

A dolognak magának a tette

Gadamer hermeneutikai nyelvontológiája

GÜNTER FIGAL

1. Az állításra, mely szerint Gadamer filozófiai hermeneutikájának középpontjában a nyelvvel való gondolkodás áll, a legnagyobb valószínűséggel senki sem fog felfigyelni; hogy helytálló, az *Igazság és módszer* óta magától értetődik. Gadamer nem hagy kétséget afelől, hogy minden vének gondolatmenete a nyelv tárgyalására fut ki, és aki figyelemmel követi a könyv első részének fejtegetéseit és leírásait, tanúsíthatja a belső következetességet, ami ott érvényre jut: a fő téma, „a megértés és a megértettek helyes értelmezésének jelensége”¹ újra és újra a szövegek megértésén keresztül kap magyarázatot; a hatástörténet, amelyen igazolódnia kell „a megértés történetiségének” mint „hermeneutikai elvnek”,² első sorban ránc hagyományozódott szövegek története; a szöveg és az interpretátor viszonya pedig szintén úgy írható le, mint „beszélgetés”, amely „a kérdés és a válasz logikáját”³ követi – mindezek a nyelv hamisítatlan megjelenési formái, amelyek csak nyelvi lényegük tárgyalásában tisztázhatók kielégítően.

Ahol azonban megtörténik ez a tisztázás, valami olyasmi lép fel, ami semmiképpen sem következik a megelőző fejtegetésekből: amint a nyelv válik témává, bekövetkezik a hermeneutika „ontológiai fordulata”,⁴ ez pedig azokhoz a jellemzésekhez

¹ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984 (a továbbiakban: IM), 21. (Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*, I. kötet. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990 – a továbbiakban: GW 1 –, 1.)

² IM 191. (GW 1, 270.)

³ IM 259. (GW 1, 375.)

⁴ IM 265. (GW 1, 385.)

mérve, amelyeket a könyv els két részében a nyelv I találhatunk, épp eléggé meglep. El z leg Gadamer nagyon visszafogottan és óvatosan határozta meg vállalkozásának filozófiai igényét: „a gondolkodás lelkiismeretességéhez” tartozik, hogy tudatosítsa magában „elfogultságait”, ennek megfelelően pedig „egy új, kritikai tudatnak” kell kísérsnie „minden felel s filozofálást”.⁵ A filozófiai gondolkodás ugyanis ahhoz a hagyományhoz tartozik, amelynek struktúráját hermeneutikailag próbálja meg tisztázni; noha a hagyomány, a történeti élet folyamatát kell átláthatóvá tennie, nem vehet igénybe semmiféle attól független belátást. Így ragadhatta meg Gadamer az arisztotelészi értelemben vett gyakorlati filozófiát mint a filozófiai hermeneutika modelljét: ahogyan ez „a jelenségek körvonalainak a megvilágításával hozzásegíti az erkölcsi tudatot ahhoz, hogy világossá váljék saját maga számára”,⁶ a filozófiai hermeneutikának a „hatástörténeti tudat” transzparenciájához kell hozzájárulnia. A filozófiai hermeneutika úgy rendel dik alá a történeti megértésnek, mint a gyakorlati filozófia a cselekvésnek és az azt vezérl „gyakorlati tudásnak”.⁷

A felvázolt megfelelésb I mármost megvilágítható az „ontológiai fordulat” helyi értéke a hermeneutikában: ha egy efféle fordulat lehetetlen a gyakorlati filozófia horizontján belül, akkor a gadameri értelemben vett filozófiai hermeneutikában sem hajtható végre. Arisztotelésznél pedig, akihez Gadamer igazodik, valóban úgy van, hogy noha a gyakorlati filozófia ontológiai alapfogalmakat használ, ezeket külön nem tisztázza és fejti ki; ontológiai el feltevésekkel él, maga azonban nem ontológia. Ezért különösen tanulságos az, ahogyan Arisztotelész eljár a gyakorlati filozófia alapkérdésével kapcsolatban: a jó életre, azaz a cselekvés legf bb céljára vonatkozó kérdés megválaszolásának érdekében el ször is az ember sajátos valóságára⁸ (*ergon tou anthrôpou*) kérdez rá, és ezt úgy határozza meg, mint „az él mivolt m kódését a nyelv szerint, amelyben a belátás

⁵ IM 23. (GW1, 5.)

⁶ IM 222. (GW1, 318.)

⁷ Ez Gadamer fordítása a *phronésziszre*, ugyanakkor egy korai, 1930-ban keletkezett tanulmány címe is, amely a GW 5-ben jelent meg el ször (230–248.) Vö. IM 221–229. (GW 1, 317–330.), illetve következ tanulmányaimmal: *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1992), 24–37., ill. *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriß*. In Figal, Günter – Grondin, Jean – Schmidt, Dennis J. (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, 2000, 335–344.

⁸ [A magyar kiadásban „az ember tulajdonképpeni munkája” szerepel. Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa könyvkiadó, Budapest, 1997. – a ford. megj.]

artikulálódik" (*pszükhész energeia kata logon*).⁹ Ennek a megfogalmazásnak a kulcsfogalma, az *energeia*, meglehetősen határozatlan marad, és mivel az etika célja nem a tiszta belátás, hanem a cselekvésben való tájékozódás,¹⁰ ennek így is kell lennie. Az etikában nincs helye olyan magyarázatoknak, amelyek nem rendelhetők alá a cselekvésben való tájékozódásnak. Másrészt viszont az etika nem lehetne filozófiai jellegű olyan fogalmak nélkül, amelyeket teoretikus szándékkal dolgozunk ki; az elméleti filozófia Arisztotelész számára az egyáltalában vett filozófia mértékéül szolgál. Amint tehát kimondottan olyan jellegű tisztázásra fáradoznánk, amely már nem a jó avagy helyes cselekvés kérdéséhez rendelődik hozzá, teoretikus fordulatot hajtánánk végre. Ez pedig „ontológiai” volna, amennyiben a teória a létezés létére irányuló kérdésre koncentrált.

Az ontológiai fordulatot azonban nemcsak célja határozza meg, hanem kiindulópontja is. Ezért, ha az etikából kiindulva hajtják végre, nem egyszer csak a létezés létére irányuló általános kérdéshez vezet, hanem az emberi életnek a maga létében való meghatározásához. Mivel az etikában az életvezetésről, az életnek a cselekvésben való megvalósításáról van szó, az elméleti tárgyalásnak mindig is a maga mozgalmasságában vett élettellel van dolga, de éppenséggel nem abból a szempontból, ahogyan azt „megélik” és „megvalósítják”. Magának ennek a mozgalmasságnak a struktúrájáról van szó, és arról a kérdésről, hogy az mennyiben az élet léte.

Mindez pedig a következőképpen vonatkozhat Gadamer kérdésfeltevésére: a praxis felől a teória felé végrehajtott fordulatnak megfelelően a történeti életnek a maga folyamatában való tisztázása létének, azaz annak a mozgalmasságnak a vizsgálatává válik, ami maga. Ennek a mozgalmasságnak azonban nyelvi jellegűnek kell bizonyulnia, hogy a nyelv mint a történeti élet léte mutatkozhasson meg. Mindez egy másik filozófiai nézőpontból azt jelenti, hogy a filozófiai hermeneutika, amely a gyakorlati filozófiának felelt meg, hermeneutikai filozófiává válik.

A hermeneutika ontológiai fordulatát Gadamer sokféleképpen el készíti. Már a játék tárgyalásánál hangsúlyozta az *Igazság és módszer* első részében, hogy nem „az alkotó vagy az élvezet viselkedésének legnem a lelkiállapotát” érti játék alatt, még csak nem is „egy szubjektív szabadságát, [...] mely a játékban tevékenykedik”, hanem „magának a műalkotásnak a létmódját”.¹¹ Ám mivel a játék a műalkotásban teljesedik be, a

⁹ Eth. Nic. 1098a7. A Nikomakhoszi Etikát az I. Bywater-féle kiadás szerint idézem, Oxford, 1894. [Az idézett magyar kiadásban: „a lélek értelemszerű tevékenysége” – a ford. megj.]

¹⁰ Eth. Nic. 1095a5–6.

¹¹ IM 88. (GW 1, 107.)

m alkotáson válik világossá, hogy végeredményben egyetlen játék sem érthet meg a játékos tevékenységéből: minden – megtörténte szempontjából tekintett – játszás valójában „játszottság”,¹² vagyis olyan történés, amely a játszás megtörténte számára a létet teszi ki. Ahol pedig „a megértés történetiségéről” van szó, ott Gadamer azt hangsúlyozza, hogy „az egyén önreflexiója”, az értelem reflektálva végrehajtott mindenkori megragadása „csak villanás a történeti élet zárt áramkörében”.¹³ „A történeti lét” azt jelenti, mondja később Gadamer, „hogyan sohasem oldódunk fel az öntudásban”, mert „minden öntudás” „elzetes történeti adottságokból” emelkedik ki, egy „szubsztanciából”, amely „minden szubjektív véleményt és viselkedést hordoz”. A filozófiai hermeneutikának ezért annyiban kell visszamennie „a szellem hegeli fenomenológiájának az útjára”, amennyiben „minden szubjektívességben kimutatjuk az azt meghatározó szubsztancialitást”.¹⁴ Ezt kell véghezvinnie a nyelv irányába történő „ontológiai fordulat”-nak. Általánosan kell érvényre jutnia a történeti élet „szubsztancialitásának” – a létnek, amely nem az életfolyamatban konstituálódik.

Az idézetekhez hasonló megfogalmazások könnyen félreérthetők – mintha Gadamer vitatni akarta volna, hogy egy játéknak a maga megvalósulásához játékosokra van szüksége, és hogy a történeti életet személyek élik. Mindamellett csak akkor támad ilyen benyomásunk, ha felcseréljük a „szubjektumot” a „személlyel”. Amikor Gadamer a játék és a történeti élet szubjektívességét vitatja, nem arra gondol, hogy a személyek nem részesek bennük, hanem mindössze arra, hogy a játék és a történeti élet nem *alapozható meg* a megismerés és öntudatos élet által. A szubjektívesség fogalma mint *el* határozza meg a személyek élte élet megértését: ennek az *el*nek az értelmében úgy tekintjük ezt az életet, mint amiben minden egyéb megragadható. Így tehát azáltal, hogy Gadamer rámutat a történeti élet „szubsztancialitására”, megfogalmazódik a kétely egy Kantra visszavezethető, Fichténél radikalizálódó és az abszolút szellem hegeli filozófiájában kiteljesedő megalapozási stratégia iránt: ami megtörténik, az Gadamer szerint nem ragadható meg a tudásból és az öntudásból kiindulva, hanem a tudás és az öntudás egy-egyében foglalt történet összefüggésébe ágyazott. Ezt viszont önmagában mint nyelvet kell meghatározni.

Ezzel semmiképpen sincs kizárva az, hogy a nyelv csak abból a tapasztalatból kiindulva ragadható meg, amelyre a személyek beszélés közben tesznek szert. Ez Gadamer szerint végeredményben az egyetlen lehetőség arra, hogy megközelítsük

¹² IM 91. (GW 1, 112.)

¹³ IM 198. (GW 1, 281.)

¹⁴ IM 214. (GW1, 307.)

a nyelv jelenségét. Maga a nyelv ugyanis „az egyik leghomályosabb valami, amellyel az emberi elmélkedés találkozik”, ez pedig azért van így, mert a nyelv félelmetesen „közel van gondolkodásunkhoz”, amely már mindig is a nyelvben megy végbe: a nyelviség „a nyelv használata közben oly kevésbé tárgyiasul, hogy maga rejti el saját létét”.¹⁵ A nyelv nem a gondolkodás *tárgya*, amelyet mint valami meghatározottat és körülhatároltat mintegy oda lehetne állítani, és a megfelelő távolságot megtartva le lehetne írni; minden arra irányuló kísérlet, hogy távolságot tartsunk a nyelvtől, csak nyelvileg lenne megvalósítható, ezzel pedig önmagát döntené meg, vagy pedig nagyon elementáris és elszigetelt nyelvi jelenségekre kellene szorítkoznia. Az azonban, hogy mi a nyelv, aligha tisztázható kielégítő módon a kijelentő mondat vagy más elszigetelt mondatfajták szerkezetének alapján. Így csak az a lehetőség marad, hogy a nyelv használatát a beszélő perspektívájából kísérjük figyelemmel, hogy láthassuk, mi mutatkozik meg benne a nyelv „tulajdonképpen léte”. Míg Heidegger a *Lét és idő* ben a létre irányuló kérdést az emberi jelenvalóságban rejlő létmegértés analízisének keresztül akarta kidolgozni, Gadamer arra az útra tér, amely a nyelvben rejlő megértéstapasztalat felől vezet a nyelv léte felé, pontosabban a lét felé, ami a nyelv: „A nyelv rejtélyét a beszélgetés felől próbáljuk megközelíteni. Ez a beszélgetés mi magunk vagyunk.”¹⁶

2. Már csak a Hölderlinre játszó „beszélgetés, ami mi magunk vagyunk”¹⁷ megfogalmazás is világossá teszi, hogy Gadamer beszélgetés-értelmezése különös hangsúllyal bír. Közelebből nézve: nem beszélgetéseket „folytatunk”, hanem mi magunk „vagyunk” beszélgetés. A dialogikus magatartásról beigazolódnak, hogy nyelvi összefüggésbe, éppenséggel a beszélgetés nyelvi összefüggésébe tartozik. A beszélgetések folyamán tehát megtapasztaljuk, milyen az: a nyelvben lenni. Mindez két elteltevéssel elfogadása mellett fontos következményhez vezet: ha a beszélgetések nem csak személyek között mehetnek végbe, hanem minden megszólítónak a tapasztalata, aminek válaszolni lehet – tehát egy szöveg is – beszélgetéstapasztalat, továbbá ha nincs a nyelvvel olyan tapasztalatunk, amely nem dialogikus, akkor a beszélgetés általában mint a nyelvben való emberi jelenvalóság ragadható meg. Ez az általánosítás azonban nem zárja ki azt, hogy a nyelvben való emberi jelenvalóság szerkezetének meg lehet sen jól kidolgozható a személyek között zajló beszélgetésen. Ez Gadamer meggyőző dőse, így a személyek közötti beszélgetés modellé,

¹⁵ IM 264. (GW 1, 383.)

¹⁶ IM 264. (GW 1, 383.)

¹⁷ Vö. Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4, 38–40.

egyáltalán az emberi élet nyelviségének mértékadó példájává válik a számára.

Mindez els sorban a beszélgetés *önkéntelenségére* vonatkozik. Minél „valódibb” egy beszélgetés, „irányítása annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akaratától” – „Az igazi beszélgetés sohasem az, amit folytatni akartunk”.¹⁸ Ha egy beszélgetést a résztvevő személyek intenciói uralnának, azon nyomban monologikussá vagy hatalmi harccá válna: mindegyikük saját magának beszélne, és semmi mással nem lenne elfoglalva, mint hogy saját meggy z dését artikulálja, vagy pedig mindent arra tenne fel, hogy a másikat meggy zze, vagyis hogy a másikat a lehető legkevésbé hagyja szóhoz jutni. Ebben az esetben a meggy z dések vagy elszigetelten állnak egymás mellett, vagy egyiküknek gy zedelmesnek, az egyetlen érvényesnek kell bizonyulnia; a felek elbeszélnek egymás mellett vagy bebeszélnek egymásnak valamit, ezzel pedig a beszélgetésre való képtelenségüket mutatják ki. A beszélgetésre csak az kész, aki oda tud figyelni a másikra, meg tudja hallgatni a másikat, azaz kész arra, hogy mondjanak neki valamit. Beszélgetésre képesnek pedig azáltal mutatkozik valaki, hogy azzal, amit mond, megfelel a másik beszélgetésre való készségének – vagyis nem úgy kezeli a másikat, mint alkalmat a monologizálásra. Valakit meghallgatni és valakihez szólni – ezek a beszélgetés lényegi mozzanatai; általuk adódik az a nyitottság, amely kiszámíthatatlanná, egyúttal azonban termékennyé is tesz egy beszélgetést.

Hogy a „tulajdonképpeni beszélgetések” nem ellen rizhet k akaratlagosan, mindazonáltal nem jelentheti azt, hogy kizárólag a véletlen rendelné el ket. Az olyan beszélgetések, amelyeket ebben az értelemben eltervezetlenül, tetszés szerint és figyelmetlenül folytatunk, csak csalódáshoz és kimerültséghez vezetnek. Egy beszélgetésnek, amelynek sikerülnie kell, *valami meghatározotttól* kell folynia, olyannak kell lennie, amit akként, ami, nem a pillanat hoz magával. Minden „megértetés”-ben „olyan dologról” van szó, „mely élénk van állítva”,¹⁹ ez pedig egyúttal az, ami megadja az „irányítást” a beszélgetésnek. Amennyiben a dolog határozza meg a beszélgetést, mondja Gadamer, „a beszélget partnernek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak”, mivel az, hogy egy beszélgetés érdemben termékeny-e avagy sem, lényegileg nem áll a hatalmukban: „Senki sem tudja el re, hogy a beszélgetésb l »mi jön ki«. A megértés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely végbemegy velünk.”²⁰

¹⁸ IM 269. (GW 1, 387.)

¹⁹ IM 264. (GW 1, 384.)

²⁰ IM 269. (GW 1, 387.)

Ez a történés, „magának a dolognak a megszólalása”²¹ persze nem megy végbe a beszélget partnerség közreműködése nélkül. Sokkal inkább azon múlik, hogy a beszélget partnerség úgy viselkedjenek, hogy ne hátráltassák azt. Ehhez tartozik a készenlét, hogy rákérdezzünk saját meggyőződéseinkre, és hogy komolyan vegyünk azt, amit a másik mond – csak így mondhatnak nekünk egyáltalán valamit. Ezenkívül nem szabad a másik megnyilvánulásait úgy vennünk, mint érzéseinek és vélekedéseinek, szándékainak és rejtett indítékainak kifejezését, hanem csak úgy, mint hozzájárulást a dologhoz – az, hogy a beszélgetésben végbemen megértésben normális körülmények között nem a másik személyéről van szó, Gadamer számára a legfontosabb kifogás a személyekre koncentráció romantikus hermeneutikával szemben.²² A „valódi beszélgetés”-ben tehát a tevékenység inkább „hagyás”, amelyhez azonban kívánatos az odafigyelés, a gondolati összpontosítás és a nyelvi alkalmasság. Arra megy ki a játék, hogy egy beszélgetésben a beszélgetés értelmében vegyünk részt, hogy elmozdítsuk azt, miközben csak hozzájárulunk ahhoz, amire a megszólaló dolog törekszik. A tevékenység, ahogy Gadamer mondja, „abban áll, hogy nem önkényesen, nem saját ötleteinkkel, ehhez vagy ahhoz a meglévő elképzeléshez nyúlva rontunk bele a gondolat immanens szükségébe”. És lakonikusan hozzáteszi: „Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük.”²³ Az így felfogott dialektika nem filozófiai módszer, hanem annak el tte a beszélgetésre való alkalmasság; emiatt aztán nem is m vészet (*tekhne*) a szokásos értelemben – senki sem saját erejéb l a beszélgetés mestere.

A „saját ötletekt l” vagy „meglévő elképzelésekt l”, a mindennapi beszéd pótlékaitól, a gondolati sémáktól és klisékt l való tartózkodás nyilvánvalóan csak akkor lehetséges, ha a dolog, amelynek meg kell szólalnia, már szem el tt van. Másrészt viszont addig, amíg a beszélgetés méltó arra, hogy folytassák, a dolog még nem léphetett el eléggé világosan. A dolog így jelenvaló a beszélgetésben, anélkül azonban, hogy elvárt vagy kívánt meghatározottságában birtokolnánk. Ahhoz, hogy a beszélgetésben igazodni tudjunk hozzá, a dolognak mint meghatározottnak – mint annak, ami maga – még

²¹ IM 264. (GW 1, 384.)

²² IM 141–149. (GW 1, 188–201.) A gondolatot, hogy a személyre irányuló érdeklődés a megértésben csak kivétel lehet, nem pedig szabály, Gadamer éppúgy érvényre juttatja Jürgen Habermas ama kísérletével szemben, hogy a pszichoanalitikus megértés felértékelése által kérdezzék rá „a hermeneutika egyetemességigényére”. Vö. *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, GW 2, 251–275., különösen 272–273.

²³ IM 322. (GW 1, 468.)

meghatározatlannak kell lennie, és mégis mint ennek a meghatározottnak kell megragadhatónak lennie.

Ami azonban ekképp fogalmazva paradoxul hangozhat, az nem más, mint a *kérdés* lényegének meghatározása.²⁴ Kérdezve jelezzük a beszélgetésben az „irányítást”; elrejelezzük az „értelmet”, az irányt, „amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni”.²⁵ Kérdezve állapítjuk meg a beszélgetés tárgyát, és egyúttal kérdezve tartjuk nyitottan a beszélgetést úgy, hogy dialektikusan mehessen végbe. A lehet ség által, hogy „elhárítsuk a vélemények kényszerét”,²⁶ a kérdésben áll a beszélgetés *szabadsága*.

Amit azonban Gadamer itt a szókratikus dialógus el képére tekintve kifejti, nem több, mint annak el feltétele, hogy egy dolog megtapasztalható legyen azáltal, hogy megszólal. A kérdés által megnyílik egy lehet ség, nem több és nem kevesebb. Ami pedig e lehet ség megvalósulását illeti, semmiképpen sem úgy történik, hogy a dolgot, amelyr l a beszélgetés módján szó van, azáltal juttatnánk szóhoz, hogy önállóan kitöltjük a kérdés nyitott tartományát, amennyiben a helyes válaszokat adjuk meg. Ezek inkább csak *adódhatnak*, és pedig azáltal, hogy a nyelv, amelyben kitarunk, *átjátssza*, megnyitja ket mint az artikuláció lehet ségeit a beszélgetés lefolyásában és összefüggésében. Ahol a beszélgetés hatályaon kívül helyezte a szilárd meggy z dések és beszédmódok vélt valóságosságát, ott lehetségessé válik a jelenvalólét a nyelvben; az ember azért nyitott, hogy a nyelv megtörténhessen. Heidegger mondatát – „a nyelv beszél”²⁷ – variálva mondja Gadamer, hogy „a szó szoros értelmében helyesebb azt mondani, hogy nem mi beszéljük a nyelvet, hanem a nyelv beszél minket.” Csak ezáltal jut érvényre a kérdésben nyitva tartott dolog. Ami a beszélgetésben történik, az nem „a mi tevékenységünk a dologgal”, hanem, ahogy Gadamer Hegel nyomán mondja, „magának a dolognak a tevékenysége”.²⁸ Miközben kidolgozzuk, hogyan értend ez, tisztázódní fog az is, mit ért Gadamer nyelv alatt.

3. Ajánlatos itt el ször is még egyszer visszatérnünk a kérdés jelenségére. A beszél szemponjtából ugyanis úgy t nik, mintha kérdéseket *tennének* fel: valami azért t nik fel, mert homályos,

²⁴ Mint olyan fejtegetést a kérdés szemantikájáról, amely hermeneutikai és nyelvanalitikai megfontolásokat ötvöz, lásd Schwarz Wentzer, Thomas: Das Diskriminieren der Frage. In *Hermeneutische Wege* (1. végjegyzet), 219–240.

²⁵ IM 254. (GW 1, 368.)

²⁶ IM 257. (GW 1, 372.)

²⁷ GA 12, 10.

²⁸ IM 321. (GW 1, 467.); vö. Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 85.

határozatlan, így tehát rögzítjük, hogy tisztázódhasson. Csakhogy ebben a leírásban figyelmen kívül hagytuk, mit jelent tulajdonképpen az, hogy valami feltűnik. Ahhoz szükséges bizonyos zavar, bizonyos fennakadás; csak ha ez megvan, akkor tudja az ember valamire ráirányítani a figyelmét, s akkor tudja a zavart egy meghatározott kérdésben artikulálni. Ez az artikuláció azonban a fennakadásból származott: a hozzá kapcsolódó zavar, amely mint csodálkozás vagy mint ellenszegülés, mint meglepetés vagy mint csalódás lehet különféleképpen hangolva, nos, ez volt a tulajdonképpeni kérdés, a kérdésesség tapasztalata. A kérdés, mondja Gadamer szép kétértelműségben, „beugrik”.²⁹ Egyszer csak ott van, úgy tör be meggyűző déseink magától értetődő ségébe, mint egy idegen hadsereg egy országba. A kérdés így „inkább elszívés, mint tevékenység”, „feltűnik”, és „immár nem lehet kitérni előle, és kitérni a megszokott vélemény mellett”.³⁰ Ami ily módon „beugrik”, az lehet egy másik személy meglepő megnyilvánulása. Itt viszont lehetséges a visszakérdezés, a felvilágosítás-kérés, és ezzel együtt gyakran a kielégítő tisztázás is. Kihívóbb ezért egy szöveg – a rögzített beszéd, amely mint valami meglepő szólít meg, mivel maga nem magyarázhatja meg magát, és ezért az olvasót provokálva értelmezést követel: „Az, hogy egy öröklött szöveg az értelmezés tárgyává válik, már azt jelenti, hogy kérdést intéz az interpretálóhoz.”³¹

Abból, hogy szövegek meggyűző déseket tehetnek kérdésessé, arra következtet Gadamer, hogy a szövegértelmezés „hermeneutikai jelensége” is „a beszélgetés eredetiségével” bír.³² Mindez világos, hiszen egy szöveg, amely kérdezve szólítja meg, magánál tartja és mint interpretátort hívja ki olvasóját, a nyelvben való létét kifejezetten párbeszéd alakítja. Ha pedig egy szöveg értelmezésének sikerülnie kell, akkor ugyanannak a nyitottságnak kell meghatározni, amely a személyek között végbemenő sikerült beszélgetést is kitünteti. Csakhogy a szövegekről szerezhethet tapasztalathoz hozzáadódik még valami döntő, amennyiben a szövegek, amelyek megszólítanak egy olvasót, már mindig is megvoltak: a – hangzó avagy hangtalan – beszédet megelőző az a beszéd, amely azt lehet végtelmez. Az értelmezésnek ugyanis, mondja Gadamer, „kezdenie kell valahol”³³ – mindig szituációjához kötött, amelybe a szöveg ugyancsak beleszól, és azt, ahogyan a szöveget értelmezik, bizonyosan meghatározza a szituáció is; az értelmezésnek számításba kell vennie a szituációt,

²⁹ [„Einfall”: jelenthet „betörés”-t, de „ötlet”-et is – a ford. megj.]

³⁰ IM 256. (GW 1, 372.)

³¹ IM 259. (GW 1, 375.)

³² IM 259. (GW 1, 375.)

³³ IM 327. (GW 1, 476.)

ennyiben pedig „alkalmazás”.³⁴ A szöveg kihívására adott válaszként tehát az értelmezés nem kezdet. Nem szituációjában vagy éppen szituációjából keletkezik, hanem megszólal, miközben bekapcsolódik – mint egy dalba, amely már mindig is elkezd dőtt.

De a kérdés és a felelet összetartozásában rejli összhangzás elkerülhetetlensége az, ami „a megértést mint történet meghatározza”.³⁵ A megértés olyan történés, amely már mindig is az volt, ami, és amely minden pillanatban megérkezik önmagához; úgy, ahogyan látunk és már láttunk, ahogyan gondolkodunk és már gondolkodtunk,³⁶ minden mondást a mondottság el z meg. A nyelv kezdet nélküli m ködés, *energeia* az arisztotelészi értelemben.

Ennek a gondolatnak a végs csattanóját mindazonáltal akkor értjük meg, ha a beszélés kezdet-nélküliségét nem úgy fogjuk fel, mint a megnyilvánulások visszamen leg végtelen egymásra következését. Nem az számít, hogy már mindig is beszéltek, hanem az, hogy minden nyelvi megnyilvánulás egy nyelvi összefüggés része, amely azt egyáltalán lehet vé tette. Ha minden mondást válaszként kell megragadnunk, akkor annak, ami benne megszólal, már mindig is nyelvileg hozzáférhet nek kell lennie, és azt kell céloznia, hogy újra és újra kimondassék. „A kérdés és a válasz” e „dialektikájában”³⁷ a kérdés a lehetséges válaszra utal, a válasz pedig visszautal a kérdésre.

Kézenfekv lenne talán azt, ami a kérdésben hozzáférhet , mint mondhatót megragadni – mint valami lehetségest, amit a mondással átvezetünk a valóságba. Akkor az értelmez szempontjából vagy annak a perspektívájából, aki egy személyek között végbemen beszélgetésben válaszadásra kihívottnak érzi magát, olyan lenne a válasz, mint egy lehetséges lépés valamely játékban, hisz a lehet ségek sokaságából egyetlen egyet választott ki és valósított meg. A megel z nyelviséget pedig, azt, ami válaszra provokált, lehet ségek játéktereként ragadhatnánk meg, amelyben a válaszoló már mindig is benne van, és amelyet igazol, mint a játékos a játék lehet ségtartományát a lépése által.

De, mint már mondtuk: Gadamer nyelvfelfogásának jellegzetes jegye, hogy a megel z nyelviséget és az arra adott választ mint történet szemléli. Ami már megvolt, tehát például egy szöveg, történetként van, amennyiben kérdésesként szólít

³⁴ IM 218–221. (GW 1, 312–316.)

³⁵ IM 327. (GW 1, 476.)

³⁶ Vö. Arisztotelész: *Metafizika*. Q 6, 1048b22–26. Az *energeia* fogalmát mint érdembeni terminust csak egyszer alkalmazza Gadamer, viszont prominens helyen: a játék meghatározásánál (IM 95.; GW 1, 118.), ami pedig „az ontológiai explikáció vezérfonalául” szolgál, aminek a tárgyalása tehát megel zi annak a struktúrának az expozícióját, amelynek kés bb, a nyelv ontológiájában kell kidolgozásra kerülnie.

³⁷ IM 327. (GW 1, 476.)

meg. Az értelmezés pedig megtörténik, amennyiben, mint a már mondott újra- és újramondását, éppen ez eszközölte ki. Az értelmezés egy lehetőség a már mondott számára, hogy megkérdezzék, mely elz leg már volt, megerősítse és igazolja. Azt tehát, hogy a kérdés és a válasz dialektikájában a történet struktúrája jut érvényre, éppen a kérdésből, az elz leg már mondottból kiindulva gondolja el. Ám amennyiben a válasz annak a megerősítése, ami t már mindig is megelızıte, úgy mindkettıt, kérdést és választ, összetartozásukban történésként kell megragadnunk. A megértés és az értelmezés mindenkori megtörténte csak ebben a történetben *van*. A történet és a nyelv mozgalmassága; a nyelv, amennyiben nem csak a mindenkori beszélésből kiindulva értjük meg, nem más, mint ez a mozgalmasság. Ez a megértés és az értelmezés léte, amely, mint mindenkori jelenvalóság a nyelvben, mindig újra és újra szóhoz juttatja magát, és ily módon adja értésünkre, mi neki a lét.

Ezzel azonban még nem határoztuk meg kielégítıen a nyelv történetét. Ennél a példánál maradva az, hogy a szöveg és annak értelmezése összetartozik, meglehetősen nyilvánvaló; a kérdés és a válasz dialektikájában kapcsolódnak össze egymással. Csakhogy pontosabban meg kell mondanunk, mit értünk ez alatt az összekapcsolódás alatt. Hiszen az értelmezés nem úgy utal a szövegre, mint valamire, ami rajta kívül áll, és nem is egyszer en annak ismétlése. Ezért addig nem is fogjuk fel a szöveg és értelmezés összetartozásának mikéntjét, amíg önállóan szemléljük őket, hogy azután megpróbáljuk meghatározni egymáshoz való viszonyukat. Inkább az a fontos, hogy megragadjuk azt, ami közös bennük, hogy azután megmutassuk, hogyan tud különböz képpen kifejezıdni, differenciálódni és módosulni.

Gadamer ugyan alkalmasint hangsúlyozza, hogy egy szöveg értelmezése és eladása között nincs lényegi különbség,³⁸ és ennyiben egy szöveg minden interpretációjára³⁹ érvényes az, ami elmondható az eladásáról: hogy mint közvetítı felfüggeszti önmagát, úgy, hogy „rajta keresztül és benne a m mutatkozik meg”.⁴⁰ Ám hamarosan világossá válik: az alatt, hogy a szöveg vagy a m jelen van az interpretációban, *értelmének* a jelenvalósága értendı. Így jegyzi meg egyszer Gadamer, hogy „a megértés csodája” nem más, mint „részesedés a közös értelemben”.⁴¹ Később pedig, a „kérdés és válasz logikájára” vonatkozó fejtegetésekben az áll, hogy aki érteni akar, annak „kérdve vissza kell mennie a mondottak mögé”: hisz a szöveget csak akkor értjük meg „tulajdon értelmében”, ha „szert teszünk a

³⁸ IM 219–220.; 279–280. (GW 1, 315–316.; 403.)

³⁹ Magyaránként: az „interpretáció” itt az általános fogalom, amely magában foglalja az értelmezést és az eladást is.

⁴⁰ IM 99. (GW 1, 125.)

⁴¹ IM 208. (GW 1, 297.)

kérdéshorizonra, mely mint olyan más lehetséges válaszokat is szükségképp átfog”.⁴² Amint ugyanis egy szöveg „az értelmezés tárgyává válik”, „kérdést intéz az interpretálóhoz”.⁴³ Az interpretátor azonban azáltal fogadja el a vele rögzítettként szembenálló, idegen szöveg kihívását, hogy visszakérdez – vissza „az elmondott mögé”. Hogy a szöveg mint olyan feltűnik, az csak *indíték* az értelmezés számára, s voltaképpen az a tét, hogy tárgyiaságát újra feloldja. Az írásbeliség különösen intenzív módon hozza minket ködésbe azt a tapasztalatot, hogy valami kimondott szemben áll velünk, mivel nem más, mint a nyelv „önelidegenedése”.⁴⁴ Ennek megfelelően az interpretátor feladata az, hogy „a jeleket beszéddé és értelemmé változtassa vissza” – ez volna, fűzi hozzá Gadamer, „a voltaképpeni hermeneutikai feladat”.⁴⁵

Ennek a „visszaváltoztatásnak”, és nem valamely szöveg vagy mibenlét jelenvalóságának rendelődik alá végül az értelmezés önfelfüggesztése is. Az „értelmezési fogalmak mint olyanok”, mondja egy helyütt Gadamer, „a megértésben egyáltalán nem válnak tematikussá”; ha figyelemben lesz részük, az inkább annak a jele, hogy az értelmezés nehézségekbe ütközött, vagy egyenesen csúszdél fenyeget. Alapvetően azonban az a rendeltetésük, „hogy eltűnjenek a mögött, amit értelmezve megszólaltatnak. Az értelmezés paradox módon akkor helyes, ha képes arra, hogy ilyen módon eltűnjék.”⁴⁶ Egy sikerült értelmezésben az értelem él, és „tisztán önmagáért van jelen”.⁴⁷

Ezáltal mármint az is világossá vált, hogyan kell pontosabban felfogni a nyelvi történetet: mint értelemtörténetet. A nyelv értelem, amely a beszélésben történik meg, a beszélést pedig mint ennek az értelemnek az alkalom, hely és szituáció szerinti lehetőségét kell felfognunk. Minden beszélés egy már mindig is megszólító értelemből kiindulva megy végbe, és abban teljesedik ki, hogy leírt vagy hangzó szóként visszalép, azért, hogy az értelem szóhoz juthasson.

4. Gadamer felfogásában a nyelv valami tárgyiatlan, megragadhatatlan, aminek a szövegben való tárgyiasulásra mindig csak mint indítékra van szüksége ahhoz, hogy tárgyiatlanságában megértséget nyerhessen. Ezért aztán a nyelv nehezen is fogható fel, hiszen annál inkább „önmaga”, minél kevésbé tűnik el egyes mozzanatait – a struktúrák, szavak, hangok vagy írásjelek. Ha az írásjelekre nézünk, és

⁴² IM 259. (GW 1, 375.)

⁴³ IM 259. (GW 1, 375.)

⁴⁴ IM 274. (GW 1, 394.)

⁴⁵ IM 276. (GW 1, 397.)

⁴⁶ IM 279. (GW 1, 402.)

⁴⁷ IM 275. (GW 1, 396.)

láthatóságukban próbáljuk meg megragadni ket, hamarosan elveszítjük értelmüket, és így van ez a hangzó szóval is, amely annál inkább szó, minél kevésbé vesszük észre mint hangot. Így zavarja meg a megértést a hamis hang a beszédben, a versben uralkodó hangzás pedig a zenéhez közelíti a nyelvet, úgy, hogy az értelem tendenciózusan feloldódik és eltűnik a hangzásban.

Dacára azonban az értelem tárgyiatlanságának, ami nem más, mint a nyelv, hamis volna szembeállítani azt mint valami kizárólagosan „szellemi” az „érzéki” írott vagy hangzó szóval, majd újra rákérdezni kettejük viszonyára. Az értelem nem olyasmi, ami „túl” volna a szavakon, hanem éppen az, ami megtörténik akkor, amikor a beszélés szavakban megy végbe. Az értelem azonban nem is azonos jelentés a szóval – valamely értelem különféleképpen juthat szóhoz, és mint olyan csak ott tapasztalható kifejezetten, ahol ez megtörténik. Habár tehát az értelem és a szó különböznek egymástól, másfelől oly módon tartoznak együvé, hogy egyikük sem gondolható el a másik nélkül.

Gadamer megkísérelte, hogy ezt az összetartozást a filozófia számára korábban szokatlan módon, nevezetesen a megtestesülés teológiai gondolata segítségével magyarázza meg. Közben tökéletesen tisztában van e próbálkozás szokatlanságával, és megértést tanúsít az aggály iránt, „hogy itt az érthetlent nem érthetlennel magyarázzák-e”.⁴⁸ Hogy másrészt nem osztja ezt az aggályt, az magától értetődő, a teológiai modell pedig valóban tanulságos és megvilágító erejű: benne különösen érthetően lépnek fel a gadameri nyelvkoncepció motívumai, és pedig mind tárgyi, mind pedig történeti szempontból: Gadamer azért használja a teológiai modellt, hogy elhatárolódjon egy másik, számára problematikusnak tartott nyelvkoncepciótól, és hogy kimutassa annak végzetességét az egészében vett filozófiai tradícióra. A teológiai modell így egy ellentétes magyarázat érdekének rendelődik alá: eltekinthetnek benne Gadamer nyelvkoncepciójának erősségei, de nehézségei is.

Próbálkozása során, hogy a nyelv lényegét a megtestesülés segítségével világítsa meg, Gadamer *János Evangéliumához* folyamodik. Itt Isten maga mint Ige, mint *logosz* jelenik meg (Jn 1,1), és ezért mondható Jézus Krisztusban való emberré válásáról, hogy az Ige testté lett (Jn 1,14). Gadamer szerint mármint annak alapján, hogy Istent az Igével azonosítjuk, az emberré válás csodájáról beszélve egyúttal „a szó hallhatóvá válásáról”⁴⁹ is kimondunk valamit: „Egyik esetben sem olyan kevésről van szó, melynek során valamiből valami más lesz. Nincs szó sem arról, hogy az egyik különválna a másiktól [kat’apokopén], sem arról, hogy a belső szó kevesebbé válna

⁴⁸ IM 294. (GW 1, 425.)

⁴⁹ IM 293. (GW 1, 424.)

azáltal, hogy kilép a külső ségbe, sem pedig egyáltalán semmiféle mássálevésről, úgy, hogy a belső szó elhasználódna." „A szó legnagyobb csodája”, olvashatjuk kicsivel később, nem az, „hogy testté válik és kilép a külső létbe, hanem hogy az, ami így kilép és a megnyilatkozásban megnyilvánul, mindig már eleve szó”.⁵⁰ Ahogyan Isten nem változik át emberré, hanem emberré lesz és mégis Isten marad, úgy a beszélés sem nyilvánít ki semmit, ami mint „belső” egészen és teljesen más, mintegy nyelv nélküli gondolat volna. Ezért az, ami el lép, nem is külső alak, nem pusztán jelenség, amelyet vissza kellene vezetni arra, ami „mögötte” van; a megjelenés az, ami lényegileg, ami mindig is volt, lényegét pedig hasonlóképpen magával hozza a megjelenésbe. A „belső” nem rejt elködik „külső” megjelenése mögött, megjelenése nem homályosítja el, hanem éppen az által nyilatkozik meg.

Nem félreérthetetlen azonban, amikor a megtestesülés analógiájára felfogott nyelvet Gadamer a „belső” és a „külső” szó Augustinustól átvett megkülönböztetésével magyarázza.⁵¹ Ezzel a megkülönböztetéssel Augustinus le kívánja választani „a szellem szavát”⁵² egy pusztán konvencionális „külső” nyelv szaváról, és pedig, mint Gadamer mondja, „az érzéki jelenség lebecsülésének” értelmében.⁵³ Ez nem lehet Gadamer érdeke; a megtestesülés modelljén ugyanis épp annak kell világossá válnia, hogy a hangzó beszélésben nem valami olyasmi ölt nyelvi formát, ami elz leg nem-nyelvi lett volna. A beszélésben semmiféle belső nem tevődik át a nyelvi közegbe, oly módon mintegy, hogy noha közölhet volna, mégis megváltozna, és mint belső rejtve maradna. Hanem ami szóhoz jut, az a kimondott szó által *önmagában* érthető. Ez pedig nem más, mint „a gondolt dolog” – ez, és nem a szellem jut kifejezésre a szóban.⁵⁴

Immár annak is meg kellene világosodnia, hogyan tudja felhasználni Gadamer a megtestesülés modelljét a maga nyelvkoncepciójának magyarázatában. Azáltal, hogy a szó egy dolgot közöl, elször is egyáltalában szónak, ezáltal pedig a pusztán hangtól vagy zajtól különböznek bizonyul; egy dolog

⁵⁰ IM 293. (GW 1, 424.)

⁵¹ A „belső” szó gondolatához lásd mindenképpen Jean Grondin munkáit: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991, mindenképpen 42–51., 152–255. Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches. In *Verstehen und Geschehen*. Jahresgabe der Martin Heidegger-Gesellschaft, 1990, 46–62. Végül: *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris, 1999, 191–201. Vö. Grondin önkritikus megjegyzésével, mely szerint „túlértékelt a »belső« szó jelentését Gadamer (mindenesetre nem maga a hermeneutika) számára.” *Hermeneutische Wege*, 212.

⁵² IM 294. (GW 1, 425.)

⁵³ IM 293. (GW 1, 424.)

⁵⁴ IM 297. (GW 1, 430.)

artikulációjaként és közléseként van értelme. A szóval egyúttal adva van az értelem tapasztalata is, jóllehet Gadamer számára ez az egyedüli lehetséges: valami annyiban érthet, amennyiben meg tud szólni. Ennek megfelel en nem létezik nyelv nélküli megértés, amelyhez a nyelvi értelmezés mint valami másodlagos járulna hozzá. Még ott is, ahol a megértés „magától következik be, s egyáltalán nem folyamodnak kifejezett értelmezéshez”, az értelmezés „benne van annak a tartalmában, amit megértünk”; csak azért mehet végbe kifejezetten, mert már „potenciálisan benne rejlik magában a megértésben”.⁵⁵ Ami beszélhet, ami kifejezetten megszólalhat, az már mindig is a nyelvben van; mindig már valamely értelem szempontjából tapasztaljuk meg, amely lehet vé teszi a nyelvi artikulációt, egyúttal pedig abban jut szóhoz. A szóban és a dologban így az értelem az, ami közös, az értelem az érthet dolog és az érthet szó léte éppúgy, mint a szóhoz jutó megértés léte. „A megérthet lét – nyelv”⁵⁶ – ez Gadamer megfogalmazása minderre.

Gadamer gondolatának nyomán tehát, mely szerint mindaz, ami mondható, megérthet ként a nyelvben van, nem csak a hangzó szótól alapvet en különböz „bels ” szó feltételezését kell elutasítanunk. Az is a nyelv lényegéhez tartozik, hogy nem vonatkozik semmi küls re – már valamely „viszony” gondolata sem felelne meg a nyelv sajátos tárgyiasságának. Ami megszólal, nem egyszer en egy tárgy vagy a „küls ” világ tényállása, hanem valami a maga megérthet ségében és érthet ségében – a maga értelmében. Emiatt következetes az az eljárás, hogy Gadamer a nyelvet nem mint „a tárgyi egész jelölésére szolgáló pusztán jelrendszert”⁵⁷ akarja megérteni; a szó nem „jel, amelyet el állítunk vagy valaki másnak adunk, nem létező dolog, melyet használatba veszünk, és a jelentés idealitásával terhelünk meg, hogy ezáltal valami más létező t tegyünk láthatóvá.”⁵⁸

Az efféle, a nyelvet tárgyakra vonatkoztató és a nyelvet magát eltárgyiasító szemléletet Gadamer inkább ahhoz a nyelvfelelettséghez tartozónak véli, amelynek kezdetét már Platónnál felfedezi: a *Kratülosz* kísérletével ugyanis, hogy a nyelv lényegét a név (*onoma*) alapján világítsa meg, összefonódik a gondolat, hogy a létező höz való valódi hozzáférést a nyelvtől függetlenül kell keresni, és hogy a szó csak mint utalás vonatkozik a megértett létező re. A létező értelméhez való nyelvtől független hozzáférés állításával, amelyet Gadamer a platóni ideatanban vél fellelni, Platón „a nyelv saját lényegét még alaposabban elfedte, mint a szofista teoretikusok”.⁵⁹ A szofisták

⁵⁵ IM 279. (GW 1, 402.)

⁵⁶ IM 329. (GW 1, 478.)

⁵⁷ IM 291. (GW 1, 420.)

⁵⁸ IM 291. (GW 1, 421.)

⁵⁹ IM 285. (GW 1, 412.)

ugyanis, egészíthetjük ki alkalmasint, vitatták azt, hogy a nyelvben felismerhető volna valami mint az, ami van. Prótagorasz tétele szerint⁶⁰ minden csak megjelenésének mértéke szerint „van”, amennyiben pedig ez a megjelenés nyelvi természetű, a világ a maga faktikus szóhoz-jutásában oldódik fel. Mindez valóban közelebb áll ahhoz a gondolathoz, hogy „a megérthető lét – nyelv”, mint egy igaz és a nyelvtől független megismerés képzelete.

De, habár a szofista elképzelés *közelebb* áll ehhez a gondolathoz, mint a platóni, nem azonos jelentésű vele. Elvégre Gadamer nem hagy kétséget afelől, hogy a nyelvtől való szofista gondolkodással szemben ugyanúgy bizalmatlan. A szofisták is elfedték a nyelv lényegét – éppen azért, hogy nem tettek különbséget szó és dolog között. Ha minden szó a saját dolgát mutatja fel, akkor lehetetlen a beszélgetés módjában, a beszéd váltakozásában és új megfogalmazások keresésében, azaz egy dolog értelmének megfelelően viselkedni, a mindenkori mondott pedig éppoly kevésbé megérthető egy olyan dologból kiindulva, amelyet nem talál el elegendő. Mindkettőtől feltételezi a mindenkori beszéd és a dolog *differentiáját*. Mivel ez a differencia fontos volt számára, Gadamer a kérdés elszűrését hangsúlyozta: a kérdés úgy szólaltat meg valamit, hogy nyitva hagyja annak további meghatározását vagy tárgyalását. Úgy rögzíti a dolgot, hogy azzal együtt egyúttal megellegezi a további beszélgetés „irányértelmét”; megmutatja az irányt, „amelyben a válasz bekövetkezhet, ha értelmes, értelemszerű válasz akar lenni”.⁶¹

Mindez azoknak a perspektívájából kerül kimondásra, akik még csak megpróbálnak meghatározni egy dolgot a beszélgetés módjában, eközben pedig könnyen elfelejtik, hogy voltaképpen már a kérdés által, amelyet követnek, a dolognál vannak. Ha azonban komolyan vesszük a kérdezés és a keresés tapasztalatát, az értelem-történet gadameri gondolata is más fényben tűnik fel: nyilvánvalóan egy beszélgetés értelem-történetéhez tartozik, hogy amint egy dolog szóhoz jut, egyúttal *vissza* is *vonul*. Akkor tartozik a szó és a dolog különbsége a beszélgetés értelméhez; igen, e nélkül a differencia nélkül ez az értelem egyáltalán nem lenne elgondolható, ha csak nem akarjuk a kimondottat szofisták módjára abszolutizálni. Amikor valamiről, amire rákérdezzük, megmutatkozik, hogy mi az, miközben szóhoz jut, akkor az nem „önmagában” jelenik meg, mint az, ami, hanem inkább úgy, mint valami, amire utalunk; a kérdés csak jelzi azt, ami után kérdezzük.

Ebben a tekintetben Gadamer koncepciója sokkal közelebb áll a platóni *Kratülosz* nyelvfilozófiájához, mint azt határozott kritikája sejtetni engedné. Platón számára sem a szó tárgyiasítása

⁶⁰ Vö. Platón: *Theaitétosz* 151e–152a.

⁶¹ IM 254. (GW 1, 368.)

volt a fontos, hanem egyedül a szó és a dolog különbsége; épp ezért határozza meg viszonyukat a *Kratülosz*ban ábrázolásként (*mimészis*, *Kratülosz* 430a–433b): a nyelvi ábrázolást (*eikón*) abból kiindulva kell megérteni, amit ábrázol, ha nem akarjuk beérni azzal, hogy bármiről pusztán a mindenkori ábrázolás mértékében lehessen tapasztalatunk (*Kratülosz* 439a–b); csak így válhat átláthatóvá az ábrázoló tevékenység mint olyan, s csak így rendelhet alá a dolog által támasztott igénynek. Hogy ez részleteiben hogyan valósítható meg, arra a *Kratülosz*ban nem találunk választ. Ha azonban vetünk egy pillantást más Platón-dialógusokra, például a *Phaidónra* vagy *A szofistára*, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Platón itt nem annyira valamilyen nyelvtől független megragadásra gondolt, hanem inkább a dolognak megfelelő nyelvi ábrázolás kísérletére, a tárgyalás egy olyan módjára, amelyben valami nem közvetlenül kerül kimondásra, hanem úgy bomlik ki a maga tagolt egységében, hogy meghatározásainak összeállása a dologságának tanúbizonyosságául szolgál. A megismerés mint a dolognak megfelelő ábrázolás kísérlete nem haladja meg a nyelvet, csak a „nevekre” való orientálódást. A dolog és a nyelv különbségéből keletkezik, de mégis csak a nyelv dologságának alapján teljesebbé válik.

Ha így történik a *Kratülosz* Gadamer által oly kritikusan tárgyalt részlete a dialektikára való utalásnak bizonyulna, a nyelvfeledés vádjára nem lenne tartható a platóni gondolkodással szemben. Ellenkezőleg, Gadamer éppen a szó és a dolog Platónnál olyannyira hangsúlyos különbségére hivatkozhatott volna, hogy érthetővé tegye minden beszélés behatároltságát és elzártságát, ami oly lényeges koncepciója számára. Mindenesetre ez nem lett volna összeegyeztethető ontológiájának központi gondolataival. Ha van nyelviileg artikulálható, de a nyelvi artikulációtól önmagát egyúttal meg is vonó dolog, akkor többé nem érvényes az, hogy valami kérdésként megszólít, felmerül a gondolkodásban, és önmagától fogva szóhoz akar jutni; a nyelv akkor már nem magának a dolognak a tevékenysége.

5. Amennyire az *Igazság és módszer* szövege alapján megítélhetjük, Gadamer világosan látta ezt a nehézséget, és reagált rá. A megtestesülés modelljét ugyanis, amelynek segítségével meg akarta világítani „magának a dolognak a tevékenységét”, kiegészítette vagy éppenséggel behelyettesítette egy másik modellel – utólag döntendő el, hogy az új modell összefér-e a réggel vagy sem. Az értelem immár nem azonos jelentésű a dolog nyelvi megmutatkozásával, hanem mint a beszélés *horizontja* határozódik meg. Minden egyes szó, mondja Gadamer, „felidézi a ki nem mondottat is”; minden beszéd egy „értelemegészt” hoz játékba „anélkül, hogy képes volna azt teljesen mondani”, és ebben adja tanúbizonyosságát „eleven

virtualitásának”.⁶² A beszéd nem azért érthet , mert benne egy dolog mutatkozik meg, hanem azáltal, hogy benne „a mondottakat egy értelem egységében fogjuk egybe a nem mondottak végtelenségével”. Így minden beszéd mindig többre vonatkozik, mint amit kifejezetten mond: nemcsak a tematikus dolog és f leg nem csak a „kimondott” tényállás jut szóhoz benne, hanem „a lét egészéhez való viszony”.⁶³

Hogy ezt hogyan érti, azt akkor magyarázza el Gadamer, amikor a nyelv „sajátos tárgyiasságát” annak „világviszonyára” vezeti vissza: egy tényállás megállapítása mindig összefonódik „az önálló máslet elismerésével”, vagyis azzal, hogy valamit a maga meghatározottságában abból értünk meg, ami nem: „Minden létező nek abban áll a meghatározottsága, hogy ez, és nem az”; mindenben, amit megállapítunk, „állandóan benne van a negatív is”.⁶⁴ A kimondott értelme tehát nem más, mint a lehetséges e játéktere; azáltal értelmes, hogy elfoglalja a maga állását ebben a játéktérben, és így helyi értéke van.

Maga Gadamer persze máshová helyezte a hangsúlyokat a kimondott és a kimondatlan viszonyában. Számára nem annyira arról van szó, hogy a kimondott a kimondatlan kontextusába tartozik, hanem inkább arról, hogy a kimondatlan jelen van a kimondottban. Ezt a jelenvalóságot határozza meg úgy, mint a nyelv „spekulatív jellegét”, a fogalom magyarázata során pedig „a tükrözés viszonyára” utal:⁶⁵ így az „olyan, mint valami megkett - zés, amely mégiscsak valami egynek a létezése”; „A tükrözés voltaképpen misztériuma ugyanis épp a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében áll”.⁶⁶ A tükörkép így érteve ábrázolás, de a megkurtító és hangsúlyozó jelleg nélkül, ami egyébként minden ábrázolás sajátja. Benne az ábrázolás és az ábrázolt különbsége szinte nincs is jelen.

Mindez akkor érthet meg a legjobban, ha újra a sz kebb értelemben vett hermeneutikai tapasztalatra, vagyis m vek interpretációjára gondolunk: egy zenedarab eljátszásánál vagy egy szöveg el adásánál nem csak az van jelen, ami mindenkor elhangzik vagy megszólal, hanem az egész is, amelybe az éppen elhangzó vagy az éppen elmondott tartozik. Az egészet értjük meg és vele a mindenkori jelenvalót, de az egész mégis csak abban a mienk, ami a mindenkori jelenvaló. Így van ez, ha Gadamert követjük, minden kimondottal, ami érthet : mintegy magával hozza az összefüggést, amelybe tartozik, a maga „értelemhorizontját”,⁶⁷

⁶² IM 318. (GW 1, 462.)

⁶³ IM 325. (GW 1, 473.)

⁶⁴ IM 309–310. (GW 1, 449.)

⁶⁵ IM 323. (GW 1, 469.)

⁶⁶ IM 323. (GW 1, 470.)

⁶⁷ IM 325. (GW 1, 473.)

és engedi, hogy az jelenlét legyen „az értelem legtisztább visszaadásában”.

Félreérthetetlen, hogy itt a megtestesülés modelljét kell alkalmazni az értelem és a beszéd folyamata közötti viszonyra; a kimondatlan és a kimondott különbsége és vele az értelem önmaga-megvonása a háttérbe szorul, hogy az értelem, mint egy tükörben, megjelenhessen a kimondott érthettségében. De hogyan lehetséges ez, ha „a kimondatlan végtelensége” van játékban, és ha valakinek, aki „a mondottakat továbbmondja, [...] egyáltalán nem kell tudatosan torzítani, s mégis megváltoztatja a mondottak értelmét”?⁶⁸ Valóban annak a „megfoghatatlansága” tapasztalható meg itt, „a beszélés leghétköznapibb végrehajtásában” „a spekulatív tükrözés egyik lényegi vonása”-ként, „ami ugyanakkor mégis az értelem legtisztább visszaadása”,⁶⁹ s nem-e inkább annak az összefüggésnek a megfoghatatlansága, amelyben egy nyelvi megnyilvánulás áll, és amely fel l nem tudja bebiztosítani magát? „Az értelem legtisztább visszaadása” csak akkor lehetséges, ha a mondottak összefüggése, minden nyitottsága ellenére, meghatározott és egységes.

Az „értelemhorizont” korábban említett fogalma fogódzót nyújt ahhoz, hogyan is értend az értelem illeten „egysége”, „egésze”. A horizont „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható”⁷⁰ – behatárolt nyitottság tehát, ami megváltozik, amint megváltoztatjuk a néz pontot. Ennyiben az értelemhorizont mint a nyelvi létezés folyamatosan megváltoztatható játéktere olyan egész, ami a kimondatlan végtelenségével együtt fordulhat el . Ebben a végtelenségben az értelemhorizontok a végtelenségig megváltoztathatók, végtelenül sokfélék, anélkül, hogy elveszítenék mindenkori, állandóan eltolódó meghatározottságukat.

Gadamer azonban nem csak úgy akarja érteni a nyelv „spekulatív jellegét”, mint egy behatárolt játéktér jelenlétét abban, amit kimondunk. Úgy véli, a nyelvi létezés minden egyes horizontját még egyszer átfogja egyetlen horizont⁷¹ – csak így magyarázható meg a gondolat, hogy a nyelv spekulativitásában „a lét egésze” jelenlét. Gadamernek a nyelvi értelem-történet kérdésére adott válasza abból adódik, hogy az *Igazság és módszer* harmadik részében újra felveszi a második rész történetfilozófiai megfontolásainak fonálát, és így a nyelv tárgyalása pontosan azt fogja megvilágítani, amit tulajdonképpen meg kell világítani. Miután kimutatta, hogy a hagyomány története értelem-történet, a hozzárendelt „hatástörténeti tudat” pedig jelenlétét a

⁶⁸ IM 325. (GW 1, 473.)

⁶⁹ IM 325. (GW 1, 473.)

⁷⁰ IM 214. (GW 1, 307.)

⁷¹ IM 215–216. (GW 1, 309.)

nyelvben, Gadamer úgy alapozza meg az értelem egységét avagy egész-voltát, hogy rámutat annak hagyomány-jellegére: „magának a hagyománynak a tartalma” az, ami „egyedül mérvadó, és maga szólal meg”.⁷² Minden hagyomány azáltal kitüntetett, hogy benne újra és újra „ugyanarról” van szó: a „tartalmaknak” a „hatástörténeti tudat”⁷³ horizontja által körülfogott készletér l, amely a maga egységében a lehetséges értelmezések végtelen sokféleségét hordozza és együvé tartozóvá teszi.

Csak éppen az a kérdés, hogy hogyan tapasztalható meg az ilyen, minden hagyományt átfogó horizont. Mihelyt a „történeti tudatot” egy áthagyományozódott tartalom szólítja meg, tapasztalását ez fogja meghatározni, és pedig abban is, ami az értelemb l valaha jelenvaló lehet. A jelenvaló mindig csak egy „kép”, ami a hatástörténeti tudat számára adódik.⁷⁴ értelem, amely a megértésben és az értelmezésben annak mércéje szerint ábrázolódik – nem akaratlagosan, hanem egyszer en azáltal, hogy mint ez a bizonyos megy végbe. Az értelemhorizont e behatároltsága által vés dik bele a „spekulatív” a nyelvi létezésbe. A „kimondatlan végtelensége” így mindig meghaladja a mindenkori horizontot. Ez a végtelenség, ahogyan az „irányértelem” szép megfogalmazása értésünkre adja, legfeljebb jelezhet a nyelvi létezés nyíltságában; aki valamilyen irányba mutat, mindig túl is mutat a horizonton.

Ha ezek a megfontolások meggy z ek, akkor az értelem-történés, amiként Gadamer a nyelvet érti, aligha érthet az arisztotelészi *energeia* értelmében vett, már mindig is beteljesedett valóságként. Az értelem valósága inkább mint valami lehetségesnek az ábrázolása lenne megragadható, ami soha nincs jelen teljesen. Csak azáltal van meghatározottsága, hogy szöveg vagy m , vagy meghatározottként jelenik meg az értelmez jelenvalólét behatárolt perspektívája által. Az ily módon behatárolt lehetséges, amelyet úgy lehet megtapasztalni, mint további kifejezési lehet ségek játékterét, így egyúttal a mindenkori kifejezést a maga egyszerűségében és individualitásában hagyja el lépni. Az értelmezés önmagában egyetlen és bizonyos kíván lenni, amennyiben szabadon áll a maga játékterében, s mint individuális, jóllehet bizonyosságra törekszik, nem az értelmezett, vagyis a játéktér maga akar lenni. Így tehát az értelmezés számára nem annyira az volna a fontos, hogy felfüggeszse önmagát, hogy lehet vé tegye „magának a dolognak a tevékenységét”, hanem az, hogy visszatartsa magát a maga individuális egyszerűségében, hogy a játéktér nyitott maradjon más lehet ségek számára.

⁷² IM 327. (GW 1, 476.)

⁷³ IM 215–216. (GW 1, 309.)

⁷⁴ IM 328. (GW 1, 477.)

Világossá kellett válnia, hogy az *Igazság és módszer* gondolati összefüggésében mindazonáltal találhatóak támpontok az ehhez hasonló megfontolások számára. Mindez még egyszer tisztán megmutatja Gadamer f m vének ambivalenciáját. Az *Igazság és módszer* filozófiájának jellegzetes vonása, hogy kétféle alapkövetelményt kell összekapcsolnia egymással: a nyitottságét, amely a kérdés els bbségében, az értelemnek „irányértelmként” való felfogásában és minden értelmezés végességének hangsúlyozásában nyilvánul meg, és az értelem történetének zártságát, amely mindenekel tt valami folyamatos, önmagában már mindig is befejezett gondolatában, „a történeti élet zárt áramkörének” képében jut kifejezésre. Gadamer mindkett t akarja, csak hogy nem látható igazán, hogyan kapcsolhatók ezek következetesen össze egymással.

6. Egy ehhez hasonló kritikai értékelés meger sitve érezheti magát Gadamer kés bbi munkái által. A történetfilozófiai perspektíva, amely az *Igazság és módszer*ben dominál, itt már alig játszik szerepet, a nyelvnek mint értelem történetének a gondolatát pedig, amint az a megtestesülés modelljének segítségével magyarázatot nyert, visszavonja. Jellemz erre a fordulatra az, ahogyan Gadamer el szór 1984-ben megjelent értekezésében, a *Szöveg és interpretáció*ban értelmezi nyelvtanfilozófiájának központi tételét: „Ha leírtam ezt a mondatot: »A megérthet lét – nyelv«, akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van.”⁷⁵ A „létet” itt a „fakticitás” mint a meghaladhatatlanul kérdéses heideggeri fogalmából kiindulva kell értenünk, amely ért és érthet válaszokra biztat. A lét az, mondja Gadamer 1989-ben keletkezett munkájában, a *Hermeneutik und ontologische Differenz*ben, ami azáltal hívja ki „megértésünk er feszítését”, hogy „állandóan megvonja magát, és éppen ezért mindig jelen van”.⁷⁶

Am ami *csak* az önmagát-megvonásban van jelen, az többé nem ragadható meg úgy, mint a nyelvben való létezés értelme, mint a hangzó szó azon játéktere és összefüggése, amelyben az érthet , és úgy sem, mint az az irányértelm, amely az értelmezés során az értelmezés más lehet ségeire utalhat bennünket. Hanem inkább az, amit Gadamer Schellinghez kapcsolódva „eleve elgondolhatatlannak” (*das Unvordenkliche*) nevez. Az eleve elgondolhatatlan létb l nem érthetjük és nem értethetjük meg magunkat, az végképp nem garantál semmiféle kontinuitást, amennyiben azt, ami van, már mindig is megvolttta teszi. Az eleve elgondolhatatlan mint az, ami a voltság

⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg: Szöveg és interpretáció. Ford. Hévízi Ottó. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi, é. n., h. n., 17–42., 20. (GW 2, 334.)

⁷⁶ GW 10, 64.

megvonásában teljességgel hozzáférhetetlen az emlékezet számára, egy olyan valóság cáfolata, ami van és mindig is volt. Amennyiben Gadamer magáévá teszi ezt a gondolatot, Schellingnek és Heideggernek ad igazat Arisztotelésszel és Hegellel szemben.⁷⁷

Az mármost teljességgel következetes, hogy Gadamer ezek után arról is lemond, hogy ontológiailag határozza meg a nyelvben való jelenvalólét értelemösszefüggését, s így azt immár mint „ontikusan” adottat tekinti. Ez kétféleképpen történik: habár Gadamer soha nem teszi kérdésessé a kimondott szó elsőlegességét a leírt szóval szemben, kidolgozza az „eminens” szöveg – ami alatt első sorban költi i szöveg értend – koncepcióját, ami nyilvánvalóan túlvezet az *Igazság és módszer* megfelelő meghatározásain. Az eminens szöveg több, mint pusztán „annak a folyamatnak egy szakasza, amelyben a megértetés történik”.⁷⁸ Nem a beszélt nyelv elidegenedése önmagától, mivel ahelyett, hogy egy „eredeti nyelvi cselekvésre” utalna, „maga szab meg minden ismétlést és nyelvi cselekvést”, anélkül, hogy az írás mint el írás valaha is egészen teljesíthet lenne: „egy beszéd sem teljesítheti soha azt az el írást, amit egy költi i szöveg kifejez”.⁷⁹

Gadamernek a kimondott szó elsőlegességére vonatkozó meggyőzősége I következik, hogy nem tudja feladni egy folyamatos nyelvtörténetes gondolatát, amely az *Igazság és módszer* számára olyannyira fontos volt. Az életvilágbeli viselkedés egy olyan leírásában tér vissza hozzá, amely a kései Wittgensteinra emlékeztet. A nyelv kontinuitásának létesítése – ahogyan egyébként a cselekvésé is, amelyhez a nyelv ily módon igen közel kerül – a „szertartás”. Ez alatt a viselkedés azon formáját érti, amelyben „megegyezés és megállapodás”⁸⁰ van, úgyszólván azoknak a viselkedésmintáknak a szövedéke, amelyekbe az embernek bele kell szoknia ahhoz, hogy mindig a „helyeset” mondja és találja el – vagyis hogy azt mondja, ami a megszokott viselkedésben mindenkor értelmes. Ez egy ízig-vérig emberi értelem, amely attól függ, hogy keresztülvizsik-e, törékeny és múlandó, és mégis válasz, talán viszonzása az eleve elgondolhatatlan létnek. Ahogy Gadamer Hérakleitosz egy mondatával jelzi, ez a „fény”, amely az embernek „csöndes éjszakán” kigyúl.⁸¹ Ahogyan a szövegek, amelyeknek az „el írásai” szerint viselkedni tudunk, a szertartások is nyújtanak valami olyasmit, mint valamiféle lenni-tudás az eleve elgondolhatatlan talajtalanságában, amely I kétséges, hogy egyáltalán még „létnek” nevezhető-e. Gadamer későbbi

⁷⁷ *Szöveg és interpretáció*, 20–21. (GW 2, 334.)

⁷⁸ *Szöveg és interpretáció*, 28. (GW 2, 345.)

⁷⁹ *Szöveg és interpretáció*, 33. (GW 2, 352.)

⁸⁰ GW 8, 410.

⁸¹ GW 8, 440.

lemondását a nyelv ontológiájáról valószínűleg válaszként kell értenünk. Akkor azonban még mindig nyitva marad a nyelv által megvilágított jelenvalólét léteire irányuló kérdés. Olyan lét volna ez, amely úgy tartozik össze az eleve elgondolhatatlan talajtalanságával, hogy az összetartozás módjának, jóllehet ontológiailag többé már nem határozható meg, filozófiailag meghatározhatónak kell lennie, ha a filozófia nem akar visszariadni a nyelv rettenetes közelségétől.

Fordította Balogh Brigitta