

Veress Károly

Lehetséges-e hermeneutikai kritika?

A kritikai gondolkodásról

Manapság a filozófiában és a pedagógiában egyaránt elterjedtek, népszerűek, és piacosnak tűnnek a *kritikai gondolkodásra* történő hivatkozások. Mondhatni, a kritikai gondolkodás egyfajta divatja hódít. A kritikai gondolkodás kutatását és fejlesztését szolgáló filozófiai és pedagógiai módszerek kimunkálásán szakemberek sokasága dolgozik. A legkülönbözőbb korosztályokat megcélzó nevelési irányelvek, oktatási és személyiségfejlesztési célkitűzések sorában ott találjuk a kérdés, rákérdezés, a helyes következtetés és érvelés, a megalapozott döntés intellektuális képességének a formálását, az átfogó szemlélet, a világosság, a pontosság, a logikusság és megalapozottság követelményét, az intellektuális autonómia, a kitartó következetesség, a szellemi pártatlanság (elfogultságmentesség), a személyi integritás, a bátorság és alázat értékeinek a hangsúlyozását. Mindezek egy olyan szemléleti keretbe illeszkednek, amelyben a kritikai gondolkodást a megfigyelésekből, tapasztalatokból, kommunikációs eljárásokból adódó benyomások, percepciók, vélekedések és ítéletek hatékony elemzésére, rendszerezésére és konceptualizálására alkalmas, tudatos intellektuális tevékenységnek tekintik, amely nélkülözhetetlen a helyes döntések meghozatalához, a szilárd meggyőződések kialakításához, az észszerű cselekvések végrehajtásához.¹

A kritikai gondolkodás tehát első megközelítésre hangsúlyosan *raciónalis* tevékenységnek bizonyul, amely a különféle vélekedésekhez, ítéletekhez és előítéletekhez való kritikai viszonyulásként mutatkozik meg. De számos elmélet a kritikai gondolkodást a kritikai magatartással társítja. Jacques Boisvert szerint nem elégséges pusztán csak a racionális értékelés, hanem „kritikai szellemre” is szükség van, amely a kételkedés, kérdés, kifejezés szabadságát az intellektuális szigor, a megalapozott vizsgálódás, a módszeresség gyakorlására irányuló törekvéssel társítja.² A kritikai gondolkodás pedagógiai programja többnyire mindkét komponensre – a *kritikai észhasználat* fejlesztésére, valamint a *kritikai attitűd* (kritikai szellem) formálására – egyaránt kiterjed.

A kritikai gondolkodás mai eszmeköre többek között John Dewey amerikai pragmatista gondolkodó pedagógiai filozófiájából eredezteti magát. Dewey megkülönbözteti a konstitutív/konstruktív és a reflektív/reflexív gondolkodást. A reflexív gondolkodás a meglévő hiteink és megismerési hipotéziseink komoly, következetes és folyamatos vizsgálatát jelenti az őket fenntartó érvekkel és a belőlük származó következményekkel összefüggésben.³ Ugyanakkor fontosnak véli körülhatárolni a gondolkodás megvalósítandó célját, mivel ezen keresztül lehet ténylegesen kontrollálni a gon-

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, veresskaroly53@gmail.com

¹ Lásd Alec Fisher, Michael Scriven definícióját. = *Critical Thinking: Its Definition and Assessment*. University of East Anglia 1997.

² Vö. Jacques Boisvert: *La formation de la pensée critique. Théorie et pratique*. De Boeck Université, 1999. 31., ill. Editions du Renouveau pédagogique, Saint-Laurent 2000.

³ Vö. John Dewey: *Comment nous pensons?* Paris 2004. 15.

dolgozás folyamatát.⁴ Ez arra utal, hogy Dewey a reflexív gondolkodást deriválnak, másodlagos jellegűnek tekinti, amely beleszővődik a tényleges, tárgyias, problémákra irányuló gondolkodásba.⁵ Felfogása szerint a konstruktív és a reflexív gondolkodás a *logikai elmélet* területén választható külön, mivel a reflexív gondolkodás akkor nyer ösztönzést, amikor, bár a körülmények „megkövetelik a gondolkodás aktusát, ugyanakkor azonban mégis akadályozzák a részleteiben világos és koherens gondolkodást”, vagy „amikor alkalmat adnak a gondolkodásra, majd pedig megakadályozzák, hogy a gondolkodás eredményei irányadó befolyást gyakoroljanak az élet közvetlen vonatkozásaira”.⁶ Ilyenkor merülnek fel olyan kérdések, hogy: Mi a viszonya a racionális gondolkodásnak a nem reflektált tapasztalathoz? Mi akadályozza az észet az igazság kutatásában? A legfontosabb kérdés viszont így tevődik fel: „Minek tulajdonítható, hogy felváltva, hol a tapasztalat konkrét világában élünk, ahol a gondolkodás mint olyan nem talál kielégülést, hol pedig a rendezett gondolkodás világában, amelyik viszont csak absztrakt és eszményi?”⁷ Holott mind a gyakorlati megfontolások, mind pedig a tudományos kutatás teoretikus implikációi azt feltételezik, hogy „bármely reflektív probléma és művelet valamely *specifikus* szituációra való vonatkozásban keletkezik, és egy, a maga indítékától függő *sajátos* cél megvalósulását segíti elő”. Mindkettő „jól megszabott határokat tételez fel és tart be”, amelyeket „a reflexiót kiváltó különleges helyzet szükségletei”, illetve „az előttünk álló sajátos probléma” eredményes megoldása vonnak meg.⁸ Gondolkodásnak és tapasztalatnak az előbbi kérdéssel megvilágított, az absztrakt és a konkrét dimenzióiban megjelenített elszakadását és szembenállását Dewey a határok kapcsán egy újabb kérdésbe ágyazott dilemma mentén gondolatja tovább. Vajon „a reflexióra vonatkozó reflexiónak fel kell-e ismernie ezeket a határokat, igyekezve azokat egzaktabban meghatározni és egymáshoz való viszonyukat adekvátban definiálni; vagy pedig meg kell semmisítenie a határokat, el kell távolítania a gondolkodás sajátos feltételeinek és sajátos céljainak egész problematikáját, s a gondolkodást, valamint empirikus előzményeihez és racionális következményeihez (az igazsághoz) való viszonyát általánosságban kell tárgyalnia?”⁹ Dewey elgondolása világos: a reflexív gondolkodásra olyankor kerül sor, amikor a konkrét tárgyi gondolkodás (vagyis maga a tényleges gondolkodás) valamilyen körülmény folytán akadályoztatódik a gyakorlati célja megvalósításában, vagy nem az észszerűnek vélt, szándékolt célt éri el. Kérdés, hogy a reflexiónak ilyenkor mi a szerepe: a gondolkodás elszakítása a (konkrét) tapasztalattól, és tisztán absztrakt, spekulatív síkra terelése, vagy pedig azoknak a határoknak a felmutatása, amelyeken belül a gondolkodás a konkrét célja megvalósítása felé terelhető? Az első eset arra utal, hogy mind a (reflexió hatására mind az önmaga felé forduló) gondolkodás, mind a (reflektálatlan) tapasztalat egyoldalúvá és önmagára hagyatkozóvá válik. A második eset jelzi a reflexív gondolkodás pozitív szerepkörét, ami nem más, mint a határok belátására és megvonására irányuló *kritikai* funkció. Dewey az előbbit elutasítja, s egyedül az utóbbit tekinti érvényesnek. Ezen az alapon válik a későbbiekben leszámaztathatóvá a Dewey által tételezett reflexív gondolkodásból a *kritikai* gondolkodás. Az erre hivatkozók többnyire megeleghszenek a bevett magyarázattal, miszerint a háttérben Dewey-nek a

⁴ Vö. uo. 21.

⁵ Vö. John Dewey: *Esszék az experimentális logika köréből*. (Ford. Vajda Mihály). = *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*. Vál. Szabó András György. Bp. 1981. 393.

⁶ Vö. uo. 396.

⁷ Uo. 397.

⁸ Uo.

⁹ Uo. 397–398.

gondolkodást a cselekvés eszközének tekintő felfogása áll, amely a tényleges gondolkodás lényegét a reflexiómentes, tisztán instrumentális funkciókra redukálja.

Úgy tűnik azonban, hogy Dewey reflexív gondolkodással kapcsolatos felfogásában ennél a pragmatikus sémánál többről van szó. Ugyanis a tárgyi gondolkodás körülmények általi akadályoztatottsága valójában a saját határai belátatlanságára, a körülményeknek való kiszolgáltatottságára, a reflexió *hiányára* utal. Kérdés, hogy tételezhető-e egyáltalán tisztán reflexiómentes gondolkodás? Dewey a reflexió kétarcúságát mutatja fel: a nem kritikai és a kritikai arculatát. A kritikát nélkülöző reflexió az, amely erőteljes eltávolító hatást fejt ki a gondolkodásra, melynek folytán a konkrét tárgyiságról leváló gondolkodás a maga tárgyatlanlásában, mi több: *tárgyatlanlásában* a határtalanság illúzióját gerjesztő absztrakt idealizációk sémáiba merevedik. Ennélfogva a reflexiónak éppúgy szerepe lehet a konkrét tárgyi gondolkodás akadályoztatásában, mint a reflexiónélküliségnek. A probléma lényege inkább abban áll, hogy a reflexió mennyiben kritikai? A tényleges tárgyi gondolkodás belső koherenciája és az elgondolt valósággal alkotott korrespondenciája a reflexió és a kritika mindenkor magába épített feszültségén alapul, ami egyszerre tartja egységben a gondolkodást a maga konkrét tárgyával, és szab határt a reflexió öncélúvá válásának. A reflexió nem szakadhat el a kritikától, de nem is szűnik meg a kritikában, mivel a kritika mindig is a reflexió ereje által érvényesül. Ez egyúttal azt is jelzi, hogy a kritikai gondolkodás ténylegesen soha nem válhat öncélú tárgyi gondolkodássá. Az való igaz, hogy a tárgyan keresztül szabályozza magát, de ez a tárgy nem más, mint maga a tárgyával egységet alkotó konkrét gondolkodás; a gondolkodás tárgyi határainak a megvonásával egyúttal önnön határait is tudatosítja.

J. Dewey-nak a reflexió gondolkodásról alkotott felfogása tehát nem marad meg tisztán a logikai elmélet keretei között, hanem a reflexió folyamat általánosításává és kritikai funkcióinak a feltárásává tául. Dewey igencsak előremutató módon, bár más kontextusban, de újrafogalmazza a hegeli tételt, miszerint a tényleges gondolkodás mindig *konkrét*: valaminek valamilyen értelemben és feltételek között való elgondolása, még akkor is, ha ez a „valami” éppenséggel egy tiszta absztrakció. A reflexió pedig nemhogy megszüntetné a gondolkodás *konkrét* mivoltát, hanem éppen hogy érvényre juttatja azt, amennyiben ténylegesen a lényege szerint, vagyis kritikailag működik. Szabályai a tárgyi gondolkodás ugyanazon konkrét szituációjában képződnek, mint a gondolkodás ama határoltságai, amelyek feltárására és beláttatására irányul. A gondolkodást átható kritika tehát nem kívülről jön és nem is *csak* kifelé hat, hanem szerves része a gondolkodás konstitutív folyamatának. A konkrét tárgyi gondolkodás egyszersmind (ön)reflexív, s éppen ennélfogva szükségképpen kritikai is; éppen ebből adódik a konkrét tárgyisága (és sohasem pusztán csak a tárgy konkrétójából).

Mindaz, ami Dewey elgondolásából következik a gondolkodásra vonatkozólag, túlzvet nemcsak a konstitutív és reflexió gondolkodás közötti, általa alkalmazott különbségtételen, hanem a kritikai gondolkodással kapcsolatos mai elgondolások elégtelenségeire is rávilágít. A kritikai gondolkodás elméletei azáltal, hogy egyfajta gondolkodási módként kezelik a kritikai gondolkodást, amelynek kiképzésére pedagógiai programokat dolgoznak ki, voltaképpen hallgatólagosan kétségbe vonják bármely lehetséges gondolkodás – amennyiben ténylegesen *gondolkodás* – szervesen reflexív és kritikai voltát. Ehelyett Dewey instrumentális szemléletét éltetik tovább, miközben a kritikai gondolkodás folyamatát gondolkodási technikák önszerveződő és önműködtető komplex rendszereként kezelik, amelyet a környezetre irányuló hatáskifejtési mechanizmusokkal ruháznak fel, mint: *kognitív célételezés* (a helyes ítékezés, a hatékony döntés, egyáltalán a jó élet feltételeire való irányultság); *tárgyi beállítottság* (elméleti tartalmak kritikája, valóságreferenciák kritikája stb.); *normatív beavatkozás* (az elméletalkotásra vagy a cselekvési gyakorlatra kívülről ható szabályozó

erőként). E szemléleti keretben az ugyancsak Dewey-től származtatható kritikai reflexió mozzanata szorul leginkább háttérbe, vagyis éppen a gondolkodás lényegéből adódó *kritikai* mivolt, amelynek a gyakorlása nem annyira technikai-pedagógiai eszközökön és eljárásokon múlik, mint sokkal inkább az élő gondolkodás művelésén.

Akik a kritikai gondolkodás kérdéskörét a gondolkodási technikák nézőpontjából a kogníció horizontjában közelítik meg, a gondolkodás helyességét és kommunikatív hatékonyságot tartva szem előtt, hajlamosak kevésbé ráfigyelni a kritikai gondolkodás *önreflexív* dimenziójára. Holott az előfeltételek, amelyek a kritikai gondolkodás alapul, ugyanabban a tapasztalati világban gyökereznek, mint azok az előfeltételek, amelyekre a kritika irányul. A helyesen művelt kritikai gondolkodásnak tehát saját előfeltételeit is állandóan felül kell vizsgálnia ugyanazon kritikai szempontok szerint, mint amelyeket a kritizált jelenségek irányában követ. A kritikai gondolkodás lényege szerint tehát a *kritikáról* való gondolkodás kritikája is egyben. Ennek a felismerése a kritikai gondolkodás *hermeneutikai* aspektusára irányítja a figyelmünket. Hiszen, amint látni fogjuk, szintén a reflexív gondolkodás áll a hermeneutikai kritika háttérében is.

Előbb viszont tekintsük át, hogy mi a kritika, a lényege felől közelítve.

Mi a kritika?

Mi a kritika, és mi végre gyakoroljuk? A kritika feltételeire és lehetőségére vonatkozó kérdés a legkülönbözőbb élethelyzetekben és történelmi korszakokban újból és újból felmerül. Ez arra utal, hogy a kritika igénye folyamatosan fennáll, de az, hogy ezt mikor mi motiválja, és hogyan lehet kielégíteni, a körülményektől függően változik. Tehát nem szület(het)nek végleges válaszok sem a kritika mibenlétét, sem a hogyanját illetően.

A kritika fogalma – analitikus megközelítésben – három összetevőt tartalmaz: (1) *valamit* (2) *valamilyen szempontból* és (3) *valamire hivatkozva, valamilyen alapon* kritizálunk. Amikor konkrét tapasztalati szituációban kritikát művelünk, többnyire ennek a strukturális sémának megfelelően igyekszünk eljárni. A kritika *tárgyát* képező vélekedést, magatartást, cselekvést vagy tényállást meghatározott *szempont* szerint megvizsgálva, *összehasonlítjuk* a kritikánk alapjául szolgáló, valamilyen általánossági szinten elfogadott eszmeiséggel, értékrenddel vagy értelem-összefüggéssel. Az eljárás eredményeként *megindokolt*, avagy megalapozottnak vélt/remélt *ítélethez* jutunk. A kritikai eljárás egy *döntéshozatali* aktust is magában foglal, amelyvel elkötelezzük magunkat a vizsgálódás eredményeként körvonalazódó ítélet mellett. Pl. egy másvalaki által igazként hangoztatott véleményt megvizsgálhatunk abból a szempontból, hogy megfelel-e egy valós tényállásnak, azon az alapon, hogy a vélemények igazságtartalma a tényállásoknak való megfelelésen nyugszik. Kritikánkat az illető vélemény igazságértékéről való döntésünk teljesíti ki. Ilyenkor úgy tűnik, hogy a kritika jól vagy rosszul használt *módszertani eszközként* szolgál. Valamiféle racionális módszer – megfigyelés, mérlegelés, okoskodás, érvelés – segítségével, illetve „magasabb elvekre”, általános elfogadottságra, egyetértésre történő hivatkozás útján döntésre juthatunk a kijelentések igazsága, a cselekvések helyessége, a megnyilatkozások hitelessége, avagy a tévedések elhárítása tekintetében. Egy figyelmesebb számbavétel során e *kritikai hit* háttérében meghúzódó előfeltevések is feltáruznak. Ezek egyrészt *episztemológiai* előfeltevések, mivel abban a hallgatólagos meggyőződésben fejeződnek ki, hogy minden konkrét kritikai szituációban elvileg hozzáférhetünk a szükséges információhoz,

és rendelkezhetünk a szükséges kognitív képességgel, hogy racionális eljárást folytassunk és döntést hozzunk. Másrészt ott munkál az alapvető *metafizikai* feltevés – amelyre az előbbiek is támaszkodnak – miszerint a világ úgy van berendezve, hogy az igazságra, helyességre és hitelességre vonatkozó kérdések eldönthetők.

Am ezek az előfeltevések, alapok és szempontok nyitott kérdésségükben korántsem bizonyulnak szilárdaknak. Lehetséges-e előre adott univerzális kritikai szempont és alap? Ez korántsem válaszolható meg egyértelműen. A kritikai gondolkodás és attitűd különféle tapasztalatai inkább azt igazolják, hogy a kritika tárgyát, szempontját és alapját nem lehet függetleníteni egymástól; ezek minden konkrét szituációban egymás vonatkozásában választhatók meg és értelmezhetők. De még ennek belátása sem kínál megnyugtató választ arra a kérdésre, mi garantálja egy ilyen adott hármass összefüggés esetében, hogy a körülmények kínálta véges szituációban csakugyan elfogadható döntésre lehet jutni egy adottság igazságát, helyességét, hitelességét illetően. Elégséges-e a kritikát önmagában vizsgálni és gyakorolni, eltekintve a konkrét körülményektől, amelyek életre hívják és saját világuk alakítójaként befogadják?

A kritika *általános* fogalmát szemrevételező újabb megközelítéseket egybegyűjtő kötet – *Was ist Kritik?* – szerkesztői előszavának a szerzői (Rahel Jaeggi és Tilo Wesche) szerint a kritika feltételeire és lehetőségére vonatkozó kérdés általában akkor merül fel, ha adottságokat elemzünk és ítélnünk meg, és mint hamisakat utasítjuk vissza őket. A kritika – így értelmezve – az emberi gyakorlat konstitutív alkotórésze. Minden olyan esetben, amikor léteznek játékterek, értelmezési és döntési lehetőségek, az emberi cselekvés kiszolgáltatja magát a kritikának. Ott, ahol hamisan, nem megfelelően is lehet cselekedni, a cselekedetek bírálhatók.¹⁰ A kötet egyik fontos megállapítása: a kritika elsődleges értelemben társadalomkritika, a társadalom maga pedig elsődlegesen cselekvéseméleti fogalmakkal írható le.¹¹

Az eddigiekből már valamelyest belátható, hogy a kritika – legyen szó kritikai gondolkodásról vagy kritikai attitűdről – mindaddig észszerűnek és megalapozottnak, bizonyul, ameddig tárgyi orientációja felől tekintenek rá. Mihelyt azonban megkíséreljük önnön előfeltevéseivel szembesíteni, az addigi bizonyosság kérdéssé válik. Ennélfogva a kritika lehetőségfeltételeivel kapcsolatos kérdések az egész problémakört visszautalják a filozófia illetékességi körébe, nemcsak abban az értelemben, hogy létezik filozófiai kritika is, hanem a mindenkori kritikai attitűd és a filozófia művelése közötti szerves összefüggések feltárása tekintetében is.

A filozófiai kritika

Az, hogy miképpen látjuk manapság a kritikai gondolkodás lényegét, nagymértékben összefügg azzal a filozófiai munkálkodással, amely során az európai filozófiai hagyományban a kritika problémája felmerült: úgy, mint elméleti-módszertani kérdés és úgy is, mint gyakorlati cselekvés, társadalmi praxis.

Szókratész óta szinte közhelyszámba megy, hogy minden jó filozófia valamilyen értelemben kritikaként fogalmazza meg magát. A kritika gyakorlása rávilágít az elbizakodottságra, segít megszabadulni a tévedésektől, felszabadít a dogmák uralma alól. A kritikai gondolkodás pedagógiai

¹⁰ Vö. Rahel Jaeggi – Tilo Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main 2009. 7.

¹¹ Vö. uo. 136, 137.

elméletei általában a kritikai gondolkodáshoz társítják a kritikai magatartást, pontosabban ezt tekintik a kritikai magatartás hordozójának, megnyilvánulásának. Filozófiai megközelítésben viszont a kritika mint a helyes ítéletalkotás képessége nem korlátozódik pusztán csak az észhasználatra, a racionális-logikus gondolkodás képességére, hanem gyakorlati beállítódásként érvényesül. A szókratészi kritikai attitűdben ténylegesen soha nem válik szét az elméleti és gyakorlati filozófiai orientáció. Az újkori gondolkodást meghatározó *módszertudat* ugyancsak egységbe fogja a filozófiai kritika eszmei és gyakorlati oldalát: a helyes észhasználat elméleti szabályainak Descartes-nál és Kantnál egyaránt megvannak a gyakorlati/életvitelbeli megfelelői is.

A kritika mint módszertani kérdés

A descartes-i hozzáállás hosszú időre előre kifejezi a kritika alapeszméjét: semmit nem fogadunk, illetve utasítunk el mindaddig, amíg meg nem vizsgáltuk. Descartes első módszertani szabályában már helyet kap ez a gondolat,¹² amely nemcsak a kutatási szabályok logikai koherenciáját szavatolja, hanem a rájuk épülő erkölcsi szabályok (élet)gyakorlati koherenciáját is. Az ily módon körvonalazódó kritikai beállítódás előfeltételezi, hogy a) az emberi hiteink és meggyőződéseink logikailag áttekinthető rendszert alkotnak; b) az elménkben lehetséges tiszta lapot nyitni, radikálisan kiszórva a fejünkben mindent, amit addig gondoltunk, majd az így keletkező „üres” fejbe csak azt fogadni be/vissza, amit módszeresen megvizsgáltunk. A reflexivitás *formáját* öltő módszeres kritikai vizsgálódás az észhasználat egyszerű, köznapi reflektálatlanságával szemben magasabb *komplexitási* szintet képvisel, amelyen a helyes észhasználatra tudatosan törekvő szubjektum (ön)képzése/képződése történik.

A karteziánus értelemben vett kritika tehát elsősorban *módszertani kérdésként* és kevésbé tartalmi meghatározottságként merül fel. A kritikai reflexió mégsem korlátozódik csupán egy üres, formális szubjektumképződési folyamatra. A szubjektív vélekedések módszeres felülvizsgálatára összpontosító kritikai reflexió szükségképpen továbblép a tárgyi/tartalmi orientáció irányába. A szubjektív vélekedések ugyanis többnyire dolgokról alkotott vélemények, a vizsgálódás tényleges célja pedig a dolgokról szerzett tudás megalapozása. Ez egyértelműen kiderül, amennyiben Descartes módszerről szóló értekezéséhez a *Szabályokat* is hozzáolvassuk.¹³

A karteziánus módszertudat tehát két különböző, de egymással összetartozó irányba nyitja meg a kritika hatóképességét: a) a reflektálatlan vélekedések határait megvonó, módszeres kritikai vizsgálódás *reflexivitásképző* konstitutív *öntapasztalata* irányába; b) a *tárgyi/dologi világ* tapasztalati határai megvonására képes kritikai reflexivitás irányába. Az első esetben a módszerességre törekvő kritikai aktivitás bontakoztatja ki a rá visszahajló reflexivitást; a második esetben az adott komplexitási szinthez már szükségképpen hozzátartozó reflexivitás fordítja a kritikai aktivitást a külső tapasztalati világ felé. A reflexivitás részvétele révén a kritikai

¹² Az első szabály abban áll, hogy „soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz, hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami olyan világosan és határozottan áll elmém előtt, hogy nincs okom kétségbe vonni”. – Descartes: *A módszerről*. Bevezette és magyarázta Tamás Gáspár Miklós. (Ford. Szemere Samu.) Buk. 1977. 60.

¹³ Lásd a III. szabályt: „Tanulmányaink tárgyaira nézve nem azt kell vizsgálnunk, hogyan vélekedtek róluk mások, sem pedig azt, hogy önmagunk mit gyanítunk rájuk vonatkozóan, hanem azt, mit tudunk róluk világos és evidens módon intuícióval vagy biztos dedukcióval megállapítani: mert csak ily módon teszünk szert tudományra”. – Descartes: *Szabályok az értelem vezetésére*. (Ford. Szemere Samu.) = Descartes: *A módszerről*. Buk. 1977. 103.

módszertudat aktivitása mindkét irányban – mind önmagára, mind pedig a külső tapasztalati világra való irányultságában – magasabb komplexitási szintre emelkedik.

A későbbiekben e két, egymást kölcsönösen feltételező, de a reflexivitást eltérő módon magába építő kritikai irányultság további szerveződését észleljük újabb komplexitási szinteken és olykor módszertanilag ütköző, de önmagukat egyaránt kritikainak beállító filozófiai koncepciókban. Jól felismerhető ez a kanti és a hegeli kritikai attitűd összefüggéseiben és különbségeiben, majd pedig a popperi kritikai racionalizmus és a frankfurti iskola kritikai programjainak a konfrontációiban. Tekintsük át ezeket is!

A transzcendentális kritikai attitűd

A filozófiai kritikai tudat önmagára irányultsága legmarkánsabban a kanti kriticizmus formájában valósul meg. Fr. Bacon *Instauratiójából* *A tiszta ész kritikájához* vett mottó záró mondata – „mert valójában ez a vége és a helyes határa a határtalan tévedésnek”¹⁴ – voltaképpen kérdést hordoz magában, amely a kanti kriticizmus egésze alapkérdésének tekinthető: Lehatárolható-e a „határtalan” tévedés? Hol és hogyan vonhatók meg a tévedés helyes határai? Miként tartozik hozzá, avagy nem tartozik hozzá a tévedés az igazsághoz, illetve az igazságot feltáró megismeréshez? Ennek tisztázásához a tapasztalati megismerés *összetettségét* szükséges szemügyre venni: részint abból áll, „amit benyomások útján nyerünk”, részint pedig abból, „amit tulajdon megismerőképességünk önmagából tesz hozzá”.¹⁵ Az összetettség természetére is oda kell figyelni: nem egymás mellé tevődő összetevők viszonyáról van szó, hanem *képződési* folyamatról. Az érzéki benyomások a megismerőképesség működésétől függenek, s annak vonatkozásában szerveződnek tapasztalattá, amit a megismerőképesség önmagából hozzájuk tesz. A megismerőképesség megléte és működése nemcsak elsődleges a megismerés érzéki összetevőjével szemben, hanem a létrejöttének és ismeretté válásának a feltétele, de egyúttal a tévedés forrása is. Tehát először a megismerőképesség kritikai vizsgálata szükséges.

A Kant által bevezetett transzcendentális fordulat a kritika és reflexivitás descartes-i viszonyának a megfordítását is maga után vonja. Itt már nem a módszeres kritika folytán képződő reflexivitásról van szó, hanem a megismerőképesség kritikai vizsgálata az, ami az önmagára irányuló (módszeres) reflexivitáson alapul. Kant már a TÉK első kiadásához írt *Előszó*ban leszögezi, hogy kritikán „nem a könyvek és rendszerek kritikáját” érti, hanem „az ész egyáltalán mint ész képességének a kritikáját, ama törekvésének vonatkozásában, hogy minden tapasztalattól függetlenül ismereteket szerezzen”.¹⁶ A tiszta ész *kritikáját* „a tiszta észnek, forrásainak és határainak pusztá megítélésével foglalatossodó tudomány”-ként definiálja.¹⁷ Ezt Kant *transzcendentális kritikának* nevezi, összefüggésben a „transzcendentális” minősítésnek ebben a kontextusban felmerülő értelmével.¹⁸ A *tárgyi* megismerés és e megismerés *módjával* foglalkozó megismerés elkülönítési szabályaként, felfogott kritika horizontjában válik (be)lát-hatóvá a megismerés kétszintes összetettsége: a megismeréshez metaszintként – a megismerés

¹⁴ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Szeged 1995. 15.

¹⁵ Uo. 51. (Bevezetés)

¹⁶ Uo. 22. (Előszó az első kiadáshoz)

¹⁷ Uo. 69. (Bevezetés)

¹⁸ „T r a n s c e n d e n t á l i s n a k nevezek minden ismeretet, mely nem magukkal a tárgyakkal foglalatossodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez *a priori* lehetséges kell legyen.” – Uo. 69. (Bevezetés)

megismeréseként – hozzátartozó, a megismerés lehetőségfeltételeivel számot vető reflexivitás. E belátás nem adódik közvetlenül, csak hosszas gyakorlással érhető el, melynek során az ész *képessé* válik (*kiképezi* magát) arra, hogy reflexíve különválassa magát a megismerés tényleges tárgyi/tapasztalati tartalmaitól, s belássa a tapasztalathoz való ész-szerű viszonyát.¹⁹

Az észnek mint legfőbb megismerő képességnek a kritikája tehát az önnön illetékességi körének behatárolására irányuló reflexiójából fakad, s e reflexív önviszonyulásra ki kell képeznie magát. Ehhez kívülről jövő ösztönzést is kap. Kant az *Előszó*ban kiemeli, hogy „a kor érett ítélőképessége” követeli meg az észről, „hogy vágjon bele legfáradtságosabb munkájába, nevezetesen önmaga megismerésébe, és állítson fel ítélőszéket, mely jogos igényeit megerősítené, míg az alaptalan igényeket kivétel nélkül el tudná vetni”.²⁰ E képzési folyamat mégsem csupán kívülről jövő impulzusok eredménye, hanem éppen a reflexió figyelmes és folyamatos gyakorlása útján megvalósuló önképzés, melynek során az ész maga változik át: a tapasztalat határain túllépő spekulatív észből a tapasztalati megismerést szabályozó képességgé válik.

Kant a TÉK második kiadásához írt *Előszó*ban az ész kritikai átváltozásából származó „haszon”-jellegére is kitér. Kiemeli, hogy a kritikából elsődlegesen *negatív* haszon származik, voltaképpen annak a tiltása, hogy a spekulatív észhasználat túlmerészkedjen a tapasztalat határain. Ez látszólag az ész tágabb körű használatának a korlátozását jelenti. De Kant szerint az ész tapasztalaton túllépő használata nemhogy kitágítaná, hanem éppenséggel beszűkíti az észhasználat körét, mivel a metafizikai spekulációkba bonyolódó ész eltávolodik a tapasztalaton belüli gyakorlati igényektől. Éppen ebben a paradox irányváltásban ismerhető fel a *pozitív* haszon: a saját határainak a belátása révén elhárulnak az ész gyakorlati használata útjából az akadályok.²¹

Az ész elsődleges megismerő alkalmazása tehát nem más, mint éppen az önmagára való kritikai alkalmazása, s e törekvésben a kritika az ész új filozófiájának kidolgozásához szolgál alapul. Az ész kritikai önreflexivitása a megismerésnek egy új komplexitási szintjére emeli a kritikát, s ezt a fordulatot nem más, mint éppen a kor szintet váltó megismerési szükséglete kívánja meg. Az ész önreflexív aktivitása váltja ki a transzcendentális kritikát, mint saját határaival és lehetőségeivel való számvetést. Ez az (ön)kritikai attitűd az reflexiók mozgás folyamatos továbbhaladását és elmélyülését igényli.

A helyes és igaz megismerés alapját a módszeres észhasználatban megtaláló karteziánus módszertudat az önnön lehetőségfeltételeivel és határaival számot vető ész önkritikai igényében teljesebbé válik. Ezzel együtt az elméleti és gyakorlati észhasználat egysége is magasabb komplexitási szintre emelkedik, amelyen megnyílik az út a kritika mint gyakorlati beállítódás irányába is.

Az objektivista kritikai attitűd

A kanti transzcendentális kritikai attitűd horizontjában a filozófiai kritika kettős irányultsága rajzolódik ki. A kritika egyrészt – gondolkodói *szubjektivitás* síkján – az önnön

¹⁹ A 15. lábjegyzetben hivatkozott idézet folytatása: „csakhogy e kiegészítést nem különböztetjük meg azon alpanyagtól, amíg hosszas gyakorlat föl nem hívja rá a figyelmünket, és képessé nem tesz az elkülönítésére”. – Uo. 51. (Bevezetés)

²⁰ Uo. 21. (Előszó az első kiadáshoz)

²¹ A kritika – mondja Kant – „mivel korlátozza az ész spekulatív használatát, ennyiben *negatív* ugyan, de mivel ily módon elhárítja az ész gyakorlati használatát korlátozó, vagy azt teljes megsemmisítéssel fenyegető akadályt, ennyiben nagyon fontos, *pozitív* haszon származik belőle”. – Uo. 39. (Előszó a második kiadáshoz)

lehetőségfelételeire irányuló gondolkodás formájában valósul meg. Másrészt viszont a tényleges gondolkodás *tárgyi* (mindig valaminek – az elgondoltnak – a gondolása), s a kritika valós értelme éppen a tárgyi gondolkodás feltételeinek a tisztázása. A transzcendentális kritikai attitűd tehát szükségképpen kiváltja – mintegy önnön ellentettjeként – a tárgyi gondolkodás kritikáját, amely már nem marad a tiszta szubjektivitás síkján. Az elgondolt tárgyiség kívül esik az önreflexív szubjektivitás körén, s a szubjektivitásból fakadó kritikai szempont a gondolkodás tárgyi tartalmával szemben az *objektív megítélés* külsődleges szempontjaként merül fel. A két kritikai irányultság kölcsönhatása folyamatosan előidézí és fenntartja a szubjektivitás és objektivitás feszültségét. A fiatal Hegel már e feszültség tudatosítása jegyében fogalmazza meg a filozófiai kritikával kapcsolatos álláspontját.

Hegel számára a kritika az „objektív megítélés” eljárása, amely a megítélendő egyedi dologgal (pl. egy műalkotással, egy új filozófiai rendszerrel stb.) kapcsolatos.²² Tehát nem maradhat meg a megítélő gondolkodás lehetőségfeltételei tisztázásánál, hanem számot kell vetnie a megítélt dolognak az ítéletalkotó szubjektivitáson kívülálló objektivitásával is. Egyikük sem kerekedhet felül a másikon. Akár az ítéletalkotó szubjektivitás, akár a kritika tárgyául szolgáló dolog magánvaló egyedisége (voltaképpen az alkotói szubjektivitás objektivációja) túlsúlyba kerülése a kritika lényegét képező „objektív megítélést” veszélyeztetné. A kritikai interakcióban nem két szubjektivitás áll szemben egymással. Hegel elgondolása szerint a kritikának egy olyan *mértéket* kell követnie, amely egyformán független az ítéletalkotó szubjektivitásától és a megítélt dolog esetleges (szubjektív) egyediségétől.²³ A mérték nem azonos sem a tiszta transzcendentális szubjektivitással, sem a dolog esetleges (szubjektív) egyediségével. A mérték olyan *közép*, amelyben a szubjektivitások találkozását *objektivitások* közvetítik. Miként képződnek ezek az objektivitások?

Hegel rámutat, hogy a transzcendentális ítélőképesség az ész *egy-ségén* alapul. Az ész nem létezhet különféle módokon; a változó élethelyzetekben ugyanaz az ész válik önnön megismerésének objektumává. Ennélfogva az ész egyéni önmegismerési eljárásaiban tapasztalható különbségek nem válhatnak egymástól eltérő szubjektív ítélkezések alapjává. Az észnek a transzcendentális kritika által feltárt lehetőségfeltételei az egyéni szubjektív észhasználatok *objektív* alapjául szolgálnak. Hasonlóképpen történik ez a kritika tárgyául szolgáló dolog esetében is. Hegel ezt a filozófia példáján mutatja be. Az egyes filozófiai alkotások, legyenek bár más-más körülmények között alkotó szubjektumok gondolati képződményei, a filozófia bennük felismerhető „eszméjére” való tekintettel vélhetők (objektív) *filozófiai* alkotásoknak; ennek hiányában nem többek, mint esetleges szubjektív próbálkozások.²⁴ Továbbá, az ítéletalkotó ész transzcendentális feltételeinek „objektivitása” a dologra tekintő tárgyi vonatkozás folytán érvényesül tényleges objektivitásként; enélkül tisztán szubjektív ítélet marad. Amennyiben az

²² Vö. G. W. F. Hegel: *A filozófiai kritika lényegéről általában, kiváltképpen pedig a filozófia jelenlegi állapotához való viszonyáról.* (Ford. Nyizsnyánszki Ferenc.) = *Magyar Filozófiai Szemle* 39(1995). 3–4. 564.

²³ „A művészet vagy a tudomány – írja Hegel – bármely területén műveljék is, a kritika megkövetel egy olyan mértéket, amely egyformán független a megítélendő és a megítélt dologtól, s ez a mérték sem nem az egyedi jelenségből, sem pedig a szubjektum különösségéből, hanem a dolog örökkévaló és soha meg nem változó ösképéből származik.” – Uo. 563.

²⁴ „Ahogyan a műkritika sem teremti vagy kitalálja, hanem nyilvánvalóan föltételezi a szépművészet eszméjét, éppúgy a filozófiai bírálatban is a filozófia eszméje az a föltétel vagy előfeltevés, amely nélkül örökké csak szubjektivitás állna szemben szubjektivitással, de a kritika soha nem érvényesíthetné az abszolútumot a föltételezettet szemben.” – Uo. Minden kritika „szubszumció az eszme alá”. – Uo. 564.

általával érvényesített általános elvi szempont nem illeszkedik a dolog egyediségéhez, a kritika nemcsak szubjektívvé, hanem *semmissé* válik. És fordítva, a kritika mint „objektív megítélés” csak azokat a megvalósításokat érheti el ténylegesen, amelyekben megvan a kritizált dolog eszméje. A dolog egyedisége csak az eszméjével való egységben jelenik meg tényleges tárgyi *individualitásként*. E megfelelés hiányában a dolog esetleges szubjektív egyedi alkotás marad, s mint ilyen, *semmissé* válik a kritika számára.

A kritika tehát a műre irányul – az *individuális* objektumra –, nem pedig a másik szubjektivitására. A filozófiai kritika például csak azokat a műveket érheti el, amelyekben felismerhető módon megvan a filozófia eszméje; azaz csakis *filozófiailag* hiteles művek vethetők alá értelmes filozófiai kritikának!²⁵ A kritikát „leginkább az eszme hiánya hozza zavarba” – mutat rá Hegel.²⁶ Ha az eszme hiányzik, a kritika nem tehet mást, csak elvetheti, pusztá *semminek* nyilváníthatja a művet. Ez esetben nem áll elő a kölcsönös elismerés lehetősége. Ahol azonban valóban megvan a filozófia eszméje, „ott az a kritika dolga, hogy megvilágítsa, milyen módon és mennyire szabadon és tisztán lép elő, továbbá, hogy milyen kiterjedésben alakította magát tudományos filozófiai rendszerre”.²⁷

Az elmondottak alapján azt észleljük, hogy a hegeli megközelítésben a kritika két, egymással összefonódó lényegi vetülete artikulálódik: az objektív kritikai szempont *elgondolhatósága* és a kritika tárgyául szolgáló dolog *kritizálhatósága*. A dologhoz illeszkedő/mérhető kritikai szempont csakis a dolog eszméjére vonatkoztatva gondolható el objektíve. Hasonlóképpen, csakis az eszméjének megfelelő dolog helyezhető a kritika mérlegére, mint olyan, amely teljesíti a kritizálhatóság feltételét. Ellenkező esetben nincs *ahogy* (nincs meg a *tárgyra tekintő* ítéelés lehetősége) és nincs *amit* (nincs *tárgyul szolgáló*, kritizálható dolog) kritizálni. Ilyenkor csak (*elfogult*) szubjektivitások állhatnak szemben egymással.

A kritika tehát hegeli értelemben *összemérhetőséget* feltételez, ez pedig csak azon az alapon lehetséges, hogy van egy *közös általánosság*, amely egyaránt hozzátartozik a kritikai szempont-hoz és a kritika tárgyául szolgáló dolog egyediségéhez. Ez nem más, mint magának a dolognak az eszméje. A kritikai szempontnak ahhoz, hogy elérje a dolgot, ki kell lépnie az önmagára vonatkoztatott transzcendentálisból. Csakis a dolog eszméjére való tekintettel válhat az objektív megítélés alapjává. Más szóval: a kritika szempontjának és elveinek összhangba kell kerülniük a dolog konkrét individualitásával; az absztrakt általánosságnak a konkrét tapasztalati egyediséggel. Hasonlóképpen, csakis az egyedi esetlegességet meghaladó dolog mint *konkrét individualitás* válhat ténylegesen a kritika tárgyává, azaz a hozzá illeszkedő kritikai szempont szerint ténylegesen kritizálhatóvá. Más szóval: a dolog tapasztalati egyediségének ez esetben is összhangba kell kerülnie a kritikai szempont általánosságával; a konkrét individualitásnak az absztrakt általánossággal. Ily módon a kritikai tevékenység során egy *közös objektivitás* képződik, amelyből a kritikai szempont és a dolog maga egyaránt részesül. Ez az, ami ténylegesen visszaigazolja a kritikai szempont és a kritika tárgyául szolgáló dolog tényleges, konkrét megfelelését egymásnak. Ennek hiányában csak szubjektivitások állnak szemben egymással olyan *alap* nélkül, amely a valós kritika számára nélkülözhetetlen.

²⁵ A kritikának „csak azok számára van értelme, akikben megvan az egy és ugyanazon filozófia eszméje”, s „csak azokat a műveket érheti el, amelyekben többé vagy kevésbé világosan fölismerhető ez az eszme”. – Uo. 564.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 565.

Hegel arra is rámutat, hogy valahányszor hiányzik a kritizálhatóság feltételének megfelelő mű, a kritika a másikkal mint pusztá szubjektivitással szembesülve maga is „a szubjektívum helyzetébe áll be”, s ítélethirdetése „egyoldalú *hatalmi kijelentésként* jelenik meg”.²⁸ Úgyszintén, ott, ahol a kritika nem ismeri el a dolog konkrét individualitásának alapul szolgáló eszmét, a kritikai attitűd „ellentmond a kritika lényegének”, mivel a kritikai tevékenység „objektív kellene, hogy legyen”. Ilyenkor „a kritika mint törvényszék nem illetékes”.²⁹ Továbbá, a kritika valahányszor „egyetlen egyoldalú szempontot akar érvényesíteni egy másik egyoldalúval szemben”, polémiává és pártoskodássá válik.³⁰

Hegel a filozófia vonatkozásában is kiemeli azokat a tipikus eseteket, amikor a filozófiai kritika nem képes objektív lenni. Ilyenek: az az állapot, amikor a filozófiai tudat fejlődése vagy nem haladta meg a szubjektivitást, vagy a szubjektivitás azon van, hogy védekezik a filozófiával szemben, menekül a valós filozófiai kérdések elől; amikor a filozófia művelése látszatfilozófiaként történik, oly módon, hogy miközben a nagy filozófiai rendszerek szókészletét és formáit használja, alapjában véve „üres szóköd” marad, belső tartalom nélkül; ilyen a provizorikus filozofálás, amely partikuláris kérdések vizsgálatából próbál a teljességre illúzióját keltő rendszert formálni; és végül, ilyen a népszerűvé, közönségesé tett filozófia. Ezekben az esetekben a filozófiai próbálkozás nélkülözi a filozófia eszméjét, a filozófiai kritika pedig jobb híján „tárgytalan” marad.

Összegzésképpen jól felvázolható a kanti és a hegeli beállítódás lényegi különbsége a kritika „dolga” tekintetében. A kritika dolga nem más, mint kimutatni azt, ami *van*, rámutatni arra, ami megvalósul, s arra, hogy az milyen módon és mértékben valósul meg. A valós racionális kritikai okfejtésnek nem elég csak a *hiány* (annak, ami *nincs*) mentén haladnia, hanem a *konstrukcióként* is ki kell bontakoznia, mindannak a létrejötté mentén, ami (meg)*van*. A kanti kritikai orientáció során a gondolkodás a tárgyi világ tapasztalatától önmaga s az általa tapasztaltak lehetőségfeltételei felé fordul: az, ami van, *hogyan lehetséges?* A hegeli kritikai orientáció a transzcendentális horizontból átfordítja a gondolkodást a tárgyi világ objektivitáshorizontja felé: az, ami *van*, megfelel-e az eszméjének; az-e, aminek *lennie kell?* Ezáltal a filozófiai kritika számára új perspektíva nyílik: a meglévőnek, a *fennállónak* a kritikája.

Kritizálhatóság és igazolhatóság

A hegeli hagyomány alapján a filozófiai kritika immár két síkon bontakozik ki: a) a megismerés síkján, ahol továbbra is a transzcendentális és az objektivista kritikai attitűd szembesül és ütközik; b) társadalomkritikaként, a társadalmi praxis tartozékaként, az ideológiakritikai attitűd felvállalása révén. Ez összefüggésben áll a racionalitás mibenlétével és a racionalizálhatóság eljárásaival kapcsolatos elgondolások és tapasztalatok fokozatos átalakulásával.

Egyrészt a filozófiai és a tudományos köztudatban tovább élnek a karteziánus hagyományból származó előfeltevések: a kritika racionális attitűd, tehát nem lehet *ad hoc*-jellegű; csak akkor lehet értelmes, hogyha kellőképpen módszeres, szisztematikus; egyszersmind nem lehet szelktív, részrehajló, elfogult, erőszakos. Ebből kifolyólag bizonyos állítások, „igazságok”, hitek

²⁸ Uo. 564.

²⁹ Uo. 564, 565.

³⁰ Uo. 572.

nem vonhatók ki minden indok nélkül a kritika alól. Továbbá, teljesülnie kell a *kritizálhatóság* feltételének: olyan világosan kell megfogalmazni mind a felvetett problémát, mind a javasolt megoldást, hogy értelemigénye lehetőleg belátható, a tévedés pedig kiküszöbölhető legyen. Az eleve tévesnek bizonyuló problémafelvetés vagy megoldásjavaslat kritizálása értelmetlen. A tudományos megismerés és a filozófiai gyakorlat terén tehát csak olyan elmélet jöhet szóba a kritika tárgyaként, amely teljesíti a kritizálhatóság feltételét.

Másrészt mindinkább beláthatóvá válik, hogy a racionalitásnak többféle módozata lehetséges, s a kritika művelése nem feltételez egy bizonyos racionalitástípust. Nem minden esetben akarunk (pl. magánérdekek érvényesítése, érzelmi elkötelezettségek, közösségi nyomás esetében) és számos esetben nem is tudunk racionális mérlegelés útján dönteni; ezért ilyenkor nem akarunk vagy nem áll módunkban kritizálni sem. Azokban a helyzetekben, amikor úgy tűnik, hogy racionális eszközökkel semmiképpen sem lehet döntésre jutni, a végső racionális tett éppen ebben a belátásban összponosul: abban a döntésben, hogy az adott helyzetben *nem lehet* döntésre jutni. Ilyenkor felmerül a kritika *felfüggesztésének* lehetősége mint egyedüli módszeres eljárás az eldönthetlenség közepette. Ez együtt jár az adott megismerési vagy cselekvési helyzettel látszólag összhangban álló belátások ideiglenes vagy akár tartós elfogadásával, mindaddig, amíg lehetőségünk nem nyílik megtapasztalni és megvizsgálni a nekik ellentmondó másfajta belátásokat.

Az igazság és a tudás hagyományos felfogásában mindig helyet kapott az igazolást nem igénylő igaz hitek, véglegesen igaz kijelentések terepe. Az igazolás szerepe arra irányult, hogy az ilyenektől megkülönböztesse a nem feltétlenül igaz (vagy hihető) tudáselemek sokaságát, amelyek hamisak vagy cáfolhatók is lehetnek, de az igazolás révén igaz mivoltuk bizonyos fokú garanciát nyer, tehát joggal tekinthetők adott körülmények közepette megalapozott igazságoknak. Igazságuk nem feltétlen (mint a feltétlen hitek esetében), de az adott feltételek között igazolt, s mint ilyen, megalapozottan nem is cáfolható. A kritika szerepe ebben a körben arra irányul, hogy az igazoltságon alapuló bizonyosságot próbára tegye és megszilárdítsa, illetve a megváltozó körülmények hatására szükségessé váló újraigazolás feltételeit megvilágítsa. Ily módon a kritika igyekszik pontos határt megvonni az igazság és a hamisság, illetve az igazolhatóság és a cáfolhatóság között, azzal a céllal, hogy az igazság és igazolhatóság pozícióit erősítse a hamissággal és a cáfolhatósággal szemben, az előbbieket minél inkább kivonva az utóbbiak köréből.

A falszifikációs kritikai attitűd

Karl Popper kritikai racionalizmusa hoz alapvető fordulatot a biztosnak vélt ismeretek/tudáskészletek igazolhatóságának kérdésében, beleértve a kritikának az ebben játszott szerepét is. Popper a fallibilizmus álláspontjára helyezkedik. A falszifikacionisták vagy fallibilisták azt mondják, hogy „ami (...) elvileg nem vethető el a kritika által, az (...) nem érdemes arra, hogy komolyan fontolóra vegyük”; „ami viszont elvileg elvethető, s mégis ellenáll minden kritikai próbálkozásunknak, az – bár nagyon is lehetséges, hogy hamis – semmiképpen sem méltatlan arra, hogy komolyan fontolóra vegyük, s esetleg akár el is higgyük, habár csak időlegesen”.³¹

³¹ Karl R. Popper: *Igazság, racionalitás és a tudományos tudás gyarapodása*. (Ford. Laki János.) = *Tudományfilozófia*. Szerk. Laki János. Bp. 1998. 112–113, 113.

Popper alap gondolata az idézett álláspontot jeleníti meg: semmiben nem lehetünk biztosak, minden állításról kiderülhet, hogy hamis, egyetlen igazoltnak vélt hit sem lehet immunis a kritikai felülvizsgálattal szemben. A kritika olyan eszköz, melynek segítségével az addig cáfolhatatlannak (infallibilisnek) vélt állításainkról kideríthető, hogy cáfolhatóak (fallibilisek), s nem zárható ki, hogy hamisak. Az igazolhatóság és a biztos, hitszerű tudás merő illúzió a cáfolhatóság és a hamisság megalapozott esélyével szemben. Ezek gyanúja alól egyetlen biztosnak vélt igazság sem vonhatja ki magát. Az igazoltság illúziója a kritika ideig-óráig való *felfüggesztésén*, pontosabban az igazoltnak vélt állításnak ellentmondó állítások sikeres cáfolatán alapul.

A popperi szemlélet háttérében – bár nem kellőképpen bevallottan – Ch. S. Peirce realista metafizikája húzódik meg, a „fallibilizmus” terminus bevezetésével egyetemben.³² A fallibilizmus kifejezéssel Peirce arra utal, hogy a tudományban – paradox módon – nem a könnyen hihető hipotézisek az előnyösek, hanem velük szemben a kutatóknak a majdhogynem hihetetlennek tűnő hipotéziseket kell választania, mivel ezek nagy valószínűséggel igazságot tartalmaznak, amennyiben ellenállnak a cáfolatnak. Ezzel szemben egy könnyen hihető hipotézis igaznak látszik, s így kivonja magát a tényekkel való szembesítés próbája alól, ám ha erre mégis sor kerül, könnyűszerrel cáfolhatóan bizonyul, és beigazolódik a hamissága.³³

A fallibilizmus nézőpontjából tehát nem az a hipotézis bizonyul kevésbé cáfolhatóan, amely őt igazoló tényekkel alátámasztható, hanem az, amely esetében a neki ellentmondó tények sikeresen cáfolhatóak. Ezt az álláspontot veszi alapul Popper *A tudományos kutatás logikájában*. Amellett érvel, hogy a tudományos elméletek eldönthetősége megköveteli, hogy az elméletek az igazságtartalmuk tekintetében nemcsak *verifikálhatóak*, hanem *falszifikálhatóak* is legyenek. A logikai pozitivisták állásponttal szemben, a verifikálhatóság helyett a falszifikálhatóságnak kell demarkációs kritériumként szolgálnia az elméletek eldöntésénél. Egy elmélet esetében nem az empirikus kritériumok általi egyszer s mindenkorra való pozitív igazoltsága a döntő, hanem az elmélet abból fakadó negatív megkülönböztethetősége, hogy elbukhat a tapasztalattal való konfrontáció során.³⁴ Később a pozitívizmusvitában Popper azt is kimutatja, hogy az elméletet igazoló tények maguk is jórészt az (igazolt) elmélet konstrukciói. Tehát az elméletet vizsgáló kritikának az őt igazoló tényekre is szükségképpen ki kell terjednie.

Popper szerint a tudomány racionalitása a „kritikai megközelítésben” áll.³⁵ Szembetűnő viszont a kritika reflexiómentes, instrumentalizált, technicizált felfogása. A kritikagép az ellentmondó oldal gyengítését, leépítését szolgáló cáfolatok gyártása (sorozatgyártása) által³⁶ mintegy *negatív*e és illuzórikusan konstruálja a bizonyosságot. Ez viszont reflexíve megalapozatlan, a tévedésnek folyamatosan kitett bizonyosság, s mindannyiszor meginog, sőt leomlik, valahányszor az ellentmondó oldal képes ellenállni a cáfolatnak. E kritika mentén olyan tudománykép rajzolódik ki, amelynek „semmi köze a bizonyosság, a valószínűség vagy megbízhatóság kereséséhez”.³⁷ Itt a kritikának egy merőben másfajta hozadéka kerül előtérbe, ami az előbbi

³² Lásd *Concerning the Author. = Philosophical Writings of Peirce*. New York 1955. p. 4.

³³ Vö. Ch. S. Peirce: *The Scientific Attitude and Fallibilism. = Philosophical Writings of Peirce*. p. 54.

³⁴ Vö. Karl R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York 2005. 17, 18.

³⁵ Vö. Karl R. Popper: *Igazság, racionalitás és a tudományos tudás gyarapodása*. 113.

³⁶ A „kritikai megközelítés” – más érvek mellett – „természetesen tartalmazza az empirikus evidenciák kritikai alkalmazását is (mindenekelőtt a cáfolásnál)”. – Uo. A zárójeles megjegyzés itt sokatmondó, mivel arra utal, hogy a gépiesített kritika az empirikus evidenciákat is – melyekre a cáfolat irányul – képes a saját cáfolatok szolgálatába állítani.

³⁷ Uo.

idézet folytatásából jól kiolvasható.³⁸ Ez abban mutatkozik meg, hogy a kritika, bár a popperi elgondolásban reflexiómentesnek bizonyul, mégsem nélkülöz minden kapcsolatot a reflexióval. Csakhogy a reflexió ez esetben nem magának a kritikai eljárásnak az összetevőjeként, hanem a kritika eredményének a kritikát végrehajtó racionális szubjektumra való visszahatásaként érvényesül. A tévedés nem küszöbölhető ki maradéktalanul a kritika által, de a kritikának köszönhetően a tudomány művelője tanulhat a feltárt hibáiból, s remélheti, hogy az elkövetkezőkben jobb elméleteket alkothat. Itt tehát felsejlik a mégoly technicizált kritika alkalmazásának magára az alkalmazóra kiterjedő emberformáló hatása is, melynek révén visszaigazolódik, hogy a kritika művelése tanulás és képzés: nem pusztán az elméletalkotó *tekhné* értelmében, hanem úgy is, mint *phronészisz*. Hiszen a jobb elmélet megalkotására képessé váló ember maga is, e képessége gyakorlása folytán, jobbá válik.

Megvonható-e valamiféle (biztosnak vélhető) határ illúzió és valóság között? A popperi fallibilizmus (a peirce-i háttérrel egyetemben) illúzió és valóság viszonyának az újragondolásához vezet. A falszifikációs eljárás a valóságtapasztalat *megfordítását* feltételezi. Az empirikus igazolás neopozitivistá elve a pozitív tapasztalati tények szintjén tételezte az elméletnek a valósággal való kapcsolatát. Popper szerint viszont a hipotéziseink akkor kerülnek kapcsolatba a valósággal, amikor sikerül falszifikálni azokat, vagyis amikor sejtéseink a valóság *ellenállásába* ütköznek.³⁹ A falszifikációk tehát „éppen azokat a pontokat jelzik, ahol érintkezésbe kerültünk a valósággal”.⁴⁰ A valóság elsődlegesen nem pozitív tapasztalati tartalomként, hanem az ellenállást kifejtő *negatív* erőként mutatkozik meg: a valóság *nem az*, amit sejtünk, gondolunk, tételezünk. A hipotéziseink mintegy letapogatják a valóságot, s ott, ahol (és amíg) nem ütköznek ellenállásba, remélhetjük, hogy valamelyest megközelítik azt, s összhangba kerülhetnek vele. Mihelyt azonban a valóság ellenálló/cáfoló erőként bukkan fel, világossá válik az addigi sejtésünk tarthatatlansága. Kiderül, hogy az addigi hipotézisünk pozitív igazságtartalma merőben illuzórikus, s a megismerési illúziók cáfolata itt már nem a megismerőképeség kritikája felől történik, hanem a megismert valóság irányából. A pozitív állítások hatóköreinek a valóság mint *negativitás* szab határt.

A logikai pozitívizmus optimista realizmusával szemben – valóságos az, amit bizonyosan lehet tudni – Popper a valóság *ellenfogalmát* tételezi. Nem vonja kétségbe az előbbi állítást, de megnyitja a kérdést: Mi az, amit biztonságosan lehet tudni? Amennyiben ezt a pozitív tapasztalati tények komplexumaiban s az ezeken verifikált elméleti kijelentések rendszereiben véljük megtalálni, egyáltalán nem biztos, hogy a valóságot magát találtuk el. A valóság nem olyasmi, amit a tudásunk határai befoghatnak, mint amit/amiről „tudunk”, hanem inkább olyasmi, ami a tudásunk határain *túl* sejlik fel, mint amit/amiről „nem tudunk”. Tévedés volna azt gondolni – mondja Popper –, „hogy csak az valóságos, amiről bizonyosan tudjuk, hogy valóságos. Nem vagyunk mindentudók, és kétségkívül sok minden valóságos, amiről nem tudunk”.⁴¹ A valósághoz

³⁸ Az idézet így folytatódik: „Bennünket nem érdekel a tudományos elméletek szilárd, bizonyos vagy valószínű megalapozása. Tévedésnek kitétt voltunk tudatában csak az elméletek kritikája és ellenőrzése iránt érdeklődünk, abban a reményben, hogy megtaláljuk, hol követtük el a hibát, tanulunk hibáinkból, s ha szerencsések vagyunk, jobb elméletekhez lépünk tovább”. – Uo.

³⁹ „... ha ellenőrizzük sejtésünket és sikerül falszifikálni azt, akkor nagyon világosan látjuk, hogy valami valóságosról volt szó – valamiről, amivel sejtésünk összeütközhetett”. – Karl R. Popper: *Három nézet az emberi tudásról*. (Ford. Papp Zsolt.) = *Tudományfilozófia*. Szerk. Forrai Gábor–Szegedi Péter. Bp. 1999. 519.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 520.

való megismerő viszonyunk nem annyira pozitív tudásszerű, mint inkább *sejtésszerű*, hipotetikus, s a sejtéseink, találgatásaink minél ellenőrizhetőbbek, annál inkább bizonyulnak a valóságra vonatkozó sejtéseknek vagy találgatásoknak. Ezért merül fel a követelmény, hogy minél hipotetikusabb egy elmélet, „annál nagyobb mértékben kell ellenőrizhetőnek lennie”.⁴²

Az előbbi kérdés akár meg is fordítható: Mi az, amit biztonságosan *nem lehet* tudni? Popper erre ilyenformán válaszol: „*Ha azonban egy elmélet ellenőrizhető, akkor ebből az következik, hogy bizonyos fajta események nem következhetnek be; s így az elmélet állít valamit a valóságról*”.⁴³ Hogyan tapasztaljuk a valóságot, s olyankor *mit* tapasztalunk? Nem lehetünk teljesen biztosak abban, ami bekövetkezhet; de biztosabbak lehetünk abban, hogy valami nem következik/következhet be. A kérdés tehát nem az: Mi következhet/következik be? Mi történhet/történik? Hanem az: Mi *nem* következhet/következik be? Mi *nem* történhet/történik? Melyek a *lehetetlenségfeltételei* bárminek is, ami bekövetkezhetne, történhetne?

Egyfajta *kifordított transzcendentalitással* állunk szemben, a kanti kérdések kifordítottjával: Mit *nem* tudhatunk? Mit *nem* tehetünk? Mit *nem* remélhetünk? A popperi értelemben vett kritika a *lehetetlenségfeltételei* felől közelít a valósághoz, s ily módon igyekszik feltárni, beazonosítani a határait. Nem az az elsődleges kérdés, hogy meddig terjednek az elmélet és a hozzátartozó megismerőképesség illetékességi körei, és hol vonhatók meg a határai? Hanem az, hogy hol húzódnak meg a megismerésünk körébe befogott valóság határai? A *határ* olyasmi, ami *negatív*e tartozik hozzá ahhoz, amit határol; ami úgy tartozik hozzá a határolthoz, hogy az már nem maga az. A valóság a határ képében fellépő eme *negativitásként* igazolja vissza elsődlegesen a ráirányuló megismerési erőfeszítéseinket.

A valósággal szembeni kritikai attitűd popperi fordulata még egy másik fontos változást is eredményez. A valóság negativitása határt szab az elmélet modernitásban meghonosodott erőszakos valóságformáló, tényeket gyártó, birtokba vevő, kisajátító, torzító hatásainak. Az elmélet valóságképző erejével maga a valóság helyezkedik szembe *negatív*e: mint az, ami elméletileg *nem az*. Azáltal, hogy kivonja magát az elmélet vele szembeni diskurzív hatalomgyakorlási törekvései alól, a valóság a „lenni hagyni” értelmében felszabadul, s ezzel együtt az elmélet is mentesül(het) az erőszaktevéstől. A fälszifikáció elvén alapuló kritika a valóság humanizálásának és az elmélet demokratizálásának a terepévé válhat.

A társadalomkritikai attitűd

Ugyancsak a hegeli hagyományban gyökerezik az a szemlélet is, amely a filozófiai kritikára elsődlegesen *társadalomkritikaként* tekint. E szemlélet kialakulásának kettős motivációja van. Egyrészt az a törekvés vezérli, hogy a kritikát kiemelje a transzcendentális szubjektivitás köréből, s a hegeli értelemben vett, a társadalmi és kulturális objektívációkat felölölő objektívítás irányába terjessze ki. Másrészt az így felfogott kritika elsődleges feladatának a társadalmi zavarok, bajok, rendellenességek feltárását tekinti. Ehhez előfeltételeznie kell, hogy a fennálló társadalmi állapot „rossz”, vagy legalábbis ilyen irányba halad, s az emberek által óhajtott közjót nem képes biztosítani. E kettős irányultság ismerhető fel a frankfurti iskola kritikái gondolkodással kapcsolatos programjában.

⁴² Uo. 519.

⁴³ Uo.

A *kritikai elmélet* néven meghonosodott kritikai gondolkodás alaptételeit a frankfurti iskola korai időszakához tartozó gondolkodók fogalmazták meg. Itt elég, ha Max Horkheimer és Herbert Marcuse idevágó nézeteivel foglalkozunk. Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet* című programadó írásában – amely úgyszólván a korabeli kritika *kritikájával* indít⁴⁴ – szinte tételes megfogalmazásban találjuk az itt körvonalazódó, filozófiai kritikai attitűd vezérelveit, amelyek a korabeli kritikai magatartás *hiányzó* vezérfonalát hivatottak pótolni. Horkheimer szerint „a társadalmi egész jelenlegi alakjának kettéhasadása” váltja ki a kritikai gondolkodás megújításának szükségletét. Ennek jele – Marcuse kifejezésével – „az ész az ésszerűtlen világban”.⁴⁵ A világ ésszerűtlen és szabadság nélküli; az emberek „egy ésszerűtlen organizmus tagjaiként cselekszenek”,⁴⁶ az ésszerűség és az emberi szabadság ilyen körülmények között csupán látszat. Ebből az ellentmondásos állapotból – amely „a kritikai magatartás szubjektumaiban tudatos ellentmondássá alakul”⁴⁷ – számos következmény adódik. Ez tükröződik vissza a kritikai gondolkodás fogalmaiban, az emberi önértelmezés dialektikus jellegében, az önmaga számára áttekinthetetlen kanti ész önreflexiók zavaraiiban, az emberi ész és cselekvés feszültségteli, konfliktusos viszonyában. Az emberi azonosulás zavarai egy ellentmondásos emberfogalomban fejeződnek ki, amely belső önellentmondásaiban a „jelenkor embere” azonosulási képtelenségét jeleníti meg az ésszerűtlen és embertelen társadalmi gyakorlattal. Ugyanis az ésszerűen cselekvő ember csak egy ésszerű társadalmi berendezkedéssel azonosulhat.

A kritikai gondolkodást az a törekvés motiválja, hogy meghaladhatóvá változtassa ezt az ellentmondásos emberi létállapotot, helyreállítsa a céltudatos, ésszerű emberi megnyilvánulások és az emberhez méltó társadalmi gyakorlat összhangját, megszüntesse a mai ember önértelmezési és identifikációs zavarait. Ennek jegyében a kritikai gondolkodás az egyes elszigetelt egyén és a vele szembenálló társadalmi általánosság közötti szakadék tudatos felszámolására törekszik, ami a társadalmi viszonyok terén és magában az emberben is átalakulásokat feltételez. A kritikai gondolkodás tehát egyszerre valósulhat meg logikai és ugyanakkor konkrét-történelmi folyamatként. Nem csak az ész önmagához való viszonya helyreállítását jelenti, hanem a társadalmi struktúra egészének a megváltoztatását is, ami a társadalom egészéhez való teoretikus viszonyulást s ezzel együtt a gondolkodás szubjektumának és szerepének a megváltozását feltételezi.⁴⁸ A kritikai gondolkodás *szubjektuma* a hegeli értelemben vett konkrét individuum, „a meghatározott egyén, más egyénekkal és csoportokkal való valóságos kapcsolataiban”.⁴⁹

A kritikai gondolkodás által szorgalmazott, a társadalmi állapotokhoz való újszerű teoretikus viszonyulás a *kritikai elmélet* formájában valósul meg. A kritikai elmélet nem egy spekulatív szinten kidolgozott absztrakt modell, amely előzetesen készen álló kritériumokat kínál a társadalom átalakításához. Horkheimer hangsúlyozza, hogy „a kritikai elméletnek mint egésznek nincsenek általános kritériumai; ez utóbbiak ugyanis mindig az események ismétlődésén s

⁴⁴ „... a kritikai magatartás teljességgel híján van annak a vezérfonalnak, amivel a társadalmi élet adott folyamata mindenkit ellát”. – Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet*. = *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. (Ford. Gelléri András.) Összeáll. Papp Zsolt. Bp. 1976. 65.

⁴⁵ „Az ész az ésszerűtlen világban csak az ésszerűség látszatával bír, a szabadság pedig az általános szabadságnélküliségben csak a szabad létezés látszata.” – Herbert Marcuse: *Filozófia és kritikai elmélet*. = *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. 120.

⁴⁶ Horkheimer: i.m. 66.

⁴⁷ Uo. 65–66.

⁴⁸ Vö. uo. 70.

⁴⁹ Uo. 69.

ezáltal az önmagát újratermelő totalitáson alapulnak”.⁵⁰ A kritikai elmélet tehát nem a transzcendentális önreflexivitás elvén alapul, hanem az újratermelő társadalmi állapotok tapasztalata alakítja, s a mindenkori változó társadalmi állapotokra irányuló teoretikus reflexió formáját ölti.

Horkheimer és Marcuse egyöntetűen kiemeli a kritikai elmélet *filozófiai* kötődését: a kritikai elmélet „éppenséggel a filozófiát őrzi meg a német idealizmus örökségéből”.⁵¹ Ugyanakkor – az észszerűség belső és külső ellentmondásosságainak köszönhetően – sokkal inkább a hegeli dialektikus gondolkodás hagyományában talál magára, mintsem a kanti transzcendentális kritikai hagyományban. A kritikai elméletbe átemelt „új dialektikus filozófia” következetesen vallja azt a felismerést, „hogy az egyének szabad fejlődése a társadalom ésszerű berendezkedésétől függ”. Ugyanakkor, a jelenlegi észszerűtlen társadalmi állapotok alapjait kutatva, a gazdasági folyamatokban ismeri fel előidéző okaikat, s így „a gazdaság kritikájává válik”.⁵² Horkheimer viszont azt is kiemeli, hogy a kritikai elmélet „a gazdaság kritikájaként is filozófiai marad”,⁵³ nem válik valamiféle modern szaktudományá. Ennek a tényállásnak elkerülhetetlen kihatásai vannak a filozófiai kritika funkcióira is. A filozófiai kritika kettős – önmagára és a környezeti viszonyaira való – irányultsága Marcuse szerint a kritikai elmélet esetében is érvényesül. Egyrészt a kritikai elmélet önmagára is folytonosan *kritikailag* reflektál: önmagát és saját társadalmi hordozóit bírálja. Másrészt a kritikai elmélet gyakorlati filozófiai dimenziója a *tiltakozás* egyik formájaként valósul meg „az új »ökonómizmus« a gazdasági harc elszigetelésével, a gazdaság és a politika megőrzött szétválasztásával szemben”.⁵⁴ Ez nem jelenti feltétlenül a filozófia önmagából való kilépését; Marcuse a filozófiai tiltakozás „elméleten belüli” voltát is hangsúlyozza.⁵⁵

A kritikai elmélet képviselői a társadalomkritikát gyakorló elmélet *funkcióját* is a hagyományostól eltérő módon ítélik meg. Az elméleti gondolkodás és a társadalmi harc szerves összetartozását hirdetik, s az elméletet az új társadalmi formák kialakítására irányuló gyakorlat összetevőjének tekintik. Az elmélet hivatása a *harc* – vallja Horkheimer –, „amelyhez gondolkodás is tartozik, nem pedig a gondolkodás, mint önálló, a harctól elválasztandó”.⁵⁶ Nézőpontjukból tekintve az elmélet a társadalmi állapotok megváltoztatása irányába ható „valóságos hatalommá” válik.⁵⁷

Az elmélet *funkcióváltásában* kifejeződő, radikalizálódott kritikai attitűd a kritika művelését egy olyan újabb komplexitási szintre emeli, amelyen a kritika minőségi átalakulását az határozza meg, hogy az elmélet és a gyakorlat egyazon komplex egység összetevőiként állnak kölcsönhatásban egymással. Az elmélet iránti elvárások a társadalmi gyakorlat irányából merülnek fel, miközben az elmélet saját határait és feladataira vonatkozó önreflexiója a társadalmi gyakorlatra való tekintettel fogalmazódik meg. Kérdés viszont, hogy az elmélet funkcióváltása és a kritika szintváltása hogyan hat ki a filozófia egészének a mibenlétére, funkcióira, társadalmi és kulturális szerepkörére. Ugyanis a filozófia egyrészt kivonhatatlan a

⁵⁰ Uo. 105.

⁵¹ Uo. 108.

⁵² Uo. 109.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Herbert Marcuse: *i. m.* 142.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Horkheimer: *i. m.* 75.

⁵⁷ Vö. uo. 93.

kritikai elméletből, másrészt ez a körülmény azzal jár, hogy a kritikai elmélet irányából jövő impulzusok a filozófia egészét sem hagyják érintetlenül.

Marcuse álláspontja szerint a társadalmi mozgalmakban való konkrét részvétel és a filozófia művelése továbbra is különválasztható. Az adott helyzet megváltoztatása „nem a filozófia ügye”, s a társadalmi harcokban való részvétel nem a szakfilozófus feladata.⁵⁸ Az olyanfajta filozófiai törekvést, amely „felülről ereszkedik alá a társadalmi harcokhoz”, a filozófia lényegének ellentmondó „álfilozófiai konkrétság”-nak tekinti. Az „elvontságához való ragaszkodás” a filozófia gyakorlásának megkerülhetetlen sajátossága, s a filozófiai fogalmak csakis az elvonatkoztatások eredményeként telítődnek az ember konkrét helyzetére vonatkozó igazságokkal. Az viszont tény, hogy „az ész, a szellem, a moralitás, a megismerés és a boldogság nemcsak a polgári filozófia kategóriái, hanem az emberiség ügyei is”.⁵⁹ Más szóval: a filozófiai igazságok nem maradhatnak meg az absztrakciók körében, ahol létrejönnek, hanem ki kell lépniük abba az emberi társadalmi és kulturális környezetbe, amelyre vonatkoznak. Ezért vélheti úgy Horkheimer – Marcuséhoz képest némileg radikálisabb hangsúlyt helyezve a filozófia szerepvállalására a kritikai elméletben –, hogy „semmi köze a kritikai elméletnek annak a filozófiának, amely úgy véli: nyugalmat talál önmagában vagy bármilyen igazságban”.⁶⁰ A filozófia egésze korántsem azonos a kritikai elmélet összetevőjeként beazonosítható filozófiával, s a filozófiai kritika sem merül ki a kritikai elmélet által szorgalmazott kritikai attitűdben és gyakorlatban. De mindenképpen számot kell vetni azzal, hogy a kritikai elmélet nem hagyja érintetlenül a filozófiát; kiköszömbösíti belső köreiből egy régi/új tapasztalat, a *militantizmus* irányába. Ez a tényállás a kortárs filozófiai tudat önreflexiójában is kétségtelenül visszatükröződik.

Továbbá, a kritikai elmélet a kritika mibenlétével és művelésével kapcsolatban is maga után von egy nyitva maradó kérdést. A kritikai gondolkodásnak az észszerűtlen társadalmi állapotokra és az embertelen körülményekre való fókuszálása azt az általános benyomást kelti, hogy a kritika a társadalmi anomáliák, abnormalitás és patológia feltárásának a módja, illetve az ezek kiküszöbölésért vívott harc eszköze. Mindez kétségtelenül hozzátartozik a kritika szférájához, és morális tartalommal, emancipatorikus funkciókkal, politikai kvalitásokkal ruházza fel azt. De megengedhető-e, hogy mindezen törekvések fényében háttérbe szoruljon a (mégiscsak) lényegi kérdés: Vajon nem éppen a társadalmi normalitás az, aminek szerves tartozéka a kritika? Avagy a társadalmi állapotok normalizálódása közepette a kritika érvényét veszti? E kérdések legitimációs vonzata is szembeűnő. Vajon mi legitimálja ténylegesen a kritika művelését: az objektív tényállás, miszerint a kritika a normalitás szintjén szerveződő társadalmi komplexitás szerves összetevője, vagy pedig a rendre újratermelő anómia, patológikus társadalmi állapot? És miből nyerhetik tényleges létjogosultságukat a kritika megkülönböztetett figyelmet igénylő bajnokai: a normalitás lehetőségfeltételei feltárásán való konstruktív munkálkodásból, avagy a társadalmi patológiák ismételt felderítéséből, leleplezéséből? Ez utóbbi, éppen saját legitimitásuk érdekében, esetükben nem eredményez-e vajon – paradox módon – az anómia állapotok újratermelődéhez fűződő érdekeltséget?

⁵⁸ Vö. Marcuse: *i. m.* 131.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Horkheimer: *i. m.* 116.

A hermeneutikai kritika mint filozófiai kritika

A filozófiai kritika hermeneutikai fordulata

A hermeneutikai kritika gondolata, a hermeneutikának filozófiai kritikaként való feltüntetése a hermeneutikai szemléleten kívül állók vagy azt csak felületesen ismerők számára majdhogynem érthetetlennek és értelmetlennek tűnik. A filozófiai hermeneutikával kapcsolatban széleskörűen elterjedt a bevett, többnyire reflektálatlanul hangoztatott vélekedés, miszerint az többnyire konzervatív és konstruktív szemlélet és beállítódás, melyből éppen a kritikai szellem hiányzik. A vélekedők főleg a történetiség, a hagyomány és a nyelviség hermeneutikai koncepciója felől vélik igazolhatónak ezt a jellemzést, leginkább a hagyomány, az előítéletek és a tekintély rehabilitálásának már-már közhelyszerűen felemlgetett tételét ismételve. Nyilván, mint sok más esetben, ilyenkor is egy, a hermeneutikával szembeni előítélettel találjuk szemben magunkat. Ez az előítélet is, akár csak más hasonlók, fontos igazságot is tartalmaz. Ám ez az igazság rejtve marad mindazok előtt, akik *előbb* ítélik meg, mintsem, hogy megvizsgálják azt. A körültekintőbb és elmélyültebb vizsgálódás viszont fokozatosan ahhoz a felismeréshez vezet, hogy a hermeneutika, jelesen a Hans-Georg Gadamer által kidolgozott *filozófiai hermeneutika* lényegében nem más, mint filozófiai kritika, pontosabban: *kritikai filozófia*. Hogyha a fenti előzetes ítéletet nem ítéletként hangoztatjuk, hanem *kérdéssé* tesszük, és saját komplexitási szintjén ténylegesen megvizsgáljuk a hermeneutikai szemlélet kapcsolatát a hagyománnyal és a történetiséggel, akkor beláthatóvá válik nemcsak a hermeneutikai szemlélet és beállítódás kritikai mivolta, hanem az is, hogy a hermeneutikai kritika radikális fordulatot valósít meg a filozófiai kritika terén: nem marad meg sem pusztán tudati szinten gyakorolt egyfajta transzcendentális reflexióként, sem az objektivitás kritikai tudatosítására irányuló reflexióként, hanem éppen ezeknek – a modernitás számára kitermelődött – kritikai tudatformáknak *gyakorlati* irányultságú kritikájaként fejt ki hatásait. A hermeneutikai kritikai reflexió nemcsak átmenetet képez és kapcsolatot teremt a filozófiai kritika előbbieken tárgyalt síkjai és irányultságai között, hanem egy olyan magasabb komplexitási szinten bontakoztatja ki a kritikát, amelyen a korrelativitásuk révén felerősödő összetevők egy újszerű kritikai attitűdbe szerveződnek.

A kritikai fordulat végrehajtásához a filozófiai hermeneutika az *emberi tapasztalat* közegeiben és az emberi végesség horizontjában megnyíló értelmezési perspektívákat veszi alapul. Ennek jegyében Gadamer főműve, az *Igazság és módszer* három nagy része kritikai gondolatmenetre épül: az első rész az *esztétikai tudat kritikájaként*, a második rész a *történeti tudat kritikájaként* fogalmazódik meg, a harmadik rész a *strukturálista-szemiotikai nyelvészlelet kritikájából* bontakozik ki a nyelvi közegben kiteljesülő *hermeneutikai reflexió* és *univerzalitásigény* határainak feltárásaként. Mindebből az is felsejlik, hogy miért olyan nehéz a hermeneutikai kritikáról tematizáltan, összeszedetten és artikuláltan beszélni. A kritikai szellem következetes érvényesítése egészében és részleteiben is áthatja a filozófiai hermeneutikai koncepciót, s mint ilyen, a terjedelmes gadameri életmű komplex vizsgálatát implikálja. Ilyesmire e tanulmány keretei között nyilván nem vállalkozhatunk. Be kell érnünk néhány mozzanatra kiemelésével, vállalva a leegyszerűsítések kockázatát.

A Habermas–Gadamer-vita

A múlt század hatvanas éveinek második felében és hetvenes évek elején lezajlott Habermas–Gadamer-vita számos lényeges mozzanatra irányítja rá a figyelmet a gadameri hermeneutika

kritikai orientációjával, s a hermeneutikai kritika jellemzőivel kapcsolatban. A vita tartalmát megjelenítő tanulmányokban jól körvonalazódnak azok a szemléleti, paradigmaticus különbségek és ütközési pontok, amelyek a modernitás racionalista kritikai hagyományát éltető koncepciók (popperi kritikai racionalizmus, a frankfurti iskola gondolkodói által kultivált kritikai elmélet/ideológiakritikai orientáció s ennek továbbfejlesztése Habermas által a kommunikatív racionalitás irányába), valamint a filozófiai hermeneutika reflexív és kritikai irányultsága között fennállnak. A vita egészének részletes dokumentáris és filológiai áttekintésére és a vitafelületeken feltáruló alapvető nézetkülönbségek, értelmezési nehézségek és félreértések s ugyanakkor az azonosítható termékeny kölcsönhatások részletes elemzésébe itt nem tudunk belebocsátkozni,⁶¹ s nem is ez a célunk. E tanulmány a fontosabb paradigmaticus különbségeknek csak a filozófiai hermeneutika irányából való számbavételére kínál lehetőséget. Elsősorban az érdekel, hogy a filozófiai hermeneutikával szemben megfogalmazott kritikai ellenvetésekre adott gadameri válaszokban hogyan rajzolódnak ki magából a hermeneutikai szemléletből a hermeneutikai reflexió kritikai irányultságát alátámasztó érvek, amelyek a hermeneutikai kritika lehetőségei és tartalmi érvényessége mellett szólhatnak a mai filozófiában.

Gadamer az *Igazság és módszer* második kiadásához (1965) írt *Előszó*ban megkísérli megvilágítani a monumentális művét átható szerzői szándékot, miszerint a filozófiai hermeneutikát átfogó filozófiai koncepcióként kísérelte meg kidolgozni, és annak is tekinti. Ezt a hermeneutika központi problémájára – a megértésre – vonatkozó alapkoncepciójával támasztja alá, amely tulajdonképpen két gondolatra épül: 1) a megértés nem egy szubjektum tárgyi viszonyulása, hanem hatástörténeti folyamat; 2) a megértés egyetemes, mivel az életgyakorlatban formálódó világtapasztalat minden területét átfogja.⁶² Ily módon a megismerés történetiségét kritikailag szembeállítja a megismerés szubjektum-objektum viszonyra épülő episztemológiai szemléletével, amely a modern tudomány módszertudata történetietlenségét is meghatározza. Ezzel együtt a vizsgálódást az életgyakorlat minden területét (a tudományos megismerés mellett a művészeti, erkölcsi, vallásos, történeti megnyilvánulásokat is) átfogó hermeneutikai tapasztalat egészére kiterjesztve, a modern tudományosmennyi kinyilvánított egyetemességével a hermeneutika egyetemességigényét és filozófiai koncepcióként való megalapozottságát helyezi szembe. A „hermeneutikai tudat” illetően való legitimitációs törekvései folytán a „tudomány korszakában”⁶³ mindjárt nyilvánvalóvá válnak azok a paradigmaticus különbségek és ütközési felületek, amelyek vitára ingerlik a tudományok módszertani önszemléletére és dominanciájára épülő filozófiai koncepciók képviselőit. Habermasnak az *Igazság és módszer*től írt kritikai recenziójával (1967, 1971)⁶⁴ elindított vita során keletkező gadameri válaszcsovek⁶⁵ téziseiben jól kirajzolódnak a hermeneutikai kritikának nemcsak a

⁶¹ Ezt kellő alapossgal megette Nyíró Miklós *Kritika és hermeneutika: a Habermas–Gadamer-vita* című tanulmányában. Lásd <https://www.tankonyvtar.hu> > 08_nyiro_miklos-kritika_es_hermeneutika. (Letöltve: 2018.04.05.)

⁶² Azt akartam felkutatni – írja Gadamer –, „ami a megértés valamennyi módjában közös, és meg akartam mutatni, hogy a megértés sohasem egy adott »tárgyhoz« való szubjektív hozzáállás, hanem a hatástörténethez tartozik, s ez azt jelenti: a létehez tartozik annak, amit megértünk”. – Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Bp. 1984. Előszó a második kiadáshoz. 13.

⁶³ Uo. 18.

⁶⁴ Lásd Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. (Ford. Adamik Lajos et al.) Bp. 1994. A hermeneutikai megközelítés. 207–242.

⁶⁵ Itt főleg a *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika, A hermeneutikus probléma univerzalitása, Szemantika és hermeneutika* c. szövegekre, a K.-O. Apel szerkesztette *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971) c. kötetbe gyűjtött kritikai tanulmányokra összefoglalólag válaszoló *Replikára* (*Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*), valamint az *Igazság és módszer* harmadik kiadásához írt *Utószóra* (1972) hivatkozunk.

tudományos módszertudat kritikájaként megfogalmazódó tartalmi elemei, hanem azok a megkülönböztető *formai* jellemzői is, amelyek a *hermeneutikai reflexió* formájában jelentkező új típusú kritikai szemléletről, a kritikának egy másfajta, az episztemológiai alapokon nyugvó kritikai gondolkodástól eltérő felfogásáról és minőségéről tanúskodnak.

A hermeneutikai kritikával szembeni ellenvetések

A felvilágosodás hagyományára támaszkodó kortárs tudományos módszertudat, a ráépülő tudományelméleti/tudományfilozófiai, valamint ideológiakritikai koncepciók irányából számos kritikai *ellenvetés* fogalmazódik meg a gadameri filozófiai hermeneutika szemléletmódjával és kritikai orientációjával kapcsolatban.

A „tudomány” eszményét abszolutizáló, „a »kritikai racionalitást« az igazság abszolút mércéjévé” emelő popperi tudományelméleti/kutatáslogikai álláspont képviselői a hermeneutikai reflexiót „következetesen teológiai obskurantizmusnak” tekintik, a kritikai funkció vonatkozásában egyáltalán „tárgyaltannak” tartják.⁶⁶ Erre utalva Gadamer megjegyzi, hogy a popperi szemlélet magát a (a tudományelméleten kívül álló) filozófiai reflexiót „a racionalitás kedvéért a teljes irracionalizmusnak engedi át”.⁶⁷ Itt tehát módszer és reflexió szembeállítását és ütköztetését érzük tetten, a reflexió kizárását a tudományos kutatásból és szemléletből a módszertani helyességre való törekvés jegyében. Ezt a hozzáállást Gadamer „a módszereszmény által maga után vont »perspektívaszűkülés«”-nek minősíti.⁶⁸ Holott valójában módszer és reflexió szembenállása ilyen értelemben ténylegesen nem is érvényesül, mivel más-más szerepkört töltenek be a megismerésben: addig, amíg a módszer a megismerési eljárásokat szabályozza, a reflexió az (alkalmazott) módszer lehetőségfeltételeit vizsgálja. Ezért a módszertani helyesség eszményéhez igazodó kutató, ha akarna sem tudna elszakadni a beállítódásával járó reflexiótól. „Amikor módszertudatát védelmezi – mutat rá Gadamer –, akkor valójában ő is reflektál, de magát az ilyen reflexiót nem engedi tematikusan tudatosulni.”⁶⁹

Bár nem kétségszoros és kiiktató, de mindenképpen beszűkítő jellegű megállapítást fogalmaz meg Odo Marquard a filozófiai hermeneutikával kapcsolatban, amikor a „szöveghez viszonyuló lét” szintagmával jellemzi.⁷⁰ Ez a megállapítás nemcsak azért problémás, mert a „halálhoz viszonyuló lét” heideggeri formuláját fogalmazza át, hanem azért is, mert visszautal egy, a filozófiai hermeneutikát jóval megelőző hagyományra, a hermeneutika azonosítására a szövegértelmezés elméletével és gyakorlatával. Ez ma már korántsem meríti ki a hermeneutikai dimenziót, mivel a filozófiai hermeneutika nem a szövegek világára redukálódik, hanem átfogja a hermeneutikai tapasztalat egészének nyelviségét, amiből a társadalmi emberi tapasztalat egyetlen formája sem vonható ki.⁷¹

Végül, a filozófiai hermeneutika által képviselt kritikai attitűd jellegét korántsem elhanyagolandó módon érintő kritikai észrevétel az, amit J. Habermas az *Igazság és módszerről* írt

⁶⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* (Ford. Bonyhai Gábor.) Bp. 1984. Utószó. 372.

⁶⁷ Uo. 2.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Az 1966-os heidelbergi filozófiai kongresszuson elhangzott megállapítás.

⁷¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika.* = Filozófiai hermeneutika. (Ford. Bacsó Béla és Mezei György.) Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 172.

recenzióban – a hermeneutikai tételekkel számos egyetértő megállapítás mellett – a kommunikatív racionalitás és az ideológiakritika álláspontjáról megfogalmaz: „Gadamer félreismeri a megértésben kibontakozó reflexió erejét”.⁷² Állítását az előítéleteknek a megértésben játszott szerepével kapcsolatos gadameri elgondolás kérdésessé tételével igyekszik alátámasztani: „Gadamer a megértés előítélet-struktúrájának a belátását az előítélet mint olyan rehabilitálásába fordítja át”. De következik-e ebből, hogy „léteznek legitim előítéletek”?⁷³ Habermas úgy véli, hogy a gadameri szemléletet a tekintély és az ész összebékíthetősége irányába mutató konzervatívizmus hatja át, holott a reflexiónak éppen azt kellene felismernie, hogy a felvilágosodás szellemében „tekintély és megismerés nem konvergál”.⁷⁴ Habermas a hagyomány (tekintélye) által legitimált előítéletek iránti „előítéletnek” tekinti Gadamer részéről, hogy „elvitatja a reflexió erejét, amelyet pedig éppen az igazol, hogy a reflexió vissza is utasíthatja a tradíciók igényét”; ugyanis a reflexió „nemcsak igazol, hanem meg is törí a dogmatikus hatalmakat”.⁷⁵ A gadameri hermeneutikai reflexió önkorlátozási követelményét – amit Gadamer ismételtelen hangsúlyoz – Habermas a reflexiót belülről strukturáló vélt körkörösségnek tulajdonítja. Eszerint a tradíció-összefüggést meghaladó, a hermeneutikai reflexió kritikai attitűdjét legitimáló vonatkoztatási rendszer „ismét csak a tradíció elsajátításából” legitimálható.⁷⁶ Észrevehető, hogy Habermas – a felvilágosodás szellemében – a kritikai reflexiót kívül helyezi a tradíción, amely tárgyiasítja és külsődleges szempontok szerint ítéli meg a tradíciót, elutasítva a tekintély bármely formáját, amely hozzátartozik. A kommunikatív tapasztalat objektivitását veszélyeztetve látja a tekintély kényszerítő ereje által. Ezzel szemben úgy véli – a műalkotások, irodalmi és filozófiai szövegek példájára is utalva –, hogy Gadamer a tekintély igényével fellépő tradíciók applikatív megértését tekinti mindenféle hermeneutikus megértés mintájának.⁷⁷ Egy ilyen megállapítás a hagyomány, a tekintély, az applikáció megértésben játszott szerepének a súlyos félreértéséről tanúskodik.

Az ilyen és hasonló félreértésekre reagálva jogosan jelenti ki Gadamer, hogy az alapfogalmak – mint tudomány, kritika, reflexió –, amelyek körül Habermasszal folytatott vitája zajlik, nincsenek tisztázva.⁷⁸ Ez akkor válik ténylegesen nyilvánvalóvá, ha megvizsgáljuk a Habermas által szorgalmazott *emancipatorikus reflexió* fontosabb lényegi összetevőit és jellemzőit.

Az emancipatorikus reflexió

Gadamer a reflexió mibenlétére vonatkozó kérdést így teszi fel: Milyen szerepet játszik az ész az emberi gyakorlat összefüggésében? Úgy véli, hogy az ész „működésének általános formája mindig a reflexió”.⁷⁹ Ennélfogva a kritikai reflexió, valamint a hozzá tartozó értelmes érvelés és kritika a társadalmi gyakorlat minden területére kiterjed. Ebben azok a gondolkodók,

⁷² Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. (Ford. Adamik Lajos et al.) Bp. 1994. A hermeneutikai megközelítés. 240.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo. 241.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Vö. uo. 242.

⁷⁷ Gadamer „meggyőz minket arról, hogy a kitüntetett, autoritativ igényel fellépő tradíciók applikatív megértése mindenféle hermeneutikus megértés mintáját nyújtja”. – Uo. 232.

⁷⁸ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. (Trad. Gabriel Cercei.) = Uő: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Buc. 2001. 540.

⁷⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 382.

akik fontosságot tulajdonítanak a reflexió szerepének a megismerésben és az életgyakorlatban, általában egyetértenek. Viszont lényeges különbségek mutatkoznak abban, hogy a különféle filozófiai koncepciók milyen alapokra helyezik a kritikai reflexiót, és milyen irányultságokat tulajdonítanak neki.

Az emancipatorikus reflexió a tudományos módszertudat alapján áll, s az ebből fakadó racionális elveket és eljárásokat követi, illetve terjeszti ki a megismerésen túli tapasztalati területekre is. Emancipatorikus, mivel szempontjai a felvilágosodás totális eszményét érvényesítik: az ész egyeduralmát, előítélet-mentes használatát, a megismerés és cselekvés maradéktalan felszabadítását a hagyomány és a tekintély bármiféle uralma, befolyása alól. Ezt a mindenféle uralmi kényszer alóli felszabadulás/felszabadítás elveként a társadalmi állapotokra is kiterjeszti. A tudományos módszereszményből fakadó, előzetesen definiált és eldöntött racionális elveket kívülről és eltárgyasító módon vonatkoztatja a megismerési eljárásokra és a társadalmi viszonyokra. Kritikai irányultsága a megismerésben és társadalmi téren egyaránt az objektivitás feltételeinek a tisztázását, szempontjainak az érvényesítését célozza.

Gadamer az emancipatorikus reflexiónak a kritikai elmélet képviselői, illetve Habermas által használt fogalmát túlságosan is homályosnak tekinti, több okból kifolyólag. Egyrészt azért, mert a célok kérdését eleve eldöntöttnek tartják, s inkább csak az eszközök helyes megválasztására figyelnek. Az emberi gyakorlat számára eleve eldöntöttnek tekintik, hogy az egyén és a társadalom „boldogságra” törekszik, s kritikájuk a rosszul megválasztott módszerekre és eszközökre irányul, mivel ezek számlájára írják, hogy a közjó elégtelen megvalósulása nem igazolja kellőképpen a felvilágosult ész szándékait. A technikai ész instrumentalizmusa uralja az általuk szem előtt tartott gyakorlatot, akárcsak a megismerés területén alkalmazott módszertani eljárásokat.⁸⁰ A társadalom kritikusa és szervezője a tudományos módszereszményből fakadó racionális elveket követ, kívülről vonatkoztatva ezeket a társadalmi állapotra, mintha nem lenne ő maga is része a társadalomnak. Nem vet számot e beállítódás elidegenítő következményeivel a társadalomra nézve.

Az emancipatorikus reflexió is az *univerzalitás* talaján áll, akárcsak a hermeneutikai. Csakhogy ennek alapját a felvilágosodás totális eszménye képezi, megvalósulási formája pedig a tudományos módszertudat elveinek a kiterjesztése minden tapasztalati területre. Ennek jegyében az ideológiai-kritikai szempontokat általánosítja minden kritikai beállítódásra nézve, a hermeneutikait is beleértve. Ez az univerzalitás tehát módszertani alapon érvényesül, anélkül, hogy reflektálna saját módszertani határait. Holott valójában magán viseli a modern tudományos módszertudat önellentmondásos illuzórikusságát és korlátozottságát. Ugyanis – mutat rá Gadamer – a modern tudomány az objektiváló módszereivel a partikularitást (a megismerésnek egy módszertanilag behatárolt területét) emeli a tárgy létrangjára. Ily módon, mint modern módszertudatot, mindenkor egy kezdeti lemondás motiválja: a lét teljességéből kizár mindent, ami kivonja magát saját módszertani eljárásai alól. De éppen ezáltal igazolhatja mindent felülmúló (határtalan és kétségbevonhatatlan) kompetenciáját a maga birtokba vett tárgyterületén. Ezzel a paradox önigazolási eljárással sikerül a megismerés teljességének a látszatát keltenie, miközben előítéletek és társadalmi érdekek húzódnak meg mögötte.⁸¹

⁸⁰ Vö. uo.

⁸¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. (Trad. Gabriel Cercel.) = Uő: *Adevăr și metodă*. Vol. 2. Buc. 2001. 493.

Ezt az emancipatorikus reflexió esetében feloldhatatlannak tűnő metodológiai ön-ellentmondásosságot – amely hatása alól a habermasi koncepció sem vonhatja ki magát –, tekinti Gadamer többnyire Habermas filozófiai hermeneutikával és a hermeneutikai reflexió hatóköre korlátozottságával kapcsolatos félreértései forrásának. Habermas a felvilágosodás eszmei horizontjából kitekintve a filozófiai hermeneutikára, úgy állítja be azt, mintha egyoldalúan az esztétikai-humanista tradícióra redukálódna, a „kulturális tradícióba” ágyazódó „értelemre”, szemben a felvilágosult ész elvei szerint szerveződő „reális” léttel. Tehát a hermeneutikai reflexió szerepe sem terjed túl a humanitás és a kulturális hagyomány illetékességi körén.⁸² Holott valójában nemcsak arról van szó, hogy ily módon Habermas beszűkíti a hermeneutikai reflexió hatókörét, s megvonja tőle az univerzalizásra való jogosultságot, hanem arról is, hogy a hozzáállásában megmutatkozó dogmatikus objektivizmus „a reflexió fogalmát is deformálja”.⁸³ a reflexiót a módszertudat kritikai orientációjára szűkíti, tehát a filozófián belül egy specifikus területre, nem látva át a filozófiának a módszerproblémákon messze túlnyúló teljes illetékességi körében játszott szerepét és fontosságát. Ugyancsak az emancipációs reflexió szerepének az eltűléséből, az ideológiakritikának tulajdonított mindent átfogó általánosságából következik Habermasnak az a javaslata, hogy „a hermeneutikai reflexiónak át kellene mennie ideológiakritikába”.⁸⁴ Holott Gadamer szerint a viszony éppen fordítva áll: az ideológiakritika az, amely a filozófiai reflexió egy specifikus formáját alkotja, mivel csak bizonyos típusú előítéletekre irányul, amelyek a megismerésnek és a társadalomnak a tudományos racionalitás elveire alapozott szervezésével kapcsolatosak.⁸⁵

Gadamer úgy véli, hogy „az emancipatorikus reflexiónak mindig el kell jutnia saját korlátaikhoz a társadalmi tudat körén belül”,⁸⁶ különben olyan kritikai tudatot generál, amely illuzórikus, utópikus horizontokat nyit meg; egy objektíváló, tárgyiasító tudatot, amely készen álló háttérigazságok birtokosának tudja magát, külsődleges szempontok szerint, deklaratíve közelít a tárgyához, s önmagát kivonja a tárgyára alkalmazott kritikai szempont alól. Ugyanakkor, amennyiben a Habermas által megjelenített emancipatorikus reflexió „az összes uralmi kényszer feloldására tör”, az nem jelenthet mást, „mint hogy vezérlő eszméje egy anarchista utópia kell, hogy legyen”.⁸⁷ Az így felfogott emancipatorikus reflexió eredményezte kritikai tudat hermeneutikai nézőpontból tekintve Gadamer szerint „kétségtelenül hermeneutikus hamis tudat”.⁸⁸ A lényegi különbséget Gadamer a Habermas által a hermeneutikai reflexió vonatkozásában szorgalmazott „reflexív kritika” pontosításával is nyomatékosítja. A hermeneutika esetében a reflexív kritika egy olyan instanciára alapoz, mint a *hermeneutikai tapasztalat* és annak nyelvi megvalósulásai. Ennélfogva a saját kijelentései *scopusait* és igazságigényét is bevonhatja a kritikai tudat horizontjába.⁸⁹

Gadamernek az emancipatorikus reflexiót, valamint annak a hermeneutikai reflexióhoz való viszonyát érintő kritikai észrevételei mentén jól kirajzolódik a két kritikai koncepció

⁸² Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 177, 179.

⁸³ Uo. 179.

⁸⁴ Uo. 180.

⁸⁵ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. 493.

⁸⁶ Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 188.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 542.

paradigmatikus különbsége. A habermasi kritikai beállítódás és tágabban az ideológiakritikai attitűd alapját a felvilágosodás eszményének jegyében formálódott tudományos módszertudat képezi. Ezzel szemben a hermeneutikai reflexió és kritikai tudat a hermeneutikai tapasztalaton, a megértés mint applikatív folyamat és az életgyakorlat közti szerves összefüggésen alapul. Ezzel magyarázhatók az eltérő tartalmú fogalmak és párhuzamos érvrendszerek, a felvilágosodás kritikai tradíciója és az ész gyakorlati használatának a szembeállítás, a tudomány és a gyakorlati tudás oppozíciója, a kétféle univerzalizáskoncepció vitája.

A kétfajta kritikai beállítódás viszonya azonban csak annyiban bizonyul szimmetrikusnak, hogy egymás kritikai intencióit kölcsönösen saját szemléleti horizontjukon belül értelmezik. A továbbiakban látni fogjuk, hogy ezalól a filozófiai hermeneutika sem kivétel. A hermeneutikát a saját módszertani horizontjában értelmező ideológiakritikai attitűd – éppen e horizont paradigmaticus zártsága folytán – nem vet számot a viszonyuk aszimmetrikus jellegével. Nem tulajdonít kellő jelentőséget annak a tényállásnak, hogy a hermeneutikai szemlélet nem egy újabb módszertani szemléletként rendelődik a tudománymódszertan mellé (még ha annak meghirdetett kritikájaként is) a tudomány szempontú paradigmán belül, hanem egy új *filozófiaként* fogalmazódik meg, amely előfeltevései szintjén a tudománymódszertanra alapozó koncepciók egészével helyezkedik szembe, illetve kísérletezik a meghaladásukkal, s ezt saját kritikai ön-értelmezéseként is megjeleníti. A filozófiai hermeneutika *filozófiai* továbblépést szorgalmaz a kritikai tudattól a hermeneutikai tapasztalathoz, melynek közegében a kritikai tudat (hermeneutikai) kritikája is megalapozást nyer, s reflexió és kritika egymáshoz tartozása egy új komplexitási szinten valósul meg. A továbbiakban megpróbálunk nyomon követni néhány idevágó gondolatot.

A hermeneutikai reflexió

Gadamer az *Igazság és módszer* harmadik kiadásához írt *Utószó*ban úgy véli, hogy a hermeneutikai reflexió és a tudományos módszertudat egymáshoz való viszonya két kérdés megvizsgálását teszi szükségessé: 1. „Mit jelent a hermeneutikai reflexió a tudományok módszertana számára?” 2. „Hogy áll a dolog a gondolkodás kritikai feladatával, ellentétben a megértés hagyományok általi meghatározottságával?”⁹⁰

Mit jelent a hermeneutikai reflexió a tudományok módszertana számára?

Gadamer a filozófiai hermeneutika kidolgozása során soha nem vonja kétségbe a tudományok szerepét és jelentőségét. Sőt, azt hangsúlyozza, hogy az *Igazság és módszer*ben végrehajtott hermeneutikai reflexió nem „puszta fogalomjáték”, hanem „a tudomány konkrét gyakorlatából ered, melynek számára magától értetődő a módszertani szellem, azaz az ellenőrizhető eljárás és falszifikálhatóság”, és „a tudományok gyakorlatából merít útmutatót”.⁹¹ Tehát a hermeneutikai reflexió nem kívülről közelít a tudományokhoz, hanem a tudományos megismerés módszertani szabályozottságára való tekintettel – különös tekintettel a szellemtudományok

⁹⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 373.

⁹¹ Uo. 370.

módszertani sajátosságaira és elégtelen megalapozottságára – vet számot kritikailag e módszeresség lehetőségeivel és határaival. Ily módon válik beláthatóvá az, ami a tudományos kutatás gyakorlata felől a benne állók számára nem feltétlenül mutatkozik meg: az, hogy a tudományos kutatás nem tekinthető öncélnak; esetében nem lehet elvonatkoztatni attól a tágabb tapasztalati környezettől és életgyakorlati folyamatoktól, amelyekbe beleilleszkedik. Ez a hozzáállás már nem állhat meg a tudományos módszeresség specifikus kérdéseinél – bár ezekből indul ki – hanem olyan kérdések irányában vezet tovább a vizsgálódást, hogy mik a tudomány feltételei és határai az emberi élet egészében?⁹² Ez viszont már a tudományra irányuló *filozófiai* kérdezést jelent, amely kilép a tudományelmélet és a kutatómódszertan horizontjából, s a tudományba vetett hit feltételeire és alapjaira kérdez rá egy olyan társadalmi-kulturális környezetben, amely a meghatározó létfeltételeit a tudományra alapozza. E kérdezés kritikai indíttatását olyan előfeltevések motiválják, miszerint: az igazság tapasztalata nem redukálható a tudományos igazság terjedelmére és hatókörére; az életgyakorlat nem merül ki a technikai/technológiai alapon szervezett életvitel gyakorlásában. A tudomány és életgyakorlat viszonyának filozófiai helyes belátása e viszony *megfordítását* igényli: nem a tudomány felől, és annak szemléleti horizontjában kell értelmezni az emberi életgyakorlatot, hanem fordítva, a tágabb értelemben vett életgyakorlat horizontjában kell feltárni a tudományok helyét és szerepét, a tudományos módszeresség körét.

A megfordítás igénye a filozófiai hermeneutika egészére jellemző szemlélet- és beállítódás-váltásból következik. E tekintetben a filozófiai hermeneutika már nem összpontosít egyoldalúan a tudomány tényére és tapasztalatára. Olyasmit akar feltárni és tudatosítani, amit a szellemtudományok körüli módszervita „elfedett és félreismert”, „valamit, ami a modern tudományt nem is annyira határolja vagy korlátozza, mint inkább *megelőzi*, és a maga részéről *lehetővé teszi*”.⁹³ A probléma tehát a kanti kérdés szellemében merül fel: „megismerésünknek melyek azok az előfeltételei, amelyek lehetővé teszik a modern tudományt, s ennek meddig terjed az érvénye?”⁹⁴ Ez a kérdés *filozófiai*, mivel nemcsak a tudományhoz és a tudományban alkalmazott tapasztalási módokhoz, hanem „az emberi világtapasztalat és életgyakorlat egészéhez” intézhető.⁹⁵ Ugyanis a modern tudomány előfeltételei nem merülnek ki az emberi megismerőképesség lehetőségeiben. A valós világtapasztalat és az életgyakorlat átfogó közege mindig is *megelőzi* a modern tudományt, s az belőle emelkedik ki. Ezért a valós kérdezés is megelőzi a tudományra és a belőle származó racionalizált cselekvési feltételekre és lehetőségekre való közvetlen irányultságot. A kérdés nem az – mutat rá Gadamer –, „hogy mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk”.⁹⁶ A megfordítás a teljes emberi valóságtapasztalatra érvényes. Nem előre megállapított szcientikus normákhoz igazodó tevékenységünk határozza meg, hogy mi történik velünk, hanem a tapasztalati történésből, melynek résztvevői és részesei vagyunk, bontakoznak ki a gyakorlati cselekvésünk elvei; a mégoly racionalizált elvek és technológizált eljárások is a történés mozgásirányait és erővonalait képezik le.

E kérdésfeltevés horizontjában a tudományos módszertan határainak a kritikai beazonosítása és felmutatása a tudományra alapozott szemlélet, értékrend, szervezés és életvitel

⁹² Vö. uo. 371.

⁹³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 12. [Kiemelés tőlem – V.K.]

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo. 11.

(hermeneutikai) kritikájává tágul, ami új *filozófiai* feladatként fogalmazódik meg. A filozófiai hermeneutika, a tudományos módszertudat és a filozófiai vizsgálódás viszonyát új megvilágításba helyezve, *rehabilitálja* a tudományelméleten/tudomány módszertanon túllépő filozófia kritikai szerepvállalását ebben a viszonyban. A hermeneutikai reflexió filozófiai érvényű, nemcsak azért, mert filozófiai legitimációt igényel, hanem azért, mert egy filozófiai igényvel fellépő módszertani beállítódást kritizál, amelyen a társadalomtudományok önmegértése, illetve a kommunikatív folyamatok hamis logikai igényei alapulnak.⁹⁷ Miközben egy „filozófiai” igényt megkérdőjelez, egy új filozófiai igényt támaszt. „Igazi szándékom filozófiai” – mondja Gadamer,⁹⁸ mivel úgy ítéli meg, hogy épp a filozófia feladata, hogy feltárja a tudomány tényleges illetékességi körét, és azonosítsa annak határait, megvilágítva ily módon a valós emberi értékeit éppúgy, mint az elidegenítő/eldologiasító hatásait, egy olyan kor számára, „amely szinte már babonásan hisz a tudományban”. Gadamer ebben látja igazság és módszer feszültségének a filozófiai aktualitását.⁹⁹

Mindez nem zárja ki, hogy a hermeneutikai reflexiónak ne lenne – éppen a filozófiai érvényéből kifolyólag – tudományelméleti jelentősége is. Gadamer rámutat, hogy a hermeneutikai reflexió a tudományon belül olyan igazságfeltételeket tár fel, „amelyek nem a kutatás logikájában rejlenek, hanem megelőzik azt”. A hermeneutikai reflexió világítja meg, hogy a kutató a kutatási folyamat során saját magáról is megtanul valamit; a történész értékeléseiben „mindig látható saját álláspontja”; kérdésfeltevésüket „előzetes értés” irányítja.¹⁰⁰ Az is beláthatóvá válik, hogy nem annyira a tudományok metodikája a problémás, mint inkább a reflexív öntudatuk; a módszerkultuszhoz nem társul kellő kritikai önreflexió; hiányzik a módszereszmény kritikai tudata. Gadamer naiv félreértésnek minősíti azt a tudományelméleti viszonyulást, miszerint a hermeneutikai reflexiótól „a tudományos objektivitást féltik”, úgy vélekedve, hogy kritikátlan, szubjektivistára bátorít. Holott az, hogy a tudományos eljárások és objektivitások korlátozása a hermeneutikai reflexió által főleg „a termékeny előítéletek produktív értelmének az elismerése” formájában nyilvánul meg, „számomra nem egyéb – mondja Gadamer –, mint a tudományos tisztesség parancsa, melyért a filozófusnak ki kell állnia”, mivel ez olyasmí, amire a módszertudat nem reflektál.¹⁰¹ Valójában ilyenkor Habermas és mások „a felvilágosodás régi jelszavát” követik, hogy „a gondolkodásnak és a reflexiónak megcsontosodott előítéleteket és társadalmi kiváltságokat kell megszüntetnie”, ezzel pedig túlbecsülik a filozófiai gondolkodásnak a társadalmi valóságban játszott szerepét. Gadamer „mélységes szkepszissel” tekint erre, akárcsak „az ész hamis túlbecsülésére”.¹⁰² Ugyanis szerinte minden tudománynak van hermeneutikai összetevője. A tudomány előtti tudás (élettapasztalat, nyelvi hagyomány stb.) szerepe kiküszöbölhetetlen a tudományban. Ez különösen megmutatkozik a „megértő” tudományok esetében. Ennek feltárása nem jelenti a tudományos racionalitás korlátozását.¹⁰³ A hermeneutikai reflexió azzal, hogy „átláthatóvá teszi a tudományokban mindenkor irányt szabó *előzetes*

⁹⁷ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 543.

⁹⁸ Uo. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 12.

⁹⁹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 371.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ Vö. uo. 373.

¹⁰² Uo. 380.

¹⁰³ Vö. uo. 376.

megértéseket, új kérdéscsoporthoz tárhat fel a tudományok számára és ezzel közvetve a módszeres munkát szolgálhatja”.¹⁰⁴

De a hermeneutikus reflexió jelentősége a tudományok számára nem merül ki a módszertudat hiányosságainak a feltárásában, hanem kiterjed a tudományok egészére és a társadalomhoz való viszonyára. A modern tudományhoz, a módszertudat korlátaiból kifolyólag, hozzátartozik „egy mélyen gyökerező elidegenedés”.¹⁰⁵ A modern társadalomtudományok tárgyakkal – a társadalmi valósággal – „sajátos feszültségteli viszonyban állnak, ami különösképpen megköveteli a hermeneutikus reflexiót”.¹⁰⁶ Ugyanis a módszeres elidegenítés itt az emberi-társadalmi világ egészére vonatkozik. A társadalmi valóság ki van szolgáltatva a tudományos tervezés, irányítás elveihez igazodó módszeres elidegenítésnek, amely minden egyes ember és embercsoport életét kívülről determinálja. Olykor úgy tűnik, mintha a társadalomszervező leszakadt volna a társadalomról, noha ő maga is hozzátartozik. A hermeneutikus reflexió az önszerveződés gyakorlatát állítja szembe az elidegenítő mechanizmusokkal: a társadalmi közösség minden feszültség és zavar közepette képes újra és újra eljutni a társadalmi egyetértéshez, ami által létezik.¹⁰⁷

Gadamer a kritikai konfrontáció egyik fő forrását abban látja, hogy „a tudományos metodologizmus rabjai” félreismerik a megértés struktúramozzanatát alkotó *applikáció* értelmét. Applikáción mindenütt „szabályokra és szabályok alkalmazására gondolnak”, nem ismerik fel, hogy „a gyakorlatról való reflektálás nem technika”.¹⁰⁸ Ezért számukra érvényét veszti a valós gyakorlat fogalma, mivel „a gyakorlatot már csak a tudomány alkalmazásaként ismerik”, ez pedig olyan „gyakorlat”, „amely nem szorul igazolásra”.¹⁰⁹ Holott a tudomány tényleges konkrét alkalmazása során a szakember sem csupán a tudományát, hanem a „gyakorlati eszét” használja.¹¹⁰ E szcientista beállítódással az is együtt jár, hogy az észelvekből fakadó eleve adott célok megvalósításához próbálnak észszerű eszközöket alkalmazni, anélkül, hogy magukat a célokat megvizsgálják. A hermeneutikai reflexió viszont a célokat is tudatosítja, jelezve, hogy minden konkrét, gyakorlati élethelyzetben újból felül kell vizsgálni a célokat is, mivel azok sem időtlenek és történetietlenek.¹¹¹

A hermeneutikai reflexió gyakorlati nyereségei

A hermeneutikai reflexiónak számos nyeresége kimutatható, amelyek a *gyakorlatból* nőnek ki. Mindazokkal szemben, akik a kritikai módszert technikaként kezelik, kimutatható, hogy a *hermeneutikai gyakorlat* nem tanulható meg úgy, mint pusztán technika. Ez leginkább a megértés vonatkozásában válik beláthatóvá. Egyrészt a megértés megkívánja, hogy bizonyos fokú távolságot tartsunk a dolgokról alkotott saját véleményeinkkel szemben, s ily módon érvényre juttatja a hermeneutikai *távolság* kritikai produktivitását. Az, amit megértünk „mindig önmagáért is szól”, s azzal, hogy „önmagát teljes egészében játékba hozza, arra készíti a megértőt, hogy az

¹⁰⁴ Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 187.

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Vö. uo.

¹⁰⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 373.

¹⁰⁹ Uo. 372.

¹¹⁰ Vö. uo. 376–377.

¹¹¹ Uo. 382.

is játékba hozza saját előítéleteit”.¹¹² Másrészt tehát a megértettek nem hagyják érintetlenül a megértőt; a megértettek bizonyos meggyőződést fejtenek ki, új meggyőzések kialakulásában játszanak közre. Ez azt jelenti, hogy a megértő kritikai tudatát mindig meghatározza egy *hatástörténeti* tényező is. A megértéssel tanulás és belátás is együtt jár, s ezek ugyanakkor olyan erőfeszítések, amelyek a gyakorlati hatásösszefüggések révén „mindig csak korlátozott mértékben eredményesek”. A megértés folyamata tehát nem a „vaslogika” és a módszeres technika érvényességi köre, hanem a gyakorlat és a humanitás területe.

A helyes választás kritikai követelménye ugyancsak ráirányítja a figyelmet a gyakorlatban való benne állásra. Aki igazi választási szituációban van, annak szüksége van valamilyen érték-mérőre, „melynek uralma alatt végrehajtja a döntésre irányuló reflexiót”. Választ kell találnia a kérdésre, hogy mi a helyes az adott helyzetben? A válasz viszont a konkrét választási szituációkban felgyűlt tapasztalatok irányából érkezik. Ezek játékterében formálódik az „értékmérő” oly módon, hogy „ami helyesnek számít, az magát a mércét is meghatározza, mégpedig nem csupán úgy, hogy a jövőbeli választásokat előre eldönti, hanem úgy is, hogy kialakítja magát az állásfoglalást meghatározott cselekvési célok mellett”.¹¹³ A helyes állásfoglalás gyakorlati kialakítása tehát magukat a célokat is mindig játékba hozza és újragondoltatja, s a gyakorlat ily módon biztosítja a döntéseink során az önmagunkkal való azonosság folytonosságát garantáló következetességet.

A hermeneutikai reflexiónak a hagyományhoz való viszonyból származó nyereségei

Ez a problémakör az *Igazság és módszer*hez írt *Utószó*ban feltett második kérdést illeti: „Hogy áll a dolog a gondolkodás kritikai feladatával, ellentétben a megértés hagyományok általi meghatározottságával?”.¹¹⁴ A tényleges kérdés az, hogy ezt a kettőt egyáltalán szembe kell-e, szembe lehet-e állítani egymással?

A Habermas által kiprovokált kérdés a tradíció kritikai tudatosításának mikéntjével kapcsolatos. Lehetséges-e az önmaga preformált racionális céljait a hagyománnyal szemben maradéktalanul érvényesítő *teljes* kritikai reflexió?

Gadamer úgy véli, hogy a teljes kritikai reflexió igénye a totális felvilágosodás eszményéhez igazodik, a minden előítélet és autoritás száműzését meghirdető felvilágosodás absztrakt jelszaván alapul. Az erre való törekvésben Gadamer a kritikai gondolkodás „végzetes összezavarodását” látja, s ezt a teljes, racionális önmagvalósítás eszménye jegyében az ősztönei és motivációi maximális kritikai tudatosítására és ellenőrzésére törekvő individuum helyzetéhez hasonlítja.¹¹⁵ Rámutat arra, hogy a tudatosítás itt – paradox módon – azt jelenti, hogy az „autoritatív módon belénk vésődött viselkedésmódok” – mint amelyeket a felvilágosodás eszménye is kitermelt bennünk – „példaképekké válnak, melyek meghatározzák saját szabad viselkedésünket”.¹¹⁶ Ez a „teljességre” törekvő kritikai beállítódás valójában az autoritás száműzésének *autoritását* hordozza magában, s voltaképpen visszavezet abba a normavilágba, amelynek meghaladására törekszik.

¹¹² Uo. 381.

¹¹³ Uo. 382.

¹¹⁴ Uo. 373.

¹¹⁵ Vö. uo. 383.

¹¹⁶ Uo.

Ezzel szemben Gadamer a teljes kritikai reflexió lehetetlensége, a reflexió korlátozott volta mellett foglal állást. Ez következik számára mindenekelőtt a tradíció lényegéből, mivel hermeneutikai megközelítésben a tradíció „nem az öröklött dolgok védelmezése, hanem egyáltalán az erkölcsi-társadalmi élet továbbformálása” s ezért valójában mindig „a szabadon átvett tudatosításán alapul”.¹¹⁷ De ez következik a tapasztalatunk és az emberi voltunk végességének a tudatosításából is. A kritikai reflexió totális kiterjeszhetőségéhez fűződő illúziót voltaképpen „az emberi végesség iránti vakság” eredményezi. Végül pedig a reflexió korlátozott volta a hatástörténeti meghatározottságából következik, abból, hogy nem vonható ki annak hatása alól, amire kritikailag reflektál.

Gadamer a hermeneutikai reflexió hatástörténeti meghatározottságának különleges jelentőséget tulajdonít, mivel az együtt jár a megértéssel mint hatástörténeti folyamattal. A kanti értelemben feltett kérdés – „hogyan lehetséges a megértés?” – olyan kérdés, „amely megelőzi a szubjektivitás bármiféle megértő hozzáállását (szubjektumszerű és tárgyi hozzáállást), s a megértésen alapuló tudományok módszeres hozzáállását, normáit és szabályait is”.¹¹⁸ A megértésre irányuló kérdés a velünk történő konkrét életgyakorlati történelemből bontakozik ki, s annak különféle területein tudatosul, mivel a megértés lehetőségfeltételei az adott történéshez való hozzátartozásából következnek. Tehát nem az életgyakorlati történéshez való módszeres hozzáállás vezet a megértésre vonatkozó kérdéshez, hanem a kérdés mindenkor gyakorlati felmerülése igényli a módszeres hozzáállást is. Gadamer a filozófiai hermeneutika programjának egészére vonatkozólag fogalmazza meg: „azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös, és meg akartam mutatni, hogy a megértés sohasem egy adott »tárgyhoz« való szubjektív hozzáállás, hanem a hatástörténethez tartozik, s ez azt jelenti: a létehez tartozik annak, amit megértünk”.¹¹⁹ A megértés tehát nem „tárgyi” viszonyulás, hanem hozzátartozik a megértettek létfolyamatához, folyamatosan formálja, alakítja azt, s ennek alapján gondolható, hogy „a hatástörténet elve a megértés általános struktúramozzanata”.¹²⁰

A kritikai reflexió ennél fogva nem állhat meg a lehetőségfeltételek tárgyi tisztázásánál, legyenek ezek akár a szubjektum, akár az objektum feltételei, mivel nem választható le a megértés folyamatáról. A lehetőségfeltételek feltárása csakis azon történés feltételei között történhet, amelyhez a kritika is hozzátartozik. A kritika által feltárt (tárgyi) lehetőségfeltételek a kritika lehetőségfeltételei is egyben. Ezt a hatástörténeti tudat kétértelműsége is alátámasztja: egyszerre jelenti „a történelem által előidézett és a történelem által meghatározott tudatot”, „másképp pedig magának ennek az előidézetté és meghatározottságnak a tudatát”.¹²¹ A „kritikai tudat” mint konkrét történeti szituációban végrehajtott reflexió nem vonhatja ki magát a hatástörténeti összefüggésből, hanem rá is jellemző a jelzett „kétértelműség”: nemcsak történetileg előidézett és meghatározott tudat, hanem *tudatában is van* önnön történeti előidézetté és meghatározottságának. Más szóval, a kritikai tudat, lényege szerint, a hatástörténeti tudat egyik megvalósulási módja.

Gadamer felismerése, hogy az emberi létünk a hatástörténeti tudat és végességünk tapasztalata által feltételezett – mivelhogy „a hatástörténeti tudat megszüntethetetlen módon inkább

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 12.

¹¹⁹ Uo. 13.

¹²⁰ Uo. 14.

¹²¹ Uo. 15.

lét, mint tudat¹²² –, a dogmatikus objektivizmus és a naiv historizmus kritikai elutasításához vezet. Szerinte az úgynevezett „megértő tudományok” sem léphetnek ki ebből a történeti meghatározottságból, amely határt szab a megismerési/megértési törekvéseknek, s kritikai önreflexióra készíti őket a hagyomány és a történelem tárgyiasításának módszertani követelményével szemben. Esetükben is érvényes, hogy „a történeti hagyományt nem a történeti ismeret vagy a filozófiai-fogalmi megértés tárgyaként, hanem a saját létünk egyik hatásmozzanataként gondoljuk el. Saját megértésünk végessége az a mód, ahogy a realitás, az ellenállás, az abszurd és az érthetetlen érvényre jut”.¹²³ Ennélfogva számot kell vetniük azzal, hogy a reflexiójuk nem terjeszthető ki a hermeneutikai szituációjuk hatástörténeti összefüggésein túlra, és sem a megértés, sem a kritika nem válhat teljessé, mivel a valóság bármiféle tárgyiasításnak és eszményítésnek ellenáll, s a félreértések elkerülhetetlenek, mivelhogy hozzátartoznak a megértéshez.¹²⁴ De éppen abból kifolyólag, hogy a hatástörténeti tudat nem csupán tudatosítása a megértetteknek, hanem a hatások létszerű befogadása is, a hatások, amelyek a megismerőre/megértőre hatnak, újabb létfolyamatokat indítanak el, amelyek tartozékként a megértés és a kritika előtt is új lehetőségek nyílnak meg.

A hermeneutikai reflexiónak a tapasztalat nyelviségéből származó nyereségei

A hermeneutikai reflexió s egyáltalában semmiféle reflexió sem tekinthet el attól, hogy nyelvi közegben megy végbe. A megértés oldaláról mutatkozik meg a leginkább, hogy az emberi nyelviség univerzális, mindent hordozó, önmagában korlátok nélküli elem.¹²⁵ Hermeneutikailag tekintve a nyelv tükrében „reflektálódik mindaz, ami van”. A dolgok, jelenségek soha nem csak úgy elénkbe kerülnek, hanem a nyelv közegében válnak megtapasztalhatókká, a felmerülő problémákhoz és kérdésekhez csakis „benne lesz közünk”, általa nyílnak meg számunkra, mivelhogy a nyelv „mi magunk vagyunk”.¹²⁶

Tehát nem csak arról van szó, hogy a reflexió nyelvi, hanem arról is, hogy a nyelv a maga természetes valójában reflexív, s ez a nyelvi reflexivitás megelőz mindenféle tudatosan képződő reflexiót. A valóság nem „a nyelv háta mögött” történik – mondja Gadamer –, „hanem azoknak a háta mögött, akik szubjektív vélekedésben (ami ismételtlen csak a nyelvben megy végbe) és abban a hitben élnek, hogy értik vagy már nem értik a világot”.¹²⁷ A társadalmi-emberi valóság is nyelvileg, a nyelv közegében szerveződik, s nem létezik olyan társadalmi valóság, amely „ne egy nyelvileg artikulált tudatban fejeződné ki”. De ennélfogva a nyelvi reflexió soha nem tárgyiasíthatja kívülről, instrumentálisan a társadalmi-emberi világot, mivelhogy maga is ennek történésével együtt történik. Ezért gondolható úgy hermeneutikailag, hogy nem az előzetesen lefektetett racionális elvekhez való normatív igazodás képezi a társadalmi valóság alapját, hanem a beszélgetésben történő szót értés és megegyezés. A nyelv az egymással való emberi érintkezés alapjául szolgáló *értelmesség* folytonos képződésének közege. Ám a nyelviségnek is, akárcsak a hagyománytörténésnek, megmutatkozik a reflexiót korlátozó ereje.

¹²² Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 186.

¹²³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 6.

¹²⁴ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 179.

¹²⁵ Vö. uo. 176.

¹²⁶ Uo. 182.

¹²⁷ Uo. 185.

Azáltal, hogy a nyelviség hermeneutikai aspektusa retorikaival is kiegészül, aminek folytán a megértésre és egyetértésre való törekvés el is leplezi a reális emberi viszonyokat, a dialógust folytonosan megzavarja és határok közé kényszeríti a diskurzív beszédmód, amelynek a társadalmi berendezkedésre kifejtett kényszerítő hatásai újból és újból átírják a kölcsönös megértés lehetőségfeltételeit.¹²⁸

A hermeneutikai reflexió érvényességi köre

Az előbbiekre rendre azt igazolják, hogy a hermeneutikai reflexió érvényességi köre messze túlterjed a tudományos módszertudat és az erre épülő kritikai reflexió körén. A hermeneutikai kérdésfeltevésnek nem az a lényege, „hogyan bizonyos tudományokat hermeneutikai tudományként tüntet ki, hanem egy olyan dimenziót világít meg, amely mindig *megelőzi* a tudományos módszerek használatát”.¹²⁹ A tapasztalatnak ugyanis éppen abban áll a kimeríthetetlen ereje, hogy „folytonosan új előzetes megértést képez”.¹³⁰ A tudományosan megalapozott „tudatokkal” szemben a hermeneutikai megközelítés mindig előzetes tapasztalatokból indul ki, ún. előzetességstruktúrákat hoz játékba. Az előítéletek is mint előzetes ítéletek ezek sorába tartoznak. A hermeneutikai kritika általában az életgyakorlat folyamatában felgyűlt tapasztalati előzetességeket állítja szembe az illető tapasztalati területek tudományosan kimunkált tárgyi tudatával. Itt elég, ha két olyan példára hivatkozunk, amelyek a tudományon kívül eső tapasztalati területeken mutatják meg a hermeneutikai reflexió kritikai hatókörét, azokkal a törekvésekkel szemben, amelyek a tudományos módszereszmény hatókörébe igyekeznek bevonni e területeket is. A művészetek tapasztalatáról és az *esztétikai tudat kritikájáról*, illetve a történelem tapasztalatáról és a *történelmi tudat kritikájáról* van szó. Mind a művészet, mind a történelem kimeríthetetlen a (tudományos) fogalmi megismerés és megértés számára, de ugyanakkor a hermeneutikai tapasztalat fontos dimenzióit alkotják.

Az esztétikai tudat kritikája

Az esztétikai elméletek tudományos meglátásait egybegyűjtő *esztétikai tudat* kimunkálása fontos szerepet játszott a modernitás idején a művészi teljesítmény önállósodásában és értékelésében. Mindazonáltal magán viseli a modern kulturális tudat két olyan meghatározó jegyét – a *tárgyasító* eljárást és a *dogmatizmust* –, amelyeket Gadamer hermeneutikai kritikával illet. Egyrészt az esztétikai tudat annálfogva, hogy a műalkotást beemeli az „esztétikai” specifikus területére, kivonja az eredeti környezetéből, a műelemzés *tárgyává* teszi, s leválasztja mindazokról az életösszefüggésekről, amelyek a mű világa és a saját világunk közötti tapasztalati átjárást biztosítják. Másrészt az „esztétikai” és a „nem esztétikai” mesterséges elkülönítése alapján az esztétikai elvekben és rendszerekben kifejezett saját igazságát *dogmatikusan* érvényesíti a műalkotás igazságával szemben.

¹²⁸ Vö. uo. 177.

¹²⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Utószó. 384.

¹³⁰ Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiai kritika*. 186.

Az esztétikai tudat gadameri kritikája az „esztétikai meg nem különböztetés” tanából indul ki, miszerint „minden mű eredendően egy életösszefüggéshez tartozik”, amely időközben elmúlt, de „az ilyen múltbeli vonatkozás úgyszólván benne van magában a műben”. A műalkotás már eredetében is magába gyűjti „világát”, s ezért önmagával azonos műnek számít – pl. Pheidiasz szobra vagy Aiszkülosz tragédiája –, függetlenül a művészi tevékenység későbbi társadalmi változásaitól. A mű tehát mindig elsődleges a művészi tevékenység esztétikai szabályozottságával s az ezt megalapozó esztétikai tudattal szemben. A befogadói megközelítésnek mindig (közvetlenül) a műből kell kiindulnia, nem pedig az esztétikai elméletek útmutatásából, ahhoz, hogy elkerülje az esztétikai tudat mint módszertudat elidegenítő hatásait. Hermeneutikai szempontból a művészet tudata, az esztétikai tudat s az általa feltárt/hordozott „esztétikai igazság” „mindig másodlagos azzal a közvetlen igazságigénnyel szemben, amely a műalkotásból indul ki”.¹³¹ Ezáltal a hermeneutikai reflexió visszavezet a *műalkotás tapasztalatához*, ahhoz az *igazságtapasztalathoz*, amelyben a műalkotás részesít bennünket a vele való partneri, dialogikus viszonyunkban. A művészi igazság esztétikai ítéletté idegenedik, mihelyt valaki kivonja magát a közvetlen műélvezet hatása alól.¹³²

A történeti tudat kritikája

A *történeti tudat* a történelmi tapasztalathoz való viszonyában Gadamer egy alapvető (ön)jellentmondást észlel. A XIX. század közepén kialakult német *történeti iskola* a *romantika* szellemiségétől ösztönözve felismerte a történelmi események *egyszeri individualitását* és a múlt *történetiségét*, szakítva a felvilágosodás történelmietlen *racionalizmusával*, amely nem észlelte a jelen és a múlt történelmi különbségét. Mégis Ranke, a történeti módszer híveként, úgy véli, hogy az *objektivitás* érvényesítése céljából a történeti tudatnak az a feladata, hogy a kor tanúságait az illető kor szelleméből értse meg, és ne engedje a jelen aktualizálását érvényesíteni. Ehhez a történésznek fel kell adnia az individualizmusát, a (történelmileg meghatározott) egyéni látásmódját, s a múltat minden morális megítélés nélkül kell kutatnia, úgy, ahogy az egykor sajátos formájában fennállt.¹³³ Ily módon viszont a történelem *objektív* megismerésére irányuló igyekezetében – a természettudományos módszertani követelmények hatása alatt – a *historizmus* formáját öltő és a történelmet *tárgyasító* elméletekben megragadó történelmi tudat ellentmondásba került magával a történelem élő történetiségével. Ugyanis a múltbeli történetet a jelentől elválasztó *történelmi távolság* leküzdését látja az objektív történelmi megismerés feladatának, ami elvileg nem kevesebbet jelent, mint a történelem jelentől eltérő *máságának*, vagyis történetiségének a megszüntetését. Gadamer a történeti tudat *tárgyasító* törekvésével és *episztemológiai dogmatizmusával* a megélt élet valós történetiségét, valamint az időbeli távolság és a történelmi hagyomány hermeneutikai produktivitását, azaz a *történelem tapasztalatát* állítja szembe kritikailag. Ebben helyet kapnak a szó eredeti értelmében vett előítéletek is (mint *előzetes* ítéletek), mivel „egzisztenciánk történetiségében” rejlik, hogy az előítéleteink már „ideiglenes beállítottságot” képezzenek ki a történelmi múlttal szemben, jóval azelőtt, hogy

¹³¹ Hans-Georg Gadamer: *A hermeneutika problémája univerzalitása*. (Ford. Bacsó Béla.) = *Helikon. Világirodalmi Figyelő*. 1981/2–3. 274.

¹³² Vö. uo.

¹³³ Vö. uo. 275.

annak módszeres kutatására és megértésére sor kerülne.¹³⁴ A „hermeneutikai ősjelenség”, hogy „nincsen olyan kijelentés, amelyet ne mint választ lehetne értelmezni egy kérdésre”, ebben az esetben sem kerülhet meg. Az előítéleteink voltaképpen válaszok azokra a kérdésekre, amelyek a múltbeli események kihatásai ébresztenek a tapasztalatunkban. A maguk helyén való érvényesítésük korántsem csorbítja a modern tudomány módszertani értékeit.¹³⁵

A hermeneutikai reflexió univerzalizációja és kritikai önreflexivitása

A hermeneutikai tapasztalat univerzalizációja a hermeneutikai szemlélet és beállítódás bírálói körében a leginkább vitatott.¹³⁶ Ezért a hermeneutika univerzalizációs igénye a filozófiai hermeneutika esetében a kritikai attitűd leghatásosabb körülményeként és folytonos életben tartásaként merül fel. Az univerzalizáció kérdésköre több irányban terjed ki, mivel összevág a hermeneutikai nézőpont érvényességi körével, a hermeneutika filozófiai feladatával, a hermeneutikai tapasztalat életgyakorlati beágyazottságával, és nem utolsósorban a hermeneutikai reflexió önreflexivitásával.

Gadamer megállapítása szerint „a hermeneutikai nézőpont egyetemesége” nem tűr korlátozást.¹³⁷ A megértés igénye a hermeneutikai tapasztalat minden területén felmerül. Ezért a filozófiai hermeneutikának az a feladata Gadamer szerint, „hogy a hermeneutikai dimenziót teljes szélességében feltárja és alapvető jelentőségét érvényesítse teljes világmegértésünk vonatkozásában”.¹³⁸ Ez a feladatmeghatározás nem zárja ki azt, hogy az egyes tapasztalati mezők és a hozzájuk tartozó horizontok, ahonnan beláthatókká válnak, korlátozottak, határoltak.¹³⁹ Bár a megértés átfogó és egyetemes, a konkrét hermeneutikai szituációkban végbemenő megértési folyamatok ugyancsak korlátozottak, félreértések által tagoltak, akadályozottak; a képződő értelem-összefüggések nem vihetők át teljességgel egy újabb tapasztalati szituációra; a megértés végrehajtásaként történő értelmezésben meghúzódozó feszültség soha nem egyenlítődik ki.¹⁴⁰ De mindaz, ami akadálynak minősül a megértés útjában, ugyancsak a megértésből fakadó erőfeszítések útján küzdhető le, s ez a hermeneutikai szituációk nyitottságát és a folyamatos továbbhaladást is biztosítja. A hermeneutikai tapasztalat a kérdéssel „kezdődik” – kérdéssel, amely már mindig válaszadás egy előzetes kérdésre.¹⁴¹ A megértés maga is kérdez, s a kérdés irányárta újabból és újabból feltöri a szituáció zárttságát. Továbbá, aki meg akar érteni, nem muszáj, hogy egyet is értsen azzal, amit megértett, de nem marad érintetlenül, nem vonhatja ki magát teljesen a megértettek hatása alól. Az, amit megértünk, mindig önmagáért is beszél; minden megértés egy meggyőzőerőt is eredményez, amely új meggyőződések kialakítása irányába hat. A megértés tehát nem egy kritikai módszer alkalmazása, nem is egy társadalmi technika, hanem *hermeneutikai gyakorlat*, amely hatástörténeti folyamatként megy végbe, s a hozzá tartozó hatástörténeti tudat a megértő létének és tudatának kodeterminánsa.¹⁴² Mindez arra vall, hogy, bár

¹³⁴ Vö. uo. 276.

¹³⁵ Vö. uo.

¹³⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 543.

¹³⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Előszó a második kiadáshoz. 13.

¹³⁸ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika*. 171.

¹³⁹ Vö. uo.

¹⁴⁰ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Replică la Hermeneutică și critică a ideologiilor*. 549.

¹⁴¹ Vö. uo.

¹⁴² Vö. uo. 555.

a megértésre való irányultság tartja egységben a különféle tapasztalatokat, mégsem a megértés vagy a félreértés az elsődleges, sem pedig a szövegekhez való viszony, hanem a társadalmi élet megvalósulási formája, a dialogikus közösség, melynek hatóköréből egyetlen tapasztalat sem vonható ki.¹⁴³ A hermeneutikai tapasztalat mindenkori kiterjedése egybeesik a racionális lények dialógusra való készlettségével a létüket fenntartó és hordozó életgyakorlat közegében.¹⁴⁴ A megértésre irányuló törekvések, ítéletek, erők, meggyőződések játéka az életgyakorlat folyamatában képződő dinamikus hatásösszefüggések által behatárolt, de az életgyakorlatot fenntartó egyetértés és együttműködés igénye révén egyszersemind nyitott is önnön határai meghaladására.

Mindezek belátása reflexív nyereségeket eredményez, amelyek a gyakorlatból adódnak, és arra utalnak, hogy a hermeneutikai reflexió nem szakítható el az emberi gyakorlattól; csak akkor lehet igazán kritikai, hogyha kapcsolatban áll a gyakorlattal.¹⁴⁵ A hermeneutikai folyamat egyszerre történő gyakorlati határoltsága s mindenkori továbbhaladásának a gyakorlati fenntartása révén az univerzalitásigény érvényesítése és a hermeneutikai univerzalitás határainak kritikai megvonása a hermeneutikai reflexió számára egyaránt feladattá válik. E feladat komplexitásának köszönhetően a hermeneutikai reflexió univerzális hatókörűvé válik, s ezzel együtt *többszintes reflexió* formáját ölti, melynek összetevőit és szerteágazó irányultságait a hermeneutikai reflexióba beépülő *kritikai önreflexivitás* tartja egységben. A komplexitása terén való szintváltás reflexió *többlet* eredményez.

Gadamer elgondolása szerint a hermeneutikai kritika *többlet* abban áll, hogy önmagát is bevonja a (kritikai) reflexióba, oly módon, hogy önnön kritikai erőfeszítéseire, ezek feltételeire és függőségeire is (kritikailag) reflektál. E kritikai attitűd folytán az, ami idegen, sajátta válhat: nem oly módon, hogy kritikailag asszimilálják vagy felszámolják, s nem is úgy, hogy kritikátlanul reprodukálják, hanem úgy, hogy saját fogalmaival a saját horizontjában értelmezik, önnön értékét (is) érvényre juttatva.¹⁴⁶ Az önreflexivitás révén a hermeneutikai reflexió a *kritika* ideáljához is helyesebben közelít, mivel a kritikai tudat *illúzióját* is tudatosítja. Ugyanis a felvilágosodás hagyományában gyökerező kritikai tudat a saját *illúziójának* foglya, ami belső ellentmondásosságot is eredményez. Miközben az előítéletesség és a függőségek feltárására irányul, saját magát abszolútnak, mindenféle előítélettől és függőségtől mentesnek tekinti, s ez egy olyan önmagával szembeni előítéletté válik számára, amivel ő maga is felszámolhatatlan függőségbe kerül. Ily módon ő maga is ama tényállás által válik motiválttá, amely felé kritikailag irányul.

Gadamer rámutat, hogy az előítéletek teljes kiküszöbölhetőségére, hiányára való hivatkozás minden esetben *naivitás*, akár az abszolút felvilágosultság illúziójaként, akár a metafizikai tradícióból származó összes preconcepció empirikus meghaladásaként, akár a módszertani dogmatizmus ideológiakritikai meghaladásaként merüljön is fel.¹⁴⁷ Ezzel szemben a hermeneutikailag felvilágosult tudat egy magasabb rendű igazságot tartalmaz, mivelhogy önmagát is belefoglalja a kritikai reflexióba. A kritikai ész ereje ténylegesen ebben nyilvánul meg: tudja, hogy az emberi megismerés határolt, és *akkor is határolt marad, amikor saját határait tudatosítja*.¹⁴⁸ Ez különösképpen érvényes az autentikus filozófiai kritika mint a hagyomány által közvetített gondolati

¹⁴³ Vö. uo. 543.

¹⁴⁴ Vö. uo. 555.

¹⁴⁵ Vö. uo. 552, 555.

¹⁴⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Semantică și hermeneutică*. 494.

¹⁴⁷ Vö. uo.

¹⁴⁸ Vö. uo.

képződmények kritikája esetében. A hermeneutikai reflexió e belátás révén a módszertudat önkritikájához is elvezethet, lehetőséget nyújtva ezáltal a módszereszményhez igazodó tudomány fogalmi absztrakciói és általánosításai lefordításához az emberi világtapasztalat nyelvére.

Is Hermeneutic Criticism Possible?

Keywords: transcendental criticism, ideological criticism, philosophical hermeneutics, hermeneutical reflection, hermeneutic criticism

The way in which we see today the essence of *critical thinking* and its impact on our communication practice is largely related to the legacy of the philosophical practice which, in various eras of the European philosophical tradition, repeatedly focused attention upon the issue of criticism, not only as a theoretical and methodological problem, but also as an essential element of practical action and social practice.

The philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer is sometimes seen, in a prejudiced way, as being external to critical thinking in its role in understanding prejudices and tradition. However, the hermeneutic investigation of understanding is motivated precisely by the question of the measure in which we ourselves are prisoners of the *misbeliefs* of our own age, tradition, and personal experience. Based on these considerations, I confront the legacy of hermeneutical criticism, on the one hand, with the Kantian attitude of *transcendental criticism* which relates the investigated phenomena back to their conditions of possibility and to their limits, and on the other hand, to the attitude of *ideological criticism* established and conducted as a social practice by the representatives of the Frankfurt School.

In my study I consider it sufficient to raise some relevant questions regarding the relationship of philosophical hermeneutics to criticism. What are the consequences of the hermeneutical approach for the essence and practice of criticism? How can hermeneutical reflection contribute to the widening of the horizon of critical thinking toward self-reflexivity? According to my hypothesis, hermeneutical criticism even offers a *surplus* compared to the critical attitude of the Enlightenment, as it also includes its own critical illusions in the scope of its (critical) reflection, thus also tracing the boundaries of potential hermeneutical criticism.