

Loboczky János

Gadamer és a humanista hagyomány

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy Gadamer számára milyen jelentése és jelentősége van a tágan értelmezett humanista hagyománynak. A tág jelzöt azért használom, mert egyrészt magának a hagyománynak az értelmezése is fontos aspektusokat vet fel Gadamernél, másrészt az általa „humanista vezérfogalmak” címmel összefoglalt témán túl a magyar nyelvű szakirodalomban kevesebb figyelemre méltatott gadameri mítosz-értelmezéssel is foglalkozom. Írásomban a következő kérdéseket járom körbe:

- 1) A szellemtudományok és a humanista hagyomány: módszertani előfeltevések;
- 2) A 'Bildung' értelmezésének főbb sajátosságai Gadamernél;
- 3) A *sensus communis*, ízlés, ítélőerő mint „humanista vezérfogalmak”;
- 4) A mítosz jelentésének történeti aspektusai: mítosz és logosz; mítosz és ész; mítosz és tudomány.

A szellemtudományok és a humanista hagyomány

Bevezetésként föltétlenül érdemes kiemelni, hogy Gadamer szemében a humanista hagyománynak módszertani szempontból is fontos szerepe van a szellemtudományok egésze számára. Itt egyfelől azt hangsúlyozza, hogy maga a „szellemtudományok” kifejezést J. S. Mill *Logikájának* német fordítója honosította meg, Millnél az „erkölcstudományok” szó (*moral sciences*) szerepel. Az elnevezésen túl Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy a 19. században (Mill, Helmholtz), de bizonyos mértékig még a 20. század elején is (Dilthey) az jellemző a szellemtudományokra, hogy a természettudományokban meghonosodott induktív módszert tekintik mintának, amelynél a megfigyelt jelenségekben feltételezett szabályszerűségeket lehet és kell megállapítani, s ezek alapján lehet prognosztizálni folyamatokat. Ez a felfogás a társadalmi élet területére is kiterjeszti az induktív módszer érvényességét: „Az induktív módszer használata itt is mentes minden metafizikai feltételezéstől, s teljesen független attól, hogy hogyan képzeljük el a megfigyelt jelenségek létrejöttét. Nem meghatározott hatások okait tárjuk fel, hanem egyszerűen szabályszerűségeket állapítunk meg.”¹ Gadamer ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a szellemtudományokat a természettudományok induktív módszerével „nem lehet tudománnyá tenni”, mivel az előbbieknél „a cél nem az, hogy ezeket az általános tapasztalatokat megerősítsük és bővítsük, s így eljussunk egy törvény ismeretéhez például arról, hogy az emberek, a népek és államok általában hogyan fejlődnek, hanem azt akarjuk megérteni, hogy *ez az ember; ez a*

Loboczky János (1955) – filozófus, PhD, habil. egyetemi tanár, Eszterházy Károly Egyetem, Eger, loboczky.janos@uni-eszterhazy.hu

¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* (A továbbiakban IM). Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984. 27.

nép, ez az állam hogyan lett azzá, ami – általánosan szólva: hogyan történhetett, hogy így van.”² Ez a megközelítés a természettudományos módszereszménnyel éppúgy szembefordul, mint a klasszikus metafizikai történelemfilozófiával vagy éppen a historizmussal. Gadamer ugyan elismeri, hogy már Helmholtz kétféle – logikai és művészi-ösztönös – indukcióról beszél, de ebben még mindig ott kísért az induktív módszer univerzalizációja. Ugyanakkor Helmholtz kétségtelenül arról beszél, hogy a szellemtudományi tevékenység sajátos „tapintatot”, érzéket igényel, s ehhez az emlékezet gazdagságára és a tekintélyek elismerésére van szükség. Gadamer ezzel együtt is kevésbé tartja meggyőzőnek ezt az álláspontot, amely természet és szabadság kanti megkülönböztetésén alapul. Sokkal inkább a hermeneutika 17–18. századi újabb fejleményeit tekinti kiindulópontnak, például Rambach hermeneutikáját, amelyben „a versengés humanisztikus szelleméből keletkező »subtilitas« (finomság) kifejezés kiválóan mutatja, hogy az értelmezés »módszerek« – mint egyáltalán szabályok mindenféle alkalmazása – ítéloerőt kíván, amely maga már nem biztosítható újabb szabályok által”.³

Gadamernél a szellemtudományok hermeneutikai értelmezésének kulcsmozzanata a *hagyomány* jelentőségének a megfogalmazása. Éppen ezért érdemes külön is kitérni arra, hogy témánk szempontjából milyen lényeges aspektusokat hangsúlyoz ezzel kapcsolatban. Először is – összefüggésben a természeti szükségszerűség versus szabadság kérdésével – a hagyománynak „névtelen autoritása” van, viselkedésünket nem pusztán az ésszel belátható, hanem a hagyomány tekintélye is befolyásolja. Ez különösképpen igaz erkölcsi értékek áthagyományozódására. A hagyományok átvétele azonban nem jelenti az ész szerepének a kiiktatását: „A hagyomány valójában mindig magának a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata. A legvalódibb, legszolidabb hagyomány öröklődése sem a természeti folyamatok módján játszódik le az egyszer már meglévő tehetetlenségi erejénél fogva, hanem igenlésre, megértésre és ápolásra szorul. Lényege szerint megőrzés, mely egyébként minden történeti változásban szerepet játszik. A megőrzés pedig az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervbe vett látszik az ész cselekvésének és tettének. Ez azonban látszat. Még akkor is, amikor az élet viharosan átalakul, mint a forradalmi időkben, mikor úgy véljük, hogy minden dolog megváltozik, még akkor is sokkal több őrződik meg a régeből, mint bárki is gondolná, s új érvényességéig egyesül az újjal. Mindenesetre a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás.”⁴

A történelmi hagyomány megértésével kapcsolatban Gadamer azt hangsúlyozza, hogy csupán redukált feladat történelmi szövegek, illetve szituációk esetében annak megértésére törekedni, amire a szerző vagy a történelmi személyiség gondolt. A megértés így egyfajta rekonstrukció, amellyel a természettudományok megismerésideálját követjük, amelynek lényege, hogy egy dolgot csak akkor értünk, ha mesterségesen elő tudjuk idézni. A történésznek és a filológusnak viszont számolnia kell annak az értelemhorizontnak az elvi lezárhatatlanságával, amelyen belül megértése mozog: „A történeti hagyományt csak úgy lehet megérteni, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy a dolgok továbbhaladása révén szükségképp tovább folytatódik a meghatározása.”⁵ A hagyomány így az új aktualizálás, az eseményeket pedig a saját folytatódásuk valódi

² Uo. (Kiemelés tőlem – L.J.)

³ H.-G. Gadamer: *Hermeneutika*. Ford. Bacsó Béla. = *Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 15. (Kiemelés tőlem – L.J.)

⁴ IM. 201.

⁵ Uo. 262.

történebe vonja be. A hermeneutikai tapasztalaton belül ezt nevezi Gadamer hatástörténeti tudatnak. Ezzel függ össze a történeti hermeneutikának az az alapvető szándéka, hogy feloldja a hagyomány és a történeti ismeret, a történelem és a róla szóló tudás absztrakt ellentétét.

A hatástörténeti tudat szoros kapcsolatban áll a horizont és az ún. horizont-összeolvadás gadameri értelmezésével. A horizont kifejezés Gadamer-nél egyrészt egyfajta térbeliségre utal, másrészt egy ember látókörére, amelynek révén a dolgok jelentőségét fel tudja mérni: „A horizont az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontból látható. Például a gondolkodó tudatra vonatkozóan szokás beszélni szűk horizontról, a horizont lehetséges tágításáról, új horizont feltárulásáról stb. [...] Akinek van horizontja, az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolsága, nagysága és kicsinysége tekintetében.”⁶

Visszatérve a humanista hagyomány kérdésére, Gadamer saját horizontjából a német klasszika jelentőségét főleg abban látja, hogy „a humanitás fogalmának, a felvilágosult ész eszményének is alapvetően új tartalmat adott”. Itt elsősorban Herderre hivatkozik, aki a „felvilágosodás perfekcionizmusát az »emberré képzés« új eszményével helyettesítette”.⁷ Ez a felvetés már a *Bildung* gadameri értelmezéséhez vezet át.

A 'Bildung' értelmezése

Gadamer hermeneutikai filozófiájának egyik fontos kiindulópontja a humanista tradíció „előhívása”, vagyis a modernitás szellemiségével való termékeny ütköztetése. Nem valamiféle merev hagyománytiszteletről van itt szó, hanem a hagyományok megújításáról. Ebben az értelemben fordul például a filozófiatörténet klasszikus gondolkodóihoz is: „A filozofálás egyik elemi tapasztalata, hogy a filozófiai gondolat klasszikusai, ha megpróbáljuk megérteni őket, maguktól érvényesítenek egy olyan igazságigényt, melyet a jelenkori tudat nem képes sem elutasítani, sem felülmúlni. A jelenkor naiv önérzete persze fellázadhat az ellen, hogy a filozófiai tudat lehetségesnek ismeri el: saját filozófiai belátása nem olyan rangos, mint Platóné és Arisztotelészé, Leibnizé és Kanté vagy Hegelé. Sokan talán a jelenkori filozofálás gyengeségének tartják, hogy saját esendő voltát bevallva lát hozzá klasszikus hagyományainak értelmezéséhez és feldolgozásához. De egész biztos, még nagyobb gyengeség, ha valaki elzárkózik az ilyen megmérettetés elől, és inkább önállóan bohóckodik. Hogy ezeknek a nagy gondolkodóknak a szövegeit megértve olyan igazságot ismerünk meg, melyet más úton nem lehet elérni, azt akkor is be kell vallanunk, ha ez ellentmond a kutatás és a haladás mércéjének, mellyel a tudomány méri magát.”⁸

Gadamer számára ebből az alapállásból kitüntetett jelentőségű olyan „humanista vezérfogalmak” vizsgálata, mint a *képzés*, a *sensus communis*, az *ítélőerő* vagy az *ízlés*. Azt is látnunk kell, hogy nála a megértés és értelmezés „nem elvekből való konstrukció, hanem egy messziről eredő történés továbbfolytatása”.⁹

⁶ Uo. 214.

⁷ Uo. 31.

⁸ Uo. 22.

⁹ Uo. 23.

Nézzük meg most már közelebbről a *Bildung* fogalmának gadameri analízisét. Először arra utalnék, hogy a szó többféle magyar fordítást is lehetővé tesz. Jelenthet *képzést*, *kiképzést*, ugyanakkor *művelődést*, illetve műveltséget is. Az *Igazság és módszer* magyar fordítója, Bonyhai Gábor a *képzést* használja, amellyel elsősorban a német szó etimológiájához kapcsolódik. Eredetileg ugyanis a „természeti képződmény” fogalmával volt szoros összefüggésben. De jelentette a testrészek kiképzését, jól megformáltságát is. Egyébként ebben a jelentésében a képzés szó latin megfelelője a *formatio*. A képzés szóhasználat emellett azt a folyamatot is érzékelteti, amelynek során műveltté válik az ember. Előadásom címében azért használtam a műveltség kifejezést, mert már itt utalni kívántam arra, hogy Gadamer nem valamiféle szakképzésre gondol a *Bildung* kapcsán. A magyar nyelvhasználatban viszont óhatatlanul van ilyen mellékíze a szónak, gondoljunk csak a didaktikában gyakran használt képzés és nevelés fogalom párra.

Gadamer a felvilágosodás korából *Herder* meghatározását tekinti kiindulópontnak, amelynek lényege, hogy az ember a képzés révén felemelkedhet a humanitásig, amely egyszerre jelent széles körű ismeretekkel való rendelkezést, valamint erkölcsiséget is. Érezhetően a kultúra fogalmával kerül szoros kapcsolatba a szó. *Kant* a cselekvő szubjektum szabadságának aktusaként beszél a képesség „kultúrájáról”, ezenkívül arról is szól, hogy önmagunk iránti kötelességünk a tehetségünk kiművelése. *Humboldt* meghatározását azután idézi, mert pontosan megfogalmazza a *Bildung* tágasabb jelentéskörét: „de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbról és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre.”¹⁰

Gadamer arra is utal, hogy a képzés szóban a kép is benne rejlik, a kép pedig „titokzatos kétoldalúsággal”, egyszerre jelent képmást és mintaképet (*Nachbild*, *Vorbild*). A képzés ugyanakkor nem egy előre pontosan megformázott minta követését jelenti, hanem egy állandó folyamatról van szó: „a képzés eredményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad.”¹¹ A görög *phüszisz*, természet szóhoz is azért hasonlítja a képzést, mert egyik sem ismer önmagán kívüli célokat. Gadamer meglehetősen iróniával utal a folyton „képzési célokat” kitűző, egyoldalúan prakticista oktatási gyakorlatra: „A képzés voltaképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni, legfeljebb a nevelő reflektált tematikájában.”¹² A képzés végső soron olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben „semmi sem tűnik el, hanem minden megőződik”.

Gadamer kiemelten fontosnak tartja *Hegel* *Bildung*-felfogásának az értelmezését. Hegelnél a képzés lényege az általánossághoz való felemelkedés, ami elméleti és gyakorlati képzést egyaránt jelent, a partikularitás háttérbe szorítását: „Aki átengedi magát a partikularitásnak, például: aki mértéket és arányt nem ismerve enged vak dühének, az képtelen. Hegel kimutatja, hogy az ilyen embernek alapjában véve az absztrakciós ereje fogyatékos: nem tud eltekinteni önmagától, s egy általánosra tekinteni, mely az ő különösségének mértéket és arányt kölcsönözne.”¹³

A képtelenség tehát nem csupán elméleti fogyatékoság ebben az értelmezésben, hanem egyúttal a *hübrisz*, a mértéktelenség vétkeit idézi elő. Hegel a képzést tehát általános emberi

¹⁰ Uo. 31.

¹¹ Uo. 32.

¹² Uo.

¹³ Uo. 33.

feladatnak tekinti, s ezzel összefüggésben beszél a munkáról, valamint a munkavégző tudatról. Ez utóbbi „a dolgot képezve önmagát képi”. A munkálkodó tudat saját önérzetre tesz szert azáltal, hogy elsajátít egy jártasságot. Ebben az önérzetben olyan mozzanatokat vehetünk észre, mint a személyes vágyainknak a korlátozása, azonkívül valami általánosnak az elismerése. Mai szemmel „korszerűtlennek” tűnik az, ami a *pályaválasztással* kapcsolatban itt felvetődik. Napjainkban többnyire az önmegvalósítás privát céljait, valamint a praktikus, hasznossági szempontokat szokás ezzel kapcsolatban emlegetni. Ezzel szemben Hegel a hivatás betöltését hangsúlyozza, illetve azt, hogy minden hivatásban van valami „sorsszerű”, „külső szükségszerűség”, és így olyan feladatokat követel tőlünk, melyeket privát célként nem tűznénk ki. A hivatás betöltése egyfelől önmagunk korlátozását jelenti, de egyúttal azt, hogy a hivatásunkat a magunk ügyévé tesszük, s így végső soron mégsem jelent korlátot. Úgy vélem, Gadamer jogosan tapint rá ennek a felfogásnak az aktualitására. A pályaválasztás bármennyire is mindenkinek személyes ügye, az ebben való döntés olyan etikai kötelezettségeket is maga után vonz, amelyeknek csak valamely közösségre vonatkoztatva van értelme. Magunkat választva egyúttal a másikat is választjuk – fordíthatnánk át a személyiségetika nyelvére az előbbi gondolatot. Természetesen ezzel nem azt akarom sugallni, hogy próbáljuk meg a hegeli filozófiát mintegy „összebékíteni” a rendszerfilozófiájával éppen ellentétes kiindulópontú szemléletekkel. Inkább csak arra kívántam ezzel is felhívni a figyelmet, hogy termékeny dolognak bizonyulhat, ha nem merev sémákkal közelítünk a filozófia klasszikus szövegeihez.

A gadameri hermeneutika egyik kulcsszava a *dialógus*. A történelmi hagyomány értelmezése éppúgy dialogikus viszonyt előfeltételez értelmező és „szöveg” között, mint a műalkotások befogadása. Hegel ebből a szempontból is tanulságos Gadamer számára. Az *elméleti képzés* eszméjében ugyanis az a mozzanat is benne rejlik, hogy „megtanulunk valami mást is érvényesülni hagyni”. A régi nyelvek és világok vizsgálatát azért tartja alkalmasnak az elméleti érdekek kialakításában, mert ezek elősegítik az elméleti vizsgálódáshoz szükséges távolságtartás kialakítását, de egyúttal az „önmagunkhoz való visszatérés” kiindulópontjai is. A régi koroknak ezt a hegeli értékelését ugyan Gadamer egyfajta klasszicista előítéletből eredezteti, de az alapgondolatot helyesnek tartja: „Az idegenben felismerni a sajátot, otthonossá válni benne – ez az alapmozgása a szellemnek, melynek léte csak abban áll, hogy a másleltől visszatér önmagához. Ennyiben minden elméleti képzés, az idegen nyelvek és képzetvilágok feldolgozása is, egy olyan képzési folyamat pusztá továbbfolytatása, mely sokkal korábban kezdődik. Minden egyes individuum, amely természeti lényéből a szellemibe emelkedik, népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciára talál, melyet, miként a nyelvtanulásban, el kell sajátítani. Így az egyes egyén eleve mindig a képzés útján halad, s állandóan csökkenti saját természetiségét, mert a világot, amelybe belenő, a nyelvben és az erkölcsben az emberek képzik.”¹⁴

A *Bildung* fogalmának értelmezése során Gadamer az *emlékezet* kategóriájához is fontos reflexiókat fűz. Egyrészt nem valamiféle adottságnak tartja. Azt emeli ki, hogy a megőrzés, az elfelejtés és az újraemlékezés szorosan összetartoznak, és „az ember történetének és képzésének egy darabját alkotják”. Az emlékezetet is képezni kell, hogy képes legyen értelmesen szelektálni. A felejtés nem csupán hiány, hiszen „a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert

¹⁴ Uo. 34.

sokrétű egységge olvad össze az újonnan látottal”.¹⁵ Gadamer itt nyilván arra gondol, hogy az információk mérhetetlen tömege sokszor inkább blokkolja az összefüggések átlátását és megfogalmazását, rutinszerűvé teszi ítéleteinket. Ugyanakkor hadd jegyezzem meg, hogy Gadamer nem fordít igazán figyelmet arra az ellenkező előjelű problémára, ami a manipulatíván szelektív emlékezetből fakad. A volt szocialista országok rendszerváltó éveinek egyik tanulsága például éppen az, hogy a személyes érdekek mennyire befolyásolják, sokszor eltorzítják az emlékezet működését. Egyébként nagyon is az előbbihez hasonló folyamat játszódott le Németországban a fasizmus emlékeinek feldolgozásával, illetve fel nem dolgozásával, legalábbis a II. világháború után közvetlenül.

A képzettséghez, illetve műveltséghez hozzátartozik egyfajta „*tapintat*” is. Ezt a kategóriát főként Helmholtz nyomán járja körül Gadamer. A szónak jól ismert a társas érintkezéssel kapcsolatos jelentése. Valami kényelmetlent tapintatosan elhallgatunk, megkerülünk. Ha valamit tapintatosan mondunk, a szituáció lényegéhez akkor is hozzátartozik valaminek a kimondhatatlansága. Ez a fajta tapintat nyilvánvalóan hozzájárul az emberek intim szférájának a megőrzéséhez. Ugyanakkor a tapintat „megismerésmód” és „létmód” is, az esztétikai és a történeti iránti érzéket jelent: „Az esztétikai és a történeti iránti érzékünk kell hogy legyen, vagy ki kell képeznünk érzékünket, hogy a szellemtudományi munkában rábízassuk magunkat a tapintatunkra.”¹⁶ Ez a tapintat csak részben adotttság, hiszen bizonyos műveltséggel rendelkezés alakítja ki a működését. Az érzékek közvetlenségével viselkedik, tehát választ és értékkel, csak éppen nem tudja döntését szakszerűen megindokolni. Akinek van esztétikai minőségérzékenysége, az meg tudja különböztetni a jelentős alkotást a silány fércműtől, még ha nincs is tisztában az esztétikai kategóriák elméletével, sőt arra is akad példa, hogy jelentős művészetelméleti tudás nem párosul biztos esztétikai érzékkel. Persze nem célszerű eltúlozni ennek az érzéknek az ösztönös jellegét. A műalkotások értéke iránti fogékonyság nem alakulhat ki gyakori művészeti élmények nélkül.

A történeti érzékkel rendelkező tudja, „hogy egy kor számára mi lehetséges és mi nem, s van érzéke a múlt másága iránt, mely megkülönbözteti a jelentőt”. Ennél a magától értetődő kijelentésnél azért érdemes megállnunk. Úgy tűnik, napjaink Magyarországa nem kedvez a történeti érzék kialakulásának, hiszen lépten-nyomon találkozhatunk történelmi múltunk ideológikus, propagandaízű kisajátításával, modern kategóriák jogosulatlan visszavetítésével. Az pedig kifejezetten megoldatlan kérdés, hogy miként lehetne és kellene közelmúltunk dokumentumait elemezni, illetve bemutatni. A személyiségi jogok védelmének elve a gyakorlatban sokszor ütközik a történelmi igazság feltárásának szintén jogos, etikai szempontból is indokolható igényével. Vajon lehetséges-e a jelzett problémákat pusztán jogszabályokkal megoldani? Bizonyosan nem. Ehelyett talán meg lehetne próbálni olyan műveltséget magunkban kialakítani, amely az *erkölcsi érzéktől* elválaszthatatlan. Gadamer összefoglalása a képzés általános jellemzőjéről éppen ehhez nyújthat támpontot: „...ily módon általánosabb szempontokat tartunk nyitva a másik, a mások számára. A képzésben benne rejlik az általános érzék a mérték és a távolságtartás iránt, s ennyiben az is, hogy önmagunk fölé emelkedünk, az általánosságához. Mert hiszen önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik.”¹⁷

¹⁵ Uo. 35.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

A *sensus communis*

A *sensus communis* a *Bildung* mellett a másik olyan „humanista vezérfogalom”, amelynek fontos szerepe van Gadamernél a hermeneutika megújításában. A *sensus communis* elsődleges jelentése „közös érzék”, bizonyos értelemben közfelfogás, egy adott kulturális közösség általánosan elfogadott, a megítélés alapjául szolgáló etalonja. Az angol ’common sense’ jelentésében az általában vett ’józan ész/értelem’ is benne van. Gadamer a kifejezés használatának humanista hagyományából külön is kiemeli Vicót, a 17–18. század fordulóján élt itáliai bölcselőt, aki az antikvitásra is hivatkozva beszél egy pedagógiai művében a *sensus communis*ről és az eloquentiáról (ékesszólásról). A humanista hagyományra való hivatkozás Vico és Gadamer számára az új, a matematikai módszert előtérbe helyező tudományosság egyoldalúságával szemben igazán fontos, különösen a nevelés szempontjából: „A nevelés célja még most is valami más: a *sensus communis* kiképzése, mely nem az igazból, hanem a valószínűből táplálkozik. Számunkra a következő a fontos: a *sensus communis* itt nyilvánvalóan nemcsak azt az általános képességet jelenti, mely minden emberben megvan, hanem egyúttal azt az érzéket is, mely közösséget létesít.”¹⁸

Vico az ékesszólás jelentőségét is az igaz és a helyes iránti közös érzékre alapozta, amely lehetővé teszi, hogy ráleljünk a beláthatóra. Ez nagyon is hasonló elv, mint amit a modern pedagógia képvisel, amikor azt hangsúlyozza, hogy nem elég az ismeretek reprodukív megtanulása, hanem sokkal termékenyebb, ha pl. a kooperatív tanulás során a résztvevők közös erőfeszítése révén jut el az adott csoport valamilyen belátható eredményre. Vicónál emellett a *sensus communis* a közjó iránti érzéket is jelenti, amelyet a közösségben élés alapvető emberi szituációja határoz meg. Ez a morális motívum Shaftesburynél (1671–1713) is megfigyelhető, akinél a *sensus communis* a társas érintkezés érenyeként jelenik meg, összefüggésben a szellemességgel és a humorral, de a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkészséget is jelentett.

Kantnál és az utána következő német filozófiában a *sensus communis* értelmezése Gadamer szerint éppen ezt a közjával és a neveléssel kapcsolatos morális, kritikai jelentését veszítette el, és az esztétikai ízlésítélet, illetve a teoretikus ítélőerő területére korlátozódott az érvényessége.

A *sensus communis* értelmezéséhez szorosan kapcsolódik az *ízlés* fogalma. Gadamer lényeges mozzanatokra hívja fel a figyelmet e kifejezés jelentéstartalmának változásával kapcsolatban. A fogalom történetét áttekintve azt emeli ki, hogy eredetileg inkább morális, nem pedig esztétikai fogalom volt. A 17–18. századi műveltségideállal volt szoros összefüggésben a jó ízlés kérdése. Még az érzéki ízlés terén is (lásd pl. ételek és italok megkülönböztetése) is beszélhetünk egyszerűbb vagy kifinomultabb ízlésről. A születési kiváltságokon alapuló nemesi rend mint az előkelő emberek társasága helyett egy olyan kultúrtársadalom ideálja jelenik meg, amelyben a „jó társaság” tagja az lehet – függetlenül származásától, címeitől –, aki művelt és egyúttal jó ízléssel és ebből következően megfelelő társasági viselkedéssel rendelkezik. Az ízlés itt a dolgok bizonyos megismerésmódját jelenti. A jó ízlés azt is jelenti, hogy képesek vagyunk távolságot tartani önmagunk vonzalmaival szemben egy adott kulturális térben elfogadott általános norma jegyében. Az ízlés ennyiben szoros összefüggésben áll a „közös érzékkel”. Az ízlésítélet nem vezethető le logikai szükségszerűséggel valamilyen törvényszerűségből, ezért mondjuk érzéknek.

¹⁸ Uo. 38.

Gadamer külön foglalkozik a divat kérdésével. Azt hangsúlyozza, hogy a jó ízléssel rendelkező ember nem követi mechanikusan a mindenkori divatáramlatokat, hanem mértéket tartva saját ítéletünket követjük. „Az ízlés tehát nem abban az értelemben közös érzék, hogy egy empirikus általánosságtól, mások ítéleteinek általános egybehangzásától teszi magát függővé. [...] Ezért a divat zsarnokságával ellentétben, a biztos ízlés megőrzi specifikus szabadságát és fölényét.”¹⁹

Kantnál azt emeli ki, hogy az ízlés ott az esztétikai ízlésítéletre korlátozódik. Gadamer éppen ezért az egyoldalúságáért bírálja ezt a felfogást, mivel megszakad az a hagyomány, amely a görögöktől kezdődően egészen a 18. századig az ízlés esztétikai és erkölcsi vonatkozásait egyaránt hangsúlyozta.

A mítosz jelentésének történeti aspektusai Gadamernél

Gadamer a *mítosz* gazdag, sokfelé elágazó jelentéstartalmának vizsgálatával, mítosz és logosz, mítosz és ész összefüggéseivel több fontos tanulmányában is foglalkozik.²⁰ Ezeket az írásokat a szerző nem véletlenül sorolta be a *Kunst als Aussage* (*A művészet mint kimondás/ki-jelentés*) című kötetének *Die Transzendenz des Schönen* (*A szép transzcendenciája*) alfejezetébe. Egyrészt a klasszikus esztétikák szépségfogalmán túlmutató szépségértelmezéssel találkozhatunk a kötet különböző, szorosabban a művészetekkel foglalkozó tanulmányaiban,²¹ másrészt a mítosz jelentésének vizsgálatába a művészi tapasztalatot éppúgy bevonja, mint az antik filozófia és a humanista tudományosság, például az újkori filológia szempontjait.

Mítosz és ész sajátos viszonyának taglalásában Gadamer először is a 18. századi felvilágosodásnak a tudományos racionalizmust és az autonóm gondolkodás bátorságát előtérbe helyező szemléletét hangsúlyozza, aminek következménye a mitikus világkép és a vallásos hit alárendelődése az észnek. Másfelől a felvilágosodás északultuszára egyfajta válaszként született a romantika, amely mintegy felfedezi a történeti világot, illetve a világ történeti szemléletét. Ennek horizontjából pedig a mítosz már nem egyszerűen ellentéte a tudományos világmagyarázatnak, hanem – ahogy azt a romantika korában megfogalmazzák – a racionális világmagyarázat által elérhetetlen igazság, bölcs idők hordozója. Nietzsche egyenesen minden kultúra életfeltételének tekintette a mítoszt. Gadamer egyébként arra is joggal utal, hogy az említett kétféle áramlat, illetve szemléletmód a 18–19. század fordulóján a német bölcséletben bizonyos értelemben összekapcsolódik, például Schelling filozófiájában. Az újkori tudományosság mellett a kereszténység is élesen elutasította az antik, „pogány” világ mitikus világképét, mivel erre a világra mint nem-igaz, az emberi lét megváltására szoruló világra tekintett.

A mítosz fogalmának körbejárása során Gadamer arra utal vissza, hogy eredetileg áthagyományozott történetek „gyűjteményéről” beszélhetünk, amelyekben az istenek és az emberek viszonyáról éppúgy szó van, mint az istenek által kreált világrendről. Az évszázadokon keresztül tovább élő hagyomány itt lényegében önmagát hitelesíti, szemben a logosszal, amely a dolgokra vonatkozó, természeti megfigyeléseken is alapuló levezethető tudást jelent. Ugyanakkor a

¹⁹ Uo. 49.

²⁰ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*. 8. (A továbbiakban GW). Ästhetik und Poetik I. *Kunst als Aussage*. Tübingen 1993. *Mythos und Vernunft* (163–169.); *Mythos und Logos* (170–173.); *Mythologie und Offenbarungsreligion* (174–179.); *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft* (180–188.).

²¹ Lásd például a *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest.* = GW. 8. 94–142.

mítosz kritikája és a vallási hagyomány nem állt éles ellentétben egymással. Platón filozófiájának többek között éppen az a jelentősége és vonzereje, hogy nála a logoszt középpontba állító filozófia és a mitológiai-vallási hagyomány egymásba kapcsolódik, filozófiai „mítoszaiban” a mitikus hagyomány történéseinek régi igazsága és az új belátás egysége jelenik meg egymás mellett.²² Az újkori tudományos világnézet szemszögéből azután ez a tudományosan nem verifikálható hagyomány elveszíti igazság-érvényét, a mítoszképző fantázia és az esztétikai képzelőerő alkotásai alárendelődnek a tudományos észnek.

Az ész fogalmának analízise során Gadamer szintén fontos összefüggésekre hívja fel a figyelmet. A szó alapvetően újkori fogalom, amely emberi képességet és a dolgok „alkotmányát” (*Verfassung der Dinge*) egyaránt jelenti, mintegy a gondolkodó tudat és a létezők rendjének belső egymásnak megfelelése analógiájára. Ennek előzményét a görög ’logos’-ban lehet megragadni. Az újkori gondolkodásban ez abban a célkitűzésben él tovább, hogy a létezők sokrétűségét egyetlen princípium egységében fogják össze. Ez éppúgy jelen van a matematikai módszerek által megalapozott természettudományokban, mint Hegel rendszerfilozófiájában és történelemfilozófiájában. Ugyanakkor ez a törekvés beteljesíthetetlen ígéret marad, így a huszadik században az ész felvilágosodás kori fogalma leértékelődik. Már nem garantálhatja az abszolút egység lehetőségét, hanem pusztán az adott célok elérését szolgáló helyes eszközök megtalálását, anélkül, hogy ezeknek a céloknak az észszerűsége bizonyított lenne.²³ Így azután – figyelmeztet Gadamer a súlyos ellentmondásra – a modern civilizációs apparátus racionalitása végső soron egy „racionális oktalansághoz/ésszerűtlenséghez (Unvernunft)” vezet, az eszközök „lázáadásához” az uralkodó célokkal szemben. Gadamer megítélése szerint ez éppen annak a jellemzője, amit a modernitásban technikának nevezünk. Az ész ugyan „varázstalanította” a mítoszt, de az abszolút autonóm ész eszméje is illúzióknak bizonyul a planetáris technika korában, sőt bizonyos értelemben függő helyzetbe kerül a gazdasági, társadalmi és állami hatalommal szemben.

A tudományos ész mindenhatóságával szemben Gadamer azt az álláspontot képviseli, hogy a mítosz szintén rendelkezik „saját igazsággal”, a mitikus történetek nem pusztán a fantázia teremtményei (lásd például Cassirer *A szimbolikus formák filozófiája* című munkáját). A mitológiai istenek világa tulajdonképpen az emberi élet szellemi és erkölcsi hatalmainak a megjelenítését fejezi ki. Gadamer a mítoszban rejlő világtapasztalatot a költészetével állítja párhuzamba, amennyiben az emberi létezés kérdéseire olyan válaszokat adnak, amelyek elősegíthetik az emberi jelenvalólét (*Dasein*) jobb megértését, tehát az önmegértés sajátos tapasztalatára tehetünk szert.

Mítosz és ész fogalmi körüljárásánál már utaltam arra, hogy Gadamer hangsúlyozottan megy vissza az antik hagyományra. Ehhez kapcsolódik a mítosznak és a görög filozófia egyik lényegi fogalmának, a *logosznak* az újraértelmezése.²⁴ Ezt azért is tartja fontosnak, mivel a racionalitást középpontba állító felvilágosult gondolkodásnak nemcsak a 18. századi felvilágosodás volt a színtere, hanem az i. e. V. századi görög bölcelet, főleg a szofisták, valamint a 20. század az

²² „Nur so versteht sich, wie es der großen attischen Philosophie und vor allem Plato möglich war, Philosophie und religiöse Überlieferung ineinanderzubinden. Platos philosophische Mythen bezeugen, wie die alte Wahrheit und die neue Einsicht eines sind.” – H.-G. Gadamer: *Mythos und Vernunft*. 166.

²³ „Sie ist nicht mehr das Vermögen der absoluten Einheit, nicht mehr das Vernehmen der letzten unbedingten Zwecke, sondern vernünftig heißt nunmehr die Findung der rechten Mittel zu gegebenem Zwecke, ohne daß die Vernünftigkeit dieser Zwecke selbst ausgewiesen wäre.” – Uo. 167.

²⁴ Lásd H.-G. Gadamer: *Mythos und Logos*. 170–173.

„ateizmus vallásával”. Gadamer most elsősorban azt járja körül, hogy a görög hagyományban hogyan értelmezték e két kifejezést. A mítosz a korai görög nyelvhasználatban ’beszédet’, ’közhírré tétel’, ’hírhozást’ (*Rede, Verkündung, Kundgabe*) jelentett, amelynél maga a történet, valamint az azt felidéző különleges beszédmód a meghatározó, nem pedig a mitologikus világkép igazolhatósága, hitelesítése. A logosz ezzel szemben már a preszókratikusoknál (például Hérakleitosznál vagy Parmenidésznél) a magyarázó, a dolgok valódi természetét feltáró, az igazsághoz vezető beszédet jelenti. Ugyanakkor – mint ahogyan az Platón és Arisztotelész filozófiájában is érzékelhető – mítosz és logosz nem áll egymással éles ellentétben, a homéroszi korból származó hagyomány és a szigorúbb fogalmi reflexió „összevegyítése” különösen Platónnal szembeötlő. Gadamer egyenesen azt állítja, hogy Platón dialógusaiban a racionális érveléssel egyrészt a logosz jelenik meg, másrészt a mítosz gyakran mint a dialógusok „megkoronázása”²⁵ lép fel.

Arisztotelész *Poétikájára* utalva pedig Gadamer a költői alkotással állítja párhuzamba a mítoszt. A IX. fejezet gyakran idézett megfogalmazását eleveníti fel, amelyben a görög filozófus arról beszél, hogy a történetíró megtörtént eseményeket mond el, a költő pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének: „Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.”²⁶ Gadamer ennek kapcsán egyrészt azt emeli ki, hogy az antik filozófia tudás-fogalma nem az empiriát, az egyedi tényeket jelenti, hanem sokkal inkább az általánost, a logoszt. Másrészt a költői alkotásokban és a mítoszokban egyaránt arról van szó, hogy valami régtől ismertet, vagyis lényegi tudást *megtalálva és nem kitalálva*, a régít megújítva hoznak létre újat.²⁷ Egyébként Gadamer szerint a görög filozófia lényegében a mítosz racionalizálásának a gyümölcse.

Mítosz és filozófia viszonyát a német klasszika és a romantika korában is vizsgálja röviden Gadamer.²⁸ Egyrészt itt gondolhatunk a romantikus költészetben, illetve kritikában megjelenő „új mitológia” megteremtésének igényére, például F. Schlegelnél vagy Hölderlinnél. Másrészt magában a bölcsleletben képzet és fogalom, vallás és filozófia spekulatív „kibékítésére” való törekvés érzékelhető, például Hegel rendszerfilozófiájában. Schelling amellett, hogy alárendeli a mítoszt a filozófia fogalmának, tulajdonképpen a keresztény kinyilatkoztatás előfokának tekinti azt. A „mitológia filozófiája” schellingi kifejezés arra utal, hogy a mitológiában nem kitalálásról van szó, mint a költészetben, s ezért megközelítésmódja megtisztítja a „költői szemlélettől” a mítoszt, és visszaadja vallási érvényességét.

A romantika „új mitológia”-igényében egyébként nem csupán valamiféle költői-esztétikai mitológia megteremtéséről van szó, hanem egyúttal az „ész mitológiájáról”, amely a vallás szellemi és érzéki oldalát képes lenne harmonikusan egyesíteni egyfajta „népi vallásban”.²⁹ Ez az

²⁵ „Die rationale Argumentation verlängerte sich gleichsam über die Grenzen ihrer eigenen Ausweisungsmöglichkeiten hinaus in den Bereich, in den nur Erzählen hineinreicht. So tritt in Platons Dialogen an die Seite des Logos und oft als seine Krönung der Mythos.” – Uo.

²⁶ Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Bp. 1992. 18.

²⁷ „Sie sind »gefunden« – oder besser: innerhalb des schon längst und von alters her Bekannten findet der Dichter Neues, das das Alte erneuert. Der Mythos ist in jedem Fall das Bekannte, die Kunde, die verbreitet ist, ohne irgendeiner Herrkunftsbestimmung und Beglaubigung zu bedürfen.” – H.-G. Gadamer: *Mythos und Logos*. 172.

²⁸ Lásd H.-G. Gadamer: *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft*. 180–188.

²⁹ Lásd uo. 186–187.

elképzelés azonban csak lehetséges terv maradt, igazából nem valósult meg, talán még Wagner mitológikus zenedrámái állnak a legközelebb ehhez az ideálhoz.

A gadameri mítoszértelmezés még egy izgalmas mozzanatát emelném ki. A mítosz szóból származó 'mitológiai' és a 'mitikus' kifejezések jelentésbeli árnyalatainak a megkülönböztetése fontos összefüggéseket vet fel. Gadamer Nietzsche-re hivatkozva hangsúlyozza, hogy a 'mitológiai' alapvetően negatív jelentésű, amennyiben ellentétben áll az Evangéliumok igazságigényével éppúgy, mint a modern tudomány valóságfogalmával. A 'mitikus' szónak viszont más a csengése. Ez egyfelől túl van azon a tapasztalaton, ami a való világon belül történik, másfelől olyan tapasztalatokat hagyhat örökül, mint nagy tetteket, győzelmeket vagy bukásokat, amelyek ilyen módon tovább élnek. A 'mitikus' átfogó értelemben mindaz, ami egy kultúra életének a szubsztanciáját megőrzi.³⁰

Gadamer ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a mítosz ilyen új felfogásában, az új mítosz „dicsőítésében” – gondoljunk a wagneri zenedráma utóéletének bizonyos aspektusaira – egyfajta kétértelműség rejlik. A mitikus világ bizonyos vonatkozásban áthagyományozódik, másrészt a mítosz elveszítheti ősi korszakának időtlen, korokon átívelő érvényességét, és veszedelmes, embertelen ideológiák eszközévé is válhat. Gadamer itt nem véletlenül említi a náciizmus Führer-kultuszát és annak az időszaknak a „tudományos-babonás” elveken nyugvó „agymosás” technikáit.

A hagyomány hermeneutikai értelmezésével összefüggésben külön is érdekes, ahogyan *filozófia* és *filológia* kapcsolatáról szól Gadamer a 20. század jeles filológusára, Wilamowitz-Moellendorffra visszaemlékezve.³¹ E két tudományterület elnevezésének etimológiáját kibontva szembeötlő, hogy mindkét szóban benne rejlik a 'szeretet' kifejezés. A filológia esetében a 'logos' ('beszéd', 'szó') szeretetéről, tehát valamely szöveg jelentésének lehető legpontosabb leírásáról van szó, a filozófia pedig közismerten „a bölcsesség szeretete”, tehát itt inkább teoretikus szenvedélyről van szó, amely a dolgok általános törvényszerűségeinek a megragadására irányul. Ugyanakkor Gadamer e kétféle megközelítésmód hasonlóságaira is felhívja a figyelmet. Az egyik ilyen közös sajátosság, hogy egyik terület sem a hasznossági szempontokat előtérbe helyező pragmatikus tudományosságot helyezi előtérbe.

Gadamer másik fontos vizsgálódási szempontja, hogy milyen megtermékenyítő hatása lehet a filológiának a filozófiára. Wilamowitz-Moellendorff életműve éppen azért jó példa erre, mert munkáiban nem pusztán száraz filológiai szövegértelmezésekkel találkozhatunk, hanem a szövegek szerzőjének emberi arcélét is megrajzolja. Gadamer kutatói pályájának indulására is nagy hatást gyakorolt Wilamowitz könyve Platónról, amelynek fő érdemét abban látja, hogy Platón életrajzát képes volt úgy megírni a szerző, hogy róla alig maradtak fenn életrajzi adatok vagy visszaemlékezések. A filológus itt a filozófus szövegein keresztül képes volt Platón alakját közel hozni, elevenné tenni, s ezáltal egy sajátos filozófusi példaképet is elélni állítani. A megidézett filológus megtermékenyítő hatását Gadamer az ún. „hatásösszefüggés” ('Wirkungszusammenhang')-kutatásokban is látja, amelynek egyfelől filozófiatörténeti

³⁰ „»Mythisch« heißt in einem noch weit umfassenderen Sinne all das, dem Leben einer Kultur seine eigentliche Substanz bewahrt.” – Uo. 184.

³¹ Lásd H.-G. Gadamer: *Philosophie und Philologie* – Über Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. = GW 6. Tübingen 1985. 271–277.

hozadéka is van, másfelől a gadameri 'hagyománytörténés', valamint a 'horizontok összeolvadása' hermeneutikai értelmezéséhez is hozzájárulhatott.

Szintén a hermeneutikai filozófia szemszögéből emeli ki Gadamer a szó és a fogalom közötti árnyalt összefüggést, amelynél bizonyos értelemben a filológia nyújt segítséget a filozófiának. A filológus a szó etimológiájának felfejtése során az egyedi jelentés finom árnyalataira is tekintettel van, a filozófiai fogalmak viszont mindig valamilyen általánost fejeznek ki. Ugyanakkor a szavak jelentésének filológiai elemzése arra hívhatja fel a filozófus figyelmét, hogy mi rejtőzhet a fogalmi sablon mögött, s ezzel magát a filozófiai értelmezést is továbblendítheti.

Gadamer arra a kérdésre is reflektál, hogy egyáltalán mi tekinthető „filozófiai szövegnek”, amivel a filozófus foglalkozik. Az irodalmi, költői szöveget pontosan be tudjuk azonosítani, a filozófiai szöveg azonban nem ilyen belső, sajátos zárttsággal rendelkező képződmény. Gadamer szerint „a filozófiai múlt egész hagyománya egy diszkusszió sorozata, amely egy soha véget nem érő beszélgetéshez járul hozzá, amelyben mi mint filozófusok állunk”.³² Ugyanakkor ez nem jelentheti azt, hogy el kellene zárkóznia a költői szövegek értelmezésétől, hogy figyelmen kívül hagyja a „művészet mércéjét/mértékét”. Sőt az emberiség nagy kérdéseinek megfejtését mélyítheti el a költői szövegek – a filológia által is inspirált – filozófiai interpretációja.

Gadamer ezzel nem csupán a filológia és a filozófia belső összefüggéseit helyezi új megvilágításba, hanem egyúttal filozófiai hermeneutikájának, avagy hermeneutikai filozófiájának alapvetéséhez, a „beszélgetésben lenni” gondolatához tér vissza, amikor azt hangsúlyozza, hogy mi mindnyájan kezdettől fogva a logosz hagyományának örökösei vagyunk, amennyiben részei vagyunk a róla szóló beszélgetésnek.³³

Gadamer and the Humanist Tradition

Keywords: “humanist leading concepts”, tradition, historically-affected consciousness, horizon, fusion of horizon, formation (Bildung), common sense (sensus communis), taste, judgment, myth, logos, reason, science

In my paper, I examine the meaning and significance of the more widely interpreted humanist tradition for Gadamer. I apply the 'wide' attribute because on the one hand the interpretation of the tradition itself by Gadamer raises important aspects, on the other hand I also deal with Gadamer's interpretation of myth, in addition to "humanist leading concepts". In my paper I deal with the following questions: the human sciences and the humanist tradition – methodological reflections; the main characteristics of the interpretation of the concept of "formation" (Bildung) by Gadamer; common sense, taste and judgment as "humanist leading concepts"; the historical aspects of the meaning of myth; myth and logos; myth and reason; myth and science.

³² „Gibt es in diesem Sinne philosophische Texte, oder ist nicht die ganze philosophischen Vergangenheit eher eine Kette von Diskussionsbeiträgen zu einem nie endenden Gespräch, in dem wir als Philosophierende stehen?” – Uo. 276.

³³ „...und wir wissen zugleich, daß wir Erben sind – wir alle und von jeher – und daß wir damit auf die Logoi verwiesen sind, auf die Teilhebe an einem Gespräch, das über uns hinweggeht und das allein uns die Sprache und die Sichtweite gibt, die uns leiten können.” – Uo. 277.