENOMENOLOGICAL HERMENEUTICS AND THE REDISCOVERED „ARISTOTLE INTRODUCTION OF 1922”. *Man and World* 23 (1990). 305–320. o.
- Rudolf A. Makkreel: DILTHEY: PHILOSOPHER OF THE HUMAN STUDIES. 2. kiadás. Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Max Müller: EXISTENZPHILOSOPHIE. VON DER METAPHYSIK ZUR METAHISTORIK. Szerk. A. Halder. Freiburg/München, Alber, 1986.
- Richard E. Palmer: HERMENEUTICS. INTERPRETATION THEORY IN SCHLEIERMACHER, DILTHEY, HEIDEGGER, AND GADAMER. Evanston, Northwestern University Press, 1969.
- K. Popper: THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES. 2. kiadás. London, Routledge & Kegan Paul, 1952. I–II.
- H. Rickert: DIE GRENZEN DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN BEGRIFFSBILDUNG. 2. kiadás. Tübingen, Mohr, 1913.
- Paul Ricoeur: PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS. HERMENEUTICS AND THE HUMAN SCIENCES. Szerk. John B. Thompson. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- F. D. E. Schleiermacher: HERMENEUTIK UND KRITIK. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1977.
- Calvin O. Schrag: COMMUNICATIVE PRACTICE AND THE SPACE OF SUBJECTIVITY. Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1986.
- Calvin O. Schrag: THE RESOURCES OF RATIONALITY. A RESPONSE TO THE POSTMODERN CHALLENGE. Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1992.
- Charles Taylor: INTERPRETATION AND THE SCIENCES OF MAN. Uő: PHILOSOPHICAL PAPERS. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 2. k. 15–57. o.
- Dieter Thomä: DIE ZEIT DES SELBST UND DIE ZEIT DANACH. ZUR KRITIK DER TEXTGESCHICHTE MARTIN HEIDEGGERS 1910–1976. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1990.