

**SZUBJEKTUM-KÖZPONTÚ TRANZAKCIÓ
VERSUS A-SZUBJEKTÍV MEDIÁLIS RÉSZVÉTEL:
A TAPASZTALAT FOGALMÁRÓL A PRAGMATIKUS
NATURALIZMUSBAN ÉS A HERMENEUTIKÁBAN**

NYÍRÓ MIKLÓS

Doi 10.32979/PUM.SPH.2023.2.8

1. Bevezetés¹

Az alábbi tanulmány az amerikai pragmatikus naturalizmus és a német hermeneutika közti viszonyt taglalja, elsősorban a tapasztalat mibenlétéről alkotott fogalmakra összpontosítva, ahogyan azok e két tradíció egy-egy képviselőjénél, így John Ryder és Hans-Georg Gadamer munkásságában fogalmazódnak meg. Ez a célkitűzés mindazonáltal azt sugallhatja, hogy e két egyaránt anti-karteziánus, mégis meg lehetőségen eltérő gondolati hagyományt alább a tekintetben igyekszem összehasonlítani, hogy képviselőiknek mi a mondandója egy és ugyanazon témáról, ti. az emberi tapasztalat természetéről. Tanácsos azonban nyitott kérdésként szem előtt tartani azt, vajon a tapasztalat pragmatikus naturalista fogalma – miként azt Ryder két legutóbbi kötetében kifejti –,² illetve annak a Gadamer filozófiai hermeneutikájában tetten érhető eszméje egyazon problémával foglalkozik-e vagy sem. Meg kell fontolnunk, hogy vajon e szerzők elgondolásai versenyeznek-e egymással, amennyiben kölcsönösen holisztikus és ennélfogva kizárólagos megközelítési módot érvényesítenek, vagy pedig esetleg világtapasztalatunk eltérő dimenzióit veszik számításba és ennyiben akár egymást kiegészítő megközelítéseknek is tekinthetők. Ehhez szükséges lesz számításba venni azokat az – „ordinális”, illetve „történeti” – ontológiákat is, melyek e két hagyomány tapasztalatfogalmának a háttérét alkotják.

Mindenesetre a tárgyalt két megközelítési mód közt felfedezhetőek bizonyos közös vonások. Hogy néhányat említsünk: mindkét hagyomány alapvető ontológiai motiváltságról tanúskodik, s eközben mindkettő elhatárolódik a hagyományos szubsztancia és szubjektum ontológiák valamennyi formájától. Saját ontológiáját mindkét hagyomány „relációs” vagy „kontextuális” terminusokban fogalmazza meg – a maguk sajátos értelmében véve azokat –, s így egyikőjük ontológiájában sem kap helyet az abszolútum fogalma (mint ami mindentől eloldozott, miként azt

¹ Jelen tanulmány a *Pragmatism Today* lapjain megjelent írásom (NYÍRÓ 2022b) átdolgozott fordítása.

² RYDER 2013, Uő. 2020.

a fogalom implikálja). Mindkét hagyomány a humanizmus egy változatát védelmezi. Továbbá mindkét megközelítés anti-karteziánus például abban az értelemben, hogy egyaránt tarthatatlannak vélik a tudat (szubjektivitás, önmagaság) valamiféle belső szférája és az ahhoz képest „külső világ” közt vont éles megkülönböztetést, s ezért a modern kornak a „külvilág” megismerését célzó episztemológiai projektjét vagy „kezdetől elhibázottnak” tekintik – miként Ryder fogalmaz –,³ vagy valami származékosként mutatják fel azt, mint ami az ember eredendő-egzisztenciális világviszonyát elfedi. Mindkét elmélet „világban benne létként” fogja fel tehát a tapasztaló alanyt, noha más-más terminusokban (de egyikőjük sem térbeli értelemben véve azt). Különösen figyelemre méltó vonása mindkét hagyománynak továbbá, hogy a tapasztaló „én”-t csakis a tapasztalat által konstituálnak tekintik – Ryder megfogalmazásában „maga az elme az általa tapasztalt világ révén konstituálódik”,⁴ s az „elme” megfelelőjéről Gadamernél, ti. a „hatástörténeti tudatról” az olvasható az *Igazság és módszer*ben, hogy „ennek a tudatnak *tapasztalat*struktúrája van”.⁵ Ennélfogva a tapasztalat elmélete központi jelentőségű mindkét megközelítés számára – valójában az a filozófia mindkét típusú művelésének a magvát alkotja. Eközben egyik irányzat sem találja kielégítőnek sem a tapasztalat empirikus megközelítését (mely a passzívan fölfogott érzéki adatok szerepét hangsúlyozza), sem pedig az azt leíró kanti modellt (mely a transzcendentális szubjektum konstitutív szerepét domborítja ki), s egyaránt elutasítják a tapasztalat ezzel járó szegmentációját, egymástól elszigeteltnek tekintett kognitív, esztétikai, illetve morálpolitikai jelentőségű szférákra való felosztását is. Továbbá mindkét gondolati irány tarthatatlannak véli a tapasztalat kognitív aspektusának hagyományos előtérbe helyezését, ahogyan a kijelentésnek tulajdonított kitüntetett szerepet is, amikor a megismerés és az igazság kérdései jönnek szóba.

Az ilyen és hasonló közös vonások mindazonáltal nem homályosíthatják el a tényt, hogy e két hagyomány tapasztalatfogalma jelentősen eltér egymástól. A lehető legvilágosabban ez egy szokatlan, sőt többnyire ismeretlen eszme révén körvonalazható, melyet azonban megtalálhatunk a hermeneuták munkáiban. A „*medialitás*” egy sajátos fogalmáról van szó, mely az alany részéről egy jellegzetesen „köztes” (sem nem aktív, sem nem passzív) és „beágyazott-illeszkedő” diszpozíciót föltételez, ahogyan az a leginkább a „játék” és a „játszás” fenomenjeinek gadameri leírásában látható. A jelen tanulmány legfontosabb hozadéka tehát a tapasztalat pragmatista-tranzakcionális felfogásának, illetve a hermeneutika „mediális” tapasztalatfogalmának az összevetésében áll.

Egy efféle összevetés – tudásom szerint – új megközelítésnek számít más létező, a pragmatikus naturalizmus és a hermeneutika viszonyát tárgyaló tematizálásokhoz képest. E megközelítés fogalmi keretének kidomborításán túl azonban tanácsos e fogalmiság magyarázó erejét is próbára tenni. Erre – a hermeneutikát a maga pragmatizmusába beépítő – Rorty nézeteit értelmezve teszek kísérletet. Annál is

³ RYDER 2020, 49.

⁴ RYDER 2020, 52.

⁵ GADAMER 2003, 385.

inkább, mivel Ryder „mértéktelen idealizmussal” vádolja Rortyt, anélkül azonban, hogy e kritikáját a hermeneutikának is címezné. Ryder viszont nem világítja meg ezt az „interpretatív” (az „interpretációt” valamiképpen a központba állító) filozófiák körén belül vont megkülönböztetését. Annak beláthatóvá tételéhez – ám Ryder és a hermeneuták közti néhány alapvető nézeteltérés tisztázása végett is – fontolóra veszem Ryder kritikájának hallgatóságos feltevéseit, először a hermeneutika szempontjából, majd pedig Rortyról nyújtott olvasatom fényében. Fő állításom itt az lesz, hogy az interpretáció hermeneutikai, illetve „szubjektív, idealista” eszméje közti megkülönböztetés valójában csak a „medialitás” eszméjére történő hivatkozás révén tehető beláthatóvá.

2. Ordinális ontológia és tranzakcionális tapasztalat – Ryder pragmatikus naturalizmusa

Ryder naturalista ontológiája nagymértékben támaszkodik Justus Buchler ún. „ordinális” – azaz viszonylatok alkotta „rendekben” gondolkodó – természet-metafizikájára,⁶ melyet azonban egy, a természetnek tulajdonított átfogó emergens folyamat eszméjével egészíti ki.⁷ E naturalizmus a „természet” egy igen tág, mindent magában foglaló fogalmát védelmezi – sokkal inkluzívabban, mint amilyen a modern természettudományokat és a legtöbb ún. „naturalista” filozófiát is élteti, mely jellemzően materialista-fizikalista terminusokban ragadja meg a természetet (mint egymással oksági viszonyban álló tér-időbeli entitások összességét). Pragmatikus naturalista értelmében véve „természet [...] mindaz, ami van”, vagyis minden, „ami csak létezik, bármifajta [is legyen] és akármilyen lehetséges módon” is létezzék az.⁸ A természet magában foglal mindenféle fizikai „realitást” – legyen az ember által készített vagy sem –, mindenféle mentális „realitást” – legyen az fikció vagy sem –, s még sok egyebet. Amit e tág értelemben vett „természet” nem foglal magában – mivel az önellentmondás volna –, az a „természetfeletti”, azaz bármi, ami a természetten túl vagy azt megelőzően létezne.

Az így értett természet tehát mindent felölel, ami bármiféle módon létezőnek mondható. Ami pedig létezik, az egy komplexum, valami összetett e felfogás szerint, s egy olyan „rendet” alkot, továbbá olyan rendekben helyezkedik el, amelyeket maguk azok a viszonyok alkotnak, melyekben e rendek fennállnak (*prevail*).⁹ E

⁶ BUCHLER 1990, 93–128. Az „ordinális” (*ordinal*) kifejezés a latin *ordo* (rend) szóból származik, s jelen összefüggésben egy olyan, „rendekben” gondolkodó megközelítésre utal, ahol e rendek maguk is rendek közti viszonylatokból állnak, illetve más, rajtuk túlnyúló rendekben helyezkednek el.

⁷ Az emergencia vonatkozó eszméje itt arra utal, hogy fellépésüket illetően bizonyos rendek más rendek fennállásától függenek ugyan, azonban ez utóbbiakra nem vezethetők vissza maradéktalanul.

⁸ RYDER 2020, 14.

⁹ A „*prevail*” Buchler egyik központi szakkifejezése (vö. BUCHLER 1974, 117 skk., Uő. 1990, 52 skk.), magyar fordítása azonban problematikus. Jelen írásban többnyire a „fennáll”, „elhelyezkedik” kifejezésekkel fordítom.

rendek tehát a „viszonyulások szférái”, a komplexumok fennállása pedig egyjelentésű az efféle rendekben való lokalizáltságukkal, „ordinális elhelyezkedésükkel”.¹⁰ Nem léteznek tehát „végső” entitások, alapul szolgáló szubsztanciák, atomok vagy elemek. Semmi sem egyszerű vagy vonatkozás nélküli eszerint a teljességgel relacionalista, anti-esszencialista ontológia szerint, s ennél fogva semmi sincs, ami „abszolút”, azaz mindentől eloldozott volna. Az abszolútum kirekesztése a természet fogalmából azonban nem jelenti azt, hogy „isten” eszméje is ki lenne zárva belőle. Istennek mint a természet teremtőjének az eszméje – aki így megelőzné az utóbbit – tarthatatlan e naturalizmus keretei közt, ám istennek mint aki például az imák címzettje, nagyon is van helye ebben az ontológiában.

A természet ugyanakkor *nem* alkot valamiféle totalitást, zárt egészet vagy rendszert. A természet inkább mindannak a nyitott pluralitásában áll, ami csak létezik – megszámlálhatatlan realitásból tevődik össze anélkül, hogy egyetlen átfogó rendet alkotna. Valamely „realitásnak” lenni vagy valaminek a „létezését” állítani pedig egyszerűen azt jelenti, hogy az valamely rendben vagy rendekben helyezkedik el, bennük áll fenn. Ennél fogva a természet valamennyi komplexuma egyazon értelemben „létezik”, semmi sem többé vagy kevésbé valós mint bármi más – ami egy igen engedékeny, nem-hierarchikus gondolat, mely az „ontológiai egyenértékűség” buchleri elvét követi.¹¹

Inkluzív, pluralisztikus és hierarchia-ellenes jellegén túl ez az ontológia abban az értelemben is toleráns, hogy – ellentétben a materialista „naturalizmusokkal” – az semmilyen módon nem veszi igénybe a természet bármely részének valami másra való visszavezetését, s így nem támogatja azt sem, hogy a természet bármely rendjét bármely más rend terminusaiban magyarázzuk. Az ordinális ontológia szelleme John Herman Randall, Jr. azon észrevételét követi – írja Ryder –, miszerint „A lényeges kérdés nem az, hogy valami valóságos-e vagy sem, hanem hogy [...] az miként viszonyul más realitásokhoz és miként funkcionál köztük”.¹² Így megérteni vagy megmagyarázni valamit annak a meghatározásában áll, hogy az mely rendekben helyezkedik el és milyen funkciói vannak e rendekben.

Mármost a természet ilyenén fogalma alkotja a háttérét Ryder azon elméletének, melyet a tapasztalat mibenlétéről fejt ki. Ez az elgondolás erősen hagyatkozik John Dewey „tranzakcionális” tapasztalatfogalmára,¹³ ám bizonyos pontokon módosítja is azt, mégpedig Buchler „ítélésről” alkotott teóriájára támaszkodva.¹⁴ Ryder vitáinak a többsége, melyeket a tapasztalat hagyományos leírásaival szemben folytat, azon a belátáson alapul, miszerint „a tapasztalat egyetlen olyan megközelítése sem kielégítő, amely elvitatja az elszenvedést (*undergoing*), hogy a tevőlegességet (*doing*) hangsúlyozza ki, vagy pedig a tevőlegességet vitatja el, hogy az elszenvedést hangsúlyozza”, s ennél fogva a tapasztalat leírásának „helyet kell adnia az objektivi-

¹⁰ Vö. WALLACE 2005–2006, 17.

¹¹ BUCHLER 1974, 117–147.

¹² RYDER 2020, 14.

¹³ Lásd különösen DEWEY 1981, Uő. 1949.

¹⁴ BUCHLER 1951, 47–57, Uő. 1985, 3–55, Uő. 1974, 87–116.

vítás és a kreativitás, a passzivitás és az aktivitás, [...] az asszimilatív és a manipulatív” mozzanatok számára.¹⁵

Ryder elgondolása teljességgel elismeri tehát a tapasztalatban konstitutív passzív-asszimilatív oldalt, azonban annak aktív-manipulatív oldalára összpontosít, melyet – Buchlert követve¹⁶ – az ítéletalkotási módok révén, ti. ama produktív választásoknak a terminusaiban magyaráz, amelyeket a tapasztalás során a különböző alternatív lehetőségek közt döntve hozunk. Ezen ítéletek háromfajta módon valósulhatnak meg, nevezetesen vagy állítóak (*assertive*), vagy bemutatóak (*exhibitive*), vagy pedig aktívak (*active*) lehetnek – melyek át is fedhetik egymást –, s ez a három fajta ítéletalkotási mód felel a tapasztalatban potenciálisan mindenkor benne rejlő és bármikor aktualizálható három dimenzióért – ti. a kognitív, az esztétikai és a politikai dimenziókért – anélkül azonban, hogy azok valaha is szigorúan elkülöníthetők volnának. A természetet alkotó komplexumok objektív jellemzőinek a megragadását ez az elgondolás hangsúllyal – noha nem kizárólag – az azt asszertív-állító módon megvalósító tudományok kezébe utalja. Kutatás azonban az ítéletalkotás bemutató és aktív módjaiban is történhet az elmélet szerint, akár szisztematikus- módszeres szinten is, mely esetekben a tudás, objektivitás és igazság ugyancsak megilletheti az eljárást. A módszeres kutatásnak (*query*) és az igazságigénynek tehát nem csupán a tudományok körében, hanem a tudományon kívüli tapasztalati formákban is van helye – noha nem az asszertív ítélet formájában végzett vizsgálódás (*inquiry*) értelmében véve, miként azt Dewey vélte.

3. Történeti ontológia és mediális résztvevő tapasztalat – hermeneutika

Az említett követelmény azonban, miszerint a tapasztalat leírásában egyaránt helyet kell biztosítani a passzív és az aktív aspektusok számára, többféleképpen is megvalósítható. Ennek egyik módja bizonyosan az, ha a *tapasztalat tranzakcionális jellegét* domborítjuk ki. A másik módja ennek viszont a *tapasztalat „mediális” végbemenetelének* a felmutatása, ahogyan az a hermeneutikában történik.

A hermeneutika szempontjából ítélve a tapasztalat tranzakcionális felfogása nem változtatja meg gyökeresen a fogalmakat, melyekkel azt korábban megragadták. E felfogás „csupán” a maguk szimultaneitásában építi be a passzív és aktív aspektusokat a tapasztalás időben kifejlő folyamatába, még ha eközben némileg újszerűen is értelmezi azokat. Ezzel szemben a hermeneutika „mediális” megközelítése egyenesen mellőzi az aktivitás és passzivitás egész fogalmiságát, s inkább a hagyományos szembeállítás ama közös gyökeréhez nyúl vissza, melyet a – többnyire a *meszótész* grammatikai fogalmaként ismert – „középige” fejez ki.¹⁷ A hermeneutika az emberi létezés egészéről, különösen pedig a tapasztalatról alkotott elgondolásait arra az eszmére építi, mely szerint „egzisztálni” és „tapasztalni” mindenekelőtt valamiféle (távolról sem erőfeszítés nélküli, merőben passzív) *mediális érintettséget vagy részvételi viszonyt* jelent – azonban azt nem a „környezetünk”

¹⁵ RYDER 2020, 57.

¹⁶ BUCHLER 1951, Uő. 1985, 3–55.

¹⁷ Lásd NYÍRŐ 2020b, 21–33.

általi érintettség, hanem sokkal inkább az *értelme-képződés eseményében* (Ereignis) *való részvétel* értelmében véve, amikor csak megtörténik velünk ilyesmi. Ennélfogva a tapasztalat fogalmát a hermeneutika kifejezetten a „megértés és értelmezés” szempontjából közelíti meg.

A hermeneutika „mediális” beállítottságát világosan kifejezésre juttatja például már az a cím is, amellyel Gadamer eredetileg kiadni szándékozta fő művét: *Verstehen und Geschehen* (Megértés és történet).¹⁸ E „medialitás” értelmét viszont leginkább Gadamer azon elemzését rekonstruálva világíthatjuk meg, melyet ő a „játék” és a „játszás” kitüntetetten mediális fenomenjeinek szentel. Nem szabad azonban elhamarkodottan elutasítanunk az ott mondottakat – például, hogy a játéknak saját lénye (*Wesen*) van, vagy hogy a játék igazi szubjektuma nem a játékos, hanem a játék, stb. – azt tapasztalva, hogy azok értelmetlennek tűnnek hétköznapi, józan eszünk számára. Szokványos-hétköznapi tájékozódásunk ugyanis szubjektumközpontú, ezzel szemben viszont *egész emberi létünk* – a maga alapjaiban – és *tapasztalataink bizonyos dimenziói is a-szubjektívek, „mediálisan” nem-alanyközpontúak*. Gadamer vonatkozó elemzéseinek a jelentősége abban áll, hogy a játékszerű mozgásnak és a játékos abban való részvételének az eszméje *kulcsként szolgál az ún. „hermeneutikai fenomén” megvilágításához*, vagyis annak beláthatóvá tételéhez, miként megy végbe (ha végbemegy) a megértés, az értelmezés minden vele járó erőfeszítésével egyetemben. Ezért itt összefoglalom a játék és a játszás Gadamer által felmutatott legfőbb vonásait.¹⁹

Mindenekelőtt a játék egy sajátos – ide-oda „ingázó”, cél, szándék és erőfeszítés nélküli, állandó ismétlődésben megújuló – mozgásforma, mely ekként egy önmagában zárt világot, a maga törvényszerűségét követő rendet alkot. Nem egyéb, mint amiként kijátssza és ezáltal bemutatja magát – létmódja tehát az önmegmutatás. A játékmozgás nem is igényli játékosok jelenlétét (pl. beszélünk a „fény játékaról”, a „csapágyak játékaról”, stb.). Éppenséggel magának a természetnek a ciklikus mozgása is játékszerű mozgás Gadamer szerint, s így az ember játéka is természeti folyamatnak bizonyul. Ami a játszó embert illeti, számára a játékmozgás képezi viselkedésének az elemét, mely őt magába vonja, áthatja, ő pedig részesedik mozgásformájában, s rajta túlnyúló valóságként tapasztalja meg azt. A játszó tehát nem valódi ágense a játéknak, hiszen azt a mozgásformát veszi fel, melynek voltaképeni szubjektuma maga a játék. A játéknak ennyiben „saját lény van”, a játékosok játszása pedig nem szuverén tevékenység, hanem játszottság. Ezért támasztja a játék a „feloldódás” követelményét a játszóval szemben. Ez azonban nem valamilyen játékos viselkedés felvételét jelenti. A játszásban ugyanis „szent komolyság” rejlik – aki azt nem veszi komolyan, az játékrontó. Egészében tehát a játék lefolyása egy sajátos, zárt és öntörvényű, *alanytalan eseményként* lezajló mozgásrendet alkot, mely a benne résztvevőket e mozgást „követő”, abba *illeszkedő magatartás-*

¹⁸ Vö. GADAMER 1994, 75.

¹⁹ Vö. GADAMER 2003, 133–142, Uő. 1993, 128, 152. Az itt közölt összegzést korábbi tanulmányomból (NYÍRÓ 2022a, 89. skk.) kivonatolom, ahol Gadamer fő meglátásait tőle származó idézetekkel támasztom alá.

ra készteni, ahol is azt hivatottak végbevinni, ami velük végbemegy, aminek a részesei.

Mármost ugyanilyen eseményszerűen, történésjelleggel végbemenő mozgás érhető tetten valamennyi olyan dimenzióban, ahol valamely bennünket megszólító „dolognak” (*Sache*) a tapasztalata keresztezi előzetes várakozásainkat. A játék paradigmája azért központi jelentőségű tehát a hermeneutikai fenomén valamennyi esetében, mert a műalkotások megtapasztalása során, ahogyan a történeti szövegek megértésére tett kísérleteink, valamint a világ dolgainak a megértéséhez segítő valódi dialógusok esetében is – s ezek azok a témakörök, melyeknek magnum opusának három fő részét Gadamer szenteli – *a játészó elragadtatásához fogható „megszólítotttságban”*, ti. a bemutatott vagy szóban forgó „dolog” általi érintettségben és annak potenciális értelem-történetében van részünk. „Mint megértők, egy igazságtörténetbe vagyunk bevonva”, írja Gadamer (2003, 540), s ez a megfogalmazás világosan kifejezi a megértés mediális értelmét. A medialitás ezen eszméje azonban nem ragadható meg sem a szubjektum-objektum karteziánus dichotómiájának, sem pedig a tapasztalat tranzakcionális felfogásának keretei közt.²⁰ Gadamer viszont egyenesen ontológiai rangra emeli azt azzal, hogy a létnek „spekulatív” struktúrát tulajdonít, melyet játékmozgásszerű önmegmutatkozásként, ti. a létnek a nyelv közegében való anonim és mediális „tükröződéseként” fog fel. Ontológiája ennek megfelelően egy olyan hermeneutikai univerzumot körvonalaz, amelyet a nyelv történeti élete révén megőrződő s ennyiben az időközön átívelően, mégis történetileg érvényre jutó – a maguk lehetséges értelemét újabb és újabb történeti összefüggésekben kijátszó – „univerzálék”, az ún. „dolgok” népesítenek be.

4. A pragmatikus naturalizmus, a hermeneutika és Rorty-féle szintézisük konstellációja

A lét spekulatív struktúrájának tézise sokakban aggodalmat váltott ki, s így a hermeneutikát széles körökben kritizálták állítólagos „nyelvi idealizmusa” miatt. Ryder is utal egy bizonyos „mértéktelen idealizmusra”, amit ő viszont annak a „szélsőséges posztmodernizmusnak” tulajdonít, amely „mindenestől elveti az eszmét, miszerint a természetnek objektív jellemzői vannak, s ennél fogva [azt vallja], hogy a természet és [...] a tapasztalat valamennyi aspektusa is interpretáció, vagy szubjektív ítélet, vagy vélekedés, vagy a tapasztaló valamilyen hasonló vállalkozása”, mely esetben „a tudás perspektívák és elfogultságok sokaságává hullik szét”.²¹ Mindenesetre Ryder nem a hermeneutikával szemben fogalmazza meg ezt a kritikát, hanem kifejezetten Rortynak (s hallgatólagosan az interpretatív posztmodernizmus más változatainak) címzi azt. Elhatárolja tehát egymástól az interpretatív filozófiák „idealista, szubjektív” verzióit (köztük Rortyt), illetve a hermeneutikát (amiről viszont nem esik szó köteteiben). E különbségtétel megvilágítása végett a Ryder kritikájában meghúzódo előzetes feltevéseket kell számításba vennünk. E

²⁰ A „játék” ez utóbbiban pusztán mint a tapasztalat egyik lehetséges *formája* – s nem mint annak végbemenési módja – jön számításba, vö. RYDER 2020, 62.

²¹ RYDER 2020, 53, 209.

szakaszban ezt először a hermeneutika nézőpontjából, majd pedig Rorty-olvasatom szempontjából teszem meg, azt remélve, hogy eközben mind a hermeneutika és az ordinális naturalizmus közt felmutatható néhány alapvető különbség, mind pedig a „medialitás” eszméjének megvilágító ereje jobban beláthatóvá válik.

4.1. Hermeneutika és pragmatikus naturalizmus

Három jelentősebb (s egymással összefüggő) feltevés rejlik Ryder állításaiban, melyek rendre az idealizmus, az objektivitás, valamint az interpretáció kérdéseit érintik. Az „idealizmus” váddal szemben – melyet Ryder nem, hanem mások vetnek a hermeneutika szemére – először is azt kell hangsúlyoznunk, hogy *a hermeneutikai filozófia egy robusztus „kvázi-realizmust” képvisel, azaz messzemenően elismeri számos létező „elme-független fennállását”*. Amit e tekintetben vitatna azonban a hermeneutika, az az állítás, miszerint *hozzá is tudunk férni* e jellemzőkhöz – *s a fortiori* magához az elme-független entitások létezéséhez (létéhez) – anélkül, hogy a „megértésre” hagyatkoznánk.

Az állításnak, miszerint a hermeneuták szemében „minden interpretáció kérdése” volna – vagyis hogy a hermeneutika állítólagos idealizmusa nyelvi jellegű –, azt kell ellenvetnünk, hogy egy efféle állítás az ún. *ontológiai differencia* híres heideggeri eszméjének a teljes figyelmen kívül hagyásán alapul. Ez az eszme különbséget tesz egyfelől a létezők mint létezők, másfelől e létezők léte (avagy létértelme) között,²² s azt is magában foglalja, hogy számos fennálló létező „elme-független realitással” bír és meg is ragadható kategoriálisan megkülönböztethető jellemzői tekintetében. Ám azt is implikálja ez az eszme, hogy mindezen jellemzők semmit sem mondanak arról, mit jelent az, hogy e létezők „adottak” a számunkra, mi az értelme annak, hogy számunkra (és csakis számunkra, „ittlétszerű”, feltárult létezők számára) nyilvánvalóan – ám többnyire hallgatólagos, homályos értelemben – „vannak” e létezők. A létezők létének értelme határozottan *nem* valamiféle fennálló létező, s *nem* is e létezők valamely objektív jellemzője, hanem – mint értelelem – csakis a megértés számára tárulhat fel, az a megértés korrelátuma és ennyiben mindig „számunkra való”. Amennyiben azonban a létértelme pusztán „nyilvánvalóként” kerül megértésre, mint ami „magától értetődő”, annyiban az messzemenően problematikus, s a benne rejlő hallgatólagos létértelme(ke)t ontológiai interpretációnak kell kifejezetté tennie.

A korai Heidegger az „ontológiai differencia” ezen eszméje révén oldja fel a realizmus-idealizmus vita „gordiuszi csomóját”. Eszerint a realisták joggal állítják, hogy számos létező – vagy „természeti komplexum” – mindenféle „szubjektivitástól” függetlenül áll fenn. Az idealizmusnak viszont az az elvi előnye a realizmussal szemben, hogy amikor „azt hangsúlyozza, hogy a lét és a realitás csak a »tudatban« van, akkor itt kifejezésre jut annak a megértése, hogy a lét nem magyarázható meg a létezőn keresztül”, vagyis hogy a „realitás”, „függetlenség”, „objektivitás” és hasonló fogalmaknak való értelemtulajdonítás „csak a létmegértésben

²² Vö. HEIDEGGER 2001b, 393–407.

lehetséges”.²³ Az efféle fogalmak ugyanis a létezők létértelmére – nem pedig a létezőkre mint létezőkre – vonatkozó meghatározások. A létezők létértelme tehát „transzcendentális” maguknak a létezőknek a vonatkozásában, s e létértelem feltárultságának „idealizmusa” nagyon is megfér a létezők elme-független fennállásának „kvázi-realizmusával”.

Az ordinális naturalizmus létértelmezése kapcsán – mely szerint „létezni annyi, mint fennállni valamely rendben, bármely rendben”²⁴ – a hermeneuták látni fogják ugyan, hogy ez a naturalizmus egy igen sajátos és nem-hagyományos létmegértést tud a magáénak, viszont értetlenül állnak majd annak messzemenően *formalizált*, bármely komplexum vonatkozásában érvényesnek vélt eszméje előtt, s minden bizonnyal azon tűnődnek majd, hogy *a lét e specifikus megértését vajon mi igazolja* – túl az efféle metafizika egyéb fogalmaival való koherenciáján –, ha az mellőzi *a lét értelmére vonatkozó kifejezett kérdésfeltevést és kutatást*, ami viszont Heidegger projektje. Az ún. *Seinsfrage*-t, vagyis azt a kérdést, hogy „Mi az értelme a különféle létezők létmódjainak?”, s hogy „Mi az értelme az egyáltalában vett létnek magának?”, *minden lehetséges metafizikát megelőzően kell felvetni*, legalábbis a hermeneuták szemében – s e kérdés kidolgozása a *Lét és időben* ténylegesen azonosítja s bizonyos létezők eltérő létértelmét.²⁵

Az ordinális naturalizmus Buchler „ontológiai egyenértékűség” elvét követi, amikor kijelenti, hogy „Nem léteznek [...] fokozatai a realitásnak”,²⁶ s e toleráns eszmével szemben a hermeneutikának – mely annak a fenomenológiának egy variánsa, amely a tapasztalatban adottak *leírását* célozza, úgy és abban a modalitásban, ahogyan a dolgok maguk adódnak – bizonyára *nincs* tiltakozni valója. Ám amikor az ordinális naturalizmus azzal folytatja, hogy a természet valamennyi komplexuma „realitásának” *az értelmét egységesen*, s kizárólag e komplexumok viszonylatai és funkciói terminusaiban ragadja meg – nos, a lét e metafizikai módon elgondolt és egyöntetűen „ordinális” felfogásával a hermeneutika nem érthet egyet.

A „világnak”, illetve a világban való „benne-létnek” a fogalmi szintén igen eltérő értelemben használatosak e két hagyományban. Ryder ordinális ontológiájában hangsúlyos a mindenkori környezetünként értett világ (pragmatikus) fogalma, mellyel kölcsönhatásban állunk, de a világ fogalmával utal Ryder a természet azon (metafizikailag szóba hozható) aspektusaira is, melyekhez nem viszonyulunk,²⁷ s ennyiben a „természet” és a „világ” fogalmi szinonimákként használatosak. Másfelől a valamiben „benne lenni” (*being in*) ordinális eszméje egyáltalán nem hordoz

²³ HEIDEGGER 2001a, 243.

²⁴ RYDER 2020, 20.

²⁵ E mű megkülönbözteti az emberi „ittlét” létértelmét (*gond, Sorge*) a mindenekelőtt eszközökként megértett „nem-ittlétszerű létezők” létértelmétől – ami „kézhezállóságukban” (*Zuhandenheit*) áll –, mely utóbbi létezőket viszont a származtatott, teoretikus beállítódásban pusztán meglévő entitásokként vagy objektumokként értjük meg, melyek létértelme a „kéznéllevőségük” (*Vorhandenheit*).

²⁶ RYDER 2020, 20.

²⁷ Vö. RYDER 2020, 2, 26 ff., 52, 91.

térbeli értelmet – ahogyan a hermeneutikában sem –, hanem inkább a „valami konstituens jellemzőjének lenni” értelmében jön szóba.²⁸ Ez viszont azzal a következménnyel jár, hogy a tranzakciók esetében azok mindkét „pólusa” úgyszólván „belép” a másik pólus relacionális identitásába, „beiródik” viszonylataiból álló mivoltába. Ezért lehet az ordinális naturalizmus alkalmas ama fontos meglátás hangsúlyozására, miszerint „az értelem viszonszerű, kreatív konstrukciója az egyének a világhoz való viszonya révén, [...] a tapasztalat során” megy végbe.²⁹

A hermeneutikában viszont a világban-való-lét (*In-der-Welt-sein*) kizárólag az emberi ittlétet (*Dasein*) illeti meg, amennyiben csak egy feltárult létező érthet meg olyasvalamit, mint a „világ”.³⁰ Heidegger az emberi ittlétet „feltárultsága” (*Erschlossenheit*), a „világra” való nyitottsága révén kitüntetett létezőként mutatja föl.³¹ E nyitottság a már mindig is hangolt és véges, történetileg meghatározott megértésünkben mutatkozik meg, ami szorosan összefügg a beszédre való képességünkkel is. Így e nyitottságunknak köszönhetően már mindig is feltárul számunkra egy „világ” mint a *megértett lehetőségek értelemösszefüggése*. E „világ” horizontjába illeszkedve nyerhetnek azután az egyes létezők értelmet a számunkra – nem pusztán „vak” interakciók vonatkozási pontjaiként (miként egy „reflex” esetében) – hanem „létükben”. A „világban-való-lét”, a „létmegértés”, valamint a „nyelviség” tehát az emberi létezés szorosan összefüggő, alapvető határozományai e hermeneutikai megközelítésében. Eszerint az ember nem egy tárgyak összességéként értett világban, hanem eredendően egy, a megértés és annak nyelvisége elemében artikulálódó „*hermeneutikai univerzumban*” egzisztál. A nyelviség tehát azért játszik alapvető szerepet a hermeneutikában, mert az a legszorosabban összefonódik azzal, hogy már mindig is egy, a nyelv elemében artikulálódó és értelmes lehetőségek összefüggéseként adott világban létezzünk.

Ennek összefüggésében kell értékelnünk azt a Ryder részéről is felemlgetett állítást, miszerint az „interpretáció” valamiféle szubjektív és önkényes eljárás – feltehetően abban az értelemben önkényes, hogy amit értelmezünk, vagyis az *interpretandum* nem játszik konstitutív szerepet az interpretálás folyamatában. A hermeneutika ún. ontológiai fordulata szerint (Heidegger) azonban az interpretáció nem egyszerűen egyike az emberi tevékenységeknek, hanem maga az ember úgyszólván „hermeneutikai lény”, vagyis a megértés valamennyi világviszonyában ott munkál – ahhoz például, hogy képesek legyünk használatba venni egy fogkefét, bármennyire is hallgatólagosan, de már előzetesen értenünk kell, mit jelent „eszköznek lenni”, mi az eszköz létértelme. Az efféle megértés *nem* valamiféle tudat reflektív aktusaként megy végbe, s egyáltalán nem azonosítható az „ész” vagy az „értelem” egyetlen hagyományos fogalmával sem. De nem is valamiféle *tabula rasa*, hiszen az emberi megértés történetileg meghatározott – életünket a körülöttünk lévő dolgok szüleink és mások általi értelmezéseinek az elsajátításával kezdjük (az ún.

²⁸ RYDER 2020, 49.

²⁹ RYDER 2020, 128.

³⁰ Vö. HEIDEGGER 2001a, 71. skk.

³¹ Vö. HEIDEGGER 2001a, 160 skk.

szocializáció során), s mindig egy bizonyos előzetes értéssel érkezünk az új szituációkba. Ez pedig körkörösé teszi a „hermeneutikai tapasztalatot”, hiszen a megértés a már ismert és valami ismeretlen *közteességében* megy végbe (ha egyáltalán végbemegy), ez pedig úgyszólván „önmagunkon való munkálkodást” von maga után, közelebből az előzetes értésünk „mérlegelését” és alkalmasint „helyesbítését” igényli az éppen megtapasztaltak fényében, oly módon, hogy aközben maga a megtapasztalt „dolog” játszhasza ki a maga „igazságigényét”, melyet hagynunk kell érvényre jutni. Miként láttuk, ezt a folyamatot Gadamer „az értelemképződés eseményében való mediális részvételként” írja le, mely olyasvalami, ami *történik* velünk. Ez azonban azt jelenti, hogy – noha a megértés megkövetel egy bizonyos erőfeszítést az alany részéről – a megértés eseménye kívül esik az ellenőrzésünkön, s távol áll attól, hogy önkényes lenne: „ez a történés nem a mi tevékenységünk a dologgal, hanem magának a dolognak a tevékenysége”, mutat rá Gadamer.³²

Ez a magyarázata annak az ismert ténynek is, hogy a hermeneutika nem valamely módszert követő diszciplína. Mert ahogyan a játék alanytalan eseménye azt követeli meg a benne résztvevőktől, hogy abban „feloldódva” vigyék végbe a mozgást, melynek részesei, úgy az interpretáció folyamata is azt követeli meg az értelmezőtől, hogy *magát a „dolgot” hagyja érvényre jutni*, ahogyan az kijátssza a maga lehetséges értelemaspektusait. Az értelmezőnek tehát hagynia kell, hogy a „dolog” vezesse őt. Ezért az interpretatív-hermeneutikai eljárás távolról sem önkényes vagy „diszciplína-mentes”, nem mellőzheti a gondolat összeszedettségét, s ennél fogva a „mértéket”, melyet követni igyekszik. Ez a „mérték” azonban magának a dolognak az igazsága, az értelmező igyekezetének pedig arra kell irányulnia, hogy ezt az igazságot hagyja érvényre jutni.

4.2. Pragmatizmus és hermeneutika Rorty-féle szintézise

A pragmatizmus megújítására törekvő vállalkozása keretében – a hermeneutákhoz hasonlóan – Rorty is egy bizonyos „kvázi-realizmust” védelmez. Erről tanúskodik egyik alapvető megkülönböztetése is, melyet egyfelől az „okság normáktól mentes rendje”, másfelől pedig a normák által vezérelt „szótárak” közt zajló „igazolásnak”, vagyis a „beszélgetésnek a normáktól mentes rendje” között mutat fel. E megkülönböztetés azt célozza, hogy szembeállítsa egymással az interszubjektív kommunikáció dimenzióját, illetve a nem-nyelvi világot, a világ és az emberi ágensek közti viszonyt pedig merőben kauzális, szótár-közömbös relációként mutassa fel.³³ Eszerint Rorty távolról sem tagadja, hogy „léteznek a természet komplexumainak olyan jellemzői, amelyek nem függenek tőlünk”, azonban nagyon is vitatja azt – a hermeneutákkal egyetemben –, hogy hozzáférhetnénk e jellemzőkhöz a norma-vezérelt szótáraink igénybevétele nélkül. Az „igazolás rendjének” Rorty-féle eszméje valójában tehát a „hermeneutikai univerzalizmus” egy variánsának bizonyul.

³² GADAMER 2003, 511.

³³ Lásd NYÍRÓ 2020a, 203–206.

Rorty azonban egy még alapvetőbb eszmét követ e tekintetben, amely végigkíséri egész életművét, s először a hagyományos elme-test problémára adott válaszként dolgozta azt ki ún. „eliminatív materializmusában”.³⁴ Fő állítása ott az, hogy bizonyos „objektumok” – ez esetben az „elme” – annyiban „léteznek”, amennyiben bizonyos szótárak vannak használatban. Mert ha az elme azáltal nyer meghatározást, hogy miként van tudomásunk róla – nevezetesen „közvetlen hozzáférés” révén, ahogyan azt Descartes állítja –, akkor az elme annyiban bizonyul „entitásnak”, amennyiben egy sajátos nyelvjáték jön használatban – olyan, amely öngazoló, egyes szám első személyű predikátumoknak tulajdonít autoritást.³⁵ Rorty említett alapgondolata tehát az, hogy *bizonyos „dolgo”, melyekről beszélünk, bizonyos szótárak funkcionálásának köszönhetik „létezésüket”* – a hermeneuták e tekintetben is hasonlóan vélekednek.

Rorty és a hermeneuták tehát egy radikálisan történeti szemléletmódot képviselnek – amit viszont a természet ordinális metafizikája nem tesz a magáévá.³⁶ Rorty és a hermeneuták útjai azonban elválnak egymástól *a történetiségből fakadó kilátásokat* illetően. Noha Rorty egyetért a hermeneutákkal abban, hogy az emberi végesség a hagyományokba ágyazottságunkat vonja maga után, s ahogyan Heidegger, úgy őt is a radikális kulturális változás reménye motiválja, Rorty azonban a múlttól való tevőleges megszabadulást, egyfajta kulturális forradalmat sürget. Anti-representacionalista programja azon a feltevésen alapul, hogy – miként „a »tudat« a karteziánus filozófia találmánya, hasonlóan ahhoz, ahogyan Isten a korai kozmológiáé”,³⁷ úgy – a hagyományos filozófiai fogalmaink többsége (mint amilyen a belső természettel bíró elme-független Valóság, az Igazság, a megfelelés, az objektivitás, stb.) a filozófia representacionalista paradigmájának leleményei – s ennyiben *egyszerűen magunk mögött hagyandó találmányok*, amennyiben egy poszt-ontológiai és poszt-episztemológiai kultúra beköszöntét kívánjuk előmozdítani, ahogyan azt Rorty is teszi. A hermeneuták viszont más következtetéseket vonnak le az ember hagyományokba ágyazottságának tényéből. Gadamer számára e tényből többek közt az következik, hogy a hagyományt valódi és egyenlő dialogikus partnerként kell rehabilitálni. Heidegger számára viszont a történetiséget a „léttörténet” uralja, s ennél fogva legfeljebb „a léttörténetben beálló második kezdetre” lehet

³⁴ RORTY 1970.

³⁵ Miként Brandom fogalmaz, „Elmével bírni [...] egy olyasfajta szótárhasználat funkciója, mely egy bizonyos fajta episztemikus autoritási struktúrát foglal magában” (BRANDOM 2000, 157–158). Ugyanez az eszme megtalálható Rorty fő műve Előszavának a legelső oldalán (RORTY 1979, xi), majd pedig az *Esetlegesség* könyvben is (RORTY 1989, 16–22), végül ez bővül majd ki a „filozófia mint kulturális politika” elgondolására (mely fordulat Rorty összegyűjtött írásai posztumusz, 2007-ben kiadott kötetének a címe).

³⁶ Ez utóbbi helyet biztosít ugyan a változásnak, szabadságnak, s az „új” megjelenésének a természetben, kitarthat azonban a lét „történetietlenül ordinális”, metafizikai értelme mellett.

³⁷ RORTY 2007, 14.

módunk felkészülni. A kontraszt Rorty „aktivista” ambíciói, illetve a hermeneuták „mediális” beállítódása közt talán ezen a ponton a legnyilvánvalóbb.

A „beszélgetés” Rorty-féle versengő-agonális felfogása mindazonáltal a mediálitást levetkőző – azaz nominalizált, de-ontologizált – hermeneutikaeszmét igényel, s éppen egy efféle „kilúgozásnak” lehetünk a tanúi abban, ahogyan ő a „hermeneutika”, a „képzés” és a „hatástörténeti tudat” gadameri eszméit igénybe veszi. Gadamer a „hermeneutika” fogalmát hagyományos értelmében használja, mint ami a megértés és helyes értelmezés problémájával foglalkozó diszciplína. Rorty számára viszont az „értelmezés” nincs a megértésben lehorgonyozva – hiszen ez utóbbi útjában állna radikális aktivizmusának –, hanem inkább „újraleírásá” változik át, mely viszont a céljainkat hivatott szolgálni. A hermeneutikai diskurzusokba való bocsátkozás értelme szerinte abban áll, hogy az „az idegenség erejénél fogva mozdít ki bennünket régi önmagunkból”.³⁸ A hermeneutikának Rorty szemében tehát kizárólag az „új lényé válás” ügyével van dolga,³⁹ s nincs köze szerinte a „tudáshoz” vagy „igazsághoz” – olyasmikhez tehát, amik az egyéni idioszinkráziákon túl érvénnyel bírnának.

A *Bildung* gadameri eszméje szerint, melyet ő annak humanista ideáljából származtat, a képzés folyamata a *sensus communis* vagy „általános és közös érzék” kiépüléséhez vezet,⁴⁰ „mely közösséget létesít”, ti. érzék ama „konkrét általánosság [iránt], melyet egy csoport, egy nép, egy nemzet vagy egy egész emberi nem közössége jelent”.⁴¹ Rorty szerint viszont a *Bildung* „az ember mint önteremtő [lény] romantikus eszméjét” támasztja alá.⁴² Legfőképpen – a szocializálás alapvető funkcióján túl – az önformálásról, az individualizációról szól: először azt tanuljuk meg, hogyan kövessük a fennálló konvenciókat, majd pedig azt, hogyan haladjuk meg azokat, akármilyen idioszinkratikus módon.

Ugyanez az „esztéticizmus” irányában való elmozdulás fedezhető fel a „hatástörténeti tudat” gadameri fogalmának Rorty által nyújtott újraleírásában is, mely szerint az egy „abban érdekelt hozzáállás jellemzésére [szolgál], hogy [...] mit tudunk kivenni a természetből és a történelemből a saját hasznunkra”.⁴³ Rorty itt sem hozza szóba Gadamer kapcsolódó fogalmait – például az „alkalmazást”, mint ami a valódi dialógusban végbemenő „horizont-összeolvadásra” utal, nem is említve „az autoritás és a hagyomány rehabilitálását” –, hiszen éppen azok implikációit kívánja elkerülni. Azt például, hogy a „hatástörténeti tudat” fogalma szerint e tudat nem csupán szükségképpen hagyományok által formált, de – önmagára zárulását elkerülendő – nyitottnak is kell maradnia a hagyomány iránt.

4.3. Hermeneutika és interpretatív posztmodernizmus

³⁸ RORTY 1979, 360.

³⁹ RORTY 1979, 360.

⁴⁰ GADAMER 2003, 48.

⁴¹ GADAMER 2003, 51–52.

⁴² RORTY 1979, 344.

⁴³ RORTY 1979, 359.

Összességében úgy látom, hogy Ryder hallgatólagos megkülönböztetése a hermeneutika, illetve Rorty interpretatív posztmodernizmusa között teljes egészében igazoltnak tekinthető. Fontos azonban kihangsúlyozni, hogy egy, az interpretatív filozófiák körén belül vont efféle megkülönböztetés csak ama kontrasztra rámutatva tehető érthetővé, mely egyfelől a megértés mediális, a-szubjektív és történésszerű jellege – ahogyan azt a hermeneutika képviseli –, másfelől az interpretáció mérőben szubjektív felfogásai közt áll fenn. Míg a hermeneuták számára az interpretáció folyamata egy történésként végbemenő megértésben van lehorgonyozva, melynek belátásai távolról sem önkényesek, hanem a történetiség elemében kivívott igazságoknak tekintjük őket, addig Rorty esetében az interpretáció helyét az újraleírás ama gyakorlata tölti be, mely szubjektív, sőt idioszinkratikus céljainkat hivatott szolgálni a versengő nézetek arénájában.

5. Konklúzió

Miként látható, a tapasztalat fogalmának hatóköre – úgyszólván horizontálisan, kiterjedését tekintve – sokkal tágabb a pragmatikus naturalizmusban mint a hermeneutikában, amennyiben az előbbi tapasztalatnak tekint a környezetünkkel való minden tranzakciót, az utóbbi számára viszont csak azok a találkozások jönnek szóba valódi tapasztalatként, amelyek keresztezik a várakozásainkat s így alkalmat adnak előzetes megértésünk átértékelésére. Mélységét tekintve – úgyszólván vertikálisan – azonban a tapasztalat hermeneutikai fogalma alapvetőbb dimenzióba hatol annál, mint amely a tapasztalat tranzakcionális fogalma révén ragadható meg. E hermeneutikai dimenzió ugyanis egy autonóm és eközben eredendő, transzcendentális szféra, mely a bennünket magával ragadó dolgok értelemtörténetében részes alany medialitásának a színtere, ahol is az „értelemképződés” és így a megértés a-szubjektív eseménye megy végbe (ha végbemegy). Az aktív ítéletalkotásnak a pragmatista naturalizmusban hangsúlyozott aspektusa ellenben egy szubjektumközpontú nézőpontot juttat érvényre. Ha azonban az ítéletalkotás nem egyéb, mint alternatív lehetőségek közti választás – miként azt Ryder vallja –, akkor a hermeneutikának arra kell rámutatnia, hogy e lehetőségek a megértésben adódnak, annak a korrelátumai, s szükségképpen azt megelőzően kell megérteni azokat, hogy választhatnánk köztük az elköteleződés végett. Ennyiben pedig a hermeneutikai dimenzió *a priori* az ítéletalkotás vonatkozásában.

Mindazonáltal – s e különbségek ellenére – a hermeneutika szelleme sokkal közelebb áll a pragmatikus naturalizmuséhoz, mint az interpretatív posztmodernizmusé. Az interpretatív filozófiák spektrumán belül ugyanis a hermeneutikát sajátos, mediális beállítottsága különbözteti meg – melyből inherens ontológiai orientációja is fakad –, s ez az, ami megóvjá a hermeneutikát a szubjektív önkénytől, az interpretatív nihilizmustól. A pragmatikus naturalizmus ellenben a tapasztalat tranzakcionális teóriája – és a természet azt megalapozó ordinális metafizikájának a kidolgozása – révén kerüli el az interpretatív posztmodernizmus implikációit. Ez a metafizika az ordinalitás pán-relacionalista, „geometrikus” fogalmában oldja föl a hagyományos ontológiák alapjául szolgáló szubsztancia- és szubjektumfogalmakat,

s ezáltal egy a-temporális, a-historikus fogalmi keretet tud a magáénak. A hermeneutika viszont pontosan az efféle a-historikus, metafizikai keret és az annak megfelelő „teoretikus beállítottság” származékos, nem-eredendő mivoltát törekszik meghaladni a maga temporalizált, történeti és egzisztenciális ontológiája révén. A hermeneutika tehát nem osztja a pragmatikus naturalizmus metafizikailag fogant és egyöntetűen „ordinális” létmegértését, s ahelyett a *Seinsfrage* felvetését sürgeti minden lehetséges metafizikát megelőzően. Ez azonban közvetlen következményekkel jár a tapasztalat mibenlétének megközelítésére nézve is. A tapasztalatnak az ordinalitás terminusai szerinti, nem-reduktív értelmezése ugyanis valóban elősegíti a tapasztalati tartalmaknak a maguk komplexitásában való megragadását, azonban el is fedí ugyanezen tapasztalatok számunkra való plurális (lét)értelmét, egyúttal pedig egy olyan, szubjektum-központú emberképet állít az előtérbe, amely feledésbe taszítja létezésünk és tapasztalataink eredendően annál sokkal „szerényebb”, mediális jellegét.

Abstract

The paper addresses the relation between American pragmatic naturalism and German hermeneutics, primarily by focusing on their conceptions of experience – and their ontological implications – as they figure in the work of a representative of each tradition, namely, John Ryder and Hans-Georg Gadamer. The main novelty of the essay is that it highlights a concept of ‘mediality’ at the root of the conventional opposition between activity and passivity – one that implies a ‘middle-voiced disposition’ on the subject’s part –, clarifies the generally ‘middle-voiced’ temper of hermeneutics, and contrasts the latter’s ‘medial’ notion of experience with pragmatism’s transactional concept of experience. The paper also shows the explanatory power of its conceptual frame by pointing out how Rorty eliminates precisely the ‘mediality’ of hermeneutics in his own way of appropriating the latter.

Bibliográfia

BRANDOM 2000

Robert B. BRANDOM: *Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism*. In: *Rorty and His Critics*. Ed. R. B. BRANDOM. Malden–Oxford, Blackwell Publishers, 2000, 156–182.

BUCHLER 1951

Justus BUCHLER: *Toward a General Theory of Human Judgment*. New York, NY, Columbia University Press, 1951.

BUCHLER 1974

Justus BUCHLER: *The Main of Light. On the Concept of Poetry*. London, UK, Oxford University Press, 1974.

BUCHLER 1985

Justus BUCHLER: *Nature and Judgment*. Lanham–New York–London, University Press of America, 1985².

BUCHLER 1990

Justus BUCHLER: *Metaphysics of Natural Complexes*. Ed. Kathleen A. WALLACE–Armen MARSOBIAN. Albany, NY, State University of New York Press, 1990².

DEWEY–BENTLEY 1949

John DEWEY–Arthur BENTLEY: *Knowing and the Known*. Boston, Beacon Press, 1949.

DEWEY 1981

John DEWEY: *Experience and Nature, LW 1*. Carbondale, IL, Southern Illinois University Press, 1981.

GADAMER 1993

Hans-Georg GADAMER: *Gesammelte Werke*. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. Tübingen, Mohr Siebeck, 1993².

GADAMER 1994

Hans-Georg GADAMER: *Gesammelte Werke*. Band 1□. Hermeneutik im Rückblick. Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.

GADAMER 2003

Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. BONYHAI Gábor. Budapest, Osiris, 2003².

HEIDEGGER 2001a

Martin HEIDEGGER: *Lét és idő*. Ford. VAJDA Mihály et al. Budapest, Osiris, 2001.

HEIDEGGER 2001b

Martin HEIDEGGER: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. DEMKÓ Sándor. Budapest, Osiris–Gond-Cura Alapítvány, 2001.

NYÍRÓ 2020a

NYÍRŐ Miklós: Reconsidering Rorty's Theory of Vocabularies. On the Role and Scope of Persuasion in a Post-representationalist Culture. In: *Rorty and Beyond*. Ed. Randall AUXIER–Eli KRAMER–Krzysztof Piotr SKOWRONSKI. Lanham–New York–London, Lexington Books, 2020, 197–213.

NYÍRŐ 2020b

NYÍRŐ Miklós: *Medialitás, eseményontológia, gyakorlat. Hermeneutikai út-keresések*. Budapest, L'Harmattan, 2020, 246.

NYÍRŐ 2022a

NYÍRŐ Miklós: A „történés” ontológiájáról – Veress Károly *Bevezetés a hermeneutikába* című kötete kapcsán. *Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica* Tomus XXVI, Fasc. 1. 2022, 81–97.

NYÍRŐ 2022b

NYÍRŐ Miklós: Subject-centered Transaction versus A-subjective Medial Participation. On the Concepts of Experience in Pragmatic Naturalism and Hermeneutics. *Pragmatism Today* 13/2. 2022, 86–101.

RORTY 1970

Richard RORTY: In Defense of Eliminative Materialism. *The Review of Metaphysics* 24. 1970, 112–121.

RORTY 1979

Richard RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

RORTY 1989

Richard RORTY: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

RORTY 2007

Richard RORTY: Cultural Politics and the Question of the Existence of God. In: *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers Volume 4*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 3–26.

RYDER 2013

John RYDER: *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism*. Fordham University Press, 2013.

RYDER 2020

John RYDER: *Knowledge, Art, and Power. An Outline of a Theory of Experience*. Leiden–Boston, Brill–Rodopi, 2020.

WALLACE 2005–2006

Kathleen A. WALLACE: *Justus Buchler Biography*. 2005–2006. Internet: [users.drew.edu/rcorring/downloads/Justus Buchler biography by Wallace.pdf](https://users.drew.edu/rcorring/downloads/Justus%20Buchler%20biography%20by%20Wallace.pdf) (utolsó letöltés: 2021. szept. 16.)