

A Habermas–Gadamer-vita

A Habermas és Gadamer közt közel fél évszázada lezajlott vitát a korabeli német szellemi élet egyik legfontosabb eseményeként tartjuk számon, olyan eseményként, melyet azután széleskörű nemzetközi érdeklődés övezett, jelentőségének megítélésében számos nagynevű gondolkodó állást foglalt, s a tárgyalására vállalkozó egyéb írások mára már könyvtárat tölthetnének meg. Azt gondolhatnánk tehát, hogy a téma újrafelvétele alapos indok híján való, s hogy a vita ismételt elemzése legfeljebb valamiféle történeti érdeklődést elégíthet csak ki, melynek intellektuális kalandja szolgálhat ugyan érdekességekkel, égető jelenkori kérdéseinkhez azonban már nem tehet hozzá semmi érdemlegeset. A vita áttekintésére mégis abban a meggyőződésben vállalkozom, hogy a fő kérdés, mely körül a nézetek ütköztetése zajlott, egyetlen kor számára sem válhat érdektelenné – a tétje ma sem kisebb, mint annakidején volt. Legáltalánosabb szinten a kritika ügye forgott kockán; az a kérdés, hogy a kor társadalmában hol van a kritika helye, mi módon gyakorlandó a fennálló rend kritikája. E kérdés nyilván nem függetleníthető attól a kérdéstől, hogy milyen célok szolgálatába állítjuk a kritikát, ahogyan nem függetleníthető attól a diagnózistól sem, melyet a mindenkori fennálló rend lényegi vonásairól állítunk ki. Döntő kérdés marad az is, hogy a felállított diagnózis fényében a kritika milyen eszközei mellett foglalunk állást, s hogy kinek a hivatása a kritika gyakorlása, ki valójában a kritika letéteményese. Habermas és Gadamer közt alapvető egyetértés uralkodott a kritika végső célja tekintetében – s ezt az emberi szabadság és a társadalmi együttélés ésszerűsége ügyének a szem előtt tartásában, a modern társadalmak e vonatkozásban mutatkozó visszasságainak a leküzdésében lehetne megjelölni –, a diagnózis, az eszközök, s a letéteményes kérdései tekintetében azonban nem. Noha a vita lefolyása és utóélete során több napirendi pont is érvényét veszítette – a vita bizonyos aspektusai vagy alkérdései meghaladottá váltak –, a fő mozgatórugók, az eltérő tradíciókból merítő alapvető indíttatások közti feszültség azonban máig velünk van (és marad), s az is várható, hogy e tradíciók együttélése következtében összeütközésük – noha a szituációtól függően vélhetően mindig más formában, de – időről időre megismétlődik majd. A vitából levonható tanulságok ennyiben talán a jelenhez is szólnak.

Az alábbiakban először áttekintem a vita dokumentumainak keletkezéstörténetét és utalok kontextusának néhány aspektusára (I.), majd rekonstruálom annak az öt írásnak a fő gondolatmenetét, amelyekből a leginkább kirajzolódnak a konfrontáció során felmerült fő

kérdések (II.). Ezt követően térek rá a vita értékelésére, fő mozgatórugóinak a mérlegelésére (III.), végül pedig a viták természetét illetően igyekszem megfogalmazni néhány olyan észrevételt, amelyeket a vizsgált eset is alátámasztani látszik (IV.).

I. A vita dokumentumai és kontextusa

A Habermas és Gadamer közt lezajlott vitát elsősorban az 1971-ben megjelent *Hermeneutik und Ideologiekritik* című kötetből ismerjük.¹ Az itt közreadott dokumentumoknak és a vita előzményeit képező egyéb írásoknak a keletkezéstörténete a következőképpen alakult. *Igazság és módszer* című főművének 1965-ös második kiadásához Gadamer egy Előszót csatolt,² melyben elsősorban a mű 1960-as első megjelenését követően megfogalmazódott kritikákra igyekezett válaszolni.³ Ugyanebben az évben, professzori kinevezése kapcsán a

¹ Jürgen Habermas, Dieter Henrich és Jacob Taubes (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. [A továbbiakban: *HI*.] Tanulmányomban Gadamer főművére és összegyűjtött munkái második kötetére a következő kiadások alapján, az alábbi rövidítésekkel hivatkozom: Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 3. kibőv. kiad. 1972 [A továbbiakban: *WM*.]; Magyarul: uő.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984, 2. kiad. Budapest: Osiris, 2003 [A továbbiakban: *IM*.]; Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; 2. kiad. 1993 [A továbbiakban: *GW 2*.].

² „Vorwort zur 2. Auflage”, in. *WM*, xv-xxvi. = *GW 2*, 437-448. Magyarul: *IM*, 11 -22.

³ Az Előszó az éppen tárgyalt kritikák kapcsán többnyire nem nevezi meg azok szerzőit, azonban rögtön az első jegyzetben Gadamer közli ama bírálatok szerzőit és bibliográfiai adatait, melyekre reflektál. Habermas nem szerepel köztük. Ennek ellenére, nehéz szabadulni attól a benyomástól, hogy az Előszóban tárgyalt kritikai pontok közül kettő esetében is – melyek jelentőségét jelzi, hogy Gadamer az elsőt „alapvető kérdés”-nek, a másodikat pedig „egy végső kérdés”-nek nevezi – Habermas állhat Gadamer megfontolásai háttérében. Miként a továbbiakban látni fogjuk, mindkét kérdés alapvető habermasi ellenvetések parafrázisának tekinthető. Az első ezek közül azt a kérdést tárgyalja, hogy „meddig terjed magának a megértésnek és a megértés nyelviségének a szempontja? [...] egyáltalán igaz-e, hogy a megértés az egyedüli és adekvát megközelítése a történelem valóságának? Nyilvánvalóan erről az oldalról az a veszély fenyeget, hogy a történelem igazi valóságát [...] az értelemtapasztalat egyik formájává hamisítjuk” (*WM*, xxii.; *IM*, 18). A második pont pedig ezt a kérdést veti fel: „Vajon a megértés egyetemessége nem jelent-e tartalmi egyoldalúságot, amennyiben nincs kritikai elve a hagyománnyal szemben, s úgyszólván valamiféle egyetemes optimizmusnak hódol? Bármennyire is a lényegéhez tartozhat a hagyománynak, hogy csak elsajátítás révén létezik, az ember lényegéhez nyilvánvalóan hozzátartozik az is, hogy szakítani tud a hagyománnyal, képes azt bírálni és feloldani, s a léthez való

fiatal Habermas „Megismerés és érdek” címmel tartott székfoglaló előadást a majna-frankfurti Goethe Egyetemen, melynek keretében az empirikus-analitikus tudományok, a történeti-hermeneutikai tudományok, valamint a szisztematikus cselekvéstudományok elhatárolására tett kísérletet.⁴ Két évvel később, 1967-ben Habermas közreadott egy több tekintetben elismerő, azonban alapvetően kritikai hangvételű és a korábban megfogalmazott fenntartásainál mélyrehatóbb recenziót Gadamer művéről, *A társadalomtudományok logikája* c. kötetében.⁵ Szintén 1967-ben adta ki Gadamer kisebb írásait tartalmazó első gyűjteményes kötetét, melyben változtatás nélkül újra megjelentette „A hermeneutikai probléma univerzalitása” című, először 1966-ban publikált írását – mely azonban nem szerepel majd az 1971-es összegző kötetben –,⁶ s itt jelent meg először a Habermas recenziójában megfogalmazott kritikára adott friss, „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika” című válasza is.⁷ Terjedelmesebb viszontválaszát Habermas a Gadamer 70. születésnapjára összeállított *Hermeneutika és dialektika* című *Festschrift* keretében, 1970-ben publikálta, „A hermeneutika univerzalitás igénye” címmel.⁸ Ezt követően, 1971-ben látott napvilágot a vita

viszonyunkban nem sokkal eredetibb valami-e az, ami munkaként, a valóság céljainkra történő alakításaként megy végbe? A megértés ontológiai egyetemessége nem vezet-e így egyoldalúsághoz?” (WM, xxv.; IM, 21.).

⁴ „Erkenntnis und Interesse”, *Merkur* 1965, 213, 1139–1153. Az előadás Habermas azonos címmel majd 1968-ban megjelenő híres kötetének (Frankfurt am Main: Suhrkamp) fontos előzménye. Magyarul: „Megismerés és érdek”, ford. Weiss János. http://minerva.elte.hu/mfsz/MFSZ_9556/HABERMAS.pdf

⁵ Jürgen Habermas: *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, 2. kiad. 1970, 251-290. Magyarul: „A hermeneutikai megközelítés” c. fejezet, in. uő.: *A társadalomtudományok logikája (Szakirodalmi áttekintés)*. Ford. Adamik Lajos, Bacsó Béla, Kiss Endre, Mesterházi Miklós, Némedi Dénes, Vajda Mihály. Budapest: Atlantisz, 1994, 207-247. Ezen írás egy rövidebb változata jelent azután meg „Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'” címmel az 1971-es *Hermeneutik und Ideologiekritik* c. kötetben (45-56.), mely a fenti magyar kötet 237-247. oldalainak felel meg.

⁶ „Die Universalität des hermeneutischen Problems”, első megjelenése: *Philosophisches Jahrbuch* (szerk. Max Müller) 73. évf. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1966, 215-225. Újranyomva in. Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften I. Philosophie - Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, 101-112.; majd in. GW 2, 219-231. Magyarul: „A hermeneutikus probléma univerzalitása” (részlet), Ford. Bacsó Béla. *Helikon*, 1981/2-3, 274-278.

⁷ „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode”, in. Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften I...*, 113-130.; újranyomva in. *HI*, 57-82.; majd in. GW 2, 232-250. Magyarul: „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika”. In. Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: FTIK, 1990, 171-188.

⁸ „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (szerk.): *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*. Band 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul

addigi dokumentumait és az abba bekapcsolódó további szerzők írásait közreadó – említett – *Hermeneutika és ideológiakritika* című kötet, melyben Habermas már nem szerepeltetett újabb írást, Gadamer viszont „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” címmel itt publikálta a vele szemben megfogalmazott főbb kritikai pontokra adott összegző választ.⁹

Miként látható, a Habermas és Gadamer között lezajlott konfrontációra két hullámban került sor: azt Habermas kezdeményezte, amire aztán Gadamer még ugyanabban az évben válaszolt, majd három évvel később Habermas újrafogalmazta kritikáját – mely immár szélesebb körökben is visszhangra talált –, Gadamer pedig újfent, a diszkusszió egészére reflektálva reagált. Fontos azonban hangsúlyoznunk – s a nézetek összeecsapásának motivációs hátterét tekintve ennek nem kis jelentősége van –, hogy a vita anyagát összegző módon elsőként közreadó 1971-es kötet a konfrontációt immár annak kiterjedélyesedett formájában dokumentálja, mintegy a végkifejletet rögzíti. A nézetek első nyilvános ütköztetésére viszont 1967-ben, vagyis abban az évben került sor, amikor világszerte – Berkeley-ben, Párizsban, Frankfurtban és Berlinben – egyidejűleg diáklázadások törtek ki.¹⁰ E lázadások az „emancipáció, ideológiakritika, leleplezés” jelszavait hangoztatták, Habermast pedig sokan a neomarxista megmozdulások egyik legfontosabb szóvivőjének tekintették (noha ő elhatárolódott a diák aktivizmus – miként megfogalmazta – „neurotikus” kisiklásaitól), s az erőszak fellépésekor nem habozott „baloldali náci”-nek nevezni a lázongókat).¹¹ Innen tekintve úgy is fogalmazhatunk, hogy noha a vitát ténylegesen Habermas kezdeményezte, azt „valójában” Gadamer fő művének néhány központi állítása, különösen a felvilágosodás egyik alapmeggyőződésének, az ahistorikus, előítéletektől mentes ész eszméjének a kritikája, ezzel összefüggésben pedig a hermeneutika egyetemességi igényének a bejelentése váltotta ki. Filozófiai jelentőségét tekintve Gadamer főműve évszázados meggyőződéseket vont kérdőre, köztük olyan meggyőződéseket, amelyekből a 60-as évek második felének baloldali, neomarxista politikai indíttatásai nem kis mértékben táplálkoztak. Így talán nem túlzás azt mondani, hogy a vita kirobbanásához vezető habermasi kritika inkább reakció volt, melyet a felvilágosodás hagyománya felől érkezve fogalmazott meg, sajátosan új formát öltve, a

Siebeck), 1970; újranyomva in. *HI*, 120-160. Magyarul: „A hermeneutika univerzalizálás igénye”, Ford. Bacsó Béla. *Helikon*. Világirodalmi Figyelő. 27. évf. 1981/2-3, 278-290.

⁹ „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik”, in. *HI*, 283-317.; újranyomva in. *GW* 2, 251-275.

¹⁰ A németországi diáklázadások 1967. június 2.-án robbantak ki, amikor az iráni sah elleni tüntetésen egy diákot, Benno Ohnesorg-ot lelőtte a rendőrség.

¹¹ Vö. Jean Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, 345. és 348. [A továbbiakban: *GB*.]

korszellem jegyében. Egy efféle reakció azért is figyelemre méltó, mivel a vita két fő résztvevőjét meglehetősen szoros szakmai és személyes viszony fűzte egymáshoz. Karrierje kezdetén Habermas Gadamer hathatós támogatását élvezte, többek közt az ő segítségével vált a filozófia rendkívüli professzorává a Heidelbergi Egyetemen, 1961 augusztusában, vagyis még azt megelőzően, hogy habilitációs eljárása egy évvel később hivatalosan lezárult volna. Ezt követően a fiatal Habermas három éven keresztül volt kollégája a nála jó egy generációval idősebb Gadamernek, s viszonyukat ez alatt – ahogyan a későbbiekben mindvégig – a kölcsönös „bizalom és tisztelet” jellemezte.¹² Habermast azonban szakmai tekintetben is erős szálak fűzték Gadamerhez, amennyiben a kritikai elmélet továbbvitelében nem csekély mértékben támaszkodott a gadameri filozófiai hermeneutikában kifejtettekre, az azokkal való számvetésére, az átértékelésükből nyert impulzusokra. Minden adott volt tehát, hogy a kor egyik égető kérdéséről kezdeményezett vita két kollegiális viszonyban lévő, egymás munkáját behatóan ismerő és egymás iránt bizalmat tápláló fél között, a döntő tárgyi kérdésekre fókuszálva, termékenyen folyhasson le.

II. A vita rekonstrukciója

Az alábbiakban a vita öt legfontosabb dokumentumában kifejtetteket követjük nyomon, azzal a céllal, hogy világosan kirajzolódjanak, körülhatárolhatóvá váljanak a konfrontáció fő kérdései.

„A hermeneutikai probléma univerzalitása” című tanulmányát Gadamer 1966-ban, vagyis még a vita kirobbanása – legalábbis annak nyilvánossá válása – előtt adta közre.¹³ Az

¹² Gadamer kiváló kanadai értelmezője, egyúttal életrajzának szerzője, Jean Grondin számol be minderről, in. uő.: *GB*, 344. Másutt Grondin két olyan írásra is felhívja a figyelmet, amelyek részletesebben is tudósítanak Gadamer részvételéről a fiatal Habermas támogatásában: R. Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, München / Wien 1986, 625. o.; valamint R. Dahrendorf: *Zeitgenosse Habermas*, in. *Merkur* 43 (1989), 6. füzet, 484. szám, 478-487., ld. uő.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 2. kiad. 2001, 179. Magyarul: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró M. Budapest: Osiris, 2002, 180.

¹³ Az írásra a következő kiadás alapján, az alábbi rövidítéssel hivatkozom: „Die Universalität des hermeneutischen Problems”, in. *GW* 2, 219-231. [A továbbiakban: *UhP*.] Sejtésünket, mely szerint a tanulmány megírásakor Gadamer már tudatában lehetett a filozófiai hermeneutikáját érő habermasi kihívás első hullámainak, nem csupán az a tény erősítheti meg, hogy Habermas 1967-ben közzétett recenziója először éppen a Gadamer és Helmuth Kuhn által kiadott *Philosophische Rundschau* mellékleteként jelent meg (Beiheft

írás főként arra vállalkozik, hogy a hermeneutikai dimenzió egyetemességét, vagyis a megértés és helyes értelmezés problémájának az univerzalitását, mindenütt-jelenlevőségét, ezt az ember minden világviszonyulási módjában ott rejlő dimenziót az *Igazság és módszerben* kifejtettektől némiképp eltérő módon, sőt, maga a főmű keltette egy bizonyos látszat ellenében, újfent igazolja. Gadamer főműve annyiban kelthette a hermeneutikai kérdésfeltevés partikularitásának, a hermeneutikai dimenzió részleges mivoltának a látszatát, amennyiben a mű mintegy kétharmada a művészet tapasztalatával és a szellemtudományok sajátosságával kapcsolatos kérdéseket tárgyalja, a harmadik, záró rész pedig a megértés nyelviségének jelentőségét inkább „A hermeneutika ontológiai fordulata” irányában, vagyis egy „univerzális-ontológiai struktúrának”, ti. a nyelv, végső soron pedig maga a lét „spekulatív struktúrájának” a kimutatása irányában hegyezi ki. A probléma egyetemességének erre az inkább „vertikális”, lételméleti igazolását célzó kidolgozására némiképp talán annak a rovására került sor, hogy hangsúlyt kaphatott volna a hermeneutikai probléma mindenütt-jelenlevőségének a horizontális kifejtése. Ez utóbbi azt volna hivatott megmutatni, hogy a megértés és helyes értelmezés problémája nem csupán a Gadamer kiindulópontját képező művészet- és szellemtudományi tapasztalat körein belül, hanem mindenütt, tehát valamennyi egyéb tudomány – beleértve a természettudományokat éppúgy, mint a társadalomtudományokat –, s egyáltalán a tudományelőttes világtapasztalat és annak a társadalmi együttélés valamennyi szférájában való szerveződése tekintetében mellőzhetetlen, alapvető. A kérdés 1966-os újrafelvétele ez utóbbi követelménynek igyekszik megfelelni – s ennyiben a főmű némileg egyoldalú hangsúlyelhelyezéseit korrigálni –, amikor Gadamer

5, Tübingen, 1967), hanem az is, hogy – mint említettük – 1961-től kezdődően mintegy három évig kollégák voltak a Heidelbergi Egyetemen, s Gadamer minden bizonnyal ismerte Habermas 1965-ös frankfurti székfoglaló beszédét is. Megjegyzendő továbbá, hogy azzal, hogy Gadamer maga támogatta, sőt tevőlegesen is részt vett a művéről írt kritikát is magában foglaló habermasi írás megjelentetésében, fényes tanúbizonyságát adta annak az általa filozófiai szinten kidolgozott gondolatnak, miszerint a hermeneutika a nyitottság filozófiája, mely nyitottság mindenekelőtt abban mutatkozik meg, ha készek vagyunk saját előzetes ítéleteinket kockára tenni, s ezáltal elismerni, hogy „a másoknak igaza lehet”. Azt, hogy Gadamer nem csak filozófiájában, hanem életgyakorlatában is a nyitottság jellemezte, maga Habermas is elismerte, aki Gadamer 100. születésnapja alkalmából írt köszöntőjében „mindig is nyitott”-ként (18.), s – noha korábban ismételtlen konzervativizmussal vádolta őt – immár „liberális konzervatív”-ként (16.) jellemezte az ünnepeltet, továbbá meggyőzőnek találta azt is, hogy életrajzi írásában Grondin „mindig liberális és önkritikus” (17.) személyiségként mutatta be Gadamer-t (vö. uő.: „After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer’s 100th Birthday”, in: Bruce Krajewski (szerk.): *Gadamer’s Repercussions*. Ford. P. Malone. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2003, 15-20. Az írás első megjelenése: *Neue Zürcher Zeitung*, 2000 február 12.

nyilvánvalóvá teszi: „A hermeneutikai kérdés [...] semmiképpen nem szorítkozik azokra a területekre [ti. az esztétikai-, illetve a történeti tudat kritikájára, vagyis a művészet és a történelem tapasztalatának körére – Ny.M.], melyekből saját vizsgálódásaim során kiindultam” (*Uhp*, 226.).¹⁴ Azt, hogy a hermeneutikai dimenzió mindenütt tetten érhető, s mindent átfog, Gadamer itt azáltal világítja meg, hogy megmutatja, miként megy végbe s marad egyúttal nyelvre utalt az egyáltalában vett emberi világtapasztalat, ehhez kapcsolódóan pedig azt hangsúlyozza, hogy „minden egyes nyelv, melyben élünk, végtelen, s abból, hogy különböző fajta nyelvek léteznek, teljesen elhibázott arra következtetni, hogy az ész önmagában töredezett. Az ellenkezője igaz. Éppen a végesség, létünk partikularitása révén [...] nyílik meg a végtelen beszélgetés az igazság irányában, mely beszélgetés mi vagyunk” (*Uhp*, 230.).

Gadamer főművéről írt recenziójában Habermas mindenekelőtt üdvözli a filozófiai hermeneutika ama belátását, mely különösségük ellenére a köznyelvekben az egyetemes ész lehetőségét ismeri fel.¹⁵ E lehetőség abban rejlik, hogy „a nyelvi körök nem monadikusan zártak, hanem porózusak” – „mind kifelé”, valamely más, partikuláris nyelv irányában, „mind befelé”, a hagyomány megértése irányában (*Ahm*, 214.). A köznyelvek e nyitott, önmagukat mindenkor transzcendálni képes struktúrájába való gadameri bepillantás képezi az alapját a „szellemtudományok objektivisztikus önértelmezéséről szóló remek kritiká[jának]” (*Ahm*, 220-21.) – írja elismerően Habermas –, vagyis annak, hogy a múlt objektív rekonstrukciójára irányuló, a historizmusra jellemző törekvést Gadamer tarthatatlanként leplezi le, s kritika tárgyává teszi. Eszerint a múlt nem valami közvetlenül velünk szemben álló idegenség, melyhez annak eltárgyasító megragadásával férhetnénk csak hozzá, hanem sokkal inkább olyan értelemhorizont, amely az általa kiváltott és a nyelvben áthagyományozott hatástörténeti összefüggés közvetítése révén minden, a múlthoz forduló megértést már eleve hordoz és meghatároz. Ez teszi egyúttal lehetővé, hogy az áthagyományozottaknak a jelen

¹⁴ Hogy a szellemtudományok problémája túlságosan is egyoldalú kiindulópontként jelent meg a főműben, maga Gadamer is hangsúlyozta 1975-ös önkritikájában: „Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, in. *GW* 2, 495. A kérdéshez ld. továbbá Jean Grondin: *GB*, 340.

¹⁵ Az írást a következő kiadásokból, s az alábbi rövidítésekkel idézem: „Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode'”, in. *HI*, 45-56. [A továbbiakban: *ZGWH*.] Magyarul: „A hermeneutikai megközelítés” c. fejezet, in. uő.: *A társadalomtudományok logikája...*, 207-247. [A továbbiakban: *Ahm*.] E fejezet 237-247. oldalai felelnek meg a *Hermeneutik und Ideologiekritik* c. kötetben közreadott változatnak.

kontextusában való applikatív megértése révén a múlt és a jelen értelemhorizontjai közvetítődjenek, s összeolvadásuk során mindenkor új értelem születhessék.

Habermas kritikai megfontolásai alapvetően azt kifogásolják, hogy nézete szerint a hagyományt mint hagyományozódott nyelvet Gadamer olyan „kontingens abszolútumként” (ZGWH, 51.; *Ahm*, 244.) tűnteti fel, melyben meghaladhatatlanul benne állunk, s ezért a hatástörténeti összefüggés jelenik meg nála a legtágabb értelemben vett objektív összefüggésként. Ez rejlik szerinte a mögött is, hogy Gadamer a „hermeneutikai tapasztalatot abszolútnak tételezi” (ZGWH, 52.; *Ahm*, 244.).

Mindez szerinte a „hermeneutika Heidegger értelmében vett ontologikus önértelmezése”-nek következménye, mely „minden szubjektivitásban [...] az azt meghatározó szubsztancialitást” (ZGWH, 46. és 49.; *Ahm*, 238. és 241.), minden reflexió háttérében egy olyan történés – ti. a hagyománytörténés – mozzanatát törekszik kimutatni, melynek ki vagyunk szolgáltatva. A hermeneutika efféle ontologizálása, mely minden megértést és értelmezést valamely hagyománytörténésbe való bekerülésként ragad meg, helyet teremt az irracionalitás bizonyos foka számára – véli Habermas –, amennyiben e történés keretei közt „a racionalitás feltételei irracionálisan – idő és hely, történelmi korszak és kultúra szerint – változnak” (ZGWH, 52.; *Ahm*, 244.). Hasonlóképpen, Habermas szerint ennek a megértésben kimutatott történésjellegnek az abszolutizálása felelős azért, hogy Gadamer arra a megállapításra jut: a hermeneutikai tapasztalat „túllép a tudományos metodika ellenőrzési területén”¹⁶ (ZGWH, 45.; *Ahm*, 237.).

A hermeneutika efféle, Heideggerre és Gadamerre egyaránt jellemző ontológiai önértelmezésében mármost Habermas szerint a kantianizmus maradványai, egyfajta idealizmus, s ezekhez kapcsolódóan valamiféle konzervativizmus érhető tetten. „A marburgi újkantianizmusból jövő Gadamert a kantianizmusnak a heideggeri egzisztenciál-ontológiában megőrzött maradványai akadályozzák meg abban – írja –, hogy [...] a történetiség transzcendentális feltételeitől az egyetemes történelemhez vezető átmenet[et], amelyben e feltételek konstituálódnak”, maga is bejárja (ZGWH, 55.; *Ahm*, 247.). A megértés transzcendentális feltételei, melyeket Gadamer filozófiai hermeneutikája feltár, valójában „az

¹⁶ Ez Gadamer főművének valóban egyik alapgondolata, mely már az *Igazság és módszer* címben is kifejeződik, mely így értendő: „Igazság, túl a módszeren – igazság, túl a tudományos metodika révén biztosított ismeretek igazságán”. A műből származó egyik releváns megfogalmazás például a következő: „Mindazonáltal a hermeneutikai tapasztalatban van valami olyasmi, mint a dialektika, magának a dolognak valamiféle tevékenysége, egy olyan tevékenység, amely a modern tudomány metodikájával ellentétben elszenvedés, megértés, történés” (WM, 440-441; IM, 513.).

egyetemes történelem objektív összefüggésétől” függenek (ZGWH, 56., 10. j.; *Ahm*, 248., 222. j.). A nyelvi struktúrák történeti változásainak nem pusztán transzcendentális, hanem empirikus feltételei is vannak – hangsúlyozza Habermas (vö. ZGWH, 55.; *Ahm*, 247.) –, s ezek összefüggését egy, a gyakorlatnak irányt mutatni hivatott történetfilozófia hipotetikus megelőlegezése keretében szükségképpen vázolni kell, bármennyire is igaz az, hogy a megértés mindenkor véges, a történelem pedig lezárulatlan.

Gadamer hermeneutikája, amennyiben a történetiség transzcendentális feltételeinek feltárására szorítkozik, s eközben „a nyelvet az életforma és a hagyomány alanyává hiposztazál[ja]” – így Habermas –, egy „relatív”, a megértés mindenkori korlátaira utalt „idealizmusban” reked meg, mely abban érhető tetten szerinte, hogy „a nyelvileg artikulált tudat határozza meg az életgyakorlat anyagi létét” (ZGWH, 52. és 54.; *Ahm*, 244. és 246.). Mindeközben Gadamer állítólagos konzervativizmusa vakítaná el, amely a megértés lényegszerű előítélet-struktúrájának a belátásából – jogosulatlanul – az előítéleteknek a megismerésben játszott meghaladhatatlan szerepéhez, s így rehabilitálásukhoz jut el, ezzel pedig védelmébe veszi az autoritást, végső soron pedig a hagyomány ésszerűségét. Mindebben magának Gadamernek az előítélete lepleződik le Habermas szerint, ti. „előítélete a hagyomány által legitimált előítéletek iránt” (ZGWH, 49.; *Ahm*, 241.).

Gadamer ezen „relatív” idealistaként és konzervatívként beállított filozófiájával Habermas egy „materialista” és idealisztikus elemeket ötvöző „szinkretikus” és progresszivisták megközelítést szegez szembe. Ez mindenekelőtt a „reflexió erejére” hivatkozik (ZGWH, 48.; *Ahm*, 240.), egy olyan reflexióéra, amelyet Habermas teoretikusan megalapozhatónak és módszeresen kiművelhetőnek ítél. Szerinte „az ellenőrzött elidegenítés a megértést a tudományelőtti gyakorlatból a reflektált eljárás rangjára emelheti” (*Ahm*, 237.), oly módon, hogy az végül képes legyen „megtörni a dogmatikus hatalmakat”, „megrend[íteni] az életpraxis dogmatikáját” és „a hagyomány természetszerű (naturwüchsige) szubsztanciáját, s ezzel „megváltoztatja a tekintély és az ész egymáshoz viszonyított súlyát” (ZGWH, 47-48.; *Ahm*, 239-241.). Egy ilyen reflexió által átvilágított előítélet-struktúra Habermas szerint immár „nem működhet többé előítélet módjára”, hanem általa meghaladható az a gadameri álláspont, melyben még „a tradíció mint olyan maradt az előítéletek egyedüli érvényesség-alapja” (ZGWH, 49.; *Ahm*, 241.).

Habermas legfőbb kritikai tézise az, hogy a „hagyománytörténet objektivitása [...] nem elég objektív”, „a társadalmi folyamatok nem szublimálhatók teljességgel kulturális hagyománnyá” (ZGWH, 52. és 55.; *Ahm*, 244. és 247.). Szerinte ugyanis a társadalmi cselekvés objektív összefüggését nem csupán a hagyománytörténetként elgondolt szimbolikus

értelmemmozgás alkotja, hanem a külső és a belső természetnek azok a kényszerei is, melyek a munka és az uralom rendszereit alkotják. Ez utóbbiak egyike „sem kizárólag értelmezések tárgya” szerinte, hanem – mint „a nyelvet empirikusan meghatározó tényezők”, a „nyelvbe [...] belenyúló nem-normatív hatalmak” „észrevétlenül hatnak” (ZGWH, 53-54.; *Ahm*, 245-246.).

A társadalmiság így értett végső vonatkoztatási rendszerét mármost az empirikus-analitikus tudományok teljesítményeire építő, s hipotetikusán megelőlegezendő egyetemes történetfilozófia volna hivatott feltárni. Ez a reflexió számára önnön „normatív keret[ének] átvilágít[ását]” jelentené, mely révén – mivel az „meghaladja a tradícióösszefüggést mint olyant” – Habermas szerint „bírálható a hagyomány” (ZGWH, 49. és 50.; *Ahm*, 240. és 242.). Erre azért van szükség, mert bármennyire is jogosult a hagyománytörténésként formálódó nyelvet olyan metaintézményként felfogni, amelytől „az összes társadalmi intézmény függ”, az egyúttal „az uralom és a társadalmi hatalom egyik közege is [...], a nyelv ideologikus is” (ZGWH, 52-53.; *Ahm*, 244-245.). Ezért az „a hermeneutikai tapasztalat, mely beleütközik a szimbolikus összefüggésnek a tényszerű viszonyoktól való illetlen függőségébe, ideológiakritikába megy át” – hangsúlyozza Habermas (ZGWH, 53.; *Ahm*, 245.).

A habermasi kritikával számot vetni igyekvő „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika” című írásában¹⁷ Gadamer elsősorban arra vállalkozik, hogy a hermeneutikai dimenzió egyetemességét minden olyan megközelítés ellenében igazolja, mely az ember nyelviségének univerzalitását valami nyelv-előttire hivatkozva igyekszik relativizálni, s ezzel a hermeneutikai dimenziót határok közé kívánja utalni. Közelebbről Gadamer itt azt fejti ki, hogy a hermeneutika igényét tekintve félreértés Habermas részéről, ha azt „az »értelme«-nek a »valóságos« lét világával szembeállított világ[aként]”, a „kulturális hagyománynak” a munka és a hatalom rendszerei által korlátozott partikuláris szférájaként ragadja meg. A hermeneutika ügye nem korlátozható a „szövegekhez viszonyuló létre” (Sein zum Texte) – miként azt Odo Marquard már Habermast megelőzően, 1966-ban jellemezte –,¹⁸ hanem az az emberi világtapasztalat nyelviségének a társadalmi élet egészét átható dimenzióját érinti, mely

¹⁷ Az írást a következő kiadásokból, s az alábbi rövidítésekkel idézem: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode”, in: *GW* 2, 232-250. [A továbbiakban: *RHI*.] Magyarul: „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika”. In: Bacsó Béla (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: FTK, 1990, 171-188. [A továbbiakban: *Rhi*.]

¹⁸ Ezzel a fordulattal jellemezte Odo Marquard Gadamer filozófiai hermeneutikáját az 1966-os heidelbergi filozófiai kongresszuson (vö. *RHI*, 233.; *Rhi*, 172.).

alól nem vonható ki egyetlen, a nyelviségtől mégoly elvont gyakorlat sem. Hogy ezt újfent igazolja, a tanulmány első részében Gadamer úgyszólván közvetett igazolási módot követ: először rámutat a retorikai mozzanatra, a megvilágító erejű, meggyőző beszéd jelentőségének az egyetemességére, a társadalmi élet egészében betöltött alapvető funkciójára, majd felmutatja a retorikai és a hermeneutikai aspektusoknak az egymást-áthatását, hogy így módon is beláthatóvá tegye a hermeneutika egyetemességi igényét.¹⁹

Az írás második része a hermeneutikának a társadalomtudományok logikájában betöltött szerepét tekinti át, immár azokra a specifikus ellenvetésekre is kitérve, melyeket Habermas Gadamer felé intézett. Univerzalitásából fakadóan a hermeneutikának valóban szerepet kell játszania a társadalomtudományokban, s Gadamer nem mulasztja el kiemelni, hogy ez a szerep – különösen a tudományok pozitivistikus, illetve lingvisztikai megalapozása ellenében – Habermasnak köszönhetően vált közelebbről beláthatóvá (*RHI*, 238. és 248.; *Rhi*, 177. és 186-87.). Ennek elismerésén túlmenően azonban szinte egyetlen pontot sem találunk, amely tekintetében Gadamer ne utasítaná vissza a nézeteit illető habermasi kritikát. Ezt többnyire oly módon teszi, hogy rávilágít a Habermas elgondolásaiban felmutatható előfeltevésekre, s igyekszik megvilágítani tarthatatlanságukat, illetve – jobb esetben – azt, hogy ezeket, még ha tarthatóak is, Habermas túlzott, illuzórikus igényekkel ruházza fel.

Különösen két tekintetben hangsúlyozza Gadamer Habermas törekvéseinek irrealisztikus voltát. Egyfelől a reflexiónak szélsőséges mértékben tulajdonított emancipatorikus hatalmat, másfelől pedig – ehhez kapcsolódóan – az ideológiakritikának szánt átfogó szerepet kérdőjelezi meg. Mert bármennyire is sikerülne valamiféle „ellenőrzött elidegenítés” révén a reflektált eljárás szintjére emelni a megértést – miként azt a társadalomtudományok keretében Habermas programatikusan kilátásba helyezte –, az sohasem lehet képes tudatosítani és így feloldani mindazt, ami őt magát is meghatározza. „Megtanultuk Husserltől [...] és Heideggertől [...] – olvashatjuk –, hogy kiismerjük a hamis eltárgyasítást, ami megterheli a reflexiófogalmat” (*RHI*, 245.; *Rhi*, 184.). A tudat mindenkor hatástörténetileg formált marad, mely „megszüntethetetlen módon inkább lét, mint tudat” – szögezi le Gadamer (*RHI*, 247.; *Rhi*, 186.). A reflexió teljesítménye lényegileg partikuláris kell, hogy maradjon, mely bármennyire is módszeresen kiművelt, újra és újra hermeneutikai

¹⁹ Miként Gadamer írja: „a retorikával való kiegészülés [...] alkalmas annak a látszatnak a megszüntetésére, mintha a hermeneutika egyedül az esztétikai-humán tradícióra korlátozódna és a hermeneutikus filozófiának pusztán az »értelem«-nek a »valóságos« lét világával szembeállított világához lenne köze, melynek közege a »kulturális hagyomány«” (*RHI*, 238.; *Rhi*, 177.).

reflexió tárgyává tehető. Ami pedig az „ideologikus megmerevedés” (uo.) elleni fellépés szükségletét illeti, mely szükségletet magát Gadamer természetesen nem vonja kétségbe, e fellépés lehetőségét nem valamely leleplezés igény érvényesítésében látja, hanem sokkal inkább magának a megértésnek a teljesítményeként tekint rá. Azt, hogy valamely kommunikatív elért egyetértés ideologikus, elsődlegesen nem reflexió révén leleplezni, hanem mindenekelőtt *megérteni* kell, mint ami ideologikus. Mi több, azzal a megértéssel és szóval szemben, amely a nyelviség mindenütt jelenlévő közegében megy végbe, senki nem lehet abban a pozícióban, hogy a leleplezés igényét játssza ki – hangsúlyozza Gadamer. Itt „senki sincs valamiképpen a többi előtt” (*RHI*, 243.; *Rhi*, 182.).

Miként Gadamer írásából kitűnik, a Habermas által bejelentett emancipatorikus igények és a hozzájuk rendelt teoretikus apparátus mögött szerinte nem annyira az életgyakorlatból származó valódi belátás, mint inkább – a maga átfogó, mindenre kiterjesztett mivoltában elfogadhatatlan – „forradalmi változtatásvágy” (*RHI*, 250.; *Rhi*, 188.) húzódik meg. Hogy ezt milyen mértékben vélheti így Gadamer, jól mutatják azok a jelzők is, amelyekkel Habermas megfontolásait visszatérően illeti. Álljon itt néhány közülük: „kifejezetten abszurd”; „dogmatikus objektivizmus”; „téves”; „absztrakt”; „idealisztikusan félreismer”; „igen egyoldalú”; „dogmatikusan terhelt”; „igen gyanús”; „színtiszta romantika”; „mesterséges”; „anarchista”; „hamis tudat” (*RHI*, 240-250.; *Rhi*, 179-188.). E jelzők egyértelműen utalnak arra, mekkora távolságot vél érzékelti Gadamer Habermas forradalmi lendületű nézetei, illetve aközött, ami megvilágító erejénél fogva meggyőző lehet, s ekként a köznapi beszédet élteti. Gadamer éppen e forradalmi beállítottság tükrében értékeli még az ellene megfogalmazott konzervativizmus-vádat is, melyet még csak visszautasításra sem méltat. Inkább arra utal, hogy egy efféle konzervativizmus – ha egyáltalán itt helyénvaló ez a kifejezés – éppenséggel a forradalmi impulzustól való, az élettapasztalat belátásain alapuló állhatatos tartózkodás „konzervativizmusa”, mely „egy olyan generációé, mely túl van a német történelem három nagy kataklizmáján, anélkül, hogy valaha is a fennálló társadalmi rendszer valamiféle forradalmi megrázkódtatásáig jutott volna el” (*RHI*, 243.; *Rhi*, 183.). „Úgy tűnik – írja zárszóként Gadamer –, az a szükségképpen konzekvencia adódik, hogy az eredendően emancipatorikus tudat az összes uralmi kényszer feloldására tör, ez pedig nem jelentene mást, mint hogy vezérlő eszméje az anarchista utópia kell legyen. Ez persze – fűzi hozzá – szerintem kétségtelenül hermeneutikai hamis tudat” (*RHI*, 250.; *Rhi*, 188.).

Három évvel később, a Gadamer 70. születésnapjára készülő *Festschrift* adott alkalmat Habermas számára, hogy reagáljon a kritikájára adott gadameri válaszra. „A hermeneutika

univerzalitás igénye” című tanulmányában Habermas alapvetően két dologra tesz kísérletet: miközben továbbra is a hermeneutika egyetemességi igényének elvitatását célozza, ehhez a korábban megfogalmazottaknál fókuszáltabban ismétli meg központi kritikai pontjait, másfelől pedig az e cél elérését szolgáló teoretikus apparátusát jelentős mértékben átrendezi.²⁰ Habermas ugyanis már nem hivatkozik a cselekvéstudományokat orientálni hivatott, „hipotetikusán megelőlegezendő egyetemes történetfilozófiára”. Viszont hangsúllyal utal azokra a törekvésekre, amelyek legalábbis az instrumentális-célracionális cselekvés és a tudományos elméletek konstrukciója során használatos alapkategóriákat – mint pl. tér, idő, okság, szubsztancia – „nyelvtől-független gyökereik”-re vezetik vissza, „nyelv-előtti kognitív sémákként” mutatják fel, s ezzel a monologikus nyelvrendszereket mint a dialogikus köznyelvek a prioriját igyekeznek feltárni (*UaH*, 130-31.; *Hui*, 282.). Ez utóbbiak keretében tárgyalja Habermas azokat a feltevéseket, amelyek teoretikusan legitimálják a „köznyelvi kommunikáció patológiájának” (*UaH*, 132.; *Hui*, 283.) – melybe az ideológiakritika is sorolandó – modelljéül szolgáló diszciplínát, ti. a pszichoanalízist.

Habermas tehát oly módon akarja elhárítani a hermeneutika univerzalitásigényét, hogy megmutatni igyekszik, miként transzcendálható a dialogikus köznyelv, mely Gadamer szerint „mi magunk vagyunk”. Ehhez – programatikusan – két, monologikusan megalapozott nyelvrendszert hív segítségül: egyrészt „a természetes nyelvek általános elméletét”, mely – noha csak kíváncsalként létezik – a „nyelvi kompetenciát” azáltal hivatott definiálni, hogy „a természetes nyelv minden eleméhez egyértelmű teoretikus-nyelvi szerkezetleírást rendel”; másrészt „a köznyelvi kommunikáció patológiáját”, mely a pszichoanalízist és az ideológiakritikát foglalná magában. Ezek segítségével látja megvalósíthatónak Habermas, hogy kialakíthatóvá váljék „egy módszeresen biztosított”, s ilyen értelemben „explanatorikus megértés”, mely azáltal, hogy „a nyelv egészére kiterjedő” „szisztematikus előzetes-megértésre” tesz szert, „átlépné a hermeneutikai megértés korlátait”, képes lenne meghaladni a dialogikus megértés „mindenkor tradíció-meghatározta előzetes megértését” (*UaH*, 148.; *Hui*, 287.).

E hipotézisekkel tűzdelt, programatikus vázlat felől ismétli meg azután Habermas a gadameri hermeneutikával szembeni központi fenntartásait. Mindenekelőtt azt, hogy a hermeneutika ontológiai önmegértése, amennyiben az „a nyelvi hagyomány elháríthatatlan primátusát” mutatja fel, elfedi azt a „mélyhermeneutikai belátást”, mely szerint „egy látszólag

²⁰ Az írást a következő kiadásokból, s az alábbi rövidítésekkel idézem: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in. *HI*, 120-160. [A továbbiakban: *UaH*.] Magyarul: „A hermeneutika univerzalitás igénye”, Ford. Bacsó Béla. *Helikon*. Világirodalmi Figyelő. 27. évf. 1981/2-3, 278-290. [A továbbiakban: *Hui*.]

»ésszerűen« begyakorolt konszenzus könnyedén lehet pszeudokommunikáció eredménye”, s hogy a nyelv hagyománytörténetében hatalmi viszonyok is hagyományozódnak, „a hagyományösszefüggés dogmatikájában [...] nem csak a nyelv objektivitása, hanem a hatalmi viszonyok repressziója is érvényesül” (*UaH*, 152 -153.; *Hui*, 288-289.). Ez az, ami miatt Habermas szerint „minden konszenzus [...] alapvetően azon gyanú alatt áll, hogy pszeudokommunikatívan kikényszerített”, s ugyancsak ez az, ami szerinte azt is megköveteli, hogy minden ténylegesen megvalósuló konszenzust kérdőre vonjunk egy olyan konszenzus lehetősége felől, amely egy „korlátok nélküli és uralommentes kommunikáció idealizált feltételei” közt épülhetne ki, ahol is az „idealizált dialógus – mint jövőben realizálandó életforma – formális megelőlegezése”, mint ami „az ésszerű beszéd regulatív elve”, „garantálja a végső megtartó kontrafaktikus egyetértést” (*UaH* 153.; *Hui*, 289.).

Innen tekintve nem meglepő, hogy Habermas újfent megismétli az autoritás és az ész egymást kizáró ellentétét vitató gadameri álláspont tarthatatlanságának a tézisé, valamint visszautasítja azt, hogy „az interpretálok felvilágosodás-igényének alapvető korlátokat szabjunk”, melyet szerinte Gadamer „a szociokulturális életvilág elismert és tradicionális meggyőződéseiben” jelöl ki (*UaH*, 157.; *Hui*, 290.).

Gadamer a *Hermeneutika és ideológiakritika* című kötetben közreadott „Repliká”-ja keretében válaszolt valamennyi, a vitában elhangzott főbb kritikai észrevételre.²¹ Gadamer itt rámutat: a hermeneutika természetesen nem vitathatja és nem is vitatja el sem a monologikus modern tudományok tényét, sem a nyelvnélküli kommunikáció formáit, sem a nyelv-előtteen működő kategóriahasználat lehetőségét, melyre Habermas – pl. Piaget-re hivatkozva – utal. Azonban mindezek a monologikus vagy éppen nyelven-kívüli megértésformák „éppen annak a reflexiónak vannak híján, mely révén társadalmilag igazoltta válhatnának” (*REP*, 257.). Az ilyen „megértésformák” a beszélés révén tesznek szert a maguk „közölt ittlétére” (mitgeteiltes Dasein – uo.). A hermeneutika témája pedig éppen ez: a megértés közölhetősége. „A hermeneutika igénye az és az is marad, hogy a nyelvi világértelmezés egységébe integrálja mindazt, amivel érthetetlenként, vagy pedig nem általánosan, hanem csak a beavatottak számára »érthetőként« szembesülünk” (uo.). „A megértés és a szót értés [...] az ember társadalmi életének végbemenési formája, mely végső formalizálásban Gesprächsgemeinschaft. A beszélgetés e közösségből semmi nem vonhatja ki magát,

²¹ Az írást a következő kiadásból, s az alábbi rövidítéssel idézem: „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik”, in. *GW* 2, 251-275. [A továbbiakban: *REP*.]

egyáltalán semmiféle világtapasztalat. Sem a modern tudomány szakosodása [...], sem a materiális munka és annak szervezeti formái, sem a politikai uralom és igazgatás intézményei [...] nem állnak kívül a gyakorlati ész (és eszetlenség [Unvernunft]) ezen egyetemes médiumán” (*REP*, 255.).

Ezen túlmenően Gadamer mindenekelőtt az ideológiakritika által bejelentett igényt ítéli tarthatatlannak. Az, hogy a pszichoanalízis modelljét követve egy, a társadalmi tudat egészére kiterjesztendő terapeutikus eljárás szükségességét és jogosultságát vessük fel, nem csak hogy illuzórikus, de – kiváltképp – nemkívánatos előfeltevéseket foglal magában. A társadalmi érintkezések alapvetően partnerviszony keretében zajlanak, mely egészen más jellegű hermeneutikai szituációt jelent, mint amilyen a beteg-analitikus viszonyát jellemzi. A partnerviszony sérül, ha valamely közléshez nem annak közlési igénye szerint fordulunk – mint amit velünk közölnek, s így részesednünk illik benne –, hanem mögöttes motívumait fürkészve, azt rögtön pszichoanalitikus vagy ideológiakritikai megközelítésbe állítva halljuk csak meg. „A megértés nem a tudattalan motívumok felvilágosításában csúcsosodik ki” – hangsúlyozza Gadamer –, hanem sokkal inkább abban, hogy a megértés révén a másik – legyen az történeti hagyomány, vagy jelenkori beszélgetőpartner – „beszédessé lesz” (*REP*, 272.). Ez pedig magában foglalja annak a lehetőségét, hogy a sajátunktól eltérő meggyőződésnek igaza lehet, s olyan „meggyőzőerőt fejt ki, mely új meggyőződések képződéséhez vezet” (uo.).

Továbbá, a társadalmi kommunikáció zavarai nem redukálhatók a kommunikatív kompetencia zavaraira, melyeket egy erre vonatkozó elmélet feloldhatna. Azok sokkal inkább olyan mélyreható nézeteltérésekre, érdekkülönbségekre és eltérő tapasztalatokra vezethetők vissza, amelyeket nem lehet kívülről érkező felvilágosítással feloldani. „Az egyetértés nem erőszakolható ki, hanem csak a lehetősége teremthető meg” (*REP*, 266.), ez pedig inkább a retorika és a hermeneutika feladata, mintsem valamiféle módszeres, „explanatorikus” megértése. „A retorikának olyan kényszerjelleget tulajdonítani, melyet a kényszermentes racionális beszélgetés javára magunk mögött kellene hagynunk, ijesztően irreális” – hangsúlyozza Gadamer (*REP*, 273.). „Még ha magában is foglal a retorika egy ilyen kényszer-mozzanatot, [...] a társadalmi gyakorlat – még a forradalmi is – e kényszer-mozzanat nélkül egyáltalán nem gondolható el” (uo.). Az pedig különösen problematikus, ha a társadalmi kommunikáció zavarainak a feloldását az érintetteknek ideológiai elvakultságot tulajdonító, s azt felvilágosítani hivatott, magának a helyes meggyőződések birtoklását vindikáló „szakértő” – ti. az ideológiakritikus – előjogává kívánjuk tenni. Egy ilyen igény bejelentése maga „az elvakultság egy sajátos formája” – olvashatjuk (*REP*, 268.). Olyan elvakultság, mely

félreismeri a társadalmiságot hordozó közlésszituációk értelmét. Ezt a hermeneutika abban látja, hogy a felek kölcsönösen próbára tegyék az előítéleteiket (uo.). Az adekvát megértés monopolizálásának igényével a hermeneutika tehát az „emberek észhasználatának gyakorlatához kötődő pluralitást” (REP, 275.) állítja szembe.

III. A vita értékelése

A vita egészére reagáló tanulmányát Gadamer egy nagy ívű bevezetéssel látta el, melyben „*egy valódi elvakultság hatalmának a kifejlődéséről*” beszél, egy olyan elvakultságról, amely kifejezetten a tudományok korában hatalmasodik el. „A tudomány révén előálló modern világkonstrukció megmerevedésében állandósítja magát egy rendszer, melyben az egyén gyakorlati tudata rezignáltan és belátás híján megadja magát, vagy fellázadva – s ez annyit tesz, nem kevésbé belátás híján – fordul szembe vele. [...] csak egy, az *elvakultságig ingerelt tudományos tudat* ismerheti félre, hogy az emberi társadalom igazi céljai fölötti vita [...], ahogyan történeti eredetünk és jövőnk tudatosítása is egy *olyan tudásra utalt, mely nem tudomány*, azonban minden emberi életgyakorlatban a vezetés [joga] illeti meg” (REP, 251.; kiemelések tőlem – Ny.M.).

Gadamer tehát egy efféle elvakultságot vél felismerni a fiatal Habermas harcias kritikai igénye mögött. Ezzel szemben ő annak a gyakorlati észhasználatnak a követelményét állítja a középpontba, amely nem csak hogy elhatárolódik az elvakult lázadástól, ahogyan az értetlenségében reménytelenné váló konformizmustól is, de – ami ennél is fontosabb – az egyedüli mód, hogy elkerüljük az ezekbe való zuhanást. A gyakorlati ész belátása olyan közép – *meszotész* –, amely épp úgy segít elkerülni a kilátástalanságból fakadó passzivitást, ahogyan tartózkodik az elvakult aktivizmustól is. Ezért a vita során Gadamer arra törekedett, hogy rámutasson Habermas emancipatorikus társadalomkritikai törekvéseinek pusztán viszonylagos jogosultságára. Ugyanis a hermeneutikának is van a fennállóval szembeni, társadalomkritikai mondandója. Annyi bizonyos, hogy az semmiképpen sem szorgalmazza valamiféle forradalmi gyakorlat felhevítését. Sokkal inkább az egyének gyakorlati észhasználatának, ítélőképességük és a közjó iránti érzékük, egyáltalán „az itt és most tehető (das Tunliche), a lehetséges és a helyes iránti érzék” (WM, xxv.; IM, 22.) kiművelésének az alapvető jelentőségét hangsúlyozza, mint ami az együttélés tényleges ésszerűségének az egyedüli letéteményese. Ezért fekteti a hangsúlyt arra a lehetőségre, amely a képzés tágan értett folyamatának, vagyis a társadalmi együttélés egész spektrumát átható

képzésfolyamatnak a gyakorlati észhasználat révén mozgásban tartott kiszélesítésében és elmélyítésében rejlik.

Habermas ellenben tehetetlenséggel vádolta a hermeneutikát, s ennek megfelelően relativizálni igyekezett Gadamer ontológiai belátásait. Az ideológiakritika által gyakorlandó „kritika” mélyebbre hivatott hatolni, mint az az értelmező gyakorlatban is benne rejlő kritika, amely a megértés során történésjelleggel – tehát ellenőrzési körünkön kívül –, de szintén végbemegy. Az ideológiakritika számára a mindenkori megértésen túlmutató feladat – teljességgel Marx ún. Feuerbach-tézise szellemében – a világ megváltoztatásában áll.

Ez az átfogó és forradalmi megújítási szándék viszont azt a dimenziót veszíti szem elől – vagy ha nem, hát a hatalmát becsüli mélyen alá –, amely az ember történeti létét alkotja, s a hagyományok hatástörténeti összefüggéseként minden megértést és szót értést már eleve hordoz, s egyáltalán lehetővé tesz. A hagyománytörténésnek ez a dimenziója nem eliminálható, s akkor is valós és működésben lévő hatásösszefüggéseket teremt, ha arról nem kívánunk tudomást venni, vagy éppen a reflexió hatalmára támaszkodva igyekszünk feloldani azt. Az ember történetileg meghatározott, a történelem által előidézett hatástörténeti tudata „inkább lét mint tudat” – miként azt a „tudat” szó német megfelelője (*Bewußt-sein*) szépen ki is fejezi –,²² inkább az értelemhagyományozás többé-kevésbé hallgatólagos hatásösszefüggései révén konstituált, mintsem hogy mindenestől önnön reflexív teljesítményei által megformált, csakis azoknak köszönhetően kiépülő „tudat” lehetne. Ennek az előidézettségnek a tudatosítása, melyet a hermeneutikai reflexió visz véghez, ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a megértés mint a hagyománytörténés anonim eseménye nem sajátítható ki, nem vonható mindenestől ellenőrzési körünkbe, nem uralkodhatunk fölötte, s nem állíthatjuk tetszőlegesen valamely *télosz* szolgálatába – legyen az emancipatorikus szándékú vagy sem. A tudat-„szubjektivitás” fókusz a görbe tükör. Az egyén önreflexiója csak villanás a történeti élet zárt áramkörében. *Ezért nem annyira ítéletei, mint – sokkal inkább – előítéletei alkotják az egyén létének történeti valóságát*” (WM, 261.; IM, 311.).

Innen tekintve jól látható, hogy a fiatal Habermas részéről az ideológiakritika jegyében tanúsított sajátos elvakultság a felvilágosodás több száz éves, kifejezetten történetiség-ellenes hagyománya egyoldalúságainak az ismételt mozgásba hozásából fakad, ti. a történeti meghatározottságokkal szakítani vágyó, azok átépítését és felülírását célzó ama utópikus felvilágosodásbeli meggyőződés követéséből, mely szerint a kiteljesedett ésszerűség

²² RHI, 247.; Rhi, 186.

célképzetét megvalósítani hivatott reflexiónak a rögzült előítéletek és társadalmi kiváltságok felszámolásában állna a feladata.

Az, hogy a fennálló kritikájának letéteményeseként Habermas a módszeresen megalapozott társadalomtudományokat tartja számon, több alapjaiban kifogásolható mozzanatot is magában rejt – olyan nehézségeket, amelyek mindegyike összefüggésbe hozható a Gadamer által szóba hozott elvakultsággal. Mindenekelőtt ide sorolandó, hogy a köznyelvi kommunikációt, mely a társadalmi életgyakorlat szövetét alkotja, Habermas egészében – mint ami átöröklött hatalmi viszonyok kifejeződése – patológiakusnak bélyegzi, s ekként szerinte átfogó ideológiakritikának vetendő alá, az emancipáció nevében.²³ Szintén elvakultságnak tekinthető Habermas részéről, hogy a fennálló társadalmi gyakorlat kritikájának legfőbb szervét egy olyan – az empirikus-analitikus tudományok eredményeire támaszkodó, módszeresen kiteljesítendő – teoretikus reflexióban jelöli meg, melynek fenntartások nélkül tulajdonít felvilágosító hatalmat. Ám épp így megjelenik Habermas nézeteinek elvakultsága abban is, amilyen eszközökkel egy ilyen emancipatorikus hatalommal felruházandó reflexiót elméletileg meg kíván alapozni. Habermas nem csupán szinkretikus, de többnyire igen absztrakt teoretikus konstrukciókkal operál, melyek fényében az emancipatorikus reflexió teoretikus megalapozhatósága igen kérdésesnek mutatkozik, s azt maga Habermas is csak programatikusan, jórészt kíváncsisággal vázolhatta. Továbbá, ha el is tekintünk az elméleti megalapozhatóság problémájától, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a teoretikusan még oly megalapozott cselekvéstudományok elméleti – és ez annyit tesz: általános – megállapításai a gyakorlatba való átültetésük során minden esetben alkalmazásra szorulnak, s e ponton, az alkalmazás metodizálhatatlan aktusában a társadalomtudós avagy ideológiakritikus személyes felelősségének, vagyis éppen a Gadamer hangsúlyozta gyakorlati észhasználatnak a mozzanata az, amely meghatározó jelentőségű marad. Legalább ennyire problematikus azonban az is, hogy a kritikát Habermas a kevesek, ti. egy arra hivatott tudományág képviselői mint valamiféle élcsapat kezébe utalná, egy ideológiakritikai mozgalom előjogává tenné meg.

²³ Az ideológia-gyanú eme túlfeszített, univerzalizált kiterjesztésével szemben teljes joggal hangsúlyozza Gadamer, hogy az értelemkövetítést ideologikusan vagy más módon – például pszichopatologikusan – elleplező szövegek eseteit „tévedés úgy privilegizálni, mint a szövegértés normál esetét”, ami persze épp úgy érvényes a szóbeli kommunikáció esetében is („Text und Interpretation”, in. GW 2, 350. Magyarul: „Szöveg és interpretáció”, in. Bacsó Béla [szerk.]: *Szöveg és interpretáció*. Ford. Hévizi O. Budapest: Cserépfalvi, 1991, 32.).

Az ember történeti végességét komolyan vevő hermeneutikai megközelítés tükrében mindez idealista előfeltevéseken nyugszik, s az észbe és a tudományba vetett elvakult hitről tanúskodik, amit Gadamer „mélységes szkepszissel” szemlél (WM, 529.; IM, 606.), akármennyire is emancipatorikus a hitvallása. Kiváltképp két dolgot lát Gadamer alapjaiban problematikusnak. Egyfelől azt az „önbizalmat, ahogy a filozófiai gondolkodás fantasztikusan túlbecsüli a társadalmi valóságban játszott szerepét” (uo.), illuzórikusan túlértékeli a filozófusnak vagy éppen a társadalomelmélet emberének, egyáltalán az értelmiségnek a társadalmi kontextus egészében betöltött szerepét. Ezért Gadamer úgy látja, Habermas az, aki nem eléggé kritikus – visszatekintve (1986) ezt így fogalmazta meg: „Amit az ideológiakritikában hiányoltam, az ideológiakritika ideológiakritikája [volt]”.²⁴

Továbbá, Gadamer ugyancsak „mélységes szkepszissel tekint [...] az ész hamis túlbecsülésére az emberi lélek érzelmi motivációival szemben”.²⁵ Ez az, amiért a köznyelvi kommunikáció bármiféle racionalizálásával, vagy egyetemes felvilágosítására és kioktatására fenntartott igénnyel szemben ismételten arra a „hatalmas szerepre” emlékeztet, amelyet a retorika játszik a társadalmi együttélés minden területén (WM, 530.; IM, 606). Hiszen a retorika „a meggyőző [...] érvek területe. Ez a gyakorlat, és egyáltalán a humanitás területe”, „feladatát [...] ott tölti be, ahol [...] értelmes megfontolással vitás pontokat kell eldönteni” (WM, 530.; IM, 607.). Nem kevésbé igaz ez a szóban forgó filozófiai vita esetében sem, melynek keretében Habermas teoretikus konstrukciói ütköztek Gadamer élettapasztalaton alapuló filozófiai belátásaival. A beláthatóság hiányát Gadamer visszatérően szóvá is tette Habermas mondandójával szemben: „E fejtegetéseket én nem értem” – írja –, vagy: „nem tudom, vajon jól értem-e Habermast” (REP, 256. és 265.). Egy ponton, úgy tűnik, Gadamer el is veszítette a türelmét, amikor visszafogottan ugyan, de Habermas fejére olvasta, hogy „végre valami beláthatót mondjunk és ne »alapmeggyőződésről« szónokoljunk” (RHI, 243.; Rhi, 183.). Habermas szövegeit olvasva valóban könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy nem is annyira maguk a – nem egyszer ellenőrizhetetlennek tűnő – gondolatai, mint inkább az

²⁴ Gadamer interjúja Cord Barkhausennel, *Sprache und Literature in Wissenschaft und Unterricht*. Paderborn / München: W. Fink, 1986, 97., idézi Jean Grondin: GB, 347. Azt, hogy az ideológiakritika programja maga is ideologikus, Gadamer a későbbiekben is fenntartotta: „Alkalmasint ily módon lehetne az ideológia-kritikai magatartás – mint ami ideologikus – maga is kritika alá vonható, amennyiben az például polgárelenes vagy akármilyen más érdeket képvisel és ezzel saját ürügyszerűségét leplezi” („Text und Interpretation”, GW 2, 349. Magyarul: „Szöveg és interpretáció”, 31.); illetve: Habermas „nem ad kielégítően számot saját ideológiakritikája ideologikus implikációiról” („Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, in. uő.: GW 2, 495.).

²⁵ „Nachwort”, in. WM, 529. Magyarul: „Utószó”, in. IM, 606.

elmélet szintjén mozgósított *forradalmi pátosának lendülete* az, ami alkalmasint meggyőzőnek tűnhet. Ez pedig újabb bizonyíték a retorika hatalma, s még a tudományok körén belül is betöltött szerepe mellett, melyet Gadamer folyvást hangsúlyoz.

A Habermas–Gadamer-vita nem jutott konklúzív eredményre, nem vezetett egyetértéshez, hacsak nem abban az értelemben, ahogyan azt Gadamer mintegy két évtizeddel később megfogalmazta: „Habermas mindig azt mondja, nem ismerem a valóságot, én pedig mindig azt mondom, Habermas nem ismeri a valóságot. Abban teljesen egyetértünk, hogy ebben nem értünk egyet.”²⁶ A vita tehát végső soron a realitásérzék körül forgott, ezzel összefüggésben pedig azon a kérdésen fordult meg, hogy mi tekintendő a fennálló kritikája letéteményesének. Tény, hogy egy ilyen kritika ügyét Habermas programszerűen képviselte; ám azt Gadamer sem viselte kevésbé a szívéen, még ha nem is tekintette azt valamiféle mozgalmi ügynek.²⁷ Ezért a realitásérzék vonatkozásában kettejük közt mutatkozó különbség nem is annyira az alapvető célokat illető elképzelésekre, mint inkább az eltérő kordiagnózisra és a kritika eszközének kijelölésére volt kihatással. Habermas a kritikai apparátussal felvértezett emancipatorikus társadalomtudományok vezérletével, az általuk orientált, a már feloldhatatlanul megmerevedettnek tűnő rendszer elleni átfogó ideológiakritikai fellépésben látta a fennálló kritikájának megvalósíthatóságát, Gadamer viszont a mindenkori szituáció követelményeit szem előtt tartó és ezáltal a rendszer megmerevedésének elébe menő, valamennyi polgárral szemben követelményként támasztott, s így az egyén szintjén megvalósítandó gyakorlati észhasználatnak tulajdonította ugyanezt a szerepet.

A dolog némiképp elmélyültebb megítélése érdekében, úgy vélem, tanácsos világosabban megkülönböztetnünk egymástól azokat az erőket, amelyeket a hermeneutikával szembeni fellépése során Habermas képviselt, illetve igénybe vett és mozgásba hozott. Álláspontjának ugyanis két jól elkülöníthető rétegét képezi egyfelől a konfrontáció során mozgósított tudományos-teoretikus apparátus, másfelől maga az az emancipatorikus

²⁶ Beszélgetés Gadamerrel, in. *Sinn und Form* 43 (1991), 487-500., idézi Jean Grondin: *GB*, 347.

²⁷ A Gadamerrel szemben megfogalmazott „konzervativizmus-vád” ellenében fontos hangsúlyozni, hogy az ún. „emancipatorikus reflexió”-nak ő sem tulajdonít kisebb jelentőséget, mint Habermas, azonban kifogásolja, hogy a „fogalma túlságosan is homályos” („Nachwort”, in. *WM*, 531.; „Utószó”, in. *IM*, 608.). Arra a kérdésre, hogy a társadalmi gyakorlat egészen belül hol van szerepe az emancipatorikus reflexiónak, így válaszol: „Én azt mondanám: mindenütt. [Ha] az emancipáció a kényszerek feloldása tudatosításuk révén, [akkor] a tradíció, mely nem az öröklött dolgok védelmezése, hanem egyáltalán az erkölcsi-társadalmi élet továbbformálása, valójában mindig a szabadon átvett tudatosításán alapul” („Nachwort”, in. *WM*, 533-534.; „Utószó”, in. *IM*, 610-611.).

társadalomkritikai indíttatás, melynek az előbbieket a szolgálatába kívánta állítani.²⁸ Habermast az emancipatorikus megújulás forradalmi pátosza vezérelte, s ez a pátosz a tudományok eredményeire támaszkodó módszeres reflexióban jelölte meg a maga szövetségesét. Azt, hogy e két réteg bizonyos értelemben joggal választható le egymásról, tanúsítja az a tény, hogy a vita második hullámában a reflexió teoretikus megalapozását a korábbiaktól eltérő módon vázolta Habermas, noha magát az emancipatorikus törekvést, s hogy azt a teoretikus reflexió hivatott megvalósítani, továbbra is töretlenül képviselte, ahogyan változatlan maradt az álláspontja a tekintetben is, hogy a hermeneutika ún. „ontologizálása” elutasítandó. Ez utóbbi azonban szintén progresszivisták igényéből fakadt, melynek a hagyománytörténés gondolata szükségképpen elmozdítandó gátként jelent meg. Az, hogy Habermas szemében az ontológia az emancipatorikus társadalomkritika ellenlábasa, hogy e két megközelítést egymást kizáró ellentétekként fogta fel, hogy az ontológia nála a konzervativizmus szinonimájaként szerepelt – nézeteinek ezek a sarkalatos aspektusai, ahogyan maga a forradalmi pátosz is, melyet képviselt, mind-mind abban a kantiánus mozzanatban összegezhető, ahogyan számára a *Sollen* világa élesen elkülönül a *Sein* dimenziójától.

Ezzel szemben a hermeneutikai megközelítés keretében nem beszélhetünk egy efféle dichotómiáról, amennyiben annak a belátása, ami van, illetve ami helyénvaló s ezért meg kell, vagy kellene tennünk, egyaránt megértés dolga. Gadamer Habermas szemére is vetette, hogy „az »ontológiai« ingerszóra neuralgikusan reagál és annak fenomenológiai értelmét egyszerűen ignorálja.”²⁹ Valójában Habermast Gadamer inkább szociológusnak, mintsem filozófusnak tekintette, s később élesen kritizált minden olyan törekvést, amely a filozófiát szociológiára kívánja redukálni.³⁰

E ponton azonban felvethető talán egy olyan megközelítés is, mely szerint a két fél inkább eltérő síkokon beszél, mondandójuk eltérő dimenziókra vonatkozik, s ez valamelyest kérdésessé teszi összemérhetőségüket. Gadamer ontológiai igényű belátásaival Habermas a

²⁸ Derrida hasonló szellemben különböztette meg – megítélésünk szerint nagyon is helyénvalóan – a marxizmus által újra életre keltett „kísértetet”, ti. a társadalmi igazságosság szellemét, a marxizmus ontológiai elfogultságaitól (ld. Jacques Derrida: *Marx kísértetei*. Ford. Boros J., Csordás G., Orbán J. Pécs: Jelenkor, 1995, különösen az „Exordium” című szakaszt.).

²⁹ „Heidegger und die Soziologie. Bourdieu und Habermas”, 55.

³⁰ Vö. Jean Grondin: *GB*, 463. 6. jegyz. Gadamer életrajzában Grondin emlékeztet arra is, hogy Gadamer kifejezetten „tiltakozott a filozófia meggondolatlan szociologizálása ellen” (*GB*, 343.). Erről tanúskodnak Gadamer alábbi megfogalmazásai is: Habermas „a szociológus ferde pillantásának tesz ki a filozófiai kérdéseket”; „a filozófiai kérdésfeltevésekben egyáltalán csak instrumentálásokat és eufemizálásokat képes látni” („Heidegger und die Soziologie. Bourdieu und Habermas” [1979/1985], in. *GW 10: Hermeneutik im Rückblick*, 54., ill. 56.).

cselekvéstudományok igényét állítja szembe. Egyikőjük arra a kérdésre kínál választ, milyen feltételek közepette artikulálnának az arra vonatkozó belátásaink, ami van és amit tennünk helyes; a másik arra a kérdésre keresi a választ, hogyan alapozható meg tudományosan az, amit társadalmi szinten tennünk kell. Tehát nem is annyira egyazon dologra vonatkozó két különböző álláspont, hanem sokkal inkább két igen eltérő indíttatás ütközött egymással. Ezt az is igazolni látszik, hogy – legalábbis a diszkusszió évei során – egyik fél sem érezte szükségét, hogy alaptörekvései tekintetében módosítson nézetein. Vélhetően egyikőjük sem érzékelte úgy, hogy a velük szemben megfogalmazott kritikák e tekintetben találóak lettek volna. Alapvető igényeiket mindketten fenntartották.

Am vajon helyes-e politika *versus* ontológia, (emancipatorikus) szociológia *versus* filozófia alternatívájaként látnunk a vitát? Vajon szükségképpen kioltja-e az egyik vállalkozás a másikat? Vajon nem inkább arról van-e szó, hogy egyikük sem léphet fel a kizárólagosság igényével?

Bárhogyan is legyen, annyi bizonyosan elmondható, hogy a vitázó felek két igen eltérő tradíció felől érkeztek: Gadamer a humanizmus és a romantika örökségét továbbvivő szellemtudományok hagyományából, Habermas pedig a felvilágosodás tradíció-ellenességének, univerzalisztikus ész-hitének a tradíciójából. Habermas a felvilágosodás ezen egyetemes kritikai impulzusát, Gadamer viszont a felvilágosodást végeességéről felvilágosító kritika impulzusát követi.³¹ Az indíttatásaik közti feszültség elsősorban ezeknek a tradícióknak az összeütközéseként értelmezhető.

Mármost a habermasi emancipatorikus igény univerzalisztikus jellegű, s valójában az ész igénye. Noha koránt sem véletlen, hogy egy efféle univerzalizmus a módszeres modern tudományok ismeretigényének kontextus-függetlenségében – azaz univerzalitás-igényében – szövetségesre lelhet, az mégsem kötődik feltétlenül a tudományokba vetett hithez.³² Egy ilyen univerzalizmus máshonnan is eredeztethető, s számos formában eleven az európai

³¹ „A filozófia felvilágosítás (Aufklärung), azonban éppen hogy önnön dogmatizmusával szemben is felvilágosítás” – írja Gadamer („Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, GW 2, 492.).

³² Történetileg tekintve e két mozzanat többnyire igen szorosan egybefonódott, ez azonban elvileg nem szükségszerű. Ez az a pont, ahol Richard Rorty nézetei élesen eltérnek a Habermas által képviseltektől. Noha mindketten a liberális demokráciák elkötelezett védelmezői, Rorty meggyőződése szerint a felvilágosodás emancipatorikus politikai programját le kell választani arról a racionalista szótárról (és az abban megfogalmazható programokról), melyben eredetileg megfogalmazódott, s inkább az ironia és a szolidaritás képezhetnék azokat a pilléreket, amelyekre az általa vizionált liberális utópiának támaszkodnia kellene (vö. pl. Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994, különösen a „Bevezetés”, 11-15.). Noha Rorty több fontos írásában is foglalkozott Habermas nézeteivel, a megközelítéseik közti különbség tekintetében különösen a “Universality and Truth”; ill. “Richard Rorty’s Pragmatic Turn” című tanulmányaikra, s Rorty Habermas írására adott válaszára utalnék (mindhárom írás in. Robert B. Brandom [szerk.]: *Rorty and His Critics*. Malden: Blackwell, 2000, 1-30.; 31-55.; 56-64.).

tradíciókban. Vajon a kereszténység nem hirdet-e kontextus-független szeretetet?³³ Vajon nem él-e bennünk a feltétlen szolidaritás valamiféle végső reménye? Vajon az ész és az igazságosság univerzalitás-igénye elvitatható-e? Vajon elmarasztalható-e Habermas azért, mert egy ideális konszenzus lehetőségének anticipálása felől vonja kérdőre Gadamert, amikor ő minden megértés tradíciófüggését hangsúlyozza? Bármennyire visszásaknak találjuk is alkalmasint Habermas teoretikus erőfeszítéseit (vagy azok egyes aspektusait), alaptörekvésében mindenképpen fellelhető egy bizonyos igazságmózzanat. A társadalmi igazságosság transz-ontológiai, univerzalisztikus eszményének az érvénye – úgy vélem – nem vitatható el.³⁴

A Habermas és Gadamer közti feszültség ennyiben az univerzalisztikus, illetve a partikuláris – tartalmilag különös meghatározottságú – tradíciók közti ellentét feszültségeként tűnik fel.³⁵ Ennek megfelelően a vita végső soron – úgy véljük – a helyes, avagy jó eszméjének a mindenkor tradíciófüggő tartalmi meghatározottsága, illetve a formális ésszerűség tartalmilag meghatározatlan eszméje közti ellentétben éleződik ki. Ez pedig *olyan ellentét, amely nem esik egybe azzal az ellentéttel, amelyet Gadamer a gyakorlati tudás és a tudomány közt mutatott fel*, egyébként teljes joggal.

Azonban bárhogyan is értékeljük az itt tárgyalt vitát, arról nem feledkezhetünk meg, hogy a tradíciók hatalmát, illetve a tradícióellenességet képviselő impulzusok *egymás mellett élnek*, mégpedig a modern, radikális felvilágosodás-eszme fellépésétől kezdve különösen kiélezett formában. Ez azonban azt is előrevetíti, hogy összeütközésük – noha a szituációtól függően vélhetően mindig más formában, de – időről időre megismétlődik majd.

Azoknak a nézeteknek a tekintetében, amelyek a Habermas–Gadamer-vita értékelése során megfogalmazódtak, alapvetően két megközelítés különböztethető meg. Voltak, akik inkább az egyik vagy a másik résztvevő perspektívájához kapcsolódva gondolták végig a felmerült kérdéseket, sokan pedig egyszerűen felsorakoztak mögéjük. Mások azonban az ideológiakritikában – miként Grondin is megjegyzi – „a hermeneutika szükségszerű kritikai

³³ Úgy vélem, e tekintetben szintén tanácsos különbséget tennünk a kereszténység által hirdetett univerzális szeretet, illetve a biblikus világértelmezés, például az ahhoz kapcsolódó kozmológia viszonylagos érvényességi igénye közt.

³⁴ A derridai dekonstrukció hasonló szellemben állítja a középpontba az igazságosság eszméjét, mint ami az egyedüli dekonstruálhatatlan instancia (ld. tanulmányomat: „Tartózkodás a radikalizmustól”. Gadamer – Heideggeren és Derridán innen”, in. Nyíró Miklós [szerk.]: *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest: L'Harmattan, 2012, 269-286.).

³⁵ Hasonló tényállásra utal Richard Rorty, amikor különbséget tesz az ún. exkluzív, illetve inkluzív közösségek között. Míg a kizáró közösségek zártak és a maguk identitását a másfélektől való különbségükben ragadják meg, addig a befogadó közösségek – s alapvetően ilyeneknek kell tekintenünk a liberális demokráciákat – nyitottak és identitásuk részét képezi a másság üdvözlése.

kiegészítését” látták.³⁶ Ez utóbbiak közt is adódtak azonban lényegesen eltérő megítélések. Richard Bernstein például a hermeneutika és a kritikai elmélet konstellációjáról beszélt, egy olyan együttállásról, ahol „mindegyik a másik korrektívumaként szolgál”, s „fényesebben ragyog, ha együtt, egy konstellációban szemléljük őket”.³⁷ Paul Ricoeur viszont hidat kívánt verni a két megközelítés között, s „a hermeneutika egy új fázisának kiindulópontját” vélte megpillantani a köztük felmutatható átfedésben.³⁸ A vita óta eltelt időszak fényében mindazonáltal joggal hangsúlyozza Grondin, hogy az „ideológiakritika, bármennyire is bizonyos volt magában, gyakorlatilag eltűnt az intellektuális színpadról.”³⁹ Annak az igénynek a lelepleződése, mely szerint a fennálló kritikája elsősorban valamely tudomány ügye volna, szemben az egyének gyakorlati észhasználatával, maradandó tanulságként szolgál. Ugyanakkor a habermasi kezdeményezés arra hívta fel a figyelmet, hogy a filozófiai hermeneutika nem szolgál olyan fogalmi apparátussal, amellyel a modern társadalmak patológikus vetületeit elemezni lehetne egy normatív demokratikus elmélet keretében.⁴⁰

Mindenesetre Habermas munkássága idővel eltávolodott az ideológiakritikai impulzustól, s a kommunikatív cselekvés elméletéhez és egy olyan diskurzus-etika kidolgozásához fordult, amely több tekintetben is affinitást mutat a dialogikus szót értés Gadamer által kidolgozott hermeneutikájával.⁴¹ Mindez a gadameri hermeneutika egyik alaptételét látszik igazolni, vagyis azt, hogy „gyakran az időbeli távolság segítségével lehet megoldani a hermeneutika voltaképpeni kritikai kérdését, tudniillik, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító *igaz* előítéleteket, amelyeknek a révén *megértünk*, a *hamis* előítéletektől, melyek *félreértéshez* vezetnek” (WM, 282; IM, 334. Kiemelés az eredetiben.). Ennek a megkülönböztetésnek magában a megértésben kell végbemennie. Habermas egy efféle megértésről látszik tanúbizonyságot adni azzal, hogy maga mögött hagyta az emancipatorikus utópia szolgálatába állított ideológiakritikai programját.

³⁶ Jean Grondin: GB, 349.

³⁷ Richard J. Bernstein: “Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction.” in. Robert J. Dostal (szerk.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 275.

³⁸ Paul Ricoeur: “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, in. Brice R. Wachterhauser (szerk.): *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1986, 316.

³⁹ Jean Grondin: GB, 349.

⁴⁰ Vö. Richard J. Bernstein: i. m., 274.

⁴¹ “Critique: The Heart of Philosophical Hermeneutics” című tanulmányában Lawrence K. Schmidt részletesebben is vázolja, úgy két évtizeddel később miként értékelte át Habermas a hermeneutikához való viszonyát (in. Jeff Malpas és Santiago Zabala [szerk.]: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's 'Truth and Method'*. Evanston: Northwestern University Press, 2010, 202-217., különösen 205. skk. Jean Grondin pedig így fogalmaz e tekintetben (GB, 349.): Habermas „pontosan ahhoz a hermeneutikai pozícióhoz közeledik, melyet a hetvenes évek elején kritizált. Az emancipatorikus utópia helyét az a diskurzus-etika vette át, mely a szót értés hermeneutikai modellje irányában tájékozódik. Ily módon az ideológiakritika maga is hermeneutikusabbá vált.”

Ami Gadamerrel illeti, a vita hatását tekintve két dolog érdemel figyelmet. Egyfelől az, hogy a Habermasszal folytatott vita tanulságait levonva a későbbiekben Gadamer hatványozott figyelemmel fordult a vitában is előtérbe kerülő egyik fontos témához, ti. a retorika jelentőségének méltatásához. A másik következmény, amire utalhatunk, hogy Gadamer hermeneutikája éppen a Habermasszal folytatott vitája következtében lett nemzetközi körökben is ismert, s vált – ma már elmondhatjuk – a filozófia történetének egyik klasszikusává.

IV. Vitaelméleti adalékok

Végül általában véve, a viták természetére vonatkozóan szeretnék megfogalmazni néhány olyan észrevételt, amelyeket a Habermas és Gadamer közt lezajlott konkrét eset elemzése visszaigazolni látszik.

Ahogy a vizsgált szellemi összecsapásból is kiviláglik, a jelentős viták résztvevői inkább tekinthetők szószólóknak, valamely náluk nagyobb ügy képviselőinek, mintsem egyéni nézetek hangoztatóinak. Az ütköztetett elgondolásokban nem pusztán az egyének hangjait halljuk. E hangok inkább a kor követelményei szerint megfogalmazott, a kor körülményei által megszabott „rezonanciaterben” elhangzó *visszhangok*. Bennük elsődlegesen az e nézeteket hordozó *hagyományok* jutnak szóhoz. Nem kevésbé áll ez a tradícióellenességnek a felvilágosodásból eredő hagyományára. Ez a hagyományellenes hagyomány is hagyománytörténésként juttatja magát érvényre, s újul meg időről időre. Ezt fogalmazza meg Gadamer egyik hermeneutikai belátása, mely a megértést mint valamely hagyománytörténésbe való bekerülést érti, s ezzel rávilágít minden megértés hagyományokba ágyazottságára, ahogyan a megértés végbemenetelének történésjellegére is.

Megfelelni látszik ennek, hogy a tulajdonképpeni vitahelyzeteket nem annyira intencionáljuk, mint inkább benne találjuk magunkat: a vitás pontok „felszínre kerülnek” vagy egyenesen „felszínre törnek”, a viták többnyire mindenféle megvitatási szándékot megelőzően egyszer csak „kirobbannak”. A viták ugyanis jellemzően nem úgy lépnek fel, hogy valamely dolog tisztázása végett „vitát rendezünk” vagy „vitairatot készítünk”, melyekkel egybeszólítjuk vagy megszólítani igyekszünk a potenciális vitapartnereket. Ezek pusztán institucionalizált változatai igyekeznek lenni a vita eredeti fellépésének, melyek keretében közel sem vehető biztosra, semmi sem szavatolja, hogy valóban vita kerekedik ki a dologból. A vita fellépésének éppúgy történés jellege van, ahogyan a megértés és a valódi egyetértés is

csak történésjelleggel állhat elő, ha egyáltalán előáll. Aki szándékosan keresi a vitahelyzetet, azt kötekedőnek szokás nevezni. Vitákba – *bonyolódunk*, vitákba – *kavarodunk* egymással.

A viták, a vita valamiféle köztes térben „robban(nak) ki”. Ez a köztes tér az idegen, kezdetben összeegyeztethetetlen impulzusok közti „senki földje”, a még meghódítatlan, jövőbe mutató, meghódítandó „vitatott tér”. A „vita”, „vitat” szavak a „vív” igéből származnak, s „szellemi erők összecsapására” vonatkoznak – ahogyan a latin *concertare* is azt jelenti: vív, harcol; vitázik, vitatkozik.⁴² Ennyiben a vita a nézetek érvényességének és érvényesülésének, jövőbeni létjogosultságuk kivívásának a terepe, s mint ilyen, szellemi síkon élet-halál harc kérdése.

A vizsgált esetben a „vita” eredetileg a fiatal Habermas két egymástól idegen tradícióban való megmerítkezésének eredményeként, az ebből előállt feszültségtér egybefogásának kísérletéből állt elő. Elsődlegesen benne zajlott le ez a vita, s csak ezt követően vált az nyilvánossá, s kapcsolódhatott bele ezen tradíciók egyikének eredeti képviselője. A vita kirobbanásához és végbemeneteléhez azonban mind Habermas vívódása során, mind pedig annak nyilvános fázisában épp úgy szükség volt az idegen impulzusok egymás mellettiségére, mint ahogyan szükség volt az egység kivívására irányuló közvetítő erőfeszítésre, még ha csak a kihívás elfogadásának, a vita komolyan vételének, a vitatott kérdések érdemi végiggondolására való készségnek a formájában is. A végigvitt vita ennyiben az *állásfoglalás* valódi terepének bizonyul.

Továbbá a Habermas és Gadamer közt lezajlott vita két hulláma közti különbség arról tanúskodik, hogy a második hullámban a felek álláspontjaikat lényegesen fókuszáltabban, érvelésüket – s ez elsősorban a kezdeményező Habermasra áll – jelentősen átrendezve vezették elő. Ez olyan jelenség, amely a vita egyik meglehetősen általános jellemzője is egyben. A viták egyik fontos hozadéka az lehet, hogy az a feleket az őket érő kihívás szempontjából álláspontjuk tisztázására, újfogalmazására készíti. A vita az összeütközésben álló nézetek kiélezése irányában hat, a vita elmélyül, s eközben egyre világosabban körvonalazódnak a vita „napirendi pontjai”, a megkerülhetetlenként feltűnő főbb vitatott kérdések, s egyúttal egyre határozottabb rajzolódnak ki az e pontokat illetően megfogalmazott nézetek, ahogyan eltéréseik is. A vita elsődlegesen a polarizálódás irányában hat.

A vita során a felvonultatott érvek készlete – ahogyan akár maga az érvelési stratégia is – jelentős mértékben átrendeződhet, sőt, a vita elmélyülésével ez többnyire meg is történik.

⁴² Ld. a „vitat” szócikket in. Zaicz Gábor (főszerk.): *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2006, 920.

Az alapvető indíttatások azonban csak a legritkább esetben módosulnak. Úgy tűnik, az alapvető meggyőződéseknek és az általuk vezérelt megközelítésmódnak az átrendeződése hosszabb időt igényel – ha bekövetkezik egyáltalán –, az élettapasztalat hosszadalmasabb áthangolódása révén történhet csak meg, tehát a keletkezett lét (gewordenes Sein) kérdése, nem pedig a megértés egyszeri aktusának pillanatszerűségében végbemenő folyamat.

Hogy adott vitának milyen értelem tulajdonítható, csak az utókor mondhatja meg. Fentebb azt mondtuk, a Habermas és Gadamer közt lezajlott vita nem jutott konklúzív eredményre. Most hozzátehetjük: valamely vita értelme távolról sem mérhető pusztán azon, s nem merül ki abban, hogy sikerül-e megegyezésre jutni, avagy sem. Bármely vita mindenkor precedensértékkel bírhat, s tanulságok vonhatók le belőle, melyeket kiváltképp az idő múltával vagyunk képesek valamelyest is megbízhatóan levonni.