

Nyíró Miklós

# Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

## I. Bevezetés

Az alábbiakban egyetlen eszmét, a „hermeneutikai racionalitás” eszméjét állítom az előtérbe, a társadalomkritika hagyományosan kiépült fő típusai és lehetőségei vonatkozásában. E vonatkozás exponálása talán meglepőnek tűnhet, amennyiben a hermeneutikai filozófiában – s itt annak két kimagasló német képviselője, Martin Heidegger és tanítványa, Hans-Georg Gadamer munkásságát tartjuk szem előtt – nem sok szó esik politikáról, társadalomkritikáról. Mi több, köztudottan még csak a politika- vagy társadalomfilozófia számára sincs sok mondandója a hermeneutikának, legalábbis abban az értelemben nincs, hogy nemigen járul hozzá az e területeken honos elméletalkotáshoz. Másfelől viszont a modern társadalomkritika lehetőségei egy átfogóbb kérdéskörbe, nevezetesen a modernitás problémájának a kérdéskörébe illeszkednek, attól nemigen függetleníthetők. Mármint a modernitás lényegének vizsgálata, mely – miként látni fogjuk – a legszorosabban összefügg az egyidejűleg felette gyakorolt kritika iránti igényvel, ebben a kettős vonásában elsőként Hegelnél nyomul a filozófia középpontjába. Hegel vonatkozó nézetei jó ideig megkerülhetetlenek bizonyultak, s bizonyos értelemben talán még ma sem megkerülhetők. E kérdéskör artikulálása ugyanis Hegelnek köszönhető nem csupán a maga fogalmi eszközeit, de magát azt a horizontot is, melynek keretében a modernitás mibenlétére adható válaszok egyáltalán felvázolhatókká váltak.

A modern társadalmak valóságát illető kérdések azonban nem tévesztendőek össze azzal, ahogyan maga a modernitás önmagát artikulálja. Ez utóbbi, vagyis a modernitás önmegértése Hegel óta jellemzően a felvilágosodás terminusaiban, a racionalitás, ész és értelem felvilágosodásbeli fogalmi mentén zajlott, s talán máig dominánsnak mondható az e terminusok mentén való gondolkodás, ítéletalkotás. Noha korunk társadalmainak a kiépülése történetileg szorosan összefonódott bizonyos, a felvilágosodás során megfogalmazódó eszmékkal, ez nem jelentheti azt, hogy a problémák, melyekkel azok szembesülnek, csak és kizárólag a felvilágosodás terminusaiban volnának artikulálhatók. Az alábbiakban kifejtettek éppen amellett igyekeznek érvelni, hogy *a felvilágosodásra visszanyúló gondolati alakzatok nem sajátíthatják ki maguknak a társadalomkritika ügyét.*

Nyíró Miklós (1960) – filozófus, egyetemi docens, Miskolci Egyetem, miklosnyiro2011@gmail.com

A tanulmányban ismertetett kutatómunka az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű „Fiatallodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával, valamint az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával valósult meg. Bővebb változata a szerző által szerkesztett *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére című kötetben olvasható* – Bp. 2017. 48–91.

A hermeneutikának a felvilágosodáshoz való viszonya mindazonáltal olyan gócpontnak bizonyul, mely félreértések tömkelegének a melegágya. Tény, hogy a hermeneutika bevallottan, kifejezetté téve azt, ugyanakkor belátható (!) okoknál fogva „nem a felvilágosodás fogalmiságában mozog”. Bizonyos értelemben azonban nagyon is a szíven viseli a „felvilágosodás” ügyét. Itt csak arra utalhatunk, hogy az értelemnek, az értelemközvetítésnek a szolgálatába állított diszciplínaként a hermeneutika kezdettől fogva az értelemínség tapasztalatából táplálkozik, ez talán legfőbb motivációja. Ha pedig ez így van, akkor nemigen bélyegezhető meg eleve akként, mint ami a felvilágosodás esküdt ellensége volna.

Az tehát, hogy korunk társadalmi kérdései a modernitás problémáiba ágyazódnak, ez utóbbiak artikulálása pedig történetileg szorosan összefonódott a felvilágosodás gondolati alakzataival, másfelől viszont bizonyos felvilágosodásbeli eszmékkal szemben a hermeneutikai filozófia – jó okkal ugyan, de – távolságot tart, könnyen ama csalóka látszat kialakulásához vezethet, hogy a hermeneutikának nemigen lehet érdemi mondandója korunk társadalmi kérdéseiről. Az e kettő közti affinitás vizsgálatakor talán éppen ez a tényállás képezi az egyik legnagyobb nehézséget. Az tudniillik, hogy *mindaddig, amíg a társadalmi problémák kapcsán csak és kizárólag a felvilágosodás eszméi mentén való megközelítést találjuk elfogadhatónak, addig a hermeneutikát eleve ki fogjuk zárni a diskurzusból*. Eleve úgy fogjuk találni, hogy a hermeneutikának – jobb esetben – nem sok köze lehet e kérdésekhez, illetve – rosszabb esetben – hogy a hermeneutika egyenesen modernitás- vagy haladásellenes kell legyen, „minthogy” felvilágosodásellenes. Ez a megbélyegző megközelítés azonban, mely kimondva-kimondatlanul túlságosan is sok esetben jut érvényre, a hermeneutikát illető alapvető tájékoztatanságról árulkodik.

Eddigi megfontolásaink azt a célt szolgálták, hogy egyáltalán megnyithatóvá váljék a kérdés, mely a hermeneutikának a társadalomkritika vonatkozásában felmutatható hozadékára irányul. Ezt a kérdéskört nem állhat szándékomban kimerítő igénnyel tárgyalni – az vélhetően kötetnyi kifejtésre szorulna. A fentiekből azonban kirajzolódni látszik egy kérdés, mely a jelen összefüggésben központi jelentőségűnek tűnik. Ha ugyanis a modernitás dinamikája lényegileg összefonódik annak állandó kritikájával, akkor a kritika iránti igény azt a kérdést veti fel, hogy *honnan meríthetők e kritika mértékei, mi testesítheti meg az adekvát kritikát, milyen erők, kik tekinthetők a kritika letéteményesének?* Az aspektus, melyet itt előtérbe állítok, e kérdések összefüggésében nyer értelmet.

A „hermeneutikai racionalitás” eszméjének a társadalomkritika vonatkozásában való kifejtése során a következő módon fogok eljárni. Tanulmányom első fő részében – a korunk demokráciái és a modernitás problémáinak összefüggéseire vonatkozó bizonyos előzetes megfontolásokat követően, s Habermas ez irányú vázlatára támaszkodva – először Hegel modernitás-kritikájának főbb elemeit összegzem. Erre vonatkoztatva vázolom azután a modernitás problémája körül forgó diskurzus ama fő vonulatait jellemző sajátosságokat, amelyek a Hegellel való szakítás során fogalmazódtak meg, s – bizonyos határok közt – alapvonásaiban rajzolják elő a modernitás-kritika lehetséges változatait. Ez az elemzés annak háttérül szolgál, hogy a második fő részben kidomboríthassuk a hermeneutikai filozófia néhány alapvető jellemzőjét, így helyezvén el azt a vázolt konstelláció viszonylatában. A hermeneutikai filozófia kapcsán először a keretei közt védelmezett „racionalitást” és annak ontológiai igényét körvonalazom – a korai Heidegger törekvései mentén –, majd Gadamer dialogikus hermeneutikájának néhány fontos aspektusát domborítom ki, azok társadalmi-politikai jelentőségét hangsúlyozva.

## II. Demokrácia, modernitás, kritika

### 1. A demokrácia fogalma előzetes megközelítésben

Ami a demokrácia fogalmát illeti, kiindulásképpen a következő megkülönböztetéseket fogalmazhatjuk meg. Szűkebb értelemben a demokráciát a politikai berendezkedés ama formájának szokás tekinteni, melyben a tisztségeiket szabad választás révén elnyerő köztisztviselők gyakorolják a hatalmat. A szó e „konstitucionalista” értelme szerint a demokrácia már azzal megvalósul tehát, hogy kiépül egy, az alkotmányon nyugvó demokratikus kormányzati rend. A demokrácia eszméje azonban már Periklésznél is követelményként támasztotta azt, hogy működése során egy efféle politikai berendezkedés ne a kevesek, hanem a sokak javát szolgálja. Mai fogalmaink szerint ez annyit tesz, hogy a demokrácia ügye korántsem merül ki az alapvető intézményes keretek kiépítésében. E keretek közt ugyanis továbbra is érvényre juthat – s túlnél gyakran érvényre is jut – a kevesek javát szem előtt tartó gyakorlat. A közös irányában való tájékozódás elterjedése csak akkor remélhető, ha az intézményes renden túlmenően a demokratizálás folyamatának egyre bővebb körökben való kiterjesztésére is sor kerül. John Dewey például ebben az értelemben állította előtérbe a „jogok demokráciáját”, de a „társadalmi”, valamint a „gazdasági demokrácia” kialakításának a feladatait is, túl a „politikai demokrácián”.<sup>1</sup> E tágabb értelmében véve a demokrácia fogalma egy olyasféle ideálra utal tehát, amelyet „egalitarizmusnak” szokás nevezni, s amelynek manapság többnyire az esélyegyenlőség követelményével igyekszünk megfelelni.

A demokrácia konstitucionalista, illetve egalitárius fogalmai azonban bizonyos mélyen meghúzódó, a társadalom- és eszmetörténet során verejtékkel kivívott belátásokban gyökereznek. Ezek egy olyan „logikát” követnek, amelyet mind a demokráciával kapcsolatos kérdések lehetséges alapvető megközelítésmódjainak, azok típusainak a közelebbi tisztázásához, mind pedig – a továbbiakban – a hermeneutikai kezdeményezések ez irányú pozicionálásához érdemes tekintetbe vennünk.

*Filozófiai diskurzus a moderniségről. Tizenkét előadás* című kötetében Jürgen Habermas annak a meggyőződésének ad hangot, hogy mindama álláspontok, amelyek a jelenkori társadalmi-politikai valóság kérdései kapcsán megfogalmazódnak, egy olyan konstelláció keretében artikulálódnak, melynek keretei már a hegeli idealizmussal való szakítás során kirajzolódtak. Miként írja: „Mindmáig nem jutottunk túl azon a tudati állapoton, amelyet az ifjúhegeliánusok idéztek elő, amikor elhatárolódtak Hegeltől és általában a filozófiától. [...] mi máig is az ifjúhegeliánusok kortársai vagyunk, azok maradtunk.”<sup>2</sup>

Habermas mindenekelőtt „a modernség és a nyugati racionalizmus történeti fejlődése közötti belső összefüggést” hangsúlyozza,<sup>3</sup> vagyis azt a tényt, hogy az újkor társadalmi-politikai valóságának kiépülése és mozgása elválaszthatatlan az ésszerűség nyugati fogalmának a sorsától, e fogalom alakváltozásaitól, s hogy ezért a jövője, kilátásai is a legszorosabban

<sup>1</sup> Lásd például a Carbondale-ben működő Center for Dewey Studies korábbi igazgatójának, Larry A. Hickman-nek az alábbi írását: *Representative Democracy, Participatory Democracy, and the Trajectory of Social Transformation. = Identity and Social Transformation*. Eds. J. Ryder és R. Síp. Amsterdam–New York 2011. 173–182.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a moderniségről. Tizenkét előadás*. Bp. 1998. 47.

<sup>3</sup> Uo. 8.

összefonódnak a kérdéssel: miféle formában képes az ésszerűség megőrződni és magát érvényre juttatni ebben a valóságban? A modern állapotokkal kapcsolatos lényegi problémák tekintetében tehát a következő két, egymástól elválaszthatatlan kérdés bizonyul mértékadóknak. 1) Mik az újkor *alapvető* jellemzői, miben jelölhető meg a modern társadalmak kialakulásához vezető és azokat jellemző mozgások legfőbb elve, s melyek azok az alapvető feszültségek, amelyek az így kiépülő alakzatban rejlenek? 2) A racionalitás mely fő alakzatai jutnak döntően érvényre a modernitásban, s milyen teljesítőképesség tulajdonítható nekik?

## 2. A modernitás hegeli kritikája

Az említett két kérdés egybefonódásának, a modernség és a racionalitás közti *belső* kapcsolat felismerésének és egyúttal vizsgálatának Hegel filozófiájában lehetünk a tanúi – így Hegel elemzéseiből indul ki Habermas is. Ő volt ugyanis az első, aki a filozófiát – azaz a filozófia valamennyi történetileg kiépült alakját – saját kora általi meghatározottságában ragadta meg: szerinte minden filozófia önnön „korának gondolata”, mely „kora szellemét fejezi ki”.<sup>4</sup> Saját filozófiájára ezért maga Hegel sem tekinthetett másként, mint ama kornak, tudniillik a modernitásnak a kifejeződésére, melyben létrejött, s melyet – következetesen, immár kifejezett feladatául jelölve meg azt – megragadni törekedett.

Az új kor „elvét” Hegel a szubjektivitásban pillantja meg – abban a szubjektivitásban, mely Descartes-tól egészen Kantig és Fichtéig az újkori filozófia alapfogalmaként került kifejtésre, s mely egyúttal az új kor kiépülése valamennyi meghatározó eseményének, így például a reformációnak, a felvilágosodásnak, a francia forradalomnak és a *Code Napoléon* meghirdetésének vagy éppen a tudományok, a morál és a művészet elkülönülő fejlődésének, egyáltalán a vallás és az állam, illetve az állam és a polgári társadalom elválásának, ahogyan a jogilag szervezett társadalmi-gazdasági szféra elkülönülésének is a háttérében munkál.<sup>5</sup>

A szubjektivitás lényegét, mely az újkorban egyre inkább érvényre juttatja önmagát, Hegel az önmagára vonatkozó reflexióban, az abban rejlő szabadságban látja. Kiteljesedésében azonban kettősséget, meghasonlást vél felfedezni. Egyszerre jelent az ugyanis üdvözlendő haladást – ti. a szabadság megvalósulásának a lehetőségét – a korábbi korok tradíció meghatározta világgal szemben, ugyanakkor olyan mozgást, mely önnön elidegenedését, valamiféle szerves totalitásból való kihullását idézi elő, anélkül, hogy saját mozgására hagyatkozva e totalitás visszanyerésének a reményét kilátásba helyezhetné. A szubjektivitás kifejlése olyan differenciálódási folyamatot idéz elő, melynek eredményeként a szubjektum „pozitívva” merevedett, számára adottságként megjelenő, idegen, objektív hatalmakkal találja magát szemben, melyek így ellentmondanak szabadságának, ahogyan az ész igényeinek is. Ilyen körülmények közt szükségképpen – magának az észnek az igényéből fakadóan – kell fellépnie ama szükségletnek,

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. I. köt. Bp. 1977. 59–60.

<sup>5</sup> A *Jogfilozófiában* ezt a következőképpen fejezi ki Hegel: „A szubjektum *különösségének* joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a *szubjektív szabadság* joga a forduló- és középpont az ókor és a *modern* kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma. Közelebbi alakulataihoz tartozik a szeretet, a romantika, az egyén örök üdvösségének célja, stb. – azután a moralitás és a lelkiismeret, továbbá az egyéb formák, amelyek majd mint a polgári társadalom elve és mint a politikai alkotmány mozzanatai emelkednek ki, részben pedig általában a történelemben, különösen a művészet, a tudományok és a filozófia történetében lépnek fel.” – G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat*. Bp. 1983. 142.

hogy a kor fogalmilag megragadja önmagát. Ez a filozófia születésének pillanata. A szükséglet, mely a filozófiát – mint az ész ügyét – életre hívja, a meghasonlottság felismerésében gyökereszik: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete” – vallja Hegel.<sup>6</sup>

Az egyesítés funkcióját korábban a vallás töltötte be. Az ész korában azonban maga a filozófia hivatott azt kielégíteni, ám olyan formában, mely már nem térhet vissza a régmúlt korok példaképszerűségéhez. A modernitásnak a maga mértékét és igazolását önmagában kell megelnie. Ezért legitimitásának a kérdésére csak a modernség elve alapján, vagyis a szubjektivitás elvénél kitarva adható válasz.

Mármost ennek a követelménynek Hegel oly módon vél megfelelni, hogy a véges szubjektivitás elve mellé, mely saját szabad, reflexív mozgásából fakadóan egyre inkább differenciálódik, felveszi – mintegy annak mértékeként és kritikai instanciájaként – az abszolút szubjektumnak, az Észnek mint abszolútnak a fogalmát. „Az abszolútumot meg kell konstruálni a tudat számára – ez a filozófia feladata.”<sup>7</sup> A filozófia eszköze továbbra is csak a reflexió lehet, ám a véges szubjektivitás értelmi reflexiójával szembe lehet és kell állítani az Ész sajátos reflexivitását, a *reflexiót mint ész*: „A reflexió csak akkor ész, és a reflexió tette csak akkor tudás, ha az abszolútumra vonatkozik; de ez a vonatkozás megszünteti a reflexió művét, és csak a vonatkozás létezik, ez a megismerés egyedüli realitása; ennél fogva az elszigetelt reflexiónak [...] nincs más igazsága, mint megsemmisítésének az igazsága. Az abszolútum viszont [...] ezáltal objektív totalitássá válik, a tudás teljessége, az ismeretek organizációja lesz. Ebben az organizációban minden rész egyúttal az egész, mert a rész csak mint az abszolútumra való vonatkozás létezik”.<sup>8</sup>

Az ész reflexív mozgása nem merül ki az értelem általi folytonos tükrözés, a véges minduntalan tagadása „rossz végtelenbe” tartó mozgásában. Az ész sokkal inkább spekulatív mozgás. Olyan spekuláció, melyben a reflexió minden foka – az abszolútumra való vonatkozása következtében – egyúttal szintézist alkot az abszolút szemléletével, így hozva létre a „jó végtelen”. Ezzel megsemmisül minden lét és korlátozottság önmagán nyugvása, melyek immár az abszolútum mászléteként lepleződnek le – ama mászléteként, melynek elemében az abszolútum önmagát önmagával közvetítve bontakoztatja ki önmegismerését.

A modernség hegeli kritikájának fő jellemzői tehát az alábbiak. Hegel a) felismeri a szubjektivitás elvén nyugvó modernitás fölényét a korábbi korokkal szemben, ám egyúttal b) az azzal járó szükségképpen meghasonlottságot is, ezért c) a szubjektivitás elvének egyoldalúságát igyekszik felmutatni, mégpedig d) az abszolútum mint ésszerű totalitás irányában való túlhaladása révén.

Nyilvánvaló azonban az e hegeli kritikában rejlő nehézség: a meghasonlott szubjektivitásnak az ésszerű totalitás mozzanataként való felmutatására csak a fogalom elemében kerülhet sor, arra csak a gondolkodás, a filozófia lehet képes; s megfordítva, csak a fogalom elemében tűnhetnek fel ésszerűként a valóság meghasonlottságai. Az abszolútum *filozófiája* számára elkerülhetetlen ugyan a végkövetkeztetés, miszerint „ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos,

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége.* = Uő: *Ifjúkori írások. Válogatás.* Bp. 1982. 160.

<sup>7</sup> Uo. 164.

<sup>8</sup> Uo. 168.

az ésszerű”,<sup>9</sup> ám *csakis* az abszolútum filozófiája számára az. Miközben e tételben rejlene a kor igazolása, az éppenséggel felszámolja a fennálló kritikájának impulzusait.

Az abszolút ész hegeli fogalma ennyiben belső feszültséget rejt magában: egyfelől bármi-féle különösség abszolutizálásának a kritikai instanciájául, e kritika mértékéül szolgál, másfelől viszont a totalitás egészének az ésszerűségét, s ezzel mindennemű kritika felszámolódását implikálja. Az abszolút idealizmus ezért azt támasztja elvárásaként a polgárokkal szemben, hogy elidegenedett különösségüket az általános ésszerű mozzanataként ragadják meg, mégpedig a gondolkodás elemében. Az „önmagát megértő szubjektum” eme követelménye fejeződik ki azután abban a hegeli konstrukcióban, amely – mint ismeretes – a polgári társadalmat „felemeli” az államba.

### 3. A modernitáskritika három távlata

A modernitás fentebb összegzett hegeli kritikája tehát két alapvető gondolati alakzatot mozgósított. Egyfelől azt, hogy a modernség, mely lényegénél fogva kritikára szorul, csakis magából a modernség szelleméből merítheti annak mértékeit; másfelől azt, hogy egy ilyen, a szubjektivitás elvén alapuló, ám annak kritikájára mégis alkalmas instanciaként az ész hegeli fogalma szolgálhat. Mármint e két alapvető motívum összefonódásának a *megbomlása* volt az a döntő mozzanat, amely mentén az utókor számára járhatóknak bizonyuló utak kirajzolódtak-kirajzolódhattak. A kritika számára így három „távlat” bontakozott ki, melyek tagolódása akörül fordul meg, hogy miként viszonyulnak modernitás és racionalitás összefüggéséhez, mit tekintenek a kritika letéteményesének. E három távlat a baloldali, valamint a jobboldali ifjúhegeliánusok képviselte álláspontból, illetve a majd Nietzsche által megnyitott útból kiindulva tárul fel.

Az ifjúhegeliánusok hűek maradnak a modernitás immanens kritikájának hegeli igényéhez, azonban elutasítják az abszolút ész hegeli fogalmát. Ez utóbbival ők a külső és belső természet érzéki valóságát (Feuerbach), az egyén konkrét, történeti egzisztenciájában rejlő ellentmondásnak, a „boldogtalan tudatnak” a meghaladhatatlanságát (Kierkegaard), illetve a gazdasági alapok anyagi létét (Marx) szegezik szembe, visszautasítva a valóság elkülönülő szférái közti pusztán fogalmi közvetítést, a valós ellentétek gondolati szublimálását. Mindez távolról sem az ész általános elutasítását, hanem egy szerényebb észfogalom átmentését jelenti. Az ifjúhegeliánusok számára hangsúlyossá válik a jövő felé nyitott mindenkori történeti jelen – ellentétben Hegel proklamációjával, mely „a történelem végét” hirdette meg –, ami pedig teret biztosít a kor kritikája számára. A felvilágosodás ily módon megnyíló „dialektikáját” illetően az alábbi két szemben álló mozgalom artikulálódik.

A radikálisok pártja, a „mozgás pártja” a baloldali hegeliánusokhoz kapcsolódik, s azokat tömöríti magában, akiket a felvilágosodás továbbvitelének törekvése éltet, s az ésszerűségnek a történelmi valóságban megvalósítandó, jövőbe vetített utópikus reménye vezérel. Az államban ők pusztán a társadalom meghasonlott erkölcsiségének a kifejeződését látják – nem pedig az eleven erkölcsiség megtestesülését, miként Hegel –, s így nem is az államban, hanem a társadalom önszerveződésének a folyamataiban pillantják meg az áhított ésszerűség megvalósításának esélyét – ám ugyanakkor e folyamat élcsapataként tekintenek magukra. Ezt az

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp. 1983. 20.

észszerűséget viszont továbbra is – Hegelhez hasonlóan – egy olyan „erkölcsi totalitás” realizálásának a kívánalmában vetítik előre, melynek keretei közt felszámolódna az ember közönségi-nyilvános, illetve privát szférája közti szakadás. A demokrácia fentebb említett egalitárius eszméjét ez a mozgalom tüzi a zászlajára.

A jobboldali hegelianusok motívumaiból táplálkozó neokonzervatívok pártja, a „maradás pártja” ezzel szemben elvitatja a modernség és az ész közti belső kapcsolatot, s kezdettől fogva lemond az erkölcsi totalitás utópikus eszméjéről. Az észszerűséget már csak objektív és szubjektív szféráira széthullva ismeri el, minek következtében az elveszíti hatóerejét: a radikális kritika alapjaiban semlegesítődik, s helyébe az értelmi operacionalitást szem előtt tartó kritika lép. Ez az alapállás hajlik arra, hogy a fennálló viszonyok „észszerűségét”, vagy legalábbis a társadalmi modernizáció általa is üdvözölt folyamatának a többé-kevésbé automatikus kibontakozását hangoztassa, mely eleve illuzórikussá teszi a radikális párt állampolgári egyenlőségre vonatkozó kívánalmait. A társadalom racionalizált funkcionálása következtében keletkező deficitet, a polgárok által az alapjaiban megmásíthatatlan, objektív viszonyokban való részvételük során elszenvedett veszteségeket mindenekelőtt az államiság és a vallás „szubsztanciája” hivatott kompenzálni szerintük, illetve a szellemtudományok által közvetített tradíciók, az erkölcsiség és a művészet hivatottak kiegyenlíteni azt. Ez tehát a „kompenzatorikus úton megbékélt modernség” víziója (Joachim Ritter), melyben a társadalmi modernizáció előnyeinek az élvezetével a kulturális modernség leértékelődése vagy egyenesen túlhaladottságának a tudata párosul. Az ide tartozók a demokráciának pusztán a konstitucionalista eszméjét fogják védelmezni.

A harmadik távlatot a modernitás kritikusaik antihegelianus tábora képviseli, azok tehát, akik a Nietzsche és a neoromantika által megnyitott perspektíva gondolati stratégiáit mozgósítják. A kritika mértékadó instanciája számukra többé sem nem az ész, sem nem az operacionális értelem. Ugyanakkor nem is a múlt valamely példaadó alakzatához való *ókonzervatív* visszatérésről van szó. A modernség teljes körű kritikáját ez a tábor egyenesen a jövőre orientált modern időtudatot radikalizálva valósítja meg, s ezért gyakran utópikus felhangokkal is telítődik. Nietzsche élesen bírálja a modern ember meghasonlottságát, vagyis az ellentmondást, mely a tudásnak a művelődés folyamatában kiépülő „belső túlvilága”, illetve a cselekvés terén a külső normákhoz igazodó, konformista magatartás közt feszül.<sup>10</sup> E meghasonlottságot azonban a felvilágosodásban rejlő potenciál – az ész és az értelem potenciálja – nemcsak hogy nem képes meghaladni szerinte, hanem inkább elmélyíti azt. „Nekünk, moderneknek saját magunkból merítve nincs semmink” – vallja Nietzsche<sup>11</sup> –, s ennyiben önnön mozgatórugójában, a tudat-szubjektivitás elvében a modernség nem is lelhet mértékekre. Maga az ész nem egyéb, mint a létezés végső elvének, a hatalom akarásának az elfajzott – mert merőben a „csordamorál” szükségleteiből fakadó – kifejeződése, vagyis olyasvalami, amivel csakis a hatalomakarás belső dinamikájának a töretlen, inherens „logikája” állítható szembe. Az önmagában meghasonlott modern szubjektummal Nietzsche tehát a legsajátabb irracionális erőinek is birtokában lévő, ugyanakkor az öntranszcendálás valamennyi mozgósítható impulzusába hierarchikus rendet is vivő in-dividuum ideálját, vagyis az akarat töretlenségének az eszményképét szegezi szembe.

Mármint Habermas szerint ez a nietzscheiánus impulzus lényegileg irracionális-anarchikus, s követői nem kevésbé azok. Tézise így hangzik: „a neokonzervativizmus vagy az esztétikailag

<sup>10</sup> Vö. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Bp. 1995. 47. skk.

<sup>11</sup> Uo. 49.

inspirált anarchizmus a modernségtől búcsúzva voltaképpen csak a modernség elleni újabb lázadásra tesz kísérletet [...] az »utófelvilágosodás« köntösébe bújtatva csak cinkosságát leplezi az ellenfelvilágosodás »tiszteletre méltó« tradíciójával».<sup>12</sup>

### III. Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

#### 1. A hermeneutika mint a modernitáskritika negyedik távlata?

Mármost a Habermas által vázolt kép, melyet az eddigiekben igyekeztünk összegezni, egyfelől nagyon is hasznosíthatónak tűnik a hermeneutikai indíttatású filozófiák bizonyos „pozicionálása” számára: racionalitás és modernség kirajzolódó összefüggéseit felvázolva egyértelművé teszi azt a vonatkoztatási keretet, amelyben a modernség problémájára adott válaszok jellemzően elrendeződtek-elrendeződnek.

Másfelől viszont Habermas vázlata éppenséggel kevésbé tűnik hasznosíthatónak a tekintetben, ahogyan a hermeneutikai filozófia értékelésére-elhelyezésére a maga felvázolta kereteket felhasználja. A rubrika, melybe a hermeneutikát Habermas mindig is hajlott besorolni, jobb esetben – s pusztán Gadamerre vonatkoztatva – az az általa neokonzervatívként jellemzett beállítottság volna, mely lemond a társadalmi viszonyok ésszerűségét célzó utópikus reményről, a szellemtudományokat pedig – mint a tradícióközvetítés letéteményeseit – kompenzatorikus teljesítményük kapcsán méltatja.<sup>13</sup> Heidegger viszont kifejezetten a nietschei indíttatású észkritika képviselőjeként tárgyalja Habermas, olyan szerzőként, aki a metafizika kritikája révén magát a nyugati racionalizmust kívánja aláásni: „Most a lét az, ami a létezőből visszahúzódtott [...] a metafizika korlátait belülről meghaladó gondolkodás többé már nem osztja az autonómiájával hivatkozó ész önbizalmát. A létet betemető rétegeket minden bizonnyal le kell hordani, el kell takarítani. Am a destrukció munkája – nem úgy, mint a reflexió ereje – egy új heteronómia begyakorlására szolgál. A destrukció energiája egyedül a szubjektivitás önlegyőzésére és az önmagáról való lemondásra irányul: a szubjektivitásnak meg kell tanulnia a kitartást, és alázatban kell feloldódnia. [...] a lét csak mint végzet fordulhat

<sup>12</sup> E tézist Habermas olyan „gyanúként” fogalmazza meg kötete Előszavában – vö. Jürgen Habermas: *i.m.* 10. –, melyet azután maga a mű hivatott igazolni. Nem kétséges, hogy a kérdés rendkívül összetett. Mivel azonban e tézis a hermeneutikai filozófia heideggeri megalapozására nézve is elmarasztaló, érvényességének fellazítását már Nietzsche esetében is fontosnak véljük. Ezért megfontolásra érdemesnek tartjuk azt a felvetést – mely közelebbről itt persze nemigen tárgyalható –, hogy Nietzsche az „erkölcsi totalitásnak” ugyanazt az antikvitásból merített s a modernitásban *par excellence* utópikus eszméjét látszik irányadó ideálként védelmezni, amelyet Hegel korábban a felvilágosodás észfogalmával hozott összefüggésbe, Nietzsche viszont tudás és tett egységeként, belső és külső összhangjaként érti azt. „Az a nép, amelyiknek kultúráját tulajdonítunk – írja –, egész valóságában valami élően Egy kell hogy legyen, s nem hullhat szét nyomorultul belsővé és külsővé, tartalomná és formává.” Uo. 50.

<sup>13</sup> Szembeötölő például, hogy Gadamer neve összesen öt alkalommal kerül említésre Habermas tizenkét előadásában, s mindahányszor futólag. Egy esetben pedig, ahol „a radikálisan történeti gondolkodás [...] jellemzője”-ként értett „hatástörténeti” eszméjének a különböző olvasatairól esik szó, Gadamert annak „konzervatív [...] variánsa”-ként említi. Vö. Jürgen Habermas: *i.m.* 17. Gadamer viszont az őt jellemző konzervativizmust éppenséggel a forradalmi impulzustól való, az élettapasztalat belátásain alapuló állhatatos tartózkodás „konzervativizmusának” tekintti, mely „egy olyan generációé, mely túl van a német történelem három nagy katalizmáján, anélkül, hogy valaha is a fennálló társadalmi rendszer valamiféle forradalmi megrázkódtatásáig jutott volna el”. Hans-Georg Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode.* = Uő: *Gesammelte Werke.* Band 2. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register.* Tübingen 1986. 243.



elő [...]. Heidegger észkritikája egy mindent átható, de tartalmilag üres beállítottság-változás távolgató radikalitásában ér véget: el az autonómiától, odaadni magunkat a létnek.”<sup>14</sup>

Habermas tehát az autonóm szubjektivitás aláadását olvassa ki Heideggerből, amit szerinte a szubjektivitás lényegi létre-vonatkoztatottságának „új heteronómiaja” von maga után. Továbbá mindezt Habermas magától értetődően politikailag fűtött megközelítésnek tekinti, elhárítva vagy egyszerűen csak az ideológia gyanúja alá helyezve annak kifejezett ontológiai igényét.

Látnunk kell azonban, hogy mindeközben Habermas perspektíváját egy, a racionalitás mibenlétére vonatkozó meghatározott elgondolás szervezi.<sup>15</sup> Ennek jegyében utasítja vissza Heidegger ama kezdeményezését, mely a lét értelmére irányuló kérdést a legszorosabb összefüggésbe hozza az embermivoltot meghatározó jegyekkel. Szembeötlő továbbá, hogy ez a habermasi olvasat nem ad számot arról, miként nőhetett ki a létértelemre irányuló heideggeri kérdésből egy olyasfajta filozófia – ti. Gadamer filozófiája –, amely több tekintetben is Habermas saját vállalkozása hátterében áll.<sup>16</sup>

Tézisünk az tehát, hogy – minden lényeges különbségük ellenére – Gadamer filozófiája nem függetleníthető a hermeneutikai filozófia heideggeri alapvetésétől; hogy az általuk képviselt hermeneutikai filozófia nem illik bele a Habermas által vázolt konstellációba; hogy a hermeneutikai filozófiától idegen fogalmi háló szervezi ezt a konstellációt; s hogy ezért a hermeneutikai filozófia lényegi vonásai hamis beállításban kerülnek feltüntetésre, ha azokat ezen alapvetően Hegeltől és a felvilágosodásból származó fogalmi keret fényében kívánjuk megítélni.

## 2. A hermeneutikai „rationalitás” ontológiai igénye – Heidegger

A hermeneutika ősi, a hellenizmusig visszanyúló diszciplínája mindig is a megértés és értelmezés tanaként volt ismert, mely elsősorban bizonyos tudományágak körében – így a jogtudományban, a teológiában és a filológiában – a különböző szövegek értelmezése során hasznosítható. Mármost ennek a diszciplínának az egyetemes, filozófiai rangra emelkedése a legszorosabb összefüggésben áll azzal – s e fordulatnak a korai Heidegger munkásságát nyomon követve lehetünk a tanúi –, hogy a megértés és értelmezés problémája immár nem

<sup>14</sup> Jürgen Habermas: *i.m.* 86–87. Bővebben, vö. uo. 112–134.

<sup>15</sup> Habermas racionalitáskonceptiója egyrészt az autonóm szubjektivitásnak a felvilágosodás tradíciójából származó eszméje, másrészt viszont a gadameri hermeneutikában kiemelkedő szerepet játszó dialogicitáskereső mentén artikulálódik. Miként írja, „aki ebben a diskurzusban részt vesz [...] meghatározott értelemben használja az »ész« vagy a »rationalitás« kifejezéseket. Nem ontológiai játékszabályok szerint használja, Isten vagy lét egésze jellemzésére, és nem is empirista játékszabályok szerint használja, megismerésre és cselekvésre képes szubjektumok diszpozícióinak jellemzésére. Az ész nem valami készlet jelöl, nem objektív teleológiát, nem is szubjektív képességet. Inkább azt jelzi, hogy a történeti fejlődés menetében felkutatott szerkezeti minták [...] félbeszakadt, félresikerült képzés-tanulási folyamatokra utalnak, amely folyamatok túlmutatnak az egyén szubjektív tudatán.” Habermas: *i.m.* 49. 4. jegyzet. Ennek a történelemben töredezetten megvalósuló, transzszubjektív racionalitásnak a jellemzése közben Habermas láthatóan nem vesz tudomást az autenticitás heideggeri eszméjéről, nem ad számot ezen eszmének a dialogicitásban, a kommunikatív ész kiépülésében játszott alapvető jelentőségéről.

<sup>16</sup> Alapvető indíttatásait, hogy az ún. kommunikatív észről szóló elgondolásait megalkossa, köztudottan Gadamer hermeneutikájából merítette Habermas. Jean Grondin, a gadameri hermeneutika jeles kanadai értelmezője például így fogalmaz: Habermas „a nyolcvanas években [...] felvázolta a kommunikatív cselekvés elméletét, s abból egy olyan diskurzus-etikát bontakoztatott ki, melyet a nyelvi jellegű szót értés egyetemes eszméje legitimál” – az az eszme tehát, mely Gadamer hermeneutikáját élte. Grondin ezért beszél azután Habermas kapcsán „a hermeneutikai univerzalitásigény megújításáról”, „a hermeneutikai megértés diskurzusetikává történő kiterjesztéséről”. Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Bp. 2002. 180, ill. 187.

csupán bizonyos tudományágak terén, hanem az emberi lét egészét tekintve bizonyul alapvető jelentőségűnek.

A maga tényleges végbemenetelének mikéntjében – azaz fakticitásában – ugyanis az emberi ittlét (*Dasein*) nem férhető hozzá sem puszta reflexió, sem közvetlen intuíció s még kevésbé valamiféle introspekció révén. Az emberi élet egyáltalán nem tehető és sohasem válhat valamiféle „tárgyi adottsággá”, a szemlélés puszta tárgyává, ahogyan nem tehető fenomenológiailag redukált-megtisztított „evidenciává”, azaz lényegszemlélet tárgyává sem. A tényleges élet csakis oly módon és annak köszönhetően hozzáférhető – mégpedig a megértés számára –, hogy az már mindig is önmagát értelmezi, már eleve, mindenkor és minden világviszonyulásában megértő-értelmező módon megy végbe, illetve valósul meg, megértve-értelmezve az, ami. *A megértés és értelmezés az emberi ittlét végbemenési módja maga.*

A megértés – hangzik Heidegger főművében – lenni-tudás (*Seinkönnen*),<sup>17</sup> olyan „tudás” vagy inkább jártasság révén elsajátított képesség, mely értelmet vázol fel, az ittlét számára értelemmel bíró lehetőségeket, ti. létlehetőségeket nyit meg, s végső soron magát azt a világot vagy horizontot konstituálja, melyben az ember – mint világban-való-lét – már mindig is „lakozik”. Az ily módon adódó értelem nem valami tárgyilag fennállónak a felfogása tehát, hanem mindig valaminek *mint* valaminek a megragadása – az „alanyiség” és a „tárgyiség” kiépülésének elébe vágó világ-*viszonyban* adódó, a megértés mindenkori véges horizontja felől konstituálódó értelem, mely így minden esetben magában foglalja az önmegértést. Ennyiben az ember egzisztálását egy olyasfajta „tudás” orientálja, mely nem válik el a tényleges életgyakorlattól, a „saját” léttől. Az embert éppenséggel ez a (többnyire hallgatólagos) létmegértése tünteti ki a létezők körében Heidegger szerint. Az ember az a létező, aki oly módon „van”, hogy eközben – bármily homályosan is, de – „érti”, hogy „van”, azaz viszonyul saját létéhez, létében e létre megy ki a játék, léte nem egyéb, mint az e lét iránti gond. A hermeneutikai filozófia erre, vagyis az emberi élet „állagát”, ontológiai szerkezetét kitértető megértő-értelmező jellegre épül, egyúttal ennek a tényleges emberi életnek és tartalmainak a leírását-megvilágítását célozza, e dimenzióban gyökerezik, és ott is ver tábort, mindvégig abban mozog.

*Lét és idő* című korai főművében Heidegger az emberi létet először átlagos mindennapiságában vizsgálja. A mindennapiság itt az „előállítás”, az eszközhasználat világaként jelenik meg. Miként Heidegger megmutatja azonban, az eszközhasználat csak egy olyan, előzetesen már megértett utalás-összefüggés alapján lehetséges, melyet az eszközök valamire-való-alkalmasságának láncolata, azaz rendeltetés-egészük képez. A mű szerint ez az utalás-összefüggés az, amely „jelentésséggel” bír a mindennapok embere számára, mégpedig úgy, ahogyan az az átlagos, közkézen forgó értelmezettségében adódik. A mindennapiság „horizontját” vagy világát ez a közfelfogás uralma alatt álló jelentésség alkotja.

A mindennapok eme pragmatikus-instrumentális világa ugyanakkor meghaladhatatlan az ember számára. Ám e ponton a heideggeri filozófia egyik legfontosabb belátása jut érvényre. Legyen bár a mindennapiság mégoly meghaladhatatlan életünkben, az mégsem meríti ki az emberi lét univerzumát. Nem mintha Heidegger a mindennapiság mellé kívánna állítani valamit, ami kiutat jelentene belőle. Ellenkezőleg, sokkal inkább azt vázolja fel, hogyan lehetséges, hogy az ember autentikus, tulajdonképpeni személyiséggé váljék, a mindennapok közepette. E lehetőség mindenki számára fennáll, s Heidegger azt a legszemélyesebb, a lélek mélyén

<sup>17</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 2001. 172.

végbevitt döntésből-döntésekből eredezteti: a saját halál jelenben való anticipálásából, mely – miközben halandósága tekintetében mindenki egyenlő – saját halálomként elszigetel és individualizál; illetve a lelkiismeret önmagunkra felhívó hangjának meghallani akarásából – abból tehát, amit Heidegger a saját, véges létre való eltökéltségnek nevez. Noha ez az eltökéltség itt az átlagos világértelmezésből látszik kiemelkedni, az ontológiai rendet tekintve az valami *első*: a saját lét iránti gondban az első – noha hallgatólagos, fogalmilag nem kifejezett – létmegértés rejlik, vagyis az az eredet, melyből minden egyéb „valóság”, minden egyéb létértelem megérteése származik.

Látható tehát, hogy Heidegger hermeneutikai filozófiája kezdettől fogva a reflexív értelem (*Verstand*) és ész (*Vernunft*) elé kérdez, az ezek szárba szökésének mintegy altalajául szolgáló egzisztencia dimenzióját és az abban tetten érhető véges-történeti „ésszerűséget” igyekszik átláthatóvá tenni.<sup>18</sup> Ezt a dimenziót mindazonáltal nem volna helyes az „elmélettel” szemben álló „gyakorlat” világaként láttatni. Heidegger egész vállalkozása kifejezetten ama szemlélődő-teoretikus beállítódású hagyomány ellenében fogalmazódott meg, amely a görögök – maga Heidegger által kimutatott – ún. *Vorhandenheit*-ontológiája, vagyis a pusztá meglétként értett lét tana fogalmiságának a hatása alatt áll. Maga a teória-gyakorlat ellentét ebben a hagyományban épült ki. A közvetlenül megélt élet viszont, ahogyan az a fajta „racionalitás” is, mely ennek az életnek a végbemenését orientálja, mind a teória-gyakorlat ellentétnek, mind pedig a racionalitás ezekhez kapcsolódó fogalmainak úgyszólván elébe vág – ezekhez képest valamiféle előttes.

### 3. A hermeneutika gyakorlati-dialogikus fordulata – Gadamer<sup>19</sup>

Gadamer a Heidegger által vázolt autenticitásgondolatra építi főművét – úgyszólván annak nyilvános oldalát dolgozza ki a dialogicitás elvére épülő hermeneutikájában.

Az ún. „hermeneutikai jelenség”, melyet Gadamer a maga teljes spektrumában igyekszik e műben feltárni, különböző vonatkozásokban ugyan, mégis egységes fenoménként érhető tetten kiváltképp – noha távolról sem kizárólag – a művészet tapasztalatában, a történelem tapasztalatában s egyáltalában a világ nyelvtileg közvetített tapasztalatában. A „hermeneutikai jelenség” e gadameri fogalma ugyanúgy valami első és meghaladhatatlant nevez meg – ti. az „interpretációnak” az „adottság” helyébe lépő közvetlenségét, vagyis „a közvettség közvetlenségét” mint minden kérdés kiindulópontját –, ahogyan azt az ittlét (*Dasein*) heideggeri fogalma is tette.

Heidegger azt a létezőt nevezi „itt-lét”-nek, amelynek létmódját a hallgatólagos létmegértés tünteti ki a létezők körében, s így az „a” lét értelmének fogalomra hozását célzó fundamentál-ontológiai kérdése kiindulópontját képezheti. Ezzel ellentétben a „hermeneutikai jelenség” gadameri fogalma immár nem fundamentál-ontológiai igénnyel lép fel – s ebben bizonyosan az a belátás, ti. a mindenkori megértés és értelmezés meghaladhatatlan

<sup>18</sup> Fő művében Heidegger ennek a háttér előtt ad számot a teoretikus beállítódás kialakulásának mikéntjéről, s mutatja ki annak származékosságát, mint ami az eleven életösszefüggés felszámolását előidéző beállítódásváltás eredményeként, bizonyos kontextustalanítás révén épül ki. Vö. Martin Heidegger: *i.m.* 81.

<sup>19</sup> E részben erősen támaszkodom az egyik újabb tanulmányomban kifejtettekre, mivel annak problematikája több ponton is érintkezik a jelenlegi kérdéskörrel. Vö. Nyíró Miklós: *A mediális esemény eszméje és a gyakorlat tipológiája. Az alkotótevékenység sajátságairól.* = *Nyelv, közösség, végsőség, identitás.* Szerk. Bognár L., Fehér M. I., Kiss L.-A., Lengyel Zs. M. Bp. Várható megjelenés 2018.

történeti meghatározottságának a tényébe való bepillantás tükröződik, mely kétségessé teszi a fundamentál-ontológia eszméjében még benne rejlő történelemfeletti igényt, vagyis „a” lét minden kontextuson fölülálló értelmére irányuló kérdés történetietlenségének a mozzanatát. Ha Heideggernél még az embert kitüntető és valamennyi világviszonyulásában konstitutív létmegértésre, ehhez kapcsolódóan pedig az e létmegértés hallgatólagosságának a filozófiai felszámolását, fogalomra hozását célzó törekvésre esett a hangsúly, akkor Gadamer, aki szintén a létmegértés tényéből indul ki, e hallgatólagosságot immár – éppen a történetiség meghaladhatatlansága okán – végső soron felszámolhatatlannak tekinti, s inkább azokat a lehetőségfeltételeket igyekszik feltárni, amelyeknek történeti beágyazottságánál fogva minden létmegértés alá van vetve: a megértés által konstituált ittlétet Gadamer mint „hatástörténeti tudatot” mutatja fel.<sup>20</sup>

Gadameri kifejtése során azonban a hermeneutikai filozófia egyúttal elsőrendű gyakorlati, etikai-társadalmi-politikai jelentőségre tesz szert. A hermeneutika eme gyakorlati irányvételét már rögtön az *Igazság és módszer* elején előrevetíti az a tény, hogy – noha ott még csak a szellemtudományok önértelmezése tekintetében méltatott jelentősége kapcsán – Gadamer a humanista hagyományt, különösen pedig a *Bildung* és a *sensus communis* fogalmait állítja az előtérbe. E tudományok itt „a humanizmus igazi letéteményeseiként” jönnek szóba,<sup>21</sup> mint amelyeknek az ember- és közösségképző szerepe elvitathatatlan, s ennél fogva mellőzhetetlenek. Ám a humanista hagyományhoz való visszanyúlás jelentősége nem merül ki abban a szerepben, amelyet az a szellemtudományok sajátosságainak az újrafogalmazásában játszik. A *phronészis*nek az az arisztotelészi fogalma, melyből e hagyomány táplálkozik, egyúttal a hermeneutika problémája számára általában véve, vagyis a tudományok körén túlmenően is modellként szolgál. Ez a probléma az „applikáció” fogalmában összegződik. Az a feladat ugyanis, mely valami általánosnak a konkrét helyzetre való alkalmazásában rejlik, a megértésnek általában véve is a sajátja – az applikáció „az egész hermeneutika központi problémáját” alkotja.<sup>22</sup> Ahogyan Heidegger, úgy Gadamer is azt hangsúlyozza tehát, hogy a megértés nem valamely tárgyi mozzanat megragadását jelenti, hanem elsődlegesen mindenkor önmegértést foglal magában.

Miként a *phronészis*, úgy a „hermeneutikai racionalitás” is etikai-politikai színezetű, egyfajta „megtestesült tudás”: az sem nem valamiféle absztrakt-elméleti, sem pedig nem technikai-mesterségbeli tudás. E tekintetben a *sensus communis* fogalmának gadameri rehabilitálása lehet

<sup>20</sup> A történetiség eszméjének ez az elmélyítése fejeződik ki Gadamer alábbi, a hatástörténet eszméjére vonatkozó megfogalmazásaiból: „Valamennyi történeti jelenség megértése során „eleve alá vagyunk rendelve a hatástörténet hatásainak [...] minden megértésben, akár tudatosítjuk ezt, akár nem, érvényesül a hatástörténet hatása [...] a hatástörténet hatalma nem függ attól, hogy elismerik-e [...] A hatástörténeti tudat [...] magának a megértés végbemenésének a mozzanata.” Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 2003. 336–37.

<sup>21</sup> Uo. 39.

<sup>22</sup> Uo. 343. Az applikáció, mely a megértés végbemenésének eleve részét képezi, valamely áthagyományozott-közvetített értelemnek az értelmező konkrét szituációjára való alkalmazását jelenti. Eközben azonban nem arról van szó, hogy már eleve ismertnek tekinthetnénk a közvetített értelmet a maga általánosságában, melynek azután alkalmasint egyik eseteként ismerhetnénk fel a konkrét helyzetet. Sokkal inkább van szó arról, hogy az értelmezőnek újra és újra fel kell lelnie a közvetítettek azon értelmét, ami az éppen adott helyzetre illik. Az általános és a különös között végrehajtható applikatív közvetítés során azok kölcsönösen és lépésről lépésre határozzák meg egymást, míg mindkét oldalon el nem nyerik új és meghatározott értelmüket. Lásd uo. 344. skk. Nem pusztán a közvetítettek általános értelme vet fényt az egyedi esetre, hanem ez fordítva is igaz lesz: az egyedi eset is mindenkor sajátos fényt vet a közvetítettek értelmére.

irányadó, mely szerint a hermeneutikai tapasztalat révén – vagy általánosabban, a *Bildung*-folyamat révén – kiépülő tudásmód inkább érzék, mintsem tudat: általános és közös érzék, mely minden irányban – legyen az az ízlés, a moralitás, a jog vagy a politika kérdése – képes orientációval szolgálni. A megértés, ahogyan Gadamer érti azt, egyfajta *phronészisz* tehát. Elsősorban ebben az értelemben mondható el, hogy Gadamer hermeneutikája a gyakorlati filozófia régi hagyományának az örököse.

A *phronészisz* arisztotelészi fogalmát azonban Gadamer – továbbá – a legszorosabb összefüggésbe hozza a dialógussal. A megértést ugyanis nem csupán az jellemzi, hogy az elméleti tudás valamennyi formájától, ahogy a *techné* valamennyi formájától is különböző, ti. az adott közösség *ethos*ának elsajátításán alapuló tudásforma – miként Arisztotelész hangsúlyozta azt. Az önmegértés kontextusát inkább mindama hagyományok összefüggése képezi, amelyek bennünket a történetiség mélységdimenziójából megszólítanak. A mindent átható történetiség talaján kizárólag egy, a keletkezett létben (*gewordenes Sein*) artikulálódó ész és tudás eszméje ismerhető el. A megértés nem oldódik és nem is oldható el a történetiségben konstituálódó létől. Az a történetileg áthagyományozott értelemszálak szétválása és összefonódása révén szerveződő, ily módon előálló konkrét létbe ágyazott. Olyasfajta „racionalitás” vagy tudás, melynek kiépülésében egyszerre játszik szerepet az áthagyományozottak jelenkori értelmét feladni célzó párbeszéd s a kortársakkal folytatott tulajdonképpeni, igazi dialógus.

A hermeneutikai jelenség így koncipiált kifejtésében továbbra is központi jelentőség illeti meg Heidegger autenticitásgondolatát: csak egy önnön autenticitásában érdekelt lény lehet képes tulajdonképpeni értelemben vett dialógust folytatni; és megfordítva, egy igazi dialógusban – mely éppúgy tetten érhető a művészet tapasztalatában vagy a múltból áthagyományozottakkal folytatott párbeszédben, ahogyan tetten érhető a kortársakkal a mindenkori jelenben folytatott, világtapasztalatunkat szóba hozó eszmecseréinkben – a tulajdonképpeni önmegértés igazsága rejlik.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Gadamer egész életműve a „dialogicitás elvének” jelentősége, e jelentőség érvényre juttatása körül forgott. Ezt az elvet Gadamer egyetemes jelentőségűnek, mindenütt jelenlévőnek tekintette, s a főműben hangsúlyozottakhoz képest azt később két irányban is kiterjesztve mutatta ki. Egyrészt azt a szerepet igyekezett felmutatni, amelyet az igazi (szókratikus) dialógus általában a tudományok terén játszik, már az arisztotelészi apofantikus diskurzus fellépésében is, de ugyanígy – a már említett esztétikán és történet-tudományokon túlmenően – az etika, általában a filozófia, s valójában valamennyi diszciplína terén, még a természettudományok kutatási gyakorlatában is. Másrészt azonban Gadamer újra és újra kihangsúlyozta a dialógus múlthatatlan jelentőségét az egyáltalában vett emberi világtapasztalat artikulálódása tekintetében is, mely így kiemelt jelentőségre tesz szert az emberek közösségi és politikai életében.

A hermeneutika gadameri újrafogalmazásának e kettős, egyszerre gyakorlati és dialogikus orientációja valójában két nagy dimenzió vonatkozásában is relevánsnak bizonyul tehát. Egyrészt a diszciplínák mátrixán belül, de talán ennél is nagyobb súllyal a modern társadalmak szociopolitikai jellemzői összefüggésében. Vállalkozásának a társadalmi-politikai életet illető kritikai töltete talán abban mutatkozik meg a leginkább, hogy egy „hermeneutikai közösség” eszménye irányába mutat, egy olyan, a közösségi élet legfőbb szervezőelvévé emelt szolidaritás eszménye irányába, mely dialogikus módon jön létre és őrződik meg – szemben például az „osztály nélküli társadalom” eszményével vagy egy olyan társadalomával, melyet elsődlegesen

a legalitás kényszerei integrálnak.<sup>23</sup> Azáltal, hogy kihangsúlyozza a párbeszéd mentén kiépülő társadalmi kötelekek jelentőségét, a hermeneutikai közösség eszménye a praxis regulatív ideájaként, a gyakorlatnak irányt adó eszmeként képes funkcionálni.

## IV. Konklúzió

Áttekintettük a felvilágosodás szelleméből, illetve az annak megtagadásából kibontakozó modernitáskritikák néhány főbb jellemzőjét. Ezt követően pedig körvonalazni igyekeztünk a hermeneutikai kezdeményezésekből kiinduló, társadalomkritikai vonatkozású hozadékokat, ahogyan azok Gadamer esetében fogalmazódnak meg. Láttuk, hogy a modernitás dinamikája a legszorosabban összefonódik a mindenkori jelen kritikája iránti igénnyel, s hogy e kritika horizontját – Hegellel kezdődően, majd a vele folytatott polémia során artikulálódó három fő „távlat” esetében is – döntő módon a reflexív értelem és az ész fogalmai határozták-határozzák meg (még akkor is, amikor a kritika valamiféle „irracionalizmusra” apellálva éppen ezektől törekszik elhatárolódní). Mármint a reflexív értelem és az ész e fogalmai a felvilágosodás szellemében fogalmazódtak meg, s ekként abban a teoretikus beállítottságú, a történeti életösszefüggéstől eltávolodó, metafizikai tradícióban gyökerező fogalmak, mellyekkel szemben Heidegger oly radikálisan lépett föl, s amelyeket Gadamer azután – Heideggerhez kapcsolódva – a dialogikus-gyakorlati ész rehabilitálása révén igyekezett meghaladni.

A modernitásnak a felvilágosodás talaján megfogalmazódó kritikái alapvetően két, lényegileg összefüggő, ugyanakkor ellentétes igény feszültségterében artikulálódnak. Egyfelől a szubjektív szabadság igenlése, a reflexív szubjektivitás mozgása az egyre inkább elmélyülő elkülönbözödés alakzataihoz vezet, másfelől viszont – s éppen ebből fakadóan – egyre fokozottabb intenzitással lép fel az igény a szubjektum „önmagával való kibékülésének” valamiféle módja iránt. A hegelianizmus egy efféle kibékülés lehetőségét a szubjektum reflexív önmegismerésében látja, melynek során a partikularitást a totalitás fogalmi megragadásáig hajtott ész igazolná. A kibékülés e módja számára a jelen maga a lezárult jövő, a gondolatilag artikulált totalitás jelene. Az ifjúhegelianusok viszont a reflexiónak határt szabó instanciákat tételeznek

<sup>23</sup> A „hermeneutikai közösség eszméje” egy olyan közösségé – írja Fehér M. István –, „melynek tagjai önmaguk végességének és történetiségének tudatában, egymással dialogikus viszonyban állva egymás iránt nyitottak, tudják és akarják egymást meghallani, tudnak és képesek egymással kommunikálni [...] egy ilyen közösség eszméje az osztály nélküli társadalom [...] utópiájának nem pusztán konkuráló alternatívája, de [...] egyúttal [...] utódfogalma is lehetne.” Fehér M. István: *Hermeneutika mint politikai filozófia*. Valóság XXXIX(1996). 8. Fehér M. István számos írásában rámutatott arra, hogy a hermeneutikai filozófia távolról sem pusztán a szellemtudományok valamiféle belügye, hanem mindenekelőtt gyakorlati filozófia. Már 1987-ben, az *Igazság és módszer* fő gondolatmenetének áttekintését nyújtó írásában „a politikai ész bukása” címszó alá rendezve tárgyalta a gadameri hermeneutikában megjelenő gyakorlatfogalmat, mely „nem technikai, hanem erkölcsi értelemben” vett gyakorlatra, az ember önmagát illető gyakorlatára utal. Uő: *Gadamer és a hermeneutika*. Valóság XXX(1987). 84. Említett, 1996-os tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „a hermeneutika a demokrácia filozófiája – legalább annyira, sőt talán még inkább, mint az argumentatív eljárásokra épülő analitikus filozófiák”. *Hermeneutika mint politikai filozófia*. 1. Részletekbe menő elemzés révén mutatja meg, hogy a „nyitottság hermeneutikai fogalma [...] alapvetően közösségi-közösségképző, méghozzá demokratikus [...] demokráciakonstituáló jellegű”. A szóban forgó „demokratikus jelleget” pedig egyebek mellett a „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása” mozzanataiban ragadja meg. Uo. 4–5, ill. 7.

(pl. érzékiség, materiális gazdasági alapok, a tényleges egzisztencia), s ezek tekintetében igyekeznek azután megfogalmazni a kibékülés lehetőségeit (vagy éppen annak lehetetlenségét). Így a baloldali hegelianizmushoz kapcsolódó irányzatok a felszabadító birtokbavételnek, a totalitás gyakorlati-társadalmi elsajátításnak az utópikus reményébe helyezik a kibékülést, számukra az utópikus jövő felülírja a mindenkori jelent. A jobboldali hegelianizmus követői ellenben megbékülnek a jelennel, melynek meghasonlottságait valamiféle kompenzatorikus emlékezés alakzatában vélik kiegyenlíthetőnek – őket a mindenkori jelen lényegi meghasonlottsága és a folyvást megidézett múlt fosztja meg a jövőbe vetett reménytől. Nietzsche követői viszont megőrzik a jövő nyitottságát, s elutasítják az ésszerű totalitás előlegezésének minden formáját. Azonban a kibékülésnek ugyancsak egy utópikus alakzatához folyamodnak, amikor – egy agonális valóság víziójának a keretei közt ugyan, de – az irracionális individuum önmagával való teljes harmóniájának a vágyképét szegeznek szembe a modernitással.

Mindezen „távlatokkal” szemben a hermeneuták elutasítják az utópizmus mindenféle formáját, tartózkodnak a totalitás bármiféle vizionálásától, s ezekkel ellentétben a véges-történeti megértés jözségét védik, mely hű marad a jövő lényegi beláthatatlanságához, nyitottságához. A reflexív-fogalmi gondolkodás túlzott igényeit anélkül utasítják el tehát, hogy lemondanának minden „ésszerűségről”. A tényleges életet orientáló, általuk védett „ésszerűség” sem nem szubjektív, sem pedig nem tisztán reflexív, s végképp nem valami abszolút. Ezért aztán Gadamer kifejezetten elhatárolódik mind a jobboldali, mind pedig a baloldali ifjúhegelianusok Hegel-kritikájától,<sup>24</sup> miközben nem kevésbé határolódik el attól a Hegelnél tetten érhető tendenciától is, amely a történelem tapasztalatát a tudásban elért önbizonyosság külső mércéje felől veszi számba, annak beteljesedését pedig a tudományban, az abszolút tudásban véli megpillanthatni.<sup>25</sup> A történelem tapasztalatában konstituálódó, általa kidomborított applikatív megértés egyszerre megismerés- és létmód, azaz olyan gyakorlati ész, amely már mindig is önmegértést rejt magában – s ennyiben őrződik meg benne az a tapasztalati igazság, amely az „önmagával való kibékülés” hegeli mozzanatában rejlik. Ez az önmegértés azonban mindenkor véges – és többnyire hallgatólagos, vagyis nem meríthető ki a reflexió által –, s magát a végsőség tudatát is magában foglalja.

Mármost ennek a gyakorlati észnek a szabad kiművelése és használata s az abban kivívott önmegértés folytonosságának a fenntartása egyáltalában minden polgárral szemben fennálló követelmény. A kritikának nem lehet letéteményese egyetlen, valamely eszme által vezérelt élcsapat sem, ahogyan nem lehet végső letéteményese a szakértők köre sem. Nem a „tudásnak” a kevesek bizonyos köre által képviselt, valamely kitüntetett formája az, amely a társadalmi élet kritikájának mértékeket adhat – legyen az akár valamely utópiában, akár a tudományok objektív ismereteiben megtestesülő „tudás”. *A demokrácia szellemével az áll összhangban, ha az a polgárok gyakorlati észhasználatából táplálkozik*, csakis ebből fakadhatnak ugyanis a mindenkori kritika végső, jogosult mértékei.

Mindebből az is következik, hogy a demokrácia „konstitucionalista”, illetve „egalitárius” fogalmi révén felállított alternatíva túl keveset, illetve túl sokat állít ahhoz képest, ami a gyakorlati ész tartalmát képezi. Ahogyan ez utóbbi idegenkedik az utópizmustól, úgy tartózkodik az egalitarianizmus elvont eszméjétől is. Mindez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a

<sup>24</sup> Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. 379–382.

<sup>25</sup> Vö. uo. 393–395.

gyakorlati ész valamiféle „konstitucionalizmusba” süppedne bele, s kielégíthetné a demokratikus kormányzati rend alkotmányos biztosítása, ez ugyanis az észhasználatról való lemondással érne fel. Amiről a gyakorlati ész hermeneutikai védelmezése szól, az az ember mindennapi erkölcsi és politikai gyakorlatát illető, mindenkor személyes felelősségének és döntéshozási feladatának a hangsúlyozása. A kritika letéteményesei maguk a polgárok, s ezt Gadamer így fogalmazza meg: „Szabadságszerető társadalom, liberális demokrácia, [ezek] nem az állam elvont reprezentációjára utalnak, hanem a konkrét részesedésre az általánosban, a mindenki számára közösben, a közigazgatásban, törvényalkotásban, igazságszolgáltatásban, röviden a társadalmi élet egészében. [...] a mai nagyállamok és gazdasági rendszereik óriási léptékei ellenére a társadalmi élet valamennyi területén való részvétel feladata központi jelentőségű marad. Ez tagolja a társadalom rendjét.”<sup>26</sup>

### **Hermeneutics as Paradigm-Change in Social Critique**

*Keywords: modernity, rationality, Enlightenment, hermeneutics, social critique*

The main statement of the paper is that – as opposed to the principal types of traditional social critique originating in the ideas of the Enlightenment – it is hermeneutic philosophy that defends the most democratic form of ‘rationality,’ and thereby, that of ‘critique’, namely, a social critique exercised by the practical reason of the citizens themselves. As a substantiation of this claim, first I reconstruct – via relying on Habermas’ argument – the Hegelian critique of modernity, and then the three main versions of such a critique developed in the subsequent confrontation with Hegel. It is in contrast to these – and to the notions of ‘reason’ and ‘understanding’ operative in them – that I try to show just what kind of social-political significance is ascribable to the specifically hermeneutic ‘rationality’ defended within the frames of Heidegger’s philosophy and then further developed by Gadamer.

<sup>26</sup> Hans-Georg Gadamer: *Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen.* = Uő: *Das Erbe Europas.* Frankfurt am Main 1990. 131–132.