

Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás¹

I. Hermeneutika „és” demokrácia? Előzetes megfontolások

Hermeneutika és demokrácia összefüggéseire kérdezni – első megközelítésben ez bizonyára zavarba ejtő vállalkozásként tűnik fel, több okból is. A demokrácia fogalma a politikai berendezkedés egy fajtáját nevezi meg, a hermeneutikában viszont – s itt a hermeneutikai filozófia két kimagasló német képviselője, Martin Heidegger és tanítványa, Hans-Georg Gadamer munkásságát tartjuk szem előtt – nem sok szó esik politikáról. Persze rögtön vitathatnánk ez utóbbi észrevételt, utalva arra, hogy e két német gondolkodó eszméit már eddig is többször összefüggésbe hozták – hogy mást ne említsünk – valamiféle felvilágosodás-ellenességgel.² Manapság pedig, Heidegger bizonyos mostanság nyilvánosságra hozott nézetei kapcsán újfent heves viták tanúi lehetünk politikai elkötelezettsége és filozófiája kapcsolatát illetően.³ A kérdés tehát, mely a hermeneutikai filozófiának a demokrácia ügyét illető relevanciáját firtatja, rögvest felveti a „filozófia és politika” összefüggésére vonatkozó dilemmákat, a filozófiai nézetek és a politikai meggyőződés közt felmerülő kapcsolat kérdéseit. A skála két végén az ezen összefüggést illetően esszencialista nézeteket vallók, illetve talán a pragmatisták állnak. Az előbbiek amellett kardoskodnak, hogy adott filozófia – kimondottan vagy kimondatlanul, de – meghatározott politikai álláspont „szublimált” kifejeződésének tekintendő, hogy a kettő közti összefonódás lényegi, s ezért még amikor a megfogalmazott nézetek nem is teszik kifejezetté sem szerzője politikai hovatartozását, sem pedig filozófiája politikai affinitásait, az előbbire vonatkozó tények még ebben az esetben is fényt vetnek az utóbbira, a politikai szerepvállalásból kiindulva joggal ítéltető meg a filozófia. Az utóbbiak – a pragmatistább elgondolások hívei – ellenben

¹ A tanulmány az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával készült.

² Az ilyen irányú vádak legfőbb szószólójának talán Jürgen Habermas tekinthető, akinek vonatkozó nézeteit alább érinteni fogom (ld. III/d alfejezetet).

³ A Heidegger műveinek összkiadása keretében 2014 folyamán nyilvánosságra hozott három ún. *Fekete füzet*ről (*Schwarze Hefte*) – a *Gesamtausgabe* 94., 95. és 96. kötetéről – van szó, melyek Heidegger 1931 és 1941 közt lejegyzett gondolatait dokumentálják több mint ezer oldal terjedelemben, s melyek kapcsán a kötetek szerkesztője, a Wuppertali Egyetemen működő Martin Heidegger Institut igazgatója, Peter Trawny a következőképpen nyilatkozott: „Tudtunk magánjellegű antiszemita nézeteiről, ez azonban az antiszemitizmusnak a filozófiájába való beleszővődését mutatja.” („We knew that he had expressed anti-Semitism as private insights, but this shows anti-Semitism tied in to his philosophy.” In. Paul Hockenos: „Release of Heidegger’s ‘Black Notebooks’ Reignites Debate Over Nazi Ideology”, 2014 február 24. <http://www.chronicle.com/article/Release-of-Heidegger-s/144897/>)

a filozófiai nézeteket olyasfajta gondolati alakzatoknak tekintik, amelyek nem feltétlenül hordoznak magukban politikai üzenetet, de még ha hordoznak is, inkább tekintendők eszközöknek, amelyek jó és rossz célokra egyaránt felhasználhatók, mintsem hogy olyan eszmei javakat lássunk bennük, amelyekkel politikai hovatartozástól függően ildomos vagy éppen nem az élni. E tekintetben figyelemre méltó – egyúttal elgondolkodtató – tény, hogy a filozófia története nem szűkölködik az olyan esetekben, amikor egyenesen politikai ellenfele vállára állva, annak ilyen-olyan nézeteit jócskán kiaknázva épül ki valamely jelentős nézetrendszer – még ha azután be is következik az „apagyilkosság”. Nem szükséges azonban pragmatista nézeteket vallanunk ahhoz, hogy bizonyos kétségeket tápláljunk a fentebb esszencialistának nevezett megközelítéssel szemben. Ahogyan – például – nem magától értetődő, hogy jelentős művészeti alkotások szerzőitől morális feddhetetlenséget várjunk vagy akár várhatnánk el – ha más nem, akkor az ellenpéldák bősége tanít idővel bennünket e belátásra, ez esetben is –, úgy talán más teljesítmények kapcsán is tanácsos tartózkodnunk attól, hogy általában véve közvetlen összefüggést lássunk e teljesítmények nagysága, illetve létrehozójának moralitása vagy akár politikai meggyőződése között. Mi több, fel kell figyelnünk arra is, hogy az itt esszencialistaként, illetve pragmatistaként aposztrofált álláspontok nem feltétlenül képeznek kizáró ellentétet, miként az említettek is utalnak erre. Még abban az esetben is, amikor valamely filozófia kétséget kizáró módon összefonódik bizonyos elfogadhatatlan, politikai jellegű meggyőződésekkel – s Heidegger esetében ez immár tényként kezelendő –, azt, hogy ez a tényállás a szóban forgó filozófiát *en bloc* hitelteleníti-e vagy sem, a filozófiának, nem pedig a politikai meggyőződésnek kell megítélnie – minden ilyen esetben, így Heidegger esetében is kritikai számvetésre van szükség, nem pedig kritikátlan elutasításra.

További megfontolások is szólnak amellett azonban, hogy kétségeket tápláljunk a hermeneutika és a demokrácia ügye közti affinitást illetően. Tény, hogy a hermeneutikai filozófia egyetemes, ontológiai igénnyel fogalmazódik meg, olyan érvényességeket igyekszik feltárni, amelyek az egyáltalában vett emberi tapasztalat sajátjai, az emberi állapot mint olyan – a *human condition* – jellemzői, tekintet nélkül a történelmi változás esetlegességeire, a történelmi korok és konstellációk váltakozásaira.⁴ A demokrácia ezzel szemben kifejezetten esetleges történeti képződmény, melynek születése kizárólag Európához kötődik, ráadásul csupán rövidebb időszakokban, történelmi léptékkel

⁴ Itt csupán utalhatunk arra, hogy a szóban forgó hermeneuták nagyon is tudatában vannak a ténynek, miszerint minden filozófia saját kora által meghatározott, úgyszólván e kor gyermeke, s hogy – ennél fogva – önnön filozófiájuk is „csak” koruk gondolati megragadása és nem is lehet más. Heidegger ezt szó szerint is kimondja: „minden filozófia csak akkor az, ami, ha saját korának filozófiája” („Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie ihrer Zeit ist”, Heidegger 1997: 232. – Heidegger ezen alap gondolatának beható értelmezését nyújtja Fehér M. István [2002]). E tény világos belátása azonban nem csak hogy nem téríti el őket az ontológiai irányultságú kutatástól, hanem éppen ellenkezőleg: a történeti meghatározottság, magának a filozófiának a történetisége kutatásaik egyik alaptémáját, alapproblémáját alkotja, bizonyos tekintetben annak kiindulópontját képezi a számukra.

mérve szinte csak „elvétve” valósult meg, s ennyiben nagyon is „törékeny” alakulatnak mutatkozik. Hogyan is kapcsolódhatna tehát a hermeneutika ontológiai igénye olyasvalamihez, ami merőben esetleges? Végére is, a hermeneutika is „csak” filozófia, mely mint olyan – véljük többnyire – távol esik a gyakorlattól, ahogyan a puszta elmélet a valós élettől, még akkor is, ha témájául történetesen a gyakorlat valamely aspektusát választja, vagy akár az emberi lét mint olyan tárgyalására vállalkozik. De még csak a politikai vagy társadalomfilozófia számára sincs sok mondanivalója a hermeneutikának, legalábbis abban az értelemben nincs, hogy nemigen járul hozzá ahhoz a fajta elméletalkotáshoz, amelyek e területeken honosak. A hermeneutikai filozófia köztudottan fenomenológiai indíttatású, a husserli fenomenológia alapjain épült ki, s az annak maximájában – „Vissza magukhoz a dolgokhoz!” – foglalt követelményt tartja mindvégig szem előtt. Tudniillik deskriptív tudományként fogalmazódik meg, a jelenségek diszciplinált gyakorlat során kivívott elfogulatlan tapasztalatát hivatott leírni, s ekként tartózkodik attól, hogy bármiféle előírással is szolgáljon a gyakorlat számára. A demokrácia fogalma ezzel szemben normatív tartalmakat is magában foglal, mi több, elsődlegesen maga is normatív fogalom. Olyan elvek foglalata, amelyeket – egyrészt – a politikai berendezkedés alapjául szolgáló alkotmány a maga megfogalmazódásakor kezdettől fogva szem előtt tartani hivatott, ez utóbbiba foglaltak pedig törvényerejű elvárásokat támasztanak a társadalmi-politikai gyakorlattal szemben. Másrészt, a demokrácia eszméje legkorábbi fellépése óta magában foglalja azt a törvénykezésen túlnyúló követelményt is, hogy az a sokaság, ne pedig a kevesek javát szolgálja.⁵

Mármost e vázolt kételyek, a hermeneutika és a demokrácia közti lehetséges összefüggéseket illetően feltételezhető, legalábbis kezdeti zavarodottság, úgy vélem, nem utolsó sorban abból fakad, hogy maguk azok a terminusok és a köztük lévő viszonylatok, melyekben e kételyek megfogalmazódnak, a hermeneutikai filozófia keretében átrendeződni látszanak. A hagyományosan meglehetősen éles ellentétpárokba rendeződve kristályosodó fogalmak, melyek ekként többnyire uralják gondolkodásunkat, a hermeneutikában – az abban kevésbé járatos fül számára – szokatlan összefüggésekbe szövődnek, s gyakran új, a kizáró ellentétet maguk mögött hagyó, többnyire körkörös, vagy éppen más, az egyértelműséget ellehetetlenítő viszonylatokba rendeződnek, s ekként nyernek értelmet. A dichotomikus fogalompárok közt hagyományosan tételezett feszültségek – mely párok közül fentebb a filozófia és politika, ontológia és történeti esetlegesség, elmélet és gyakorlat,

⁵ Beszédében, melyet Periklész a peloponnészoszi háború első évében elesett athéniak temetésén mondott – s melyet Thuküdidész örökített meg [1887, II. könyv. 35-46. fejezet] –, hangsúlyozza: Athén demokratikus alkotmányon alapuló állam, mely „nem kevesekre, hanem a többségre támaszkodik” (i. m.: 135), a törvény előtt mindenki egyenjogú, a közügyek intézése pedig a szabadság szellemében zajlik. Periklész továbbá az athéni polgárok erényei közt említi a nyíltszívűséget, valamint az írott és az íratlan törvények iránti tiszteletet, az azoknak való engedelmességet. Különösen fontos itt számunkra a demokrácia szabadságot védő szellemére, valamint az íratlan törvényeknek – a nép *éthoszának* – való engedelmességre történő utalás, melyek a törvényes rend messze túlmutató pillérei a demokráciának.

racionalitás és élet, politikai filozófia és hermeneutika, normativitás és leíró jelleg kettősei jöttek szóba –, s maga az a különeműség, mely az efféle szembeállítások által jelzett dimenziókat állítólag megilleti, bizonyos értelemben a hermeneutikának mint olyannak az egyik központi, meghaladandó problémáját alkotják.⁶

Tanulmányomban egyetlen eszmét, a „hermeneutikai racionalitás” eszméjét állítom az előtérbe, a demokrácia vonatkozásában. Az a tény ugyanis, hogy a hermeneutikai filozófiának nincs kifejezett politikafilozófiai mondandója, nem jelenti azt, hogy ténylegesen ne volna vagy lehetne politikai jellegű hozadéka. Mindazonáltal ama kérdés tisztázásakor, hogy a demokrácia ügyét tekintve milyen jelentőség tulajdonítható a hermeneutikai indíttatású filozófiáknak, mindenekelőtt az tűnik ajánlatosnak, hogy megfontolásainkhoz a demokrácia és a filozófiai hermeneutika fogalmainak valamiféle előzetes körülhatárolásával fogjunk hozzá.

Ami a demokrácia fogalmát illeti azonban, az azzal kapcsolatos kérdések – nevezetesen korunk demokráciáinak a problémái – egy átfogóbb kérdéskörbe illeszkednek, s úgy tűnik, attól nemigen függetleníthetők. Ez az átfogóbb kérdéskör nem más, mint a modernitás problémája. A modernitás mibenlétének, lényegének vizsgálata, mely a legszorosabban összefügg az egyidejűleg felette gyakorolt kritika projektjével – amennyiben csak valamely posztulált mérték előterében rajzolódnak ki lényegi vonásai –,⁷ ebben a kettős vonásában elsőként Hegelnél nyomul a filozófia középpontjába. Hegel vonatkozó nézetei jó ideig megkerülhetetlennek bizonyultak, s bizonyos értelemben talán még ma sem megkerülhetők. A modernitás problémájának artikulálása ugyanis Hegelnek köszönhető nem csupán a maga fogalmi eszközeit, de magát azt a horizontot is, melynek keretében a mibenlétére adható válaszok egyáltalán felvázolhatókká váltak. Jól jelzi ezt a tényállást, hogy a modernitásról folyó diskurzust – legalábbis hegelianus vagy marxizáló, illetve az ezekből leszármazó körökben – „a felvilágosodás dialektikájának” szokás nevezni, ám az is, hogy nem egyszer

⁶ Egyetlen példa a számos lehetséges közül, ahogyan pályája elején Heidegger a racionalizmus és irracionalizmus, tudományos-szisztematikus filozófia és életfilozófia, metafizika és történetiség stb. közti hagyományosan tételezett feszültségeket meghaladni törekedett. Éppenséggel az ilyesfajta, „legsúlyoságesebb ellentétek egyeztetési kísérletét, valamint – ami ezzel jár – radikális kritikáját” tapasztalhatjuk az első világháborút követő időszakban Heideggernél – írja összefoglalóan Fehér M. István (1989: 13-18). E kritika nem eléggé radikálisan megragadott, ennél fogva pedig hamis alternatívákként igyekszik felmutatni ezen ellentéteket, mi több, „lényegi közösségüket, összetartozásukat” mutatja ki egy olyan, új filozófiafogalom alapján, mely mindenfajta „értelmet” és „jelentést” a tényleges-történeti életből származtat.

⁷ A posztulált mértékek iránti igény abból fakad, hogy a korábban még a hagyományok által formált társadalmi kötelek és életmódok a modernításban felbomlanak, s ennek következtében már nem állnak eleve rendelkezésre ilyen mértékek.

a mégoly anti-hegeliánusnak kikiáltott szerzők esetében is fel-felbukkannak nagyon is hegeliánus motívumok, eszmei tartalmak.⁸

A modernitás – és ezzel a modern demokráciák – „problémája”, a valóságukat illető kérdések azonban nem tévesztendőek össze azzal, ahogyan maga a modernitás önmagát artikulálja. Ez utóbbi, vagyis a modernitás önmegértése Hegel óta jellemzően a felvilágosodás terminusaiban, a racionalitás, ész és értelem felvilágosodásbeli, történetietlen fogalmai mentén zajlott – vagy legalábbis máig igen elterjedt, sőt, talán dominánsnak is mondható az e terminusok mentén való gondolkodás, ítéletalkotás. Noha a modern demokráciák kiépülése történetileg szorosan összefonódott bizonyos, a felvilágosodás során megfogalmazódó nézetekkel, s az utóbbiak közül néhány alapvető eszme – elég például a francia forradalom jelmondatából származó „szabadság, egyenlőség, testvériség” eszméire utalni – talán be is épültek a demokrácia lényegéről vallott nézeteinkbe, mindez nem jelentheti azt, hogy a demokrácia mibenléte és problémái csak és kizárólag a felvilágosodás terminusaiban volnának artikulálhatók. „A” felvilágosodás nem sajátíthatja ki magának a demokrácia ügyét – ahogyan nem gondolhatjuk komolyan azt sem, hogy például egy pap vagy egy humanista ne lehetne jó demokrata, vagy megfordítva, hogy egy jó demokrata ne lehetne jó pap vagy éppen igazi humanista.

Az tehát, hogy a modern demokráciák problémái a modernitás problémáiba ágyazódnak, ez utóbbiak artikulálása pedig történetileg szorosan összefonódott a felvilágosodás gondolati alakzataival, másfelől viszont bizonyos felvilágosodásbeli eszmékkel szemben a hermeneutikai filozófia – belátható (!) okoknál fogva – távolságot tart, könnyen ama csalóka látszat kialakulásához vezethet, hogy a hermeneutikának nemigen lehet érdemi mondandója a demokrácia ügyeiről. Az e kettő közti affinitás vizsgálatakor talán éppen ez a tényállás képezi az egyik legnagyobb nehézséget. Az tudniillik, hogy mindaddig, amíg a demokrácia eszméjének kifejtésekor csak és kizárólag a felvilágosodás eszméi mentén való megközelítést találjuk elfogadhatónak, addig a hermeneutikát – mely éppenséggel nem a felvilágosodás fogalmiságában mozog – eleve ki fogjuk zárni a diskurzusból. Eleve úgy fogjuk találni, hogy a hermeneutikának – jobb esetben – nem sok köze lehet a demokráciához, illetve – rosszabb esetben –, hogy a hermeneutika egyenesen demokrácia-ellenes kell legyen, „minthogy” felvilágosodás-ellenes. Ez a megbélyegző megközelítés, mely – kimondva-kimondatlanul – túlságosan is sok esetben jut érvényre, a hermeneutikát illető alapvető tájékozatlanságról árulkodik.

A hermeneutikának a felvilágosodáshoz való viszonya, mely a fentiek szerint az egyik kulcskérdés a demokráciához fűződő affinitása helyes megítélésének a tekintetében, ismét csak olyan gócpontnak bizonyul, mely félreértések tömkelegének a melegágya. Az, hogy a hermeneutika bevallottan, kifejezetté téve azt, s – miként említettük – jó okkal „nem a felvilágosodás fogalmiságában mozog”, nem jelenti szükségképpen azt, hogy lényegénél fogva felvilágosodás-ellenes kell, hogy legyen. Bizonyos értelemben a hermeneutikai filozófia nagyon is a szívében viseli a

⁸ Noha ennek igazolása nem lehet a jelen tanulmány feladata, egy esetben utalni fogok ilyesmire, Nietzsche kapcsán – ld. a „három távlatról” szóló alfejezet (II/c) utolsó bekezdését.

„felvilágosodás” ügyét – feltéve, ha azt hajlandók vagyunk nem egyszerűen a terminusokban, hanem sokkal inkább a fény, a világosság, a belátás, a megértés és az értelem ügyeként látni, szem előtt tartva ezeknek az emberi életben betöltött jelentőségét. Tény azonban, hogy a hermeneutikai filozofálás fogékony az árnyékokra, a félhomályra, s a sötétségre – mint a belátás ellehetetlenülésére – is. Ám csakis azért, hogy elkerülhesse a túlzott fény okozta vakságot – mert hogy ez is az elvakulás egy módja, s nagyon is vannak vakfoltjai „a” felvilágosodásnak is. Az értelemnek, az értelemközvetítésnek, a beláthatónak a szolgálatába állított diszciplínaként a hermeneutika kezdettől fogva az értelem-ínség tapasztalatából táplálkozik, ez talán legfőbb motivációja. Ha pedig ez így van, akkor nemigen bélyegezhető meg eleve akként, mint ami a felvilágosodás esküdt ellensége volna.

Eddigi megfontolásaink azt a célt szolgálták, hogy egyáltalán megnyithatóvá váljék a kérdés, mely a hermeneutikának a demokrácia vonatkozásában felmutatható hozadékára irányul. Ezt a kérdéskört nem állhat szándékomban kimerítő igényrel tárgyalni – az vélhetően kötetnyi kifejtésre szorulna. A fentiekből azonban kirajzolódni látszik egy kérdés, mely a jelen összefüggésben központi jelentőségűnek tűnik. Ha ugyanis a modernitás dinamikája lényegileg összefonódik annak állandó kritikájával, s továbbá, a demokrácia eszméjében rejlő normativitás szintén csak állandósult kritikai erőfeszítés révén juthat érvényre, akkor az ily módon két síkon is megfogalmazódó kritika iránti igény azt a kérdést veti fel, hogy honnan meríthetők e kritika mértékei, mi testesítheti meg az adekvát kritikát, milyen erők, kik tekinthetők a kritika letéteményesének? Az aspektus, melyet itt előtérbe állítok, e kérdések összefüggésben nyer értelmet.

A „hermeneutikai racionalitás” eszméjének a demokrácia vonatkozásában való kifejtése során a következő módon fogok eljárni. Tanulmányom első fő részében – a demokrácia és a modernitás problémáinak összefüggéseire vonatkozó bizonyos előzetes megfontolásokat követően, s Habermas ez irányú vázlatára támaszkodva – először Hegel modernitás-kritikájának főbb elemeit összegzem. Erre vonatkoztatva vázolom azután a modernitás problémája körül forgó diskurzus ama fő vonulatait jellemző sajátosságokat, amelyek a Hegellel való szakítás során fogalmazódtak meg, s – bizonyos határok közt – alapvonásaiban rajzolják elő a modernitás-kritika lehetséges változatait. Ez az elemzés a szóban forgó eszmei áramlatok elrendeződésének úgyszólván a belső logikáját igyekszik rekonstruálni, mely annak háttéréül szolgál, hogy a második fő részben kidomboríthassuk a hermeneutikai filozófia néhány alapvető jellemzőjét, így helyezvén el azt a vázolt konstelláció viszonylatában. A hermeneutikai filozófia kapcsán először annak ontológiai igényét körvonalazom – a korai Heidegger törekvései mentén –, majd Gadamer dialogikus hermeneutikájának néhány fontos aspektusát domborítom ki, azok társadalmi-politikai jelentőségét hangsúlyozva. Végül azokat a sajátosságokat igyekszem megvilágítani, amelyek a gadameri hermeneutika Rorty általi igénybevételét jellemzik a demokrácia szolgálatába állított új filozófia-fogalma körvonalazása során.

A tanulmány ennek megfelelően a következőképpen tagolódik:

II. Demokrácia, modernitás, kritika

- a) A demokrácia fogalma előzetes megközelítésben
- b) A modernitás hegeli kritikája
- c) A modernitás-kritika három távlata

III. Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

- d) A hermeneutika mint a modernitás-kritika új távlata?
- e) A hermeneutika ontológiai igénye – Heidegger
- f) A hermeneutika gyakorlati-dialogikus fordulata – Gadamer
- g) Hermeneutika és demokratizálás: Gadamer és Rorty

IV. Az összkép

* * *

II. Demokrácia, modernitás, kritika

a) A demokrácia fogalma előzetes megközelítésben

Ami a demokrácia fogalmát illeti, kiindulásképpen a következő megkülönböztetéseket fogalmazhatjuk meg, egyelőre még különösebb elméleti megalapozás nélkül. Szűkebb értelemben a demokráciát a politikai berendezkedés ama formájának szokás tekinteni, melyben a tisztségeiket szabad választás révén elnyerő köztisztviselők gyakorolják a hatalmat. A szó e „konstitucionalista” értelme szerint a demokrácia már azzal megvalósul tehát, hogy kiépül egy, az alkotmányon nyugvó demokratikus kormányzati rend. A demokrácia eszméje azonban már Periklésznel is követelményként támasztotta azt, hogy működése során egy efféle politikai berendezkedés ne a kevesek, hanem a sokak javát tartsa szem előtt. Mai fogalmaink szerint ez annyit tesz, hogy a demokrácia ügye korántsem merül ki az alapvető intézményes keretek kiépítésében. E keretek közt ugyanis továbbra is érvényre juthat – s túlnőttül gyakran érvényre is jut – a kevesek javát szem előtt tartó gyakorlat. A közjó irányában való tájékozódás elterjedése csak akkor remélhető, ha az intézményes renden túlmenően a demokratizálás folyamatának egyre bővebb körökben való kiterjesztésére is sor kerül. John Dewey például ebben az értelemben állította előtérbe a „jogok demokráciája”, de a „társadalmi”, valamint a „gazdasági

demokrácia” kialakításának a feladatait is, túl a „politikai demokrácián”.⁹ E tágabb értelmében véve a demokrácia fogalma egy olyasféle – Richard Rorty által röviden „egalitarizmusnak” nevezett – ideálra utal tehát, amelynek manapság többnyire az esélyegyenlőség követelményével igyekszünk megfelelni.

Úgy tűnik azonban, hogy a demokrácia ezen „konstitucionalista”, illetve „egalitárius” eszméjét – legalábbis, amennyiben az utóbbi elsősorban az esélyegyenlőség nevében folytatott *politizálásra* vonatkozik – ki kell egészítenünk egy további kívánnalommal. Nevezetesen, a demokrácia eszméje az emberek közti informális, hétköznapi viszonyok demokratizálásának, magának a demokratává válás minden egyes állampolgárral szemben fennálló feladatának a kívánnalmát is magában kell, hogy foglalja. Erre a dimenzióra a továbbiakban mint a mindennapok demokráciájára utalok majd. Az alkotmányon alapuló kormányzati intézményrendszer, a társadalmiság különböző szektorainak szabályozása, az ezen intézményekben és szektorokban tevékenykedő emberek politikai elvei és meggyőződései, a mindennapi társadalmi érintkezés gyakorlata – *elvileg* mindezen dimenziók egy kiteljesedett demokrácia megvalósulásának a terepeit képezik.

A demokrácia konstitucionalista, illetve egalitárius fogalmai azonban bizonyos mélyen meghúzódnak, a társadalom- és eszmetörténet során verejtékkel kivívott belátásokban gyökereznek. Ezek egy olyan „logikát” követnek, amelyet mind a demokráciával kapcsolatos kérdések lehetséges alapvető megközelítésmódjainak, azok típusainak a közelebbi tisztázásához, mind pedig – a továbbiakban – a hermeneutikai kezdeményezések ez irányú pozicionálásához érdemes tekintetbe vennünk.

Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás című kötetében Jürgen Habermas annak a meggyőződésének ad hangot, hogy mindama álláspontok, amelyek a jelenkori társadalmi-politikai valóság kérdései kapcsán megfogalmazódtak és ma is megfogalmazódnak, egy olyan konstelláció keretében artikulálódnak, melynek keretei már a hegeli idealizmussal való szakítás során kirajzolódtak, s melynek fő vonulatait – úgyszólván e konstelláció belső logikáját tehát – e szakítás különböző, jól körülhatárolható típusai előrajzolják.¹⁰

„Mindmáig nem jutottunk túl azon a tudati állapoton, amelyet az ifjúhegeliánusok idéztek elő, amikor elhatárolódtak Hegeltől és általában a filozófiától. [...] mi máig is az ifjúhegeliánusok kortársai vagyunk, *azok maradtunk.*” (Habermas 1998: 47).

⁹ Vö. Larry A. Hickman (2011), különösen 174. Hickman a Southern Illinois University kötelékében, Carbondale-ben működő Center for Dewey Studies korábbi igazgatója.

¹⁰ Habermas nézeteire itt csakis azzal a céllal hivatkozom, hogy tájékoztató pontként szolgáljanak a továbbiakban kifejtendő számára. Rekonstrukcióm nem azt célozza tehát, hogy rögzítse mindama problémákat, amelyeket ő a modernitás kérdésének a különböző, az ún. „szubjektum-központú ész” paradigmájában mozgó megközelítéseit elemezve, illetve ezen ész kritikusainak kezdeményezéseit bírálva megnevez (akik – egyébiránt – szerinte ugyancsak e paradigma kötésében maradnak), ahogyan nem célja az azokra általa adott válasz, az ún. „kommunikatív ész” jellemzőinek a nyomon követése sem.

Habermas mindenekelőtt „a modernség és a nyugati racionalizmus történeti fejlődése közötti belső összefüggést” hangsúlyozza (i. m.: 8), vagyis azt a tényt, hogy az újkor társadalmi-politikai valóságának kiépülése és mozgása elválaszthatatlan az ésszerűség nyugati fogalmának a sorsától, e fogalom alakváltozásaitól, s hogy ezért jövője, kilátásai is a legszorosabban összefonódnak azzal a kérdéssel, hogy az ésszerűség miféle formában képes megőriződni és magát érvényre juttatni e valóságban. A modern állapotokkal kapcsolatos lényegi problémák tekintetében tehát a következő két, a jelzett összefüggés szerint egymástól elválaszthatatlan kérdés bizonyul mértékadónak. 1) Mik az újkor *alapvető* jellemzői, miben jelölhető meg a modern társadalmak kialakulásához vezető és azokat jellemző mozgások legfőbb elve, s melyek azok az alapvető feszültségek, amelyek az így kiépülő alakzatban rejlenek? 2) Mi az ésszerűség, a racionalitás „természete”, milyen különböző válaszok rajzolódtak ki e kérdésre, ezek közül mely vagy melyek jutnak döntően érvényre a modernitásban, s milyen teljesítőképeség tulajdonítható nekik?

b) A modernitás hegeli kritikája

Az említett két kérdés egybefonódásának, a modernség és a racionalitás közti *belső* kapcsolat felismerésének és egyúttal vizsgálatának Hegel filozófiájában lehetünk a tanúi – így Hegel elemzéseiből indul ki Habermas is. Ő volt ugyanis az első, aki a filozófiát – azaz a filozófia valamennyi történetileg kiépült alakját – saját kora általi meghatározottságában ragadta meg, aki szerint a filozófia tehát nem valamiféle örök, időtlen problémákkal való foglalatosság, hanem éppenséggel önnön „korának gondolata”, tudniillik „tudás korának szubsztanciális mozzanatáról”, olyan tudás, mely „kora szellemét fejezi ki” (Hegel 1977: 59-60). Saját filozófiájára ezért maga Hegel sem tekinthetett – és nem is tekintett – másként, mint ama kornak, ti. a modernitásnak a kifejeződéseként, melyben létrejött, s melyet – következetesen, immár kifejezett feladatául jelölve ki azt – megragadni törekedett.

Az új kor „elvé” Hegel a szubjektivitásban pillantja meg – abban a szubjektivitásban, mely Descartes-tól egészen Kantig és Fichtéig az újkori filozófia alapfogalmaként került kifejtésre – még ha eltérő tartalmakkal is –, s mely egyúttal az új kor kiépülése valamennyi meghatározó eseményének, így például a reformációnak, a felvilágosodásnak, a francia forradalomnak és a *Code Napoléon* meghirdetésének, vagy az egymástól elkülönülő kulturális dimenziók, így az újkori tudományok, morál és művészet fejlődésének, egyáltalán a vallás és az állam, illetve az állam és a polgári társadalom elválásának, ahogyan a jogilag szervezett társadalmi-gazdasági érintkezés, valamint a mindennapos együttélés szférái elkülönülésének is a háttérében munkál.¹¹ Hegel szemében leginkább

¹¹ A *Jogfilozófiában* ezt a következőképpen fejezi ki Hegel: „A szubjektum *különösségének* joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a *szubjektív szabadság* joga a forduló- és középpont az *ókor* és a

Kant filozófiájában tükröződik a modern világnak ez a lényege, amennyiben Kant – miként Habermas fogalmaz – „a metafizikai tradíció szubsztanciális észfogalmát a mozzanataiban szétvált ész fogalmával váltja fel” (1998: 21), mely mozzanatok azután saját alapjaira helyezi és saját határaikon belül legitimálja, egységüket pedig tisztán formális jelleggel, a szubjektivitás architektonikájában mutatja fel.

A modernség ezen Kant filozófiájában kicsúcsosodó önértelmezése azonban nem lehet kielégítő Hegel szemében, mindenekelőtt annyiban, amennyiben az egész ésszerűségét csupán egyoldalúan, hiszen csak formálisan és szubjektív módon képes érvényre juttatni: kizárólag a szubjektivitás mint olyan transzcendentális egységében – ami pedig annyit tesz: valóságként *nem* – tudja felmutatni azt. A modernitás ezen önértelmezése tehát nem elégítheti ki azt az igényt, hogy a modernség csakis önmagából merítve stabilizálja magát, meg is bizonyosodhassék önmagában.

A szubjektivitás lényegét, mely az újkorban egyre inkább érvényre juttatja önmagát, Hegel az önmagára vonatkozó reflexióban, az abban rejlő szabadságban látja. Kiteljesedésében azonban kettősséget, meg hasonlást vél felfedezni. Egyszerre jelent az ugyanis üdvözlendő haladást a korábbi korok tradíció által meghatározott világával szemben – ti. a szabadság megvalósulásának lehetősége rejlik benne –, ugyanakkor olyan mozgást, mely önnön elidegenedését, valamiféle szerves totalitásból való kihullását és az attól való fokozott eltávolodását idézi elő, anélkül, hogy saját mozgására hagyatkozva e totalitás visszanyerésének a reményét a kilátásba helyezhetné.¹² A szubjektivitás elvének az érvényre jutása maga hozza mozgásba azt a differenciálódási folyamatot, melynek eredményeként a szubjektum „pozitívva” merevedett, idegen, objektív hatalmakkal találja magát szemben, olyan hatalmakkal, melyek számára merő adottságként jelennek meg, s így ellentmondanak szabadságának, ahogyan az értelem és az ész igényeinek is. Ilyen körülmények közt szükségképpen – magának az észnek az igényéből fakadóan – fel kell lépnie ama szükségletnek, hogy a kor fogalmilag megragadja önmagát. Ez a filozófia születésének pillanata. A szükséglet, mely a filozófiát – mint az ész ügyét – életre hívja, a meg hasonlottság felismerésében gyökerezik: „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és

modern kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma. Közelebbi alakulataihoz tartozik a szeretet, a romantika, az egyén örök üdvösségének célja, stb. – azután a moralitás és a lelkiismeret, továbbá az egyéb formák, amelyek majd mint a polgári társadalom elve és mint a politikai alkotmány mozzanatai emelkednek ki, részben pedig általában a történelemben, különösen a művészet, a tudományok és a filozófia történetében lépnek fel.” (Hegel 1983, §124: 142.)

¹² Miként Habermas fogalmaz, Hegel azon ifjúkori sejtését igyekszik fogalmi szintre hozni, mely szerint „a modern világban az emancipáció szükségképpen szabadságnélküliséggé (*Unfreiheit*) változik, mivel a reflexió felszabadító ereje önállóul, és mivel csak a leigázó szubjektivitás hatalma révén hoz létre egyesítést. A modern világ a *hamis* identitás betegségében szenved, mert – a mindennapokban csakúgy, mint a filozófiában – mindig valami feltételest abszolutizál” (1998: 32-33).

kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete” – vallja Hegel (1982: 160).

Az egyesítés megfogalmazódó szükségletét, mely egyesítés funkcióját korábban a vallás töltötte be, az ész korában maga a filozófia hivatott kielégíteni, ám olyan formában, mely már nem térhet vissza a régmúlt korok példaképszerűségéhez. A modernitásnak oly módon kell önnön legitimitását felmutatnia, hogy a maga mértékét és igazolását önmagában keresi fel. Ezért a modernség önmagában megbizonyosodásának dilemmájára csak a modernség elve alapján, vagyis a szubjektivitás elvének kitartva, nem pedig attól idegen elvet bevonva adható válasz. Mármost Hegel ennek a követelménynek oly módon vél megfelelni, hogy a véges szubjektivitás elve mellé, mely saját szabad, reflexív mozgásából fakadóan egyre inkább differenciálódik, felveszi – mintegy annak mértékeként és kritikai instanciájaként – az abszolút szubjektumnak, az Észnek mint abszolútnak a fogalmát. „Az abszolútumot meg kell konstruálni a tudat számára – ez a filozófia feladata” (i. m.: 164). A filozófia eszköze továbbra is csak a reflexió lehet, ám a véges szubjektivitás végbemenési módjaként értett reflexióval, mely valójában csupán az értelem mozgása és nem más, mint „szembeállított dolgok tételezése [...], a lét és a korlátozás képessége” (i. m.: 164), szembe lehet és kell állítani az Ész sajátos reflexivitását, a reflexiót *mint ész*:

„A reflexió csak akkor ész, és a reflexió tette csak akkor tudás, ha az abszolútumra vonatkozik; de ez a vonatkozás megszünteti a reflexió művét, és csak a vonatkozás létezik, ez a megismerés egyedüli realitása; ennél fogva az elszigetelt reflexiónak, a tiszta gondolkodásnak nincs más igazsága, mint megsemmisítésének az igazsága. Az abszolútum viszont, minthogy a filozofálás során a reflexió a tudat számára hozza létre, ezáltal objektív totalitássá válik, a tudás teljessége, az ismeretek organizációja lesz. Ebben az organizációban minden rész egyúttal az egész, mert a rész csak mint az abszolútumra való vonatkozás létezik” (i. m.: 168).

Az ész reflexív mozgása nem merül ki az értelem általi folytonos tükrözés, a véges minduntalan tagadása „rossz végtelenbe” tartó mozgásában. Az ész sokkal inkább spekulatív mozgás. Olyan spekuláció, melyben a reflexió minden foka – az abszolútumra való vonatkozása következtében – egyúttal szintézist alkot az abszolút szemlélettel, így hozva létre a „jó végtelent”. Ezzel megsemmisül minden lét és korlátozottság önmagán nyugvása, melyek immár az abszolútum másléteként lepleződnek le – ama máslétként, melynek elemében az abszolútum önmagát önmagával közvetítve bontakoztatja ki önmegismerését.

A modernség hegeli kritikájának fő jellemzői tehát az alábbiak. Hegel i) felismeri a szubjektivitás elvén nyugvó modernitás fölényét a korábbi korokkal szemben, ám egyúttal ii) az azzal járó szükségképpen meghasonlottságot is, ezért iii) a szubjektivitás elvének egyoldalúságát igyekszik felmutatni, mégpedig iv) az abszolút ésszerűség mint totalitás irányában való túlhaladása révén. Nyilvánvaló azonban az e hegeli kritikában rejlő nehézség: a meghasonlott szubjektivitásnak az

ésszerű totalitás mozzanataként való felmutatására csak a fogalom elemében kerülhet sor, arra csak a gondolkodás, a filozófia lehet képes; s megfordítva, csak a fogalom elemében tűnhetnek fel ésszerűként a valóság meghasonlottságai. Az abszolútum *filozófiája* számára elkerülhetetlen ugyan a végkövetkeztetés, miszerint „ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű” (Hegel 1983: 20), ám *csakis* az abszolútum filozófiája számára az. Miközben e tételben rejlene a kor igazolása, az éppenséggel felszámolja a fennálló kritikájának impulzusait. Az abszolút ész hegeli fogalma belső feszültséget rejt magában: egyfelől bármiféle különösség abszolutizálásának a kritikai instanciájául, e kritika mértékéül szolgál, másfelől viszont a totalitás egészének ésszerűségét, s ezzel mindennemű kritika felszámolódását implikálja. Az abszolút idealizmus ezért azt támasztja elvárásként a polgárokkal szemben, hogy elidegenedett különösségüket az általános ésszerű mozzanataként ragadják meg, mégpedig a gondolkodás elemében. Ez az immanens követelmény fejeződik ki abban a hegeli konstrukcióban, amely a polgári társadalmat „felemeli” az államba – miként Habermas fogalmaz: „az önmagát megértő szubjektum logikája [...] egy erős állam institucionalizmusát kényszeríti ki” (1998: 39).

c) A modernitás-kritika három távlata

Hegel kritikai vállalkozását azzal a céllal igyekeztünk összegezni, hogy annak háttere előtt körülhatárolhatóvá váljanak azok az alapvető megközelítésmódok, amelyek „belső kényszerpályái” a modernség kritikája kapcsán megfogalmazódó álláspontok lehetséges irányvételeit a mai napig kijelölni látszanak, legalábbis Habermas szerint. Hegel abszolút idealizmusa e tekintetben két végső tényezőt rejtett magában – egyfelől a modernségnek magából a modernség szelleméből merítő kritikáját mint gondolatalakzatot, másfelől az ész hegeli fogalmát, s e két végső tényező összefonódásának a megbomlása volt az a döntő mozzanat, amely mentén azután az utókor számára járhatónak bizonyuló utak kirajzolódhattak-kirajzolódhattak.¹³ Ily módon egy alapjaiban háromszatú tagolódás áll elő – az ortodox hegelianusok, a velük élesen szembenálló anti-hegelianusok, valamint a mindkét előzőtől elhatárolódó, mérsékeltebb ifjúhegelianusok irányzata: a) a modernség kritikátlan apologétáival (az ortodox hegelianusokkal) a kor kritikusi állnak szemben; b) az utóbbiak tábora viszont aszerint tagolódik, hogy mi képezi a kritika alapját: az a modernség szelleméhez híuen, ám a hegeli észfogalom terhe alól kitérve (ifjúhegelianus módon), vagy pedig mindkettőt aláásva (anti-hegelianus módon) fogalmazódik meg; c) végül a modernség talaján mozgó kritikák képviselői is két irányzatra oszlanak: a baloldali, illetve a jobboldali hegelianusok táborára, a hozzájuk kapcsolódó mozgalmakra.

¹³ Az abszolútum *filozófiája* számára elkerülhetetlen ugyan a végkövetkeztetés, miszerint „ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű” (Hegel 1983: 20), ám *csakis* az abszolútum filozófiája számára az – csak a fogalom elemében tűnhetnek fel ésszerűként a valóság meghasonlottságai.

A kritika, a felvilágosodás „dialektikája” számára így három „távlat” bontakozik ki, melyek tagolódása akörül fordul meg, hogy miként viszonyulnak modernitás és racionalitás összefüggéséhez, mit tekintenek a kritika letéteményesének. E három távlat tehát a baloldali, valamint a jobboldali hegelianusok képviselte álláspontból, illetve a majd Nietzsche által megnyitott útból kiindulva tárul fel. Mindhárom távlat egyetért abban, hogy – miként Habermas fogalmaz – „a felvilágosodás fogalmával jellemzett tanulási folyamatok mélyen gyökerező illúziókkal fonódnak össze [...] s hogy a szűk látókörű felvilágosodás autoritárius vonásai közeli rokonságban vannak az öntudat vagy a szubjektivitás elvével”. Egyaránt „keresik azt a vakfoltot, ahol valami tudattalan fészkel be magát a tudatba, ahol a felejtés lopózik az emlékezetbe, ahol a visszaesés haladásnak, az emlékezetkiesés tanulási folyamatnak álcázza magát”. (i. m.: 49-50) Mindhárom távlat egyetért tehát abban, hogy a felvilágosodás maga is felvilágosításra szorul – ezt a „felvilágosítást” azonban eltérő előjelekkel kívánják végebeinni, s eltérő tartalmakkal is töltik meg azt.

Az ifjúhegelianusok megtartják a hegeli gondolkodás alakzatát – a modernitás immanens kritikájának igényét –, azonban elutasítják az abszolút ész hegeli fogalmát, mellyel szemben a külső és belső természet érzéki valóságát (Feuerbach), az egyén konkrét, történeti egzisztenciájában rejlő ellentmondásnak, a „boldogtalan tudatnak” a meghaladhatatlanságát (Kierkegaard), a gazdasági alapok anyagi létét (Marx) hangsúlyozzák, visszautasítva a valóság elkülönülő szférái közti pusztán fogalmi közvetítést, a valós ellentétek gondolati szublimálását. Mindez távolról sem az ész általános elutasítását, hanem egy szerényebb ész-fogalom átmentését jelenti, mely a felvilágosodás egy más fajta – immár a Hegel által vázolttól eltérő módon megragadott – dialektikája számára nyit utat. Hangsúlyossá válik a mindenkori történeti jelen, mely nyitott a jövő felé – ellentétben Hegel proklamációjával, mely „a történelem végét” hirdette meg –, ez pedig teret biztosít a kor immanens kritikája számára, melyet illetően két szembenálló mozgalom artikulálódik.

A radikálisok pártja, a „mozgás pártja” a baloldali hegelianusokhoz kapcsolódik, s azokat tömöríti magában, akiket a felvilágosodás továbbvitelének törekvése éltet, s az ésszerűségnek a történelmi valóságban megvalósítandó, jövőbe vetített utópikus reménye vezérel. Az államban ők pusztán a társadalom meghasonlott erkölcsiségének a kifejeződését látják – nem pedig az eleven erkölcsiség megtestesülését, miként Hegel –, s így nem is az államban, hanem a társadalom önszerveződésének a folyamataiban pillantják meg az áhított ésszerűség megvalósításának esélyét – ám ugyanakkor e folyamat élcsapataként tekintenek magukra. Ezt az ésszerűséget viszont továbbra is – Hegelhez hasonlóan – egy olyan „erkölcsi totalitás” eszméjében, illetve realizálásának a kívánalmában vetítik előre, melynek keretei közt felszámolódna az ember közösségi-nyilvános, illetve privát szférája közti szakadás. Habermas ennek az eredendő hegeli projektumnak a „praxisfilozófiai folytatásaként” értékeli nem csupán a nyugati marxizmus különböző változatait, de az amerikai pragmatizmus főbb képviselőinek, valamint az analitikus filozófia radikális demokrata szerzőinek eszméit is (i. m.: 53. skk.). A demokrácia fentebb említett egalitárius eszméjét ez a mozgalom tűzi a zászlajára.

A jobboldali hegelianusok motívumaiból táplálkozó neokonzervatívak pártja, a „maradás pártja” ezzel szemben fellazítani igyekszik a modernség és az ész közti belső kapcsolatot, s kezdettől fogva lemond az erkölcsi totalitás eszméjéről. Az utópizmus ellenében az ész már csak totalitás-igényétől megfosztva, objektív és szubjektív szféráira széthullva ismeri el, minek következtében az megszűnik ész lenni, elveszíti hatóerejét, s az értelem pusztá célracionalitására redukálódik. Azáltal, hogy ily módon „kikapcsolja a jövő felé orientált időtudat fényszóróit” (i. m.: 65), ez az alapállás alapjaiban semlegesíti a radikális kritikát, s a pusztá operacionalitást szem előtt tartó kritika elvével helyettesíti azt. Ennek megfelelően hajlik arra, hogy a fennálló viszonyok „ésszerűségét”, vagy legalábbis a társadalmi modernizáció általa is üdvözölt folyamatának a többé-kevésbé automatikus kibontakozását, annak „objektív”, elkerülhetetlen voltát hangoztassa, mely eleve illuzórikussá teszi a radikális párt állampolgári egyenlőségre vonatkozó kívánalmait. A racionalizált társadalom funkcionális összefüggéséből keletkező deficitet, a polgárok által az alapjaiban megmásíthatatlan, objektív viszonyokban való részvételük során elszenvedett veszteségeket mindenekelőtt – Hegel meggyőződésének megfelelően – az államiság és a vallás „szubsztanciája” hivatott kompenzálni szerintük, illetve a szellemtudományok által a szubjektív élet számára közvetített tradíciók, az erkölcsiség és a művészet hivatottak kiegyenlíteni azt. Ez tehát a „kompenzatorikus úton megbékélt modernség” víziója (uo.), melyben a társadalmi modernizáció előnyeinek az élvezetével a kulturális modernség leértékelődése, vagy egyenesen az arról való lemondás, a modernség-tudat túlhaladottságának a tudata párosul. Az ide tartozók a demokráciának pusztán a konstitucionalista eszméjét fogják védelmezni.

A harmadik távlatot a modernitás mint olyan kritikusainak anti-hegelianus tábora képviseli, azok tehát, akik a Nietzsche és a neoromantika által megnyitott perspektíva gondolati stratégiáit mozgósítják. A kritika szerve avagy mértékadó instanciája számukra többé nem az ész, ahogyan még kevésbé az a cél- és operacionális értelem. Ugyanakkor nem is „egyszerűen” a múlt valamely példaadó alakzatához való visszatérésről van szó – a „vallási vagy metafizikai igazságokhoz való ókonzervatív visszahátrálás már nem jöhet számításba”, rögzíti joggal Habermas (i. m.: 52). A modernség teljeskörű kritikájának ugyan szolgálhat alapjául valamely régmúltnak a – szükségképpen az utókor által „konstruált”, s ennyiben többé-kevésbé romantikus – példaszzerűsége, ám ez a fajta kritika továbbra is a jövőt veszi célba, mi több, a jövőre orientált modern időtudatot radikalizálva licitálja túl a progresszív és neokonzervatív korkritikák dialektikáját, s ezért gyakran utópikus felhangokkal is telítődik. Nietzsche nagyon is bírálja a modern ember meghasonlottságát – az ellentmondást, mely a tudásnak a művelődés folyamatában kiépülő „belső túlvilága”, illetve a cselekvés terén a külső normákhoz igazodó, konformista magatartás közt feszül (vö. 1995: 47. skk.) –, e meghasonlottságot azonban a felvilágosodásban rejlő potenciál – az ész és az értelem potenciálja – nem csak hogy nem képes meghaladni szerinte, hanem inkább elmélyíti azt. „Nekünk, moderneknak saját magunkból merítve nincs semmink” – vallja Nietzsche (i. m.: 49) –, s ennyiben önnön mozgatórugójában, a tudat-szubjektivitás elvében a modernség nem is lelhet mértékekre. Maga az ész nem egyéb, mint minden

élet és minden létezés végső elvének, a hatalom akarásának az elfajzott – mert merőben a „csordamorál” szükségleteiből fakadó – kifejeződése, vagyis olyasvalami, amivel csakis a hatalom-akarás belső dinamikájának a töretlen, inherens „logikája” állítható szembe. Az önmagában meghasonlott modern szubjektummal Nietzsche tehát a legsajátabb irracionális erőinek is birtokában lévő, azokhoz hű maradó, ám az ön-transzcendálás valamennyi mozgósítható impulzusába egyúttal hierarchikus rendet is vivő in-dividuum ideálját, vagyis az akarat töretlenségének az eszményképét szegezi szembe.

Mármint Habermas szerint ez a nietzscheiánus impulzus lényegileg irracionális-anarchikus, s követői – akik majd „az extatikus szuverenitást vagy az elfelejtett létet, a test reflexeit vagy a meggyötört szubjektív természet helyi ellenállásait és akaratlan lázadásait idézik fel a hatalom és a megtévesztettség egyetemes rendszerével szemben” (1998: 52) – nem kevésbé azok. Tézise, melyet az Előszóban még felmerülő „gyanúként” fogalmaz meg (i. m.: 10), s melyet azután maga a kötet hivatott igazolni, így hangzik: „a neokonzervativizmus vagy az esztétikailag inspirált anarchizmus a modernségtől búcsúzva voltaképpen csak a modernség elleni újabb lázadásra tesz kísérletet [...] az »utófelvilágosodás« köntösébe bújtatva csak cinkosságát leplezi az ellenfelvilágosodás »tiszteletre méltó« tradíciójával” (uo.).

Nem kétséges, hogy a kérdés – kiváltképp annak ilyen szintű, absztrakt-általánosító megfogalmazásában – rendkívül összetett. Mivel azonban e tézis a hermeneutikai filozófia heideggeri megalapozására nézve is elmarasztaló, érvényességének fellazítását már Nietzsche esetében is fontosnak véljük. Ezért megfontolásra érdemesnek tartjuk azt a felvetést – mely közelebbről itt persze nemigen tárgyalható –, hogy Nietzsche az „erkölcsi totalitásnak” ugyanazt az antikvitásból merített, s a modernitásban *par excellence* utópikus eszméjét látszik irányadó ideálként védelmezni, amelyet Hegel korábban a felvilágosodás ész-fogalmával hozott összefüggésbe – annak rendszerszerű, szubjektív, objektív és abszolút formájában –, Nietzsche viszont az „individuális totalitás” regulatív eszméjeként vezeti be azt, egy olyan individuum eszményeként, akinek a „lelki háztartásában” és életvitelében tudás és tett egysége, belső és külső összhangja testesülne meg.¹⁴

III. Hermeneutika mint társadalomkritikai paradigmaváltás

d) A hermeneutika mint a modernitás-kritika negyedik távlata?

¹⁴ „Az a nép, amelyiknek kultúrát tulajdonítunk – írja Nietzsche –, egész valóságában valami élően Egy kell hogy legyen, s nem hullhat szét nyomorultul belsővé és külsővé, tartalommal és formává” (1995: 50).

Mármost a Habermas által vázolt kép, melyet az eddigiekben igyekeztünk összegezni, egyfelől nagyon is hasznosíthatónak tűnik a hermeneutikai indíttatású filozófiák bizonyos „pozicionálása” számára: racionalitás és modernség kirajzolódó összefüggéseit felvázolva egyértelművé teszi azt a vonatkoztatási keretet, amelyben a modernség problémájára adott válaszok jellemzően elrendeződtek-elrendeződnek. E tekintetben tehát a hermeneutika által képviselt sajátos „racionalitás” kidomborítása adódik feladatként.

Másfelől viszont Habermas vázlata éppenséggel kevésbé tűnik hasznosíthatónak a tekintetben, ahogyan a hermeneutikai filozófia heideggeri megalapításának értékelésére-elhelyezésére a maga felvázolta kereteket felhasználja. A rubrika, melybe a hermeneutikát Habermas mindig is hajlott besorolni, jobb esetben – s pusztán Gadamerre vonatkoztatva – az az általa neokonzervatívként jellemzett beállítottság volna, mely lemond a társadalmi viszonyok ésszerűségét célzó utópikus reményről, a szellemtudományokat pedig – mint a tradícióközvetítés letéteményeseit – kompenzatorikus teljesítményük kapcsán méltatja.¹⁵ Heideggert viszont kifejezetten a nietzschei indíttatású észkritika képviselőjeként tárgyalja Habermas, olyan szerzőként, aki a metafizika kritikája révén magát a nyugati racionalizmust kívánja aláásni (vö. i. m.: 112-134). Minként Heidegger projektjéről írja:

„Most a lét az, ami a létezőből visszahúzódott [...] a metafizika korlátait belülről meghaladó gondolkodás többé már nem osztja az autonómiájával hivalkodó ész önbizalmát. A létet betemető rétegeket minden bizonnyal le kell hordani, el kell takarítani. Ám a destrukció munkája – nem úgy, mint a reflexió ereje – egy új heteronómia begyakorlására szolgál. A

¹⁵ Szembeötlő például, hogy Gadamer neve összesen öt alkalommal kerül említésre Habermas tizenkét előadásában, s mindahányszor futólag. Egy esetben pedig, ahol „a radikálisan történeti gondolkodás [...] jellemzője”-ként értett „hatástörténet” eszméjének a különböző olvasatairól esik szó, Gadamert annak „konzervatív [...] variánsa”-ként említi (1998: 17). A Habermas és Gadamer közt lezajlott korábbi vitáról, melyben a „konzervativizmus-vád” is megfogalmazódik, ld. tanulmányomat (Nyíró 2015). Miként ott utalok rá, Gadamer az őt jellemző „konzervativizmust” – ha egyáltalán itt helyénvaló ez a kifejezés – éppenséggel a forradalmi impulzustól való, az élettapasztalat belátásain alapuló állhatatos tartózkodás „konzervativizmusának” tekinti, 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” (Gadamer 1990a: 243).

destrukció energiája egyedül a szubjektivitás önlegyőzésére és az önmagáról való lemondásra irányul: a szubjektivitásnak meg kell tanulnia a kitartást, és alázatban kell feloldódnia. Az ész maga csak a feledés és elfojtás áldatlan aktivitásában nyilvánulhat meg. [...] a lét csak mint végzet fordulhat elő [...] Heidegger észkritikája egy mindent átható, de tartalmilag üres beállítottság-változás távolságtartó radikalitásában ér véget: el az autonómiától, odaadni magunkat a létnek” (i. m.: 86-87).

Habermas tehát a szubjektum autonómiájának feladását, az autonóm szubjektivitás aláadását olvassa ki Heideggerből, amit szerinte a szubjektivitás lényegi létre-vonatkoztatottságának „új heteronómiája” teremtené meg. Továbbá, mindezt Habermas magától értetődően politikailag fűtött megközelítésnek tekinti, elhárítva, vagy egyszerűen csak az ideológia gyanúja alá helyezve annak kifejezett ontológiai igényét.

Miként Hegel esetében is láthattuk azonban, nem létezik olyan gondolati képződmény, nincs olyan filozófia, amely ne volna gyökeresen eltérő modulációkban olvasható. Minden olvasatba belejátszik az a perspektíva, sőt meghatározzák azt azok az előzetes vélekedések és várakozások, amelyek felől az olvasat kibontakozik – olyan belátás ez, amelyet éppen a hermeneutikai filozófia tett kifejezetté. Mármost ennek lehetünk tanúi Habermas Heidegger-értelmezésében is. Habermas perspektíváját a racionalitás mibenlétére vonatkozó meghatározott elgondolás szervezi.¹⁶ Ennek jegyében utasítja vissza Heidegger ama kezdeményezését, mely a lét értelmére irányuló kérdés kidolgozása révén a tradicionális metafizika elé kérdez, s ezt a kérdést a legszorosabb összefüggésbe hozza az ember létmódját meghatározó jegyekkel. Szembeötlő továbbá, hogy Heidegger e monolitikus olvasata nem ad számot arról, hogy a létértelemre irányuló heideggeri kérdésből miként nőhetett ki

¹⁶ A racionalitás mibenlétére vonatkozó habermasi pre-koncepciók egyrészt az autonóm szubjektivitásnak a felvilágosodás tradíciójából származó eszméje, másrészt viszont a gadameri hermeneutikában kiemelkedő szerepet játszó dialogicitás-eszme mentén artikulálódnak. Miként írja, „aki ebben a diskurzusban részt vesz [...] meghatározott értelemben használja az »ész« vagy a »racionalitás« kifejezéseket. Nem ontológiai játékszabályok szerint használja, Isten vagy lét egésze jellemzésére, és nem is empirista játékszabályok szerint használja, megismerésre és cselekvésre képes szubjektumok diszpozícióinak jellemzésére. Az ész nem valami készet jelöl, nem objektív teleológiát, nem is szubjektív képességet. Inkább azt jelzi, hogy a történeti fejlődés menetében felkutatott szerkezeti minták [...] félbeszakadt, félresikerült képzés-tanulási folyamatokra utalnak, amely folyamatok túlmutatnak az egyén szubjektív tudatán” (1998: 49, 4. jegyzet). E racionalitás e jellemzése közben Habermas láthatóan nem vesz tudomást az autenticitás heideggeri eszméjéről, nem ad számot ezen eszmének a dialogicitásban, a kommunikatív ész kiépülésében játszott alapvető jelentőségéről, s „a történelemben fellelhető ésszerű mintázatok” eszméjében is pusztán instrumentalizálható potenciált lát.

egy olyasfajta, magát a heideggeri kezdeményezések folytatójának tekintő filozófia – ti. Gadamer filozófiája –, amely több tekintetben is Habermas saját vállalkozása hátterében áll.¹⁷

Tézisünk az tehát, hogy – minden lényeges különbségük ellenére – Gadamer filozófiája nem függetleníthető a hermeneutikai filozófia heideggeri alapvetésétől, hogy az általuk képviselt hermeneutikai filozófia nem illik bele a Habermas által vázolt konstellációba, hogy a hermeneutikai filozófiától idegen fogalmi háló szervezi ezt a konstellációt, s ezért a hermeneutikai filozófia lényegi vonásai hamis beállításban kerülnek feltűntetésre, ha azokat ezen alapvetően Hegeltől és a felvilágosodásból származó fogalmi keret fényében kívánjuk megítélni. Habermas vázlata tehát csakis annyiban hasznos a számunkra, amennyiben éppen azt a jelenkori kontextust rögzíti, amihez képest új hozadékokkal szolgál a hermeneutika a modernség dilemmái kapcsán.

e) A hermeneutika ontológiai igénye – Heidegger

A hermeneutika ősi, a hellenizmusig visszanyúló diszciplínája mindig is a megértés és értelmezés tanaként volt ismert, mely elsősorban bizonyos tudományágak keretében – így a jogtudományban, a teológiában és a filológiában – hasznosítható. Mármint ennek a diszciplínának a filozófiai rangra emelkedése a legszorosabb összefüggésben áll azzal, hogy – bizonyos megfontolások következtében – egyetemes, ontológiai igénnyel lépett és lép fel, ontológiai relevanciájú kérdésekben bizonyult és bizonyul megkerülhetetlennek, mi több, konstitutívnak. Mivel e fordulatnak a korai Heidegger munkásságát nyomon követve lehetünk a tanúi, a szóban forgó ontológiai igényt is Heidegger két alapvető, s egymással szorosan összefüggő eszméjének a megvilágítása révén – jelenlegi céljainkra pusztán körvonalaiban – igyekszünk felvázolni.

Az első ezek közül az ún. ontológiai differencia eszméje. Eszerint különbséget kell tennünk egyfelől a létező dolgok mint létezők, másfelől e létező dolgok léte közt. Ez a különbség tiltásként is kifejezhető: noha „létről” mindig csak valamely létező – esetleg a létezők valamely köre, vagy akár a létezők összessége – kapcsán beszélhetünk, „az” maga, vagyis „a” lét nem azonosítandó sem a létezők összességével, sem pedig valamely kitüntetett létezővel (legyen az akár Isten, akár valamely más, valamennyi egyéb létező végső alapjának, eredetének tekintett létező, mint például az újkori

¹⁷ Alapvető indíttatásait, hogy az ún. kommunikatív-észről szóló elgondolásait megalkossa, köztudottan Gadamer hermeneutikájából merítette Habermas. Jean Grondin, a gadameri hermeneutika jeles kanadai értelmezője például így fogalmaz: Habermas „a nyolcvanas években [...] felvázolta a kommunikatív cselekvés elméletét, s abból egy olyan diskurzus-etikát bontakoztatott ki, melyet a nyelvi jellegű szót értés egyetemes eszméje legitimál” (2002: 180) – az az eszme tehát, mely Gadamer hermeneutikáját élte. Grondin ezért beszél azután Habermas kapcsán „a hermeneutikai univerzalizációs igény megújításáról”, „a hermeneutikai megértés diskurzusetikává történő kiterjesztéséről” (i. m.: 187).

idealizmusok „szubjektuma”, vagy a realizmusok által tételezett „elme-független” dolgok).¹⁸ E különbség értelmét talán a következőképpen fogalmazhatjuk meg hozzáférhetőbben, kevésbé elvont módon. A létező dolgok nagyon is megragadhatók a maguk kategoriális meghatározottságaiban, mint ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkező létezők, ám eközben mindeme meghatározottságaik semmit sem mondanak arról, ami e létezők létezésének-létének a számunkra – emberek számára – való értelmét képezheti. Megragadhatók ugyan valamely tárgyat, mint ami ilyen és ilyen jellemzőkkel bír, mindez azonban nem járul hozzá ahhoz, hogy megválaszolhassam a kérdést: mi az értelme annak, hogy ez a létező létezik, „adódik”, „van” a számomra. A „lét-értelem” nem a dolgok valamiféle objektív meghatározottsága. Az értelem mindenkor és meghaladhatatlanul a dolgok számunkra való értelme. A korai Heidegger az ontológiai differencia ezen eszméjének a bevezetésével vágja úgyszólván ketté idealizmus és realizmus szembenállásának „gordiuszi csomóját”.¹⁹

A második megvilágítandó idea, mely az ontológiai differenciával összefüggésben épül ki a korai Heidegger számára, az ún. fundamentál-ontológia eszméje. Ez a következő megfontolások révén körvonalazható. Általában véve a fenomenológiai indíttatású ontológia a létezők létértelmét hivatott megvilágítani. A létezőknek azonban különböző típusai vannak – mint pl. a „fizikai” természet, az élőlények, az eszközök, a matematikai és egyéb ideális entitások, vagy a műalkotások, a történetiség módján létezők, stb. –, de a létezőkről beszélhetünk egészükben véve is. A különböző típusú létezők létértelmét az egyes, ún. regionális ontológiák hivatottak explicit módon kifejteni, viszont az egyáltalában vett lét értelmének fogalomra hozása a fundamentál-ontológia feladata. Az így értett fundamentál-ontológia a különböző diszciplínák vonatkozásában megalapozó jelentőségű, amennyiben az egyáltalában vett lét fogalmának derivátumai valamennyi diszciplína diskurzusában konstitutívak.

Pre-ontológiai értelemben véve azonban – s egyáltalán minden tudományos érdek előtt – ezek a regionálisan elkülönülő létértelmek valamennyien az ember számára való értelmek, még ha implicit-hallgatólagos módon is. Ezek az ember számára feltáruló értelmek, akit a létezők körében éppenséggel (hallgatólagos) létmegértése tüntet ki Heidegger szerint. Az ember az a létező, aki oly módon „van”, hogy eközben – bármily homályosan is, de – „érti”, hogy „van”, azaz viszonyul e léthez, létben e létre megy ki a játék, léte nem egyéb, mint az e lét iránti gond. Mármint ama létezők létértelmei, melyekkel a világban szembesülünk, egyúttal saját ittlétünk lehetséges világviszonyulási módjait

¹⁸ Richard Schaeffler megfogalmazásában az ontológiai differencia „a lét és a létező közti ama megkülönböztetés, mely megtiltja, hogy a létet egyfajta »legmagasabb létezőként« fogjuk fel, avagy a »létező egészével« cseréljük össze” (1978: 7, idézi Fehér M. [1989: 9]).

¹⁹ Eszerint a realistáknak igazuk van abban, hogy a dolgok, melyekkel világunkban szembesülünk, tőlünk – s mindenfajta szubjektivitástól – függetlenül „fennálló” dolgok. Az idealisták ellenben fölényben vannak a realizmussal szemben a tekintetben, hogy a lét és a realitás „valóságát” a tudatba helyezik, s ezáltal azt juttatják kifejezésre, hogy a lét nem magyarázható meg a létezők által. „Lét” csak a létmegértésben adódik, s a létezők mint létezők csak ennek alapján válhatnak hozzáférhetővé (vö. Heidegger 1989: 370. skk.).

alapozzák meg. Ha például valamit valamire alkalmas voltában értek meg, tehát mint eszközt, ami erre és erre a célra használható, akkor *egyszerre* ragadtam meg e valami számomra való létértelmét, és *ugyanakkor* saját világviszonyulási lehetőségeim egyikét – ti. a dolgokhoz mint eszközökhöz való viszonyulásom lehetőségét. E valami kapcsán megértettem annak számomra való értelmét *mint* saját lenni-tudásom egyik lehetőségét. A létezők létértelme tehát egybeesik saját létlehetőségeimmel. Ha ez így van, akkor az emberi ittlét lehetséges világviszonyulási módjainak, létlehetőségeinek a számba vétele egyúttal a világon belül utunkba kerülő létezők létértelmének a felfedését jelenti, a kettő egybeesik. Ennyiben az emberi ittlétnek, az egzisztenciának az analitikája egyúttal – elvileg – valamennyi létező létértelmének, végső soron pedig az egyáltalában vett lét értelmének a tisztázását célzó fundamentál-ontológia.²⁰

Továbbá az, hogy a fundamentál-ontológia ezen eszméje a legszorosabban összefonódik a hermeneutika eszméjével, vagyis – megfordítva – az, hogy a hermeneutika a fundamentál-ontológiaként értett filozófia középpontjába nyomul, úgyszólván „tárgyi szükségszerűség” következményének mondható. Ezen egy kettős elmozdulást, egyazon dolog két aspektusát értjük. Egyfelől azt, hogy az értelmezés problémája immár nem egyszerűen valamely sajátos – mondjuk a „fizikai” természettől létmódját tekintve elkülönülő, „történeti” – tárgyhoz való hozzáférés kérdéseként, azaz nem vagy nem kizárólag a megközelítésmód, a módszer problémájaként jelenik meg (ellentétben a hermeneutika mibenlétének korábban jellemző felfogásmódjaival). Az értelmezés mint eljárás nem valami külsődleges az értelmezendő tárgy vonatkozásában, az immár nem a tárgy létmódjától elvonatkoztatható módszer kérdéseként merül fel. Éppen ellenkezőleg: az értelmezés mikéntje, hogyanja, magának az értelmezendő tárgy létértelmének a konstitutív mozzanatát képezi. Másfelől az emberi lét, az emberi élet a maga tényleges végbemenetelének mikéntjében – azaz fakticitásában – nem férhető hozzá sem puszta reflexió, sem közvetlen intuíció, s még kevésbé valamiféle introspekció avagy „magunkba pillantás” révén, az egyáltalán nem tehető és sohasem válhat valamiféle „tárgyi adottsággá”, a szemlélés puszta tárgyává, még kevésbé fenomenológiailag redukált-megtisztított „evidenciává” avagy lényegszemlélet tárgyává. A tényleges élet csakis oly módon – és annak köszönhetően – hozzáférhető a megértés számára, hogy az már mindig is önmagát értelmezi, azaz megértő-értelmező módon megy végbe, megértve-értelmezve az, ami. A megértés és értelmezés az emberi lét végbemenési módja maga.

A hermeneutika filozófiai rangja, egyetemességi igénye abból fakad tehát, hogy az emberi élet a maga tényleges végbemenetelében eminens értelemben véve hermeneutikai fenomén, már eleve,

²⁰ A fundamentál-ontológia eszméje elvileg ugyan valamennyi létező létértelmének a felfedését célozza, ténylegesen azonban a *Lét és idő* című mű keretében Heidegger csupán a létezők ama régióinak a létértelmét világítja meg, amelyek „a” lét egyáltalában vett értelmére irányuló kérdésének a kidolgozásához, ti. az ittlét extatikus temporalitásának mint „a” lét értelmére irányuló kérdés horizontjának a felmutatásához nélkülözhetetlenek bizonyultak – ld. tanulmányomat (Nyíró 2010).

mindenkor és minden világviszonyulásában megértő-értelmező módon megy végbe, illetve valósul meg. A hermeneutikai filozófia erre, vagyis az emberi élet „állagát”, ontológiai szerkezetét kitüntető megértő-értelmező jellegre épül, egyúttal ennek a tényleges emberi életnek és tartalmainak a leírását célozza, e dimenzióban gyökerezik és ott is ver tábort, mindvégig abban mozog.

Lét és idő című művében Heidegger ezt az emberi létet először átlagos mindennapiságában vizsgálja. A mindennapiság itt az „előállítás”, az eszközhasználat világaként jelenik meg. Miként Heidegger megmutatja azonban, az eszközhasználat csak egy olyan, előzetesen már megértett utalás-összefüggés alapján lehetséges, melyet az eszközök valamire-való-alkalmasságának láncolata, azaz rendeltetés-egészük képez. A mű szerint ez az utalás-összefüggés az, amely „jelentésséggel” bír a mindennapok embere számára, mégpedig úgy, ahogyan az az átlagos, közkézen forgó értelmezettségében adódik. A mindennapiság „horizontját” avagy világát ez a közfelfogás uralma alatt álló jelentésség alkotja.

A mindennapok eme pragmatikus-instrumentális világa ugyanakkor meghaladhatatlan az ember számára. Ám e ponton a heideggeri filozófia egyik legfontosabb belátása jut érvényre. Legyen bár a mindennapiság még oly meghaladhatatlan életünkben, az mégsem meríti ki az emberi lét univerzumát. Nem mintha Heidegger a mindennapiság mellé kívánná állítani valamit, ami kiutat jelentene belőle. Ellenkezőleg, sokkal inkább azt vázolja fel, hogyan lehetséges, hogy az ember autentikus, tulajdonképpen személyiséggé váljék, a mindennapok közepette. E lehetőség mindig is fennáll, ám azt Heidegger korántsem a kivételes, általános elismerést kiérdemlő teljesítményekhez köti, ez ugyanis a nyilvánosságot tenné meg a hitelesség mértékéül. Az autentikus létezés lehetőségét inkább a legszemélyesebb, a lélek mélyén végbevitt döntésből-döntésekből eredezteti, ti. a saját halál jelenben való anticipálásából, mely – miközben halandósága tekintetében mindenki egyenlő – saját halálomként elszigetel és individualizál, s a lelkiismeret Önmagunkra felhívó hangjának meghallani akarásából – abból tehát, amit a saját, véges létre való eltökéltségnek nevez. Az autenticitás eme lehetősége révén azonban – s számunkra itt ez a döntő – egy olyan distancia és ezáltal tér nyílik meg az egyén számára, mely a hermeneutikai univerzum kiépülésének az alapját képezi, a nyilvánosság számára azonban hozzáférhetetlen. A saját halandóság eme megértése, amely itt az átlagos világértelmezésből látszik kiemelkedni, az ontológiai rendet tekintve valami *első*: a saját lét iránti gondban az első – noha hallgatólagos, fogalmilag nem kifejezett – létmegértés rejlik, vagyis az az eredet, melyből minden egyéb „valóság”, minden egyéb létértelem megértése származik.

Látható tehát, hogy Heidegger hermeneutikai filozófiája kezdettől fogva a reflexív „értelem” (*Verstand*) és „ész” (*Vernunft*) elé kérdez, az ezek szárba szökésének mintegy altalajául szolgáló egzisztencia dimenzióját és az abban tetten érhető véges-történeti „ésszerűséget” igyekszik átláthatóvá tenni. A hagyományos formula, mely szerint az ember „eszes lény” (*zoon logon echon*), Heidegger szemében nem alkalmas az ember kitüntető jegyének a megragadására. Nem mintha Heidegger valamiféle irracionizmust kívánná védelmezni. Az emberre sokkal inkább úgy kell tekintenünk

nézete szerint, mint aki „logossal” bír, azaz megértő-értelmező-beszélő lény, mindez pedig abból fakad, hogy mindenekelőtt önnön halandó voltát és ezzel legsajátabb véges létét érti meg, mely – hallgatólagos, fogalmilag nem megragadott – létmegértése egyúttal valamennyi világviszonyulási módját áthatja, ugyanakkor pedig a nyelv, az ember nyelvisége kiépülését – mindenekelőtt a megnevezést mint olyat – lehetővé teszi.²¹

A faktikus életnek ezt a Heidegger által tematizált dimenzióját azonban nem volna helyes az „elmélettel” szembenálló „gyakorlat” világaként láttatni. Heidegger egész vállalkozása kifejezetten ama szemlélődő-teoretikus beállítódású hagyomány ellenében fogalmazódott meg, amely a görögök – maga Heidegger által kimutatott – ún. *Vorhandenheit*-ontológiája, vagyis a puszta meglétként értett lét tana fogalmiságának a hatása alatt áll. Maga a teória-gyakorlat ellentét ebben a hagyományban épül ki. Az egzisztálás dimenziója azonban, mely maga a közvetlenül megélt élet, ahogyan az a fajta „racionalitás” is, mely ennek az életnek a végbemenését orientálja, a teória-gyakorlat ellentétnek úgyszólván elébe vág, ahhoz képest valamiféle előttes. Fő művében Heidegger ennek a háttéré előtt ad számot a teoretikus beállítódás kialakulásának mikéntjéről, s mutatja ki annak származékosságát, mint ami az eleven életösszefüggés felszámolását előidéző beállítódás-váltás eredményeként, bizonyos kontextustalanítás révén épül ki.²²

Ezzel szemben az egzisztencia minden világviszonyulását egy neki megfelelő sajátos megértés, látásmód avagy előretekinvés orientálja, melynek formáit Heidegger éppenséggel a gyakorlatot vezérlő két „intellektuális erény”, ti. a *techné* és a *phronészisz* arisztotelészi fogalmainak az újraértelmezése révén fejt ki (különösen a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvére, s a *Retorikára* támaszkodva). Az egzisztálásnak egy olyasfajta „tudás” vagy inkább képesség a sajátja tehát, mely nem válik el a tényleges életgyakorlattól, a létől. A megértés – hangzik Heidegger főművében – lenni-tudás (*Seinkönnen*, 2001: 172), olyan „tudás”, mely értelmet vázol fel, az ittlét számára értelemmel bíró lehetőségeket, létlehetőségeket nyit meg, s végső soron magát azt a világot avagy horizontot konstituálja, melyben az ember – mint világban-való-lét – már mindig is „lakozik”. A megértésben így adódó értelem nem valami tárgyilag fennállónak a felfogása, hanem mindig valaminek *mint* valaminek a megragadása – az „alanyiség” és a „tárgyiség” kiépülésének elébe vágó világ-*viszonyban* adódó, a

²¹ A létmegértés, az ember ön-transzcendenciája és a nyelviség összefüggéseit illetően ld. korábbi tanulmányomat (Nyíró 2010).

²² Vö. Heidegger (1989) 167-68.: „maga a megismerés előzetesen valamilyen elve-a-világnál-léten alapul, amely az ittlét létét lényegszerűen konstituálja. [...] Hogy a megismerés mint a kéznéllevőnek a szemlélő meghatározása lehetséges legyen, ahhoz előbb a világgal való gondoskodó ügyködés *deficienciájára* van szükség. A gondoskodás, amikor tartózkodik minden előállítástól, tevés-vevéstől és hasonlóktól, a benne-lét most már egyedül fennmaradó móduszába, az éppen-csak-még-elidőzni-[valami]-nél-be helyezdedik. Ez a világhoz viszonyuló létmód a világon belül utunkba kerülő létezőt éppen csak még a maga tiszta *külsőalakjában* (*eidosz*) engedi utunkba kerülni [...] Az ilyen jellegű »ott-tartózkodásban« – mint mindenfajta tevés-vevéstől és hasznosítástól való tartózkodásban – meggy végbe a kéznéllevő *felfogása*.”

megértés mindenkori véges horizontja felől konstituálódó értelem, mely minden esetben magában foglalja az önmegértést is.

f) A hermeneutika gyakorlati-dialogikus fordulata – Gadamer

Gadamer a Heidegger által vázolt autenticitás-gondolatra építi főművét – úgyszólván annak nyilvános oldalát dolgozza ki a dialogicitás elvére épülő hermeneutikájában. Ezt a következő lépésekben körvonalazzuk: először az általa vizsgált ún. „hermeneutikai fenomént”, majd hermeneutikája gyakorlati irányvételét, az annak keretében védelmezett gyakorlati észet jellemezzük, ahogyan azt Gadamer szoros összefüggésbe hozza a dialogicitással. Végül azt mutatjuk fel, hogy a dialogikus-gyakorlati ész e fogalmát milyen jelentőség illeti meg a modern társadalmak szocio-politikai jellemzői összefüggésében.²³

Az ún. „hermeneutikai jelenség”, melyet Gadamer a maga teljes spektrumában igyekszik feltárni, különböző vonatkozásokban ugyan, mégis egységes fenoménként érhető tetten kiváltképp – noha távolról sem kizárólag – a művészet tapasztalatában, a történelem tapasztalatában, s egyáltalában a világ nyelvileg közvetített tapasztalatában. A „hermeneutikai jelenség” e gadameri fogalma ugyanúgy valami elsőt és meghaladhatatlant nevez meg – ti. az „interpretációnak” az „adottság” helyébe lépő közvetlenségét, vagyis „a közvetettség közvetlenségét” mint valamennyi kérdés kiindulópontját (vö. Nyíró 2006: 207. skk.) –, ahogyan azt az ittlét (*Dasein*) heideggeri fogalma is tette. Az ittlét fogalma azonban még a fundamentál-ontológia összefüggésébe illeszkedő fogalomalkotás eredményeként adódott: Heidegger azt a létezőt nevezi „itt-lét”-nek, amelynek létmódját a hallgatóságos létmegértés tünteti ki a létezők körében, s így az „a” lét értelmének fogalomra hozását célzó kérdés kiindulópontját képezheti. Ezzel ellentétben a „hermeneutikai jelenség” gadameri fogalma immár nem fundamentál-ontológiai igénnyel lép fel – s ebben bizonyosan az a belátás, ti. a mindenkori megértés és értelmezés meghaladhatatlan történeti meghatározottságának a tényébe való bepillantás tükröződik, mely kétségessé teszi a fundamentál-ontológia eszméjében még benne rejlő történelemfeletti igényt, vagyis „a” lét minden kontextuson fölüllálló értelmére irányuló kérdés történetietlenségének a mozzanatát. Ha Heideggernél még az embert kitüntető és valamennyi

²³ E részben erősen támaszkodom az egyik újabb tanulmányomban kifejtettekre, mivel annak problematikája több ponton is érintkezik a jelenlegi kérdéskörrel (vö. Nyíró 2017). Az említettekén kívül számos további aspektus is figyelmet érdemelne e kontextusban, melyek vizsgálatára azonban a jelen tanulmány keretében nem keríthetők sort. Ilyen például a humanista hagyomány elsorvadásához vezető eszmetörténeti folyamat gadameri rekonstrukciója; Gadamernek a felvilágosodás bizonyos eszméi – mindenekelőtt az előítélet-mentesség követelménye, a hagyomány és a tekintély elutasítása – fölött gyakorolt kritikája, ehhez kapcsolódóan pedig a felvilágosodás és a romantika együttes, egyazon szempontból kifejtett bírálata; az ifjú-hegeliánusok Hegel-kritikája fölött gyakorolt metakritikája; a reflexiók filozófia határaitól való megfontolásai, ezzel összefüggésben pedig a gadameri hermeneutikának a hegeli filozófiához való viszonya.

világviszonyulásában konstitutív létmegértésre, ehhez kapcsolódóan pedig az e létmegértés hallgatólagosságának a filozófiai felszámolását, annak kifejezetté tételét, fogalomra hozását célzó kérdésre esett a hangsúly, akkor Gadamer, aki szintén a létmegértés tényéből indul ki, e hallgatólagosságot immár – éppen a történetiség meghaladhatatlansága okán – végső soron felszámolhatatlannak tekinti, s inkább azokat a lehetőségfeltételeket igyekszik feltárni, amelyeknek történeti beágyazottságánál fogva minden létmegértés alá van vetve: a megértés által konstituált ittlétet Gadamer mint „hatástörténeti tudatot” mutatja fel.²⁴

A hermeneutikai jelenség így koncipiált kifejtésében továbbra is központi jelentőség illeti meg Heidegger autenticitás-gondolatát: csak egy önnön autenticitásában érdekelt lény lehet képes tulajdonképpen értelemben vett dialógust folytatni; és megfordítva, a tulajdonképpen, igazi dialógusban – mely épp úgy tetten érhető a művészet tapasztalatában, vagy a múltból áthagyományozottakkal folytatott párbeszédben, ahogyan tetten érhető a kortársakkal a mindenkori jelenben folytatott, világtapasztalatunkat szóba hozó eszmecseréinkben – létmegértés, igazság rejlik. Gadameri kifejtése során azonban a hermeneutikai filozófia egyúttal elsőrendű gyakorlati, etikai-társadalmi-politikai jelentőségre tesz szert.

A hermeneutika eme gyakorlati irányvételét már rögtön az *Igazság és módszer* elején előrevetíti az a tény, hogy – noha ott még csak a szellemtudományok önértelmezése tekintetében méltatott jelentősége kapcsán – Gadamer a humanista hagyományt, különösen pedig a *Bildung* és a *sensus communis* fogalmait állítja az előtérbe. E tudományok itt „a humanizmus igazi letéteményeseiként” jönnek szóba (2003: 39),²⁵ mint amelyeknek az ember- és közösségképző szerepe elvitathatatlan, s ennél fogva nélkülözhetetlenek. Ám a humanista hagyományhoz való visszanyúlás jelentősége nem merül ki abban a szerepben, amelyet az a szellemtudományok sajátosságainak az újrafogalmazásában játszik. A *phronesisz*nek az az arisztotelészi fogalma, melyből e hagyomány táplálkozik, egyúttal a hermeneutika problémája számára általában véve, vagyis a tudományok körén túlmenően is modellként szolgál. Ez a probléma az „applikáció” fogalmában összegződik. Az a feladat, mely valami általánosnak a konkrét helyzetre való alkalmazásában rejlik, ugyanis a megértésnek általában véve is a sajátja – az applikáció „az egész hermeneutika központi problémáját” alkotja (Gadamer 2003: 343).²⁶

²⁴ A történetiség eszméjének ez az elmélyítése fejeződik ki Gadamer alábbi, a hatástörténet eszméjére vonatkozó megfogalmazásaiból: Valamennyi történeti jelenség megértése során „eleve alá vagyunk rendelve a hatástörténet hatásainak [...] minden megértésben, akár tudatosítjuk ezt, akár nem, érvényesül a hatástörténet hatása [...] a hatástörténet hatalma nem függ attól, hogy elismerik-e [...] A hatástörténeti tudat [...] magának a megértés végbemenésének a mozzanata” (2003: 336-37).

²⁵ Ugyanez fogalmazódik meg kicsit később: A „humanista képzésszermény továbbélése az, ami a 19. századi szellemtudományokat élteti, anélkül, hogy ezt bevallanák” (i. m.: 49).

²⁶ Az applikáció kérdésével némiképp bővebben foglalkoztam említett tanulmányomban (Nyíró 2017). Miként ott is hangsúlyozom, az applikáció, mely a megértés végbemenésének eleve részét képezi, valamely

Amennyiben a hermeneutika ügye a mindent átható történetiség által meghatározott, annyiban a hermeneutikai filozófia kizárólag egy olyan ész és tudás eszméjét ismerheti el, mely nem választható el a keletkezett léttől (*gewordenes Sein*). A megértés nem merül ki valamely tárgyi mozzanat megértésében, sőt elsődlegesen az egyáltalán nem is azt jelenti. A megértésben egyúttal mindenkor önmegértés rejlik. Miként a *phronészisz*, a „hermeneutikai racionalitás” is etikai-politikai színezetű, egyfajta „megtestesült tudás”: az sem nem valamiféle absztrakt-elméleti, sem pedig nem technikai-mesterségbeli tudás. E tekintetben a *sensus communis* fogalmának gadameri rehabilitálása lehet irányadó, mely szerint a hermeneutikai tapasztalat révén – vagy általánosabban, a *Bildung*-folyamat révén – kiépülő tudásmód inkább érzék, mintsem tudat: általános és közös érzék, mely minden irányban – legyen az az ízlés, a moralitás, a jog vagy a politika kérdése – képes orientációval szolgálni. A megértés, ahogyan Gadamer érti azt, egyfajta *phronészisz* tehát. Elsősorban ebben az értelemben mondható el, hogy Gadamer hermeneutikája a gyakorlati filozófia régi hagyományának az örököse.

A *phronészisz* arisztotelészi fogalmát azonban Gadamer – továbbá – a legszorosabb összefüggésbe hozza a dialógussal. A megértést ugyanis nem csupán az jellemzi, hogy az elméleti tudás valamennyi formájától, ahogy a *techné* valamennyi formájától is különböző, ti. az adott közösség *ethos*ának elsajátításán alapuló tudásforma – miként Arisztotelész hangsúlyozta azt. Az önmegértés kontextusát inkább mindama hagyományok összefüggése képezi, amelyek bennünket a történetiség mélységdimenziójából megszólítanak. A megértés nem oldódik és nem is oldható el a történetiségben konstituálódó léttől. Az a történetileg áthagyományozott értelemszálak szétválása és összefonódása révén szerveződő, ily módon előálló konkrét létbe ágyazott. Olyasfajta „racionalitás” avagy tudás, melynek kiépülésében egyszerre játszik szerepet az áthagyományozottak jelenkori értelmét felfedni célzó párbeszéd, s a kortársakkal folytatott tulajdonképpeni, igazi dialógus.

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Gadamer egész életműve a „dialogicitás elvének” jelentősége, e jelentőség érvényre juttatása körül forgott. Miként főművében kimutatta, ez az elv érhető tetten a történelem tapasztalatában – a múltból áthagyományozottakkal folytatott párbeszédben –, de ugyanez az elv jut érvényre a művészet tapasztalatában is, a műalkotások által „mondottakban”, az általuk érzékileg bemutatottakban való részesedés során. Életművének egésze azonban inkább arról tanúskodik, hogy a dialogicitás elvét Gadamer egyetemes jelentőségűnek, mindenütt jelenlévőnek

áthagyományozott-közvetített értelemnek az értelmező konkrét szituációjára való alkalmazását jelenti. Eközben azonban nem arról van szó, hogy már eleve ismertnek tekinthetnénk a közvetített értelmet a maga általánosságában, melynek azután alkalmasint egyik eseteként ismerhetnénk fel a konkrét helyzetet. Sokkal inkább van szó arról, hogy az értelmezőnek újra és újra fel kell lelnie a közvetítettek azon értelmét, ami az éppen adott helyzetre illik. Az általános és a különös között végrehajtandó applikatív közvetítés során azok kölcsönösen és lépésről lépésre határozzák meg egymást, míg mindkét oldalon el nem nyerik új és meghatározott értelmüket (ld. Gadamer 2003: 344 skk.) Nem pusztán a közvetítettek általános értelme vet fényt az egyedi esetre, hanem ez fordítva is igaz lesz: az egyedi eset is mindenkor sajátos fényt vet a közvetítettek értelmére.

tekintette, s ezt a főműben hangsúlyozottakhoz képest két irányban is kiterjesztve mutatta ki. Egyrészt azt a szerepet igyekezett felmutatni, amelyet az igazi (szókratikus) dialógus általában a tudományok terén játszik, már az arisztotelészi apofantikus diskurzus fellépésében is, de ugyanígy – a már említett esztétikán és történettudományokon túlmenően – az etika, általában a filozófia, s valójában valamennyi diszciplína terén, még a természettudományok kutatási gyakorlatában is. Másrészt azonban Gadamer újra és újra kihangsúlyozta a dialógus múlhatatlan jelentőségét az egyáltalában vett emberi világtapasztalat artikulálódása tekintetében is, mely így kiemelt jelentőségre tesz szert az emberek közösségi és politikai életében.

A hermeneutika gadameri újrafogalmazásának e kettős, egyszerre gyakorlati és dialogikus orientációja valójában két nagy dimenzió vonatkozásában is relevánsnak bizonyul tehát. Egyrészt a diszciplínák mátrixán belül, de talán ennél is nagyobb súllyal a modern társadalmak szocio-politikai jellemzői összefüggésében. Vállalkozásának a társadalmi-politikai életet illető kritikai töltete talán abban mutatkozik meg a leginkább, hogy egy „hermeneutikai közösség” eszménye irányába mutat, egy olyan, a közösségi élet legfőbb szervezőelvévé emelt szolidaritás eszménye irányába, mely dialogikus módon jön létre és őrződik meg – szemben például az „osztálynélküli társadalom” eszményével, vagy egy olyan társadalomával, melyet elsődlegesen a legalitás kényszerei integrálnak.²⁷ Azáltal, hogy kihangsúlyozza a párbeszéd mentén kiépülő társadalmi kötelek jelentőségét, a hermeneutikai közösség eszménye a praxis regulatív ideájaként, a gyakorlatnak irányt adó eszmeként képes funkcionálni.²⁸

²⁷ A „hermeneutikai közösség eszméje” egy olyan közösségé – írja Fehér M. István –, „melynek tagjai önmaguk végességének és történetiségének tudatában, egymással dialogikus viszonyban állva egymás iránt nyitottak, tudják és akarják egymást meghallani, tudnak és képesek egymással kommunikálni [...] egy ilyen közösség eszméje az osztály nélküli társadalom [...] utópiájának nem pusztán konkuráló alternatívája, de [...] egyúttal [...] utódfogalma is lehetne” (Fehér M. 1996: 8). Fehér M. számos írásában rámutatott arra, hogy a hermeneutikai filozófia távolról sem pusztán a szellemtudományok valamiféle belügye, hanem mindenekelőtt gyakorlati filozófia. Már 1987-ben, az *Igazság és módszer* fő gondolatmenetének áttekintését nyújtó írásában „a politikai ész bukása” címszó alá rendelve tárgyalta a gadameri hermeneutikában megjelenő gyakorlatfogalmat, mely „nem technikai, hanem erkölcsi értelemben” vett gyakorlatra, az ember önmagát illető gyakorlatára utal (Fehér M. 1987: 84). Egyik 1996-os tanulmányában pedig ezt olvashatjuk: „Azt a tézist fogom képviselni, amely szerint a hermeneutika a demokrácia filozófiája – legalább annyira, sőt talán még inkább, mint az argumentatív eljárásokra épülő analitikus filozófiák.” (Fehér M. 1996: 1). Részletekbe menő elemzés révén mutatja meg, hogy a „nyitottság hermeneutikai fogalma [...] alapvetően közösségi-közösségképző, méghozzá demokratikus [...] demokráciakonstituáló jellegű” (i. m.: 4-5.) A szóban forgó „demokratikus jelleget” pedig egyebek mellett a „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása” mozzanataiban ragadja meg. (i. m.: 7).

²⁸ A dialogikus hermeneutikának a gyakorlati filozófiával való gadameri fuzionálása, vagyis az az elmozdulás, mely a dialogikus *phronesisz*nek a különböző diszciplínák keretében kidomborított szerepétől egy efféle *phronesisz* társadalmi-politikai jelentőségének a hangsúlyozásáig vezet, mindazonáltal egy döntő, magának a

Az, hogy közelebbről milyen értelemben hordoz a dialogikus-gyakorlati ész, valamint a hermeneutikai közösség eszméje erőteljes kritikai töltetet korunkban, Gadamernek a jelenkori társadalmi-politikai helyzetről nyújtott diagnózisa fényében válhat egyértelművé. Ez a következőképpen összegezhető. Korunkban, mely „a tudományok kora”, azzal az állandó veszéllyel kell szembenéznünk, hogy a tudomány által táplált technológia egyre inkább eluralkodik a társadalmon; hogy a közvélemény ki van téve annak, hogy hathatós technikák révén manipulálják; hogy azt a fajta gyakorlati-politikai észet, melyre a felelős döntések meghozatalakor van szüksége a polgároknak, aláássák; s hogy mindezek eredményeként az emberek elveszítik morális és politikai orientációjukat. A dolgok ilyenén állása tükröződik a széles körökben uralkodó passzivitásban és konformizmusban, ami az értelemvesztésből és kilátástalanságból fakad, de látszólagos ellentétükben is, az elfogult és vak aktivizmusban. *E két véglet azonban egyaránt a gyakorlati-politikai megértés és belátás hiányáról tanúskodik.* Ebben a helyzetben az emberek a tudományban igyekeznek valamiféle pótlékot találni elvesztett orientációjuk helyére, s következésképpen a tudomány a maga módszeresen biztosított eredményeivel, ahogyan a szakértők szerepe is, egyre inkább hamis bálványimádás tárgyává válnak. Az ilyen és hasonló veszélyek azt jelentik, hogy *maga a társadalmi és politikai gyakorlat mint olyan van veszélyben* a modern, technológiailag fejlett társadalmakban; hogy a valódi gyakorlat eszméje kitörlődhet a polgárok arra vonatkozó repertoárjából, ahogyan saját társadalmi szerepüket értik; s hogy a valódi ágencia és praxis fogalmai mint olyanok a feledésbe merülhetnek. Ez az a veszély, mely ellen a filozófiai hermeneutika fellép, s ezért törekszik annak a gyakorlati és politikai „észnek” az igazolására és védelmezésére, amely csakis a véges-történeti beágyazottság talaján épülhet ki, a racionalitásnak a felvilágosodás történetietlen ész-hitéből táplálkozó alakzatai – köztük a módszeres tudomány és az abból táplálkozó technika – viszont a háttérbe szorítják azt.

g) Hermeneutika és demokratizálás: Gadamer és Rorty

Philosophy and the Mirror of Nature című főművének harmadik, záró részében Rorty arra vállalkozik, hogy újrafogalmazza a filozófia mibenlétét. Miként a mű megelőző részeiben kifejtteni igyekszik ugyanis, a filozófia hagyományos önértelmezése – mely szerint hivatása valamely megalapozó ismeretelmélet (*foundational epistemology*) kimunkálásában rejlene – immár hitelét veszítette (Rorty 1980: I-II. fej.). Ebben a helyzetben, a filozófia újradefiniálási kísérlete során Rorty kifejezetten Gadamer filozófiai hermeneutikáját veszi igénybe.

dolognak a természetében – nem pedig az arról szóló elméletben – rejlő nehézséget foglal magában. Ez abban áll, hogy az olyan közösségek megjelenése, amelyek a valódi *praxisz* színteréül képesek szolgálni, olyasmitől függ, amit nem lehet mesterségesen, valamely *techné* révén előidézni. E kérdéssel behatóbban foglalkoztam már említett tanulmányomban (Nyíró 2017).

Azt, hogy Rorty miért is fordul a gadameri hermeneutikához, jól szemléltetheti az alábbi két hosszabb lélegzetvételű idézet összevetése. Gadamer ezt írja:

a „hermeneutikai filozófia a gyakorlati filozófia régebbi hagyományának örököse”, amennyiben „a gyakorlati és politikai ész csakis dialogikusan közvetíthető”. A „filozófia fő feladata az, hogy igazolja az ész[szerűség] e módját és védelmezze a gyakorlati és politikai ész a tudományon alapuló technológia uralma ellenében. Ez a filozófiai hermeneutika lényege. Ellensúlyozza a modern tudat sajátos hamisságát; a tudományos módszernek és a tudományok névtelen autoritásának a bálványozását, és újra védelmébe veszi a polgár legnemesebb feladatát – a saját felelősségen alapuló döntéshozatalt – ahelyett, hogy átengedjük ezt a feladatot a szakértőnek” (Gadamer 1975: 316).²⁹

Rorty így fogalmaz:

„A normál tudomány diskurzusra mindig kétféleképpen tekinthetünk – mint amely az objektív igazság utáni sikeres kutatás, vagy mint amely *egy* diskurzus a többi között, egy a sok projekt közül, melyekkel elfoglalhatjuk magunkat. Az előbbi nézőpont egybeesik a normál tudományban zajló normál gyakorlattal. Itt a morális választás és épülés kérdései nem merülnek fel, hiszen már előzetesen eldőlték a hallgatólagos és »magabiztos« elköteleződéssel az objektív igazság kutatása iránt [...]. Az utóbbi nézőpont az, mely felől ilyen kérdéseket vetünk fel: »És mi a lényeg?«, »Milyen [morális] tanulságot kell levonnunk az arra vonatkozó tudásunkból, hogy miként működünk mi, s a természet többi része?«. [...] A kísérlet, hogy az igazolás kérdéseit új objektív igazságok felfedezésével válaszoljuk meg, hogy a morális ágens igazolásokra irányuló igényét valamely privilegizált tárgyterület leírása révén válaszoljuk meg, [...] a rosszhiszeműség sajátos formája – sajátos módja annak, hogy a morális választást álismeretekkel helyettesítsük” (1980: 382-83).

Mind Gadamer, mind pedig Rorty az ellen lépnek fel tehát, hogy az ember mindennapi morális és politikai gyakorlatát illető, mindenkor személyes felelősségét és döntéshozási feladatát elfedje, kiváltsa a valamely objektív tudásra való hivatkozás. Miként Gadamer az emberi gyakorlat anonim erők általi – ti. tudományos-technikai alapokon történő – berendezésével szemben lép fel, s a mindenkorli helyzetet szem előtt tartó, felelős döntésben testet öltő személyes szabadság gyakorlásának a fontosságát veszi védelmébe, úgy Rorty is azon megtévesztő kísérleteket igyekszik leleplezni, amelyek „a szabadságot a természetre, a választást a tudásra próbálják redukálni” (i. m.: 384). Mindketten az objektíváló tudás egyoldalú dominanciája ellenében mozgósítják tehát a hermeneutikát.

²⁹ Idézi Richard J. Bernstein (1986: 348).

A tekintetben azonban, hogy közelebbről mit is értenek hermeneutikán, s ezzel összefüggésben miként vázolják a morális-gyakorlati döntés feltételeit, jelentős eltérések mutatkoznak kettejük elgondolásai között. Mindenekelőtt szembetűnő: Rorty anélkül beszél hermeneutikáról, hogy igénybe venné, vagy akár csak meg is említené a megértést. Megközelítésében a hermeneutika új tartalomra tesz szert. Az eltárgyasító tudás eszményével ugyanis ő nem a mindenkori konkrét realitással számoló gyakorlati tudást, hanem egy bizonyos reményt, nevezetesen az egalitarizmusnak a gyakorlatot *focus imaginarius*ként vezérlő utópikus ideálját, ehhez kapcsolódóan pedig az e reményt életető társas-társadalmi érzületek újraélesztésének a követelményét szegezi szembe.

Ennek fényében tanulságos lehet szemügyre venni azt, miként értékeli Rorty Gadamer munkásságát. „Gadamer [fő] művének jelentősége abban áll – írja –, hogy sikerül leválasztania a »szellem« filozófiai eszméjében rejlő három vonulat közül az egyiket – az ember mint ön-teremtő [lény] romantikus eszméjét – a másik kettőről”, ti. a karteziánus dualizmus „elme” oldaláról, valamint a spontaneitás transzcendentálisan „konstitutív” mivoltának kanti eszméjéről. „Ezt úgy viszi végbe, hogy a *Bildung* (képzés, ön-formálás) eszméjével helyettesíti a gondolkodás céljának tekintett »tudás« eszméjét”, s ezzel „az objektivitást, racionalitást és normál kutatást ama átfogóbb képbe illeszti, mely szerint szükségünk van arra, hogy képzésben részesüljünk és épüljünk” (1980: 358-63). Miközben ez utóbbi megállapítás Gadamer törekvéseit tekintve megítélésem szerint nagyon is találó, Rorty azon észrevétele, miszerint a *Bildung* eszméjére való gadameri hivatkozás lényege az ember mint ön-teremtő lény romantikus ideájának kidomborításában állna, úgy vélem, igen árulkodó a tekintetben, *ahogyan* igénybe veszi a gadameri hermeneutikát.

A képzés lényegét Gadamer ugyanis nem a romantikára, hanem a humanista hagyományra visszanyúlva határozza meg, eredményét pedig távolról sem a „személyes” önteremtésben, hanem sokkal inkább a *sensus communis* kiépülésében látja. Gadamer leírásában a *sensus communis* – s itt elsősorban Vicora hivatkozik – olyan „általános és közös érzék” (2003: 48), mely „közösséget létesít”, amennyiben érzék ama „konkrét általánosság” iránt, „melyet egy csoport, egy nép, egy nemzet vagy egy egész emberi nem közössége jelent” (i. m.: 51-52). A *sensus communis* egyáltalán nem azonosítható a *common sense*-szel, melyet többnyire a bevett értelmezésekkel és konvenciókkal szembeni kritikátlan magatartás jellemez. A *sensus communis* ugyanis „a helyes és a közjó iránti érzék [...] melyet az élet közössége révén szerzünk” (i. m.: 53). A képzés lényege az, írja Gadamer, hogy „az idegenben felismer[jük] a sajátot, otthonossá vál[junk] benne” (i. m.: 44). Ez az általánosba való felemelkedés folyamataként megy végbe, mégpedig annak elsajátításaként, amit „minden egyes individuum [...] népének nyelvében, erkölcsében, intézményeiben előre adott szubsztanciaként talál” (uo.). A képzett ember ezért nem egyszerűen művelt, ugyanakkor vakon szabálykövető egyén, hanem inkább ama közjó – és az annak fényében megpillantott mindenkori helyénvaló teendő – iránti érzékkel bíró polgár, mely közjó nem rögzíthető szabályokban.

Rorty megközelítésében viszont a képzésnek alapvetően kettős feladata van. Egyfelől a konvenciók elsajátítását, vagyis a szocializációt, másfelől azonban a konvenciókat áttörő

individualizáció folyamatát kell elősegítenie. E tekintetben Rorty tehát nem annyira Gadamerhez, mint inkább ahhoz a követelményhez áll közelebb, melyet Dewey „a megkérgesedett konvenció feltörésének” nevezett, Heidegger pedig az átlagos mindennapiság nivelláló anonimitása ellenében megfogalmazott sajátlagos, tulajdonképpen egzisztálás követelményeként állított fel. Érdeemes felfigyelnünk arra, hogy amikor Rorty a nyelvi gyakorlatok két alapvető fajtáját különbözteti meg – nevezetesen az általa episztemológiainak, illetve hermeneutikainak nevezett diskurzusfajtákat –, akkor éppen ezt a Dewey és Heidegger kapcsán említett követelményt juttatja érvényre, illetve fogalmazza újra. Az episztemológiai, vagy másképpen normál diskurzus ugyanis az összemérést avagy egybevetést (*commensuration*) tartja szem előtt, melynek alapjául valamely konvenció követése szolgál. Ezzel szemben a hermeneutikai, vagy másképpen abnormál diskurzusban résztvevők olyan társalgásnak (*conversation*) tekintik a kommunikációt, amely a konvenciókon való túllépést célozza (vö. 1980: 316. skk.).

Mármost szorosabb értelemben véve a képzés Rorty által védelt eszméje ez utóbbival, vagyis azzal a projekttel esik egybe, amely a képzelőerő kiterjesztésére, „új, jobb, érdekesebb, gyümölcsözőbb beszédmódok fellelésére irányul” (i. m.: 360). Amikor tehát Gadamer *Bildung* fogalmát Rorty „épülésként” (*edification*) fordítja, úgyszólván – hallgatólagosan – leválasztja azt a *sensus communis* humanista fogalmáról, jelentőségét pedig inkább a személyes önteremtés romantikus ideáljának irányában mozdítja el. „Az építő diskurzusnak [...] abnormálisnak *kell lennie* – írja Rorty –, az a *feladata*, hogy kimozdítson bennünket régi önmagunkból az idegenszerűség erejénél fogva, hozzásegítsen bennünket ahhoz, hogy új lényé váljunk” (uo.).

Gadamer és Rorty törekvéseit tekintve az elmondottak fényében csábító volna Gadamer inkább konzervatív felhangokkal telített hermeneutikájáról beszélni, szemben Rorty liberális tendenciájú hermeneutika fogalmával. Úgy látom azonban, hogy a kettejük közti különbségnek az e fogalompár mentén történő megragadási kísérlete nem teljesen találó.³⁰ A szabadság kérdését Gadamer legalább annyira szem előtt tartja, mint Rorty. Ezért aztán adekvátabbnak tűnik, ha Gadamer megközelítését az élet alapvetően közösségi jellegét kidomborító, kollektivistikusabb orientációja révén különböztetjük meg Rorty individualistább irányultságú igényeitől.

Ide kapcsolódik, hogy a privát- és a közszféra éles elhatárolásának szorgalmazása – mely Rortynál szorosan összefügg azzal, hogy a képzésnek mint a képzelőerő kitégítását célzó folyamatnak a jelentőségét ő egyfelől a *privát*, személyes önteremtés előmozdításában, másfelől, a *publikus* szférát illetően „csupán” a mások iránti szolidaritás kiépülésének az elősegítésében látja – gadameri felfogás számára, mely a megértés közösségképző szerepét hangsúlyozza, teljesen elfogadhatatlannak

³⁰ Richard Bernstein is megerősíteni látszik ezt az észrevételt, amikor a következőket írja: „Az alapvető tétel, amit ki akarok fejteni, az, hogy Gadamer nyilvánvaló (és valós) konzervatív hajlama, valamint az abban rejlő »dogmatizmustól« és potenciális »terrortól« való féltelme ellenére, amit ő »tervező észnek« nevez, egy erőteljes látens radikális vonás jellemzi a gondolkodását, amely állandóan más irányba húz bennünket” (1986: 349).

bizonyulna. Ama kevés helyek egyikén, ahol Gadamer kifejezetten szóba hozza a demokrácia kérdéseit, ezt olvashatjuk:

„Szabadságszerető társadalom, liberális demokrácia, [ezek] nem az állam elvont reprezentációjára utalnak, hanem a konkrét részesedésre az általánosban, a mindenki számára közösben, a közigazgatásban, törvényalkotásban, igazságszolgáltatásban, röviden a társadalmi élet egészében. [...] a mai nagyállamok és gazdasági rendszereik óriási léptékei ellenére a társadalmi élet valamennyi területén való részvétel feladata központi jelentőségű marad. Ez tagolja a társadalom rendjét” (Gadamer 1990b: 131-32).

A gadameri hermeneutika nem valamiféle szuverén individualitás irányában tájékozódik. Épp ellenkezőleg. Az individuum szubjektivitását mindenkor szituált mivoltában, közösségeihez való hozzátartozásában ragadja meg, s az ennek során megszerzett gyakorlati-morális tudása révén orientálódó, annak közösségképző jellegére hagyatkozó voltában domborítja ki. Gadamer ezzel elsősorban a mindennapok humanizálását – demokratizálását – szorgalmazza.

Míg Gadamer a demokrácia és a szabadság kiteljesülését elsősorban a részvétel kiterjesztéseként gondolja el, addig demokrácia-felfogásához Rorty egyáltalán nem veszi igénybe a participáció gondolatát. Rorty romantikus anti-racionalizmusa radikálisabban individualista irányultságú, s miközben az argumentatív racionalitás jelentőségét fenntartja a normál diskurzusban s így a közsféra viszonylataiban, a személyek közti morális gyakorlat orientálását alapvetően az egalitarizmus utópikus eszményétől, az osztály nélküli társadalomba vetett remény megújulásától várja.

Rorty eközben nem tulajdonít jelentőséget annak, amit Gadamer kapcsán „hermeneutikai közösségnek” nevezünk. Ő a közösségek két alapvető típusát különbözteti meg: ezek az „*universitas* – egy olyan csoport, melyet valamely közös cél elérésének kölcsönös érdeke egyesít”, illetve a „*societas* – olyan személyek [által alkotott közösség], akiknek az útjai találkoztak az élet folyamán, s inkább az udvariasság (*civility*), mintsem valamiféle közös cél [...] egyesíti őket” (1980: 318). A közösség eszméjének e két szélsőségén túl Rorty nem számol egy olyan típusa közösséggel, amelyet sem nem valamely előre adott közös cél, sem pedig nem valamiféle – a társas érintkezés bizonyos normáit követő – udvariasság, hanem éppenséggel a közösség, a közjó iránti érzék, vagyis a gyakorlati ész egyesít. Az ilyen közösség megnevezésére a német kifejezés a *Gemeinschaft*, szemben a társadalmat megnevező *Gesellschaft*tal. Ama ritka helyek egyikén, ahol Rorty egyáltalán szóba hozza az ilyen típusú közösségeket, ezt írja: „Nem lehetséges az ódivatú *Gemeinschaft*, hacsak nagyjából nem ért egyet mindenki abban, ki számít rendes embernek és ki nem. *Lehetséges* azonban a civil társadalomnak a polgári demokratikus fajtája. Csak arra van szükség, hogy képes legyen kontrollálni érzéseidet, amikor olyan emberek jelennek meg a városházán, akiket jóvátehetetlenül különbözőnek találasz” (1991: 209). Rorty többnyire nagy léptékekben gondolkodik, ami talán megfelelő a fejlett,

gazdag észak-atlanti demokráciák esetében, azonban kevésbé tűnik megfelelőnek más összefüggésekben, így az e demokráciáknál „kevésbé fejlett” jelenkori társadalmak és hagyományok eseteiben, ahol a *Gemeinschaft* eszménye fontos szerepet játszhat.

IV. Az összkép

Áttekintettük a felvilágosodás szelleméből, illetve az annak megtagadásából kibontakozó modernitás-kritikák néhány főbb jellemzőjét. Ezt követően pedig körvonalazni igyekeztünk a hermeneutikai kezdeményezésekből kiinduló, társadalomkritikai vonatkozású hozadékokat, ahogyan azok Gadamer, illetve Rorty esetében fogalmazódnak meg. Láttuk, hogy a modernitás dinamikája a legszorosabban összefonódik a mindenkori jelen kritikája iránti igénnyel, s hogy e kritika horizontját – Hegellel kezdődően, majd a vele folytatott polémia során artikulálódó három fő „távlat” esetében is – döntő módon a reflexív értelem és ész fogalmai határozták-határozzák meg, még akkor is, amikor a modernitás fölött gyakorolt kritika valamiféle „irracionalizmusra” apellálva éppen ezektől törekszik elhatárolódni. Mármint a reflexív értelem és ész e fogalmai a felvilágosodás szellemében fogalmazódtak meg, s ekként abban a teoretikus beállítottságú, a történeti életösszefüggéstől eltávolodó, metafizikai tradícióban kiépülő fogalmak – nevezetesen a karteziánus szubjektum-fogalomra vezethetők vissza, amely viszont a görög szubsztancia-fogalom származéka –, mellyel szemben Heidegger oly radikálisan lépett föl, s melyet Gadamer azután – a heideggeri kezdeményezésekhez kapcsolódva – a dialogikus-gyakorlati ész fogalmának rehabilitálása révén igyekezett meghaladni.

A modernitásnak a felvilágosodás talaján megfogalmazódó kritikái alapvetően két lényegileg összefüggő igény feszültségterében fogalmazódnak meg. Egyfelől a szubjektív szabadság igénylése, a reflexív szubjektivitás mozgása az egyre inkább elmélyülő elkülönöződés alakzataihoz vezet, másfelől viszont – s éppen ebből fakadóan – egyre fokozottabb intenzitással lép fel az igény a szubjektum „önmagával való kibékülésének” valamiféle módja iránt. A hegelianizmus egy efféle kibékülés lehetőségét a szubjektum reflexív önmegismerésében látja, melynek során a partikularitást a totalitás fogalmi megragadásáig hajtott ész igazolná. A kibékülés e módja számára a jelen maga a lezárult jövő, a gondolatilag artikulált totalitás jelene. Az ifjú-hegeliánusok viszont a reflexiónak határt szabó instanciákat tételeznek (pl. érzékiség, materiális gazdasági alapok, a tényleges egzisztencia), s ezek tekintetében igyekeznek azután megfogalmazni a kibékülés lehetőségeit. Így a baloldali hegelianizmushoz kapcsolódó irányzatok a felszabadító birtokbavételnek, a totalitás gyakorlati-társadalmi elsajátításnak az utópikus reményébe helyezik a kibékülést, számukra az utópikus jövő felülírja a mindenkori jelent. A jobboldali hegelianizmus követői ellenben megbékülnek a jelennel, melynek meghasonlottságait valamiféle kompenzatorikus emlékezés alakzatában vélik kiegyenlíthetőnek. Mivel azonban lemondanak az ésszerű totalitás eszméjéről, maguk is

meghasonlottak – őket a mindenkori jelen lényegi meghasonlottsága és a folyvást megidézett múlt fosztja meg a jövőbe vetett reménytől. Nietzsche követői viszont megőrzik a jövő nyitottságát, s elutasítják a totalitás ész általi előlegezésének minden formáját. Azonban a kibékülésnek ugyancsak egy utópikus alakzatához folyamodnak, amikor az irracionális individuum önmagával való teljes harmóniájának a vágyképét, s ennek megfelelően a valóság agonális totalitásának a vízióját szegeznek szembe a modernitással.

Mindezen „távlatokkal” szemben a hermeneuták elutasítják az utópizmus mindenféle formáját, tartózkodnak a totalitás bármiféle vizionálásától, s ezekkel ellentétben a véges-történeti megértés józanságát védelmezik, mely hű marad a jövő lényegi beláthatatlanságához, nyitottságához. A reflexív-fogalmi gondolkodás túlzott igényeit anélkül utasítják el tehát, hogy lemondanának az „ésszerűségről”. A tényleges életet orientáló „ésszerűség” azonban sem nem valami szubjektív, sem pedig nem tisztán reflexív. Gadamer kifejezetten elhatárolódik mind a jobboldali, mind pedig a baloldali ifjú-hegeliánusok Hegel-kritikájától (2003: 379-382), ahogyan elhatárolódik attól a Hegelnél tetten érhető tendenciától is, amely a történelem tapasztalatát a tudásban elért önbizonyosság külső mércéje felől veszi számba, annak beteljesedését pedig a tudományban, az abszolút tudásban véli megpillanthatni (i. m.: 393-95). A történelem tapasztalatában konstituálódó applikatív megértés egyszerre megismerésmód és létmód, olyan gyakorlati ész, amely már mindig is önmegértést rejt magában – s ennyiben őrződik meg benne az „önmagával való kibékülés” hegeli mozzanatában rejlő tapasztalati igazság. Ez az önmegértés azonban mindenkor véges, s magát a végesség tudatát is magában foglalja.

E gyakorlati ész szabad kiművelése és használata, s az abban kivívott önmegértés folytonosságának fenntartása egyáltalában minden polgárral szemben fennálló követelmény. A kritikának nem lehet letéteményese egyetlen, valamely eszme által vezérelt élcsapat sem, ahogyan nem lehet végső letéteményese a szakértők köre sem. A demokrácia szellemével az áll összhangban, ha a polgárok gyakorlati észhasználatát mozgósítjuk, ebben rejlenek ugyanis a mindenkori kritika végső mértékei.

Mindebből az is következik, hogy a demokrácia „konstitucionalista”, illetve „egalitárius” fogalmai révén felállított alternatíva túl keveset, illetve túl sokat állít ahhoz képest, ami a gyakorlati ész tartalmát képezi. Ahogyan ez utóbbi idegenkedik az utópizmustól, úgy tartózkodik az egalitarianizmus elvont eszméjétől is. Mindez azonban távolról sem jelenti azt, hogy a gyakorlati ész valamiféle „konstitucionalizmusba” süppedne bele, s kielégíthetné a demokratikus kormányzati rend alkotmányos biztosítása, ez ugyanis az észhasználatról való lemondással érne fel. Ha korábban – Periklész beszéde kapcsán – a demokrácia szabadságot védelmező szellemét, valamint a nép *éthoszának* a konstitutív szerepét hangsúlyoztuk, mint amelyek a törvényes renden messze túlmutató pillérei a demokráciának, akkor a dialogikus-gyakorlati ész gadameri fogalmában – úgy vélem – ezek szimbiózisát, szabadság és *éthosz* egybeszővődését, a történetileg meghatározott szabadság működését pillanthatjuk meg.

Irodalomjegyzék

Bernstein, Richard J. [1986] „What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty”, in. Brice R. Wachterhauser (szerk.): *Hermeneutics and Modern Philosophy*. SUNY Press, 343-376.

Fehér M. István [1987] „Gadamer és a hermeneutika, *Valóság* XXX/10 (október), 71-89.

Fehér M. István [1989] „Előszó. Heidegger útja a *Lét és időig*”, in. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda M., et. al. Budapest: Gondolat, 5-84.

Fehér M. István [1996] „Hermeneutika mint politikai filozófia”. *Valóság* XXXIX/4 (március), 1–13.

Fehér M. István [2002] „Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint »saját korának filozófiája«.
Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában.” *Világosság* 43: (4-7), 19-33.

Gadamer, Hans-Georg [1975] „Hermeneutics and Social Science”, *Cultural Hermeneutics* 2: 302-320.

Gadamer, Hans-Georg [1990a] „Retorika, hermeneutika és ideológiakritika”. In. Bacsó B. (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: FTK, 171-188. = Uő.: „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode”, in. *GW* 2, 232-250.

Gadamer, Hans-Georg [1990b] „Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen” (1987), in. uő.: *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 126-135.

Gadamer, Hans-Georg [2003²] *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai G. Budapest: Gondola. = Uő.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972³.

Grondin, Jean [2002] *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró M. Budapest: Osiris Kiadó.

Habermas, Jürgen [1998] *Filozófiai diskurzus a modernségről: tizenkét előadás*. Ford. Nyizsnyánszki F. és Zoltai D. Budapest: Helikon. = Habermas, Jürgen: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

Hegel, G.W.F. [1982] „A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége”, in. uő.: *Ifjúkori írások, Válogatás*. Ford. Révai G. Budapest: Gondolat, 147-190. = Hegel, G.W.F.: *Werke*. Szerk. Moldenhauer, E. és K. M. Michel. II. köt. *Jenaer Schriften (1801-1807)*. Frankfurt a. M., 1971, 9-51.

Hegel, G.W.F. [1977] *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere S. I. köt. Budapest: Akadémia Kiadó.

Hegel, G.W.F. [1983] *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*. Ford. Szemere S. Budapest: Akadémia Kiadó.

Heidegger, Martin [1989] *Lét és idő*. Ford. Vajda M., et. al. Budapest: Gondolat. = Uő.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979¹⁵.

Heidegger, Martin [1997] *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA 28. Szerk. C. Strube. (1929 nyári szemeszter.)

Hickman, Larry A. [2011] „Representative Democracy, Participatory Democracy, and the Trajectory of Social Transformation”. In. Ryder, J. és R. Síp (szerk.): *Identity and Social Transformation*. Amsterdam-New York: Rodopi, 173-182.

Nietzsche, Friedrich [1995] *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatát Gy. Budapest: Akadémia Kiadó.

Nyíró Miklós [2006] *Nyelviség és nyelvfeledtség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan, (A filozófia útjai; 7).

Nyíró Miklós [2010]. „Gadamer a Lét és időről”. In. Olay Cs. (szerk.): *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 228-244.

Nyíró Miklós [2010] „Hermeneutika, nyelvviség, szabadság”. In. Dékány A. és Laczkó S. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. 8. A szabadság*. Szeged: Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – MFT, 295-308.

Nyíró Miklós [2015] „Hagyománytörténet és a hagyományellenesség hagyománya. Társadalomkritikai és ontológiai perspektívák összecsapása a fennálló kritikájának kérdése kapcsán – a Habermas–Gadamer-vita”. In. Fehér M. I., Kiss L.-A., Lengyel Zs. M., Nyíró M. (szerk.): *Vitában*

egymással. ' *Filozófusok disputái, kontroverziái.* Budapest: L'Harmattan – MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 198-227.

Nyíró Miklós [2017] „A mediális esemény eszméje és a gyakorlat tipológiája. Az alkotótevékenység sajátosságairól”. In. Bognár L., Fehér M. I., Kiss L.-A., Lengyel Zs. M. (szerk.): *Nyelv, közösség, végesség, identitás.* Budapest: L'Harmattan – MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport.

Rorty, Richard [1980] *Philosophy and the Mirror of Nature.* Oxford (UK) - Cambridge (USA): Blackwell.

Rorty, Richard [1991] *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers I.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schaeffler, Richard [1978] *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Thukydész [1887] I. köt. Ford. Zsoldos B. Budapest: Franklin Társulat.