

Megjegyzések a fenomenológiai történelemelméletről

Az interszubbektivitás problémája Gadamer habilitációs tézisében

„A horizontbizonyosságnak már meg kellett lennie, hogy tematikusan értelmezhető legyen: már előfeltételezzük, amikor olyasmit akarunk tudni, amit még nem tudunk. Minden nemtudás olyan ismeretlen világra vonatkozik, mely számunkra előre mégis világgént van, minden jelentésvonatkozású, tehát egyben minden specifikusan történelmi kérdés kérdéshorizontjaként.”¹

Dolgozatom azzal a szerény igénnyel lép fel, hogy Hans-Georg Gadamer habilitációs tézisében kimutassa a fenomenológiai interszubbektivitás-probléma nyomait. Pontosabban, hogy olyan pontokat találjon, melyek azt bizonyítják, hogy a fiatal Gadamer, habár nem explicitálja a problémát, de elhelyezi azt értekezése gondolatmenetében.

Ez az elhelyezés inkább nevezhető architektonikai jellegűnek vagy épphogy annak, mint hivatkozásokkal támogatott szakszerű kifejtésnek. A jelek, melyek erre utalnak, több helyről is vehetők. Elsősorban az értekezés főszövegéből, a bevezetésből. Másodsorban szintén a főszövegéből, annak elemzésrészéből. Harmadsorban pedig abból a három előszövből, melyeket Gadamer az újra és újra kiadott habilitációs dolgozathoz írt. Jelen dolgozat azonban csak az előszavakra és az első részre koncentrál. A többi vizsgálódást az elkövetkezendők sikerétől teszi függővé. Gadamer gondolatmenetéből nem kívánok messzemenő következtetéseket kiolvasni, viszont relevánsnak tartom, hogy a felmutatható jelek utalásbeli egyneműségét egy talán homályosan előtűnő, de megragadható tárgyhoz kössük. Azonban ezelőtt még egy tisztázást kell beiktatnom a dolgozat címével kapcsolatban, ami rövidebb kitérőre készítet.

A *fenomenológiai történelemelmélet* szöösszetétel tudatosan lett elválasztva a *történelemtudomány* és a *historizmustól*, abból a megfontolásból, hogy valamelyest ellensúlyozzon egy nehézséget, ami Husserl *Válság*-tanulmánya nyomán lépett fel, pontosabban a geometria eredetéről írott kutatási kéziratában tudatosíthatjuk magunkban. A nehézség a következő: a) A husserli történelemszemlélet egyrészt a történelem empirikus jellegére vonatkozik, melyben a fenomenológia szerepe rámutatni az eidetikus előfeltételezésekre. Ez a történelem tapasztalati, de más tudományoktól függ, lásd ebben az esetben a fenomenológiát. b) A történelem másrészt saját létértellemmel rendelkezik, mely egységes és irreverzibilis, nem exempláris és – ami a legfontosabb – nem függ más tudományoktól. c) A nehézség most áll elő: a kutatási kézirat szerint a geometria eredete egyrészt c1) példászerű, exempláris és nem független, másrészt c2) saját létértellemmel rendelkezik, vagyis független abban a vonatkozásban, ahogy eredetében feltárul (ez lenne bizonyos eidetikus összefüggések genézisének problémája). „Ha a geometriai eidetikus története példászerű – ahogyan ezt Husserl megállapítja –, akkor az a veszély áll fenn, hogy a történelem általában ezentúl már nem lesz egy felettebb radikális fenomenológia függő és elkü-

¹ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. II. Ford. Egyedi András és Ullmann Tamás. Bp. 1998. Melléklet a 9a paragrafushoz, a geometria eredetéről.

lönült része.”² Mi lehet erre a megoldás? Nem áll szándékomban a husserli munkát részletesen elemezni, tekintve, hogy ezt sem a dolgozat terjedelme, sem eredeti szándékom nem teszi lehetővé, de megkísérlek egy tisztázást.

A c1)-ben jelzett történeft fogalom ugyanis véleményem szerint egy további jellemzővel is rendelkezik, amit Derrida ezen a helyen nem említ, mégpedig azzal, hogy *eredete kutatható*. Ennek a kutatható történelemfeltárásnak adtam ezen a helyen a történelemelmélet nevet, mely kutatási módszerek és stratégiák összességében méri fel saját terepét. Ez nem azonos azzal, amit historizmusnak nevezhetnénk, de annak jelentésréteg-gazdagsága miatt lehetnek és vannak is átfedések. És nem azonos a történelem teleológiájának átfogó elméletével sem, a történelem önmagában lezajló folyamatának elméletével, melyet nevezünk itt történelemfilozófiának, körülbelül annak, amit a b) pont írt le. Azért nem historizmus, mert hiányzik belőle annak egyetemes jellege,³ és azért nem történelemfilozófia, mert hiányzik belőle emennek az egyetemes jellege. Az empirikus történelem a) pontban jellemzett formája tehát egyfajta nyersanyagként fungál. Viszont a „kutatható” történelem, „empirikus” történelem, úgy, ahogyan a történelemelmélet itt nevezett fogalmával jellemzett kutatási stratégiaösszefüggések nyersanyagaként áll előtünk, talán lefedheti azt a hézagot, ami az a) és a b) pontok között tátong. Tehát ebben az elképzelésben rengeteg alternatív kutatási eljárás teremtheti meg ezt az átmenetet. Ha pedig a nehézségekbe ütköző eredetkutatás épp a tudományos fenomenológia egyetemes módszerigénye és az empirikus történelem részlegessége között reked meg, miközben mindkettőbe kapaszkodik, talán nem túlzás a megoldást a kettő közötti átmenetben keresni. És valahol itt látom annak a projektnek a létjogosultságát, melyben Gadamer habilitációs dolgozata mozog. Mindenesetre amikor valamilyen eddig meggyökeresedett történeti – ebben az esetben filozófiatörténeti – vizsgálódást nem egy kanonizált szempont szerint visznek végbe, hanem magát a szempontot, itt az etikait, átalakítják a projekt egészévé, nos, akkor felmerül a kérdés, hogy az említett projekt hova sorolandó. Véleményem szerint a fenti köztes szférába, és az ebbe csoportosuló kutatási módszereket nevezzük itt *fenomenológiai történelemelméletnek*, hogy leszűkítsük vizsgálódásunk körét minden elképzelhető és szerteágazó történelemelmületről.

Ha azonban a fenti elkülönítés és összekapcsolás problematikussága fenomenológiailag értelmes, akkor először annak kell kiderülnie, hogy Gadamer egyfajta fenomenológiát művel, fenomenológiai vizsgálódást visz végbe. És itt van az a pont, ahol a dolgozat érdemi része elkezdődik.

² „Si l’histoire de l’eidétique géométrique est exemplaire, comme l’affirme Husserl, l’histoire en general risque de n’être pas plus alors un secteur dépendant et distinct d’une phénoménologie plus radicale.” Derrida, Jacques: *Introduction à l’origine de la géométrie de Husserl*. = Husserl, Edmund: *L’Origine de la géométrie*. Paris 1964. 3–173. Ford. Jacques Derrida. Különösképpen 9–10. (A fenti összefüggést az idézett helyekről Jacques Derridától vettem át – Z. D.)

³ Husserl egyébként *A filozófia mint szigorú tudomány* második főrészében éppen így jellemzi a historizmust: „A historizmus az empirikus szellemi élet ténytérjében foglal helyet. És mivel erről anélkül, hogy naturalizálná, azt állítja, hogy abszolút [...] olyan relativizmus jön létre, mely közeli rokonságban áll a naturalisztikus pszichologizmussal és az ahhoz hasonló szkeptikus nézetekkel.” Husserl, Edmund: *A filozófia mint szigorú tudomány*. = Uő: *Válogott tanulmányok*. Szerk. Vajda Mihály. Bp. 1972. 111–183. (Különösképpen: 164.) Máshol azt találjuk, hogy valami mély hasonlóság van Troelsch *Realenzyklopädie* szócikke és a husserli elemzés lényegi gondolatvilága között, tekintve, hogy Husserl az egyetemesre törekvő historizmus mellékértelmét jellemzi az idézett munkában. Ami Husserlnél *abszolút szkeptícista relativizmus*, az az előbbinél a „történeti egész-világismeret benyomása”, „szkeptikus terméketlenség” (*Eindruck historischer Aller-Weltkenntnis, skeptischer Unproduktivität*). Lásd a *Historisches Wörterbuch der Philosophie Historismus* szócikkét. Kiadja Joachim Ritter. Basel–Stuttgart.

Három előszó

Gadamer nem véletlenül adta habilitációs munkájának a *Fenomenológiai interpretáció a Philéboszhoz* alcímet.⁴ Legalábbis erről tanúskodnak azok az előszavak, melyeket időnként írt hozzá. Szám szerint három. Az első az 1928-as tézis nyomtatásban megjelent változatához készült 1931-ben, a második a második kiadáshoz 1967-ben, míg az 1982-es a harmadik kiadáshoz, ami – és ez lényeges – az első kiadás újryomása. A sorból valamennyire kilóg a második. Itt Gadamer egyenesen magyarázkodik, hogy mit javított a kiadásban, és mit tett szakszerűbbé más Plátón-olvasatok figyelembevételével, viszont egy mondata figyelemre méltó. Elemzése nem akart mást, mint „a fenomenológiai leírás újonnan tanult módszerét egy Platón-dialógusra alkalmazni”.⁵ Hogy miben állna ez a módszer és Gadamer teljes projektje, arra viszont fontos utalásokat találunk az 1931-es előszóban.

Gadamer célkitűzése arra vonatkozik, hogy a platóni dialektika milyen értelemben tudja egyáltalán feltenni az etikára vonatkozó kérdést.⁶ „Nem azt kell hangsúlyozni, hogy a platóni »etika« dialektikus, hanem azt kérdezni, hogy a platóni dialektika valóban »etika«-e, és hogyan az.”⁷ Ezek után már nem megdöbbentő, hogy úgy érzi, minél távolabbra került a platóni szöveg szoros elemzésétől, annál távolabbra jutott lényegi céljától, és minél távolabbra került a platóni gondolkodás és nyelvezet világától, annál közelebb ért a magának adott feladathoz.⁸ Az előszó ezek után sem takarékoskodik az eddig mondottakhoz illeszkedő megjegyzésekkel, például azt is kifejezésre juttatja, hogy az új Plátón-szakirodalomra csak alkalmanként hivatkozik.⁹ A dologhoz azonban egy fontos megjegyzés kapcsolódik, melyet a *platóni dialektika mint etika* koncepciójához kapcsol: ahhoz, hogy az elemzés végigvihető legyen, az elemzőnek – értsd Gadamernek – előzetesen azt kell tisztáznia, hogy „a dialektika elmélete Platónnál a dialógus tárgyi lehetőségének elmélete”.¹⁰ Tehát effektíve egyenlőségjel kerül dialógus és „etika” közé, amennyiben a beszélők között megvalósuló beszélgetés vezetése nem dialektikusan megy végbe, hanem már önmagában benne rejlik az etikai jellemző vagy egyfajta etikai töltet, hogy ne használjunk erősebb kifejezést erre a gondolatra. Így indokolhatnánk, hogy miért használjuk Gadamer nyomán az így értelmezett etikafogalomra magát a szót idézőjelben.

Az idősödő Gadamer által újra kiadott *Plátón dialektikus etikájához* írt előszó azonban a filozófus tisztázó jellegű meglátásait közli, melyek – és ez nagyon valószínűnek tűnik – inkább az első kiadással kapcsolatban merülnek fel, mint a későbbiekkel kapcsolatban, ugyanis ez az a kiadás, amelyben a legegységelműbben tetten érhető egy fenomenológiai látásmódból is táplálkozó hermeneutikai filozófia gyökere. Miután a fiatal breslauer az első előszóban egyszerűen Heidegger hatását emeli ki az említett tézis megírásakor, addig most már: „A kérdés lendületében és radikalitásában, mely a fiatal Heideggert jellemezte, nem utolsósorban fenomenológiai örökség élt tovább: egy a fenoméneket konkrét voltukban megadó leírás művészete [...]”.¹¹ A megvallottak direktsége azonban fokozatosan kemény kritikába megy át, mely egy szokatlanul

⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Platos dialektische Ethik. = Gesammelte Werke.* Band 5. Tübingen. 3–164. (A továbbiakban: GW 5.)

⁵ „[...] die neu gelernte Kunst phänomenologischer Beschreibung auf einen Plato-Dialog anwenden.” GW 5. 159.

⁶ GW 5. 158.

⁷ „Nicht, dass platonische »Ethik« dialektisch sei, wird hier behauptet, sondern ob und wie platonische Dialektik »Ethik« ist, wird gefragt.” Uo.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ „In der Wucht und Radikalität des Fragens mit der die Junge Heidegger seine Hörer faszinierte lebte nicht zuletzt ein phänomenologisches Erbe fort: eine die Phänomenen in ihrer Konkretion hingebende Deskriptionskunst [...]” GW 5. 161.

erős kijelentésben csúcsosodik ki, amit eredetiben idézek: „Phänomenologie nicht so sehr etwas ist worüber man redet – das geschieht heute eher zu viel als zu wenig – als etwas, was man zu üben und zu erlernen hat – was gewiss viel zu wenig geschieht.”¹² A körülmények tehát adottak: olyan elemzéssel állunk szemben, mely nemcsak hermeneutikai vonzatokkal rendelkezik, hanem számot vet fenomenológiai gyökereivel, és ezt Gadamer nem győzi hangsúlyozni. A habilitációs tézis tehát fokozott elvárásokkal olvastatja magát. Lehet-e olyan köztes elméletként beszélni ezek szerint a *Philéboosz* fenomenológiai interpretációját előkészítő szakasz gondolatairól, melyek a történeti olvasatot úgy forrasztják egybe, hogy közben nem mutatkozik meg a leírás függősége? Ha pedig igen, akkor számolnunk kell-e a tudományosság fenomenológiai kritériumával? Nos ha igen, akkor Gadamernek kell engedelmessé válnunk, amikor – különösen az 1982-es előszóban – a hermeneutikai nézőpont nélkülözhetetlenségéről beszél. Ez a nélkülözhetetlenség, vagyis a hermeneutikai reflexiók kikerülhetetlensége nem megy át szingularitásba. A két nézőpontnak egymást kell kiegészítenie, úgy hogy egyik a másik kontrollinstanciájává váljon. És ha ennek lehet hinni, akkor a tudományosság egyetemességét nem kell feláldozni a hermeneutika oltárán, egyszerűen át kell alakítani valamivé, ami egységes egészet alkot az etika mint dialektika jelszavának vonzásterével. A feladat tehát megint csak adott. Ha a kiindulópontunknál az volt a nehézség, hogy miként lehet kiküszöbölni egy önálló létértelemmel bíró kutatási terület egyetemes összefüggésbe – értsd a fenomenológiai filozófiába – való be nem tagozódását, akkor most már abban áll, hogy mi módon alakítsuk át tudományosságigényünket. Vagyis a dolgozat nyelvén szólva, milyen eredetkutatási tervet kell kidolgozni a két nézőpont összeforrasztására. Ennek a kutatási tervnek egyesítő és nem elválasztó funkciója lesz. Lehet-e ezeknek a nézőpontoknak közös genezise? Talán nem vagyok túl vakmerő, ha ezt teszem meg a legfontosabb kérdéseknek.

Husserl néhány időskori kéziratáról

Mielőtt visszatérnék a Gadamer-szövegre, fontosnak tartok megemlíteni néhány dolgot Husserl történelemkoncepciójának változásairól, valamint az ehhez – szerintem – konkrétan kapcsolódó Gadamer-írásokról. Jellemzően mindegyik kései írás, és valami szokatlan egyetemességet tükröz. De kezdjük az elején.

Husserl 1911-ben két fejezetet szentelt a *filozófia mint szigorú tudomány* eszméjének, az egyikben köztudomásúan a naturalizmus, a másikban nemkülönben ismertén a világnézeti filozófia és a historizmus ellen lépett fel. Az írás bejelentett célja a kritika, mely ebben a helyzetben elhatárolást jelent. A kritika célja, hogy „megőrizze a tudományos filozófia lehetőségébe vetett bizalmat”.¹³ Ha ez így van, akkor nem engedheti meg magának, hogy *ne különüljön el* más filozófiáktól. A dolog pedig sikerülni is látszik, amikor az időtlen elképzelések végtelen teleológiája elkülönül a kort szolgáló életcélok teleológiájától. „Az ilyen érték felfedezésétől fogva hozzátartozik minden későbbi nemzedék értékkincséhez, és nyilvánvalóan meghatározza a műveltség, a bölcsesség, a világnézet anyagát éppúgy, mint a világnézeti filozófiáét.”¹⁴ Az elválasztás célja tehát a függés kimutatása.¹⁵ Nem teljesen új gondolat, hogy a tudomány nagy építményét nem lehet részleges, habituális tényezőkre alapítani. A gyakorlati intenciók „tökéletesen összemossódtak, céljaik végesek voltak, bármilyen magasan önmaga felett állónak is sze-

¹² GW 5. 162–163.

¹³ Husserl, Edmund: *A filozófia mint szigorú tudomány*. 118.

¹⁴ Uo. 179.

¹⁵ „Tehát a világnézeti filozófia és a tudományos filozófia különválnak mint két idea, amelyek ugyan meghatározott kapcsolatban állnak egymással, közöttük azonban nem szabad a határokat elmosni.” Uo.

rette volna tudni őket az, aki elérésükre törekedett”.¹⁶ Így lesz a teleológia egyenlő a tudományossággal, melynek függelékei a szkepticista-relativista irányzatok, habituális előfeltevések tárházai.

Ellenben épp a világnézeti filozófiának van egy lényeges tulajdonsága, az, hogy magyaráz, vagyis kibontja azokat az összefüggéseket, melyek más helyzetben nem világosak, „praktikus szempontból nincsenek rendjén”.¹⁷ A világnézeti filozófia is bölcsességszerető, ez az igazi, vagyis az eredeti *Sinnje*. *Nebensinnje* pedig az abszolutizáció, ami a historizmus legfőbb problémája. Így aztán igazi értelmét el kell választani attól, amitől ez az értelem származik. Tehát: a bölcsesség keresése lehet alapvető humán érdek, sőt szülheti egy mindig megfelelő cselekvésre törekvő elmélet, ahogy Husserl éppen ebben a tanulmányában mondja, a „derék és erényes emberről szóló tan”.¹⁸ *A helyes cselekvés művészete = a tökéletes bölcsességhez vezető út*. De az ebben rejlő teleológia nem fakadhat magából az erre törekvő reflexióból, a teleológia mindig máshonnan jön. A cselekvés művészete mindig függő művészet. „A tökéletességre való tudatos törekvés viszont eleve feltételezi, hogy az illető általános bölcsességre törekszik.”¹⁹ Tehát *a tökéletes bölcsességhez vezető út < általános bölcsességre való törekvés*, ez utóbbi pedig már lehet azonos a teleológiával.

Husserl szigorú tudományos koncepciójában azonban nem lehet véletlen, hogy a *kutatás* fogalma akkor bukkan fel, amikor kiderül, hogy: „Persze szükségünk van a történelemre is.”²⁰ Természetesen a történeti vizsgálódásoktól való elhatárolás egyértelmű: nem történészek módjára kell behelyezkednünk a megfelelő anyagba. Azonban ez, mint talán minden elhatárolás, nem a kutatásban érhető tetten, hanem egy „ideális” alapvetésben. Így amikor azt mondja, hogy „*A kutatás indítóokainak nem a filozófiai rendszerekből, hanem a dolgokból és a problémákból kell származniuk*”,²¹ akkor nem beszél és nem is beszélhet magáról a kutatási folyamatról, mondjuk így: a tervről magáról, csak arról, hogy az dependens az alapvetés radikalitásától. Viszont olyan kijelentést hallunk, ami akkor is érvényben marad, amikor már az eredetkutatási tervek készülnek: a dolgokhoz eljutni.

Az alapvetés további fázisairól azonban már lehetnek fogalmaink. A legfontosabb, hogy nem időben lefutó tárgyakat vizsgálunk. „Ezúttal nem időben lezajló genezis föltárása a feladatunk, hanem statikus elemzés. Az objektív világ már mindig is kész állapotban van jelen számunkra, eleven továbbhaladó objektív tapasztalatom adottsága, melyben a már nem tapasztalt habituális alakban továbbra is jelen marad.”²² Azonban itt nem szabad úgy értenünk, hogy a kutatási terv-fogalmunk kettéválna, egy történeti-genetikus és egy ideatikus részre. Épp ellenkezőleg, a statikus oldalon mindig megmarad annak, amit az előbb alapvetésnek neveztem, a történeti oldalra pedig fenntartjuk a kutatási tervek vagy eredetkutatási tervek fogalmát.²³

¹⁶ Uo. 178.

¹⁷ Uo. 176.

¹⁸ Uo. 177.

¹⁹ Uo. 177.

²⁰ Uo. 191.

²¹ Uo. 191.

²² Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Bp. 2000. 22.

²³ *Kutatási tervnek* vagy *eredetkutatási tervnek* tehát az olyan törekvéseket nevezem, melyek a teleológia gondolatát nem függőségi, hanem egységesítési viszonyba kívánják hozni a történeti vizsgálódásokkal. Az *V. Karteziánus meditáció* fent idézett helye ugyan kétféle „kutatási” irányról beszél, de szeretném a *kutatási terv* szókapcsolatot az említett összefüggésre fenntartani. Elsősorban azért, hogy explicitáljam a Toronyai Gábor által jellemzett helyzetet: „Az *V. Meditáció*ban Husserl még távoli munkaproblémaként ugyan, de meghirdeti a történeti-kulturális-generatív fenomének fenomenológiai vizsgálatának feladatát [...]. Husserl azonban mégsem emelte be a *Válság* gondolatmenetébe az e tárgykörben elért eredményeit.” Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Bp. 2002. Különösképpen 139.

Egyet ugorva az időben egyből annál a meghasonlásnál találjuk magunkat, amit a dolgozat elején említettünk. A *Válság* projektje ugyanis eleve kétértelmű: „azt mondhatjuk, hogy a *Válságban* a genetikus megközelítés csak korlátozottan érvényesül, és az életvilágot feltáró ontológiai út alapján véve statikus jellegű elemzést ad. A genetikus megközelítés korlátozott volta abban ragadható meg, hogy Husserl az egyetlen világ teleologikus-történeti létrejöttét csak a filozófia (a filozófusközösség, a filozófiatörténet) ebben játszott szerepe felől látja. Háttérbe szorul viszont magának a társadalmi-történeti-kulturális világnak a genezise.”²⁴ Ami már a *Karteziánus elmélkedések* idejéből nyilvánvaló, az az egy világ feltárásának és magyarázatának szükségessége.²⁵ Ennek változatlan átvétele a *Válságban* pedig nem csökkenti a statikus elemzés nem eredetspecifikus, hanem éppen hogy az alapvetéstől függően levő „kutatások” nem történeti jellegét. A filozófusközösség mint történeti képződmény viszont a statikus eszközzel behozott interszubbektivitás-fogalmat teljesen más perspektívába helyezi át. Abba a perspektívába, aminek az eddigiektől elütő jellegét a *Geometria eredete* néven közölte, később a *Válsághoz* a mű 9a paragrafusának mellékleteként csatolt kiegészítő szöveg alapvetően határozza meg. De előtte fontosnak tartom, hogy elemzésemben bevonjam az interszubbektivitás fenomenológiájáról szóló és ezen a néven kiadott Husserl-kéziratok egyikét.

Nos a karteziánus meditációk záróelmélkedésének utolsó előtti bekezdésében írja Husserl a következőket: „az út, mely a legmagasabb értelemben, végsőkéig megalapozott ismerethez, vagyis – ami ugyanaz – a filozófiai ismerethez vezet, nem más, mint az egyetemes, először monadikus, majd intermonadikus önismeret.”²⁶ Az interszubbektivitás ezen kezdeti programfelismerése sok tekintetben túlmutat az eddigieken: a filozófia útja ugyanis, vagyis a teleológia mint tudományos módszer, melytől a többi tárgyterület nem lehet independens, azonosul az interszubbektivitással. A teleológia ezen nem csupán jelentésbővülésben való átférmálódása fontos következményekkel jár az itt kínált elemzésre nézve. A dependencia ugyanis ezzel felbomlási tüneteket mutat. A filozófia teleologikus fejlődésének útján nem elemként, hanem konstitutív tényezőként jelenik meg az intermonadikus közösség gondolata. Az etikai töltet azonban nem az általános bölcsességre vonatkozó, tőle függő vizsgálódások tere, hanem azonos a teleologikus folyamattal. Ekkor azonban több lehetőség adódik, például a teleológia folyamata tárgya lehet olyan leírásnak, mely maga az interszubbektivitás kereteiben mozog. A fejlődés folyamatában kiindulhatunk az epochéból mint első lépésből, de „tovább lépve megértem, hogy minden transzcendentális létezés által nem pusztán magányosan, hanem az interszubbektiv közösségiesülésben (*Vergemeinschaftung*) és mint interszubbektiv totalitás megy végbe a *beteljesülés* egységére való törekvés”.²⁷ A beteljesülés fogalmának megjelenésével ez az összeolvadás, legalábbis a munkajegyzetekben, új helyzetet teremt, és ezt Husserl a *Teleológia* címűben végig is viszi, vagyis azt teszi, ami a *Karteziánus elmélkedésekből* kikövetkeztethető:²⁸ az ember sohasem nyugszik meg, mert a megelégedés magános tulajdonság, és nem társias, és ami a legfontosabb: véges. „A megelégedés az élet totalitására és személyes léttotalitásra utal, egy egységre a habituális érvényességek totalitásában, mely minden végessé-

²⁴ Uo. lásd még Toronyai Gábor: *Az életvilág történetisége Husserlnél*. Világosság 2002. 4–7. 45–51.

²⁵ „Az egymással és egymásért létező ének e közössége végeredményben nem más, mint monásközösség, melyek közösségesítve-konstituáló intencionalitása hozza létre az egy és ugyanazon világot.” Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*. 123.

²⁶ Uo. 174.

²⁷ *Husserliana X. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Band 3. Texte aus dem Nachlass 1929–1935. Iso Kern. 1973. 404. (Kiemelés tőlem – Z.D.)

²⁸ Egyébként egy 1931-es szövegről van szó, melyet a *XV. Husserliana* szerkesztője a *Karteziánus elmélkedések* vonzásterébe sorolt.

gen túlér.”²⁹ A megelégedés tehát a végtelen korrelátuma, vagyis nem lehet véges, viszont a rá törekvő akarat lehet célirányos. A megelégedésre törő akarat célirányossága azonban mást is maga után von, mégpedig azt, hogy az emberi közösség aktív énekből áll (*aktive Ich*), akik világi praxist (*Weltliche Praxis*) gyakorolnak, mégpedig olyan világban, mely tulajdonképpen csak van, de még sokáig nem olyan, mint amilyennek „lennie kellene” (*eine Welt die tatsächlich nur ist, aber noch lange nicht, wie sie „sein soll”*). Ami ezután következik, az sokkal árulkodóbb, és sok mindenre fényt derít abból, hogy mi érdekelte Husserlt. Egy oldallal ezen gondolatok után ugyanis a következők hangzanak el, amikor a vágyról, testi vágyakról, valamint a házastársi kötelék eredetének forrásairól beszél: „A személy értékei, nem abban az értelemben, melyben azokkal mint pusztán ízlésbeli készségekkel bír, hanem abban, melyben azok »igazi értékét« teszik ki, tehát azok az értékek, melyek által szeretni fogják, nos ezek, hasonlóan minden sajátosan »szellemi értékhez«, teljesen más forrásokból állnak elő (*entspringen*), a szerelem szó szabatos értelmében vett forrásokból.”³⁰

Mire utal a szöveg ezen pontján egy konkrétan meghatározott érzelmi kötelék felemlítése? Nem egyszerű neveltetésbeli formációkból származó vélemény hangzik el, hanem valami más, még akkor is, ha ennek be lehet azonosítani hatását a gondolatra. (Mindenesetre ez csak a példaanyagot befolyásolná, amennyiben egy ilyen értelmezésnek teret is engedünk.) De akkor miről lehet szó? A szerelmi érzés mint interperszonális érzés eredetéről? És mi köze van ennek a teleológiáról adott vázlatához? Mégpedig arról a teleológiáról, melyet egy nem sokkal ezelőtt keletkezett szöveg³¹ „minden formák formájá”-nak nevezett.³² A kérdés megválaszolásaként a következőket tudnám felhozni: Ha a teleológia mint történelem elképzelését, a kvázi történetfilozófiát azonosítjuk az interszubsztantív megvalósulásával, a teleológiával mint filozófiával, akkor az eddig emlegetett *tudományos* igényt nehéz helyzetbe hozzuk. Az olyan szociális entitások ugyanis, mint például egy házasság, korrelátumai lehetnek a tudományos felfogásnak, de nem lehetnek alkotóelemei. A statikus elemzés által feltárt „kutatói” mező ugyanis nem lehet értelemmel teli, az ugyanis elesett az első fázisban, az epoché fázisában. Az értelmet a leírásban adjuk meg. Mi történik ekkor? Megnyílik a köztes szféra, melyet értelmi, *értelemfeltárási* és *nem-leírási* helynek kell neveznünk. Ugyanolyan nehézséggel van-e hát dolgunk, mint a bevezetőben? Valószínűleg igen. Ez az a pont, ahol nincs helye statikus elemzésnek, sem teleológiának mint a teleológia alapvetésben meghatározott elveinek alapján feltárható dolgokat működtető eljárásnak. Helye csak az eredetkutatási terveknek, az eredetek kutatásának van mint létértelemmel bíró szférák és képződmények eredete kutatásának, melyek úgy részei a teleológiának, hogy közben nem függenek tőle.

Ezek a szövegek már világosan mutatnak egy olyan szférát, melyben a *természeti szép* gondolata szintén előzetes struktúrára vezethető vissza, vagyis *eredetkutatási tervvé* tehető. A *Teleológia* című szöveg ugyanis éppen ezzel a kérdéssel zárul: „A természeti szép. Csupán érzéki szépről van-e szó (természeti ízlésről), vagy nem rejlik ebben ösztönszerű szeretet a felnőtt ember iránt, egy rejtett szellemi tartalommal telt szeretet?”³³

Mégis problémákba ütközünk: hogy tisztázhatnánk magunkat az alól a vád alól, hogy értelmezésünk körben forog, az alól a vád alól, hogy nem tudunk kikerülni egy folytonosan önmagában választ kereső mechanizmusból? Az ellenvetés a következőképpen építhető fel: a teleo-

²⁹ Uo.

³⁰ Uo. 406.

³¹ Az előbbi november 13-i, míg az utóbbi körülbelül november 7-i szöveggént datálódik, még ha az utóbbinál a kronológikus besorolás alapja a tematikus egyezés is. Lásd *Husserliana X.* 379–410.

³² Uo. 380.

³³ Uo. 407.

lógia magyarázata tehát az interszubsztívitasban van. Akkor miképpen magyarázzuk az interszubsztívitasban felmerülő kapcsolatokat, mibe helyezük ezek eredetét? Csak nem a teleologikus fejlődés szeretetébe, melynek szellemi volta a teleologikus folyamatot irányítja? Nos, ez a fajta érvelés egyértelműen apóriába ütközik – mondhatná valaki teljes joggal. A meglatás megválaszolásában viszont azonnal segítségünkre siet Husserl: a teleológia ugyanis a „nekünk legkésőbbi, habár magánvalóan első”.³⁴ A megoldás tehát annak folyamánya, hogy a teleológia mindent átható folyamat, és nem abban, hogy elérhetetlen. Az elképzelés pedig azért áll meg véglegesen, mert interszubsztívitas és teleológia, mint mondtuk, nem egymást megerősítők, hanem azonosak.³⁵ Miben áll akkor a hiányosság? A tudományosság csorbulásában, mely bevonja olyan esetek elemzését és értelmének felkutatását, melyek normális helyzetben egy függőben levő statikus elemzés végigvitelei lennének? De ha ez a helyzet, akkor mi a teendő? Át kell-e alakítani a tudományosság eszméjét, vagyis át kell-e értelmezni a megfelelő formában? Nos, mint a dolgozat elején is jeleztem, ez lehet a megoldás.

Térjünk akkor vissza kiindulópontunkhoz, a *Geometria eredetéhez*. A munka egyik számomra legfontosabb gondolata akkor születik meg, amikor Husserl a nyelvi jelek kapcsán meditatva vezet fel az aktivitás és passzivitás felidézésben való szerepét. A nyelvi jel reaktiváló hatása ugyanis kétféle lehet. Érintheti mindössze az eredeti képződmény megőrzését, mellyel átalakul annak az eredeti értelemképződésnek a lényege, melyet az megörökített. De ez a megoldás pusztán asszociatív, végtelen összekötések felidézését teszi lehetővé más kapcsolatok felidézése által. Husserl ezt írja: „Gyakran létrejön ezáltal egy látszólag egységesen lehetséges, tehát potenciálisan evidenssé tehető értelem, miközben a valódi reaktiválás kísérlete csak az egyes értelememeket képes reaktiválni, az egységes egészre irányuló intenció pedig semmivé foszlik, a semmisség eredeti tudatában a létérvényesség felszámolódik.”³⁶ Két lényeges pontot is ki kell emelnünk itt:

1. Az áthagyományozhatónak van létérvénye, vagyis nem epochális tevékenység után leírt, konstruáltságában jellemzett entitás. Ezzel végérvényesen beáll a köztés szféra feltételezésének szükséglete.

2. Létezik egy olyan aktív reaktivációs forma, ami a történeti entitások valódi eredetének feltárása által biztosítja az új kritériumokat a létérvényesség megtartására.

A második pont azonban mást is rejt magában. Azt, hogy ennek egy tudományos tudás áthagyományozásában kell szerepet vállalnia. Ugyanis, mint az első tételből tudjuk, az áthagyományozható létérvényvel rendelkezik, vagyis mindenki számára hozzáférhetővé kell válnia. A mindenki számára való hozzáférhetőség azonban eredetileg nem ideális, hanem konstruált dolog. Az idealitások hozzáférhetősége maga is konstitúciós teljesítmény. Ezzel a gondolattal veri vissza Husserl azok kifogásait, akik az ismeretelméleti képződményeket nem szeretnék amolyan anekdotákra visszavezetni. A történeti személyeknek, az elméletek kitalálóinak problémájáról van szó. Nos, mint mondja, ez az elképzelés leszűkíti a *történelem*, a *történeti magyarázat*, valamint a *származás (eredet)* fogalomkörét.³⁷ A geometria nem lehet egyemberes produktum. Ha azt mondjuk, hogy a történeti fejlődésnek belső szerkezete van, azzal azt mondjuk, hogy belső történetisége van. Ezen azt értjük, hogy a fogalmak, képződmények magukban hordozzák saját történetiségük tudatát.³⁸ Mít jelentett azonban történetinek lenni? Körülbelül

³⁴ „Sie ist die für uns erste, obschon an sich späteste [...]” Uo. 380.

³⁵ Husserl „az interszubsztíviten létrehozott életvilágot a teljes történeti világgal azonosítja”. Toronyai Gábor: *Tudományos életfilozófia*. 47.

³⁶ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága*. II. 51.

³⁷ Vö. uo. 60–61.

³⁸ Uo.

annyit, mint áthagyományozhatónak lenni. A hagyományozódás pedig interszubjektív folyamat, közösségek közös műve. Vagyis plurális konstitúciós teljesítmény. Ekkor Husserl valami teljesen szokatlannal hozakodik elő: „Minden explikálás és minden értelem tisztázásból evidenssé tételbe való átmenet [...] lényege szerint történelmi és magában hordozza történelmének horizontját.”³⁹ Ez pedig direkt módon azzal a következtetéssel jár, hogy a történelmi magyarázat és az ismeretelméleti evidenciaprobléma a tudományok, mégpedig nagyrészt empirikus tudományok esetében egy és ugyanazon probléma. Az újabb ellenvetés ekkor a következő: hiába képzeljük azt, hogy az elemzésünknek mélyrétege van, mely a problémák feltárulását és elemzésük menetét azonossá teszi, a különböző létszférák ugyanis különböző létérvényességekkel rendelkeznek, önálló logikával bírnak, vagyis relatívak. Mint az a szöveg vonatkozó szakaszának elején elhangzik,⁴⁰ ez az elgondolás a már emlegetett *historizmusé* (abból is a *mel-lékértelemben* véghezvitt változaté). Azonban a történelmi vizsgálódás már előre tartalmazza azt a történelmi horizontbizonyosságot, a *történelmi a priori*t, melyből kiindulva az elemzés végigvihető. Mint dolgozatom mottójában is idéztem, ez a magyarázata a nemtudásból fakadó tudás elméletének és a nemtudásból fakadó kérdésés létjogosultságának és értelmességének. A horizont előzetessége lehetővé teszi a kérdésést. Ennek a horizontnak a bizonyossága, az erről való tudás teszi ki pedig a *történelmi a priori*t. Ennek fényében azonban a historizmus is megengedő módba kerül, nem részdiszciplínaként, hanem hasonlóan a tudományossághoz, átértelmezettként. A historizmussal kapcsolatban „elég az, hogy tényszerűségük állítása, ha valamilyen értelemre tart igényt, előfeltételezi a történelmi a priori”.⁴¹ Ami pedig bizonyosfajta „belső történelmet jelent”, az nem más, mint maga egy közösen és egyként értelmezett teleológia és hétköznapi történelmi vizsgálódás. A „történelmi eredet értelme” azonban nem koncentrálnak csupán az ideális konstrukciók elméletére, hanem betekintést kell nyújtania azokba a tudomány előtti képződményekbe, amelyek példának okáért geometriai entitások alapján álltak. Az új tudományosság ezek szerint olyan apodiktikus bizonyosságot szolgáltat, mely a képződés folyamatában *elhelyezi* és nem csak *közli* vagy *kivonja* a geometria alapítójának rendelkezésére álló köznapi formációkat.

A kérdés ezen a fokon merül fel. Mi akkor egy geometriához hasonló formáció tulajdonképpen eredete, vagy ez is olyan tisztázatlan marad, mint a természeti szép fent idézett eredetének problémája? Ne zavarjon azonban meg minket, hogy Husserl „ahelyett hogy önmagában és *Erstmaligkei*tében leírna ezt a primitív genezist, hallgatólagosan és átmenetileg máris megtettnek tekinti (*comme déjà effectuée*)”.⁴² Ugyanis a később mondottakból eléggé világosan kiderül, hogy az összefüggés valahol a geometria tapasztalati eredete mint történelmi folyamat és a horizontot jelentő interszubjektív konstrukciók egybehangzásában van. Ahelyett, hogy a Husserl által ténytörténetinek nevezett módszert látnánk a fenomenológiai érvényességszférába hatolni, inkább azt kellene megfontolnunk, hogy minden, amit egy korai értelemadó, mármint geometria tapasztalati horizontjából következtethetünk ki, az *közös* azokkal, akik körülötte élnek és alkotnak. Ahelyett, hogy bizonyítékokat hoznánk ennek a közösségnek az életmódjára vonatkozólag, egy olyan kutatást folytatunk, mely az interszubjektív közösségben megnyilvánulónak tekinti a személyes tapasztalatokat. A geometriai áthagyományozódás és ami azt születése után kíséri, nem az egyedüli interszubjektív viszonyt feltételező szakasz. Nyersanyaga a „faktikusan adott emberiség”⁴³ és az emberi környezet általánosan adott tulajdonságai.⁴⁴ De a

³⁹ Uo. 61.

⁴⁰ Uo. 64.

⁴¹ Uo. 65.

⁴² Derrida: *i.m.* 51. Az *Erstmaligkei*t terminusát maga Derrida hagyja fordítatlanul.

⁴³ Husserl: *i.m.* 68.

⁴⁴ Vö. uo.

mérce nem a térben, a térbeliségben van, hanem az interszubjektivitásban.⁴⁵ A geometria alapja ugyan a mérés, a térbeliség kihasználása és feltérképezése, ennek azonban nem az adja a kezdő lökést, hogy a mérés egzaktságát biztosító igény egy ideális elme bugyraiban felmerül, hanem az, hogy a tér, melyet használunk, közös. Ez nem zárja ki ugyan, hogy a geometria eredetének egy tapasztalati eljárást vagy ha úgy tetszik, egy a pretudományos szférában mozgó történetet tegyünk meg, de azt is csak úgy, amennyiben az rámutat a közös és egyetlen Föld közös használatából eredő elkülönítések és felosztások szükségességére. „A geometria igazából annak a tudománya, mely abszolút értelemben objektív, a térbeliségnek, melyben az olyan tárgyak, mint közös *helyünk*, a Föld, meghatározatlanul szolgálhatnak más emberekkel való megegyezésünk (*entente*) terepéül.”⁴⁶

Minden nehézség ellenére úgy tűnik, hogy Husserlnek ezt a felfogását egyértelműen, pontokba szedve jelenítik meg. Egyrészt a) „Az emberi élet nem más, mint a transzcendentális szubjektivitás önobjektívációja”; b) „Az emberiség sorsa azon áll vagy bukik, hogy vajon képes-e az ember ezt az eredetileg rejtett és tematizálatlan önobjektívációt felderíteni.” A lényeg pedig tulajdonképpen itt következik: „Husserl szerint ugyanis kizárólag az így belátott ésszerűség alapján lehetséges egy biztos etikai alapokon álló társadalom kibontakozása.” Valamint c) „A transzcendentális szubjektivitás [...] feltárása és az így nyert eredmények társadalmi befogadása végtelen folyamat, melynek szigorú teleologikus rendje van.”⁴⁷ Ez a határozott jellemzés azonban komoly támpontokat talál egy másik Husserl-írásban,⁴⁸ melyben a szerző ugyan csak egy háromszatú sémában dolgozik. A szöveg abból indul ki, hogy a filozófia célideája (*Zweckidee*) más, mint a manuális tevékenységekhez viszonyítva meghatározott célidea. Ebben még semmi újdonságot nem találunk. Az ugyanis eddig is világosan állt előttünk, hogy ezt a fajta tevékenységet Husserl másként kalibrálja, mint a filozófiai eseteket. Vagyis, hogy másként hozza képhe a mindennapiság problémáját. Majd hozzáteszi: a filozófiatörténet „másról szól, mint egy itt mindenhol egy tág értelemben azonosnak veendő teleológiáról”.⁴⁹ A filozófiatörténet ezek szerint variációk együttese, és ezek tisztázása immáron a feladat. Ehhez végig kell követni a teleológia állomásait és azt a genetikus folyamatot, ahogy a teleológia megszületik. Nem túlzás, hogy az elemzés olvastán a *teleológia folyamattörténetéről* beszéljünk. Ennek pedig három lépésben kell megvalósulnia: az első lépésben a teleológia egyfajta relativizmus-sal áll kontrasztban, mely a tudomány előtti világban honos. Ez az a pont, amiben még semmi

⁴⁵ Jogos a problémafelvetés, hogy akkor eddigi tapasztalatainkkal ellentétben mégsem egy teljesen történeti világról van szó, hanem már csak a *történelmi a priori* fogalmán felbuzdulva – nem kell-e kimondanunk, hogy vannak bizonyos történelem előtti formációk, úgymint a *közösség*. Derrida fel is idézi azt a három fogalmat, melyeket történeti invariánsoknak nevez: a nyelvezetet (*langage*), a hagyományt (*tradition*) és a közösséget (*communauté*). Vö. Derrida: *i.m.* 114. A probléma ettől kezdve úgy merül fel, hogy mennyiben sikeres a világ történetiségét hirdető Husserl projektje. Úgy tűnik, hogy a nehézségek kiküszöbölhetetlenek, mert a tudományosság még most is jelen levő igénye („A horizontelemzés, melyhez végső instanciaként visszanyúlunk, nem ragadhat meg a homályos, felületes beszéd szintjén, magának is egyfajta tudományosságra kell szert tennie.” Vö. Husserl: *i.m.* 65.) folyton visszatér, mégpedig eredeti és szigorú formájában.

⁴⁶ Derrida: *i.m.* 78–79. A problémák már csak azért sem szűnnek meg, mert Husserl egy későbbi kéziratában, a *Válság* XXVI. mellékletében azt írja, hogy az eredeti történetiségen kívül, mely mindent és minden kultúrát áthat, és mely egyértelmű teleológiát mutat, az utolsó szinten, mely fenomenológiai, „tudományos tudattal rendelkezik”. Vö. Husserl: *i.m.* 289–241. Véleményem szerint azonban a teleológia kiinduló definíciója szempontjából (lásd a dolgozat 10. oldalát és a 23. lábjegyzetet) ez a meg hasonlítás nem ellentmondásos, csupán még nem tárgya egy konkrét kutatási tervnek, melynek a középén kialakuló úrt kellene pótolnia.

⁴⁷ Lásd Schwendtner Tibor: *A történelem szerkezete a késői Husserl filozófiájában*. Világosság 2002/4–7. 40–45. Különösképpen 40.

⁴⁸ *Husserliana XXI. Der Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937. Reinhold S. Smid. (kiad.) Dordrecht–Boston–London. 1993. Text nr. 32. *Teleologie in der Philosophiegeschichte*. Amely valamikor 1936 augusztusában–1937 júliusában született.

⁴⁹ Uo. 363.

újítás nincs a korai relativizmuselméletekhez képest. A különböző mesterségbeli, praktikus célok relatívák a többiekhez képest. Az egyik irreleváns a másik relevanciaszférájában. A tulajdonképpeni problémánk nem is itt van. A teleológia megvalósulásának kifejtése azonban éppen most lép életbe, amikor Husserl kijelenti, hogy elemzésének második szakasza a filozófia teleológiáját már annak születésében beszéli el. A filozófiatörténet teleológiája az *Ursprungssinnre*⁵⁰ kérdez vissza, ezért beszélhetünk itt is eredetproblémáról. Az eredet megjelenése pedig nem másban történik meg, mint abban az interszubjektív viszonyban, melyet a görögök a barbárokkal folytatott. A megfontolások minden idegenségtapasztat és az ebből fakadó különbségek ellenére mégsem azt emelik ki, amit úgy ismerünk, mint a görögök sajátosan nem-modális sovinizmusát, hanem, hogy a két szféra (görögség versus barbárság) egyazon tengerrel, egyazon Napról és egyazon világról beszél mitológiájában és elbeszéléseiben (hasonlóan a geometria egyetlen Földjéhez). Ezt tudatosítja magában a korai görög filozófáló egyén, amikor társaival szövetségre lépve az episztéméről és a doxáról kezd beszélni. A világ szingularitásának tétele és az erre való ráeszmélés az, ami a görögök episztéméjét a doxától elválasztja. Csakhogy tudunk még valamit, azt, hogy az egyetlen tenger képzete mint episztémé így szemben áll a doxával mint szituációk és variábilis helyzetek tengerével. Ekkor pedig érthetővé válik, hogy a szöveg első szakasza miért választja el egymástól a statikus elemzésben már ismert módon a filozófiai és a mindennapi kapcsolatok és igazságok mikéntjét. Ugyanis, mikor megtudjuk a születésfolyamat harmadik szakaszában, hogy a cél ezen túl a doxától az episztéméig tartó közös és végtelen cél elérése, vagyis a közös tökéletesedés, akkor már nem úgy tekintünk a mindennapi szférákra és tudásra mint a filozófiától dependensre, hanem olyanra, mely a filozófia problematikus⁵¹ megvalósításában kap kimeríthetetlen szerepet. Ezt a szerepet pedig úgy vállalja mint eredetkutatási tervet, vagyis mint azt a közvetítő szerepet, mely által a teleológia mint alfa és ómega feltárja interszubjektív jellegét. *Az eredetkutatási tervek tehát olyan hosszabb-rövidebb lefutású folyamatok, melyek feltárják, hogy a problematikus felvett ahistorikus közösségprincípium mindig belejátszik a különböző létszférák eredetébe.* Ebből következően három dolgot is relevánsnak tartok:

1. Az elemzés sohasem a) tényelemzés (*Tatsachenanalyse*), b) rekonstrukció, abban az értelemben, hogy a „történész rekonstruálja a múltat” („*Der Historiker rekonstruiert die Vergangenheit*”)⁵² és nem c) karteziánus út.⁵³

2. Az elemző ennek tudatában bátran mondhatja: a filozófus célja, hogy „az eredeti alapításokra való visszakérdezés segítségével ezeket az eredeti alapításokat végső megalapítássá fordítsa át, azaz olyan kényszerítő erővel tisztázza az eredeti alapításokban rejlő értelmet és akaratirányt, hogy az döntéssé érjen, és a jövőbeni végtelen folyamat kezdetévé váljon.”⁵⁴ Itt szeretnék eltekinteni a mondatnak az akaratiságra és a döntésre vonatkozó implikációitól, csupán arra koncentrálni, hogy az értelem megalapítása ebből következően olyan végtelen feladat, mely nem lehet egyszemélyes projekt. *Ez az interszubjektív struktúra önigazoló közösségi projekt.*

⁵⁰ Uo. 387.

⁵¹ Klaus Held írja le ezt a problematikuságát: „Minthogy azonban a világ öselőzetes adottságát kéz alatt mindig karteziánus módon kétségbevonhatatlanságként értelmezi, ezért számára »apodiktikus előfeltevésként jelenik meg«, melyet viszonylagossá tesz a horizontok habitualizációfüggő változékonysága, jöllehet az öselőzetes adottság voltaképpen nem enged meg ilyen relativizálást.” Klaus Held: *Horizont és szokás. Az életvilág husserli tudománya. = Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén.* Szerk. Schwendtner Tibor. Bp. 115–131.

⁵² *Husserliana XXI.* 396.

⁵³ Uo. 399., valamint problémafelvetésként lásd a 33. lábjegyzetet.

⁵⁴ Schwendtner Tibor: *i.m.* 40.

3. Az eredetkutatási tervek mindig azt kívánják tisztázni, hogy az interszjektív közösség gondolata nem alkotóeleme egy világbeli, emberi célokról szóló elméletnek, hanem tulajdonképpen azonos magával a folyamattal. A módszernek, mely ezt tisztázza, az úgymond kutatási módszernek pedig meg kell mutatnia, „hogy készen áll előzetes adottságként elfogadni e horizontokat, melyeket a habitualizálás passzív történésének köszönhet”.⁵⁵

A hetvenkét éves Gadamer Husserl életvilág-elméletét összefoglaló tanulmányában, miután kifejezi azt a másokkal is közös megállapítását, hogy Husserl életvilág-elmélete korrekcióra szorult (értsd genetikai korrekcióra), fontos bejelentést tesz: „Nem a teória és a praxis szintézise, még csak nem is az új stílusú tudomány rajzolódik itt ki, hanem a tudomány korábbi monopoligényének praktikus-politikai lehatárolása”, és így folytatja: „ha a »tudomány alkalmazása« azt a problémát jelentené, hogy miként tegye meg az ember a tudomány segítségével mindazt, amit tenni képes, akkor nem az alkalmazás az, amire nekünk embereknek a társadalmunk számára és a jövővel szembeni felelősségünk számára szükségünk van”.⁵⁶ A felelősségproblematika azért is lényeges e helyen való megjelenésében, mert Gadamer levonja belőle a lényeges és immár közvetlenül Husserl életművére reflektáló következtetést: „Ebben az értelemben szeretném helyeselni azt az erkölcsi impulzust, mely Husserl újfajta életvilágszerű gyakorlatának eszméjében áll.”⁵⁷ A gondolatot Gadamer egy évvel később a waterlooi (Kanada) fenomenológikonferencián azzal egészítette ki, annak is örvend, hogy a konferencián „az interszjektivitás témáját [...] nem használták a husserli fenomenológia elleni instanciaként”.⁵⁸ Az örvendes tendenciák aláhúzása végül is két okból is történhet. Vagy olyan vallomásként, melyet az idősödő filozófus eddig elmulasztott megtenni, de azért nem érezvén ellentmondásosnak saját elméletével, most megtesz. Vagy pedig olyanként, melyet a filozófus olyan tisztázásként hoz fel saját elméleteinek magyarázataként, melyet eddig elmulasztott, de most muszáj megtennie. Véleményem szerint itt a második esettel állunk szemben, éspedig két okból kifolyólag. Gadamer ugyanis egyrészt meglehetősen élénken utal arra az etikai töltetre, ami Husserl írásai számára helyeselendő. Márpedig a helyeslés csak akkor tehető meg, ha saját elméleteit az elemzett állásponttal rokonnak érzi. Másrészt pedig eleve jelzésértékű részletekkel állunk szemben ahhoz, hogy megvizsgáljuk Gadamernek egy olyan írását, melyet a közösségben végbement filozofálás és beszélgetés menetéről írt.

Az eredetkutatási terv mint etika és dialektika

A kutatási terveket fentebb úgy határoztam meg mint olyanokat, melyek felmutatják, hogy a problematikus ahistorikus közösségfogalom mindig belejátszik a különböző létszférák eredetébe. Ebből kifolyólag a kutatási tervek mindig arra fókuszálnak, hogy kimutassák a közös konstitúciós teljesítmények elengedhetetlenségét, vagyis a társiasság követelményét minden egyes, akár egzakt tudományosan is felfogható vagy fel is fogott entitás képzésében. Ez a képzés mindig társas képzés, és kiutat keres az előzetes horizontok felszámolhatatlanságával terhelt életvilágok meghasonlásából. A történelem *per definitionem* „kezdettől fogva eleve nem

⁵⁵ Held, Klaus: *i.m.* 123. Majd Held így folytatja két oldallal később: „Ez azonban az a priori időfelettségre vonatkozó hagyományos meggyőződéssel szemben nem jelenti azt, hogy ezen a priori habituális előzetes adottsága a történelemtől függetlenül fennállna. Mivel a habitualizások az idő hatalma folytán keletkeznek és pusztulnak el, az előzetesen adott horizontok a történelemhez kötöttek.” *I.m.* 126. (Kiemelés tőlem – Z. D.)

⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Az életvilág tudománya. = Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén.* Bp. 2001. 101–115. Különösképpen 113–114.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie.* = Uő: GW 3. 160–175. Különösképpen 163.

más, mint az eredeti értelemképződés és értelemleülepedés párhuzamosságának és összefonódásának élő mozgása”.⁵⁹ Először is tehát *jelentésekkel* dolgozik az, aki a történelmi áthagyományozásban benne van, és nem *kész entitásokkal vagy tényekkel*. Másodszor pedig a mozgás *élő*. A jelentést mindig felszínre kell hozni ahhoz, hogy érthető legyen. Az áthagyományozás aktív kell hogy legyen.

Ennyi kezdeti tisztázás után úgy érzem, rátérhetek Gadamer művének első részére, annak is az első négy paragrafusára, melyet a gondolatok sorrendjében fogok elemezni. A fontosabbakat kiemelve a végén a husserli jellemzéssel fogom őket összehasonlítani.

a) Még az elemzés elején hangzik el Gadamertől annak a tisztázása, hogy a történelmi Szókratész nem tárgya értelmezésének. Nem kíván arról vitatkozni, hogy milyen szerepe volt a valós maieutikusnak az érdembeli gondolatok lefutásában. Tehát nem kívánja sem *rekonstruálni*, sem bizonyított *tényekkel* alátámasztani dolgozatát a szókratészi gondolatvilággal kapcsolatban. Továbbá még valami fontosat állít: elemzése nem szorítkozik valamely dialektika vagy tudományfelfogás szisztematikus tárgyalására, hanem azt szándékolja, hogy „az arisztotelészi apodeiktikában beérő görög tudományfelfogásnak a platóni dialektikából való származását azáltal tegye érthetővé, hogy annak tényleges eredetét a szókratikus irányítás *specifikus* formájában mutassa ki”.⁶⁰ A vizsgálódás tehát eleve egy olyan nagy periódust ölel fel, melyet elég nehéz filológiailag legitimálni vagy a tényleges források hiányában bizonyítási eljárásnak alávetni. Kiesik e tények rekonstrukciója, de előáll az idea eredetének kérdése. Gadamer úgy érzi, hogy Arisztotelész nem áll olyan távol attól, amit Szókratész művelt, csak arra kell felhívni a figyelmet, hogy ezt milyen értelemben tette.

b) A tudományos szemlélet azonban, mely Arisztotelésznél megjelenik, nem idealitás, hanem *létmód*. Ezt a heideggeri értelemben fenomenologikusnak⁶¹ nevezett értelmet nem kell azonnal Husserlhez kapcsolni, sőt a tudomány alapvetően szerteágazó fenomenológiai szerepének tárgyalása révén ebbe ne is menjünk bele.

c) A *techné* pedig nem egy különbség, hanem egy közösség révén nyer meghatározást. „De a technét sem az jellemzi eredetileg, ami a teoretikus tudományoktól megkülönbözteti, vagyis a gyakorlati felhasználásra való vonatkozása, hanem az, ami benne a tudományokkal közös, vagyis a képesség, hogy számot tudjon adni arról, valamit miért kell megtenni, és miért az adott módon kell megtenni.”⁶² Az alábbi passzus teljesen expliciten beszél a gyakorlati okosságról, az arisztotelészi *phronézis*ről, melyet a *tudni-hogy-hogyan* formulában szokás összefoglalni. Az egész hermeneutika gyakorlati vonulatában meghatározó fogalom itt egyik első markáns megnyilvánulásában jelenik meg. A leglényegesebb azonban az, hogy a részek egyesítése a feladat, és összetartozásuk kiemelése, nem pedig szétválasztásuk. *Logikai analízis helyett a közösség analízise*. Ami azonban még inkább árulkodó, az az, hogy fél oldallal lejjebb Gadamer azt mondja, a szakszerű, mely egyenlő a dolog szempontjából fronetikussal, tanítható (*Charakter der Lehrbarkeit*), ami nem mond mást ki, mint a hagyományozhatóságot. Ez a ha-

⁵⁹ Husserl: *Az európai tudományok válsága*. II. 62.

⁶⁰ GW 5. 18., illetve magyarul: *Platón dialektikus etikája*. kellék 18–19–20. Kolozsvár–Szeged. Ford. a dolgozat szerzője és Balogh Brigitta. 16.

⁶¹ „A következő interpretáció éppen az emberi jelenvaló lét eredendő motívumaihoz való folyamodás által fenomenológiaként, a maga alapvető lehetőségében azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a faktikus emberi jelenvaló létnek minden értelem eredetének és ezért minden filozófiai megfontolás kezdetének kell lennie.” Gadamer, Hans-Georg: *Platón dialektikus etikája*. 16. A Heidegger-hatások és a fenomenológia Heidegger általi átszivárogtatása szempontjából fontos heideggeri *Szofista-előadásokat* itt most annak okán hagyom ki, mert csupán a kutatási szakadék áthidalása szempontjából kívánom Gadamert értelmezni.

⁶² Uo. 21., ill. 18.

gyomány azonban sohasem és megint csak nem lehet passzív megértés tárgya, mert a tanítás eleve azt a szoros személyközi viszonyt implikálja, melyben a beszéd (*Rede*) kitüntetett kívánalmaknak kell hogy eleget tegyen. Ezek a tárgyiságot, és pedig a beszámolásban, elszámolásban (*Rechenschaftigabe*) jelen lévő tárgyiságot tárják fel. „Ezáltal a beszéd kitüntetett módon olyan *beszélés, mely engedi hozzászólni a másikat.*”⁶³ Az elszámolás közös volta nem kérdéses. A megdöbbenő párhuzamok pedig csak most teljesednek ki, amikor már tudjuk, hogy az eredet felfejlését valahol az elszámolásban és a számadásban kell keresnünk.

d) A másokra szükségünk van a tudományos beszédmód véghezviteléhez. Nem szabad lemondani arról a szükségletünkről, hogy a másikat bevonjuk a megértésbe. Ez azért fontos, mert a tudományos létmód önmagában is megerősítésre szoruló elemekből áll össze.⁶⁴ A magyarázat szintén eredetmagyarázat: „Mert a dolgot felmutató efféle beszélgetésben emellett, ha megfelelően tekintünk el a tárgyilagosság eszméjétől, a jelenvalólét sajátos pozitív alkata jut kifejezésre, amelytől nem szükséges eltekinteni, minthogy a másik, akivel beszélünk, szintén részese, s amelytől viszont nem is lehet eltekinteni mint a beszélgetés tárgyilagosságának faktikus emberi bázisától.”⁶⁵ A beszélgetés, mely kibont valamilyen tárgyi összefüggést, akkor tisztá, ha minden előzetes álláspont és tudás feltárul benne, és átadódik a másikhoz, aki ennek alapján valamit számon kérhet.

e) A kölcsönös megegyezés alapkövetelmény. Még abban az esetben is, ha nincs, aki ellentmondjon nekem, vagy aki számadásra késztesen. „Mert a ki nem mondott gondolkodás is beszéd, csakhogy a másik, akivel ekkor beszélgetek, én magam vagyok.”⁶⁶ A feladat ekkor már más: hogyan kell ezt a fordulatot értelmeznünk mint egyedüllétre törő szándékot? Semmiképpen. Az egyedüllétben megnyilvánuló változatlan elszámolási igény annak a szerkezetét veszi át, ahogyan a társiasság bonyolódik.⁶⁷ Ennek következményei felettébb radikálisak. Például a tudományos beszédmód érvelő szerkezete, a kifejezett, saját fejben letisztázott gondolatok topikája dialogikus eredet és áthagyományozódás folyamata. Ezentúl megjelenik a *szubjektivitás egy nagyon erős dialektikája*, melyben az egyén megtanulja saját magát felügyelő mechanizmusként használni. A beszélő tárgyilagossága pedig nem erőszaktevő, hanem – és ismétlem magam – *kontrolltevő, felülbíró*. Gondolattökéletesítés? Minden valószínűség szerint.

f) Az így nyert elemzés nem ténykutató (*tatsachenforschend*), hanem tárgyilagosa (*tatsächlich*). „A taníthatóság lényegéhez tartozik tehát, hogy a taníthatót nem csak ez – más pedig nem – taníthatja meg, ez azonban azt jelenti, hogy a tanulóra mint másokra nem máságában támaszt igényt, hanem annak azonossága tekintetében, ami a tanító és a tanuló számára közös.”⁶⁸ A közösség célja *maga a dolog* felderítése, nem a pusztá együttlét vagy az idegenség szükségessége.

g) A dologiság – tárgyszerűség ezzel úgy kap lényegi szerepet, hogy a *megismerői* és *megismerti* pozíciók nem mint elválasztott pozíciók jelennek meg. Vagyis teljesen felszámolódik az az álláspont, mely azt engedné meg, hogy egyéni-relatív tárgymegismerés-elméletekhez keressünk pótlékot. A megismerésben nincsenek különálló személyek: valamely egyén bármely másikat igénybe vehet saját megerősítésre vagy kontrolljára. De csak akkor értelmes a kontroll, ha a beszélgetést a tárgy irányítja. *A megismerői szerep csak a tárggyal együtt fennálló közösség-mint-kontroll egybehangzásával értelmes*. Ahogy az a következőkből is kiderül:

⁶³ Uo. 23., ill. 21.

⁶⁴ Uo. 27., ill. 25.

⁶⁵ Uo. 29., ill. 27.

⁶⁶ Uo. 31., ill. 29.

⁶⁷ Vö. uo. 31., ill. 29–30.

⁶⁸ Uo. 33., ill. 31.

„A dialektikus ellentmondás nem ott áll fenn, ahol vélemény áll szemben véleménnyel, hanem épp azáltal konstituálódik, hogy egy és ugyanazon érznek kell érvényesíteni a véleményt és ellenvéleményt.”⁶⁹

h) A nem tárgyyszerű, közös beszéd mint erisztika és szofisztika, valamint egyértékű és kizáró szónoklat ugyanúgy megokolásra szorul, vagyis eredetkutatásnak lehet alávetni. Ez meg is történik, amikor vagy a közös beszélgetésbeli javak szakadnak le a beszélgetésről (szofisztika),⁷⁰ és a beszélgetőkre tevődnek át, vagy a beszélő válik szingularitásában erőssé (szónoklat).⁷¹ A beszéd hanyatlásformái (*Verfallsformen des Sprechens*) tehát nem mások, mint az elválasztásból adódó módszertani (nevezzük így: *fenomenológiai módszertani*) diszkrepanciák. Eredetük szerint tehát *rosszul végbement tárgyyszerű társiasulások*.

i) „Az ember létéhez tartozik, hogy magát *arétéjében* érti meg, vagyis azokban a lehetőségekben, amelyek ő maga, abból érti meg magát, ami lehet.”⁷² Az *arété* horizontális tudás tárgya, vagyis habituális, de közös módon habituális, körülbelül abban az értelemben, ahogyan a nyelvi kifejezhetőség és hagyományozhatóság Husserlnél mint atemporális forma alakította az időbeni lefutásokat. Itt már van neve: a *jelenválóléthez tartozó egzisztenciálé*; és nem történetitlen, hanem a folyamat része, a teleologikus tökéletesedés *fronézisben* kiművelhető értelmé. Ezzel azonban, jórészt heideggeri alapokon, átöröklődik a megszelídített idealitások teljes legyőzése: az *arété* teljesen közös, és ezért teljesen a számonkérésen alapszik: mindenkivel *közös és kötelező*. De nemcsak erről ismerszik meg, hanem egyenesen arra vonatkozik, hogy ki tartozik az emberek közé. A válasz erre az, hogy *aki bírja az arétét*.⁷³ „Mindenkinek ezt kell tennie, amennyiben egyáltalán az emberek közé tartozik.”⁷⁴

j) Végül pedig egy fontos gondolatot emelnék ki. Azt, hogy: „A megértés végső lehetősége a Jó előzetes megértésének közösségén alapul. Az arra való visszavezetésben, ami a végső megalapozó, az, amiért valami van, érthetővé válik a maga létében, s ezáltal elérhető a benne való egyetértés.”⁷⁵ Ennek értelmében szerepet játszik először az, hogy a végső megalapozó magát a dolgot jelenti, viszont az a folyamat, melyben a személy hagyja magát a dolog által „afficiáltatni” (tipikus hermeneutikai igényről vagy legalábbis annak tekintetéről van szó), azonos egy közös-dialektikus folyamattal, egy olyannal, melyben a *dialektika egyenlő az etikával*. A tét pedig, amely így érvényesül, tulajdonképpen nem annak az abszolutizálása, hogy mindent kötelességünk asszimilálni. A közös talaj keresése inkább egy olyan eredetkutatási terv lefektetését kívánja, mely létszférává teheti a teljes kutatási nyersanyagot, és nem leválasztja a tudományosságot, hanem határait ebben a kutatási tervben összegzi, mely e genetikus feltárások összességét tömöríti.

Waldenfels kritikája és a későbbi gadameri szándékok leépítésére tett kísérlet

Bernhard Waldenfels az idegenség fenomenológiájával kapcsolatos értekezései között, a negyedik kötetben található az írás, melyet egyértelműen a gadameri dialóguselmélet kritikájának szentel. A tanulmány felvezetése rögtön egy kérdés formában tálat erős állítással kezdődik: „Hagyja-e magát az idegen a hermeneutika talaján vezetni, vagy ez éppen hogy oda hat,

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo. 37., ill. 35. „Csakhogy célját nem saját fölényének közvetlen igénybevételével éri el, hanem fordítva, azáltal, hogy demonstrálja a többieknek alávetettségüket.”

⁷¹ Uo. 35., ill. 33. „Az erő a véletlenek közbeszólásának lehetetlenségén, az ellentmondás lehetetlenségén alapul.”

⁷² Uo. 39., ill. 37.

⁷³ Vö. uo. 39–40., ill. 37–38.

⁷⁴ Uo. 40., ill. 38.

⁷⁵ Uo. 47., ill. 45.

hogy mégis a hermeneutika kérdőjeleződjön meg?”⁷⁶ A kritika ezután arra vonatkozik, hogy a megértést (*Verständigung*), mely Platón dialektikus etikájától kezdve központi szerepet foglal el, az idegenség tapasztalatából kiindulva leépítse. A kritika elsősorban az *Igazság és módszer* hatástörténeti fejezetére koncentrálna.⁷⁷ Tehát amennyiben kritikájára válaszolni szándékozunk, azt akkor is megtehetjük, hogyha egy olyan írást vonunk be, mely a fent jelzett tematikát megelőzi vagy előkészíti. Nos, hogy ennek kapcsán a habilitációs tézisre utaljanak vissza, fel kell idéznünk a „hatástörténeti fejezet” utolsó bekezdésének gondolatait. Itt a tapasztalat váratlanságának és a tudat háta mögül jövő jellegének hegeli⁷⁸ gondolatát a hermeneutikai problémákra alkalmazza. Vagyis a hermeneutika tapasztalati szférája a *hagyományban* határoztatik meg. Nos ezután világosan levonható az a következtetés, hogy a dialektikus tapasztalat értelmezhető dialógusként. Mindezt persze annak alapján, hogy a hagyomány beszédként, vagyis személyközi viszonyként kerül meghatározásra.⁷⁹ A legfontosabbak azonban akkor hangzanak el, amikor Gadamer megállapítja: „a nyelv, amelyen valaki megszólal, egyik beszélgetőpartnernek sem szabad rendelkezésű tulajdona.”⁸⁰ Valamint a következőt mondja: „Valami oda van téve középbe, ahogy a görögök mondták, amelyben a beszélgetőpartnerek részesednek, és amiben véleményt cserélnek.” Majd a gondolat, mely mintha csak a habilitációs tézisből származna,⁸¹ megkapja etikai foglalatát: „Azt sem lenne helyes mondani, hogy a partnerek egymáshoz igazodnak, hanem az történik, hogy a sikeres beszédben alávetődnek a dolog igazságának, mely új közösséggé kapcsolja őket. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán a saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, melyben nem az maradunk, amik voltunk.”⁸² Egy helyre kerül tehát etika és a tökéletesedésre törő individuum közösség-igénybeli teleológiája.

A waldenfelsi kritikára adott válasz tehát nyugodtan érkezhethet a habilitációs tézis felől. Amire még szükségünk van, az csak a kritikai gondolatok ismerete.

Először is Gadamer „elhallgatja, hogy az idegenség mindig többet mondhat” (mint a relatív értetlenség), valamint nem ismeri fel, hogy: „Az idegen megértés általi legyőzése erőszaktevésként (*Gewaltakt*) jelenik meg.”⁸³ Waldenfels hosszas elemzéssel igyekszik bemutatni, hogy Gadamer egyszerűen elfelejtkezik az idegenség tapasztalatáról, és pontokba szedve sorolja a példákat Gadamer szerteágazó és szerinte nem mindig összeegyeztethető tendenciáiról.

Kezdetnek a kérdés mint *tudni-akarás* formájáról van szó, mely a kritika szerint egyértelmű platonikus szimplicitásában jelenik meg mint puszta készenlét a kérdésre (*Fragensbereitschaft*). „Így egy célra törekvő kérdés ismerős újtaira jutunk, mely a talált válaszban visszatér önmagához.”⁸⁴ Az idegen ebben az esetben egyszerű átjáró (*Durchgang*). A célok körében fel sem vétetik az összefüggésbe. Nos a személyes megértési nehézségeim itt kezdődnek. Ugyanis nem értem, hogy miért kell a Gadamer által felvázolt elképzelést pusztán

⁷⁶ Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main 1999. 67.

⁷⁷ Gadamer: *A hatástörténeti tudat elemzése. = Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984. 240–264.

⁷⁸ Fontos adalék lehet, hogy Hegeltől Gadamer is idéz egy a házasságról szóló személyközi kapcsolatformát dialektizáló passzust. „A férfi és a nő közvetlen viszonya a kölcsönös elismertség természetes felismerése.” (Uo. 241.) Az azonos példaanyag használata pedig inkább revelatív, mint figyelemreméltó.

⁷⁹ Uo. 251.

⁸⁰ Uo. 264.

⁸¹ Gadamer, H.-G.: *Platón dialektikus etikája*: „Alles Prüfen stellt das Prüfende nicht so hin, dass der eine es als seine Sache verteidigt und der andere es als die Sache des Anderen angreift, sondern es stellt es »in der Mitte.«” 48., ill. 46.

⁸² *Igazság és módszer*. 264. (Kiemelés tölem. – Z. D.)

⁸³ Waldenfels, Bernhard: *i.m.* 74.

⁸⁴ Uo. 75.

platóni elképzelésekre visszanyúlónak bélyegezni. Miért kell platóni szöveghelyekkel példálózni? Márpedig Waldenfels ezt teszi a *Menón* klasszikus helyeivel, hogy bizonyítsa: a gadameri elképzelés egyszerű. Nos, tudjuk a habilitációs dolgozat 5. paragrafusából, hogy a nemtudásból származó tudásigény nem egy pusztán ötlet, hanem Gadamer-nél azt a célt szolgálja, hogy az ott felmutatott beszélgetésfolyamatban kivillanjanak „a tudományos tárgyilagosságot beszéd mozzanatai”.⁸⁵ És amennyiben eredetproblémáról van szó, akkor az jelentéstudást jelent. Semmiképpen sem egy hagyományos jelentés átvételét és kritikáját. Nemkülönböztetendően érdekes Waldenfels tendenciája azért, mert már Husserltől ismerjük azt a *mottónkban* is idézett formulát, amely a nemtudást az eredetkutatás részének, vagyis eredetkutatási tervek terepének nevezi: a horizontbizonyosság előfeltételeződik a nemtudásban, tehát olyan történeti vizsgálódásokban, melyek *jelentésvonatkozásúak*. Egyébként pedig ekkor egyáltalán azt is figyelmen kívül hagyjuk, hogy mint a fentiekben bizonyítottuk, Gadamer interpretációja nem *mikrofilológia* és nem is *mikroeidológia*, sőt nem is nevezhető tárgyszerű elméletnek: hiszen *eredetanálízis*. Ezzel pedig elesik annak az egyoldalú feltételezése is, amitől szerintem *itt* nem állunk messze, hogy a hermeneutikát valami mélységesen önálló diszciplínaként értelmezzük, amely mintha használna bizonyos fenomenológiából származó fogalmakat, miközben nem ismeri jelentéseiket és történetiségüket. Ez persze megeshet, de akkor a kritikának sem Platón-t kell felhozni odavetett bizonyítékként, hanem a fenomenológiai fogalmak történetét kell felvázolnia minden összefüggő réteg összekapcsolásával.

A további elemzés ezt folytatja. A kérdés feltevése egyértelmű irányba (*eindeutige Richtungssinn*) tereli a kérdezés folyamatát. Az egyértelmű irány az, amelyik elfeledkezik az idegenség felszámolhatatlanságáról. A kritika egyébként nem kíván arra rámutatni, hogy hol szivárog vissza Gadamer elképzelésébe a kizárt *Fremdheit*. Az *idegenség adott*. Majd a folytatásban kiderül, hogy „a kérdezés tőlünk magunktól idegen, nem azért, mert nem értjük, hanem, mert megértési törekvéseink mindegyikén kívül esik. A kérdezés, mely nem lett módszertani gyakorlattá vagy megismételt rutinná, egy hozzáférhetetlen helyen kezdődik, ott kezdődik, ahol sohasem voltunk, és sohasem leszünk.”⁸⁶ A kérdezés tehát *atopikus*, nem lehet része a folyamatnak. Az elképzelés itt mindjárt korrektebb, mert arról ad számot, hogy cáfolási alapja más, mint a Gadameré. Azonban az etikai világlátás alapja ebben az esetben, mármint Gadamer esetében, nem idegenségetikai vagy az idegenségtapasztalat alapján felfejtett felelősségetikai. Felelősségetikának csak abban az értelemben nevezhető, ha az illető felelősséget azért a dologért vállalják, amit az új tudományosság mint genetikusan tudományosság apóriáját alkotó köztes szféra áthidalásáért teszünk. Gadamer ezt a tudományosságot a gyakorlati okosság alapján érezte át, vagyis egy olyan tudományosság tekintetében, mely egzisztenciálé.⁸⁷ Ez azonban, még ha nem is ad túl sok teret az idegenségről való beszédnek, nem veti el. Mégpedig azért nem, mert nincs miért elvetnie.

⁸⁵ *Platón dialektikus etikája*. 37.

⁸⁶ Waldenfels: *i.m.* 76.

⁸⁷ „A *phronézisz* fogalma, mint itt és most, mindig változó szituáció adta helyes választás képessége, pontosabban habitusa (*hexis* nem *dünamisz*), nem alakítható léttől eloldott általános tudássá. Inkább diszpozíció, ethosz, semmint újkori értelemben vett tudás vagy ismeret. [...] A gyakorlati tudás nem valamely »Wissen auf Abstand«. Egy hivatást meg lehet választani, de hogy emberek vagyunk, azt nem választhatjuk meg.” Fehér M. István: *Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia*. Világosság 2003/5–6. 73–83. (Különösképpen 80.) Az idézet, minden relevatív szerepe ellenére, egy problémát is felvet a mi szempontunkból. Mit teszünk a) a *hagyományozott* tudással, ami, mint tudjuk, nem lehet azonos a *frontikus* habitussal, b) az ezzel ellentétben álló tárgyszerű tudással, ami, mint például egy *egzakt* tudás tárgya, képletekben és tételekben hagyományozható? Nos, véleményem szerint a genetikusan feltárás nagy meg hasonlása épp a tudomány mint létmód elképzelésében találja meg a kiutat. Ennek viszont szüksége van a fenomenológiai kérdésfelvetésre. Az apória tudatosítása ebben az esetben maga is része az elsajátítás és a tökéletesítés teleológiájának.

Különösen fontos azonban a hallásról szóló gadameri gondolatok kritikája. A hallás (*Hören*), az odafigyelés (*Zugehörigkeit*) és az összetartozás (*Zusammengehörigkeit*) érdekes módon nem mint misztikus-metafizikus nyelvi spekuláció vagy mint metafizikus nyelvdialektika lepleződik le, hanem mint az idegen hangok (*fremde Stimmen*)⁸⁸ nem számolt, beszédbe való beáramlása, mely rövidre zárt kérdés–válasz elméletet mutat („so dass am Ende wieder schliesst”). A kritika megint csak ismerős gondolatot hangoztat: „Ennek a hangnak az idegensége nem azért érint meg, mert nem értem azt. Az idegenség azon nyugszik, hogy a hang máshonnan jön, hogy hajlamosít, késztet, saját lehetőségeinket teszi kérdéssé, igényt támaszt.”⁸⁹ A helyzet is ismerős. Hogy érti azt Waldenfels, amikor oly költőien fejezi ki, hogy ez az idegen által ránk ruházott rezponzív felelősség mennyi késztetést hordoz magában, miközben elhallgatja, hogy azért a hallás primátusa Gadamernél pontosan a már említett tendenciákat részesíti előnyben? Mégpedig éppen azt, amit Gadamer már a habilitációkor is kifejezett. A dialógus célja a tökéletesítés. A dialógusbeli elfedettségek pedig pontosan az ilyen tökéletesedések útjában állnak,⁹⁰ és leküzdendők, hanyatlásformák. Nem egynemű, egyértelmű erőszaktelemek, a közösgyalapítás a szerepük, és nem az idegenség kizárása.⁹¹ Különösen azért nem, mert egy szóval sem tisztázódik az, hogy Waldenfels tulajdonképpen mekkora közösségben képzelel el az idegenséget, vagy egyáltalán milyen közösségek milyen tagjai között. Ha ez megtörténe, akkor mindjárt egyértelműbb fogódzókat találhatnánk, de azzal csak nem lehet leszámolni, hogy szintén egy megszenvedett fenomenológiai értelmezésben kifejtett megértéseményről van szó, melyben a horizontelözetességből kiindulva képes elbeszélni a megértésbeni deficiteket.

Az viszont már végképp nem világos, hogy miért hallgat el Waldenfels egy nagyon fontos dolgot. „Az, hogy hallani kell (*das Hörenmüssen*), amit Gadamer értelemben vesz, nem egyszerűen valaminek a hallgatása (*Hören von etwas*), hanem hallgatás a másokra (*Hören auf eine Andere*).”⁹² Itt ugyanis nem tisztázódik, hogy a hallás nem egy öncélú egyetértés kierősakolása, nem a hallgatás kedvéért való hallgatás a másokra, ahogy a beszélgetés sem a beszélgetés kedvéért van. Épp *A hallásról* című esszéjében foglalja össze Gadamer ezt a problémát, amely azért különösen lényeges, mert benne lehet az esetleges félreértések időskori tisztázásának végső igénye, vagyis az az említett tendencia, hogy valamit muszáj elmondania, mert nem úgy mondta el, ahogy kellett volna. Ekkor ezt írja. „Ahogy a beszélgetésben, úgy itt is érvényre kell jutnia az emberi együttélés alaptapasztalatának, annak tehát, hogy megértjük magunkat egymással. Ez nem csak azt jelenti, hogy valami értelmeset mondunk, vagy hallunk, *hanem azt, hogy mindketten valami értelmesben részesülünk.*”⁹³ Ez pedig, mint később hozzátesszi, hogy mindig egyetértésben kellene élnünk.⁹⁴ Waldenfels ezután azonban írása 81. oldalán rendkívül korrektül tisztáz: a kritikája célpontjaként megjelölt hermeneutikai megértéselméletet párhuzamba állítja a Nietzsche-től Husserl-en át Gadamerig terjedő vonulattal, melyeket úgy kapcsol egybe, mint az értelemhordozó megnyilatkozások hermeneutikai megértésének és a tapasztalat

⁸⁸ Vö. uo. 77.

⁸⁹ Waldenfels: *i.m.* 77. Die Fremdheit „einen Anreiz bietet, uns herausfordert, unsere eigene Möglichkeiten in Frage stellt, einen Anspruch erhebt.”

⁹⁰ Lásd GW 5. 33–38., valamint Gadamer: *A hallásról*. Ford.: Simon Attila. Vulgo 2000/3–4–5. 25–30. „A valóban nagy szónokok nem a műfogások mesterei [...], hanem a cselekvés nagy alakjai, akik szónoki művészetük és bölcsességük révén az emberek együttélését rendezik el...” Uo. 30.

⁹¹ Ehhez még vö. Gadamer: *A hallásról*. 29. A zene ugyanúgy, ahogyan a logika, közösgyalapító szerkezetként szerepel.

⁹² Waldenfels: *i.m.* 77.

⁹³ Gadamer: *A hallásról*. 27. (Kiemelés tőlem. – Z. D.)

⁹⁴ Uo.

fenomenológiai értelelemzésének⁹⁵ kontinuumát. Az így bevezetett terminusok pedig olyan jól leírják azt a folyamatot, mely a megértés nehézségei kategóriáinak egymásba való átmenetét foglalják magukban, hogy teljesen sallangmentesen, pontokba szedve sikerül a szerzőnek eljutnia az *érthetőség ellentététől a megértés és az egzisztencia határaiig*.⁹⁶

Ezek után még mindig érthetetlen, hogy miért kívánja Waldenfels teljesen kivonni az elemzésből a hermeneutikai törekvéseket, amiből tulajdonképpen azzal az előfeltevéssel van baja, hogy *a megértés lehetősége adott*. A két elmélet ettől függetlenül még inkommenzurábilis. Már csak azért is, mert az egyik, jelesül Waldenfelsé, azt a véleményt osztja, hogy „a felelet, mely egy idegen igényére érkezik, nem korlátozódik sem arra, amit én az idegen megnyilatkozásban megértek, sem arra, hogy egy másikkal megértessem magam”.⁹⁷ Az elképzelés szerint az idegentapasztalat szubsztanciális jellemző. Márpedig ez a vitát csak egy irányban döntheti el érdemben. De ezt fogalmazzuk meg mint a végkövetkeztetések egyikét, de azt is kérdés formájában.

Következtetések

1a) Mi tehát a közös Husserlben és Gadamerben? A kérdést nem így tettük fel, és nem is ebben a modorban kell megválaszolni. Inkább úgy, hogy értelmezhető-e Gadamer fiatalkori írása egy Husserl által felvázolt és tényleg csak vázlatokban közölt tendencia kiegészítőjeként, ami egységesnek kezeli a dolgot elején felvetett meghasonlás köztes terét? Ehhez először azt kellett látni, hogy a köztes tér megfogható, vagyis kutatásra érdemes, majd azt, hogy van olyan eredetkutatási terv, ami ebbe a sémába illeszkedik. Nos, ha az első lépés sikerült, akkor már csak az van hátra, hogy utánanézzünk magának az elemzésnek, melyet Gadamer a habilitációs tézis második felében tesz meg.

1b) Gadamer viszont, úgy tűnik, teljesíti azt a követelményt, hogy az interszubsztantivitás szférájában találja meg az általunk *eredetkutatási tervnek* nevezett, a hiátus lefedésére alkalmas eljárást.

2) Harmadjára pedig a kérdés. Elnézve azt a tendenciát, mely ki kívánja vonni a hermeneutikai megértéseméletet egy fenomenológiai alapú interszubsztantivitás-elmélet hatásköréből, komoly problémák merülnek fel. Számomra pedig kétségesnek tűnik, hogy ez a kivonás egyáltalán megtörténhet. Van-e arra esély, hogy úgy értelmezzük a két etikai világlátásról szóló elméletet mint fenomenológiaértelmezések két párhuzamos típusát, melyeknek vázolója nem szembesítést, hanem fogalomelemző, alapfeltevés-tisztázó vizsgálódást von maga után?

Remarks Upon the Philosophical Historiography – The Problem of Intersubjectivity in Gadamer's Habilitation Thesis. The study concentrates on the phenomenological aspects of Hans-Georg Gadamer's early work about Plato's dialectical ethics. If we know that the phenomenological interpretation of historical research traces a history of interpretational structures, a history of interpersonal constructivism, we'll take into consideration that the gadamerian analysis of platonic ethics is built on the basis of phenomenological intersubjectivity. In fact Gadamer characterizes his work as a phenomenological commentary to Philebos, but his leading topic of his thesis is that compounding the right interpretation yearns for an interpersonal community, and the general scheme of Platonic philosophy can be reached in a historiographical method of researching interpersonal-relational hints.

⁹⁵ „Das hermeneutische Verstehen sinnhafter Äusserungen” és „Phänomenologische Sinnauslegung der Erfahrung”. Waldenfels: *i.m.* 81.

⁹⁶ Uo. 79–82.

⁹⁷ Uo. 86.