

Veress Károly

A megértés tapasztalata

A megértés mint módszerfogalom

Úgy tűnik, hogy a modernitás európai gondolkodásában a megértés problémakörének két, paradigmatikusan különböző fogalmi megragadása munkálódott ki: egy *módszertani* és egy *egzisztenciális* alapvetésű.

Hosszú időn keresztül a megértés „módszerfogalom”-ként¹ érvényesül, ugyancsak két párhuzamos síkon: a megismeréssel, illetve az értelmezéssel való kapcsolatában.

A köznapi és a tudományos megismerés módszertanával foglalkozó elméletekben egy olyan *episztemológiai* megértésfogalomra bukkanunk, amely a megértést a megismerési folyamat egy meghatározott intellektuális szakaszaként ragadja meg, többnyire a tanulás és a magyarázat vonatkozásában. Az ember több értelemben tanul. Példa és gyakorlás útján megtanulja, hogy miképpen cselekedjen valamely norma szerint. Ilyenkor a helyes végrehajtás alapján „megérti” a végrehajtás, a cselekvés módját. Egy általános szabály (norma, törvény) és ennek esetei közötti összefüggés feltárása révén megérti, hogy miért így cselekszünk vagy miért így történik valami. Ez esetben az ok, a cél, a szándék stb. kerül előtérbe.² A megértés mindkét esetben – de különbözőképpen – egy általános elvre való hivatkozás útján adott magyarázat során következik be. Ezért nem is tűnik szembe az eljárás folyamatában számottevő különbség a magyarázat és a megértés között. „A magyarázat – írja a tudományfilozófia egyik neves szakértője – tehát olyan megértésnek nevezhető, amely indoklást foglal magában.”³ Az ilyenfajta megközelítések arra összpontosítanak, hogy felvázolják, miként, milyen módszertani eljárások során következik be a megértés. Kevésbé foglalkoznak azzal, hogy mi az a „megértés”, ami ilyenkor bekövetkezik.

Még az olyan metodológiai vizsgálódások is, melyek – elsősorban a történet- és társadalomtudományok területén – tudatosítják a megértés és a magyarázat különválasztásának szükségességét a megismerésben, nem annyira a különbségükre, mint inkább a közöttük fennálló kölcsönös feltételezettségre összpontosítanak. G. H. Wright például kiemeli a megértés és az értelmezés szükségességét a nagy „egész”-ként vagy különálló egyediségekként megfigyelhető társadalmi jelenségek esetében, melyek segítségével a „Mi ez?” kérdésre kaphatunk választ, ahhoz, hogy ennek alapján utána a „Miért?” kérdés megválaszolásával is próbálkozhassunk. Az előbbire értelmezés eredményeként, az utóbbira magyarázat útján kaphatunk választ. Wright úgy véli, hogy a két megismerő tevékenység egymást támogatja. Az elemzés szintjén megfogalmazott magyarázat egyengeti az utat a tények magasabb szinten történő újraértelmezése előtt; a tények újraértelmezése pedig új lendületet adhat a magyarázatnak.⁴ Wright megértésen azokat az aktusokat érti, melyek során egy dolog mibenlétét tárjuk fel, s ilyen vonatkozásban a megértést mindennemű magyarázat – az oksági és teleologikus magyarázatoknak egyaránt – előfeltételének tekinti. A megértés is különböző magyarázattípusokhoz kapcsolódhat, attól függően, hogy arra vonatkozik-e, hogy valami *mi az*, illetve *milyen*, vagy pedig arra,

¹ Vö. Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok*. I. L'Harmattan 2001. 29, 107.

² Vö. Wartofsky, Marx W.: *A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai. Bevezetés a tudományfilozófiába*. Bp. 1977. 242–243. „Azt mondjuk tehát, hogy a *hogyan* megtanulása nem más, mint annak megértése, hogy miképpen cselekedjünk; a *miért* megtanulása pedig annak megértése, hogy miért éppen így cselekedjünk.” 243.

³ Uo.

⁴ Wright, G. H. von: *Magyarázat és megértés. = Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Szerk. Bertalan László. Bp. 1987. 156, 157.

hogy mit *jelent*, mi az *értelme*, az első esetben oksági, a másodikban teleologikus magyarázatok előfeltételeként szerepelve, mely különbség az objektumok nem-intencionális vagy intencionális jellegéből adódik. De félrevezető lenne a megértés–magyarázat szembeállítás a tudományos érthetőség két típusaként.⁵

Az a tény, hogy a 20. századi filozófiai hermeneutika megjelenése előtt a megértés dominánsan *módszerfoglalomként* volt jelen főleg a szellemtudományok módszertanában, azzal is összefüggésben áll, hogy a modernitás időszakában, a tudományos megismeréssel párhuzamosan a szövegértelmezés és a szövegkritika módszertanaként kifejlődött hermeneutika a megértést az értelmezésnek „az objektivitás ellenőrizhető fokát elérő módszeres folyamatá” válásától tette függővé.⁶ Az általános érvényű – a megértés folyamatának minden mozzanatára és minden fokozatára kiterjedő – interpretáció („az értelmezés művészete” – ahogyan Dilthey nevezi) szabályainak megalkotása éppoly „fokozatosan, törvényszerűen és lassan fejlődött”, mint „a természet vallatása a kísérletben”.⁷ A megértés módszertani alapokra való helyezésének igénye összefüggött azzal, ahogyan hosszú időn keresztül a megértés lényegét elgondolták. Ezt pontosan kifejezi a Dilthey által adott meghatározás: „A folyamatot, melynek során kívülről, érzéki adott jelekből egy belül levőt ismerünk meg, *megértésnek* nevezük.”⁸ Ilyen feladat egyaránt felmerül akkor, amikor az individuum szubjektív bensőségében formálódó és egyéni megnyilvánulásaiban kifejezésre jutó élményvilágot, a szövegekben és művekben kifejezésre juttatott életmozzanatokot vagy a múltban megtörtént események belső összefüggéseit és jelentéstartalmát próbáljuk megismerni. Dilthey ezzel egy pszichológiai megalapozottságú hermeneutika perspektíváit nyitja meg – ebben az *élménynek* egy olyan fogalmára támaszkodva, amint azt Gadamer megjegyzi,⁹ amely Husserlnek a *Logikai vizsgálódásokban* nyújtott pszichologizmus-kritikája hatására a *kifejezés* és *jelentés* megkülönböztetésén alapul – mely ebben a megértés-koncepcióban képes összegezni az egész modern hermeneutika Schleiermachertől Diltheyig terjedő időszakának az alapvető problémáját, s egyúttal megnyitni és rávezetni azt a szellemtudományi megismerés egész átfogó episztemológiai problémakörére, amely szintén ebben az időszakban válik igen aktuálissá.

Ez a folyamat voltaképpen Schleiermacherrel veszi kezdetét, aki egyrészt – túllépve a szöveginterpretáció szűkebb teológiai és filológiai összefüggésrendszerén – a hermeneutika feladatkeretét kiterjeszti az emberi életmegnyilvánulások teljes körére, másrészt pedig a félreértés egyetemes tapasztalatát előtérbe állítva úgy véli, hogy az individualitások kapcsolatát megalapozó megértést olyan univerzális értelmezési szabályok alkalmazásával lehet elérni, melyeket egy átfogó, általános érvényű hermeneutika dolgozhat ki. Egy ilyen univerzális hermeneutika *szükségessége* abból adódik, hogy az individuum kimondhatatlan, kimeríthetetlen („individuum est ineffabile”), minélfogva az individualitás egyszerre megalapozó lehetőségfeltétele és végső határa mindenféle megértésnek, a megértés pedig egy soha le nem záruló folyamat, „végtelen feladat” marad,¹⁰ *lehetősége* pedig abból, hogy az ily módon elsődlegesen mindig is „idegenek”-ként szembenálló individuumok ugyanazon általános emberi természet alapján formálódtak, s a közöttük levő különbségek csak e „közösség”-en túlmenően, lelki folyamataik fokozati

⁵ Vö. uo. 157.

⁶ Vö. Dilthey, Wilhelm: *A hermeneutika keletkezése*. = Uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Bp. 1974. „Tartósan rögzített életmegnyilvánulások ilyen módszeres megértését nevezük értelmezésnek vagy interpretációnak.” 474.

⁷ Uo. 475.

⁸ Uo. 473.

⁹ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutika. = Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 16.

¹⁰ Vö. Dilthey, Wilhelm: *i. m.* 492, 597.

különbségeiként merülhetnek fel.¹¹ Az általános emberi természetnek ez a közössége teszi lehetővé Schleiermacher felfogása szerint a *divinatorikus* eljárást, amely során a másik individualitásába való „belehelyezkedés” révén válik lehetővé a megértés megvalósulása.¹² Amennyiben az individualitások között szövegek közvetítenek – szerző–mű–olvasó (befogadó) –, a megértés nem lesz más, mint „az eredeti szellemi alkotófolyamat reprodukív megismétlése a szellemi kongenialitás alapján”.¹³

Ehhez az alapgondolathoz kapcsolódva válik lehetővé Dilthey számára a hermeneutikai probléma továbbfejlesztése abba az irányba, melyben „valamennyi történeti szellemtudomány alapjává” válik.¹⁴ Dilthey számára az alapvető probléma akként merül fel, hogy miként lehet az individuumból és az individualitásról mint egységéről, sőt mint egyesről a természettudományos megismerés érvényességét és megalapozási követelményeihez hozzámérhető ismeretet szerezni. Mivel a természettudományos megismerés tárgya mindig az általános, a szellemtudományoké viszont az egyes (szinguláris, individuális), úgy véli, hogy a szellemtudományokban az egyesnek, az egyedinek az általános érvényű megismeréséhez csak a *megértés* módján lehet eljutni. Ugyanis „a megértés tárgya mindig valamely egyes”.¹⁵ Ez pedig azt a követelményt támasztja a megértéssel szemben, hogy az „adottban” – legyen az akár egy emberi egyén lelkiállapota, akár valamilyen szöveg, akár egy múltbeli esemény – „életösszefüggést mutasson fel”. Ez pedig a „belehelyezkedés”, „utánalkotás”, „utólagos megélés” útján lehetséges.¹⁶ Csakis így válik felfoghatóvá az egyes „idegensége”, s ebben Dilthey alapvető ismeretelméleti problémát lát.¹⁷ Ennélfogva a megértést „a megismerés általános fogalma alá” tartozónak tekinti, s amennyiben a megértés ilyen „alapvető” a szellemtudományok számára, akkor „a megértés ismeretelméleti, logikai és módszerbeli elemzése” képezi a szellemtudományok egyik fő feladatát.¹⁸ Ugyanakkor úgy véli, hogy a módszeres megértés mint megismerési mód lényegében nem különbözik a magyarázattól, mivel „értelmezés és magyarázat között csak fokozati különbség van”, s a hermeneutikai módszerek összefüggő alkalmazása végül is „átvezet az egyedi jelenségek *magyarázatához*”. De hogy még sincs teljes módszertani egyenértékűség (természettudományos) magyarázat és (szellemtudományi) megértés között, azt azért Dilthey is érzékeli, megjegyezve, hogy „szóba sem jöhet az egyedi teljes feloldása az általánosban”. A megértés ugyanis – a fentebb jelzett okokból kifolyólag – „végtelen feladat”.¹⁹

Az életnek és a kifejezésnek a megértésben feltáruló egységét Dilthey a történelmi világ egészére kiterjesztette, ily módon a megértést a történelmi megismerés alapvető formájának tekintve. Gadamer kritikailag rámutat arra, hogy Dilthey a történelmi világot úgy képzelte el

¹¹ A hermeneutika – írja Schleiermacher – „e két szélsőség között lép működésbe”: „mindenütt, ahol a gondolatok szóbeli közlésében a fogadó számára valami *idegen* jelentkezik, ott a feladatot csakis elméletünk segítségével lehet megoldani; jóllehet persze csak akkor, ha közte és a beszélő között van valami *közös* is”. (Kiemelés tőlem – V. K.) Schleiermacher, Friedrich: *A hermeneutika fogalmáról* F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. = *Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 33.

¹² Vö. Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutica*. Editura Polirom 2001. 113.

¹³ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *i. m.* 15.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Dilthey, Wilhelm: *Vázlatok a történelmi ész kritikájához*. = *Filozófiai hermeneutika*. Vál. Bacsó Béla. Bp. 1990. 82.

¹⁶ Vö. uo. 83–84. „Ahogyan a természettudományokban minden törvényszerű ismeret csak a tapasztalatokban és a tapasztalatok tartalmazta szabályokban lévő mérhető és megszámlálható révén lehetséges, úgy a szellemtudományokban végső soron minden elvont tétel csak annak a lelki elevenségre – ahogyan a megélésben és a megértésben adott – való vonatkozása révén igazolható.” Dilthey, Wilhelm: *A hermeneutika keletkezése*. 593.

¹⁷ „Annak lehetősége, hogy valami idegent felfogjunk, először is a legmélyebb *ismeretelméleti* problémák egyike.” Uo.

¹⁸ Vö. uo. 590, 593.

¹⁹ Vö. uo. 594, 600, 597.

mint valami megfejtendő szöveget. A történelemben minden megérthető, mert minden szöveg. A hermeneutika a történelmi megismerés egyetlen módja, mivel kifejezéseket és a kifejezésekben életet ért meg. Így Dilthey a történelmi múlt kutatását – mondja Gadamer – *megfejtésnek s nem történelmi tapasztalatnak* gondolja.²⁰

Ez a diltheyi történelemkoncepció egybevág a 19. század folyamán kialakult történelmi tudat, a történelmi megismerés szemléleti keretétől szolgáló *historizmus* „naiv előfeltevésével”, miszerint ahhoz, hogy objektív tartalmú történelmi ismeretekhez juthassunk, „bele kell helyezkedni a kor szellemébe”, „a kor fogalmaiban és képzeiteiben kell gondolkodnunk”, nem pedig a saját fogalmainkban és képzeiteinkben.²¹ Ezzel szemben Gadamer a történelmi tudat és a historizmus kritikai elemzése alapján kimutatja, hogy a történelmi megértés nem annyira módszer, melynek segítségével a megismerő tudat egy általa választott tárgy felé fordul és objektíve megismeri, hanem inkább benne állás valamilyen hagyományfolyamatban. *Maga a megértés is történésnek bizonyul*, összetevője és alakítója a megértésben levő történelmi folyamatnak.²²

Gadamer a behelyezkedés-utánalkotás schleiermachi–diltheyi elvére épített megértés-konceptiót, s ennek a történelmi megismerés módszertani alapjaként való elfogadását az újkori szubjektivizmus kiteljesedésének látja. Úgy véli, hogy csak ennek a kritikai meghaladása révén lehet eljutni a megértésnek egy hiteles hermeneutikai koncepciójához. Ugyanis a szövegekhez való viszonyainkban (akár a beszélgetés, akár az írott szövegek esetében) „valamilyen értelemnek a dimenziójában mozgunk, mely magában véve érthető, s mint olyan nem ösztönöz bennünket arra, hogy visszamenjünk a másik személy szubjektivitásához”. A hermeneutikának az a feladata – mondja Gadamer –, „hogy megvilágítsa a megértésnek ezt a *csodáját*, mely nem a lelkek titokzatos communiója, hanem részesedés a közös értelemben.”²³

A megértés mint létprobléma

A jelzett feladat megvalósításában döntő *fordulatot* Heidegger fundamentálonológija jelentett, amely a végsőig vitte az újkori szubjektivizmus és a filozófia episztemológiai redukciójának kritikáját, s nyitottá tette a filozófiai gondolkodást a szubjektivizmusból kiinduló megismerésen és megértésen túllépő átfogó emberi tapasztalat iránt, melyet Heidegger „a *létnek* nevez”.²⁴ Ebben a kontextusban a *hogyan lehetséges a megértés?* olyan kérdésként merül fel, amely „megelőzi a szubjektivizmus bármiféle megértő hozzáállását”, s melyet éppen ezért nem elégséges csak a szellemtudományok hatókörébe tartozó megismerés kérdéseként vizsgálni, hanem ki kell terjeszteni az emberi *világtapasztalat és életgyakorlat egészére*. A megértés fogalma itt már nem „módszerfogalom”, a megértés magának az emberi életnek a „létjellemezője”.²⁵ Gadamer úgy véli, hogy az emberi lét heideggeri elemzése „meggyőzően mutatta ki, hogy a megértés nem a szubjektum egyik viselkedésmódja, hanem magának a jelenvaló létnek (Dasein) a létmódja”. Ez lehetővé teszi a hermeneutikának egy olyan ontológiai megalapozottságú újragondolását, mely azon az előfeltevésen alapul, hogy a megértés mint a jelenvaló lét alapmozgása „átfogó és egyetemes”, az emberi lét végességét és történetiségét, valamint világtapasztalásának egészét egyaránt átfogja.²⁶

²⁰ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 176.

²¹ Vö. uo. 211.

²² Vö. uo. 219.

²³ Vö. uo. 208. (Kiemelés tőlem – V. K.)

²⁴ Vö. uo. 87.

²⁵ Vö. uo. 188.

²⁶ Vö. uo. 12.

Heidegger megértés-konceptiója abból indul ki, hogy a megértésre vonatkozó felfogásunk összefügg azzal a móddal, ahogyan a megértést interpretáljuk. Amennyiben a megértést mint „fundamentális egzisztenciálét” *interpretáljuk*, akkor megmutatkozik, hogy „ezt a fenomént a jelenvalólét *létének* alapmódusaként fogjuk fel”.²⁷ Ily módon a megértés lényegének feltárása nem valamiféle külsődleges eltárgyasító hozzáállás során történik, mivel maga a megértés sem valamiféle kívülről jövő viszonyulás a jelenvalólét létéhez, hanem a jelenvalólét legalapvetőbb, legtermészetesebb létfolyamata. Ezért csakis a jelenvalólétben benneállóként s ennél fogva a megértés folyamatában is résztvevőként, azaz mintegy a megértés *közepette* interpretálhatjuk a megértést. Így ebben az interpretációban természetes módon tárul fel a megértés mint a jelenvalólét legsajátosabb, legalapvetőbb lenni-tudása.

Heidegger arra is kitér, hogy hagyományos ismeretelméleti-episztemológiai értelemben a megértést az egyik lehetséges megismerésfajának tekintik, amelyet megkülönböztetnek a magyarázattól. Heidegger viszont, túllépve a megismerés–megértés episztemológiai megkülönböztetésének az egész kérdéskörén, arra utal, hogy amennyiben a megértést a jelenvalólét létét konstituáló egzisztenciáléként értelmezzük, annyiban – mivel maga a megismerés sem más, mint az ember természetes világban-benne-létének származékos módja – a megismerés módján történő megértést a magyarázattal együtt a létkonstituáló megértés egzisztenciális derivátumaként kell interpretálnunk.²⁸

Az emberi létkérdés heideggeri elemzése horizontjában a „valamit megérteni” mindenekelőtt azt jelenti, hogy „bánni tudok a dologgal”, „felnöttem hozzá”, „képes vagyok valamire”. Vagyis azt, hogy a jelenvalólét a kéznéllevő dolgokat és a kézhezálló eszközöket képes a funkcionalitásuknak, a valamirevalóságukban megvalósuló és kifejeződő céljuknak és értelmüknek megfelelően használni és kezelni, s ekként és ebben „érti meg” az értelemösszefüggéseket, melyekbe beépülnek, s melyeket ők maguk is hordoznak. A megértés azonban ebben az egzisztenciális dimenzióban nem korlátozódik csupán erre az instrumentális értelmére, a jelenvalólét megértésben levése nem önmagához való eltárgyasító viszonyulásként valósul meg. A megértésben „a jelenvalólét létmódja mint lenni-tudás rejlik benne egzisztenciálisan”, s ez elsődlegesen nem eszközszerűségként, hanem „lehető-lét”-ként, azaz lehetőségként tárul fel.²⁹ A jelenvalólét világban-benne-létként önmagához felnöve, a kézhezállókkal bánni tudva, képességekre képessé válva érti meg egzisztenciálisan önnön létét, úgy, hogy ebben önnön lét-lehetőségeként tárul fel önnön egzisztenciális létének és egzisztenciális létmegértésének az a természetes, összetartozó egysége, ami az ő tényleges élete, a lehetőségeiben kibontakozó igazi lenni-tudásaként megvalósuló és jelentéssel telítődő emberi léte. A megértés módján való létezés a jelenvalólét igazi „lenni-tudása”.

Heidegger meghatározása szerint „*A megértés a jelenvalólét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.*”³⁰ Az egzisztenciális létmegértés a *belevettség–kivetülés* ontológiai struktúráiban megvalósuló *feltártság/feltárultság* módján történő megértés. A jelenvalólét a világba belevettként s egyúttal a világban megnyíló lehetőségként tárja fel magát a világban-benne-létként. A jelenvalólét ténylegesen nem a világba belevetett, „önmagának kiszolgáltatott lehető-lét”-ként érti meg önnön létét, nem a szükségszerűség hatalma képezi jelenvalóságának egzisztenciális értelemösszefüggéseit, mivel a jelenvalólét „olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajá-

²⁷ Vö. Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Bp. 1989. 281.

²⁸ Vö. uo. 281–282.

²⁹ Vö. uo. 282.

³⁰ Uo. 284.

tabb lenni-tudása *számára*".³¹ A jelenvalólét legtágabb létlehetősége tehát éppen a saját lenni-tudásának szabadsága, pontosabban a lehetőségeiben a saját maga számára megnyitott lenni-tudás, a számára-való lenni-tudás mint *szabadság*. Ebben a vonatkozásban válik érthetővé a „hányadán áll önnön létével” kitétel jelentéstartalma is. A modernitás tudat- és öntudatközpontú emberképe megszoktatott azzal, hogy a „hányadán áll”-on reflektáló, tudatosító számvetést értsünk, a léttől különválasztható tudást, még akkor is, ha ezt a reflexiót úgy tekintjük, mint a létezés szerves összetevőjét, az emberi lenni-tudás elengedhetetlen velejáróját. Itt viszont a „hányadán áll” olyan „tudást” jelent, amely nem akar igazán a létre *vonatkozó* tudás lenni, mivel a jelenvalóságnak éppen hogy a létéhez tartozik, s a jelenvalólétnek éppen ebben a lehetőségeivel való számot vető mindenkori összetartozásában, ebben a lehetőségeire/-be szabad kivételében lesz lényegileg megértés.

Ebben a kontextusban Heidegger az „értelem” fogalmának is egy ontológiai-egzisztenciális interpretációját nyújtja. Az, amit a jelenvalólét a megértés módján létezve megért, nem valamilyen elvont értelem vagy belső jelentéstartalom, hanem éppen a létező léte, amely a maga jelenvalóságában mindig is az értelem szempontjai szerint strukturált egzisztencia. Szigorúan véve, hangsúlyozza Heidegger, „nem az értelmet értjük meg, hanem a létezőt, illetve a létet”, s az értelem nem más, mint a jelenvalólétnek a megértésben feltáruló „formális-egzisztenciális váza”.³² Mivelhogy a jelenvalólét egzisztenciális léte az értelem által megformáltan valósul meg, az értelem struktúráiban érti is meg magát. Ezért – mondja Heidegger – „*csak a jelenvalólét lehet értelmes vagy értelmetlen*”.³³

A megértés – mondja Heidegger – „feltárásként mindig a világban-benne-lét egész alapszerkezetére vonatkozik”.³⁴ Gadamer számára ennek a történelmi tapasztalat vonatkozásában van különleges fontossága. Kiemeli azt, hogy Heideggernél válik első ízben láthatóvá „a történeti megértés struktúrája a maga teljes ontológiai megalapozottságában”.³⁵ A történelmi megismerésben részt vevő megismerőnek és megismertnek közös a létmódja, ami abból a sajátismerésből adódik, hogy sem a megismerő, sem a megismert nem „ontikusan” „meglevő”, hanem „történeti”, azaz a történetiség a létmódjuk.³⁶ A megismerő is éppúgy a történelemhez tartozik, mint az, amit megismer, s ez akkor is érvényes, amikor nem foglalkozik a megismerésével, illetve nem megismeréssel foglalkozik. A hozzátartozás nem azért feltétele a történeti érdeklődésnek, mert szubjektív motivációk határozzák meg, hanem azért, „mert a tradícióhoz való hozzátartozás ugyanúgy eredendően és lényegileg tartozik a jelenvalólét történeti végességéhez, mint a saját jövőbeni lehetőségei szerint való felvázoltsága”. Ugyanakkor „az emberi jelenvalólét történetisége s a várás és a felejtés formájában történő egész mozgása a feltétele annak, hogy az elmúltat egyáltalán megjelenítsük.”³⁷

Gadamer számára éppen a történeti tudat és a historizmus kritikája, a történelmi tapasztalat egészének s ezen belül a hagyományhoz való viszonynak az újragondolása lesz a filozófiai hermeneutika átfogó megértéskonceptiója kimunkálásának egyik fontos terepe.

³¹ Uo.

³² Uo. 293.

³³ Uo. 294.

³⁴ Uo. 284.

³⁵ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *i. m.* 188.

³⁶ Vö. uo. 189.

³⁷ Uo.

A megértés mint értelemtörténe

A megértésprobléma ontológiai fordulata és az ezt továbbvivő filozófiai hermeneutika megértéskonceptiója lényegileg abban különbözik a megértés módszerfogalmától, hogy nem „valaminek” a megértéseként tárja fel a megértés lényegét, hanem olyan történésként, ami velünk történik meg. A megértés során a mi emberi létünk alakul át, a tapasztalatunk szerveződik újra. Ezért helyesebb ebben a hermeneutikai perspektívában megértéstapasztalatról, megértéstörténésről beszélni.

A hermeneutikai tapasztalat

Egy ilyen megközelítési mód indokoltta teszi, hogy a legtágabb összefüggéseiből – a hermeneutikai tapasztalat köréből – kiindulva bontsuk ki a megértésproblémát. A tapasztalat itt nem csupán a megismerő tapasztalatot jelenti, hanem *a tapasztalatot* az emberi létezésünket átfogó egészében. „Az a tapasztalat ez – mondja Gadamer –, amelyet mindig magunknak kell megszerezniünk, és senki sem szerezheti meg helyettünk. A tapasztalat itt valami olyasmi, ami az ember történeti lényegéhez tartozik.”³⁸ Ez a tapasztalatfogalom meghaladja mind a modern tudomány módszertanilag megalapozott, kimondottan a megismerés szolgálatába állított tapasztalatkonceptióját, mind pedig a hétköznapi értelemben vett élettapasztalat mint az ismétlődő élethelyzetekben felhalmozódott bölcsesség érvényességi körét. A hermeneutikai megközelítés horizontjában az a kérdés áll, hogy ki a tapasztaló ember, és mi történik, amikor tapasztalatot szerez.

A hermeneutikai tapasztalatot három lényegi jellemzőjén keresztül világíthatjuk meg: *negativitás, nyitottság, végesség*.

Gadamer többek között azt röj fel a tudománynak a tapasztalathoz való viszonyában, hogy csupán az eredménye szempontjából nézi a tapasztalatot, s átugorja a voltaképpeni folyamatát. Ez a folyamat pedig a megismerő tapasztalás esetében is „lényegileg negatív”, mivel „állandóan hamis általánosításokat cáfol meg”, s a „tipikusnak tartottat úgyszólván megfosztja tipikusságától”.³⁹ A tapasztalat *negativitásának* produktív értelme van – mondja Gadamer. Ilyen vonatkozásban meg kell különböztetnünk a várakozásainkat igazoló, ismétlődésükben alapuló tapasztalatoktól a tulajdonképpeni tapasztalatot, amelyet (újonnan) „szerzünk”. Az ilyen tapasztalat szükségképpen előfeltételezi a várakozásainkban való sokféle csalódást, elvárásokat keresztez, mindig valami újat közvetít, s átszervezi az addigi tudásunkat, nem lehet tehát kétszer ugyanazon tapasztalatként megszerezni. Ezért az ilyen tapasztalat mindig *negatív*. Azt már Bacon is tudta, hogy csak negatív fokozatokon keresztül jutunk új tapasztalatokhoz, de e negativitás lényege leginkább a Hegel által kidolgozott *dialektikus* tapasztalat fogalmához áll közel. Ezzel Hegel a tudat és a tudat tárgya viszonyában azt a dialektikus mozgást ragadja meg, amely a tudatban és a tárgyban egyaránt végbemegy oly módon, hogy a tárgy a vizsgálatban a tudat számára valóvá alakul át, új tárgygyá válik, miközben ennek hatására maga a tudat is átalakul, tudása megújul.⁴⁰ A dialektikus tapasztalat fogalma két, hermeneutikailag releváns mozzanatot hordoz: egyrészt megmutatja azt, hogy a tapasztalat „elsősorban mindig a *semmisség* tapasztalata”, azzal kezdődik, hogy „valami nem úgy van, ahogy feltételezzük”; másrészt

³⁸ Uo. 249–250.

³⁹ Vö. uo. 248.

⁴⁰ „Ez a *dialektikus* mozgás – mondja Hegel –, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új, igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképpen az, amit *tapasztalatnak* neveznek.” Hegel, G. W. Fr.: *A szellem fenomenológiája*. Bp. 1973. 54.

megmutatja, hogy a tapasztalás lényegi folyamata akként valósul meg, hogy a tapasztaló tudat *megfordul*, önmaga felé fordul, s ily módon a tapasztaló tudatára ébredt saját tapasztalatának, tapasztalttá válik. Ez voltaképpen azt jelenti, hogy olyan új horizontra tett szert, melyen belül tapasztalattá lett számára valami, ami addig nem volt az. A tapasztalás folyamata tehát a tapasztaló ember átalakulásaként megy végbe, akként a folyamatként, ahogyan az „Idegenben”, a „Másban” ismeri fel önmagát.⁴¹ Ez a fajta „meghatározott” negativitás a belátásainkban is megmutatkozik. Valamely belátásunk mindig több, mint egy tényállás megismerése. Ez egyúttal azzal jár, hogy „elállunk valamitől, amiben vakon hittünk”, s ebben észrevehető, hogy a belátás mindig tartalmazza az önismeret mozzanatát is, ami szükségképpen összetevője a negativitás tapasztalatának.⁴²

A hermeneutikai tapasztalat negativitásából egyenesen következik a *nyitottsága*.

Hermeneutikai nézőpontból nem annyira a „módszertani magabiztosság”, hanem a „tapasztalásra való készség” az, amely a tapasztalt embert a „dogmatikusan elfogulttól” megkülönbözteti. Más szóval, az új tapasztalatok iránti mindenkori nyitottság a tapasztalt ember legfontosabb ismérve. A hermeneutikai tapasztalat dialektikája arra utal, hogy ez a fajta nyitottság a tapasztalattal szemben olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül,⁴³ azaz a hermeneutikai tapasztalat *nyitottságstruktúrával* bír. Ebben a vonatkozásban a tapasztalat kiteljesedése (a „tökéletes tapasztalat” hegeli eszméje) nem azt jelenti, hogy a tapasztalat a végéhez érkezett és lezárult, hanem azt, hogy „csakis ekkor van a tapasztalat teljesen és voltaképpen jelen”, úgy, hogy nem egy zárt, hanem egy mindig nyitott teljességként ragadja meg a dolgot.⁴⁴ A nyitottság a *Másik* és a *másság* elismerését, el- és befogadását jelenti, melynek során a tapasztaló is átalakul, „mássá” válik. A *tapasztalati újat* megtestesítő „Másik” különböző tapasztalati szituációkban úgy jelenhet meg, mint „Te”, vagyis mint a velem kapcsolatba kerülő másik ember, vagy úgy, mint „Szöveg”, vagy úgy, mint „Hagyomány”. Mindhárom esetben az új tapasztalatok strukturálódási módjairól van szó, melyek között számos átfedés is lehetséges. A hermeneutikai tapasztalat vonatkozásában mindhárom tapasztalási terület ugyanazt a közös lényegi vonást hordozza: ezek egyike sem a tapasztalat „tárgya”, hanem mindenikük a maga módján hasonlóképpen nyitott a tapasztaló irányában, s e nyitottságstruktúrák valódi kommunikációs partnerekként való viszonyában valósul meg ténylegesen a hermeneutikai tapasztalat.

A tapasztalat negativitásával és nyitottságával szerves összefüggésben áll a *végessége*. A tapasztalás mint új tapasztalat megszerzése mindig azzal jár, hogy a meglévő tapasztalatok hiányosak, nem teljesekek, meghaladhatóak. Minden tapasztalati mozzanatban valami, ami „van”, mindig a maga végességében tárul fel, de egyszer sem a maga teljességében. Abban, ahogyan tapasztalatilag jelenvalóvá válik, mindig benne foglaltatik a mássá válás lehetősége is. Minden dolognak mint véges valaminek a tapasztalatában a tapasztalat saját végességével is szembesül, azt is megtapasztalja. Nem olyasmiként, mint ami lehatároló, lezáró lehetőségfeltételekből adódik, melyek úgymond „határt szabnak” neki, hanem valóságos tapasztalatként. Minden tapasztalat a belső szerveződésében strukturálisan is magában hordozza a negativitást, ami ellenáll a végtelenbe menő ismétlődésekbe, visszatérésekbe való belemerülésének. Minden véges dolog megtapasztalásában önmagával mint véges tapasztalattal is szembesül. Egyrészt maga a tapasztalás, a tapasztalat folyamata egy mindig továbbhaladó, soha le nem záruló folyamat, másrészt e folyamat strukturális összetevői véges tapasztalatok.

⁴¹ Vö. Gadamer, Hans-Georg: *i. m.* 248, 249. (Kiemelés tőlem – V. K.)

⁴² Vö. uo. 250.

⁴³ „A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást” – mondja Gadamer. Uo. 249.

⁴⁴ Vö. uo. 249, 250, 253.

A *tapasztalat végessége* tehát szervesen összefügg a *végesség tapasztalatával*. Az, ami ebben lényegileg megmutatkozik, nem más, mint éppen a tapasztaló ember végessége, az a mód, ahogyan a tapasztaló ember számára a végesség minden tapasztalatában saját tapasztaló mivoltának emberi végességeként tárul fel. Gadamer sommás megállapítása szerint: a tapasztalat tehát „az emberi végesség tapasztalata”. Az ember a tapasztalás mindig továbbhaladó folyamatában abban és akként válik tapasztalttá, ahogyan tervei, belátásai, előrelátásai rendre a továbbhaladó idő és – bármennyire is hozzátartozzon – a maga teljességében soha birtokba nem vehető jövő tapasztalatához juttatják, önnön véges képességeivel és lehetőségeivel szembesítik. Az emberi végességnek ebben a belátásában „válík teljessé – mondja Gadamer – a tapasztalat igazságértéke”.⁴⁵ Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy az igazi tapasztalat nem abban áll, hogy pusztán megragadja a dolog valóságát, hogy megmutatkozhat benne az, ami „van”. A tapasztalat tényleges „igazságértéke” abban áll, hogy azt, amit megragad, mindig bizonyos korlátok között és a lehetőségeknek egy bizonyos skáláján ragadja meg, s ami ily módon feltárul benne, az a dologgal magával együtt önnön véges lehetőségeinek a tapasztalatát is hordozza. A tapasztaló ember a dologgal együtt magát is tapasztalja, nem annyira a dologról leválasztott szubjektív tartalomként, hanem inkább mint önnön végességének az adott dolog tapasztalatában való megmutatkozásaként. „A voltaképpeni tapasztalat az – mondja Gadamer –, amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred.”⁴⁶

A végesség tapasztalatával a *történetiség* tapasztalata is szerves összefüggésben áll. Csakis egy olyan emberi lény, aki a történelemben él és cselekszik, juthat olyan belátásokhoz, melyek önnön végességét tudatosítják benne, mint ahogy fordítva is igaz: csakis végessége tapasztalatának az alapján juthat el saját történetiségének a belátásához, ahhoz, hogy benne áll a történelemben, amely általa is történik. Gadamer rámutat arra, hogy „az ember történeti léte lényegi mozzanatként tartalmaz egy elvi negativitást, mely a tapasztalat és a belátás lényegi összefüggésében mutatkozik meg”.⁴⁷ A történelem belátásával természetesen módon a visszatérésekhez, az ismétlődésekhez, a változatlanhoz fűződő látszatokról, illúziókról való lemondás is együtt jár. A történelem – elvi szinten is – mindezeknek a tagadása. De éppen ennek révén tervező értelmének és cselekvőképességének a határaival szembesíti a történelemben élő embert, aki ily módon minden konkrét tapasztalatában egyúttal saját történetiségének a tapasztalatára is szert tesz. A tapasztaló ember létének történeti végessége révén eredendően tartozik össze a történelemmel, ami a jövőbeli lehetőségeire való kivetüléseinek a történelmi tradícióhoz való hozzátartozása általi mindenkor behatároltsággént érvényesül és mutatkozik meg.⁴⁸ Maga a történelem is véges lények véges tapasztalataiból konstituálódik. A voltaképpeni tapasztalat tehát, amit szerzünk, negativitása, nyitottsága és végessége révén *saját történetiségünk* tapasztalata.⁴⁹

⁴⁵ Vö. uo. 250.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Gadamer Heideggerre utalva hangsúlyozza, hogy a történelemtudomány módszertani „hozzátartozása” a megismerés tárgyául szolgáló történelemhez nem azért feltétele a történeti érdeklődés eredeti értelmének, mert a kérdésfeltevést és a témaválasztást tudományon kívüli szubjektív motivációk (pl. ideológiai motivációk) határozzák meg, hanem azért, „mert a tradícióhoz való hozzátartozás ugyanúgy eredendően és lényegileg tartozik a jelenvaló lét történeti végességéhez, mint a saját jövőbeli lehetőségei szerint való felvázoltsága”. Uo. 189.

⁴⁹ „Pusztá látszatnak bizonyul – írja Gadamer –, hogy minden visszavonható, hogy mindig mindenre van idő, s valamiképp minden visszatér. Ellenkezőleg: aki a történelemben áll, és a történelemben cselekszik, az állandóan azt a tapasztalatot szerzi, hogy semmi sem tér vissza. Elismerése annak, ami van – ez itt nem annak az elismerését jelenti, ami létezik, hanem azoknak a határoknak a belátását, amelyeken belül még nyitott a jövő az elvárás és a tervezés számára – vagy inkább elvi megfogalmazásban: hogy véges lények bármiféle elvárása és tervezése véges és korlátozott. A voltaképpeni tapasztalat tehát a saját történetiségünk tapasztalata.” Uo. 250–251.

A tapasztalat strukturáltsága

A hermeneutikai tapasztalat konkrét megvalósulását és megmutatkozását – akárcsak a tapasztalat más formáit – bizonyos fokú *strukturáltság* jellemzi. A tapasztalásnak egy adott helyén és idejében a tapasztalási folyamat mozzanatai, összetevői egy tapasztalati egészé szerveződnek. A tapasztalási folyamatban résztvevőkként mindenkor egy ilyen *tapasztalati egész* összefüggésrendszerében találjuk magunkat. Ez nem olyasmi, amelyen valamiképpen is kívül helyezkedhetnénk és kívülről is megragadhatnánk. Olyankor is *benne állunk*, amikor – ettől tudatosan elvonatkoztatva – mintegy kívülről próbáljuk szemlélni a helyzetünket.

a) A hermeneutikai szituáció

A hermeneutikai szituáció a mindenkori tapasztalatunknak az a belső rendje, értelemösszefüggése, amelyben tapasztalatot szerevezve mindig is „benne álló”-ként találjuk magunkat. Tapasztaló lényekként egy pillanatra sem hagyhatjuk el azt a szituációt, amelyben éppen benne állunk, de a tapasztalásunknak minden mozzanata mindig is – átfogó értelemösszefüggésként – körénk rajzolja a szituációt, mint a folyamat egészberendeződését, egységbeszerveződését, belső meghatározottságainak a rendjét. Ezért, bár tapasztalókként folyamatosan benne állunk, mégis mint átfogó egészről tudomást is szerzünk róla, azaz egy meghatározott *tudatával* is rendelkezünk. A szituációnak ez a tudata maga is szerves része és alakítója a szituációnak, melyben ő maga is folyamatosan formálódik, alakul. Létnék és tudatnak ez a – szétválaszthatatlan összetartozásukban – egymást kölcsönösen teremtő egysége különbözteti meg a hermeneutikai szituációt minden más tapasztalati szituációtól, s tágabb értelemben a hermeneutikai tapasztalatot minden más tapasztalattól. Létfolyamatnak és tudati reflexiónak e folytonos és kölcsönös egymásbajátszása révén a hermeneutikai szituáció *befejezhetetlen*.⁵⁰ Egy olyan, a már megvalósult előzetességstruktúrái irányából felénk tartó mozgás, amely általunk is, a részvételünk révén mindig tovább halad. A szituáció befejezhetlensége voltaképpen nem jelent mást, mint azt, hogy az egészé szerveződő értelemösszefüggés soha nem zárulhat le egy végső és mindent átfogó teljességben, nem a lét- és értelemteremtési igyekezet valamiféle hiányossága folytán, hanem létünk és tapasztalásunk szerves, eredendő *történetisége* folytán, abból kifolyólag, hogy mindig is a magunk véges módján állunk benne a szituációban. A hermeneutikai szituáció nyitott folyamat, melynek mozgásában minden tapasztalatunk igazi értelme szerint a *végességünk* tapasztalataként tárul fel.

Egy véges létező a maga végességét éppen térbeli és időbeli kiterjedései végessége révén tapasztalja meg.⁵¹ Ebben a perspektívában a tapasztalási folyamatban való benne állás a jelenvalóságnak egy olyan meghatározott és körülhatárolt véges állapotaként rajzolódik ki számunkra, mely éppen a köré a pont köré szerveződik, ahol a folyamatban állunk, s amely körülhatároltsága révén összefüggő egységbe szervezi a szerzett tapasztalatokat. Egyrészt a szituációban való benne állás egy meghatározott *álláspontot* és *nézőpontot* jelent, másrészt – ebből kifolyólag – a folyamatban való részvétel mindenkori körülhatároltságával jár együtt. Vagyis a folyamat egy meghatározott pontjához kapcsolódó *elhelyezkedés* s egy köréje szerveződő *horizont* együttesen konstituálja a szituációt, lényegileg tartoznak egymáshoz. „A horizont – írja

⁵⁰ A szituáció fogalmát az jellemzi – mondja Gadamer –, „hogy nem kívülről nézünk szembe vele, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk. Benne állunk, mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő, melynek megvilágítása befejezhetetlen feladat.” Uo. 214.

⁵¹ „Minden véges jelennek korlátai vannak. A szituáció fogalmát épp azzal határozzuk meg, hogy egy álláspontot jelent, mely korlátozza a látás lehetőségeit.” Uo.

Gadamer – az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható.”⁵² Horizont nélkül a tapasztalati kontinuum nem képes szituációvá szerveződni. A horizont körülhatárolja a szituációt, s ezzel meggátolja a tapasztalatok végtelenbe való szétszóródását, s ezért alapvető fontosságú a tapasztalat strukturálódása szempontjából. Akinek nincs horizontja, nem képes a közelinél tovább látni, s így túlbecsüli azt. Beleolvad a közvetlen közelibe, egybemosódik a közvetlenül hozzátartozóval, s kellő távolság hiányában nem képes magától különválasztani és megfelelő tárgyilagossággal megítélni azt. A horizont lehetővé teszi a kilépést a közvetlenség-ből, a közeli környezettel való elvegyülésből, distanciát teremt a szituációban részt vevők között, távlatot nyújt a szituáció átfogó belátásához, az összefüggések és az arányok helyes felbecsüléséhez. „Akinek van horizontja – mondja Gadamer –, az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távoliséga, nagysága és kicsinysége tekintetében.”⁵³ Csak a horizont távolságtérítő képességének köszönhetően válik lehetővé a különbségek kiemelkedése a tapasztalati kontinumból, s ezek különbségekként való megtapasztalása; más szóval: egy horizont távlatában nyílik meg a másság, az idegenség tapasztalata, s nyer létjogosultságot a *távolság* mint közvetítő és kapcsolatteremtő az egyazon szituáció közegében egymással összetartozásban levő különbözők között.

Bár a horizont körülhatárol, mégsem jelenti a szituáció határát a lehatároltság és a zártság tekintetében. A horizont a szituáció belső összefüggérendszerén való felülemelkedést és rajta való túllátást is lehetővé tesz. Egy horizont távlatában mindig másként is, mintegy a határ másik oldaláról is látjuk a dolgokat és a kapcsolatokat, vagyis azt, ami van, együtt látjuk azzal, amivé válik vagy ami éppen megszüntetheti. Ami a határ túloldalán van, nem tartozik bele a szituációba, de a határ révén mégis hozzátartozik, mint annak tagadása, mint újabb lehetősége, illetve mint egyszerűen a *másikja*. A horizontban tehát a „határ dialektikája” mutatkozik meg, két vonatkozásban is: egyrészt „ami a határt határrá teszi, az egyúttal mindig azt is magában foglalja, amitől a határ révén az elhatárolt elhatárolódik”, másrészt a határ „csak annyiban van, amennyiben megszünteti önmagát”.⁵⁴ A szituáció csak annyiban marad önmagán belül, amennyiben ezt a horizont distanciateremtő, strukturáló ereje megköveteli, de mindig át is lépi önmön határát, amint ezt a horizont önmagán túlmutató perspektívája lehetővé teszi.

Mindebből az következik, hogy egy hermeneutikai szituációban megvalósuló megértés nem kötődik egy állandó nézőponthoz, s ezért nem is marad meg egy zárt horizonton belül. A nézőpont változásával a horizont is elmozdul. A szituáció egésze folyamatszerű mozgásban van, s a horizont is vele együtt halad. Egy szituációban benne állva, az értelemtörténeiseiben való résztvevőkként álláspontunk, nézőpontunk módosulásával újabb és újabb horizontokba kerülünk bele, s ezáltal újabb és újabb értelmezési-megértési perspektívák nyílnak meg számunkra.⁵⁵

Egy szituációban való részvételünk, benne állva és a horizontján belül helyezkedve, voltaképpen azt jelenti, hogy sohasem tisztán egyedül találjuk magunkat egy hermeneutikai szituációban. A benne állásunk nem egy kívülről való belépésünk eredménye, hanem sokkal inkább érintettségünk és bevontságunk révén kialakuló állapot. A szituáció maga von be a saját világába és tölt el a maga szellemével, vagy pontosabban: épül ki körülöttünk, miközben mi a tapasztalás folyamatában részesévé s egyben alakítójává is válunk az értelemösszefüggések egy meghatározott rendjének. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a szituációnak elsőbbsége van a benne részt vevőkkel szemben, hanem azt is, hogy *másokkal* vagyunk együtt egy szituációban. Még

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Uo. 241.

⁵⁵ „A horizont sokkal inkább olyasmí, amibe belevisz az utunk, s velünk együtt halad.” Uo. 215–216.

akkor is, ha egy konkrét élethelyzetben egyedül találjuk magunkat, a horizont mások felé nyílik meg.

A szituáció belső strukturálódása a benne részt vevők elkülönülése és összetartozása mentén formálódik. Az *elkülönülés* lényegéhez tartozik, hogy „ami elkülönül, annak valamitől kell elkülönülnie, s megfordítva: ennek a valaminek is el kell különülnie attól, ami tőle elkülönül. Ezért minden elkülönülés láthatóvá teszi azt is, amitől valami elkülönül.”⁵⁶ Az Én és a Másik elkülönülése tehát kölcsönös viszony. Az Énnek a horizontjában mindig láthatóvá válik a Másik és fordítva. Ily módon a hermeneutikai szituáció összefüggésrendszerében az új tapasztalat mint a másokra irányuló tapasztalat, az „idegenség tapasztalataként” jelenik meg. Ugyanakkor a szituációban részt vevők a szituáció térbeli-időbeli keretei között, strukturált értelemösszefüggéseinek a rendjében egymással összetartoznak. Az összetartozás alapja maga a szituáció mint közeg. Ilyen vonatkozásban a szituációnak *mediális* értelme van, mivel a „szereplők” bevontságuk révén tartoznak hozzá, s egyazon szituációba való bevontságuk révén tartoznak egymáshoz, a szituációban és a szituáció által zajló értelem-történet részeseiként és résztvevőiként. A szituáció a résztvevők között is kiterjed, olyan köztes közvetítő közegként – *közöttiségként* –, amelyben a részvétel és az egymáshoz tartozás bonyolult közvetettségekre-közvetítésekre épül.

A *közöttiség* értelme a tapasztalat folyamatához strukturálisan hozzátartozó távolságból adódik. Ez összefügg a tapasztalat negativitásával, azzal, hogy az igazi tapasztalat a meglévőtől elkülönülő új tapasztalat, ami magában hordozza azt a sajátyszerűséget is, hogy ténylegesen tapasztalni csak egy bizonyos fokú elkülönülés és eltávolodás-eltávolítás révén lehetséges. Ilyen értelemben minden új tapasztalat mindenekelőtt a különbség-különbözőség tapasztalata, a tapasztaló világa és a tapasztalt dolog közötti *távolság* belátása.

A hermeneutika egyik alaproblémája éppen a megértésben meghúzódó *távolság* problémája, ami abból adódik, hogy a tapasztalat mezőjében érintkezők és találkozők között távolság feszül; magamtól a másikig és a dologig, de éppúgy magamtól magamig is távolság húzódik. A távolság – Gadamer szavaival – az ismerősség és az idegenség közötti hely, az a „köztes hely”, amely „a hermeneutika igazi helye”.⁵⁷ Ez azt jelenti, hogy a megértés, az önmegértést is beleértve, nem közvetítő közeg nélküli, hanem egy olyan köztességben és közöttiségben terjed ki, amely átjárást, alapot és közösséget biztosít. Itt nem feltétlenül egy testi, materiális, térszerű kiterjedésről van szó, ami általában mozgósítja a térbeliség képzetét, inkább szellemi, értelmi kiterjedésről, a dolgokat és folyamatokat összekapcsoló értelemösszefüggésekről és az adott struktúrákon túlnyúló kihatásokról, hatásösszefüggésekről. Ezért inkább az *időbeliséget* tekintik e hermeneutikai távolság szubsztanciális hordozó alapjának, ami a tapasztalat történetiségének az elgondolásával is szervesen összefügg. A hermeneutikai tapasztalat folyamatában éppen az *időbeli távolság* mutatkozik meg mindig is „a történet hordozó alapja”-ként, melyen a jelennek a múlttal és a jövővel, a hagyománnyal és a lehetőségekkel való kapcsolata alapul.

A hermeneutikai beállítódás a tapasztalat és a megértés vonatkozásában a távolságra úgy tekint, mint pozitív értékű struktúramozzanatra. Az időbeli távolság nem tátongó szakadék, nem olyasmi, amit le kell győzni, át kell hidalni, mert elválaszt és távol tart, hanem olyan közeg, melyben a történet igazi produktivitása valósul meg, s az átfogóbb és tárgyilagosabb rálátás biztosításával a megértés termékeny lehetőségét hordozza.⁵⁸

⁵⁶ Uo. 216.

⁵⁷ Vö. uo. 210.

⁵⁸ Vö. uo. 211.

A hermeneutikai távolság nemcsak a szituáció strukturális összetevői, résztvevői „között” terjed ki, hanem az individuum individualitásán „belül” is. Hermeneutikai nézőpontból az egyes egyén sohasem lehet tisztán csak „egyes”, „mert eleve másokat ért meg”.⁵⁹ Az önmagával közvetlen önazonosságba összezáruló individuum pusztá absztrakció. Ugyanakkor ez azt jelenti, hogy az individualitásom közegében magamtól magamig is távolság húzódik, s ezen keresztül vezet az út önmagam megértéséhez. A másság „idegensége” éppúgy hozzátartozik az individualitásomhoz, mint az önmagaságom természetes otthonossága. Ezen alapul egyrészt az individuum individualitásának kimeríthetlensége, másrészt a mindenkori nyitott teljessége, befejezetlensége.

A hermeneutikai szituációban a másikra való tekintettel levés, a közbeiktató távolság és a megnyíló horizont nem jelenti azt, hogy egyszerűen eltekintünk önmagunktól. Erre valójában csak annyiban van szükség, hogy a szituációban megjelenő másikat magunk elé tudjuk idézni, s mint magunktól különbözőhöz tudjunk viszonyulni hozzá. De ehhez éppen hogy önmagunkat is magunkkal kell vinnünk a szituációba, azaz bele kell helyezkednünk a szituáció adott összefüggésrendszerébe. A romantikus hermeneutika belehelyezkedés-konceptiójától eltérően – amely a másik individuum lelkiállapotába, élményvilágába való belehelyezkedésként vélte megvalósulni a megértést – a belehelyezkedésnek csak ez lehet a tényleges hermeneutikai értelme: *belehelyezkedés a szituációba*, melynek közegében a másik a maga másságával bekerülhet a tapasztalatunk horizontjába. A belehelyezkedés nem jelent a másikkal való azonosulást a közvetítő távolság kiiktatása révén, sem a szubjektív beleélés, sem pedig a másik helyébe való helyezkedés értelmében. Az individualitások különbözősége, egymással való felcserélhetetlensége és behelyettesíthetlensége éppúgy feltételét alkotja a megértésnek, mint az emberi természet vélt közössége, amelyre a beleélő-megértés elméletét alapozzák.

A hermeneutikai szituáció köztes terét kitöltő távolságnak nincs meghatározott nagysága, hanem állandóan mozgásban és változókéony kiterjedésben levő a közeledés-távolodás, közelítés–eltávolítás értelmében. A szituáció belső terében a tapasztalás folytonos *ide-oda mozgásként* valósul meg a már meglévő és a megszerzendő, az otthonos és az idegen, az önmagamhoz tartozó és a másik között. A belehelyezkedés a szituációba egyúttal mindig a saját tapasztalatoknak a mások vonatkozásában való *játékba hozását* is jelenti. A szituáció úgymond „játékba hozza” a különböző tapasztalatokat, az eltérő álláspontokat; pontosabban a szituációban egymással kapcsolatba lépve „játékba jönnek” mindazok a különbözőségek és másságok, melyek provokatívan hatnak egymásra. A hermeneutikai szituáció ilyen vonatkozásban úgy is elgondolható mint *játékszituáció*, mivel a megértés folyamata számos analógiát mutat a játék tapasztalatával.

A hermeneutikai szituáció és a játékszituáció közötti legfontosabb hasonlósági mozzanat abban mutatkozik meg, hogy a játék lényege is olyan *mediális* folyamatként tárul fel, amely maga vonja be a játszót a maga birodalmába. A játék lényege szerint nem egy kívülről és előzetesen megtervezett tevékenységként zajlik, hanem inkább úgy lehet fogalmazni, hogy – mintegy természetes módon – a játék játssza önmagát, s folytonos ide-oda mozgásába bevonva játékba hozza a játékost. Ily módon a játék a játékosok tudatában és viselkedésében csupán megmutatkozik, de ehhez előzőleg már játékba kell hozták magukat, azaz bele kell helyezkedniük a játékszituációba, a játék ingamozgásába bevontan kell megnyilvánulniuk. Ezért a játéknak elsőbbsége van a játékos viselkedésével és tudatával szemben, mivel ő egyáltalán csakis a játék által játékba hozottan nyilvánul meg mint igazi, tényleges játékos.⁶⁰

⁵⁹ Uo. 215.

⁶⁰ Vö. uo. 89–91.

A játékszituációhoz hasonlóan a hermeneutikai szituáció sem kívülről és előzetesen megtervezett szituáció, melybe már előtte is készen álló szubjektumokként lépnek be a résztvevők. A szituáció az, ami játékba hozza a tapasztalataikat, s azzal, hogy játékba hozottan tapasztalókká válnak, maguk is játékba hozzák a szituációt fenntartó összes addigi tapasztalatokat. A különböző tapasztalatok, bekerülve a szituáció köztes terében zajló ide-oda mozgásba, kölcsönösen megvilágítják és újraszervezik egymást, s az egyiktől a másikig való ingamozgás eredményeként a létrejövő új tapasztalat mindig a résztvevők *közös alkotása* lesz; közös abban az értelemben, hogy a másik részvétele is mindig szükséges a megszerzéséhez, de közös abban az értelemben is, hogy az így létrejövő új a régit is magába építi, miközben a régi maga is az újjal kölcsönhatásba lépve megújul. Az ide-oda mozgás annyira hozzátartozik a szituáció lényegéhez, hogy végső értelemben egyáltalán nem lehet a szituációban *egyedül* lenni. A hermeneutikai szituációban való benne állás mindig is a másikkal való *együttlét* módján valósul meg.

A hermeneutikai szituációban tehát a tapasztalati történet *meghatározottsága* a játék *szabadságával* találkozik. Ennélfogva, bár a hermeneutikai szituáció a strukturálódás szempontjai és a benne/általa formálódó tapasztalatok horizontjai által mindig körülhatárolt, mégsem zárt szituáció, hanem belsőleg is *nyitott*: egymásra nyílt nyitott struktúrák szabad egymásba játszása alkotja a szituációt. Ezek szabadon mozgó horizontja közösen alkotja azt az átfogó „belülről mozgó horizontot”, amelyben kitekintés nyílik a továbbhaladás irányaira és felemelkedési lehetőség adódik a helyzet partikuláris meghatározottságaiból egy magasabb általánossághoz.⁶¹

A hermeneutikai szituáció belső és külső nyitottsága révén a *szabadság létmódja*.

b) A tapasztalat előzetességstruktúrája

Ahhoz a kifejezéshez, hogy „benne állunk” a hermeneutikai szituációban, az előbbieken túl még egy további jelentésmozzanat is hozzátartozik, mely elengedhetetlenül fontos a hermeneutikai tapasztalat folyamatszerűségének megértéséhez. Az való igaz, hogy sohasem teljesen készen álló szubjektumokként lépünk be kívülről egy hermeneutikai szituációba, hanem tapasztalókként már mindig is benne találjuk magunkat. De ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy önmagunk tapasztalásba hozása sohasem úgy történik, hogy már előzetesen is ne lennénk tapasztalók, hogy már előzőleg ne rendelkeznének bizonyos tapasztalatokkal. Az új tapasztalatok megszerzése egy adott szituációban mindig is feltételezi a már meglévő tapasztalatokat, s azok játékba hozásával halad tovább a folyamat. Minden új tapasztalat már meghatározott módon strukturált előzetes tapasztalatokon alapul. Ezek az új tapasztalat *előzetességstruktúráját* alkotják. Ide tartoznak a legkülönbözőbb vélemények, belátások, hitek, jól bejáratott készségek és kifejlesztett képességek, megszokott, rutinos cselekvési eljárások, szemléletmódok és beállítódások, egyszóval mindaz, amivel már mindig is rendelkezünk egy adott szituációban. Ezekből alkalomadtán lehet több vagy kevesebb, de sohasem találjuk úgy magunkat egy tapasztalati szituációban, hogy teljességgel nélkülöznök az előzetes tapasztalatainkból származó adottságokat. Tapasztalattal bíró és tapasztalatot szerző lényekként ezek éppen „mi magunk vagyunk”. Mindezek nem pusztán adottságokként vesznek részt az új tapasztalási folyamatban, hanem olyan értelemösszefüggésként jönnek játékba, amely bizonyos mértékig felvázolja és meghatározza az új tapasztalat irányait. Ezt soha nem éppen akkor teremtjük, amikor tapasztalunk, de ennek a közegében válunk tapasztalóvá, s teszünk szert új tapasztalatra. Általa válik átjárhatóvá az a „történeti távolság”, amely mindig is meghúzódik az előzetes tapasztalataink és az új ta-

⁶¹ Vö. uo. 216.

pszatalataink között, s melynek értelmező-megértő játékba hozása biztosítja a tapasztalati folyamat kontinuitását.

A hermeneutikai tapasztalat előzetességstruktúrái a filozófiai hermeneutika megközelítésében az *előítélet*, a *tekintély*, a *hagyomány* és a *szokás* fogalmaival tagolhatók.

Egy adott tapasztalati szituációban a már meglévő tudásunk többnyire vélemények, kijelentések, ítéletek formájában szerveződik. *Előítéleteink* olyan „előzetes” ítéletek, melyek egy már leülepedett, strukturálódott, többé-kevésbé igazolódott tapasztalati tudást közvetítenek. A régebbi előítéletek esetében az azokat megalapozó tapasztalatok fokozatosan feledésbe merülnek, s marad csupán az ítélet az ítélemben megkérdőjelezhetetlenül kijelentett, de voltaképpen a kellő megalapozottságot nélkülöző igazságával. A tényszerű vagy tárgyi megalapozás hiánya hamis általánosításokat tesz lehetővé, ami gyakorta megkérdőjelezi az előítéletek hitelességét. Ezért némely előítéletek joggal tekinthetők hamis ítéleteknek. De nemcsak erről van szó, hanem arról, hogy a tapasztalás folyamatában ítéleteket minden megalapozást megelőzően is hozunk. Az ítélet a tapasztaló lényünk egészét vonja be a tapasztalás folyamatába, s így annak bizonyossága nem szűkíthető csupán a módszeres igazolásra. „Az előítélet magában véve olyan ítélet – mondja Gadamer –, melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk.”⁶² Ugyanis előítéletekkel már annak előtte rendelkezünk, hogy valamilyen ítéletet is hozhatnánk az éppen megtapasztalt dolgokról, s minden ilyen új ítélelünk éppen a meglévő ítéleteink játékba hozásán alapul. Nemcsak az idegennek, a másnak a felfedezése szembesíthet a meglévő tapasztalatunk korlátaival, az előítéleteink elégtelenségeivel, hanem csakis a meglévő tapasztalatunk vonatkozásában fedezhetjük fel egyáltalán az idegent, a máságot. Ez viszont éppen azt jelenti, hogy az előítéletek kritikátlan elvetése helyett inkább meg kell keresni a jó és a rossz előítéletek megkülönböztetésének a hatékony módját.⁶³

Az előítéletek megkerülhetetlensége összefüggésben áll azzal, hogy történetiségünk révén mindig is és folyamatosan benne állunk egy hagyománytörténelemben, részesei és résztvevői vagyunk annak. Az az összefüggérendszer, feltételrendszer, amelyben benne állunk, egy hermeneutikai szituációban már mindig is a múlt irányából készen álló és készen kapott, s az őt kitöltő tapasztalati tartalmakkal együtt már előzetesen behatárolja és meghatározza minden újabb tapasztalatszerzési, megértési törekvésünket. Az előítéleteink is voltaképpen ebbe az átfogó rendszerbe tartoznak bele, melyet hagyománynak nevezünk. Még mielőtt egyáltalán kritikailag reflektálhatnánk egy megismerő tudat szintjén az előítéletekre, azok tartalmai egy olyan tapasztalati világot építenek fel bennünk és körülöttünk, mely a saját történeti, azaz már előzetesen is történő s éppen most is (tovább)történelemben levő létfolyamatunkat alkotja, azokkal a tudattartalmakkal együtt, melyekben szellemileg reflektálunk ezekre a történésekre. A hagyomány talaján állás nem azt jelenti, hogy „rabjai vagyunk az előítéleteknek”, hanem sok-

⁶² Uo. 194.

⁶³ „Az »előítélet« tehát egyáltalán nem azt jelenti, hogy hamis ítélet, hanem fogalmában rejlik, hogy pozitívan és negatívan egyaránt értékelhető” – mondja Gadamer. Uo. 194. Gadamer arra is rámutat, hogy az előítélet fogalma csak a felvilágosodástól kapta a számunkra megszokott negatív hangsúlyát. A felvilágosodás elutasító magatartását az előítéletekkel szemben az az episztemológiai-metodológiai „előítélet” táplálta, hogy egy ítélet tárgyi alapjának a hiánya, azaz megalapozatlansága kizárja a bizonyosság egyéb módjait. Vö. uo. Minden félreértés elkerülése végett ehhez azt is hozzá kell fűznünk, hogy itt korántsem arról van szó, hogy a hermeneutikai beállítódás az ítéletek megalapozását a megalapozatlansággal cserélné fel. Csupán az történik, hogy a hermeneutikai szituáció játékkerében a hermeneutikai megalapozás az ítélet és a dolog (melyet megítél) *közéltésében* valósul meg az ítélelől a dologig és a dologtól az ítélelőig történő ingamozgás játékként. Ily módon az ítélet a dolog révén „tárgyi megfelelőt” is nyerhet, de nem feltétlenül a kézzelfogható dologig értelmében, hanem inkább „a dolognak, amiről szó van” való megfelelés értelmében.

kal inkább azt, hogy az előítéleteink tapasztalati tartalmi révén állunk benne egy olyan világban, amely éppen a mi történelmünk.⁶⁴

A modernitásban a hagyománnyal szemben meghonosodott bizonyos fokú kritikai távolságtartástól és elutasító viszonyulástól eltérően a filozófiai hermeneutika a hagyománynak a jogai-
ba való visszahelyezése mellett érvel.⁶⁵ Eszerint még mielőtt valamiféle tárgyiasító viszonyulást alakítanánk ki a hagyománnyal szemben, már mindig is „benne állunk a hagyományban”, az *megszólít* bennünket, nem úgy, mint egy idegen, hanem mint hozzánk tartozó, amelyben ugyancsak az őrződik meg és folytatódik tovább, ami mi magunk vagyunk. A hagyomány lényege éppen a megőrzés, amely minden történelmi változásban szerepet játszik. Abban, ahogyan a hagyomány beépül és részt vesz a jelen tapasztalatában, mutatkozik meg a megőrzés és újítás tényleges dialektikája a történelmi folyamatban. A továbbélő hagyomány hatása és a hagyomány elfogulatlan magunkhoz alakítása, s e kettő egymásba játszása a hermeneutikai szituáció játékerében mutatja meg ténylegesen, hogy az újítás folyamán „sokkal több őrződik meg a régeből, mint bárki is gondolná, s új érvényességgé egyesül az újjal”. Ilyen vonatkozásban a történelmi tudat soha nem radikálisan új, abban az értelemben, hogy leválasztható lenne a múltbeli történeletről mint reflexiója tárgyáról, s szembeállítható lenne vele, hanem csak új mozzanat a jelen tapasztalatában, amely maga is a hagyomány hatása alatt áll, miközben a múlthoz való emberi viszonyunkat átalakítja.⁶⁶

A felvilágosodás a maga kritikai beállítódása során az ész módszeres használatát elsősorban az előítéletek, a szokások és a hagyomány *tekintélyével* állította szembe. Az alapvető módszertani kifogás akként fogalmazódott meg, hogy az autoritás érvényesülése esetén nem használjuk saját eszünket, s az elhamarkodottság hibaforrás az ítélemben. Ezért szükségessé válik mindenféle tekintély alávetése az észnek.⁶⁷ Ezzel szemben hermeneutikai nézőpontból a tekintély ugyanolyan kétértelműséggel bír, mint az előítéletek vagy a hagyomány. Egyrészt az autoritás valóban feltétlen engedelmességet követel, másrészt viszont a tekintély elismerése azon a felismerésen is alapul, hogy a másik fél ítélet és belátás dolgában fölényben van velünk szemben, ezért ítélete előbbrevaló, azaz elsőbbséget élvez saját ítéletünkkel szemben. Az autoritásnak tehát lényege szerint nem az engedelmességhez, hanem a *megismeréshez* van köze.⁶⁸ Ahhoz, hogy egy olyan előzetességként lép fel, amelyből a helyesebb ítélet és a továbblátás perspektívái nyílnak. Ilyen vonatkozásban egy adott szituáció szűkkörű, önmagára korlátozódo partikularitásának a feloldásához a már előzetesen meglévő tapasztalatoknak egy olyan tekintélyére van szükség, amely alapot biztosíthat a horizontok megnyitása és a továbbhaladás irányába.

Egy kortárs szituáció jövőbeli perspektívái gyakorta a múltjával való kapcsolatának az újraértelmezésében nyílnak meg. A tekintély értelmébe ily módon a másik másságára való mindenkor *tekintettel levés* is beletartozik, ami egyúttal a másik értelemigényének a fel- és elisme-

⁶⁴ „Valójában nem a történelem a mienk – írja Gadamer –, hanem mi vagyunk a történelemé. Már jóval azt megelőzően, hogy az utólagos reflexióban megértenénk magunkat, magától értetődően értjük meg magunkat a családban, a társadalomban és az államban, melyben élünk. A szubjektivitás fókusza görbe tükör. Az egyén önreflexiója csak villanás a történelmi élet zárt áramkörében. *Ezért az egyén előítéletei alkotják, sokkal inkább, mint ítéletei, létének történelmi valóságát.*” Uo. 198.

⁶⁵ Gadamer rámutat arra, hogy a hagyomány és ész között nincs olyan feltétlen ellentét, mint ahogy ezt a felvilágosodás idején gondolták, amikor az előítéletekhez hasonlóan a hagyományt is mint az ésszel szembenállót próbálták meg kiküszöbölni. Gadamer kimutatja, hogy a hagyomány és az ész lényegileg közel állnak egymáshoz, mivel mindkettő „a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata”. A hagyomány lényegének tekintett megőrzés szintén „az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre”. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervezés látszik az ész tettének. Holott „a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás”. Uo. 201.

⁶⁶ Vö. uo. 201, 202.

⁶⁷ Vö. uo. 198, 199.

⁶⁸ Vö. uo. 200.

rését is jelenti egyben. Ez mindig átfogóbb horizontot nyit meg és helyesebb ítélest tesz lehetővé, mintsem ha csupán a saját tapasztalatunkra hagyatkoznánk.

Egy hermeneutikai szituáció előzetességstruktúráit alkotó előítéletek és a hagyomány tekintélyének érvényesülése nem annyira a szituáció értelemösszefüggéseinek a múlt irányából jövő feltétlen meghatározásaként mutatkozik meg, hanem egy olyan *elváráshorizont* formájában rajzolódik ki, amely a jelennek a múlt általi megszólíttóságában bontakozik ki, s amelyben jövőbeli lehetőségek és továbbhaladási irányok körvonalazódnak.

c) A tapasztalás kérdésstruktúrája

Gadamer felfogása szerint a hermeneutikai tapasztalat negativitása és nyitottsága logikailag a kérdésstruktúrában mutatkozik meg. A *kérdés* a nyitottság logikai struktúrája. „Kérdezni anynyi, mint nyitottá tenni.” A kérdés lényege lehetőségek feltárásában és nyitva tartásában rejlik. Ezért tagadhatatlan a *kérdés* konstitutív jelentősége a hermeneutikai jelenség szempontjából.⁶⁹

Meglévő tapasztalataink a tudatosság szintjén általában a többé-kevésbé alátámasztott *vélekedések* formájában jelennek meg. A vélekedések hajlamosak olyan zárt tudásrendszerre szerveződni, amely elfojtja a tapasztalat nyitottságát. A beszélgetőpartnerek többnyire kudarcot vallanak, ha úgy akarnak feltárni egy dolgot, hogy közben mindent jobban tudnak. Ilyenkor nem tudnak kérdezni. Kérdezni csak akkor tudunk, ha „tudjuk, hogy nem tudunk”. Egy konkrét tapasztalatszerzési aktusra többnyire valamely előzetes véleményünk tarthatatlansága késztet. Ilyenkor kérdéseink merülnek fel. A kérdés tehát mindig *megelőzi* a dolgot feltáró megismerést és beszédet.⁷⁰ Nem annyira eltervezetten felvetjük vagy feltesszük a kérdést, mint inkább a kérdés feltolul bennünk, s immár nem lehet kitérni előle, és kitérni a megszokott vélemény mellett.⁷¹ „Ezért a kérdezés is inkább elszenvedés, mint tevékenység”⁷² – mondja Gadamer, vagyis adott szituációban inkább természetes módon megtörténik, megessük velünk, s nem annyira egy előzetesen rákészült szubjektum kérdező aktivitásaként bontakozik ki. A szituáció belső mozgása hozza magával, az a fajta *nyitottság*, mely a tapasztalat lényegében rejlik. Logikailag tekintve ez az „így-vagy-úgy”-nak a nyitottsága, a „nem tudás tudása”. A kérdés ilyenfajta aktivitása nélkül nem szerezhetünk semmilyen új tapasztalatot. Ehhez a vélemények zárt rendszerének a széttörése, a bennük foglalt tudástartalom megkérdőjelezése szükséges. A kérdés felmerülése „úgyszólván feltöri annak a létét, amire a kérdés vonatkozik”. A beszédnek, amely egy dolgot fel akar tárni, szüksége van arra, hogy a kérdés feltörje a dolgot.⁷³

A szituáció játékerében felmerülő kérdést *fel is kell tenni*. A kérdésfeltevés előfeltételezi a nyitottságot, de ugyanakkor körülhatárolást is igényel. A felöltő kérdés csak akkor válik valószínűs kérdéssé, ha a nem tudás „így vagy úgy” bizonytalanságát meghatározatlansága egy „így és így” meghatározottságába helyezi át. Vagyis azoknak az előfeltevéseknek a kifejezett rögzítését követeli, amelyek bizonyosak, s amelyek felől ténylegesen megmutatkozik a kérdés. A kérdés nyitottsága tehát nem parttalan, hanem magában foglalja saját „meghatározott körülhatároltságát” a *kérdéshorizont* által. A horizont nélküli kérdés semmibe vész.⁷⁴ A hermeneutikai

⁶⁹ Uo. 212, 254, 264.

⁷⁰ Vö. uo. 254.

⁷¹ Egyáltalán hogyan lehetséges a nemtudás felismerése? – teszi fel a kérdést Gadamer. Ez leginkább egy ötlet megszületése révén lehetséges. A kérdés felmerülése és egy ötlet megszületése között Gadamer szerves kapcsolatot lát. „Az ötlet igazi lényege nem abban van, hogy valami rejtélyre miként jut eszünkbe a megoldás, hanem abban, hogy eszünkbe jut a kérdés, mely előrehatol a nyitottba s ezáltal lehetővé teszi a választ. Minden ötletnek kérdésstruktúrája van.” Vö. uo. 256.

⁷² Uo.

⁷³ Uo. 254.

⁷⁴ Vö. uo. 255.

sztuációba való behelyezkedés azt jelenti, hogy helyes kérdéshorizontra⁷⁵ teszünk szert mindazokkal a tudástartalmakkal és előzetességstruktúrákkal szemben, melyek felmerülnek.

A kérdés lényegében rejlik, hogy értelme van, de nem oly módon, hogy ő maga egy értelem hordozója. A kérdés értelme: *irányértelem*, ami azt jelenti, hogy a kérdéssel „egy meghatározott szempont alá kerül az, amire kérdezzük”. A kérdezés értelme abban áll, hogy a kérdés a kérdezetteket „a maguk kérdésségében” nyitottá teszi, s ebben ő maga is *nyitott kérdéssé* válik, melynek horizontjában feltárul egy értelemösszefüggés lehetősége. Ugyanis az értelem voltaképpen „egy lehetséges kérdés irányérteleme”, vagyis egy helyes értelemösszefüggésnek meg kell felelnie egy helyesen feltett kérdés által kijelölt iránynak.⁷⁶

Ugyszintén ezzel áll összefüggésben egy kérdés megértése is. Egy kérdés megértése csakis a dolog *kérdéssége* felől lehetséges, amelyre irányul. „Egy dolog kérdésségének a megértése – mondja Gadamer – már maga is kérdezés.” Egy kérdés megértése tehát nem lehetséges másképp, csak úgy, ha mi magunk is kérdezzük.⁷⁷

A hatástörténeti folyamat

A hermeneutikai szituációban benne állva egyszersmind annak alakítójává, teremtőjévé is válunk. Nemcsak mi válunk tapasztalóvá, hanem a szituáció is mássá válik a tapasztalásunk által, átrendeződik, újraszerveződik körülöttünk az értelemösszefüggések rendje. Nemcsak a szituációban válnak lehetővé az új tapasztalatok, hanem az új tapasztalat újraszervezi magát a szituációt. Mit jelent ez ténylegesen? Vajon az előzetességstruktúrákhoz tartozó történelmi múlt tartalmai maradéktalanul fennmaradnak, megőrződnek a jelenlegi szituációban? Vajon a jelen szituáció történései valós eseményekként továbbélnek a későbbi folyamatokban? Létünk történetiségének és végességének az alapvető összefüggései éppen abban mutatkoznak meg, hogy az, ami a múltban történt, a múlttal együtt valóban el is múlik, mint ahogy a jelenben megvalósuló dolgok is hasonlóképpen elmúlnak a jellel együtt, és nem kerülnek át a jövőbe. Mégis miben áll az a múlt, amely tartalmát képezi a jelenbeli szituáció előzetességstruktúráinak, s úgymond tovább él a jelenben? És miként, hogyan él tovább az, ami a jelenben történik, a jövőben?

A filozófiai hermeneutika erre a *hatástörténet* fogalmával válaszol. A múlt hatásaiban él tovább, és a jelenbeli szituáció előzetességstruktúrái révén hatást gyakorolva érvényesíti a maga értelemigényeit a jelenben. A jelenbeli szituáció értelemösszefüggései és értelem-történései hasonlóképpen kihatnak a továbbhaladó folyamatra. Ezekben a konkrét szituáció keretein átnyúló *hatásösszefüggésekben* találkoznak az értelemteremtő törekvések az előzetes értelemelvárásokkal.

⁷⁵ Gadamer rámutat, hogy egy kérdésfeltevés is lehet helyes vagy hamis, attól függően, hogy elér-e addig, ami még valóban nyitott vagy sem. „Hamisnak nevezzük az olyan kérdésfeltevést, amely nem éri el azt, ami még nyitott, hanem hamis előfeltevések megőrzésével hamisan állítja be. Mint kérdés, a nyitottság és az eldönthetőség látszatát kelti. De ahol a kérdezést nem – vagy nem helyesen – választják külön a valóban biztos előfeltevésektől, ott valójában nem teszik nyitottá, s ezért ott nem is lehet semmit eldönteni.” Uo. 255.

⁷⁶ „Minden valódi kérdés megkívánja ezt a nyitottságot. Ha nélkülözi, akkor valójában álkérdés, amelynek nincs igazi értelme.” Ilyen például a pedagógiai kérdés, a szónoki kérdés. Vö. uo. 254, 255.

⁷⁷ Egy véleményt „meg lehet érteni úgy, hogy közben nincs saját véleményünk, de lehetetlen a kérdésség olyan megértése, amely tartózkodik a valóságos kérdezéstől”. „Csak a szó nem igazi értelmében tudunk olyan kérdéseket is megérteni, amelyeket mi magunk nem kérdezzük, például olyanokat, amelyeket idejémtúlnak vagy tárgyatlannak tekintünk. Ekkor ez azt jelenti: azt értjük meg, hogy meghatározott történelmi előfeltételek mellett hogyan tettek fel bizonyos kérdéseket. A kérdés megértése ekkor a mindenkor előfeltételek megértését jelenti, melyeknek mulandósága magát a kérdést is mulandóvá teszi.” Ilyen például az örökmozgó kérdése. Az ilyen kérdések értelemhorizontja már csak látszólag nyitott. „Már nem kérdésként értjük őket. Mert amit itt megértünk, az épp az, hogy itt nincs kérdés.” Vö. uo. 262, 263.

A filozófiai hermeneutika egyik alapteljesítménye annak a feltárásában mutatkozik meg, hogy a *megértés* maga is „egyfajta hatásnak bizonyul, s ilyen hatásnak tudja magát”.⁷⁸ Gadamer itt a megértés hatás-lényegét kettős megvilágításba helyezi: egyrészt maga a megértési folyamat *hatásösszefüggés*, történeti perspektívában nézve: *hatástörténet*; másrészt az erre irányuló reflexió, ennek tudatosulása *hatástörténeti tudat*. Az első arra utal, hogy a hermeneutikai szituációban részt vevők egymásra irányuló kölcsönös hatáskifejtése során valósul meg, pontosabban történik a megértés. A megértés tehát hermeneutikai értelemben soha nem egy a folyamatba kívülről belépő szubjektum egyoldalú megértő aktivitásának az eredménye, de nem is egy eleve készen álló értelem eltárgyasító módon való birtokbavétele. A másik pedig arra vonatkozik, hogy egyrészt a hatás tudatosításában is érvényesül maga a hatás, úgy, mint ennek a tudatnak a kiváltója is és tartalma is egyben, másrészt pedig arra – az előbbivel szerves összefüggésben –, hogy az ily módon képződött tudat maga is része, összetevője a hatáskifejtésnek, azaz valóságos benneállás magában a létfolyamatban, és sohasem pusztán külsődleges, eltárgyasító reflexió.

Gadamer a megértés hatástörténeti folyamatként való elgondolását konkrét vonatkozásokban leginkább a *történelmi folyamat* és a *történeti tudat* viszonyával kapcsolatban munkálja ki. A történelmi folyamatban soha nem úgy állunk benne, hogy ne éppen velünk és általunk történne meg az, ami történik. Történelmi lényekként soha nem vonhatjuk ki magunkat a történelem hatása alól, mivel az éppen a saját létfolyamatunk. A megértés módján élve éppen történelmi lényekként értjük meg magunkat, oly módon, hogy a megértési folyamat értelemösszefüggéseiben éppen a saját és velünk folyamatos összefüggésben álló történelmünk tárul fel. A történelem ily módon számunkra nem a létezésünk külsődleges kerete, és nem is a tevékenységeink tárgya, hanem a megértésünk valóságos folyamata, amelynek hatásösszefüggéseiben élünk, s azokat mi magunk is alakítjuk. Így a megértés nem csupán egy reflexió értelemfeltáró folyamat, hanem valóságos hatásösszefüggésünk a történelemmel, a tényleges lét- és értelem-történesi folyamatunk.

Ennek megfelelően a történelem igazi megismerése és megértése nem valósulhat meg egy olyan történelemtudomány és történeti tudat által, amely az „objektum ábrándját” kergeti a történelemben, hanem csak egy olyan hermeneutikai perspektívában, amely képes magában a megértésben kimutatni a történelem valóságát. „Az ebből eredő követelményt *hatástörténetnek* nevezem – mondja Gadamer. – A megértés lényege szerint hatástörténeti folyamat.”⁷⁹

A megértéssel mint hatástörténeti folyamattal összetartozó tudat a *hatástörténeti tudat*. Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy a hatástörténeti tudat mint a hermeneutikai szituáció tudata „bizonyos kétértelműséget mutat”. Ugyanis „egyrészt a történelem által előidézett és a történelem által meghatározott tudatot, másrészt pedig magának ennek az előidézettségnek és meghatározottságnak a tudatát jelenti”.⁸⁰ Vagyis a hatástörténeti tudat a tényleges történelmi folyamattal s annak a kihatásaival valóságos hatásösszefüggésekben álló tudat. Ily módon soha nem lehet valamiféle tiszta, külsődleges szellemi reflexió, hanem valós *tapasztalat*, „mely valóságot tapasztal, és maga is valóságos”.⁸¹

A hatástörténeti tudat az a hermeneutikai szituáción belül álló, annak előzetességstruktúráival és értelem-történeiseivel folyamatos hatásösszefüggésekben álló álláspont, melynek látóköre-

⁷⁸ Uo. 240. „Azt akartam felkutatni – mondja 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.” Uo. 13.

⁷⁹ Uo. 213.

⁸⁰ Uo. 15.

⁸¹ Uo. 243.

ben úgy találkoznak a különböző, de kihatásaikban egymással mégis összefüggésben álló tapasztalati horizontok, hogy egy egységes és átfogó *történeti horizonttá* szerveződnek, amely „belülről mozgó horizontként” határolja körül a megértési folyamat történeti mélységeit.

A megértés hatástörténeti folyamatként való elgondolása révén – melynek során feltárul a megértés mindent átfogó és egyetemes mozgása – sikerült Gadamernek az emberi lét- és értelem-történet alapvető problémáit újszerű filozófiai megvilágításba állítania. Ezáltal a filozófiai hermeneutika a kortárs filozófiai gondolkodás egyik meghatározó paradigmájává vált.

The Experience of Understanding. This paper provides a comprehensive and systematic inquiry on the central problem of contemporary philosophical hermeneutics, the question of understanding. The strain of thoughts starts by the critique of the methodological concept of understanding, as it was worked out in romantic hermeneutics and in social sciences. This is proceeded by a touch upon the approach of fundamental ontology, the Heideggerian concept of existential understanding. The study continues with a detailed exposition of the hermeneutical understanding-concept. This incorporates the scaling of hermeneutical experience as the nexus of negativity, openness, finitude and historicity, the connections of the hermeneutical situation and horizon, the development of the anticipatory- and question-structure of this experience. The study concludes with the presentation of understanding as a process of the tradition of questioning.