

FEHÉR M. ISTVÁN:

Hermeneutika és humanizmus

In:

Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista

Szerk. Nyíró Miklós, Budapest: L'Harmattan, 2009, 43–117. old.

I. Gadamer: „A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára” / 44

II. Tallózás a humanizmus fogalma körül / 54

III. Humanizmus pro és kontra: egy előadás és egy levél (Sartre versus Heidegger) / 64

IV. Hermeneutika és humanizmus: Gadamer, Rorty, Betti, Hegel / 97

V. Zárzó / 116

Az a tény, hogy hermeneutika és humanizmus között lényegi kapcsolatok állnak fenn, már abból nyilvánvalóan kitűnhet, hogy a jelenkori hermeneutika fő művének, az *Igazság és módszer*nek az első része egy „A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára” című fejezettel indul. Mivel a hermeneutikai gondolkör – nem csupán Gadamernél, de hagyományosan is – a szellemtudományok filozófiai értelmezésével áll szoros összefüggésben, úgyszólván belőle nő ki (Diltheynél a hermeneutikára kifejezetten a szellemtudományok filozófiai megalapozásának feladata hárul¹), hermeneutika és

¹ Lásd a nevezetes hermeneutika-tanulmány záró mondatát: „Az interpretáció e tana [ti. a hermeneutika] a szellemtudományok ismeretelméleti, logikai és módszertani összefüggésében talál magának helyet: fontos összekötő tag lesz a filozófia és a történeti tudományok között, a szellemtudományok alapvetésének egyik fő alkotórésze” (W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“. *Gesammelte Schriften*. 5. köt., 331.: „Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird diese Lehre von der Interpretation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften”, magyarul ld. W. Dilthey: „A

humanizmus között – a szellemtudományok közbeiktatásával – rögtön adódik egy első és alapvető kapcsolódási pont. A humanista hagyománynak a szellemtudományok számára való jelentősége nagymértékben egyszersmind e hagyománynak a hermeneutika számára való relevanciájával válik egyjelentésűvé.

Az említett fejezetnek a gadameri fő mű önértelmezése számára adódó fontosságát a következőkben némileg részletezni fogom, hermeneutika és humanizmus kapcsolatát azonban az alábbiakban ennél valamelyest tágabban szeretném kibontani és körvonalazni: egyrészt az *Igazság és módszeren* túllépve az egész gadameri gondolatkörön belül, másrészt Gadameren is túllépve, s a vizsgálódás körét más, hermeneutikai szempontból ugyancsak jelentős szerzőkre és megközelítésekre is kiterjesztve. Első lépésben a vonatkozó gadameri fejezet közelebbi rekonstrukcióját igyekszem elvégezni (I.); ezt követi némi tallózás a humanizmus fogalma körül (II.), némileg részletesebben kitérve a XX. században lezajlott viták egyik legjelentősebbikére, a humanizmus kérdésében Sartre és Heidegger között folyt diszkusszióra (III). Végül – a fő kérdésre visszatérve – hermeneutika és humanizmus sokrétű kapcsolatainak néhány számomra kitüntetett vonását próbálom Rorty, Gadamer, Betti és Hegel szövegei alapján az előtérbe állítani (IV).

I. Gadamer: „A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára”

A „szellemtudományok” problémája a német filozófiai tradícióban a XIX. század első felétől kezdve lép mértékadó módon a színre s válik hosszú időre előtérben álló problémává. Schleiermacher, majd Ranke és a történeti iskola, Droysen, a badeni neokantiánusok (Windelband és Rickert), végül és különösképpen Dilthey azok a nevek, akiket itt első-sorban említeni kell. A törekvés egy a természetmegismeréssel, illetve a természettudományos megismerésmóddal szembenálló, a történeti-filológiai, közös szóval: a humán stúdiumok sajátosságát megalapozó szemléletmód kidolgozására irányul. Az említett szerzők és irányzatok mindegyike ilyen vagy olyan módon szemben állott a francia-

hermeneutika keletkezése”, uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes, Gondolat, Budapest, 1974, 493.).

angolszász pozitívista hagyományban elterjedt nézettel, mely szerint mindenfajta tudomány-nak lényegében azonos a módszere (lévén az emberi megismerés, s így a tudományos megismerés is egységes-egyfajta), ez pedig alapjában véve a természettudományok (így vagy úgy értett) módszerével esik egybe; ezért a humán tudományoknak is azt kell követniük, föltéve, hogy tudományokká óhajtanak válni.

E törekvés a német tradíció számára a történelmi és humán diszciplínák sajátos munkájának félreismerését és felforgatását, „tárgyanak” – a történelmi embernek – pedig megcsonkítását, eltorzítását – elsődlegesen szabadságától való megfosztását és pusztá természeti lényé váló degradálását – jelentette. Ha a természettudományokban – mint Gadamer összefoglalóan utalt rá – „egyformaságokat, szabályszerűségeket, törvényszerűségeket kell megismerni, melyek alapján megjósolhatók a [jövőbeli] jelenségek és folyamatok”, akkor „a szellemtudományok lényegét nem értjük helyesen, ha a törvényszerűségeket előrehaladó megismerésének a mércéjével mérjük őket”. Hiszen – „bármit jelentsen is itt a tudomány” – „a történelmi megismerés nem arra törekszik, hogy a konkrét jelenségeket egy általános szabály eseteként ragadja meg. Az egyedi nem egyszerűen valamely törvényszerűség igazolására szolgál, melyből kiindulva a gyakorlati alkalmazás során azután előrejelzéseket lehet tenni. Az eszmény itt inkább magának a jelenségnek a maga egyszeri és történelmi konkrétumában történő megértése”.² Az egyesnek, az egyes individualitásnak nem pusztán valamely nem-fogalom példányaként, hanem éppenséggel akként az egyesként

² IM 27. sk. – *Bibliográfiai megjegyzés*: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975-től) GA, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd kettőspont után a lapszám megjelölése. – Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989; IM = Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Kossuth, 1984; PIA = Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”. Hrsg. H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, 237–69.; PIA-R = Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hrsg. G. Neumann, Stuttgart, 2002; BH = Heidegger: „Brief über den 'Humanismus'”. In: uő: *Wegmarken (=WEG)*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1967, 145–194. (= GA 9: 313–364.; mind a *Wegmarken* további, bővített kiadásai, mind az összkiadás 9. kötete a margón föltünteteti az eredeti kiadás lapszámait, így ezen utóbbi alapján fogom a művet idézni); EN = Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard (collection Tel), 1998; LS = *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006; EH = Sartre: *Existencializmus*. Ford. Csatlós János, Hatágú Síp Alapítvány, 1991. (Eredetileg: Stúdió, 1947; *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris, Nagel, 1946, lásd <URL = <http://www.mediasetdemocratie.net/Textes/Existentialisme.htm>>). – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

való megismerése, ami: alapvető érték – s nem pusztán a tudományban, hanem legalább annyira magában az életben.

A természettudományokkal szembeállított másik tudománytípus a különböző szerzőknél és iskoláknál különböző elnevezéseket visel, s a különböző nevek mögött persze tartalmi eltérések is meghúzódnak: történeti tudomány, eseménytudomány (Windelband), kultúratudomány (Rickert), s végül Diltheynél: *Geisteswissenschaft* (szellemtudomány). Ez utóbbit nem csupán éppannyira nehéz magyarra fordítani, mint a francia *sciences humaines*-t: a fordítási nehézségeken túlmenően az eltérő megnevezés mögött két legalább annyira gyökeresen eltérő szemléletmód húzódik meg. Comte a fizika módszerének a társadalomra való átvitelével alapította meg a szociológiát (amit éppen ezért társadalmi fizikának, „physique sociale”-nak is nevezett³), s vélte egyúttal tudománnyá tenni; e tendencia ellen lépett fel Dilthey és a német tradíció (a *Geisteswissenschaft* terminus egyébként feltehetően a John Stuart Mill *Logikájában* szereplő „moral science” német fordításaként honosodott meg⁴). A badeni neokantiánusok kiálltak a kétfajta tudománytípus önállósága mellett, s ezt logikailag próbálták megalapozni, arra hivatkozva, hogy a tapasztalati tudományok, mint Windelband írja, „a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest történetileg meghatározott alakban [...] Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok”⁵. Az empirikus valóság, fogalmazott Rickert, „ter-

³ Lásd például Auguste Comte: *Cours de philosophie positive. 1^{re} et 2^e leçon*, szerk. M. Daillie, Paris: Librairie Larousse, 1936, 34. o.: „Most, hogy az emberi szellem létrehozta a – mind mechanikus, mind kémiai – égi és földi fizikát, a – mind növényi, mind állati – organikus fizikát, a tapasztalati tudományok rendszerének befejezése marad a számára, ez pedig a *társadalmi fizika* létrehozásával történhet [Maintenant, que l'esprit humaine a fondé la physique céleste. la physique terrestre, soit mécanique, soit chimique; la physique organique, soit végétale, soit animale, il lui reste à terminer le système des sciences d'observation en fondant le *physique sociale*]” (kiemelés az eredetiben). A társadalmi fizika megalapításáról Comte a későbbiekben is úgy beszél, mint ami „a természettudományok rendszerét bevégzi, kiegészíti [la fondation de la physique sociale complétant enfin le système des sciences naturelles]” (uo., 35. o., vö. még uo. 80. sk. o.).

⁴ Ez az elterjedt nézet, amelyet némelyek ugyanakkor vitatnak. Lásd pl. Alwin Diemer: „Geisteswissenschaften”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. Joachim Ritter, Bd. 3, Basel, Schwabe und Co., 1974, 211. skk., hasáb: „Das Wort <Geisteswissenschaften> ist nicht, wie meist im Anschluß an Dilthey und Rothacker behauptet wird, von Schiele in seiner Übersetzung der <Logik> J. St. Mills als Übertragung des englischen Terminus <moral science> zum ersten Male geprägt worden. Es wird vorher schon in verschiedener Bedeutung verwendet; umgekehrt bringt die zweite deutsche Übersetzung von Mills <Logik> wieder die wörtliche Wiedergabe <moralische Wissenschaft>. – Wann <Geisteswissenschaft> zum ersten Male aufkommt, ist nicht klar. Ein erster Beleg, der bisher noch nicht überholt ist, findet sich in der 1787 erschienenen Schrift <Wer sind die Aufklärer?> eines Anonymus [...]”.

⁵ W. Windelband: *Präludiven. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. 4. kiad. Tübingen, Mohr, 1911, II. köt. 145.

mészet lesz, ha az általánosra, történelem pedig, ha a különösre és individuálisra való tekintettel szemléljük”.⁶ Természet- és szellemtudományok különbsége tehát számukra végső fokon általános és egyes logikai különbségére volt visszavezethető.

A törekvéssel magával Gadamer a legmesszebbmenőkig egyetértett, a móddal azonban már kevésbé: minden kifejezett kritika nélkül hallgatólagosan elhatárolódik a szellemtudományok olyanfajta ismeretelméleti vagy logikai megalapozásától, mint amilyenre a neokantiánusok, Windelband és Rickert, de Dilthey fáradozásai is irányultak, s kritikával illeti azt, mivel benne továbbra is szcientista elfogultságot érzékel. A szellemtudományok tudományelméleti–metodikai (ismeretelméleti vagy logikai), azaz „tudományos” megalapozása helyett „humanista” megalapozásukra tesz kísérletet: tömören összefoglalva ebben összegezhető Gadamer bátor és az uralkodó korszellemmel szembe forduló, vele alapjaiban szakító „újítása” – olyan újítás, mely egyszersmind valami régihez fordul vissza. A szellemtudományok (a történeti-filológiai stúdiumok) igazi elemét Gadamer nem a módszeres megismerésben, a módszeresen biztosított ismeretek halmazának növekedésében, az ellenőrzött tudás körének kibővítésében és utóbbinak a természet uralmára történő ezzel összefüggő felhasználásában, hanem a humanista tradícióban, az emberformálásban találja meg és juttatja (oly sok évszázadnyi felejtés után) ismét érvényre.⁷ A szellemtudományok által nyújtott tudás nem *Herrschaftswissen* vagy *Verfügungswissen*, hanem inkább *Orientierungswissen*.⁸ A szellemtudományok „humanista” megalapozása, a humanista

⁶ H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 2. kiadás, Tübingen, Mohr, 1913, 244. Vö. Rickert: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. 3. kiad. Heidelberg, Carl Winter, 1924, 31. skk.

⁷ E tézis a tudományelméleti vita radikális súlyponteltolódását jelenti, egyfajta paradigmaváltást, mely a vita fókuszát egészen máshova, más szintre helyezi. Gadamer a tudományelméleti vitába más szempontokat vezet be, a kérdést más megvilágításba helyezi, a korábitól gyökeresen eltérő horizontba ágyazza. Mintha azt mondanánk: az asztal nem barna, hanem fából van.

⁸ Lásd Max Scheler: „Philosophische Weltanschauung“. In: uő: *Philosophische Weltanschauung*. Bern und München, Francke, 1968, 7. skk. Scheler háromfajta tudás – „Herrschafts- oder Leistungswissen”, „Wesens- oder Bildungswissen” és „metaphysisches oder Erlösungswissen” – között tesz különbséget. Az első tudásmód, írja, a természet, a társadalom és a történelem lehetséges technikái uralását szolgálja, a megismerés célja itt törvényekre irányul, melyeket nem annyira önmagukért akarunk megismerni, mint inkább abból a célból, hogy a világ és önmagunk felett *uralomra* tegyünk szert. „Csak ami törvényszerűen visszatér, azt lehet megjósolni, s csak ami megjósolható, azt lehet uralni.” Vö. továbbá J. Mittelstraß: *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1982, pl. 138. skk., 162. skk. és *passim*. Mittelstraß megvilágító módon tesz különbséget egyfelől *Verfügungswissen* és *Orientierungswissen* (az előbbi *Mittelwissen*, az utóbbi *Zweckwissen*), másfelől *Orientierungswissen* és pusztán *Lehrbuchwissen* között (ld. id. mű, 20., 62., 138., 152., 162.). – Filozófia mint *Orientierungswissen* és filozófia mint *Aufklärung* összefüggéséről

tradícióhoz való tudatos kapcsolása, e tradícióba való beágyazása persze fölveti azt a lényeges kérdést: hogyan is érti közelebbről Gadamer azt, amihez mint alaphoz, fundamentumhoz a szellemtudományokat hozzá kívánja kapcsolni – olyan kérdés, amely maga is kitűnően hermeneutikai, hiszen az előzetes megértés fogalmát veszi célba, arra kérdez rá.

A választ a humanista tradíció Gadamer általi előzetes megértésére a fő mű „Humanista vezérfogalmak” című alfejezete alapján rekonstruálhatjuk, mely fogalomtörténeti elemzések révén teszi hozzáférhetővé, hogyan érti Gadamer a humanista tradíciót. Mely fogalmakat explikál és milyen módon – ebben mutatkozik meg Gadamer sajátos humanizmusfelfogása. Ez utóbbi fogalommal óvatosan kell persze bánnunk: sajátlagos avagy bővebben tematizált humanizmusfelfogásról Gadamernél ugyanis aligha beszélhetünk, inkább szellemtudomány- és hermeneutikafelfogásról, mely a humanizmusra nyer visszavonatkoztatást. A humanizmus az, amivel magyaráznak – elsődlegesen nem *őt* magyarázzák. Különbséget kell tennünk – épp hermeneutikai szempontból – aközött, amit interpretálunk, s aközött, amivel interpretálunk. Az előbbi Gadamer fő művében nyilvánvaló módon elsődlegesen a szellemtudományok és a hermeneutika – a humanizmus pedig jószerével az, amivel interpretálja –, amelynek horizontjába visszaállítja, beágyazza őket.⁹ Ez nem jelent háttérbe szorítást, bizonyos értelemben épp fordítva. A humanista gondolkörhöz való kapcsolódás Gadamer egész művét áthatja, annak ellenére, hogy – avagy éppen azért, mert – e gondolkör jórészt a háttérben marad. Ami annyit tesz: mindannak, ami az előtérbe lép, többé-kevésbé ő alkotja a hátterét.

A Gadamer által elemzett humanista vezérfogalmakat mármint a „képzés”, a „*sensus communis*”, az „ítélőerő” és az „ízlés” alkotják, melyek struktúrájukat és az emberi életben betöltött funkciójukat tekintve sajátos közös jellemzőket mutatnak. A mindegyikre jellemző közös sajátosság abban rejlik, hogy nem valamiféle elvont-általános tudást jelentenek, mely időről időre még rászorul az egyedi esetekre való alkalmazásra, hanem

ld. Herbert Schnädelbach: „Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung”. In: uő: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen*, Bd. 2, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1992, 372–386., különösen 385. sk.

⁹ Ezen hermeneutikai alaphelyzet következtében minden interpretációban az interpretandum áll az előtérben; azok a fogalmak vagy elméletek pedig, amelyeknek a segítségével az interpretáció végbemegy, többé-kevésbé tematizálatlanok illetve interpretálatlanok maradnak. Ezen hermeneutikai tényállás alól semmilyen interpretáció nem tudja kivonni magát.

olyan tudásról van szó, amely éppannyira *lét* is, és pedig *keletkezett lét* („gewordenes Sein”): e fogalom Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásában az őskeresztény élettapasztalat megvilágítására szolgál¹⁰), olyan, amely az alkalmazást ily módon már mindig is önmagában tartalmazza. Gadamer számára itt nyilvánvalóan – Nietzsche nevezetes kifejezésével élve – valamely, az élet számára való tudásról van szó; olyan tudásról, mely az emberek életében, s ami ezzel egyjelentésű: közösségi életében honos, s benne nyeri el jelentését.¹¹ Az ízlés például eredeti jelentésében „elsőrendű társadalmi jelenség”;¹² és minden humanista vezérfogalomra általában jellemző, hogy közösségre vonatkoztatott, közösséget összekapcsoló jegyeket mutat. Jellegzetes ebben az összefüggésben, hogy Gadamer éppen ezen fogalmak – a szellemtudományok későbbi öneszmélődésére nézve végzetes – depolitizálását fájjalja.¹³ A humanista vezérfogalmaknak az emberek közösségi életében való lehorgonyzása a mi összefüggésünkben azzal a módszertani jelentőséggel bír, hogy világossá válik belőle Gadamer humanizmusértésének az a vonása, mely szerint „humanistának” lenni elsődlegesen annyit tesz, mint meghatározott módon (közösségleg és közösségben) viselkedni, élni, cselekedni, röviden: valamilyen módon *lenni*, nem pedig pusztán csak *tudni*, azaz bizonyos számú ismerettel, alkalmasint tekintélyes nagyságú ismeretanyaggal rendelkezni. – Milyen fajta tudás volna is pl. az ízlés? Aki ízléssel rendelkezik vagy tapintattal, az arról ismerszik meg, hogy meghatározott helyzetekben

¹⁰ Ld. GA 60: 93. skk., 121. sk. Műveltnek lenni vagy kereszténynek lenni: mindkettő valamiféle múltbeli alakulásnak köszönheti jelenbeli létét, mindkettő – mihelyt már van, s ameddig csak van – valamit már mindig is a háta mögött tud – a művelt embert műveltsége formálta, (át-) alakította, tette más emberré, jelenbeli létét egy múltban lejajlott alakulásnak köszönheti, míg a keresztény élettapasztalat hasonlóképpen – ha lehet, még radikálisabban – a „megváltás”, „újjászületés” (az utóbbival kapcsolatban ld. GA 9: 53., 63.) már mindig is előzetesen bekövetkezett eseményének fényében tapasztalja önmagát, saját jelenlegi létét. Kereszténység és humanizmus között ilyenformán adódik egy tág összefüggés, amit nem homályosíthat el az, hogy más vonatkozásban ugyanakkor egymással szembekerülhetnek, s hogy ezen utóbbi tekintetben Heidegger a későbbiekben olyan pozíciót foglalt el, melyet – még röviden elemzendő okok miatt, bár nem teljesen egyértelműen – humanizmusellenesként vélt azonosítani.

¹¹ Nietzsche „második korszerűtlen elmélkedésére”, *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* a fő mű inkább más értelemben utal, mégpedig a felejtés összefüggésében (vö. GW 1: 21. = IM 35.); egy olyan utalás, mely megerősíti azt, amit mondtunk, egy későbbi tanulmányban található. Vö.: „Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966). GW 2: 219–231.; ld. 221.: „Nietzsche ismert értekezése »A történelem hasznáról és káráról az élet számára« a [...] történeti távolságtartás és a közvetlen formálni akarás közötti ellentmondást fogalmazta meg. Együttal megmutatta néhány következményét az élet azon, ahogy nevezte, alexandriai, legyengült formálni akarásának, amely modern történeti tudományként mutatkozik meg.” Ld. még GW 1: 310. (= IM 216.)

¹² GW 1: 41. (= IM 48.). A gadameri hermeneutika – gyakorlati-politikainak nevezhető – aspektusát másutt próbáltam némileg részletesebben rekonstruálni: ld. „Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft: Zu den praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadamer’s” c. dolgozatomat (*Existentia* VI–VII, 1996–97, 65–78.).

¹³ Vö. például a *sensus communis* fogalmára vonatkozóan GW 1: 32., 38. (= IM 42., 46.).

meghatározott – kisebb-nagyobb társadalmi elfogadottság, értelmezetség vagy konszenzus által övezett – módon *cselekszik, él, viselkedik*. Nem pedig – vagy legalábbis nem elsősorban – arról, hogy valamilyen ismeretanyagot képes lehetőség szerint pontosan fölmondani.

A mű ezen első részének a jelentősége felett gyakran átsiklik a figyelem, értelmezők nem veszik kellőképpen figyelembe vagy nem értékelik sajátlagosan, holott itt nem kevesebről van szó, mint a hermeneutika ama ontológiai fordulatainak előkészítéséről, melynek értelmében a megértésfogalom emberi megismerésmódból létmóddá, vagy egyenesen az ember legalapvetőbb létmódjává, végbemenésformájává válik. A megértésfogalom nem a szellemtudományok – korábbi korokra jellemző – ismeretelméleti megalapozásának szolgálatában áll, mivel nem erre történik itt kísérlet; ennek megfelelően Gadamer átalakítja a megértésfogalmat – pontosabban a maga módján kapcsolódik a megértésfogalom heideggeri átalakításához¹⁴ –, ezen átalakítás szempontjából pedig a humanista tradícióhoz való visszanyúlás kulcsfontosságúnak bizonyul. Ahogy a humanista vezérfogalmak nem pusztán megismerésmódot, hanem létmódot is jelölnek, úgy a hermeneutika XX. századi ontológiai fordulata Heideggernél – majd Gadamernél – hasonlóképpen a megértésfogalom ontológiai átalakítása vagy radikalizálása köré összpontosul. Eszerint a megértés létmód, megérteni, bizonyos megértéssel rendelkezni annyi, mint meghatározott módon lenni; amit megértünk,

¹⁴ „Ha a »megértést« – írja Heidegger a *Lét és idő*ben – a többiek mellett fennálló, *egyfajta* lehetséges megismerésmód értelmében értjük, s megkülönböztetjük mondjuk a »magyarázattól«, akkor ez utóbbival együtt az itt létét konstituáló elsődleges megértés egzisztenciális derivátumaként kell értelmeznünk.” SZ 143. (Ld. LI 281. sk.). A megértésfogalom ontológiai (azaz a magyarázat és megértés tudományelméleti szembeállítását meghaladó, azon túli, avagy még inkább azon inneni, azt megelőző) dimenzióját Heidegger másutt is hangsúlyosan kiemelte. Ez a különbség az 1927-es nyári szemeszter egyik előadásán különösen szemléletes módon fogalmazódik meg: „A megértés az ittlét egzisztenciájának eredeti meghatározottsága, eltekintve attól, hogy az ittlét magyarázó vagy megértő tudományt művel-e. [...] A megértés végső fokon elsődlegesen nem megismerés, hanem [...] az egzisztencia egyik alapmeghatározottsága. A magyarázó és megértő tudományok [...] csak azért lehetségesek, mert az ittlét önmagában, mint egzisztáló egyúttal megértő is” (GA 24: 390. sk., 392.: „Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...] am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst”. „Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist”; ld. még GA 20: 358.) E nézőpontból a megértés nem egyszerűen a megismerésnek vagy az ismeretnek egy fajtája – olyan, mely a humán tudományokban volna honos, s a magyarázattal mint a természettudományokra jellemző megismerésfajtaival állna szemben. (Lásd W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, 5. köt., 332.; „A hermeneutika keletkezése”, id. kötet, 590.: „A megértés a megismerés általános fogalma alá tartozik, ahol is a megismerést a legtagabb értelemben mint olyan folyamatot fogjuk fel, melyben általánosérvényű tudás elérése a cél.”) A megértés sokkal inkább – amint Gadamer Heideggerhez kapcsolódva összefoglalóan fogalmazott – „az ittlét végbemenésének eredeti formája”. A megértés „a gyakorlati vagy teoretikus érdeklődés mindenfajta differenciálódását megelőzően” már az ember „létmódja” – az emberé, akit innen szemlélve „a maga létének eredeti végbemenésében megértésként” lehet meghatározni (IM 187., 190. = GW 1: 264., 268.).

az visszahat magára a megértőre és átalakítja őt. Vagy úgy is fogalmazhatnánk: aki pregnant értelemben megért valamit, akit megérint a megértés, az megértésének „érintettjévé”, úgyszólván foglyává válik.¹⁵ A humanista vezérfogalmak létmód jellege és a (filozófiai) hermeneutika ontológiailag radikalizált megértésfogalma ezen a ponton humanizmust és hermeneutikát kölcsönösen közel hozza egymáshoz. „*Mert a hermeneutikai probléma is elhatárolódik valamely »tisztá«, a saját létüinktől eloldott tudástól.*”¹⁶

Nem lesz haszontalan e pontot még egy kicsit tovább részleteznünk. A humanista vezérfogalmak elemzése folyamán Gadamer visszanyúl Helmholtz fogalmaihoz. A szellem-tudományokban működő tapintat, miként az a tapintat is, melyről Helmholtz beszél, „nem merül ki abban”, írja, „hogyan valamilyen érzést, és pedig tudattalan érzést jelent, hanem itt megismerésmódról és egyúttal létmódról van szó.”¹⁷ A humanista vezérfogalmak tehát innen szemlélve is olyan fogalmak, melyek éppannyira megismerésmódot, mint létmódot is jelentenek. „Ez [...] látható a képzés [*Bildung*] fogalmának [...] elemzéséből” – írja. „Nem az eljárás vagy a viselkedés, hanem a keletkezett lét kérdése”.¹⁸

A humanista vezérfogalmak tárgyalásának élén a *Bildung* fogalma áll – úgyszólván a vezérfogalmak vezérfogalma –, melynek az a funkciója, hogy a szellem-tudományok újramegalapozása számára új és megfelelő elemként szolgáljon: „Ami a szellem-tudományokat tudománnyá teszi, sokkal inkább a képzés fogalmának hagyományából, mint a modern tudomány módszereszméjéből érthető meg”, hangzik a tézis. „*A humanista tradíció az, amire vissza kell nyúlnunk.*”¹⁹ „A képzés [*Bildung*] fogalma [...] volt alighanem a XVIII. század legnagyobb gondolata, s épp ez a fogalom jelöli azt az elemet, amelyben a XIX. századi szellem-tudományok élnek, még akkor is, ha ezt nem tudják ismeretelméletileg igazol-

¹⁵ Ha azt szokták mondani: én nem vagyok az ügyben érintett, ez annyit tesz: nincs közöm hozzá, nem bonyolódtam bele, kívülálló vagyok. Aki az ügyben érintett, az viszont valamilyen módon involválva van, érdekelt benne, köze van hozzá, belevonódott, részt vett benne. Heidegger szemszögéből az egzisztencia nem olyan valami, amiben lehetséges volna nem érintettnek lenni, ami alól az ember kivonhatná magát.

¹⁶ IM 222.

¹⁷ GW 1: 22. = IM 35. (Kiemelés F.M.I.)

¹⁸ GW 1: 22. (= IM 35.). [„Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.”]

¹⁹ GW 1: 23. (= IM 36.).

ni.”²⁰ Az utóbbi állítás azt sugallja, hogy a *Bildung* a szellemtudományok, a humán stúdiumok sajátlagos eleme, közege, melyben természetszerűleg élnek (mint mondjuk hal a vízben), s mely művelésüknek voltaképpen értelmet kölcsönöz; s hogy csupán egyfajta zavarodottságnak, önmaguk félreértésének tudható be, hogy saját elemüket elhagyván a természettudomány módszeres megismeréséhez próbáltak igazodni, öneszmélésükben – Rankétól és a történeti iskolától kezdve a neokantiánusokig és Diltheyig – egy tőlük eleve idegen eszményre pillantottak, önmagukat metodikailag-tudományelméletileg igyekeztek igazolni, illetve filozófiailag megalapozni.

Az a tény, hogy a szellemtudományok a humanizmus számára középponti jelentőségű képzés „elemében” kerülnek megalapozásra, azt jelenti, hogy itt nem pusztán ismeretekről vagy azok gyarapításáról van szó, mint a természettudományokban (ahol az ismeretek azután a természet uralására szolgálnak, miközben a megismerő önmagával azonos marad), hanem éppenséggel olyan ismeretekről, melyek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket, és pedig a szó kettős értelmében: egy képzett, művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyúttal másmilyenné, *megváltozott* emberré, éppenséggel „keletkezett létté” lesz; „a képzésben a befogadottak nem olyan jellegűek, mint valami eszköz”.²¹ Ez a gondolat különös figyelmet érdemel, mivel a „megváltozásnak” alapvető fontossága lesz a hermeneutikai megértés- és tapasztalatfogalom számára. Röviden összegezve, tapasztalat az, ami valami újat, nem vártat hoz, s ilyenformán megváltoztat.²² Ami fordítva azt jelenti: az a tapasztalat, ami nem változtat meg, ami csak ismétlődést jelent (a természettudományos kísérletben tipikusan szerzett tapasztalat) hermeneutikai szempontból nem jelent értéket: nem sajátlagos értelemben vett tapasztalat.²³ A tapasztalat továbbá, csakúgy, mint a *Bildung*,

²⁰ GW 1: 15.; vö. uo., 20., 24. (= IM 31, 34, 36.) Érdemes az utóbbi helyet idéznünk: „Ennek az új tudománynak a kizárólagossági igényével szemben még sürgetőbben vetődött fel a kérdés, hogy a képzés humanista fogalmában nem az igazság sajátos forrása rejlik-e. Látni fogjuk, hogy valójában a humanista képzéseszmény továbbélése az, ami a 19. századi szellemtudományokat élte, anélkül, hogy ezt bevallanák”.

²¹ GW 1: 17. (= IM 32.) Ezzel szemben ez utóbbi lehet a helyzet a természettudományokban, és pedig a természet, a folyamatok stb. uralása céljából.

²² Pl. „belátáshoz” segít hozzá abban az értelemben, hogy „elállunk valamitől, amiben addig vakon hittünk”, vagy hogy „a bennünket ért károk révén okosabbak leszünk”. Vö. GW 1: 362. (= IM 250.) Az „okosabbak leszünk” persze nem azt jelenti, hogy éleselméjűségünk növekszik vagy ismereteink bővülnek, hanem inkább azt, hogy a jövőben másképp fogunk bizonyos dolgokat tenni.

²³ Vö. GW 1: 353., 359. (= IM 244., 248.)

egyéni és helyettesíthetetlen. Nem lehet valaki más helyett tapasztalni: „a tapasztalat a maga egészében [...] valami olyasmi, amit nem lehet senkinek sem megtakarítani”. A tapasztalatot „mindig magunknak kell megszereznünk, és senki sem szerezheti meg helyettünk”.²⁴ Ez azonban nem kevésbé áll a *Bildung*ra is: a művelődés-képzést sem szerezheti meg valaki más helyettem, ahogy az életet is – megértő-értelmező módon – nekem kell végigélnem.

Amit Helmholtz „művészi érzéknek és tapintatnak” nevez, az mármost Gadamer számára a képzés elemét feltételezi; a tapintat például „meghatározott érzékenység és érzékelési képesség olyan szituációk és a bennük való viselkedés iránt, amelyekre nézve nem rendelkezünk általános elvekből eredő tudással”.²⁵

Hogy a humanista vezérfogalmak nem valamely általános tudását avagy valamely (tételekben összefoglalható és fölmondható, esetről esetre alkalmazható) általános tudást alkotnak, semmiképpen sem jelenti azt, hogy bennük semmit sem ismerünk meg.

Ellenkezőleg. Nagyon is közük van ismerethez, tudáshoz, csak hogy ez – miként Gadamer a *phronesis*szel összefüggésben megjegyzi – „másfajta tudás”.²⁶ Az ízlés például „sajátos megismerésmódot” jelent,²⁷ azt pedig, hogy a humanista vezérfogalmak megismerésmódok és egyúttal létmódok, a tapintat fogalmánál már láttuk. Heidegger a *Verstehen*t a *Vorstehennel*, illetve a *Seinkönnennel* hozta összefüggésbe: a megértés – nem annyira elvont tudást ad, mint inkább – képessé tesz lenni.²⁸

A humán tudományok sajátos tudományossága tehát Gadamer nézőpontjából nem egy újfajta, individualizáló megismerésfajtában rejlik, amint azt a neokantiánusok vélték. Nem objektivizáló megismerés, és nem is a megismerés tárgyának számítással történő uralom alá hajtása a cél, hanem sokkal inkább részvétel (*Teilhabe*) a megismertben, s ezáltal önmegismerés, önalakítás, önformálás, emberré levés.

²⁴ Vö. GW 1: 361. sk. (= IM 249. sk.)

²⁵ GW 1: 20., 22. (= IM 34., 35.).

²⁶ GW 1: 27. (= IM 38.) Ld. azután a beható elemzéseket 317. skk., különösen 321., 327. (= IM 221 skk., 223., 227.)

²⁷ GW 1: 43. (= IM 49.)

²⁸ SZ 143.

„A humanista tradíció az, amihez vissza kell nyúlnunk”, idéztük Gadamert – visszanyúlnunk tudniillik a szellemtudományok megalapozása, filozófiai igazolása, helyesen felfogott értelmezése céljából –, s innen szemlélve elmondható: a *humanizmus*, annak különféle – antik, reneszánsz, új- és legújabb kori – formái, továbbá hozzá kapcsolódva a műveltség-, művelődés- és képzésszermény (*Bildung*) s annak alakzatai alkotják a szellemtudományi-hermeneutikai avagy egyszerűen a *hermeneutikai* tradíció alapját. Hiszen mindenütt valamilyen múltbeli hagyomány értelmezéséről, a jelen számára való közvetítéséről van szó. Az értelmezésnek, az értelmezés tradíciójának tétje az, hogy általa nem pusztán tudásunkat, ismereteinket gyarapítjuk, hanem egyúttal önértelmezést is végbeviszünk, ezáltal pedig megváltozunk, mássá – emberi mivoltunkat elsajátító, teljes értékű emberekké, vagy visszafogottabban fogalmazva: egyszerűen csak más emberekké – leszünk. Miközben a múltat megismerjük–megértjük–értelmezzük, életünket is megértjük, értelmezzük, s e megértés fényében alakítjuk és formáljuk.²⁹ Tágabb értelemben ebben áll hermeneutika és humanizmus egy további lehetséges és fontos kapcsolata – olyan összefüggés, amelyet a hermeneutika humanizmusra való visszavonatkoztatásának, vagy humanista önértelmezésének nevezhetünk.

II. Tallózás a humanizmus fogalma körül

Természetesen a maga részéről a humanizmus is értelmezésre, ilyenformán pedig hermeneutikára szorul, így ha egyfelől a hermeneutika a humanizmusba ágyazódik, akkor másfelől, fordítva, a humanizmus úgyszólván önmagától hermeneutikára utal. A hermeneutika humanista önértelmezése kiegészül a humanizmus hermeneutikai megközelítésével. Ha minden hagyomány értelmezendő, ez természetesen a humanizmusra is érvényes, s akkor ezen a ponton – a gadameri diszkussziótól részben eltávolodva – nem lesz

²⁹ Ahol nem következik be önátalakítás, önformálás, ott szigorúan szólva *nem értettünk meg* semmit. „Megértettem” – ez hermeneutikailag szólva azt jelenti: megértettem, hogy ezt és ezt kell tennem, hogy ezen és ezen változtatnom kell, hogy ezentúl valamit másképp kell tennem, hogy ez így nem mehet tovább stb.

haszontalan némi tallózást folytatnunk a humanizmus fogalma körül. Nem utolsósorban abból a célból, hogy némi rálátást nyerjünk arra: a humanizmus milyen hagyományos értelmezéseihez kapcsolódik, illetve azok milyen vonásait domborítja ki Gadamer a humanista vezérfogalmak körül végzett fogalomtörténeti rekonstrukciója során.

Maga a szóalkotás viszonylag késői.³⁰ Olyan megjelölésekre visszanyúlva, mint „*studia humaniora*”, vagy az először Cicero által használt és XIV. század itáliai humanisták által a használatba bevezetett „*studia humanitatis*”, a szót magát a Hegellel szoros baráti kapcsolatokat ápoló filozófus és pedagógus Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848) alkotta meg, aki a bajor kormányzat szolgálatában állva egy 1808-ban íródott vitairatában használta először a „humanizmus” kifejezést egy olyan „tanterv” megnevezésére, melyet a gyakorlati képzésre és hasznosságra orientált, „Philanthro-

³⁰ A következőkhöz lásd C. Menze et al.: „Humanismus, Humanität”. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Szerk. Joachim Ritter és Karlfried Gründer, 3. kötet, Basel, Schwabe und Co., 1974, 1217. s köv. hasábok; W. Rüegg: „Das Aufkommen des Humanismus”. In: *Geschichte der Universität in Europa*. Szerk. W. Rüegg, Bd. 1: *Mittelalter*. München, Beck, 1993, 387. sk; uő: „Der Humanismus und seine gesellschaftliche Bedeutung”. *Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. Bd. 1: Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*. Hrsg. R. Ch. Schwinges, Basel, Schwabe & Co. Verlag, 1999, 163–180.; *Briefe von und an Hegel*. Sajtó alá rendezte J. Hoffmeister, Bd. IV/2, Hamburg, Meiner 1981, 241.; Guido de Ruggiero: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*. Vol. I [= uő: *Storia della filosofia*. Vol. 5], Bari, Laterza, 1968 [első kiad. 1930], 56. skk.; Paul Oskar Kristeller – John Herman Randall, Jr.: „General Introduction”. *The Renaissance Philosophy of Man*. Eds. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Jr., Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948, 12th impression 1971, 1–20.; Friedrich Wilhelm Graf: „Was ist Humanismus?” *Humanism in the Era of Globalization – An Intercultural Dialogue on Culture, Humanity, and Values*. A project of the Institute for Advanced Study in the Humanities, Essen, in cooperation with the Universities of the Ruhr-area (Bochum, Dortmund, Duisburg-Essen) and national and international partners, Essen 2006, Working Papers, No. 4. <URL = <http://www.kwi-humanismus.de/en/k30.Working-Papers.htm>>; „Humanism In Italy”. *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2, 515. Ld. <URL = <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv2-56>>. Érdemes az utóbbiból kicsit hosszabban is idéznünk: „Humanism is best defined as the rise of classical scholarship, of the *studia humanitatis* (a term used in the general sense of literary education by ancient Roman authors like Cicero and taken up by Italian scholars of the late fourteenth century), during the Renaissance. [...] It was most important that the Italian humanists, from the fourteenth century onwards, attained a notable influence in elementary and university education, where they soon held the professorships of grammar, rhetoric, and poetry. Thus, during the first half of the century, the *studia humanitatis*, the ‘humanities,’ became a well-defined cycle of scholarly disciplines that included the study of grammar, rhetoric, poetry, history, and moral philosophy, i.e., a broad spectrum of secular learning independent of—but not necessarily irreconcilable with—other scholarly disciplines of the university curriculum, such as theology, metaphysics, natural philosophy, medicine, and mathematics. It was among the scholars of Italian universities that the word *umanista* (in the vernacular, whence it was taken over into Latin as *humanista*) was first applied to the professors and students of rhetoric. The earliest examples that have so far come to light appear, however, as late as the end of the fifteenth century (Campana). Soon afterwards the word was also applied to the students of classical learning. (The abstract noun ‘humanism’ is of even later origin; it was first used by German scholars of the early nineteenth century.)”

pinismus”-nak nevezett iskolai reformmal szándékozott szembeállítani, s melyben a nyelvek oktatása és a filozófiai-matematikai műveltség elsajátítása állott az előtérben.³¹

A tradícióképződés tehát, mint általában, a humanizmus esetében is utólagos. A kifejezett tradíció tudat – a tradíció tudatosulásának kezdőpontja – magának a tradíciónak a kezdőpontját – joggal vagy jog nélkül, nem szükséges e kérdésbe belebocsátkoznunk – a múltba vetíti vissza.³² A „sötét” középkor és a napfényes reneszánsz és humanizmus képzete persze már régóta a múlté,³³ ez az ellentét mindenesetre alapjaiban határozta meg és hosszú időn keresztül kísérte – bizonyos értelemben a mai napig kíséri – a humanizmus önértelmezését. Ez az antitézis ugyanakkor nem pusztán a felvilágosodás vagy a romantika korának terméke – már a reneszánsz idején is eleven,³⁴ pontosan abban az áramlatban, amelyet későbbi kultúrtörténetek a XIX. századtól kezdve éppenséggel reneszánsz humanizmusként neveztek meg. Az ókori klasszikusokhoz való visszafordulás

³¹ Friedrich Immanuel Niethammer: *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*. Jena, 1808. Lásd W. Rüegg: „Das Aufkommen des Humanismus”. Id. kötet, 388. Niethammer és Hegel humanizmusfelfogásának kapcsolódási pontjairól a korabeli reformpedagógiai törekvések háttérében lásd Otto Pöggeler: „Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang”. *Hegel-Studien* 15, 1980, 241–269., különösen 253. skk., 260. skk., 264.

³² A tradícióképződés és -átadás tipikus esete ez, mely maga is kitüntetetten hermeneutikai probléma, s melyet másutt magára a hermeneutikai tradícióra vonatkoztatva próbáltam Jean Grondin egy megjegyzéséhez kapcsolódva kicsit részletesebben kibontani: Lásd Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok*. I. Budapest, L'Harmattan, 2001, 65.: „a hermeneutika története, amint e történetet ma ismerjük, illetőleg amint szokásosan bemutatásra kerül, aligha – mondjuk – a hellenizmussal, esetleg Platónnal vagy Arisztotelésszel (például az utóbbi *Peri Hermeneiaszával*) kezdődik. A valódi kezdet sokkal inkább a vég, vagyis Gadamer hermeneutikája. Úgy is fogalmazhatnánk: Gadamernek köszönhető, hogy egyáltalán létezik valami olyan, mint a hermeneutika története. Mint ahogy a heideggeri léttörténet sem mondjuk a pre-szokratikusokkal veszi kezdetét, hanem sokkal inkább Heideggernek pályája közepén, a XX. század harmincas éveiben végrehajtott úgynevezett fordulatával. A hermeneutikatörténet tehát Gadamerrel kezdődik”. (Grondin megjegyzését lásd uő: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 4.: „a hermeneutika mai története, mint alighanem minden történet, a következmények felől szemlélt történetírás. Ez a történelem jórészt anélkül ment végbe, hogy önmagáról tudott volna” [„Die heutige Geschichte der Hermeneutik ist, wie wohl jede Geschichte, eine Geschichtsschreibung aus dem Nachher, also eine Konstruktion. Diese Geschichte hat sich weitgehend vollzogen, ohne um sich selbst zu wissen”]; magyarul ld. *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós, Budapest, Osiris, 2002, 22.). Lásd továbbá megjegyzéseimet a humboldti egyetemtradícióra és a keresztény tradícióra vonatkoztatva: I. M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*, Frankfurt/Main – Berlin – New York, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007, 232. skk., 603. jegyzet. A vonatkozó tényállás a hermeneutikai történetiség-felfogásból adódik, mely szerint a világtörténelem vagy az univerzális történelem lehetetlen elképzelés, pontosabban szólva, mindenfajta történetírás maga is történeti. A hermeneutika mint radikális történeti gondolkodás ebben a tekintetben „önreflexív vagy másodfokú relativizmusnak” nevezhető; ld. ehhez utalásaimat „Heidegger és Lukács. Száz év mérlege” című tanulmányomban (*Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*. Szerk. Fehér M. István, Atlantisz, Budapest, 1991, 73–111. old., elsősorban 94., 106. skk. és 71. és 73. jegyzet). A „másodfokú historizmus” fogalma egyébiránt fölbukkan Gadamernél: ld. GW 2, 411. (IM 361.) Ld. még GW 1: 305. (IM 213.): „Egy valóban történeti gondolkodásnak saját történetiségét is el kell gondolnia”.

³³ Lásd pl. W. Rüegg: „Das Aufkommen des Humanismus”, id. kötet, 388.

³⁴ Ld. Eugenio Garin: *Storia della filosofia italiana*. I. köt., Torino: Einaudi, 1966, 225. skk.

a középkortól és főképp a skolasztikától való elfordulásként, az evilági és földi élethez való visszafordulásként értette magát. A reneszánsz megnevezés által sugallt újjászületés – a reneszánsz fogalma mint korszakmegjelölés egyébiránt a humanizmus fogalmához hasonlóan ugyancsak késői termék³⁵ – vallási eredetű, így a humanizmusnak, illetve a reneszánsznak tulajdonított vallásellenesség csupán a mozgalom egy lehetséges elágazását, végpontját jelentette, nem szükségszerű velejáróját: eredetileg a vallási élet megújulása is beletartozott e mozgalomba, hiszen a vallási élet is egyfajta földi élet. A reneszánsz humanizmus kibontakozását nem annyira vallásellenesség, mint inkább dogma-, aszketizmus- és skolasztikaellenesség kísérte, mely nagyon is összefért a vallási életnek a benső megélés felfokozott intenzitása értelmében vett – és a reformáció irányába mutató – megújulásával. Az emberi személyiség formálására helyezett hangsúly a klasszikus szerzőkhöz mint az élet tanítómestereihez való fordulás révén³⁶ magukat a klasszikus stúdiumokat is meghatározott fénybe állította: útként egy újfajta embertípus és embereszmény, az *uomo universale* kialakítása felé. „A humanizmus kora számára”, írja Eugenio Garin, „az emberi mérték egyszersmind az emberi határa is; az égi üdvösséghez, ha egyáltalán, csakis a földön harcolva lehet eljutni, elismerve, hogy a földi életre vagyunk utalva, s hogy rendeltetésünk isteni.”³⁷ „A klasszikus humanitásra való hivatkozás egy módja volt annak, hogy megszabaduljanak egy előregedett kultúrától – a földi élethez való visszatérés szükségletének kifejezésére szolgált”.³⁸

A humanizmus elméleti és gyakorlati vonásainak egységét hangsúlyozza Cassirer is. „Az az összehasonlíthatatlan vonzerő”, írja, „melyet az itáliai reneszánsz kultúrtörténeti ábrázolása újra és újra az olvasóra gyakorol, azon az egységen és teljes körű megegyezésen alapul, amely a benső gondolati fejlődés és a külső élet formáinak és

³⁵ Ld. Eugenio Garin: „Die Kultur der Renaissance”. In: *Propyläen Weltgeschichte*. Hrsg. von Golo Mann und August Nietschke, Bd. 6, Berlin – Frankfurt am Main, Propyläen Verlag, 1986 (1. kiad. 1960), 431.: „A »reneszánsz« fogalma [...] csupán a XIX. század közepén vált általánosan elfogadottá, noha már korábban hosszabb ideig az itáliai történelem egy szakaszának megjelölésére közkezen forgott. A fogalom végső tudományos felszentelése olyan műveknek köszönhető, mint pl. Jules Michelet *Histoire de France*-ának kilencedik kötete, mely 1855-ben egyenesen a *La Renaissance* címmel jelent meg, vagy Georg Voigt 1859-ben napvilágot látott *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums* című monográfiája”.

³⁶ Lásd *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 3. kötet, Basel, Schwabe und Co., 1974, 1217. hasáb.

³⁷ Eugenio Garin: *Storia della filosofia italiana*. I. köt., 231.

³⁸ Eugenio Garin: *Storia della filosofia italiana*. I. köt., 236.

alakjainak sokasága között áll fenn. [...] A régi tanrendszer meghaladása közvetlenül az egyéni és közösségi életforma és életvezetés új eszményében mutatkozik meg. A humanizmus nem marad elszigetelt jelenség, múltó időszak a tudósi munkálkodás történetében: a világi művelődés önmagának elégséges volta új társadalmi rendet hoz létre, s ezzel a középkor egész társadalmi tagolódását megváltoztatja”.³⁹ Hogy nem pusztán a klasszikus antikvitáshoz való visszafordulás itt a lényeges, hanem az, hogy e stúdiumok megújulása milyen értelmezés kíséretében, milyen értelmezési keretben jutott érvényre, más ábrázolásokban is hangsúlyt kap, így pl. Burdach nagy hatású, későbbi tudósgenerációk számára mértékadónak számító munkájában. „Az a vita – írja –, mely hosszú idő óta a *humanismus kezdeteiről* folyik, [...] hamis kérdésfeltevésen nyugszik. Humanista irányzatok tágabb értelemben az egész középkor folyamán léteztek. Amit szűkebb és sajátlagos értelemben humanizmusnak nevezünk, [...] korábbi évszázadok hasonló mozgalmaitól messzire nyúló hatása és ama *új szellem* által különbözik, mely belőle kisugárzik. A középkori alkotók is ismertek antik szerzőket, és latin nyelvhasználatukat valamint saját szellemisségüket ennek alapján alakították ki. Ám az ilyesfajta tudás és antik szerzők követése *újfajta szemléletmód és életalakítás programjaként*, az ember gazdagításának és megtisztításának lelkesen földicsért forrásaként először csupán a szokásosan humanizmusnak nevezett kulturális mozgalomban lép föl.”⁴⁰

Az, hogy a humanizmus számára nem csupán „életszemléletről”, de „életalakításról” is van szó: ennek a gondolatnak az előtérbe helyezése kifejezetten Gadamer irányába mutat. Mint Gadamer hangsúlyozza, „az »iskolai« tudomány kritikája [...] a humanizmus kora óta [...] talált meghallgatásra”, a humanizmus tehát az öncélúan művelt (skolasztikus) tudománnyal szemben elsőként törekedett az élet szempontjait érvényre juttatni; „az a lelkesedés, mellyel a humanisták a görög nyelvet és az erudíció útját

³⁹ E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Nachdruck der 3. Auflage, 1922 [1. Auflage: 1906], Darmstadt, 1991, Bd. 1, 73. sk. Lásd azután Cassirer részletes ábrázolását: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig, Teubner, 1927.

⁴⁰ Konrad Burdach: „Über den Ursprung des Humanismus”. In: uő: *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*. Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 1918, 97–203., itt 99. Garin is hangsúlyozza, hogy az antikvitás a középkor folyamán sem merült feledésbe, s hogy a középkori alkotók is tanulmányozták saját céljaikra antik szerzőket; ld. Garin: „Die Kultur der Renaissance”, id. kötet, 453.

proklamálták, többet jelentett az ókor iránti szenvedélynél. A klasszikus nyelv feltámasztása a retorika új megbecsülését hozta magával. Az »iskola«, vagyis a skolasztikus tudomány ellen irányult, s az emberi bölcsesség olyan eszméjét szolgálta, melyet az »iskolában« nem értek el – ez az ellentét valóban már a filozófia kezdeteinél megtalálható.

Platón szofisztikabírálatát [...] jól érzékelteti a szóban forgó filozófiai problémát.”⁴¹ Kicsit később Vico-ra hivatkozva ismét kiemeli, hogy a nápolyi gondolkodó „az iskolai tudós és a bölcs ellentétére támaszkodik”,⁴² s azt a visszapillantó megjegyzést is hozzáfűzi, mely szerint „már a *sensus communis* római fogalmában is érezhető egy kritikai hangsúly, mely a filozófia elméleti spekulációja ellen irányul”.⁴³ Innen szemlélve – a humanizmus ilyesfajta előzetes megértése alapján – érthetővé válik, miért kapnak kiemelt hangsúlyt Gadamer fogalomtörténeti ábrázolásaiban olyan fogalmak, mint „*sensus communis*”, „ítélőerő”, „ízlés”. Ezek a fogalmak elsődlegesen közösségi létformákat írnak le vagy írnak körül; nem annyira valamifajta tanítást, doktrínát vagy elméletet jelölnek, mint inkább azt a módot ábrázolják, ahogy valamely közösség – melynek egyénei alkalmasint különféle, egymástól eltérő filozófiai vagy vallási tanokat vagy világszemléletet vallanak – a maga életét alakítja. A humanizmus egyszerre individualista és közösségi: az egyén sokoldalú képzése, a képességek vagy tehetségek kibontakoztatása, az antik ember-eszmény érvényre juttatása olyan közösségi formát feltételez, mely ezt egyének sokasága számára lehetővé teszi, hiszen – mint a tapintat fogalmának elemzésekor elhangzik – „kerüli a megütköztetőt, a tolakodást és a személy intim szférájának a megsértését”.⁴⁴

A közös érzékről szóló fejtegetéseiben Gadamer jellemző módon azt emeli ki, hogy „a *sensus communis* itt nyilvánvalóan nemcsak azt az általános képességet jelenti, mely minden emberben megvan, hanem egyúttal azt az érzéket is, mely közösséget létesít”.⁴⁵ Másutt ugyancsak hangsúlyozza: „Vico számára a *sensus communis* a helyes és a közjó iránti érzék [...], olyan érzék, melyet az élet közössége révén szerzünk, az élet

⁴¹ IM 36.

⁴² IM 37.

⁴³ IM 39.

⁴⁴ IM 35.

⁴⁵ IM 38.

rendjei és céljai határozzák meg”.⁴⁶ „A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata”, mely adott esetben „a metafizikával való polemikus szembefordulást”⁴⁷ jelent – itt a közösségképző mozzanat mellett ismét feltűnik a skolasztikával való szembehelyezkedés motívuma. A *sensus communis* Shaftesburynél „szociális erény”, hangsúlyozza Gadamer (Shaftesbury idézett kifejezései: „love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness”), s egyetértően említi, hogy „a humanitásba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval mélyebb szolidaritás kapcsolja össze.”⁴⁸ A szolidaritás gondolata ugyancsak jellemző, s később újra megjelenik a közösségi érzéssel összefüggésben, amennyiben ez utóbbi épp annyi, mint „erkölcsi-polgári szolidaritás”.⁴⁹ Korántsem mellékes ezzel összefüggésben, hogy Gadamer egy késői írásban magát a hermeneutika centrális fogalmát, a megértést is a szolidaritás irányában hegyezte ki: a másikat megérteni annyi, mint erőfeszítést tenni arra, hogy vele együtt gondolkodjunk, s vele ennyiben szolidárisak legyünk; „a szolidaritás az alapelőfeltevése annak, hogy – ha lassan is – közös meggyőződéseket alakítsunk ki”, ebben az értelemben pedig a megértés, hangzik következtetése, „világpolitikai jelentőséggel” bír.⁵⁰

Az idézett szövegekben a hermeneutikának a szellemtudományi területről – mint egyfajta kiindulóponttól – a közösségi, társadalmi-politikai dimenzió, a gyakorlati filo-

⁴⁶ IM 39.

⁴⁷ IM 46.

⁴⁸ IM 40. sk.

⁴⁹ IM 46.

⁵⁰ H.-G. Gadamer: „Vom Wort zum Begriff” (1995). In: *Gadamer Lesebuch*. Hrsg J. Grondin, Tübingen, Mohr, 1997, 100–110., itt 109., 108. Hogy a megértés-megegyezés a szolidaritással bensőleg összefügg, azt hiszem, kézenfekvő. Gadamer hermeneutikájának az ilyen jellegű – tudományelméletinek nevezhető – implikációit az amerikai recepcióban mindenekelőtt Rorty bontotta ki. Hogy a „tudományos objektivitás” fogalmának egyetlen kézzelfogható, használható értelme a „megegyezésben” [*agreement*] áll, az már fő művében megfogalmazódott (Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979, 337.: „our only usable notion of ‘objectivity’ is ‘agreement’, rather than mirroring”); s hogy a tudományos praxis mint olyan, a maga objektivitásra, racionalitásra bejelentett igényeivel, éppenséggel az emberi együttélés egy meghatározott formájában, a szolidaritásban gyökerezik: ezt a gondolatot azután később több írásában is hangsúlyosan kifejezésre juttatta: „a tudományt egyetlen értelemben tekinthetjük példaszerűnek”, hangzik egy radikális megfogalmazás, „abban az értelemben, hogy az emberi szolidaritás modelljét alkotja” (R. Rorty: *Philosophical Papers*. Cambridge University Press, 1991, vol. 1. 39. sk.). A szolidaritás-gondolatot Rorty azután a tudományelméleti-tudományos területről a közösségi létezés szélesebb területeire is átvitte, kiterjesztette: ld. pl. „Solidarity”. In: Rorty: *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge University Press, 1989, 189–198.

zófia irányában való továbbvitelének-kitágításának egymást követő lépései kerülnek felsorolásra. A megértés nem korlátozódik immár a szellemtudományok által áthagyományozott szövegekre, s nem marad csupán tudósok belügye. Mint egy a főművet követő tanulmányában Gadamer írja: „A megértés [...] különösképpen képes hozzájárulni emberi tapasztalataink, önmegismerésünk és világhorizontunk kitágításához. Hiszen mindazt, amit a megértés közvetít, egyúttal velünk s számunkra közvetíti”. „A megértés [...] révén mindig szélesebb körű és elmélyített önmegértésre teszünk szert. Ez azonban annyit jelent: a hermeneutika – filozófia; és mint filozófia: gyakorlati filozófia”.⁵¹

A szellemtudományok – a metodológiai-tudományelméleti megalapozásról vagy igazolásról való lemondás alternatívájaként felmutatott – humanista önértelmezésének hátterében érthetővé válik, hogy a hermeneutika miképp lehet képes a szövegértelmezés tanából vagy művészetéből kiindulva a társadalmi-politikai dimenzió irányában hidat verni s az utóbbi számára releváns mondanivalót közvetíteni. A hermeneutika „mint az értelmezés vagy az interpretáció elmélete nem egyszerűen csak elmélet. A legkorábbi időktől fogva egészen a mai napig nyilvánvalóan igényt jelentett be arra, hogy az értelmezés eszközeire, szabályaira és lehetőségeire vonatkozó reflexiói a praxist szolgálják és mozdítsák elő” – ezzel szemben egy logikai elmélet nyilván nem csupán, sőt nem is elsődlegesen azzal az igénnyel lép fel, hogy a logikai gondolkodást szolgálja vagy előmozdítsa.⁵²

Visszatérve a humanizmus fogalma körüli tallózásra, érdemes megemlítenünk, hogy a kifejezés kettős értelemben vált használatossá: egy inkább történeti-leíró és egy elsődlegesen tárgyi-normatív – vagy úgy is mondhatnánk: szubsztantív – értelemben (ez utóbbit a későbbiekben még differenciálni fogom). Egyrészt történeti jelenségek megnevezésére szolgál, másrészt – ezzel tág összefüggésben, tőle azonban részben függetlenül, a vonatkozó történeti jelenségekben ilyen vagy olyan mértékben kifejezésre

⁵¹ Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Hrsg. M. Riedel Freiburg i.Br., Rombach, 1972, I. köt. 342. sk.: „Verstehen [...] vermag in besonderer Weise dazu beizutragen, unsere menschlichen Erfahrungen, unserer Selbsterkenntnis und unseren Welthorizont auszuweiten. Denn alles, was das Verstehen vermittelt, ist mit uns selbst vermittelt”. „Verstehen [...] ist immer auch Gewinn eines erweiterten und vertieften Selbstverständnisses. Das heißt aber: Hermeneutik ist Philosophie, und als Philosophie, praktische Philosophie”. A gyakorlati filozófia, írja másutt, nem csupán a „hermeneutikai” tudományok mintaképe: egyúttal tárgyi alapjuk is (GW 2: 500.).

⁵² Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”, 329.

jutó – meghatározott világszemlélet vagy magatartásforma azonosítására. Azaz a „humanista” jelző éppúgy jelölhet életstílust, életfelfogást, mint adott történeti jelenségeket. A humanizmusra nézve jellegzetesnek tartott vonások között visszatérő módon a következők lelhetők fel: a világi élet felé való fordulás, evilágiság, emberközpontúság (antropocentrizmus), az antik (görög-római) műveltségi javak és ápolásuk iránt tanúsított kitüntetett figyelem; elhatárolódás az előzetesen valamiképpen értett barbárságtól, nyerseségtől, durvaságtól, faragatlanságtól, az ezekkel szembeállított civilizáció, művelődés, s az ilyenképpen értett humanizálódás, emberré válás, illetve embereszmény előtérbe helyezése (a görög-római antikvitás is jórészt ebben az előzetes megértésben, értelmezésben kerül a humanizmus látókörébe),⁵³ az ember evilági képességei szabad kibontakoztatásának, kiművelésének igénylése; a harmonikus individuum eszménye, összhangban egy civilizált közösségben folytatott (állam-) polgári léttel;⁵⁴ az individuális-polgári erények tisztelete, a világi (esztétikai-érzéki) örömök iránt tanúsított fogékonyság; dogmák, doktrínák, mindenfajta (elsősorban vallási-politikai) fanatizmus, aszketizmus elutasítása; tolerancia, hajlam a (vallási) doktrínákat illető szkepticizmusra, pluralizmusra vagy szinkretizmusra (innen a görögségnek és kereszténységnek például a firenzei neoplatonizmusban végbement egyeztetési kísérletei), az (evilági) ember (individuum) méltóságának tisztelete, a művészetek szeretete, a természet titkainak, az „evilágnak” a tudományos kifürkészése és kutatása iránti érdeklődés, ismeretlen vagy távoli kontinensek, népek, korok és erkölcsök megismerésére irányuló törekvés abban a meggyőződésben, hogy általa saját individualitásunkat vagy közösségi életünket tudjuk sokoldalúbbá tenni, gazdagítani, s mindezek háttérben végül valamilyen közös „emberi” posztulálása.

⁵³ A humanisták, írja Guido de Ruggiero, „az embert kutatva úgy állnak meg a klasszikus szerzőknél, mint akik (megítélésük szerint) a legközelebb vannak az emberi természethez” (Guido de Ruggiero: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*. Vol. I. [uő: *Storia della filosofia*. Vol. 5.], Bari, Laterza, 1968 [első kiad. 1930], 59.).

⁵⁴ „Az egész *studia humanitatis*ra orientált nevelés – írja Eugenio Garin – szorosan összekapcsolódott a polgár fogalmával, mely az 1400-as és 1600-as évek közötti évszázadokat jellemezte. Eszerint az állam számára elsőrendű fontosságú olyan fiatalemberek képzése, akik hivatásuk mellett készek a közügyeknek szentelni magukat... [...] Az ember, hangzott újra és újra Arisztotelészre és Ciceróra hivatkozva, politikai lény, és nem önmaga számára, hanem a haza és a közjó, a *res publica* számára született” (Garin: „Die Kultur der Renaissance”. Id. kötet, 478.).

Történeti értelemben a humanizmus három korszakát szokás megkülönböztetni: a XV–XVI. század reneszánsz humanizmust (F. Petrarca, C. Salutati, L. Bruni, L. B. Alberti, L. Valla stb.), a német klasszika időszakára eső és Németországra korlátozódó neo-humanizmust vagy második humanizmust (Herder, Lessing, Schiller, Goethe, Winckelmann, W. von Humboldt), végül az 1900-as évek elején kibontakozó, a klasszika-filológiából kiinduló és az antik humanizmus újjáélesztésén fáradozó, elsősorban Werner Jaeger által képviselt úgynevezett harmadik humanizmust.⁵⁵ Az antik humanizmus – alighanem helyesen – nem jelenik meg külön korszakként: mint előfeltételezett és a humanizmus mértékadó és meghaladhatatlan mércéjeként elfogadott posztulátum van jelen – múltba vetített eszmény, azaz konstrukció és *interpretatum* gyanánt – a humanizmus mindhárom korszaka számára. Érdeemes megjegyezni, hogy gondolati útjának egy korai szakaszában a maga gondolatrendszerét Marx is humanizmusnak nevezte, amennyiben annak középpontjába – Feuerbach ama gondolatához kapcsolódva, mely szerint a teológia kulcsa az antropológia⁵⁶ – a minden transzcendenciától megfosztott érzéki-természeti s egyúttal társadalmi embert állította: e tan az ember és a természet, a természet és a társadalom egysége, azaz, mint fogalmazott, „az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa”.⁵⁷

A humanizmushoz kapcsolódik továbbá a Wilhelm von Humboldt által kialakított és képviselt, az oktatás és kutatás egységére („Einheit von Forschung und Lehre”) épülő egyetemesszme, mely az újkor és a felvilágosodás emberközpontú gondolatiságát kiteljesítő

⁵⁵ Ennek legjelentősebb műve Werner Jaeger több kötetes műve: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin, de Gruyter, 3 kötet, 1933, 1944, 1947. A reneszánsz és a humanizmus fogalmi elhatárolására valamint a humanizmus periodizálására vonatkozóan lásd Paul Oskar Kristeller: „L'influsso del primo umanesimo italiano sul pensiero e sulle scienze”. In: *Il pensiero italiano del Rinascimento e il nostro tempo*. Atti del V. Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8–13 agosto 1968, a cura di G. Tarugi, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1970, 1–21., különösen 2. skk.

⁵⁶ Lásd L. Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, pl. 14., 25. sk., 46. Vö. még Feuerbach: „A jövő filozófiájának alapelvei”. 15. §., In: uő: *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Budapest, Helikon, 1978, 239–347., itt 269.: „az újabb kor lényege a valóságosnak, az anyagilag létezőnek az istenítése – a materializmus, empirizmus, realizmus, humanizmus –, a teológiának a negációja.”

⁵⁷ K. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth, 1962, 70. Lásd K. Marx: *Ökonomisch-philosophisch Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: K. Marx – F. Engels: *Werke*. Ergänzungsband: *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Erster Teil, Berlin, Dietz Verlag, 1981, 538.: „Der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur”. Lásd még i. m. 68., ill. 536. („Dieser Communismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur ...”)

kanti, majd idealista-neohumanista tanokra építve új intézményes formában alapította újra az universitást mint a szabadság szellemében fogant magasabb fokú tanintézményt, s mely az újkor történetében mint az egyik legtekintélyesebb és legelismertebb európai *universitas*-koncepció alapvetően meghatározta az egyetem európai (humanisztikus) eszméjét s ezzel a kontinens (majd Amerika) mértékadó egyetemeit. Az ész általi tudományos belátásnak mint az emberiség morális tökéletesedése felé vezető útnak a felvilágosodás számára meghatározó alap gondolata a humboldti egyetemkoncepcióban a „Bildung durch Wissenschaft”-elvnek (‘tudomány általi képzés’) a formájában fogalmazódott újra. Ennek az egyetem történetében kezdettől fogva etikai tartalmat hordozó elvnek a jelenléte meghatározóvá vált az európai egyetemeszme szempontjából csakúgy, mint a humboldti humanista nevelésezménynek, az emberben rejlő képességek szabad kibontakoztatásának, a gondolkodás szabadságának és az igazság kutatásának mint öntevékenységnak, mint az autoritás és minden külső kötöttség alóli felszabadulásnak s mint az erkölcsi tökéletesedés felé vezető útnak az idealista filozófiából merített gondolata.⁵⁸

III. Humanizmus pro és kontra: egy előadás és egy levél

(Sartre versus Heidegger)

A humanizmus fogalma körül a XX. században föllángolt viták egyik legjelentősebbike és legérdekesebbike, mely egyúttal széleskörű és gazdag visszhangot váltott ki, a II. világháború katasztrófáját követően Sartre és Heidegger között bontakozott ki. A vita tágabb hátterét – és a humanizmus fogalmára való összpontosulását – az a történelmi körülmény alkotta, melyet a totalitarizmusok és a világháború sokkja idézett elő. Miként

⁵⁸ A humboldti egyetemeszme és az idealizmus kapcsolatait másutt részletesebben próbáltam vizsgálni; ld.: István M. Fehér: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*. Frankfurt/Main – Berlin – New York, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007. Lásd továbbá: *Philosophie und Gestalt der europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung Budapest, vom 6. bis 9. November 2003*. Hrsg. István M. Fehér und Peter L. Oesterreich (Schellingiana, Bd. 18), Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008. A Humboldtra vonatkozó gazdag irodalomból itt csak Eduard Spranger alapvető monográfiájára utalok: *Wilhelm von Humboldts Humanitätsidee*. Berlin, Reuther & Reichard, 1909.

Adorno azt kérdezte, lehet-e még Auschwitz után verset írni („nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch”), hasonlóképpen merült fel a kérdés: vajon mindezen tapasztalatok után, a haláltáborok, a vérfürdő, az embertelenség korábban elképzelhetetlen tapasztalata után lehet-e még – szabad-e még – európai szellemről, emberségről, humanitásról, humanizmusról beszélni? Nyilvánvaló, hogy ez a motiváció húzódik meg Jean Beaufret Heideggernek föltett kérdése mögött: „Hogyan lehet visszaadni a »humanizmus« szó értelmét?” A háború sokkjából lassan föleszmélődő és magához térő európai diskusszió alaphangját Karl Jaspers adta meg, amikor azt írta: „többé nem bízunk a humanizmusban. De szeretjük őt, s mindent megtennénk, hogy megőrizzük”.⁵⁹ Mindezt ma, amikor „az emberben a káoszt pillantjuk meg, s az ösztönszerűt látjuk gátlástalanul előtörni”.⁶⁰ Ma, amikor azt az új tapasztalatot kell szereznünk, miképp egyesül az emberi történelem korábbi korszakaiban is különféle mértékben jelenlévő embertelenség a fejlett technika csak korunkra jellemző racionalitásával és gépszerűségével.⁶¹

Sartre és Heidegger vitáját voltaképpen egyszerű összefoglalni. Saját gondolatrendszerét Sartre másokéval – többek között Heideggerével – együtt az egzisztencializmus elnevezéssel látja el és köti egymással csokorba, s azt állítja, az egzisztencializmus humanizmus; Heidegger viszont egyfelől nem fogadja el gondolkodása azonosítására ezt a megjelölést, másfelől – és főképp – elhatárolódik mind az egzisztencializmustól, mind a humanizmustól. Röviden: míg Sartre kiáll a humanizmus mellett, addig Heidegger alapvető bírálatban részesíti.

Nem volna hamis, ám nagyfokú leegyszerűsítés volna mindazonáltal, ha a dolgot elintézhetőnek vélnénk azzal, hogy kijelentjük: Sartre humanista, Heidegger antihumanista, vagy legalábbis nem humanista; illetve ha úgy fogalmaznánk: ami mellett Sartre kiáll, azt Heidegger alapvető bírálatban részesíti – ez pedig nem más, mint a humanizmus, sőt: a humanizmus. A minket jelen összefüggésben érdeklő kérdésnek –

⁵⁹ K. Jaspers: „Vom europäischen Geist” (1946). In: uő: *Rechenschaft und Ausblick*. München, Piper, 1958, 275.

⁶⁰ K. Jaspers: „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus” (1949). In: uő: *Rechenschaft und Ausblick*. Id. kötet, 313.

⁶¹ Ld. K. Jaspers: „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus” (1949). In: uő: *Rechenschaft und Ausblick*. Id. kötet, 323.; Romano Guardini: *Freiheit und Verantwortung*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1997, 45.

alapvetően hermeneutikai kérdés – mindenekelőtt így kell hangzania: a humanizmus milyen előzetes megértésére támaszkodik Sartre, amikor kiáll mellette, és Heidegger, amikor elhatárolódik tőle? Hogyan érti egyikük azt, ami mellett kiáll, s másikuk azt, amit bírálóiban részesít? Ha – amint az az esetek többségében történik – ez az előzetes megértés más és más, akkor mód nyílhat kérdésessé tenni mind Sartre humanizmusát, mind Heidegger humanizmuskritikáját, vagyis nem kell a kényszerű vagy-vagy formájában körvonalazódó alternatívát vakon elfogadnunk – hogy tudniillik *vagy* Sartre humanizmusát *vagy* Heidegger humanizmusellenességét fogadjuk el. E kényszerű vagy-vagy ugyanis azon a feltevésen alapul, hogy ami mellett az egyik kiáll, azonos azzal, amitől a másik elhatárolódik (ami a látszat szerint persze aligha volna megkérdőjelezhető). Mivel továbbá saját gondolatrendszerüknek a humanizmussal való összefüggése vagy hozzá való viszonya döntő súllyal vagy mértékadó módon korábban egyik gondolkodó önértelmezésében sem merült fel, ezért azt a kapcsolódó kérdést is föl kell tennünk, vajon vonatkozó álláspontjuk elfoglalása mennyiben illeszkedik konzisztensen korábbi nézeteik körébe. Mennyiben megalapozott – legalábbis saját gondolatrendszerükre vonatkoztatva – egyikük humanista, másikuk humanizmusellenes állásfoglalása?

Sartre írása, mely eredetileg előadás formájában 1945 őszén hangzott el, a gondolatrendszerét illetve az egzisztencializmust ért vádakra adandó válaszkísérletekkel indul, s ez a motiváció a népszerű írást voltaképpen elejétől a végéig áthatja. Az egzisztencializmust ért vádakra, melyekre Sartre válaszolni próbál, keresztény-katolikus, illetve marxista oldalról hangzottak el, s akörül forogtak, hogy e tan az emberi lét „sötét”, illetve „negatív” oldalait állítja előtérbe (szorongás, halál, magány, kétségbeesés, undor); e vádakkal pedig – mint nemsokára röviden kitérünk rá – a maga részéről Heideggernek is szembe kellett néznie. Miután mindenben a negatívumot látja, e tan úgy mond „pessimista”, s mivel a cselekvés kilátástalanságát sugallja, egyszersmind belenyugvást is hirdet, azaz „kvietista”. E szemrehányásokat Sartre cáfolni igyekszik, s állítja válaszképpen, hogy az egzisztencializmus nem hogy nem becsüli le az embert, de épp őt állítja a középpontba, s olyan vonásokkal ruházza fel, melyek az emberi életet épp lehetővé

teszik: az ember szabad, sorsa nincs előre meghatározva, azzá lesz, amivé önmagát teszi, önmagát alakítja. Mindezen jegyek, véli Sartre, különösképp a determinizmus elutasítása az aktív, felelősségteljes emberi életet teszik lehetővé, így az egzisztencializmus nemhogy nem embergyűlölő, pesszimista tan, hanem épp fordítva: az embert igenlő, azaz humanizmus. Ami miatt bírálják, az tulajdonképpen nem pesszimizmusa, hanem inkább egyfajta „optimista keménysége”.⁶² Külön érdekessége van számunkra annak, hogy Sartre a humanizmus–szabadság–felelősség egymásba kapcsolódó kérdéskörében egy ponton „az értelmezés felelősségéről” beszél; eszerint az értelmezés maga is szabad aktus – az, hogy valaki a saját szituációját hogyan éli meg, miképp érti, s milyen teendőket lát meg benne –, s noha nem használja a szót, a determinizmus elleni végső érve éppannyira hermeneutikai jellegű: ha föltesszük is, hogy vannak „adott jelek a világon”, „akkor is mindenesetre én vagyok az, aki megválasztom az értelmüket”. Sartre egy ponton a megértést egyenesen az egyetemességgel kapcsolja össze; az ember egyetemes, mert képes minden emberi projektumot megérteni. A megértés egyetemességében – nem pedig

⁶² E „keménység” megfelelője megtalálható Heideggernél s úgy hangzik: „megnehezítés (az „optimizmust” tegyük most félre, magáról az optimizmus–pesszimizmus megkülönböztetéséről Heidegger a Spiegel-interjúban mindenesetre azt mondta, „túl rövidre fog” [„Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, szerk. G. Neske, E. Kettering, Pfullingen: Neske, 1988, 97. o.]). Heidegger ismétlődően kifejtette, hogy a filozófia a dolgokat nem annyira megkönnyíti, mint inkább megnehezíti. Szerinte jelentős pontokon épp ez a filozófia dolga: megnehezíteni a dolgokat, nem utolsósorban saját maga dolgát. Ugyanezt teszi a teológia is a hittel, tudniillik megnehezíti. Lásd GA 60: 121. („Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den Vollzug. Zur Hebung des Bezugssinnes der faktischen Lebenserfahrung muß man beachten, daß sie »erschwert« wird.”), GA 9: 56. („Theologie kann den Glauben nur erschweren”), *Kant und das Problem der Metaphysik*. (GA 3), 291.; *Einführung in die Metaphysik*. 4. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1976, 8. („die Philosophie macht ihrem Wesen nach die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer. [...] Erschwerung des geschichtlichen Daseins [...] ist [...] der echte Leistungssinn der Philosophie”), PIA-R, 10., illetve GA 62: 349. („die genuin angemessene Zugangsweise” zum Leben ist ein „Schwermachen”). – Jegyezzük meg, hogy a sartre-i–heideggeri beállítottság nem ismeretlen a filozófia történetében; hogy csak egyetlen példát hozzak fel, mely egyúttal egy gyökeresen eltérő filozófiai tradícióból származik, megtalálható Bertrand Russell írásaiban is. „Eleven remények és félelmek jelenlétében a bizonytalanság fájdalmas dolog, ám el kell viselnünk, ha vigasztaló tündérmesék támasza nélkül akarunk élni”, írta filozófiatörténetének bevezetésében Russell (B. Russell, *History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, Allen and Unwin, 1946, 11.: “Uncertainty, in the presence of vivid hopes and fears, is painful, but must be endured if we wish to live without the support of comforting fairy tales”). Az attitűd, amit e kijelentés sugall, azé a kutatóé, aki a végleges bizonyosság reménye – vagy csalóka lidércfénye – nélkül sem adja fel a kutatást. Az attitűd, mely „vigasztaló tündérmesék támasza nélkül” akar élni, a Sartre által megfogalmazotthoz hasonlóan – optimista vagy nem, de – keménységet sugall. A filozófia, fejtette ki hasonlóképpen Heidegger, sohasem teszi könnyebbé a dolgokat, hanem mindig csak nehezebbé – feltéve, hogy igazi filozófiáról van szó. A filozófia nehézzé teszi, elnehezíti a dolgokat, de úgy is mondhatnánk: visszaadja a dolgok súlyát. „Vigasztaló tündérmesék támasza nélkül” élni – mint Russell fogalmazott –, vagy „álomba ringató ópium” nélkül – ahogy a fiatal Heidegger egy húszas évek elején tett kijelentése hangzik (GA 61: 164.) –, avagy a szabadság okozta „szorongástól a megnyugtató mítoszok felé való menekülés” nélkül – amint Sartre fő művének egy helyén olvasható (EN 79. = LS 81.) –: mindezen attitűdök nem különböznek jelentősen egymástól, s hasonló filozófusi világszemléletet, beállítottságot körvonalaznak.

valami szubsztanciális jellegben – áll az ember egyetemessége: hangzik e ponton Sartre teljességgel hermeneutikainak nevezhető tétele.

Sartre szemére vetették, hogy *Az undor* című regényében kifigurázta a humanizmust, most pedig kapcsolódni kíván hozzá. Válaszként Sartre különbséget von a humanizmus két formája között. Ezek közül az egyikhez, mint korábban, úgy most is egyértelműen elutasítóan viszonyul. Ez a fajta humanizmus kenetteljes himnuszokat zeng az ember nagyságáról, az emberről, aki képes repülővel átrepülni a hegyek felett stb. és általában is „az” emberről szónokol. Ezt a fajta humanizmust, mely az emberről mint fajról vél egészében véve – valamely felső vagy külső álláspontról – kijelentéseket tenni, Sartre értelmetlennek – sőt veszélyesnek – tartja és elutasítja. A humanizmus másik formája – az, amelyet a magáénak vall – a szubjektivitásnak a kiindulópont jellegét és meghaladhatatlanságát hangsúlyozza, s ebben a – fenomenológiainak nevezhető – értelemben áll ki mellette Sartre. A szubjektivitás mindazonáltal nem önmagába zártságot, sokkal inkább önmagán való állandó túllépést, transzcendenciát jelent: „az ember lényegéhez tartozó transzcendenciának [...] és az ember mindenségben való jelenlétét hangsúlyozó szubjektivitásnak a kapcsolatát nevezzük mi egzisztencialista humanizmusnak”,⁶³ hangzik következtetése.

E rövid rekonstrukcióból is kitűnik, hogy a humanizmus Sartre általi előzetes megértése, valamint saját nézőpontjának „egzisztencialista humanizmusként” való ezzel összefüggő jellemzése gyökeresen eltér attól, ahogy Heidegger a humanizmus fogalmát a tőle való kritikai elhatárolódás során alapul veszi és tematizálja. Ez utóbbi megértéséhez mindenekelőtt emlékeztetnünk kell arra a műveletre, amit első korszakában Heidegger az ontológiatörténet destrukciójának, a másodikban a metafizika meghaladásának nevez, s amely gondolati útjának alapvető ösztönzését alkotja. Heidegger gondolkodói útjának középponti gondolata a lét kérdése, e kérdést pedig Heidegger az egész európai filozófia tradíciójával való állandó intenzív kritikai párbeszéd során próbálja újra és újra megfogalmazni. A már a *Lét és idő* korszakában megfogalmazott, e műben a „destrukció”-, illetve

⁶³ EH 82. Az ember lényegének a transzcendenciával való azonosítása (az, hogy az ember nem önmagába zárt, hanem már mindig is „túl van”, „kívül van” önmagán) Heidegger és Sartre gondolkodásának a fenomenológiai kiindulópontból adódó közös jellemzője; ld. ezzel kapcsolatban tanulmányomat: „Az intencionális léte. Intencionalitás és transzcendencia”. (*Magyar Filozófiai Szemle*, megjelenés alatt).

„az ontológiatörténet destrukciója”-elnevezés által jelölt törekvés a késői Heideggernél a „metafizikának” nevezett egész európai filozófiával való nagyszabású konfrontációvá terebélyesedik, s a nyugati filozófiai szemléletmódjának és alapfogalmainak a lét kérdéséből kiinduló kritikai felülvizsgálatává és újraelsajátításává válik. A humanizmus heideggeri kritikája ebben a keretben a metafizika kritikájához kapcsolódik; mielőtt az előbbire kitérnénk, tanácsos lesz még az utóbbit némileg részletesebben körvonaloznunk.

A metafizika erős kritikai distanciával kezelt terminusa s az általa sugallt perspektíva – alighanem Nietzsche nyomán – Heidegger második alkotói korszakában merül fel, s voltaképpen a Platónból kiinduló egész nyugati filozófiát átfogja. A metafizika olyan gondolkodás, melyre a létfelejtés, az ontológiai differenciának (lét és létező különbségének) a szem elől tévesztése a jellemző, pontosabban az, hogy látszólag ugyan a létre kérdez, ám a létre kérdezve pillantása észrevétlenül a létezőre siklik át, ezáltal a létet eltárgyasítja, létezővé teszi, s voltaképpen ignorálja, feledésbe burkolja. A metafizika, hangzik a harmincas évek Nietzsche-előadásain, „elismeri ugyan, hogy nincs létező lét nélkül”, „ám épphogy kimondja ezt, már ismét egy létezőbe helyezi a létet, legyen az akár a legfelsőbb okként elgondolt legmagasabb létező, akár a [...] szubjektum értelmében vett kitüntetett létező, mint minden objektivitás lehetőségének feltétele, akár [...] a feltétlen szubjektivitás értelmében felfogott abszolútum”.⁶⁴

A létkérdés kidolgozásának, esetleges megválaszolásának fundamentumát első korszakában Heidegger az emberi lét analíziséből kívánja indítani, hiszen a hagyományos lételméletek fundamentumát keresve arra a belátásra jut, hogy az mindig az emberlét egy meghatározott elképzelésével, nevezetesen az embernek *ésszerű állatként* való felfogásával állott összefüggésben. Mivel Heidegger úgy véli, ez az emberfelfogás nem hatol le az emberlét mélyebb dimenzióiba, az emberi ittlét egészen eredeti tapasztalataihoz, így joggal vélheti egyúttal: a létkérdés megközelítése szempontjából olyan közegnek jutott a birtokába, mely fölött a tradíció pillantása átsiklott, melynek segítségével így egészen új lételmélet

⁶⁴ Heidegger: *Nietzsche*. Pfullingen, Neske, 1961, II. köt., 347. Vö. GA 9: 320. Ld. részletesebben Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás, Budapest, Göncöl, 1992, 281. skk.

építhető ki. A hagyományos metafizika ama vonása, mely a létet eltárgyasítja, létezővé teszi, s az, hogy a léthez a teoretikus beállítottság korántsem eredeti síkján közeledik – innen szemlélve egymással szorosán összefügg, ugyanannak a dolognak két oldalát alkotja. A lét eltárgyasítása a teoretikus beállítottság dominanciájának köszönhető, utóbbi pedig annak, hogy az ember teoretikus lényként mint *animal rationale* kerül a pillantás körébe.

Lényegében véve ezt az ellenvetést fogalmazza meg Heidegger a humanizmussal szemben is, miközben a humanizmus fogalmát egyfajta hermeneutikai destrukcióban részesíti. A humanizmus az ember lényegét, azaz humanitását már mindig is egy metafizikailag előre adott világrépre, „a világnak, a világalapnak, a történelemnek, a természetnek, azaz a létező egészének valamely, már rögzített értelmezésére tekintettel” határozza meg.⁶⁵ A humanizmus innen szemlélve maga is metafizikán alapul, vagy metafizikához vezet⁶⁶ – ennél fogva minden humanizmus metafizikai, s fordítva: minden metafizika „humanista” –, továbbá nem csupán az emberlét egy meghatározott képére támaszkodik, de törekvésének középpontjában is az ember – az ember kiművelése, képességeinek szabad kibontakoztatása, erőinek kifejlesztése – áll. Heidegger számára viszont, mint írja, nem az ember, hanem a lét áll a középpontban, az ember pedig innen szemlélve nem annyira „a létező ura”, mint inkább „a lét pásztora”.⁶⁷ Mint a Platón igazságfelfogásáról szóló tanulmányban fogalmaz: „A metafizikának Platón gondolkodásában való kezdete egyúttal a »humanizmus« kezdete is. [...] A »humanizmus« eszerint azt a metafizika kezdetével, kibontakozásával és végével párhuzamos folyamatot jelenti, melyben az ember különböző szempontok szerint [...] a létező középpontjába kerül, anélkül, hogy emiatt a legmagasabb létező is volna. »Az ember« itt egyszer az emberi mivoltot vagy emberiséget, másszor az egyént vagy valamilyen közösséget, megint máskor a népet vagy egy népcsoportot jelenti. Mindig arról van szó, hogy a létező egy metafizikailag rögzített alapszerkezetében az innen kiindulva meghatározott »embert«, az *animal rationalét* lehetőségei számára felszabadítsák, rendeltetéséről

⁶⁵ Heidegger: „Brief über den »Humanismus«” (a továbbiakban: BH), WEG 153. (Ld. magyar ford. in: Heidegger: *Útjelzők*. Budapest, Osiris, 2003, 299.)

⁶⁶ Vö. BH, WEG 153. (Ld. id. magyar ford. 299.) Vö. i. m. 175. (Ford. 318.)

⁶⁷ BH, WEG 162., 172. (Ford. 307., 316.)

bizonyosságot nyújtsanak, s »életét« biztosítsák. Mindez történhet az »erkölcsi« magatartás kialakításaként, a halhatatlan lélek megváltásaként, az alkotó erők kibontakoztatásaként, az ész kiképzéseként, a személyiség ápolásaként, a közös érzék fölébresztéseként, a test kimunkálásaként vagy ezen »humanizmusok« némelyikének vagy mindegyikének megfelelő kombinációjaként. Minden ilyen esetben egy metafizikailag meghatározott mozgás megy végbe az ember mint középpont körül szűkebb vagy tágabb pályákon. A metafizika kiteljesedésével a »humanizmus« is (avagy »görögül« mondva: az antropológia) a legvégső, azaz feltétel nélküli »pozícióba« kerül”.⁶⁸

A humanizmustól való kritikai elhatárolódás Heidegger gondolati útjának korábbi szakaszaiban éppoly kevésbé állott az előtérben, mint Sartre-nál a mellette való elköteleződés: mindketten egy adott kortörténeti ösztönzésre reagálnak. Humanizmuskritikájának középponti magja, amely köré az egész diszkusszió szerveződik, az embernek *animal rationale*ként való felfogásával szembeni kritika Heideggernél persze a legkorábbi időktől fogva megtalálható, e kritikát azonban korábban nem vonatkoztatta a humanizmusra. A humanizmus kritikájának alapját képező gondolati perspektíva egyes lényeges vonásai – csakúgy, mint Sartre-nál a humanizmus melletti kiállás előzményei (melyekre még visszatérek) – ilyenformán nem hiányoznak. Heidegger kritikai fenntartásait a következőkben összegezhetjük: a humanizmus számára az ember áll a középpontban, nem a lét; a humanizmus egy létfelajlásra (többek között az emberi lét felejtésére, vagy ami ezzel egyjelentésű: az emberi lét *animal rationale*ként való, magától értetődőnek vett felfogására) alapozott metafizikában gyökerezik illetve vele áll lényegi összefüggésben. Az embernek *animal rationale*ként való felfogása az embert az animalitás felől, tőle elhatárolva, ám ilyen-

⁶⁸ Heidegger: „Platons Lehre von der Wahrheit”. GA 9: 236. sk. (Ld. magyarul in: *Útjelzők*, 223.) Vö. GA 34: 115. sk. Lásd ehhez F.-W. von Herrmann megvilágító kommentárját „A humanizmus összes történeti alakzatát” Heidegger kritikának veti alá; a kritika „nem úgymond hamisságukat szeretné kimutatni, hanem metafizikai meghatározottságukban, azaz korlátaikban szeretné felmutatni őket. Az ember metafizikai lényegmeghatározásának kritikája a metafizika kritikája [...] egy olyan gondolkodás által, amely azt akarja megmutatni, hogy azt, amit a metafizika gondol, nem eléggé eredetien tapasztalja és határozza meg. Az emberi lényeg *animal rationale*ként való metafizikai meghatározása az ember lényegét nem eléggé eredetien tapasztalja, amennyiben a maga vezető témáját nem abban az eredetiségben gondolja, amelyet a dolog maga megkövetel. A metafizika vezető témája a létező léte. A metafizika a létezőre kérdez létében, s azt a létező létezőségeként határozza meg, de nem kérdez rá lét és létező különbségére, az ontológiai differenciára, azaz a létnek mint olyannak a létező létezőségétől való különbségére [...]” (F.-W. von Herrmann: „Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken”. *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*. Hrsg. G. Pöltner, Wien – Köln, Böhlau, 1991, 23–39., itt 23. sk.).

formán mégiscsak reá vonatkoztatva, s így őt igénybe véve határozza meg.⁶⁹ Ez a felfogás az ember igazi méltóságát nem tapasztalja meg, annak még a közelébe sem jut. Nem az embertelen védelmében gondolkodunk a humanizmus ellen, írja Heidegger, épp fordítva: azért, mert a humanizmus „az ember humanitását nem helyezi elég magasra”.⁷⁰ Az animalitás, azaz a biológia felől elgondolt humanizmus innen szemlélve Heidegger szerint nemhogy nem a menekülés útja – az, ami megment minket a barbárságtól, föltéve, hogy sikerül új értelemmel megtöltenünk –: sokkal inkább maga is része annak a folyamatnak, ami bajba sodort minket.⁷¹ E nézet érdekes módon Sartre-nál is fölbukkan: az emberiség egységes egészként való külső-objektív szemlélete – amint azt pl. Comte vázolja – számára a humanizmus olyan formáját jelenti, amelytől nem csupán a lehető leghatározottabban elhatárolódik, de egyenesen odáig jut, hogy kijelenti: „a humanitás kultusza az emberiség Comte-féle önmagába zárt humanizmusához és – ki kell mondani – fasizmushoz vezet”.⁷² E meghökkentő és túlzónak tűnő állítás érdekes módon épp Heidegger felől válhat érthetővé, amennyiben meggondoljuk, hogy az antropologizmus, biologizmus, morfológizmus minden formájának (beleértve a spengleri kultúrmorfológiát és a diltheyi kultúr-tipológiát) a fundamentálonológiai perspektíva felől kifejtett egyértelmű és heves kritikája a *Lét és idő* korszakától kezdve a harmincas éveken át végig jelen van Heidegger gondolkodásában, s ezen nézetek helyenként úgy kerülnek bemutatásra, mint a fajelmélet kialakulásának gondolati előzményei, vagy fordítva: mint aminek a fajelmélet csupán szélsőséges, ám logikus meghosszabbítása, végkifejlete.⁷³ Az „ember mint a létező ura”

⁶⁹ BH, WEG 155. (Ford. 301.)

⁷⁰ BH, WEG 161. (Ford. 306.)

⁷¹ Lásd ehhez Jean Grondin: „Gadamer on Humanism”. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, ed. Lewis E. Hahn, LaSalle, Il., Open Court Publishing, 1997, 157–171.; itt 159.

⁷² „Le culte de l'humanité aboutit à l'humanisme fermé sur soi de Comte, et, il faut le dire, au fascisme. C'est un humanisme dont nous ne voulons pas.”

⁷³ Lásd pl. az 1934-es előadáson: GA 39: 27. sk. Bővebben Fehér M. István: *Martin Heidegger*. 2. kiadás, Budapest, Göncöl, 1992, 262. skk. Ehhez járul a technika, illetve a technológia újkori kifejlődése és tökéletesedése, mely Heidegger szemében az újkori ember létezővel való szembekerülésének, fölébe való kerekedésének jellegzetes megnyilvánulása és kísérőjelensége, s amely megteremti az iparosított tömegpusztítás feltételeit (ld. GA 79: 27. sk.; ld. még *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954, 18. skk.). Heidegger ezen attitűdjében a husserli antipszichologizmushoz való következetes kapcsolódást s annak a létkérdésre való átvitelét, kiszélesítését fedezhetjük fel. Emlékeztessünk arra, hogy a *Logische Untersuchungen*ben Husserl a pszichologizmus mint szkeptikus relativizmus bírálatában szélsőségesen elutasított mindenfajta antropologiz-

öntelt és fennhéjázó – a természet leigázásához, háborúk katasztrófájához és emberek tömegeinek elpusztításához vezető – pózához képest az ember mint a „lét pásztora”: e jóval szerényebb és visszafogottabb magatartás és beállítódás elfoglalására vonatkozó ösztönzés egyúttal Heideggernek az új világhelyzetre adott javaslata. Melyet attól függetlenül megszívlelendőnek tarthatunk vagy sem, hogy e magatartás jellemzésére (a terminus mindenkori előzetes megértése alapján) a „humanizmus” megjelölést alkalmasnak tartjuk-e avagy nem, vagy hogy Heideggernél e gondolat ténylegesen jobbára a humanizmussal való szembenállásként érti magát és ennek megfelelően kerül kifejtésre.

Sartre a humanizmus fogalmát elsősorban az emberközpontúság, antropocentrizmus értelmében veszi igénybe. Filozófiai szemléletmódjának (egzisztencialista) humanizmusként való megjelölése nála is új fejlemény gondolkodói útján, nem annyira önálló választás, mint inkább egy adott vitaszituáció által rákényszerített defenzív pozíció terméke: arra a vádra adott feleletként születik, mely szerint az egzisztencializmus emberellenes, azaz antihumanista. Azt állítani persze, hogy az egzisztencializmus nem antihumanizmus, még nem feltétlenül azonos azzal az állítással, hogy az egzisztencializmus humanizmus, más szóval az antihumanizmus jelzőjének visszautasítása nem szükségképpen kell, hogy együtt járjon a humanizmus jelzőjének föl vállalásával, igénybevételével, a mellette való elköteleződéssel, hiszen magát az alternatívát lehet visszautasítani is (ahogy hozzávetőleg ezt az álláspontot foglalta el végső elemzésben saját gondolkodása vonatkozásában Heidegger), ám a szituáció kiélezettségét, kritikusi filozófiai pozícióját és általában a korabeli francia szellemi klíma jellegét tekintve Sartre állásfoglalása mégis érthető. Hiszen mind a keresztény-katolikus – jórészt a neoskolasztika irányában tájékozódó –, mind a dialektikus materializmus világképébe illesztett marxista álláspont olyan objektivistá világszemléletet vesz alapul, mely minden köztük fennálló különbség ellenére a karteziánus-fenomenológiai

must, beleértve azt a specifikus relativizmusként megjelölt álláspontot is, mely szerint az igazság a mindenkor ítélő lények konstitúciójától, gondolati törvényeitől függ. „Ami igaz”, szögezi le, „abszolút, »önmagában« igaz; az igazság identikus módon egy, akár emberek vagy nem-emberek, angyalok vagy istenek ragadják is meg ítéleteikben. Erről az ideális egységként értett igazságról – a fajok, individuumok és élmények reális sokaságával szembeállítva –, erről szólnak a logikai törvények, s erről beszélünk mi mindannyian, föltéve hogy nem vagyunk relativista módon összezavarodva” (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. I. köt., 36. §. A 2. átdolgozott kiadás változatlan utánnomása. Tübingen, Niemeyer, 1980, I. köt. 117. sk.).

kiindulóponttól radikálisan eltér: a konkrét embert, a konkrét ember tapasztalatát transzcendálja, már befejezett, elkészült világot tart szem előtt, mely az ember szabadságával ilyenformán nemigen tud mit kezdeni, s melyben a jövő lezárt. Ilyen körülmények között e szabadság visszaperlésének kísérlete nem joggal hivatkozhat a humanizmus tradíciójához való kapcsolódásra. (Közbevetőleg érdemes megjegyezni: sajátlagos avagy bővebben tematizált humanizmusfelfogásról nemcsak Gadamer-nél, de Sartre-nál sem igen beszélhetünk. A humanizmus az, amivel magyaráznak – elsődlegesen nem *őt* magyarázzák, fogalmaztam fentebb Gadamer-t illetően, s ez jórészt Sartre-ra is érvényes: Gadamer a szellem-tudományokat, Sartre az egzisztencializmust vonatkoztatja vissza a humanizmusra.)

A Sartre-t ért vádak persze Heidegger számára sem ismeretlenek. Fő műve megjelenését követően a húszas évek végén és a harmincas évek elején – mértékadó módon pedig a nemzetiszocialista hatalomátvételt követő években – neki is felróták úgymond pesszimizmusát, nihilizmusát, azt, hogy túl sötét képet fest az emberről, meg általában is a semmiről filozófál.⁷⁴ Heidegger gondja ettől mégis tökéletesen eltérő. Filozófiáját, illetve fő művét a kor (Husserl-t is beleértve) antropológiaként, egzisztenciafilozófiaként fogadta. Ha az ittlét analitikája az embert állította a középpontba, mindazonáltal – hangsúlyozta Heidegger a fő mű megjelenését követő években – nem az ember mint olyan önmagában a lényeges. Ami az „antropocentrikus álláspontot” illető szemrehányást vagy téves értelmezést illeti, a *Lét és időben* az „ember” oly módon kerül a középpontba, emelte ki már az 1929-ben megjelent *Wom Wesen des Grundes*-ben, hogy semmissége a létező egészében mindenekelőtt problémává válhat és kell is, hogy váljék.⁷⁵ A háború utáni humanizmus-ellenes álláspontnak tehát megvannak az előzményei Heideggernél, gondolkodása középpontjában kezdettől fogva inkább a lét, semmint az ember áll. Ám a léthez önmagában, az embert úgyszólván megkerülve nem juthatunk el: e tézis egész gondolkodói útja számára meghatározó marad, és késői gondolkodása számára sem válik a legcsekélyebb mértékben

⁷⁴ Amint azt Heidegger a „Mi a metafizika” című székfoglaló előadásához 1943-ban írott utószóban összefoglalóan megjegyzi, az előadást – amennyiben középpontjába a semmi fogalmát állította – úgy fogták fel, mint ami „a semmi filozófiája”, „kiteljesedett »nihilizmus«”, avagy „a szorongás filozófiája”, mely megbénítja a cselekvést (GA 9: 305. o.; lásd ugyancsak még GA 49: 31. skk., 55. skk. o.; GA 65: 283. skk. o.).

⁷⁵ GA 9: 162. Lásd ugyancsak a Cassirerrel folytatott davosi vitában (GA 3: 291.).

sem kérdésessé – egy fenomenológián alapuló filozófia számára ebben a tekintetben végzetes naivitásról volna szó. Ember és lét mind Heidegger, mind Sartre számára egymással szorosan összekapcsolódik – mindketten végül is fenomenológusok és mindkettőjük fő műve fenomenológiai ontológiaként érti magát⁷⁶ –; ezen egységen belül azonban az adott pillanatban Sartre az emberre, Heidegger a létre helyezi a hangsúlyt, s e hangsúlyeltolódás vélhetően belejátszik a humanizmus iránti állásfoglalásukba.

A humanizmushoz való viszonyhoz csak távolról kapcsolódik, de mégiscsak kapcsolódik, így egy rövid utalás erejéig megemlítendő, hogy Sartre társadalmi aktivitásra, közéleti tevékenységre hajló – a humanizmus melletti elkötelezettségével összefüggő, abból bevallottan következő – új állásfoglalásában éppúgy szerepet játszhat az a tény, hogy a háború előtt filozófiai okokból föltűnő közönyt tanúsított a közéleti-világi tevékenység iránt,⁷⁷ mint Heideggernek a társadalmi-világi aktivitástól való elfordulásában (az ember a „lét pásztora”, akinek jellegzetes beállítottsága a *Gelassenheit*) saját korábbi, elsősorban 1933-as szerepvállalásának nem annyira kudarca, mint eredménytelensége, sőt értelmének visszajára fordulása.⁷⁸ A két gondolkodó útja ebben a tekintetben egymással ellentétes irányban halad, s e ponton mintegy keresztezi egymást. A világ – a világi tevékenység – felé való fordulás vagy a tőle való elfordulás laza szálakkal kapcsolódik a humanizmus iránt tanúsított attitűdhöz. A humanizmus melletti elköteleződés elősegítheti a világ felé való fordulást, a humanizmus kritikája a tőle való elfordulást.

Az 1946-ban napvilágot látott *Az egzisztencializmus humanizmus* című írás innen szemlélve bizonyos értelemben már maga is Sartre közéleti tevékenysége részének, jelesül

⁷⁶ Lásd ehhez tanulmányomat: „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása”. *Pro Philosophia* 46. sz. 2006, 3–34. <URL = <http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>>

⁷⁷ Simone de Beauvoir önéletrajzi visszapillantása Sartre attitűdjét is jól szemléltetheti: „Engem is meghódított a forradalom gondolata, de kizárólag negatív oldalával; kívánatosnak tűnt az egész társadalom radikális felrúgása; de magát a társadalmat most sem értettem jobban, mint ennek előtte. És továbbra is közömbös maradtam a világ eseményeivel szemben. [...] Továbbra is alárendeltem a szociális kérdéseket a metafizikának és az erkölcstannak: Minek az emberiség boldogságával törődni, ha nincs értelme létének?” (*Egy jóházból való úrilány emlékei*. Bukarest, Irodalmi Könyvkiadó, 1967, 223. skk.) Sartre korai nézeteit jól tükrözi egy a *Nouvelles littéraires*-ben megjelent hozzászólása, melyben elhangzik a későbbi híres sartre-i téma: „Szabadok vagyunk, ha úgy tetszik, de tehetetlenek” (i. m. 324. skk.).

⁷⁸ Heidegger rektori tevékenysége bizonyos közéleti szerepvállalást jelent, ám „Heidegger sohasem volt aktivista” – írja Lukácsal vitatkozva Sartre („A módszer kérdései”. In: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Hean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Vál. Tordai Zádor, ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976, 133.).

nyitányának fogható fel. Ebben az írásban – mely eredetileg előadás formájában hangzott el 1945. október 29-én, s a terem olyannyira zsúfolt volt, hogy többen elájultak, s az általános megindultságban vagy harminc széket összetörtek –, Sartre népszerű formában ismertette és védelmezte filozófiai tanait. A népszerű írás elsősorban *A lét és a semmi* azon gondolatait emelte ki, melyek az embert aktív, cselekvő, sorsát tudatosan alakítani képes, semmilyen transzcendenciára rá nem utalt lényként mutatják be; s azt igyekezett bizonygatni, hogy az egzisztencializmus sem nem kvietizmus, sem nem szubjektivizmus. A teizmust és a determinizmust Sartre ugyanazon érvekkel véli támadni: mindkettő, írja, az embertől független értékek transzcendens tanát védelmezi; a lényeg megelőzi szerintük a létezését, vagyis az ember (és a dolgok) lényege előzetesen – egy isten vagy a természet által – meg van határozva.⁷⁹ A helyzet ezzel szemben az, érvel Sartre, hogy az ember először létezik, megjelenik a világban, s utána folyamodik csak olyan fogalmakhoz, melyekkel önmagát és világát saját célkitűzései fényében meghatározza. Emberi lényeg tehát nincs: a létezés megelőzi a lényegét (erre a saját filozófiai gondolatait kissé leegyszerűsítve összefoglaló tételre mondja majd később Heidegger – a leegyszerűsítésre maga is kissé leegyszerűsítő módon reagálva –, hogy nem más, mint egy hagyományos metafizikai tétel megfordítása, s ennél fogva maga is metafizikai jellegű⁸⁰). Ily módon persze az ember szabadságra s egyúttal szorongásra van ítélve, mivel semmilyen transzcendens visszajelzést nem kaphat senkitől és semmitől; ha úgy vélné, kap – hangzik a nem csekély hermeneutikai súllyal rendelkező tétel –, akkor is ő volna az, aki meghatározott értelmet, jelentést tulajdonítana neki.⁸¹

⁷⁹ Ugyanebben a hiányosságban szenved Sartre szerint a szabadság első nagy védelmezőjének, Descartes-nak a tanítása is. „A karteziánus szabadság” c. 1946-os tanulmánya kifejti, hogy Descartes-nál az ember szabadsága voltaképpen nem más, mint egy *eleve adott* világgal kapcsolatos két lehetséges magatartás: a hozzájárulás vagy beleegyezés-attitűdje, illetve az ítéletek felfüggesztésének, a beleegyezés megtagadásának képessége. Ami hiányzik: a szabadságnak mint *kreativitásnak* a gondolata. Ám Descartes-nak mégis volt erről némi fogalma, állapítja meg Sartre; csak hogy ezt a szabadságot istenbe tolta át. A descartes-i isten a legszabadabb az összes istenek közül. Több évszázadnak kellett eltelnie, míg azt a szabadságot lehoztuk az égből, s átadtuk annak, akit megillet, s aki voltaképpen istenbe vetítette ki: az embernek. Vö. Sartre: „La liberté cartésienne”. In: *Situations*. I. Paris, Gallimard, 1947, 314–335.

⁸⁰ BH, WEG 159. (Ford. 305.)

⁸¹ A gondolat előzménye megtalálható Kantnál abban a kiténtetett hermeneutikai (szinte pánhermeneutikai) jellegű megfontolásban, mely szerint a Szentírás lehet bár Istentől inspirált, ennek visszaigazolása, illetve az Írás értelmezése mindenképpen emberi tevékenység, s az is marad. „Mert ha Isten valóban szólna is az emberhez – írja Kant –, az mégsem *tudhatná* soha, ő szól-e hozzá”; erre nézve ugyanis – lévén Isten érzékfölötti lény – nem lehetséges empirikus bizonyíték („A fakultások vitája”. Ford. Mesterházi Miklós, in: uő: *Történefilozófiai írások*. Budapest, Ictus, 1996, 401., ld. még i. m. 381.: „hogy valami isteni kinyilatkoztatás-e, azt a tapasztalat

Sartre második világháború utáni gondolkodása és egyre jobban fölerősödő közéleti-politikai tevékenysége *A lét és a semmi* bizonyos elveivel összhangban, még ha, ugyanakkor, bizonyos értelemben egész szellemével ellentétben bontakozik ki. Jóllehet az egész műben keresett, ám minduntalan lehetetlennek, elgondolhatatlannak talált *harmonikus* tudatvilág, magáértvaló-magábanbaló, magáértvaló-másértvaló egység bizonyos passzív beletörődést, a fennálló rezignált elfogadását is lehetővé tette volna – Sartre állandóan érezte, hogy ez elsődlegesen nem elméleti, hanem gyakorlati probléma. A mű utolsó része éppen abból a feltevésből indult ki, hogy noha a keresett egybeesés jelen pillanatban semmi-képp sincs – gondolatilag – adva, mégis a magábanvaló világ egyáltalán nem változatlan; s bár ez az utolsó nekifutás is negatív eredménnyel végződött, ez még csak jobban aláhúzta a pusztán gondolati megoldás elégtelenségét. Mindez azt sugallja, hogy az áhított azonosulást előbb (a gyakorlatban) meg kell találni, s majd csak azután lehet fogalmi formába önteni. Miután a magábanvaló minden változása magával hozza ikerpárjának, a magáértvalónak a módosulását is, ez az ember – a filozófus – *itt* és *most* csak a jelen viszony leírására szorítkozhat. Ahhoz, hogy a kettő között harmonikusabb viszonyt körvonalazhasson, ahhoz neki is – s ami ugyanaz: a világnak is – másnak kell lennie. Ezt viszont persze csak *post festum* lehet jellemezni. Így elmondható, hogy nem nélkülöz gondolkodói következetességet az a paradox tény, hogy Sartre háború utáni gondolkodásának, illetve tevékenységének kibontakozása ellentmond filozófiája bizonyos végkövetkeztetései; sőt annak meghala-

által kezünkbe adott ismertetőjegyből soha föl nem ismerhetjük”). Azaz: hogy valamely szó vagy beszéd Istentől ered-e, messzemenően emberi értelmezés függvénye. Nem sokat számít továbbá az, ha elismerjük egy szöveg isteni eredetét; hogy pontosan hogyan kell érteni, mit kell tenni, milyen életmód vagy cselekedetek következnek belőle, az földi (emberi) instanciák (pl. az egyház) értelmezésének függvénye. A Biblia ihlettségének kérdése ezen – hermeneutikai – háttér előtt nem annyira megkérdőjeleződik, mint inkább – bizonyos értelemben még rosszabb –: egyszerűen irrelevánssá lesz. Elfogadása vagy elismerése súlytalanná válik. Némileg eltérő hangsúllyal, de a dolog lényegét illetően hasonlóképpen látja ezt a mai teológia szemszögéből az Ótestamentum-kutató Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Az Írás ihlettségének fogalma”, írja, „a kortársi egzegézis gyakorlati munkájában szinte semmiféle szerepet nem játszik. Nem ismert számomra az Ó- vagy Újtestamentum egzegézisének módszereibe történő egyetlen olyan bevezetés sem, amely az Írás ihlettségének kérdését külön tematizálná. Az írásértelmezés mindennapos munkája számára az inspiráció tana különben is használhatatlannak tűnik: úgy jelenik meg, mint amit nem lehet operacionalizálni. A kérdés a bibliai szövegek eredeti jelentését illeti. E jelentést nem ritkán a történeti szerző intenciójával azonosítják. Hogy a szerző ihletett volt-e vagy nem, a szöveg *megértésének* szempontjából tökéletesen jelentés nélküli.” (L. Schwienhorst-Schönberger „Was heißt heute: Die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?”, *zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern* 36, 2006/1, 28. o. – kiemelés F.M.I.). Más szóval annak állítása, hogy a Szentírás szövege isteni ihlettségű, még nem világosít fel ezen szöveg *jelentését, értelmét* illetően. Az az állítás, hogy az Írás igaz, mert ihletett – vagy ihletett s így igaz, hiteles –, nem igazít útba (illetőleg nagyon is tág játékerteret biztosít) abban a tekintetben, hogyan kell *érteniünk* (nekünk itt ma) az inspirált szöveget.

dására, cáfolására irányuló szinte tudatos kísérletként fogható föl. Ennek előzményei pedig megtalálhatók már magában a fő műben is: egy filozófus végül is juthat vizsgálódása során olyan eredményekre, melyek kevésbé vonzóknak, ám az adott pillanatban kényszerítő erejűnek tűnnek – hogy a filozófia nem föltétlenül *Wunschdenken* vagy *wishful thinking*, az egy az adottságok fegyelmezett leírására szorítókozó fenomenológus számára végül is fokozottan érvényes –; s ezen eredmények meghaladását – amire adott pillanatban nem lát módot – célul tűzheti önmaga elé.

A népszerű előadás ugyanis nem csupán rövid formában, helyenként a leegyszerűsítésektől vagy a kihívó és provokatív megfogalmazásoktól sem visszariadva összegzi a hétszáz oldalas egzisztencialista fő mű gondolati anyagát, de a hangsúlyokat is időnként megváltoztatja. Az az állítás, mely szerint szabadságunk „embertársaink szabadságától függ és az ő szabadságuknak a mienk az előfeltétele”, vagy hogy „mi mindig csak a jót választjuk, és semmi sem lehet számunkra jó anélkül, hogy ne volna mindenkinek az”,⁸² nem csupán nehezen vezethető le *A lét és a semmi* gondolatvilágából, de inkább szemben állni látszik vele. „A tudatok közti viszonyok lényege nem a *Mitsein*, hanem a konfliktus”,⁸³ hangzott a mű „A másért-való-lét” címet viselő több száz oldalas harmadik részének egyik jellegzetes konklúziója, most viszont – amint arra éles szemű kritikusok nem mulasztották el felhívni a figyelmet⁸⁴ – Sartre az előadásban egyfajta előre meghatározott harmóniát látszik jóindulatúan megengedni a tudatok között, illetve szabadság és szabadság között, s nem veszi kellőképpen figyelembe *A lét és a semmi* által sugallt következtetéseket. A fenti megállapítás után nem sokkal azonban a fő műben megtalálható már annak lehetséges megkérdőjelezése, esetleges módosíthatósága is. A következtetés más szóval nem visszavonhatatlanként hangzik el; sokkal inkább olyan állításként, amely most kényszerítő erővel látszik adódni, ám amelyet adott esetben lehetséges – tanácsos, jó vagy kívánatos – volna módosítani. A magáértvaló lehetőségeinek „kivetülése nem

⁸² EH 75. sk., 39.

⁸³ LS 509. = EN 470. o. („L’essence des rapports entre consciences n’est pas le *Mitsein*, c’est le conflit.”) Vö. LS 435 = EN 404. („Le conflit est le sens originel de l’être-pour-autrui.”)

⁸⁴ Lásd Paul Ramsey: „Jean-Paul Sartre: Sex in Being”. In: Ramsey: *Nine Modern Moralists*. New York and Toronto, A Mentor Book, 1970, 94–140., itt 127. skk., s különösen 131.

határozza meg statikusan a világ egy bizonyos konfigurációját; minden pillanatban meg is változtatja a világot”, írja Sartre, s figyelemre méltó, hogy e megjegyzést épp egy Heidegger-kritika követi. „Ha például Heideggert olvassuk, meglepődve tapasztaljuk, hogy ebből a szempontból hermeneutikai leírásai mennyire nem kielégítőek.”⁸⁵ Heidegger úgymond hallgatással siklik el afölött a tény fölött, hogy a *cselekvés* a létező ontikus módosulásaihoz vezethet: ez a megfontolás vezeti Sartre-ot arra, hogy a mű következő, negyedik részében egyebek mellett a *cselekvés* lényegét alapos vizsgálatnak vesse alá. S noha ez a vizsgálódás sem vezet a korábbihoz képest gyökeresen eltérő eredményre, a mű záró része az elért eredmények tekintetében ismét ingadozni kezd, úgyhogy a mű végül – Heidegger *Lét és időjéhez* hasonlóan – kérdések sorával zárul.

A kvietizmusra való hivatkozás sem teljesen alaptalan. Hiszen a fő mű vége felé az elgondolhatatlannak talált harmonikus tudat-világ, magáértvaló-magábanvaló, magáértvaló-másértvaló egység körül forgó korábbi megfontolásait Sartre a következőképpen összegzi: „Minden emberi valóság passió, amennyiben önmaga elveszejtését vetíti ki abból a célból, hogy megalapozza a létet, s hogy létrehozza egyúttal a magábanvalót, mely elszökik a kontingencia elől, lévén saját alapja, *Ens causa sui*, amit a vallások Istennek neveznek. Így az ember passiója fordítottja Krisztusénak, mivel az ember elveszejtí magát mint embert abból a célból, hogy Isten megszülessen. Ám Isten eszméje ellentmondásos, s így hiábavalóan veszejtjük el magunkat: az ember hiábavaló passió.”⁸⁶ Amihez kicsit később még a következő megjegyzés is csatlakozik: „[...] minden emberi tevékenység egyenértékű [...] és [...] mindegyik elvileg kudarcra van ítélve. Így tehát teljesen mindegy, hogy valaki magányosan leissza magát, vagy hogy a népeket vezeti”.⁸⁷ Ám ez a konklúzió is éppannyira esetlegesen meghaladandó következtetésként áll itt.

A két gondolkodó humanizmus-felfogásának korábbi gondolatrendszerükhöz való illeszkedését, konzisztenciáját illető kérdésre ily módon nehéz egyértelmű választ adni. Minden gondolkodás fejlődik, alakul, átépüléseken megy keresztül, melyekben

⁸⁵ LS 509. = EN 470. sk.

⁸⁶ EN 662. = LS 720.

⁸⁷ EN 675. = LS 734.

hangsúlyok változnak és helyeződnek át. A humanizmust illető állásfoglalás alapját képező gondolati háttér így mindkettőjüknél részben korábbi szemléletmódjuk egyes elemeire épül, részben új vonásként jelenik meg. Az emberi lét *animal rationale*ként való felfogásával, illetve a *Vorhandenheit*-ontológiával, a létet eltárgyasító metafizikával való szembehelyezkedés Heidegger korai művére teljességgel jellemző, ám e beállításnak humanizmusellenes megfontolások halmazaként való értelmezése s igénybevétele alighanem új fejlemény gondolkodásában. Kultúrkritikai megjegyzések is kezdettől fogva találhatók írásaiban; ám kultúrkritika és humanizmusellenesség azért mégsem azonos egymással. Kultúrkritikát lehet humanista alapon is kifejteni – épp Gadamer rá az egyik legjobb példa, amennyiben művében, pl. az „esztétikai tudat” fölött gyakorolt kritikájában, kultúrkritikai vonások is (amint arról még röviden szó lesz) nyilvánvalóan jelen vannak –, s ebből a szempontból aligha félrevezető a megállapítás, mely szerint a reneszánsz humanisták a maguk módján nem utolsósorban épp kultúrkritikusok is voltak. Ami Sartre-t illeti, az emberi lét középpontba állítása – párhuzamosan a „nincs emberi lényeg” állítással – nála is korábban megtalálható, s gondolkodására teljességgel jellemző; ez az emberfelfogás ráadásul mindenféle esszencializmus elutasításával alkalmas az emberi szabadságnak – a humanizmus szemléletmódjával összhangban – súlyt és méltóságot kölcsönözni. Új és korábbi írásaiból nem levezethető ezzel szemben e szabadság kreativitásának a gondolata.

Amennyiben a „humanizmus” megjelölést Sartre azonban nem csupán saját gondolatrendszeré számára veszi igénybe, hanem ide sorolja mások mellett Heideggerét is, nem lesz haszontalan megemlítenünk, hogy ez sem előzmény nélküli. Ha fő művét ebből a szempontból tekintjük át, azt látjuk, hogy egy ponton fölbukkan egy lényeges utalás, melyet érdemes lesz részletesebben is idéznünk. „Mi vagyok? Egy olyan lény, aki nem saját alapja, aki mint lét más is lehetne, mint ami, mivel nem ő hozza létre saját létét. Saját esetlegességünknek ezt az elsődleges intuícióját ruházza fel később Heidegger az autentikusból az inautentikusba való átlépés elsődleges motivációjának szerepével. Ez egyfajta nyugtalanság, a lelkiismeret hívása (»Ruf des Gewissens«), a bűnösség érzése lesz. Ami azt illeti, Heidegger leírásából túlságosan is nyilvánvalóan az a törekvés

világlik ki, hogy ontológiailag megalapozzon egy etikát, amivel [mindazonáltal a továbbiakban] nem akar foglalkozni, valamint az is, hogy összebékítse saját *humanizmusát* a transzcendencia vallási értelmével.”⁸⁸ Eltekintve most az etika megalapozására vonatkozó törekvés vizsgálatától, amely (mint ennek Sartre tudatában is van) inkább Sartre saját gondja, mint Heideggeré (*A lét és a semmi* épp ennek kilátásba helyezésével zárul), valamint annak a másodlagos irodalomban bizonyos gyakorisággal fölbukkanó és visszatérő tézisnek a diszkussziójától, mely szerint az autentikus–inautentikus lét leírásában Heidegger által használt és ontológiailag semlegesnek szánt fogalmak valójában (jól-rosszul titkolt) etikai-morális töltetet hordoznak: Sartre megjegyzése azt látszik sugallni, hogy az autentikus–inautentikus lét vizsgálata maga, pontosabban az, hogy Heidegger egyáltalán igényként megfogalmaz – majd bizonyos részletességgel ténylegesen is kifejti – egy, az ember számára elérhető lehetséges autenticitásfelfogást, olyat, melyben az ember saját tulajdon létét teljességgel elsajátíthatja, birtokba veheti, azaz pregnáns értelemben önmaga lehet – mindez nem más, mint egyfajta humanizmus. Éspedig annyiban, amennyiben a humanizmus fő gondja is az, hogy az ember önmagát teljességében elsajátítsa, kibontakoztassa; e kibontakoztatás, „totális önelsajátítás” pedig Heidegger

⁸⁸ EN 116.: „A vrai dire, la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Ethique dont il prétend ne pas se préoccuper, come aussi de concilier son *humanisme* avec le sens religieux de transcendant.” Lásd LS 122. sk. (Kiemelés F.M.I.) Lásd még EN 460., 466. = LS 498., 504., ahol az „humanité” bukkan fel a humanitás kettős értelmében: emberiség-ember(ies)ség. – Ha a humanizmus hagyományos szemléletmódjához kapcsolható egyéb vonásokat keresünk a *Lét és időben*, a lelkiismeret mellett feltétlenül megemlíthető még legalább egy témakör, amelyre Sartre nem hivatkozik ugyan, ám amely mindenképpen humanistának nevezhető jelentéstartalmat közvetít, s a heideggeri mű utóéletében ilyen szempontból meglehetősen nagy hatásra tett szert. A másokkal való létnek (*Mitsein*) arról a formájáról van szó, amelyet Heidegger „Vorausspringen”-nel nevez meg (SZ 26. §., 122. o.), és amely a másik ember autentikus gondjára, azaz egzisztenciájára irányul. A *Mitsein* ezen formájában egyszersmind a humanizmus később Gadamer értelmében vett gyakorlati–közösségi jellege is erőteljesen érzékelhető. Ha Gadamer hermeneutikájában a szolidaritás gondolata hangsúllyal jelent meg (ld. fentebb a 48. és 50. jegyzet közötti szövegrészt), s ha ilyen jellegű megfontolásai között Gadamer egy helyen – mint idéztük – „erkölcsi-polgári szolidaritásról” beszélt (ld. fentebb a 49. jegyzetet), úgy Heideggernél a „Vorausspringen” éppannyira a szolidaritás körébe tartozó jelenségnek tekinthető, sőt közelebbi szemügyre vételkor az embertársi szolidaritás talán legerősebb formájának: olyannak, amely „*egzisztenciális szolidaritásnak*” volna nevezhető. Aligha véletlen, hogy a fenomenológia és a pszichoanalízis találkozásából létrejövő *Daseinsanalyse* mint pszichoterápiai iskola Heidegger egzisztenciális analitikájához kapcsolódva leginkább erre a fogalomra tudott építeni. A témakörhöz lásd részletesebben „Vorausspringende Fürsorge – Daseinsanalytik und Psychoanalyse. Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer Phänomenologie und der Psychotherapie” című tanulmányomat in *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie: Heidegger im Dialog mit Medard Boss* (Collegium Hermeneuticum. Deutsch-italienische Studien zur Kulturwissenschaft und Philosophie, Bd. 9), hrsg. M. Riedel, H. Seubert, H. Padrutt, Köln – Weimar – Berlin: Böhlau Verlag, 2003, 183–204. o.

számára – a halálhoz való előrefutásnak, illetve a lelkiismeret hívó szavának elemzése erről tanúskodik – valóban a *Lét és idő* egyik deklarált törekvése. Innen szemlélve Heidegger vonatkozó felfogását talán szokatlan ugyan, de mégsem teljesen jogosulatlan „humanis-taként” jellemezni. („Az ember a lét pásztora” tézisben sem volna lehetetlen – amint erre még a következőkben kitérek – az ember önelsajátításának törekvését is megpillantani.)

Vizsgálódásaink arra a következtetésre vezetnek, mely szerint a humanizmusnak a történelmi tradícióban illetve az adott korban megfogalmazott önértelmezéseire tekintet-tel mind Sartre, mind Heidegger bizonyos joggal foglalja el az általa választott – huma-nizmus melletti illetve a humanizmussal szembenálló – pozíciót, ahol is mindazonáltal nem annyira maga az állásfoglalás: nem a humanizmusra való vonatkoztatás vagy a hozzá való (pozitív vagy negatív) viszonyulás (hiszen az a humanizmus mindenkor alapul-vett előzetes megértésén múlik, valamiféle dogmatikus humanizmus-meghatározás pedig nincs), mint inkább az elfoglalt álláspont körvonalazta perspektíva pozitív jellemzése az, amelyet elsődlegesen szem előtt kell tartanunk, illetve meg kell ítélnünk.

Ha – mint fentebb állítottam – a humanizmus Sartre általi előzetes megértése, valamint saját nézőpontjának „egzisztencialista humanizmusként” való ezzel összefüggő jellemzése gyökeresen eltér attól, ahogy Heidegger a humanizmus fogalmát a tőle való kritikai elhatárolódás során alapul veszi és tematizálja, ha tehát radikálisan különböző megközelítési módokról van szó, akkor ebből az következik, hogy mind Sartre humanizmus melletti kiállását, mind Heidegger humanizmuskritikáját el lehet fogadni, illetve megszívlelendőnek lehet tartani anélkül, hogy ellentmondásba kerülnénk, vagy hogy a kettő közötti választásra kényszerülnénk. A humanizmus Sartre általi előzetes megértésére, tematizálására Heidegger alig reagál – az a jószérivel egyetlen érdemi ellenvetése, mely szerint Sartre tétele, „az egzisztencia megelőzi az esszenciát”, mint egy hagyományos metafizikai tétel megfordítása maga is metafizikai jellegű, túlzottan szó szerint veszi Sartre-nak a népszerű előadásban kifejtett, saját bonyolultabb nézeteit drasztikusan leegyszerűsítő állítását – , így nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy Sartre humanizmusfogalmát alapul véve, e humanizmusfogalom felől akár humanistának is tarthassuk. Az embernek –, „ésszerű

állat” helyett – a „lét pásztoraként” való meghatározása vajon maga is nem egyfajta – legfőbb eltérő – embermeghatározás?⁸⁹ Vajon nem nevezhető-e ez is egyfajta „humanizmusnak”? Figyelemre méltó, hogy Heidegger nem zárja ki ezt a lehetőséget. Ha Sartre „egzisztencialista humanizmusról” beszélt, akkor Heidegger most óvatosan és kétértelműen ugyan, de – értelmezők figyelmét e tény általában el szokta kerülni – nem utasítja el magát a terminust, sőt megengedi: „Ez egy olyan humanizmus, amely az ember emberségét a léthez való közelség felől gondolja el.”⁹⁰ Nem a megnevezés a lényeges, hanem a dolog maga.

Innen szemlélve az ember lényege az *ex-istentia* volna – az önmagán való túllépés, a kiállítás a lét igazságába⁹¹ –: az ember nagysága, kitüntetettsége, méltósága ez. Nem az ember a lényeges, hanem a lét – ám ember nélkül (az első korszakban: létmegértő, a másodikban: a létet őrző ember nélkül) nincs lét. Az ember a lét pásztor, ám pásztor nélkül nincs nyáj. Hogy Heideggernek a humanizmussal az a gondja, hogy „az ember humanitását nem helyezi elég magasra”,⁹² már tudjuk. Gondolkodásának alaptézise, mondja Heidegger egy késői interjújában, az, hogy a lét rászorul az emberre, szüksége van rá, s hogy fordítva: az ember csak annyiban ember, amennyiben a lét megvilágítottságában áll.⁹³ Az emberről túl keveset mondunk, azaz leértékeljük, ha csak úgy önmagában tekintjük, és a léthez való vonatkozást nem gondoljuk hozzá.⁹⁴ Az, hogy az ember lényege a lét igazsága számára lényeges, ám eközben mégsem az ember áll a középpontban, nevezhető Heidegger szerint akár egyfajta (persze „sajátos”) humanizmusnak is.⁹⁵ Az ember lényege, nagysága abban áll, hogy több

⁸⁹ „Gadamer on Humanism” című tanulmányában Jean Grondin ezt a megjegyzést némi Heidegger-ellenes éllel fogalmazza meg (ld. „Gadamer on Humanism”. In: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, ed. Lewis E. Hahn, LaSalle, Il., Open Court Publishing, 1997, 157–171., itt 164.).

⁹⁰ BH, WEG 173. (Ford. 316.)

⁹¹ BH, WEG 155 skk. (Ford. 301. skk.)

⁹² BH, WEG 161. (Ford. 306.); vö. ugyancsak BH, WEG 176. o. (Ford. 318. sk. o.)

⁹³ „Und der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, daß das Sein [...] den Menschen *braucht* und daß umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht. [...] Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen” (R. Wisser: „Das Fernseh-Interview”. In: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. G. Neske, E. Kettering, Pfullingen, Neske, 1988, 21–28., itt 23.).

⁹⁴ Lásd „Zur Seinfrage”, GA 9: 407. Lásd ugyancsak Heidegger: *Was heißt Denken?* Tübingen, Niemeyer, 1954, 73. sk.

⁹⁵ BH, WEG 176. (Ford. 318. sk.)

mint ember,⁹⁶ hogy az ember képes valami nála magasabbat, nagyobbat elismerni,⁹⁷ s ez végtére is az emberről mond ki valamit, talán valami lényegeset. Vajon nem lehetséges-e, teszi fel Schelling-előadásain Heidegger a kérdést, hogy az emberre épp az jellemző: minél inkább, minél eredetibben önmaga, annál kevésbé pusztán csak – avagy legelsősorban is – önmaga?⁹⁸

Sartre és Heidegger vonatkozó gondolatainak értelmezésekor tehát nem a humanista jelzőn áll vagy bukik a dolog – a humanizmus-levél egy pontján Heidegger is azt írja, „föltevé, hogy a megnevezésen egyáltalán valami múlik”⁹⁹ –, sokkal inkább azon, hogy milyen állítások hangzanak el – mondjuk – az emberről vagy a létről: a dolog maga az érdekes, nem a botanikai-zoológiai besorolás. Sem Sartre, sem Heidegger nem volt a szó specifikus vagy szűkebb értelmében vett humanizmuskutató, viszont mindketten fenomenológusok voltak (ami annyit tesz, hogy az embertől nem tudtak eltekinteni). A humanizmus fogalmával mindketten koruknak (koruk műveltségének, tudományosságának) a

⁹⁶ BH, WEG 172. (Ford. 316.)

⁹⁷ Vö. GA 39: 146.; GA 45: 12.

⁹⁸ Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Sajtó alá rendezte H. Feick, Niemeyer, Tübingen, 1971, 197. Lásd Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins, 1993, 340. – A humanizmus „emberközpontúságot”, „evilágot” előtérbe állító álláspontjának kétértelműségére Russell filozófiatörténetének egy megjegyzése alkalmas rávilágítani. A kereszténység egy olyan vélekedést népszerűsített, írja Russell, mely a sztoikusok tanításában már benne rejtett, de az antikvitás általános szellemétől idegen volt – azt a vélekedést, mely szerint az ember Isten iránti kötelessége lényegesebb az ember iránti kötelességénél. Ez a vélekedés – hogy ’inkább Istennek kell engedelmeskednünk, nem pedig az embernek’, ahogy Szókratész és az apostolok mondták – túlélte Konstantinus megtérést, mivel a korai császárok arianusok voltak vagy hajlottak az arianizmusra. A bizánci birodalomban ez a vélekedés látens maradt, miként a belőle kinövő orosz birodalomban is, mely a maga kereszténységét Konstantinápolyból származtatta. Ám Nyugaton, ahol a katolikus uralkodókat majdnem közvetlenül eretnek barbár hódítók váltották fel, a vallási elkötelezettségnek a politikai elkötelezettséggel szembeni elsőbbsége fennmaradt, s bizonyos értelemben a mai napig fennáll (B. Russell: *History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London: Allen and Unwin, 1946, 13. o.). Russell észrevétele magyarázatkiérletként fogható fel világi és egyházi hatalom Nyugat-Európára jellemző kettősségére, mely Keleten nem állott fenn, s amely egyszersmind az újkori tudomány kifejlődésének is fontos előfeltételévé vált. Jelen összefüggésben számunkra az a fontos, hogy az ’inkább Istennek kell engedelmeskednünk, nem pedig az embernek’ elv a humanizmussal szembenállni látszik, míg humanistának az ellenkező elv volna tekinthető: ’inkább az embernek kell engedelmeskednünk, nem pedig Istennek’. Úgy tűnik az utóbbi képviselné az evilág felé fordulást, míg az előbbi az evilágtól elfordulva a túlvilágra szegezi a tekintetét. Ám érdemes meggondolni, hogy az ’inkább az embernek kell engedelmeskednünk, nem pedig Istennek’ elv a barbár elnyomónak, a zsarnoknak való engedelmisségre is sarkallhat, míg a fordítottja – ’inkább Istennek kell engedelmeskednünk, nem pedig az embernek’ – ellenállást képviselhet az önkény, a zsarnokság ellen. A kétértelműség az emberfogalom tökéletes meghatározatlanságában rejlik: az embert – az evilági, empirikus embert – nagyra helyezni, kitüntetett pozícióba emelni – lehet adott esetben a zsarnoknak, a mindenkori esetleges uralkodónak vagy hatalomnak való (alkalmasint feltétlen) behódolás jelszava is.

⁹⁹ BH, WEG 165. (Ford. 309.)

szóhasználatában – a Heidegger által hangsúllyal használt „Ausgelegtheit”-ban, „öffentliche Ausgelegtheit”-ban¹⁰⁰ – találkoztak s ez alkotta hozzá való viszonyulásuk kiindulópontját.¹⁰¹ Azt is alighanem megállapíthatjuk: Heidegger humanizmustól való elhatárolódása korántsem olyan egyértelmű és határozott, mint Sartre mellette való kiállása, miközben kettőjük közül a történeti dimenzió figyelembe vétele Heideggernél lép inkább az előtérbe (aminek a két gondolati beállítottság eltérő jellegén túlmenően oka lehet az alkalom is; az, hogy Heideggernél a levélforma korlátozottan bár, de mégis több kifejtési lehetőséget biztosít, mint Sartre számára a népszerű előadás sokkal kötöttebb formája).

A dologra helyezett hangsúlyt illető következtetést indokolhatja egy további megfontolás. Eszerint létezik olyan humanizmustörténeti interpretációs perspektíva, amely Heideggert – s az általa elfoglalt hermeneutikai kiindulópontot – a humanista tradícióhoz közelállónak mutatja (Gadamer esetében erre persze nincs szükség). A jeles reneszánsz-kutató és Heideggerrel is hosszú ideig kapcsolatban álló Ernesto Grassi (aki 1942-ben az általa szerkesztett *Geistige Überlieferung* című folyóirat második számában a nemzeti-szocialista hatóságok intervenciói ellenére jelentette meg Heideggernek Platón igazság-felfogásáról szóló tanulmányát, melynek idézését és recenzálását azután ugyanezen hatóságok megtiltották) például a költészet szerepének fölértékelésében „meglepő párhuzamokat” vél felfedezni az itáliai reneszánsz humanizmus és a késői Heidegger gondolkodása között.¹⁰² Hogy Heidegger túlnyomórészt elhatárolódott a humanizmustól, annak Grassi szerint az az oka, hogy Heidegger a humanizmus hagyományos értelmezéséhez

¹⁰⁰ Vö. pl. SZ 15. sk., 167. skk., 174., 187., 222., 252., 254., 299., különösen pedig 169. és 383.

¹⁰¹ Természetesen, ha humanizmuskutatók lettek volna, ez sem változtatna azon, hogy csak korok tudományos praxisának és szóhasználatának – a kuhni „normál tudománynak” – a keretei között lett volna hozzáférésük kutatásuk tárgyához, a humanizmushoz vagy a reneszánszhoz. Másfelől pedig ebben az esetben is – önálló kutatásuk fényében – radikálisan eltérő humanizmus-fogalmakhoz juthattak volna el, mint ahogy humanizmus-kutatók esetében ténylegesen is ez volt a helyzet (ezt röviden nemsokára a szövegben is megpróbálom illusztrálni), s ahogy minden egyéb kutatási terület esetében is ilyesmi oly gyakran előfordul. Ha valaki egy adott terület kutatója, ez nem azt jelenti, hogy ő rendíthetetlen bizonyossággal tudja, hogyan állnak a dolgok, hanem (ha valóban művelt, azaz széles látókörű) inkább azt, hogy képes az adott kutatási területen alternatívákat és értelmezési lehetőségeket érzékelni.

¹⁰² Ernesto Grassi: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism: Four Studies*. Medieval & Renaissance Texts & Studies. Vol. 24. Binghamton, NY, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1983, 2nd printing 1988, 31. Heidegger humanizmus-levelének keletkezési körülményeiről és szövegvariánsairól lásd Grassi bevezetését in. Uő: *Einführung in die humanistische Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, továbbá: F. Volpi: „Nota introduttiva”. In: M. Heidegger: *Lettera sull' „umanismo”*. Ford. F. Volpi, P. Dal Santo, Milano, Adelphi, 1995, 11–27.

tartotta magát, melyet számára elsősorban Ernst Cassirer és Paul Oskar Kristeller közvetítettek. Cassirertől ered az a – Grassi szerint téves – értelmezés, mely szerint a humanizmus a kibontakozó újkori filozófia episztemológiai nézőpontjának jegyeit mutatja, míg Kristeller a humanizmusban elsősorban a Platónhoz és a platonizmushoz való kapcsolódást emeli ki. Mivel Heidegger mind az újkori filozófia episztemológiai optikájával, mind a – metafizikával azonosított – platonizmussal kritikusan állt szemben, így könnyen juthatott humanizmusellenes álláspontra.

Nem lesz haszontalan Grassi vizsgálódásait részletesebben is idéznünk. „A humanizmus hagyományos értelmezése – akár az ember újfajta önmegnyilatkozásaként, olyasfajta antropológiaként, amely episztemológiai problémákat tartalmaz, akár a platonizmus vagy a neoplatonizmus, s így a nyugati metafizika megújításaként –, ez az, ami Heideggert eme tradíció iránti negatív ítéletéhez vezette.”¹⁰³ A humanizmus-levél ama megállapításai, melyek a humanizmust a metafizikával hozzák összefüggésbe, azt mutatják, hogy Heidegger a humanizmust „az ember felületes újrafelfedezéseként értette”.¹⁰⁴ A költészet szerepét Grassi szerint a humanizmus hasonlóképpen értette, mint Heidegger, olyan műként, amely megnyilvánít és napfényre hoz; a humanizmus továbbá megpróbált megszabadulni a hagyományos metafizikai argumentumoktól.¹⁰⁵ „A humanizmus egy évszázaddal ezelőtt megindult tanulmányozása óta – Burckhardtól és Voigtól Cassirerig, Gentiléig és Garinig – a tudósok a humanizmus lényegét az embernek és értékeinek az újrafelfedezésében pillantották meg. Ez az elterjedt értelmezés az oka annak, hogy Heidegger ismételten vitába bocsátkozott a humanizmussal, mint egyfajta naiv antropomorfizmussal. A humanizmus egyik fő problémája azonban nem az ember, hanem az eredeti

¹⁰³ Ernesto Grassi: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, 31. Cassirer reneszánsz-értelmezésével szembeni fenntartásait Grassi másutt is kifejezésre juttatta; lásd E. Grassi: „A humanista tradíció: a »res« és a »verba« egysége”. Ford. Székely László, *Athenaeum* I, 1992/2, 53–95., itt 54. A reneszánsz humanizmusból manapság annyi látszik, amennyit az újkori filozófia visszpillantó módon látni enged belőle: „Descartes és az őt követő modern gondolkodás által világosan kifejtett eszmék többé-kevésbé homályos megsejtését”. „Cassirer ugyanis a humanizmus és a reneszánsz filozófiai jelentőségét speciálisan az ismeretelmélet problémája felől vizsgálja, s úgy értékeli e korszak filozófiáját, mint amely mindenekelőtt ezt a problémát sejtette meg” (uo.). Grassi láthatóan egyfajta hermeneutikai destrukció révén igyekszik eljutni a humanizmushoz, hozzávetőleg úgy, mint Heidegger Arisztotelészhez és a görögökhöz, ti. az elfedő interpretációtörténet átugrásával és a tradíció zárójelbe tételével.

¹⁰⁴ Ernesto Grassi: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, 32.

¹⁰⁵ Lásd Ernesto Grassi: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, 78. Vö. még i. m. 51.

kontextus kérdése, az a horizont vagy »nyitottság«, amelyben az ember és világa megjelenik. A figyelemre méltó dolog, ami fölött elsiklik a pillantás, az, hogy ezekkel a problémákkal a humanizmusban nem a hagyományos metafizikával való logikai spekulatív konfrontáció eszközeivel foglalkoznak, hanem a nyelv, s elsősorban a költői nyelv értelmezésének és elemzésének révén.¹⁰⁶ „A költészet nem irodalmi jellegét állító heideggeri tézist először az itáliai humanizmus fogalmazta meg. [...] a filozofálás újfajta formája kezdődött el, amelynek nincs köze sem a platonikus vagy arisztotelianus hagyományhoz, sem a későbbi racionalisztikus kísérletekhez, melyek Descartes-tal indultak útra, s a filozófiát és a tudományt új alapokra kívánták fektetni. A Descartes-tal kezdődő újkori gondolkodás visszatért a tradicionális sémákhoz, s mindent megtett annak érdekében, hogy a humanista tradíciót maga mögé utasítsa”.¹⁰⁷ – Az embernek *animal rationale*ként való hagyományos metafizikai meghatározását illető fenntartások a fiatal Heideggernél a modern tudomány és episztemológia teoretikus, objektíváló beállítódása elleni kritika keretében kerülnek kifejtésre, e beállítódás azonban a reneszánsz humanizmus skolasztikától és a skolasztikus metafizikától való elfordulására legalább annyira jellemző volt.¹⁰⁸ Ily módon – a humanizmus ezen másfajta előzetes megértése alapján – lehetővé válik Heidegger humanizmussal szembeni kritikus attitűdjének a mérséklése, sőt gondolkodásának a humanista tradícióhoz való kapcsolása.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ernesto Grassi: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, 17.

¹⁰⁷ Ernesto Grassi: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, 92. sk. A humanista tradíciót Grassi láthatóan az újkori filozófiával szembenállónak tekinti, más szóval, számára az utóbbi nem annyira az előbbi folytatása, mint inkább szakítás vele. Ebben az értelemben beszél másutt a humanista tradíció „antikarteziánus jellegéről” (Grassi: „A humanista tradíció: a »res« és a »verba« egysége”. Id. tanulmány, 66.).

¹⁰⁸ Lásd ehhez pl. Paul Oskar Kristeller – John Herman Randall, Jr.: „General Introduction”, *The Renaissance Philosophy of Man*. Eds. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Jr., Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948, 12th impression, 1971, 1–20., itt: 4. sk.

¹⁰⁹ A kutatók körében eltérő annak a megítélése, hogy Gadamernek a humanista tradícióhoz való visszanyúlása az *Igazság és módszer* első fejezetében vajon felfogható-e egyfajta Heidegger-kritikaként, illetve hogy lehetséges-e ezen a ponton Gadamer Heideggerrel szembeállítani. Jean Grondin erre látszik hajlani, amikor azt írja: „Tömören fogalmazva a tézist, Gadamer humanista, Heidegger nem az”. „Még ha Gadamer nem foglalkozik is kifejezetten Heidegger humanizmust illető állásfoglalásával [...], egész filozófiai szemléletmódját a humanizmus védelmeként lehet érteni, s így válaszként a humanista tradíció Heidegger általi elutasítására” (Jean Grondin: „Gadamer on Humanism”. In: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, ed. Lewis E. Hahn, LaSalle, IL., Open Court Publishing, 1997, 157–171.; itt: 157., 160. sk.). Noha Grondin a tézis kibontásakor több ponton is árnyalja álláspontját, s számos lényeges és megszívlelendő vonatkozásra hívja fel a figyelmet – végkicsengésben pedig egy olyan tételt fogalmaz meg, mely számomra jelentősnek tűnik és igen közel áll a jelen tanulmányban képviselt állásponthoz („a hermeneutika nem más, mint humanizmus”) –, ez a szembeállítás mindazonáltal benyomásom szerint túl

Ezt a Grassi vizsgálódásai nyomán adódó konklúziót tovább erősíthetik és elvi síkra emelhetik a következő megfontolások, melyek közelebről humanizmus és hermeneutika összefüggését, pontosabban a humanizmusnak a hermeneutika heideggeri–gadameri formájával való összefüggését, szoros kapcsolatát mutathatják.

Gadamer vonatkozó gondolatainak rekonstrukciójakor főntebb már szó esett róla: a képzésnek, művelődésnek (*Bildung*) a humanizmus számára középponti jelentőségű fogalma azt jelenti, hogy itt nem pusztán ismeretszerzésről vagy ismeretek gyarapításáról van szó, hanem arról, hogy ezen ismeretek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket, alapvető változást idéznek elő, más szóval egy képzett, művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyúttal más milyenné, *megváltozott* emberré, éppenséggel „keletkezett létté” lesz.¹¹⁰ Ugyancsak szó esett róla, hogy e felfogás alapvető fontosságú a hermeneutikai megértésfogalom számára, amennyiben a hermeneutika XX. századi ontológiai fordulata Heideggernél – majd Gadamernél – a megértés fogalom ontológiai átalakítása vagy radikalizálása köré összpontosul. Amikor az ember megért valamit, nem egyebet ért

kiélezett (mivel nem utolsósorban előfeltételezettnek veszi azt, amit jelen tanulmány – Sartre és Heidegger tekintetében – éppenhogy tanácsosnak lát kérdésessé tenni, nevezetesen azt, hogy ami mellett az egyik gondolkodó kiáll, alapjában véve egyjelentésű azzal, amit a másik elutasít). E szembeállításra, egyébiránt, mint „konfrontatív” állításra a tanulmányt követő válaszában Gadamer maga is némi meglepődéssel reagált, azaz, úgy tűnt, nem ért vele egyet (ld. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 171.). Joel Weinsheimer ezzel szemben úgy fogalmazott, hogy Gadamer fő művének humanizmus-fejezete olyan „válaszként olvasható Heidegger humanizmus-levelére, amely Heidegger humanizmus-kritikáját mint elvileg helytállót elfogadja, ám ugyanakkor azt mutatja meg, hogy a történeti humanizmus kevésbé volt »humanista» annál, amint azt Heidegger feltételezte” (Joel C. Weinsheimer: *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, Yale University Press, 1985, 73.). Donald Philipp Verene végül úgy véli, Weinsheimer részéről az „elvileg helytálló” („correct in principle”) megfogalmazás Heideggerrel szemben tanúsított túlzott előzékenység, engedékenység vagy nagyvonalúság – egyfajta „kegyeleti aktus” („act of piety”) –, amit Gadamer szövege nem igazol vissza, s véleménye szerint Grassinak igaza van abban, hogy „Heidegger humanizmuskritikája a humanizmus lényegének félreértésén alapszik” („based on a misunderstanding of what humanism really is”) – itt viszont ő élezi ki Grassi megfogalmazását egy olyan irányban, amit meg Grassi szövege nem igazol vissza (Donald Philipp Verene: „Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Humane Knowledge”. In: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Id. kötet 137–153., itt: 152., 27. jegyzet).

¹¹⁰ A *Bildung* lényegének egyik véleményem szerint legszebb és legtalálóbb megfogalmazása így hangzik: „Bildung ist das, was übrig bleibt, wenn man alles Gelernte vergessen hat” = „A *Bildung* az, ami megmarad azután, hogy az ember minden tanult dolgot elfelejtett” (ld. Helmut Thielicke: *Die erzieherische Verantwortung der Universität. Grundfragen der Hochschulreform* [Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte, 75]. Tübingen, Mohr, 1952, 21.). Az idézett mondás Georg Kerschensteinertől származik, aki 1918-tól a pedagógia professzora volt Münchenben, s akinek a művei között található egy *Theorie der Bildung* című monográfia (1926, 2. kiad., 1931). Thielicke idézett írása eredetileg a tübingeni egyetem rektoraként az 1951/52-es téli szemeszter megnyitóján tartott ünnepi beszédként hangzott el.

meg, mint azt, hányadán áll a világgal, hogyan állnak a dolgok az ő szempontjából.¹¹¹ Eszerint a megértés létmód, megérteni, bizonyos megértéssel rendelkezni annyi, mint meghatározott módon lenni; amit megértünk, az visszahat magára a megértőre és átalakítja őt. Annak a létét, aki megért, a megértés bensőleg megváltoztatja.¹¹² Vagy ahogy fentebb fogalmaztam: aki pregnáns értelemben megért valamit (akit megérint a megértés), az megértésének „érintettjévé”, úgyszólván foglyává válik. E visszahatás vagy „visszacsapás” jelentőségét aligha lehet túlbecsülni, tehetjük most a korábbiakhoz hozzá: a filozófiafogalom Heidegger fő művében végbement fenomenológiai-hermeneutikai újradefiniálásába döntő módon benyomul s annak konstitutív részét alkotja.¹¹³

Innen szemlélve az ontológiailag átértelmezett megértésfogalom és a reá épülő ontológiai hermeneutika (a fakticitás hermeneutikája) vagy hermeneutikai ontológia a *Bildung* humanista tradíciójával nem hogy nem áll szemben, hanem éppenséggel a legbensőbb módon kapcsolódik hozzá: annak folytatásaként vagy pontosabban radikalizálásaként fogható fel. Az ontológiailag radikalizált hermeneutikai nézőpont felől szemlélve a filozófia egész története nem csupán a pusztá ismeretszerzés tárháza – a mindenkori jelen számára kell mondanivalót hordoznia magában. A múlt felé való fordulás, amely a hermeneutika számára döntő jelentőségű, a múlt elsajátítása nem pusztá tudomásulvétel, hanem „destrukció”.¹¹⁴ Heidegger számára „destrukció megújító elsajátításról” van szó.¹¹⁵

¹¹¹ SZ 31. §., 144.: „Az ittlét olyképpen létezik, hogy már mindig is megértette, avagy nem értette meg, hogy ilyen vagy olyan módon van. Mint efféle megértés, »tudja«, hányadán áll önmagával” („Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, woran es mit ihm selbst [...] ist”). Ld. LI 283. sk.

¹¹² Lásd Joel C. Weinsheimer: *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, Yale University Press, 1985, 71.: „Az értelmezés folyamán nem csupán az változik meg, amit az értelmező gondol és tesz, hanem ő maga is a saját létében” (“What the interpreter is – not just what he thinks and does – changes in interpreting”).

¹¹³ „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die [...] das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*” (SZ 7c §., 38.). Lásd már 1920/21-ben: „Bisher waren die Philosophen bemüht, gerade die faktische Lebenserfahrung als selbstverständliche Nebensächlichkeit abzutun, obwohl doch aus ihr gerade das Philosophieren *entspringt*, und in einer – allerdings ganz wesentlichen – Umkehr wieder in sie *zurückspringt*.” GA 60: 15. (Kiemelés F. M. I.) Fritz Kaufmann előadásjegyzetében ez áll: „Das Philosophieren *entspringt* aus der faktischen Lebenserfahrung und springt – allerdings nach einer wesentlichen Umkehr – in sie *zurück*.”

¹¹⁴ PIA 249. Ld. Martin Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”. Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István, *Existentia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II. 23.: „[...] a fakticitás fenomenológiai hermeneutikája az előtt a feladat előtt találja magát, hogy az áthagyományozott és uralkodó értelmezetség rejtett motívumait, hallgatólagos tendenciáit és értelmezési útjait fellazítsa, és hogy [...] az

A múlt elsajátításának, az értelmezés eredetiségének a tétje nem csekélyebb, mint az, hogy „önmagunkat teljes értékűen birtokba vegyük.”¹¹⁶ Amikor 1923-as egyetemi előadásán Heidegger annak a véleményének ad hangot, hogy „[...] a történeti tudat, a »történelem« és a filozófia elsődlegesen nem pusztán kultúrjavak, melyek könyvekben hevernek kifejtve [...], hanem az ittlét módjai, benne magában járható utak, amelyeken ő maga találja [...], azaz birtokba veszi magát [...]”,¹¹⁷ akkor ebben – a „pusztán kultúrjavakra” vonatkozó kritikai utalás ellenére – nem annyira magának a *Bildung*nak a humanista tradíciójával, mint inkább e tradíció bukásformáival, nem is magával a polgári művelődéseszménnyel, hanem inkább annak kiüresedésével, elsekélyesedésével való szembenállás fejeződik ki (amelyhez a szuverén módon élvező esztétikai tudat autonómiája fölött gyakorolt kritikája révén Gadamer majd a maga módján úgy kapcsolódhat, hogy eközben a humanizmus melletti elkötelezettségét – minden ellentmondás veszélye nélkül – nem csupán fenntarthatja, de hangsúlyosan ki is emelheti), azzal a fajta *Bildung*gal való szembehelyezkedés, amely a személyiségbe nem épül bele, nem szervesül hozzá, csak külső dekorációként szolgál, s az is marad.

Az ilyesfajta „műveltség” Heidegger persze egész életében élesen szemben állt, s ilyen jellegű kultúrkritikai megjegyzések szép számmal fordulnak elő műveiben (a „kultúrával”, illetve a kultúrfilozófiai irányban kitágított kantianizmussal szembeni legnevezetesebb kritika minden bizonnyal a Cassirerrel folytatott davosi vitában található¹¹⁸), ám – nem haszontalan utalni rá – a pusztán „Gelehramkeit” már Humboldt és a humanista tradícióhoz kapcsolódó német idealizmus kritikájának is elsőrendű tárgya volt,¹¹⁹ miként a reneszánsz

explicáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljon előre. *A hermeneutika csak a destrukció útján valósíthatja meg feladatát.* [...] A saját történetével való destruktív szembenézés a filozófiai kutatás számára nem pusztán függelék [...]” (kiemelés az eredetiben).

¹¹⁵ GA 9: 4.: „destruktiv erneuernde Aneignung”.

¹¹⁶ PIA 249 sk. = PIA-R 35.: „sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.”

¹¹⁷ GA 63: 65.

¹¹⁸ A vita dokumentumait lásd GA 3: 255–311.

¹¹⁹ Vonatkozó helyeket idéztem Schelling – Humboldt című könyvem 145., 277–280., 294. és 503. jegyzeteiben. Heideggerrel kapcsolatban lásd pl. GA 65: 155.: „Die »Universitäten« als »Stätten der wissenschaftlichen Forschung und Lehre« (solcher Art sind sie Gebilde des 19. Jahrhunderts) werden zu reinen und immer »wirklichkeitsnäheren« Betriebsanstalten [...] Den letzten Rest einer *Kulturdecoration* werden sie nur so lange behalten, als sie vorerst noch zugleich Mittel zur »kulturpolitischen« Propaganda bleiben müssen.” GA 65: 39.: „die gleichgültige Weiterbetreibung der Philosophie als Gelehramkeit”. A *Bildung*, illetve az igazi filozófiai megismerés és a pusztán „Gelehramkeit”, „historisch-philologische Kennerschaft” Hegel általi megkülönböztetését illetően lásd, Karl Löwith: „Hegels Begriff der Bildung”. In: uő: *Hegel und die Aufhebung*

humanizmus is alapjaiban fordult szembe az életidegennek érzékelt skolasztikus filozófiával. Azáltal, hogy a maga megértésében az applikáció mozzanatát, azaz az értelmezés mindenkori jelenének a vonatkoztatási pontját fölerősíti, a maga részéről Gadamer megerősíti és új formába önti a destrukció heideggeri műveletét s azt az ehhez kapcsolható heideggeri tételt, mely szerint a filozófia lényegileg saját korának filozófiája.¹²⁰ Az applikatív megértés mozzanata s ezzel összefüggésben minden megértésnek önmegértésként való felfogása Gadamer számára ebben a perspektívában a hagyománynak a mindenkori jelen számára való elevenné válásában fejeződik ki.¹²¹

„A filozófiát”, mondja Heidegger 1931/32-ben, „nem úgy értjük, 1. mint a kultúra valamely jelenségét, [...], 2. mint az egyedi személyiség, a szellemi alkotó önkibontakoztatását, 3. mint a tudni való dolgok rendszerének, a tudásnak vagy tanulásnak valamely területét, mint valamely tudományt, 4. mint világnézetet [...], nem is 5. mint egzisztenciafilozófiát – hanem mint olyan kérdezést, amely az ittlétet, az embert alapjaiból kiindulva *megváltoztatja*”.¹²² Az itt hangsúllyal kiemelt „*verwandelt*”¹²³ azonban éppannyira a

der Philosophie. Sämtliche Schriften. Bd. 5, Stuttgart, Metzler, 1988, 221–238. itt: 223. A *Bildung* hermeneutikával rokonítható mozzanataira vonatkozóan ld. i. m., 232.

¹²⁰ A filozófia „csupán saját »kora« filozófiájaként az, ami” (GA 63: 18.: „[Philosophie] ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer »Zeit«”). Ehhez az 1923-ból származó megfogalmazáshoz nagyban hasonlít a 1929-es előadáson elhangzott szöveghely: „minden filozófia csak akkor az, ami, ha saját korának filozófiája” (GA 28: 232: „Jede Philosophie ist nur, was sie ist, wenn sie die Philosophie *ihrer Zeit* ist”; kiemelés az eredetiben). Vö. még GA 28: 267.: „Metaphysik des Daseins. Einsatz und Wahrheit derselben. Gerade weil endlich. Anfang: *geschichtlich*. – Jede Philosophie hat *ihre Zeit*. – Die viel ursprünglichere Anstrengung der Geschichtlichkeit.” Lásd ehhez tanulmányomat: „Destrukció és applikáció avagy a filozófia mint »saját korának filozófiája”. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában”. *Világosság* XLIII, 2002/4–7, 19–33. <URL = <http://www.vilagosság.hu/pdf/20030704121036.pdf>>

¹²¹ „Egy szöveget megérteni már mindig is azt jelenti, hogy önmagunkra alkalmazzuk”; „a megértés: a mondottak olyan elsajátítása, hogy nekünk magunknak válnak sajátunkká” (GW 1: 401. sk. = IM 279.); a szöveg megértése eszerint saját szituációnk számára való elsajátítását, sajátját, azaz önmagunkká tételét is jelenti, s a „minden megértés önmegértés” tétel (GW 1: 265. = IM 188.) mindezt összegzően fejezi ki, azt nevezetesen, hogy a megértetthez hozzátartozunk, részünket alkotja.

¹²² GA 34: 115. sk. („Philosophie verstehen wir *nicht* 1. als eine Kulturerscheinung, einen Schaffensbereich von Menschen und die entsprechenden Werke [...], sondern als ein *Fragen*, das das Dasein, den Menschen, das Seinsverständnis von Grund aus *verwandelt*”; [utolsó kiemelés – *F. M. I.*]). A „Verwandlung” fogalmát illetően lásd még pl. GA 45: 188. („Verwandlung unserer Denkhaltung”), 214. („Verwandlung des Menschseins”). Ugyanez a fogalom a „Bildung” tradíciójához kapcsolódó német idealizmusban is megtalálható, Schelling például az egyetemi stúdiumokkal kapcsolatban „innere Verwandlung”-ról beszélt. Lásd Schelling: *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums*. In: *Schellings sämtliche Werke*. Hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1856–61, Bd. V, 241. („Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussuszeption nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich.”) Ld. „Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről”. Ford. Zoltai Dénes, *Magyar Filozófiai Szemle* XXIX, 1985/5–6, 815–905., itt: 834. („A tanulás csak negatív feltétel, igazi belső fogékonyság [bevésés, beépítés, elraktározás] nem lehetséges önmagában végbemenő belső átalakulás nélkül”). Az „Intussuszeption” fogalmához és a hermeneutikához

Bildung jellege is, s így a humanizmus tartozéka. A hermeneutikai megértésfogalom – amit megértünk, belülről érint minket, annak érintettjeivé válunk, s alapjaiban megváltozunk – nagyon is hozzákapcsolható a *Bildung* fogalmához, s a legkevésbé sem áll vele szemben.¹²⁴ Nagy hermeneutikatörténeti munkájában Joachim Wach például Humboldt hermeneutikai nézeteit rekonstruálva egy helyen így ír: „Így tehát a megértés önmagában képez-alakít [Also das Verstehen an sich bildet]”.¹²⁵ Heidegger önértelmezése e ponton eltúlozza egzisztenciális hermeneutikájának a humanista tradíciótól való távolságát. Az okok sokrétűek, s külön tanulmány keretében volnának csak érdemben számba vehetőek. Szerepet játszik a katolikus háttér, majd a római katolicizmustól való eltávolodással párhuzamos – a „birodalomra” jellemző parancs-elv által katalizált – Róma-ellenesség, a polgári kultúra (vagy még inkább: annak öntelt, önünneplő önértelmezése) iránti ellenszenv, a tőle való viszolygás. A teológiai múltból öröklött és a kor teológiai vitái által ösztönzött visszafordulás az őskereszténységhez, s magának a teológiának Franz Overbeck nyomán egyfajta világi műveltségként, az eredeti üdvkincs elidegenítő racionalizálásaként, kiüresítéseként való érzékelése szintén a lényeges motívumok körébe sorolható. A humanizmustól való távolságtartásban szerepe lehetett azután a Werner Jaeger által kez-

kapcsolódó jellegéhez lásd Jean Grondin: „»Wahre Intussuszeption«. Hermeneutische Lektüre der Vorlesungen Schellings über Wahrheit und Methode des akademischen Studiums”. In: *Philosophie und Gestalt der europäischen Universität. Akten der Internationalen Fachtagung Budapest, vom 6. bis 9. November 2003*. Hrsg. István M. Fehér und Peter L. Oesterreich (Schellingiana, Bd. 18), Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008, 131–146.

¹²³ A „Verwandlung” fogalmának pontosítása céljából érdemes Gadamerhez fordulnunk. „Megváltozáson [Veränderung] [...] azt értjük, hogy az, ami megváltozik, egyben ugyanaz marad [...]. Bármily totálisan változik is meg, rajta változik meg valami. [...] Az átváltozás [Verwandlung] viszont azt jelenti, hogy valami hirtelen s mint egész, valami mássá válik, úgy, hogy ez a másvalami, amellyé átváltozott, az ő igazi léte, mellyel szemben a korábbi léte semmis” (GW 1: 116. = IM, 94.) Ez a folyamatot nevezi Gadamer „képződménnyé való átváltozás”-nak [Verwandlung ins Gebilde]. Ld. még a további helyeket: „Azt látjuk, hogy a művészet tapasztalatában igazi tapasztalat működik, olyan, mely azt, aki szerzi, nem hagyja változatlanul [...]” (GW 1: 106. = IM, 87.; „nicht unverändert läßt”; kiemelés – F. M. I.) . „[...] A] műalkotás igazi léte abban áll, hogy olyan tapasztalatá lesz, amely megváltoztatja [verwandelt] azt, aki szerzi.” (GW 1: 108. = IM, 88. sk.; kiemelés – F. M. I.) . „Maga a játék olyan értelemben átváltozás [Verwandlung], hogy senkinek a számára nem marad fenn annak az azonossága, aki játszik” (GW 1: 117. = IM, 94.) A „Verwandlung” és a „Destruktion” fogalma közötti összefüggéshez Heideggernél ld. GA 9: 417.: „Dieser Weg zur Antwort auf unsere Frage ist kein Bruch mit der Geschichte keine Verleugnung der Geschichte, sondern eine Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel »Destruktion« gemeint.”

¹²⁴ E tézist *Schelling – Humboldt* című, már hivatkozott könyvemben próbáltam bővebben kifejteni, a *Bildung* hermeneutikai örökösékként mindenekelőtt a „destrukciót”, illetve az „isméltést” jelölve meg.

¹²⁵ J. Wach: *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Bde I-III, Tübingen, Mohr, 1926, 1929, 1933. 2. reprographischer Nachdruck Hildesheim, Olms, 1984, ld. itt: Bd. I, 234.

deményezett „neohumanista” mozgalommal szembeni elvi fenntartásoknak, közelebbről annak a kételynek, hogy az antik stúdiumok megújításával lehetséges volna-e a hagyományt egyszerűen újjáéleszteni (emlékeztessünk arra, hogy a hermeneutika elsődleges feladatát később Gadamer sem a restitúcióban, hanem az integrációban pillantotta meg¹²⁶). Egy – Nietzschevel szólva – az életből szervesen kinövő és kivirágzó kultúra nevében¹²⁷ Heidegger a kultúra fogalmát jószerével csupán negatív értelemben használta, olyan jelenség megjelölésére, amelynek eredete a görögség romanizálásában és a görög gyökereitől elidegenedett romanitásban található.¹²⁸ A humanizmus-levél időszakában, az 1942/43-as szemeszteren Heidegger így fogalmaz: „»Kultúra« csupán az újkor kezdete óta létezik [...] A görögök nem ismernek semmi olyat, mint »kultúra«, sem pedig olyat, mint »zseni«”.¹²⁹ Hasonló észrevételek korábban is felbukkannak előadásain. „A görögöknek nem volt idejük a »kultúrára«, ilyesmi csak a késői antikvitásban jön létre. Csupán jelentéktelen korok, melyek számára az egész ittlét tákolmánná süllyed, ápolják az igazat, a jót és a szépet – és hoznak létre államukban megfelelő minisztériumokat”, hangzik például az 1934/35-ös szemeszter egyik csipős „kultúrkritikai” megjegyzése, mely Heideggernek saját korával s annak „kultúrájával” szembeni félreérthetetlen fenntartásait mintegy történeti távlatba helyezi.¹³⁰ Döntő és elsődleges mindenképpen a saját korhoz való viszonyulás, hiszen a ró-

¹²⁶ Lásd IM 128. sk.: „A hermeneutika ilyen [az eredeti produkció reprodukciójának értelmében vett] meghatározása végső soron nem kevésbé abszurdum, mint az elmúlt élet más restitúciója vagy restaurációja. Mint minden restauráció, az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlködés létünk történetisége miatt. A helyreállított, az elidegenedésből visszahozott élet nem az eredeti élet. [...] a történeti szellem lényege itt nem a múlt restitúciójában, hanem a *jelenkori élettel való gondolkodó közvetítésében áll.*”

¹²⁷ Lásd Friedrich Nietzsche: „Unzeitgemäße Betrachtungen II.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. G. Colli und M. Montinari, Berlin – New York: De Gruyter, 1988, Bd 1, 326.o.; vö. i. m., 333.

¹²⁸ Ld. BH, WEG 154. skk., (ford. 300. skk.); GA 54: 58, skk., 103; GA 5: 7. sk.; *Nietzsche*. Pfullingen, Neske, 1961, II. kötet, 412. skk., 423. sk., 427. A kérdéskörhöz átfogóan lásd Franco Chiareghin: „Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang”. In: *Europa und die Philosophie*. Hrsg. H.-H. Gander (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Bd. 2), Frankfurt/Main, Klostermann, 1993, 197–223.

¹²⁹ GA 54: 103.

¹³⁰ GA 39: 99. Vö. GA 50: 111. E „kultúrkritikai” szemléletmód folytatásának tekinthető Gadamernél az „esztétikai tudat” és az „esztétikai megkülönböztetés” kritikája. E „megkülönböztetés” révén – mely nem más, mint a valóságtól való „megkülönböztetés” – alakult ki s jött első ízben létre maga az esztétikum fogalma és annak tulajdonképpen birodalma, a „tiszta esztétikum”, miáltal a műalkotás elveszítette a maga „helyét és a világot, amelyhez tartozik”, és ehelyett az absztrakt és időtlen „esztétikai tudathoz tartozóvá” vált (vö. GW 1: 93. = IM 80.) A gadameri perspektívát szemléletesen összegzi Jean Grondin. „Az esztétikai tudat – írja – egyfajta zavar terméke”, melynek előfeltevése a modern tudomány igazságigénye előtti kapituláció. „A művészet ezáltal persze autonómiára tesz szert, szuverenitásra, ez azonban Gadamer szerint képzeletbeli, valóságot nélkülöző

maiaknak aligha volt minisztériumuk az igaz, a jó és a szép ápolására. Érdeemes megjegyeznünk, hogy a humanizmus-levéiben Heidegger a hellenisztikus-római kort, illetve az antikvitást – a fentebb idézett összegző ábrázolásoktól eltérően – a humanizmus első korszakaként említi, melynek a XIV–XV. századi reneszánsz a folytatása volna; a reneszánsz a „romanitás újjászületése”, „renascentia romanitatis”.¹³¹ Ez a korabeli vita kontextusában túlzottan kiélezett álláspont az előadásokon módosul és hermeneutikailag differenciáltabb formában jelenik meg. A reneszánszban születik meg az emberről mint teremtő, alkotó, kreatív lényről szóló tanítás, mondja Heidegger az 1941/42-es szemeszteren. „Ugyanaz a kor, amelyben az emberi lényeknek szubjektivitássá való változása végbe ment, azaz a reneszánsz ezt az emberi lényeket mármint mint emberképet a római és görög antikvitásba vetíti vissza”, s innen származik azután a görögökről mint „kultúrateremtő” népről szóló elterjedt képzet, mely mindazonáltal olyan távol esik a görögség találó ábrázolásától, amennyire csak lehetséges.¹³²

Sartre és Heidegger humanizmusról folytatott vitájának elemzését még számos fontos vonatkozásban lehetne kiegészíteni és elmélyíteni. Jelen dolgozat keretei között a következő ideiglenes konklúzió kínálkozik. Mind Sartre, mind Heidegger szembehelyezkedik a humanizmus minden szubsztantív formájával – minden olyasfajta tannal, mely az ember lényegét ebben, abban vagy amabban véli rögzíteni, s e rögzítéssel párhuzamosan önmagára elérzékenyülten pillantva vagy önmagától eltelve önmagát morális kitüntettség-

szuverenitás. A művészet persze minden bizonnyal – mint művészet – ezáltal láthatóbbá lesz. Mostantól kezdve külön helyeket létesítenek a művészet számára: minden tiszteletre méltó polgári város a XIX. század óta rendelkezik saját kultúrcentrummal”, ahol színházakat, koncerttermeket és múzeumokat rendeznek be. „Minél inkább virágzik a művészet ezeken a helyeken, annál gondosabban elszakítják a valódi városi világtól, melyet a tudomány és a gazdaság igazgat és irányít. Minden önmagára valamit is adó újságnak megvan ma a kulturális melléklete (»Feuilleton«), melyben a művészet, a szellemtudományok és a filozófia kapnak helyet, de persze, kérem, a valódi hírek és a gazdaságra vetett pillantás után. Észak-Amerikában ezek a mellékletek az »Arts and Entertainment« elnevezést viselik, merthogy a művészet tulajdonképpen azért volna, hogy szórakoztasson és a valódi világról elterelje a figyelmünket. A művészet valótlanná vált, és saját valótlanságát ünnepli”, a művész maga pedig kitalált, bohém, kívülállóvá lesz – s ebben áll a mai világban elfoglalt kitalált helye (Jean Grondin: *Einführung zu Gadamer*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 53. sk.; vö. IM 79. sk.). Heideggerre visszavonatkoztatva ez azt jelenti, hogy kultúra ott van – értelemszerűen: önálló, jól megkülönböztetett, körülhatárolható szféraként, szektorként, autonóm módon és láthatóan –, ahol valamely közösség élete *nem* ezen kultúra szerint folyik. A kultúra eleve dekoráció, illetve az étellel való elidegenedett szembehelyezkedés, azaz éppen hogy nem (szerves) élet. Ebben az elidegenedett értelemben érdekes módon már Hegelnél fölbukkan a *Bildung* fogalma, ld. a „A magától elidegenedett szellem; a műveltség” („Der sich entfremdete Geist; die Bildung”) című fejezetet a *A szellem fenomenológiájában*.

¹³¹ BH, GA 9: 318.

¹³² GA 50: 111.

ben és önelégült ünneplésben részesíti. Míg azonban Heidegger úgy véli, a humanizmus minden formája kivétel nélkül szubsztantív – minden humanizmus metafizikán alapul, vagy metafizikához vezet¹³³ –, addig Sartre azzal a kijelentésével, mely szerint nincs emberi lényeg, egy tisztán metodológiai nevezhető humanizmushoz vél eljutni, mely a szemében egyedül képes az ember szabadságát lehetővé tenni.¹³⁴ Sartre perspektívájából szemlélve minden előre adott értékrend – legyen az keresztény vagy marxista – korlátozza és megsemmisíti az emberi szabadságot; s ugyanezt eredményezi az emberi lényeg bármely előzetes – dogmatikus – meghatározása is. Csakugyan: ki más határozná is meg az ember

¹³³ BH, WEG 153. (Ford. 299. sk.) Hogy lehetséges-e egy nem metafizikai jellegű humanizmus – amit Heidegger tagadni látszik, Sartre viszont jórészt rá hivatkozva veszi igénybe a humanizmus fogalmát –, az a két gondolkodó közti vita feltehetően leginkább kardinális kérdése, melyre bármiféle választ csupán érdemi, beható vizsgálódásokat követően lehetne körvonalazni. Mivel ezek szétfeszítenék a jelen tanulmány kereteit, így a választ e ponton nyitva hagyom. Annyit azonban érdemes megjegyezni: hermeneutikának és humanizmusnak a megértés és a *Bildung* fogalmi mentén való összekapcsolása – mint amit fentebb körvonalazni próbáltam – mentesíteni látszik a humanizmust a Heidegger által vele szemben megfogalmazott metafizika-gyanú alól. Sartre és a következő jegyzetben idézett Pico ugyancsak elkerülni látszik e gyanút. Humanizmus és metafizika összekapcsolódásának oldására más szempontból utal Eduard Spranger, amikor Humboldtra vonatkozó vizsgálódásait összegezve így ír: „Valamely metafizika sohasem nyújthatja a *Bildung* lezárását, hiányzik belőle ugyanis az individualizálhatóság; eszméjénél fogva a metafizika túlzottan a tiszta intellektuális érdeklődés talaján jön létre, semhogy az egész ember kifejezése és létezése lehetne a maga sajátosságában és egységében” (Eduard Spranger: *Wilhelm von Humboldts Humanitätsidee*, 1909. 2. Aufl., Berlin, Reuther & Reichard, 1928, 492.)

¹³⁴ Giovanni Pico della Mirandola *De hominis dignitate* című művében a bibliai mítosz meghatározott értelmezéséhez kapcsolódva fejti ki az ember nagyságát és méltóságát. A teremtésben Isten a végén teremtette az embert, „mikor befejezte művét,” hogy „legyen valaki, aki a roppant mű értelmét mérlegelje, szépségét szeresse, nagyságát csodálja”. Csakhogy már minden készen volt, „az archetípusok közül nem volt már egy sem, ahonnan az új sarjat megalkothatta volna”, „nem volt hely, ahol a világegyetem e szemléelője letepedhetett volna”, „minden betöltve, minden kiosztva”. Isten ezért az embert olyan létezőnek alkotta meg, akinek nincs lényege, s akinek ezért szabadságában áll megválasztani helyét és sorsát. „Így hát az ember megkülönböztető jegyek nélküli teremtményként fogant.” Isten így szól hozzá: „Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked. [...] A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. [...] téged *szabad akaratodra* bízlak, az fogja természetedet megformálni... [...] Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében alakítsd ki [...] lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az Isten világába” (Giovanni Pico della Mirandola: „Az ember méltóságáról”. Ford. Kardos Tiborné, in: *Reneszánsz etikai antológia*. Szerk. Vajda Mihály, Budapest, Gondolat Kiadó, 1984, 212–244., ld. itt: 213. sk.; kiemelés – F. M. I.). Isten az embert olyan létezőnek alkotta meg, akinek nincs lényege, s akinek ezért szabadságában áll megválasztani helyét és sorsát, hogy maga keresse és találja meg a maga útját, hogy maga hozza létre magát a neki leginkább megfelelő formában, mint aki szabad választása folytán képes az állatok közé visszaesni, de a fensőbb lények közé emelkedni is. Ez az ábrázolás látható módon a szabadság sartre-i felfogásának irányába mutat. (Lásd ugyancsak Paul Oskar Kristeller Pico művének angol fordításához írott bevezetőjét, amely úgyszintén hangsúlyozza, hogy az ember kitüntetető jegye Pico szerint nem az, hogy ő a világegyetem középpontja vagy mikrokozmosz, hanem az, hogy nincsenek előre rögzített tulajdonságai, és szabad döntése szerint képes minden más lény tulajdonságaiban osztozni; megválaszthatja, hogy élete milyen formát és értéket ölt; Paul Oskar Kristeller: „Introduction”, *The Renaissance Philosophy of Man*. Eds. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Jr., Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948, 12th impression, 1971, 215–222., itt: 218.) Jegyezzük még meg, hogy Schelling szabadságtanulmánya ugyancsak ezt az álláspontot képviseli; az ember messze kiemelkedhet a teremtmények közül, és az állatoknál mélyebbre süllyedhet; döntésén múlik, melyiket teszi: szabad, nincs rögzített helye.

lényegét, ha nem ő maga? De ha az ember szabad, akkor azt sem lehet előírni neki, hogy önmaga lényegét miben rögzítse. Ő dönt önmaga felől, s így arról is, mi az ember s az ő lényege. E tan így – Sartre szemében – messzemenően humanizmus. Akik pesszimizmussal, antihumanizmussal vádolják, inkább maguk marasztalhatók el ebben. Az ő humanizmusuk álságos és képmutató – rosszhiszeműséggel terhes.¹³⁵ Az emberi természet minden előzetes rögzítése az ember lényegi szabadsága előli rosszhiszemű menekülés.

A világállapotra adott válasz mindkét szerző esetében radikális és provokatív. Sartre szerint az előre adott értékekben való hit a szabadság leplezésére és a felelősség elhárítására szolgál – amit tettem, tulajdonképpen nem én tettem, ezért nem is vagyok felelős érte. A felelősség elől való menekülés és a felelősség alóli mentesítés a totális politikai rendszerek jellegzetessége; az előbbi az egyén oldaláról, az utóbbi a hatalom részéről járul hozzá ahhoz (működik hathatósan közre abban), hogy szabadságától megfosztva az embert egy felsőbb gépezet csavarjává tegye. Amennyiben ezzel szembeszegül, az egzisztencializmus az ember, jobban mondva az egyén védelmében lép fel: szabadságát védelmezve méltóságát védelmezi, s ellenállást képvisel a háború barbárságához vezető totalitarizmusok szellemével és ideológiájával szemben. A determinizmus jellegzetessége innen tekintve nem annyira az, hogy hamis – sokkal inkább az, hogy olyan ideológia, mely lefegyverzi az egyént, s fensőbb hatalmak akaratának szolgálatja ki.

Heidegger szerint a humanizmus nem ellenszer a barbárság ellen, hanem maga is része a hozzá vezető folyamatnak. Azt mutatja, hogy az ember mire jut önmagában, miután hagyományhoz fűződő szálait elszakította s mindentől eloldódott. A világ és a természet leigázására, a fölötte való uralkodásra hajló újkori ember, aki a teremtés koronájának vagy a természet urának szerepében tetszeleg, végül logikusan jut oda, hogy technológiájával immár nem csupán a természet korábban nem látott kizsákmányolására képes, de olyan tömegpusztításra is, mint amilyenre a világháború mutatott példát. Az ember nagyságának hirdetése nem jelent megoldást, mivel épp ez sodort minket a katasztrófába. Amennyiben az ember nagyságáról egyáltalán beszélni lehet, ez abban áll, hogy az ember képes valami nála

¹³⁵ Lásd EH 32.

magasabbat, nagyobbat elismerni – míg fordítva, épp a kicsinek, a kisszerűnek a jellemzője, hogy semmi ilyenről nem akar tudni, és állandóan csak önmagát, azaz önmaga kicsinységét akarja, s mindent erre a szintre akar leráncigálni.¹³⁶ Ezért a világ mostani ínséges állapotában a lehetséges kiutat a szerénységbe való visszahúzódás jelenti: az ember nem a „létező ura”, hanem a „lét pásztora”.

IV. Hermeneutika és humanizmus: Gadamer, Rorty, Betti, Hegel

Ha most a humanizmus kérdését illetően Sartre és Heidegger között lezajlott vita ezen rövid számbavétele után visszakanyarodunk Gadamer nézeteihez s a humanizmus általa képviselt felfogásának közelebbi jellemzéséhez, azt mondhatjuk, hogy Gadamer sem szubsztanciális értelemben veszi igénybe a humanizmus fogalmát. A *Bildung* mint vezető humanista vezérfogalom révén a hangsúly az emberformálásra esik, és nem arra, milyen tartalmat hordoznak azok a tanok, melyek segítségével e folyamat végbemegy. De az összes humanista vezérfogalomról általában is elmondható, hogy nem valamifajta általános tudást vagy ismeretet közvetítenek; esetükben – ahogy Gadamer írja –, nem csupán megismerési módról, de éppannyira létmódról is van szó. A humanista ember (vagy egyén) és a humanista közösség létformája látszik Gadamer szeme előtt lebegni, ahol is a „miként”-re, nem a „mi”-re esik a hangsúly. Az, hogy a szellemtudományok a humanizmus elemében kerülnek megalapozásra, innen szemlélve annyit tesz, hogy Gadamer integrálja e tudományokat egy közösség életébe, azaz a szerint tekinti őket, ahogy egy közösség életének alakításában szerepet játszanak. A tudományok – s ez éppúgy érvényes a természettudományokra is – közösségi létmóddal rendelkeznek (tudósok egy csoportjának életformájáról van szó), s ugyancsak egy közösség számára hordoznak valamifajta jelentést (főltéve, hogy jelentést hordoznak). Az alapul vett humanizmusfelfogás hátterében nem annyira valamiféle emberkép – még kevésbé valamely embereszmény –, mint inkább a

¹³⁶ Vö. GA 39: 146.; GA 45: 12.

közösségi lét, az általa érzett gond látszik meghúzódní.¹³⁷ A humanizmus, sugallja Gadamer, inkább életforma, semmint – tételekben rögzíthető – tanítás.

Amikor Gadamer azt írja, „a képzés [...] nem ismer önmagán kívül levő célokat”,¹³⁸ s a szellemtudományok tudományosságát a humanista vezérfogalmakba, mindenekelőtt a képzésbe helyezi, akkor azt akarja ezzel egyszersmind mondani, hogy szemben a természettudományokkal – melyeknek nagyon is van céljuk, és pedig a predikció, az előrejelzés, a természet uralása, a folyamatok ellenőrzése – a szellemtudományoknak nincs önmagukon kívül eső céljuk, céljukat (a *Bildung*hoz hasonlóan) önmagukban hordozzák. Az ember hasonlóképpen nem lehet cél vagy érték Sartre számára sem,¹³⁹ éppen mivel olyan lény, amely „önmagát alkotja, nem készen jön létre”:¹⁴⁰ „semmi más, mint amivé önmagát teszi”.¹⁴¹ Az ember nem lehet cél, mivel állandó önteremtésben, önalkotásban, önátalakulásban van. Gadamer számára – a *Bildung* alapvető jellegét szem előtt tartva – értelmetlenség volna különbséget tenni képzés és önképzés között. Önképzés – ez nem volna más, mint egyfajta pleonazmus; az olyan képzés, mely nem önképzés, egyszerűen nem nevezhető képzésnek (a németben a szakmai, valamely foglalkozásra vagy hivatásra való *kiképzést* egyébiránt az „Ausbildung” szóval különítik el.)

Azáltal, hogy a szellemtudományokat és a hermeneutikát a humanizmushoz közelíti, az utóbbinak pedig a közösségkonstituáló jellegét helyezi előtérbe, Gadamer egyúttal a hermeneutika fogalmát is kiszélesíti, azaz – amint erről fentebb más összefüggésben szó esett¹⁴² – szélesebb kontextusba, a gyakorlati filozófia kontextusába helyezi. Jó szemmel érzékeltette ezt fő műve utolsó fejezetében Richard Rorty, amikor azt írta, a hermeneutikát nem az episztemológia utódfogalmaként („successor subject”) szándékozik bemutatni, nem olyan valamiként, ami arra volna hivatott, hogy az episztemológia helyét átvegye vagy a

¹³⁷ A „nem annyira”–„mint inkább” megfogalmazás szó szerint értendő, hiszen minden ilyen esetben – s Heideggernek itt lehetnek erős pozíciói – végső elemzésben kimutatható volna valamifajta emberkép is. Inkább arról lehet szó, hogy mindkét összetevő (életforma és tanítás) szükségszerű és egyidejű jelenléte mellett időről időre melyikre esik a hangsúly, vagy melyik rendeli maga alá a másikat.

¹³⁸ IM 32.

¹³⁹ Vö. EH 80. sk.

¹⁴⁰ EH 72.

¹⁴¹ EH 37.

¹⁴² Lásd fentebb elsősorban a 488. és az 52. lábjegyzetek közötti szövegrészt.

helyébe lépjen.¹⁴³ Éspedig azért nem, mert nem „objektívebb” leírásról, szilárdabb „ismere-
tekről”, egyszóval a tudásban elért haladásról van szó. Sokkal inkább valami gyökeresen
másról: arról, hogy „más emberekké leszünk”, hogy „»újraalkotjuk« önmagunkat”.¹⁴⁴ Ez az
újraalkotás pedig egyszersmind – valamilyen nem metafizikai értelemben – „lényegesebb” a
számunkra, mint mindaz, ami külső értelemben életünk alakulását befolyásolhatja. Rorty
fölfigyel rá és hangsúllyal kiemeli, hogy fő művét Gadamer „a humanista tradíció disz-
kussziójával kezdi, és a *Bildung* fogalmának abban az értelemben kölcsönöz jelentést, hogy
az olyan valami, aminek »önmagán kívül nincs más célja«”.¹⁴⁵ Ennek a felfogásnak a helyes
értelmezése szerinte megköveteli azt, hogy belássuk minden történeti leírás és szótár relatív,
azaz korhoz kötött voltát, s feladjuk az embernek mint megismerő lénynek (főképp:
metafizikai lényeket megismerő lénynek) a hagyományos elképzelését.

Rorty a *Bildungot* „edification”-nel („épülés”) fordítja (helyenként megtalálható az
„education”is), s azt írja, „a tények feltárása” [*discovering the facts*] csupán „egy épülési

¹⁴³ Lásd R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979, 315.

¹⁴⁴ Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 359. A következőkhöz ld. uo.

¹⁴⁵ Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 362. Gadamert illetően ld. fentebb a 138 jegyzetet. – A
University of Chicagón 2002. szeptember 26-án az elsőéves hallgatók számára tartott évnyitó beszédében, mely
azután a *Német Egyetemi Szövetség* havi folyóiratában eredeti nyelven, majd *Almanachjában* német fordításban
is napvilágot látott, a szociológus Andrew Abbott nagy erővel hangsúlyozta e tézist. „Az ok, hogy itt tanuljanak
– vagy bárhol másutt –, az, hogy jobb tanulniak lenni, mint tanulatlannak. Jobb önmagában és önmagától. Nem
azért, mert általa el lehet érni valamit. Azért jobb, mert jobb. Vegyék észre, hogy ez az állítás azt implikálja,
hogy a »művelődés céljai« kifejezésnek nincs semmi értelme; a műveltség nem olyan dolog, amiről célokat
lehetne predikálni. Önmagán kívül nincs más célja.” („The reason for getting an education here—or anywhere
else—is that it is better to be educated than not to be. It is better in and of itself. Not because it gets you
something. Not because it is a means to some other end. It is better because it is better. Note that this statement
implies that the phrase ‘aims of education’ is nonsensical; education is not a thing of which aims can be
predicated. It has no aim other than itself.”) Az „education” a német fordításban rendre „Bildung”. Mivel a
beszéd egyetlen nagyerejű kiállítás a *Bildung* mellett, érdemes további részeiből is idéznünk. „[...] to be able to
transform and change and renew the ideas you work with you have to master something that enables you to see
them from outside. That something is education.” „Education is not about content. It is not even about skills. It
is a habit or stance of mind. It is not something you have. It is something you are.” (A német fordításban:
„Bildung hat nicht mit Inhalt zu tun, nicht einmal mit Fähigkeiten. Sie ist eine Gewohnheit oder Einstellung des
Geistes. Sie ist nicht etwas, das Sie haben. Sie ist etwas, das Sie sind.”) „An educated person experiences more
in a given period than does a noneducated person. [...] Education is a way of expanding experience. [...] The
experience becomes ‘bigger’ because you are educated. [...] education is good in itself because it expands the
range of your experience, both temporally and spatially. [...] education is a habit that expands experience so as
to overcome that provinciality by increasing ties between your locality and other human meanings.” „Education
doesn’t have aims. It is the aim of other things.” „[...] being educated is your best plan for an uncertain future.”
„There are no aims of education. The aim is education. If—and only if—you seek it . . . education will find you”
(Andrew Abbott: „The Aims of Education Address”. *The University Of Chicago Record* 2002. november 21., 4–
8.; ld. <URL = <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/aims2.pdf>>; újranyomva: „Welcome to the
University of Chicago”. *Forschung und Lehre* 2007/8, Supplement, németül: „Willkommen an der Universität
Chicago”, *Glanlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*. Hrsg. Deutscher Hochschulverband, Stuttgart, Lucius,
2008, 5–23.).

mód [*project of edification*] a sok közül”; „ha ismerjük is az összes objektíve igaz leírást önmagunkról, még mindig előfordulhat, hogy nem tudjuk, mihez kezdünk önmagunkkal”.¹⁴⁶ Rorty a *Bildung*ot ezen a ponton a pragmatizmus tradíciójának tanulságaival gyümölcsöző módon kapcsolja össze: a művelt ember – nem csak ismeretekkel rendelkezik, hanem – eligazodik a közösségi életben, kiismeri magát, tudja, mi a dolga. Ha az épülést – joggal – abban látjuk, hogy „tudjuk, mihez kezdünk önmagunkkal” – azaz az önalakításban, önnevelésben rögzítjük, melynek egyúttal közösségi funkciója és létmódja van –, akkor „a tények feltárása” illetve „az önmagunkra vonatkozó összes objektíve igaz leírás ismerete” még egyáltalán nem kezeskedik a sajátlagos értelemben vett épülésért: nem olyan valami, ami magától értetődő módon emberformálást, emberalakítást, az életben való eligazodást eredményez. Az a megkülönböztetés, amelyet könyvének záró fejezetében Rorty „ismeret-elmélet” és „hermeneutika”, „normális” és „abnormális beszédmód”, továbbá – döntően – „szisztematikus” és „épületes” filozófia között megvon,¹⁴⁷ a *Bildung* humanista tradíciójának a pragmatizmus közösségi szempontú gondolkodásával való összekapcsolásából ered és – Wittgensteinnek, Heideggernek és Dewey-nak az „épületes” gondolkodókhoz történt sorolása miatt – nem kis mértékben provokatív; amint nem kevésbé szokatlan az a mód sem, ahogy Gadamer, Sartre és Heidegger némely gondolatát Rorty az objektivitás „egzisztencialista” álláspontjának nevezett saját felfogása kifejtéséhez¹⁴⁸ e helyen felhasználja – a vázolt perspektíva jó értelemben vett eredetiségét aligha lehet sommásan kétségbe vonni.

Ahogy a humanizmust Gadamer nem szubsztanciális értelemben érti, úgy a hermeneutikát Rorty hasonlóképpen nem szubsztanciális értelemben, nem, mondjuk, újfajta – az episztemológia helyébe lépő – tanításként fogja fel – pl. az emberről vagy a kozmoszról –, hanem elsődlegesen bizonyos megcsontosodott, rögzült tanításokra való fölszabadító reakcióként. Egy új, másfajta értelmezés másfajta emberré tehet bennünket: a hermeneutika láthatóan összekapcsolódik a humanista emberformálással, s annak szolgálatában áll. Valamely végleges, meghaladhatatlan értelmezés délibábja ezzel szemben emberi

¹⁴⁶ Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 364., 363.

¹⁴⁷ Lásd Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 351. skk., különösen 357., 365., 367. sk.

¹⁴⁸ Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 361. sk.

mivoltunktól, főképp az emberi szabadságtól és a vele járó felelősségtől, a további önalakítástól, önneveléstől való megszabadulás vágyával függ össze. Az emberformálás lezárulásának sürgetéséről van szó – a hermeneutika vége a humanizmus vége is (nincs több értelmezés, nincs több önalakítás, önformálás). Rorty ebben az összefüggésben Sartre gondolataihoz nyúl vissza és megvédi olyan vádaktól, melyeket nézeteivel szemben visszatérő módon felhoztak, s amelyekkel szemben már az egzisztencializmus-tanulmány is védekezett: „A felelősségtől való megszabadulás e kísérletét Sartre az önmagunk tárgygyá – *être-en-soi*-vá – történő átalakítására irányuló kísérletként írja le. [...] Sartre szempontjából a [...] szűkszerúségek fellelésének sürgető vágya nem más, mint annak a szorgalmazása, hogy szabaduljunk meg egy újabb alternatív elmélet vagy szótár megalkotásának szabadságától.¹⁴⁹ Ezért aztán az épületes filozófust [értsd: a humanistát, akinek a *Bildung*, s a hermeneutát, akinek az *értelmezés*, annak szabadsága és folytatólágossága a fő gondja – *F. M. I.*], aki rámutat ennek a vágnak az inkoherenciájára, »relativistának« bélyegzik, olyan valakinek, aki híján van az erkölcsi komolyságnak, mivel nem csatlakozik ahhoz a közös emberi reménységhez, miszerint a választás terhét egyszer majd csak végre leveszik a vállunkról.»¹⁵⁰ Sartre mármost nyilvánvalóan híján volt az „erkölcsi komolyságnak”, hiszen a „választás terhét” egyáltalán nem óhajtotta levenni az emberek válláról, a „komolyság szellemét” (*esprit de sérieux*) pedig fő művében beható kritikának vetette alá, s még a népszerű előadásban is gúnyosan utalt a „komoly emberekre”.¹⁵¹

Hermeneutika és humanizmus benső összefüggése – az, hogy az értelmezés milyen értelemben, milyen sok szállal és mennyire bensőleg kapcsolódik a humanitás, illetve a

¹⁴⁹ Érdemes felfigyelnünk rá, hogy e ponton értelmezés és szabadság, hermeneutika és szabadság miképp kerül egymáshoz közel.

¹⁵⁰ Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 376. A felelősségtől való megszabadulás törekvéséhez Heidegger is fölöttébb kritikusan viszonyult; az inautentikus hétköznapiságra, a *das Man* világára jellemző, hogy miután biztos a dolgában, ezért „leveszi a mindenkori ittlét válláról a felelősséget”. Ennek nem mond ellent, hanem csak sajátos esete az, amikor az-ember semmire sem kötelező módon ugyanakkor nyakra före „mindenért felelősséget vállal”. A felelősség elhárításának törekvése összefügg az ittlét ama tendenciájával, hogy lehetőleg mindent „könnyen akar venni”, a „tehermentesítésre”, a dolgok könnyen vételére [Seinsentlastung, Leichtnehmen, Leichtmachen] törekszik (SZ, 27. §., id. kiadás, 127. o. = LI, 260. o.; ld. már korábban is, pl. PIA 238. sk. o. = PIA-R 9. sk.o.; a filozófia sajátos tendenciája ezzel szemben a dolgok súlyának visszaadása, az „elnehezítés”, a „Schwermachen”; lásd ehhez fentebb a 62. jegyzetet).

¹⁵¹ Lásd EN 674. = LS 733., továbbá EH 76. Ez a fajta „komolyság” nem valódi egzisztenciális komolyság, a dolgokkal és az étellel való komoly szembenézés, hanem a maga dolgában eleve biztos intellektuális–morális gög és merevség (az alább még említendő „self-righteousness”) önelégült pózszerű attitűdje.

humanizmus eszmeköréhez – szépen illusztrálható Gadamer egyik nagy vitapartnere, a XX. századi hermeneutika egy másik jeles képviselője, Emilio Betti művének gondolatai alapján. A minket érdeklő kontextusban – s ez épp az említett összefüggés alapvető jellegére utal – eltekinthetünk a Gadamer és Betti között fennálló számos és nem lényegtelen nézetkülönbségtől: a tárgyalt összefüggés szélesebb háttéré előtt ezek elhalványodnak és másodlagossá válnak. Mindenesetre Bettinek a hermeneutika metodológiai-normatív (ebben a tekintetben Gadamertól eltérő) felfogása iránti vonzódását illetve elkötelezettségét mutatja, hogy az említendő összefüggések egy jó része egyfajta normatív előírásként (vagy tiltásként) kerül kifejtésre; másfelől ugyanakkor az a tény, hogy Gadamer ettől tartózkodik, még nem jelenti azt, hogy ezeket föltétlenül vitatná, kérdésessé tenné, vagy hogy jó részüket egyenesen ne venné hallgatólagosan alapul, ne előfeltételezné akkor, amikor – fő törekvésével összhangban – egyszerűen csak *leírni* szándékozik, hogyan megy végbe a megértés.

Betti fő művének két szövegrészét szeretném a következőkben vázlatosan fölidézni és rekonstruálni: először a 14. §-t, melynek címe „Akadályok, melyek az értelmezési folyamat helyes eredményének útjában állnak”, majd a mű végén található, a művet lezáró, s egyfajta rezüméként, összegzésként fölfogható, néhol pedig egyenesen hitvallásként csengő 76. és 77. §-t (a 76a. §. címe a német kiadásban: „Az elmúlt korok kultúrájából merített önmegismerés. Önnevelés a humanitástudatra, melyre az újramegismert objektivációk szellemi horizontjának történeti rekonstrukciója ösztönöz”, a 77. §-é pedig: „Az egyedi ember elvi transzcendálása egy átfogó közösség keretében”; az utóbbi két paragrafus egyébként a „Hermeneutikai fenomenológia” című utolsó fejezeten belül helyezkedik el).¹⁵²

¹⁵² E. Betti: *Teoria generale della interpretazione*. I-II., edizione corretta ed ampliata a cura di Giuliano Crifò, Milano, Giuffrè, 1990 (első kiadás: 1955), 282–289. és 949–967. Németül: E. Betti: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, Mohr, 1967, 200–203. és 740–755. A német kiadás szövege az 1955-ös első olasz kiadáséhoz képest Bettinek a német kiadás előszavában szereplő utalása szerint egyharmaddal, az új olasz kiadást sajtó alá rendező szerkesztő szerint több mint egyharmaddal rövidített. A német kiadás 750, regiszterekkel 771 oldal, az idézett új olasz kiadás 1100 oldal hosszúságú, ebből 967 oldal a német fordítás alapjául szolgáló első olasz kiadás szövege, ezt követik függelékben az 1955 és 1968 között készült kiegészítések és toldások. A következőkben tárgyalandó két szövegrész német és olasz nyelvű fogalmazványát egymással összevetve kitűnik, hogy az olasz kiadás szövege valamivel bővebb a német kiadásénál, ez utóbbi szövege pedig nem mindig szó szerinti fordítás (a fordítást maga Betti készítette), hanem gyakran átfogalmazás, a jegyzetekben viszont az olasz kiadás jóval bővebb. A következőkben mindkét kiadást alapul

Az „értelmezési folyamat helyes eredményének útjában álló akadályok” Betti nézőpontjából a baconi idolumokhoz hasonlóan olyan beállítódások, melyek eltorzítják és tévútra viszik az értelmezést, vagy jobban mondva azt eredményezik, hogy az értelmezés nem jut el céljához. Ezeket az akadályokat Betti a)-tól h)-ig pontokba szedve tárgyalja, a következőkben csak néhányat ragadok ki belőlük. Mindenekelőtt nem elhanyagolható egy a 14.§-t bevezető utalás Wilhelm von Humboldtra, mely érdekes módon csak az olasz kiadásban olvasható. Eszerint egy kor vagy személy megítélésénél annak szubjektív koherenciáját kell figyelembe venni, nem pedig külső céloknak való megfelelést; a hermeneutikai kritériumnak más szóval az interpretálandó tárgyhöz képest immanensnek kell lennie. Léteznek ugyanis olyan magatartásmódok, előítéletek vagy akadályok, amelyek az interpretáló és tárgya közé tolnak, és deformálják az interpretálandó tárgy értelmét vagy legalábbis meggátolják a helyes megértést. Ilyesmiről ejtett szót már Schleiermacher is a „fogva maradás” (*Befangenheit*) megjelöléssel,¹⁵³ ami azt jelenti, hogy az ember egyoldalú előszeretettel viseltetik az iránt, ami saját nézetrendszeréhez közel áll, s elutasítja azt, ami távol esik tőle. A Betti által részletezett főbb „akadályok” ezek után a következők

- Tudatos vagy tudattalan ellenszenv olyan eszmék és állásfoglalások iránt – idegenkedés tőlük vagy irányukban tanúsított *intolerancia* –, melyek a szokásosan elfogadott vagy az értelmező számára megszokott eszméktől eltérnek.
- Elfogult állásfoglalás, mely olyan nézetek tudatos elutasításához vezet, melyek az általánosan elterjedt vagy az értelmező saját nézeteivel szemben állnak; olyan elfogultság, mely különösen mint *ressentiment* jelentkezik, amennyiben az ennek hatása alatt álló ember elvileg hajlik arra, hogy az idegen nézeteket eleve leértékelje és hamisan ábrázolja.

véve egyfajta rövidített szövegközeli parafrázist próbálok nyújtani, így (néhány eset kivételével) eltekintek az idézőjelek használatától.

¹⁵³ Lásd F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1977, 93.

- A „self-righteousness” attitűdje (mindkét kiadásban így, angolul szerepel,¹⁵⁴ talán „morális göggel”, „önbíráskodással”, bővebben: „a saját igazunk vagy erényességünk iránti túlzott öntudattal, önteltséggel” fordíthatnánk, a német „Selbstgerechtigkei”, „Rechthaberei” közel járhat hozzá), azaz saját Istenhez való hasonlóságunkban való hit, ami egyes puritánok moralizáló beállítottságát jellemzi – akik eleve tévedésben marasztalnak el mindenkit, aki eltér az ő nézeteiktől –, s egy olyan mentalitást mozdít elő, amelytől távol áll az egzisztencia anti-nómiáinak tudatosítása, amelynek tehát nincs semmi érzéke jó és rossz bonyolult dialektikája iránt, illetve nincs fogalma arról, milyen nehéz lehet adott esetben eldönteni, hogy kinek van igaza és kinek nincs (már Droysen megjegyezte, igen kényelmes a dolgokat fehéren-feketén látni).

- *Konformizmus* a hivatalos vagy uralkodó nézetek, mint vitathatatlan dogmák iránt azon az alapon, hogy ezek a nézetek az uralkodó nézetek; olyan konformizmus, mely az értelmezőt e nézetek kritikátlan átvételére s ezzel *farizeus* magatartásra ösztönzi; arra, hogy tartózkodjék a bevett és átöröklött mítoszok és előítéletek és más „konvencionális hazugságok” felülvizsgálatától.

- Az a történetietlen szemlélet, mely az értékmércék állítólagos egységességét feltételezi, és rendjén valónak találja, hogy minden történeti korszak és minden kultúra embereit ugyanazzal a mércével mérjük.¹⁵⁵

- Az érdeklődés tompasága vagy hiánya, valamint szellemi és morális szűklátókörűség és romlottság, amely meggátolja, hogy az értelmező komoly erőfeszítéseket tegyen a megértésre, figyelmét valóban a dologra koncentrálja.

¹⁵⁴ E. Betti: *Teoria generale della interpretazione*, 284., illetve *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, 200.

¹⁵⁵ Hasonló ez ahhoz, amit fő művében Gadamer Friedrich Schlegel kritikái töredékeiből idézett, s amit az „ügynevezett történeti kritika két fő alapelve” közül Schlegel a másodikként nevezett meg. „A szokványosság axiómája: ahogyan nálunk és körülöttünk van, úgy kellett lennie mindenütt mindenekkel, hiszen ez mind így oly természetes.” (IM 253. = GW 1: 367.)

Mindezek a zavarok, melyek az idegen szellemben való elfogulatlan bepillantás útjában állnak – vonja le a következtetést Betti – elfogultságokból és önös érdekből folyó aggodalmakból, a fanatikus egyfajta „görcsös” gondolkodásából, az ideológia által megszállott „pártosság” szelleméből származnak. A Betti által felsorolt jegyek némelyike, érdemes közbevetőleg megemlítenünk, különösen a *self-righteousness* attitűdjével – valamint a konformizmussal – szembeni állásfoglalás Gadamer hermeneutikai nézeteinek is szerves részét képezi.¹⁵⁶ „Amikor valakit hallgatunk vagy valamit olvasni kezdünk – írja

¹⁵⁶ Bár maga a kifejezés nem fordult elő, lényege szerint a „self-righteousness” attitűdjének egy sajátos formáját írtam le egy régebbi dolgozatomban, Rainer A. Bast: *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie* (Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986) című könyvéről írott recenzióban. Itt egy helyen a következőképpen fogalmaztam: „[...] noha Bast, a szokásos »náci-szemrehányástól« elhatárolódva, differenciált álláspontot vél képviselni, szemléletmódját döntő pontokon mégis az igazságot osztogató bíró avagy az ájtatoskodó pap – rosszabb esetben pedig a makacsul tagadó áldozatából mindenáron beismerő vallomást kicsikarni akaró inkvizítor – amaz attitűdje hatja át, mely Heidegger e korszakával kapcsolatban – a múlttal való érdemi szembenézés elmulasztásának-elfojtásának, s ily módon a múlt továbbélésének különösen kóros megnyilvánulásaként – a német közvéleményt időről időre hatalmába keríti” [Fehér M. István: "Heidegger tudományfelfogása (R. A. Bast: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers)", *Magyar Filozófiai Szemle* XXXII, 1988/3–4, 472–481. o., itt 11. jegyzet, 480–481. o.] – Jelen összefüggésben nem annyira a konkrét eset – a Bast könyvének ezen részét illető megítélés –, mint inkább magának az attitűdnek a jellemzése a lényeges: az igazságot osztogató bíró, az ájtatoskodó pap vagy a makacsul tagadó áldozatából beismerő vallomást kicsikaró inkvizítor morális fennsőbbrendűségben tetszelgő és mélyen anti-hermeneutikai – egyszersmind pszeudo-tudományos – attitűdje. Bast könyve s róla írott recenzióm még Hugo Ott és Victor Fariás művei előtt jelent meg. Ma annyit tennék hozzá: a Heidegger rektori korszakáról illetve politikai intermezzójáról Ott és Fariás művét követően a nyolcvanas évek végén és a kilencvenes években kibontakozott széleskörű nemzetközi vita s az ennek során született tetemes mennyiségű európai–amerikai irodalom jó része – melyben Bast vonatkozó megjegyzéseinek hangvétele nem számítana különösebben kirívónak vagy sarkítottnak – kiváló példát nyújthat a „self-righteousness” Betti által kifejezetten (Gadamer és Rorty által pedig implicite) elutasított attitűdjének a szemléltetésére. A vita tónusát illetően Henning Ritter ténylegesen is a történeti denunciació klímájáról, morális lejáratásról beszélt, Christopher Macann pedig Heideggerre zúdított morális elítélésről, a „»moralizálás« képmutató jellegéről” – mely „eltereli a figyelmet arról a sokféle bajról, melyben az egyetemi világ bővelkedik” –, s arról, hogy „a »Heidegger és a politika« kontroverziáját illetően egyfajta »bűnbakkerelesséssel« állunk szemben (egy olyan jelenséggel ..., mely igen nagy szerepet játszott a náci párt felemelkedésében); olyan tendenciával, miszerint azokat a tulajdonságokat, melyeket az ember nem szívesen látna meg önmagában, egy stilizált ellenfélre vetíti ki, abból a célból, hogy ugyanezekkel a tulajdonságokkal ne kelljen számot vetnie önmagában” (Henning Ritter: „Bruder Heidegger”, *Die Heidegger-Kontroverse*, hrsg. J. Altwegg, Frankfurt/Main: Athenäum, 1988, 224. o.; C. Macann: „Introduction”, *Martin Heidegger. Critical Assessments*, ed. C. Macann, London: Routledge & Kegan Paul, 1992, 4. kötet, 2. o.). Fariásnak a vitát kiváltó könyvét Fred Dallmayr úgy jellemezte, mint ami, a „vádoló buzgalmát” mutatja, s „az eretneküldözés gyakorlatával összhangban [...] valamely fensőbb pozícióból vagy alapelvől folytatja le az eljárást; ez utóbbi sehol sem artikulálódik teljesen avagy kerül megvédésre, ám helytálló volta előfeltételezve van, s az ő nevében ítélik el az ellenfelet. A vádoló modelljét követve Fariást [...] »kivizsgálja a gyanúsítottat«, s összegyűjti »bűnösségének bizonyítékait«” (Fred Dallmayr: „Heidegger and Politics: Some Lessons”, *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, ed. T. Rockmore, J. Margolis, Philadelphia: Temple University Press, 1992, 283. o.). A „self-righteousness” attitűdjének ezen megnyilvánulása – tegyük hozzá – messzemenően konformista (és farizeus) is, mivel hallgatólagosan arra a nézetre apellál: aki csak ad magára valamit, hogyan is akarhatná gyanúba keverni magát azért, hogy nem csatlakozik határozottan, egyértelműen és kérlelhetetlenül mindenfajta náciellenes küzdelemhez és a náci múlt elítéléséhez? – Ami a Bast-recenzió idézett részének végét, „a múlttal való érdemi szembenézés elmulasztásának-elfojtásának” szimptomáit vagy „kóros megnyilvánulásait” illeti, a nyolcvanas években hasonló reakciókat lehetett tapasztalni az Allan Bloom nagyhatású könyvét, a *The Closing of the*

például –, nem ragaszkodhatunk vakon a dolgról alkotott saját előzetes véleményünkhöz”: „nyitottságra van szükség a másik személy vagy a szöveg iránt”.¹⁵⁷ Elvileg meg kell engednünk, hogy a szöveg (vagy a személy) a maga igazságigényét velünk szemben érvényesítse, ehhez pedig nyitottságra van szükség, saját előzetes ítéleteink – akár csak időleges, hipotetikus – felfüggesztésére, revideálására, ám mindenekelőtt is tudatosítására.¹⁵⁸ A *self-righteousness* attitűdjével szembeni állásfoglalás ugyancsak teljességgel jellemző Gadamer szemléletmódjára, olyannyira, hogy a saját igazunkhoz való mindenfajta avagy minden áron való vak ragaszkodás helyett éppen az ellentétes, önkritikus pozícióból indul ki – abból, hogy nagyon is megeshet: a másiknak van igaza, nekem pedig nincs.¹⁵⁹ S az ezzel az attitűddel szembeni állásfoglalás Rorty nézeteire nem kevésbé jellemző.

*American Mind*ot kísérő amerikai visszhangokban. Ezekről egy másik korábbi dolgozatomban – mely a fentebb összefoglalt Heidegger-vita bővebb ismertetését is tartalmazza –, többek között a következőket írtam: „Miután az amerikai egyetemek közül hagyományosan a Harvard számít az egyik legexkluzívabb, legelitebb intézménynek, így érthető, hogy harvardi professzorok siettek Bloom-ra legelőször az elitizmus bélyegét rásütni. Bloom ezen nem is lepődött meg, önvédelemmel magyarázta: »Ha azt mondjuk, ő elitista, minket talán nem fognak észrevenni«” (Fehér M. István: „A filozófia a nyolcvanas években”, *Literatura*, 1995/1, 21–57. o., itt 52. sk. o.; a Heidegger-vitát illetően lásd uo. 39–46. o.). A morális túlbuzgóság ezen elhárító attitűdje Heidegger esetére vonatkoztatva a megfelelő behelyettesítésekkel hozzávetőleg a következőképpen fogalmazható át: „érthető, hogy német professzorok (újságírók, értelmiségiek) sietnek Heideggerre legelőször a náciizmus bélyegét rásütni. Ezen nem is lehet meglepődni, önvédelemmel magyarázható. »Ha azt mondjuk, ő (Heidegger) náci, minket kevésbé fognak annak tartani (sőt, inkább kedvező színben, a náci múlt kérlelhetetlen kritikusaiban színében fogunk feltűnni)«.” Hasonló tónusokat állapított meg Odo Marquard a hatvanas-hetvenes évek nyugatnémet szellemi klímájában: a náci múltat illetően egy módja annak, ahogy „megszabadulhatunk a lelkiismerettől [az], ha magunk válunk lelkiismeretté”; „az ítélőszék alól úgy bújhatunk ki, ha magunk válunk ítélőbíróvá” (O. Marquard: *Abschied vom Prizipiellen*, Stuttgart: Reclam, 1981, 12. o., magyarul ld. uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*, ford. Mesterházi Miklós, Budapest: Atlantisz, 2001, 24. o.). Lásd még ehhez alább a 159. és a 167. jegyzetet.

¹⁵⁷ IM 193. = GW 1: 273.

¹⁵⁸ Vö. IM 212. = GW 1: 304.

¹⁵⁹ Lásd Gadamer: GW 10: 274.: „A megértés művészete mindenekelőtt bizonyosan az odafigyelés művészete. Ehhez hozzátartozik azonban az is, hogy nyitva hagyjuk, vajon nem lehet-e a másiknak igaza” [Die Kunst des Verstehens ist sicher vor allen Dingen die Kunst des Zuhörens. Dazu gehört aber auch noch, daß man offenläßt, ob nicht der Andere recht haben könnte]. Vö. még Jean Grondin: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt, WB, 2001, 106.: „Hermeneutikájának lelke az, hangsúlyozta az utóbbi években újra meg újra Gadamer, hogy a másiknak igaza lehet. A hermeneutika eszerint annak a művészete, miképp kell elviseelnünk azt, hogy esetleg nincs igazunk.” [Die Seele seiner Hermeneutik, hat Hans-Georg Gadamer in den letzten Jahren immer wieder betont, bestehe darin, dass der andere Recht haben könnte. Die Hermeneutik sei gewissermaßen die Kunst, Unrecht haben zu können]. Lásd ugyancsak Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 354, 371.; uő: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, WB, 1991, 160. (Magyarul: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós, Budapest, Osiris, 2002, 174.): „Az a lehetőség, hogy a másiknak igaza van, a hermeneutika lelke.” – A sajátlagosan hermeneutikai beállítottság számára „nincs magasabb elv, mint ez: nyitottnak lenni s nyitottnak maradni a beszélgetés számára. Ez azonban állandóan azt jelenti, hogy a beszélgetőpartner lehetséges igazát, sőt fölényét előzetesen elismerjük”. (GW 2: 505.) Dialógus, beszélgetés „nem lehetséges akkor, ha a partnerek egyike önmagát a másikhoz képest föltétlenül valamilyen fensőbb pozícióban állónak hiszi” (GW 2: 116.). Hermeneutikailag tekintve – írja Gadamer – „aki egy szöveget meg akar érteni, kész engedni a szövegnek, hogy magától mondjon neki valamit

A Betti által összegzett (és Gadamer, majd Rorty által implicite vagy explicite osztott) vonások olyasfajta *széles látókörűség* (és nem kevésbé *tolerancia*) irányába mutatnak, amely – mint mindjárt látni fogjuk – a humanizmus, a humanista beállítottságú ember sajátja. Innen tekintve a humanizmus ama vonása, mellyel az irányzat visszatérő módon a klasszikus antikvitás felé fordul, maga is a más történeti korok iránti nyitottság példaszzerű megnyilvánulásaként érthető. Nem annyira a tényszerű kérdés az érdekes itt – hogy tudniillik az antikvitás ténylegesen is mintaképpül szolgálhat-e a mindenkori jelen számára –, mint inkább az elvi: vajon képesek vagyunk-e saját történeti korunktól elszakadni, fölébe emelkedni s más történeti korokhoz mint példaképhez hozzáférést, utakat találni.

Hermeneutikai fő művének végén Betti mintegy összegzi azt az emberképet, amelyet értelmezéstana alapul vesz, szem előtt tart, illetve amelynek az irányába mutat. Jól jelzi ezt a 76a. §. címében a crocei historicizmusból merített s a heideggeri–gadameri hermeneutika történeti beállítottságával ebben a tekintetben teljességgel összhangban álló két kifejezés: „az elmúlt korok kultúrájából merített önmegismerés”, továbbá – főképp – az „önnevelés a humanitástudatra”.¹⁶⁰ A hasonló szellemű *értelmező*, írja Betti, a múlt történeti korszakaiból a „*humanitás*” történeti tudatát meríti, mely egyúttal önismeretet hoz magával, valamint önnevelést arra az emberségre amelynek részese. *Értelmezés és humanitás* e ponton kifejezetten is összekapcsolódik egymással – miként az önismeret az önneveléssel, az értelmezés önmagunk alakításával –: olyan összefüggés, melyet Rorty az épülés fogalmában s annak önmagunk egyre újabb leírásaival való összekapcsolódásában

[...], fogékonyak kell lennie a szöveg mássága iránt” (IM 193. = GW 1: 273. ; lásd még J. Grondin: „Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans Georg Gadamer’s”. In: *Information Philosophie* 1994/5, 28.; Gadamer: *Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft*, Stuttgart, Robert Bosch Stiftung, 1985, 29.). „A tanítónak – mondotta korábban Heidegger – képesnek kell lennie arra, hogy taníthatóbb legyen, mint maguk a tanítványok” (WD 50.; ld. még Heidegger nevezetes *Spiegel*-beszélgetését: „*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*”. In: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Szerk. G. Neske, E. Kettering, Pfullingen, Neske, 1988, 110.; tanulás és tanítás összefüggéséről ld. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 17.). E vonásban megjelenik az, amit a hermeneutika elvi demokratizmusának lehet nevezni. – A következőkhöz lásd R. Rorty: „Science As Solidarity”, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press 1991, vol. 1. 37. o.: „racionálisnak lenni egyszerűen annyit tesz, hogy úgy vitatunk meg bármilyen témát [...], hogy elkerüljük a dogmatizmust, a védekező alapállást és a morális önteltségből fakadó méltatlankodást” [„to be rational is simply to discuss any topic [...] in a way which eschews dogmatism, defensiveness, and righteous indignation”] (kiem. F.M.I.).

¹⁶⁰ Croce történeti perspektívájában a historicizmus kapcsolódott össze a humanizmussal. Lásd B. Croce: „Storicismo e umanesimo”. Uő: *La storia come pensiero e come azione*. Bari, Laterza, 1978 (id. kiad. 1938), 286–291. „A historicizmus az igazi humanizmus – írja –, azaz a humanizmus igazsága” (286.).

fogalmaz meg, s amely a filozófiai hermeneutikának abban a gadameri–heideggeri alaptézisében jut kifejezésre, mely szerint embernek lenni elsősorban annyit tesz, mint hogy létünket újra és újra megértjük-értelmezzük.¹⁶¹

Hogy mi az értelmezés végső hozadéka, azt Betti összefoglalóan a 77.§. címében fogalmazza meg: „Az egyedi ember alapvető transzcendálása egy átfogó közösség keretében”. Kifejtését, mely helyenként a crocei historicizmus szabadságvallásának emfatikus hangvételét üti meg és hozzá fogható magasságokba emelkedve a hitvallás jellegét ölti magára, érdemes kicsit közelebbről is követnünk. – Az értelmezési folyamatra és annak összes előfeltevésére irányuló vizsgálódásunk vezérlő motívuma és végső tanulsága, írja, a szellemek alapvető közössége, mely napról napra végbemegy és amelyet minden értelmezés folyamatában megélünk. Szemben a szolipszizmus egocentrikus látásmódjával, amely az egyedi emberben, a környezetétől elszakított atomban látja világának középpontját, az objektív látásmód, melyben a hermeneutika részesít minket, *kozmozcentrikusnak* volna nevezhető, olyannak, melyben az egyén egyívásúakkal kerül egy közösségbe és velük állandó kölcsönhatásban a totalitásnak, mint értékek kozmoszának rendeli alá magát, mely túllép rajta, és középpontja rajta kívül helyezkedik el. Ez az álláspont az objektivitás s egyszersmind az *alázat* álláspontja: *önmegtagadás* a megértés törekvésében – az intellektuális nyitottság magatartása, mely *testvéri megértéshez* és az embertárs iránti „pietas”-hoz vezet, s az *amor Dei intellectualis* spinozai magatartásának közelébe kerül.

A *kozmozcentrikusnak* nevezhető perspektíva, melyre a hermeneutikai stúdium nevel, abban áll, hogy eltérően az állattól, amely a világot magára vonatkoztatja, mintha ő volna annak a középpontja, a hermeneutikai szemléletben iskolázott szellem tudja, hogy

¹⁶¹ A *Bildung*nak a hermeneutikával való összekapcsolódására lásd úgyszintén Abbott megfogalmazását: „Műveltnek lenni annyit tesz: szokásunkká vált, hogy sok és különféle új jelentéseket tulajdonítunk azoknak az eseményeknek vagy jelenségeknek, amelyeket megvizsgálunk [...] a műveltség [...] az az ösztönünk, hogy új jelentéseket keresünk és felülvizsgálunk régiakat, hogy állandóan azokkal a jelentésekkel játszunk vagy küzdünk, amelyeket az eseményeknek és a jelenségeknek tulajdonítunk [to be educated is to have the habit of finding many and diverse new meanings to attach to whatever events or phenomena we examine. [...] education is [...] the instinctive habit of looking for new meanings, of questioning old ones, of perpetually playing with and fighting about the meanings we assign to events and texts and phenomena]” (Andrew Abbott: „The Aims of Education Address”. *The University Of Chicago Record* 2002. november 21, 7. illetve „Welcome to the University of Chicago”. *Forschung und Lehre* 2007/8, Supplement, 16.; lásd <URL = <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/aims2.pdf>>; kiemelés – F. M. I.).

az értékek kozmoszának másutt van a középpontja, rajta kívül, így amazt nem vonatkoztatja magára, s nem is veti alá önmagának, inkább fordítva, önmagát vonatkoztatja és orientálja amaz mint fensőbb instancia felé. Nem helyezi magát csak azért, mert élő, az elhunytak fölé, hanem épp fordítva, amazokat törekszik saját beszélgetőtársaivá változtatni s velük a beszélgetés folyamatosságát és egy életen túli közösséget kialakítani. Élők és holtak nagy közössége, közös együttélése – ez az a perspektíva, melyre az a követelmény vezet, hogy a szellemek örökké tartó közösségét hozzuk létre, s egyszersmind az a törekvés, hogy meghaladjuk saját átmeneti, *efemer* létünket; olyan követelmény és olyan törekvés, amelynek a világvallások különböző dogmatikus megfogalmazásaiban az egyéni lélek halhatatlansága felel meg.

A keresztény vallás a lélek halhatatlanságát a holtak feltámadásának misztériumával alapozza meg, Pál apostol Krisztus feltámadására hivatkozik. Ám túl egy kinyilatkoztatott vallás minden dogmáján, bensőnk vallásossága nem csupán *szolidáris* kölcsönhatást észlel *testvéri szellemek* között, mely túllép a testi halálon, de a benső megfelelés ama kontinuitását is, amely *kölcsönös támogatásra és segítségre* törekszik, s amennyiben meghaladja a halált, elevenek és holtak között a földi életen túllépő örök közösséget létesít.¹⁶² – Az emberiség nevelődésének modern nézőpontja mármint egy ilyen metafizikai instanciához köthető, csakúgy, mint a *szellemi nyitottság* etikai magatartása olyan meggyőződésekkel és hitvallásokkal szemben, melyek a miénkétől eltérnek.

Betti ezen emelkedett összegzéséhez a következő megjegyzéseket fűzhetjük. A szellemi nyitottság általa hangsúlyosan kiemelt magatartása – mint fentebb láttuk – középponti részét alkotja Gadamer hermeneutikájának. Szorosan összefügg ezzel – szinte

¹⁶² A humanitásba Gadamer szerint is alapvetően beletartozik a szolidaritás (idéztek korábban azt a megállapítást, mely szerint „a humanitásba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval mélyebb szolidaritás kapcsolja össze”, továbbá az „erkölcsi-polgári szolidaritás” jellegzetes kifejezését [IM 40. sk., 46. ld. fentebb a 48–50. jegyzeteket]), s a szolidaritás-gondolat Rortynál is egészen kiemelkedő szerepet játszik (lásd az 50. jegyzetet). Az sem jelentőség híján való, és szolidaritás és *Bildung* összefüggését mutatja, hogy a szolidaritás gondolatát Rorty kifejezetten a művelődés folyamatával együtt járó horizonttágítással, közelebből „imaginative acquaintance”-szel, „skill at imaginative identification”-nel (képzeltbeli ismeretség, tehetség-képesség a képzeltbeli azonosulásra) hozza kapcsolatba (Rorty: *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, 92. sk. o., az „imaginative identification”-t ld. ugyancsak uo. 190. sk. o.; lásd ezzel kapcsolatban alább a 175. jegyzetet). – Az „emberiség szolidaritásának” gondolata Heidegger háború után tartott első előadásában is föltűnik, éspedig épp egy a kultúra neokantiánus-historicista fogalmát affirmatív taglaló részben (ld. GA 56/57: 132.).

egyjelentésű vele – a tapasztalat illetve a tapasztalatszerzés iránti nyitottság – nyitottság valami új iránt, amit a tapasztalat hozhat, s egyúttal az iránt, hogy ezen új hatására megváltoztassuk nézeteinket és önmagunkat. Korábban ugyancsak szó esett róla: Gadamer számára tapasztalat az, ami valami újat, nem vártat hoz, s ilyenformán megváltoztat. Nyitottság és tapasztalásra való készség eszerint szorosan összetartozik – ugyanannak a dolognak két oldalát alkotja. Az igazán tapasztalt ember fogékony a tapasztalat által hozzáférhetővé váló „másik váratlan valami”¹⁶³ iránt. „Ezért az, akit tapasztaltnak nevezünk, nemcsak tapasztalatok révén vált ilyenné, hanem nyitott is az új tapasztalatok iránt. Tapasztalatának kiteljesedése [...] nem abban áll, hogy már mindent ismer és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember úgy jelenik meg, mint aki radikálisan kerüli a dogmákat, mint aki – mivel már sok tapasztalatot szerzett s a tapasztalatokból tanult – különösen képes arra, hogy új tapasztalatot szerezzen és belőlük tanuljon.”¹⁶⁴ A dogmatizmus és a „mindent jobban tudás” attitűdjéről (Bettinél: a *self-righteousness*ről) való lemondás szerénységet sugall. Aki sok tapasztalatra tett szert, „tudja, hogy nem ura az időnek és a jövőnek”,¹⁶⁵ ismeri minden emberi előrelátás korlátait: mivel tájékozott és tapasztalt, ezért szerény. Mint Gadamer lefordíthatatlan szójátékkal kifejezi: ha az ember sok tapasztalatra tett szert, ez oda vezet, „daß man Bescheid weiß und Bescheidenheit gelernt hat”.¹⁶⁶ Nem érdektelen, hogy ez az 1977-es önjellemzésben felbukkanó, nyelvileg fölöttébb találó és megvilágító megfogalmazás éppannyira megtalálható Bettinél – s nemcsak műve német kiadásában, de már az olasz eredetiben is –, éspedig a következő formában: „wer wirklich erkannt, 'Bescheid' bekommen hat, wird gerade dadurch bescheiden”.¹⁶⁷

¹⁶³ IM 248.

¹⁶⁴ IM 249.

¹⁶⁵ IM 250.

¹⁶⁶ GW 2: 505.

¹⁶⁷ E. Betti: *Teoria generale della interpretazione*, 965., illetve *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, 754. E találó megjegyzés Bettinél mindkét kiadásban idézetként szerepel a következő forrás feltüntetésével: „Carl Brinkmann, Wirtschaftsformen und Lebensformen, in Ges. Schriften zur Wirtschaftswiss., 2. Aufl., 1950, 180f.” Külön tanulmány tárgya lehetne, de itt épp csak utalhatunk rá, hogy a fentiekben jellemzett szellemi magatartás szerves része az európai egyetemtradíciónak; egyetemtradíció és humanizmus – mint fentebb az 58. jegyzethez kapcsolódó szövegrészben röviden utaltam rá – szorosan összefonódik egymással. Aligha véletlen, hogy az európai egyetemek a humanizmus korában formálódtak ki.

A szerénységnek – mind Bettinél, mind Gadamernél – a hermeneutikával szervesen összefüggő attitűdjéhez kapcsolódik Bettinél az alázat és a tolerancia.¹⁶⁸ Az alázat, írja, annak az előjoga, aki többet tud és messzebb lát. A tolerancia szellemére az alázat és a kölcsönös tisztelet jellemző, a részvevőket a bizalom levegője lebegi körül, s a közös érzület talaja hordozza őket. Tolerancia, alázat, kölcsönös tisztelet: ismét fölviannak itt a hermeneutika közösségkonstituáló jegyei; egyfajta *Mitseinnek*, az egymással való lét egy meghatározott formájának a körvonalai rajzolódnak ki a háttérben.

A megértés Gadamernél sem korlátozódik a humántudományi szövegeknek, a múlt által ránk hagyományozott írásbeli emlékeknek a megértésére; ezen túlmenően – vagy még ezt megelőzően – a szellemtudományok humanista megalapozásával, beágyazásával összhangban közösségi mondanivalót hordoz magában. „Abból a tételből indulunk ki: »megérteni mindenekelőtt annyi, mint egymást kölcsönösen megérteni, egymással megértetni magunkat«. A megértés elsősorban egyetértés, megegyezés”.¹⁶⁹ És Betti is hangsúllyal jegyzi meg: „Semmi sem oly drága az ember szívének, mint az, hogy embertársaival megértesse magát”.¹⁷⁰

Bildung, humanitás, közösségi lét és megegyezés (szót értés) összefüggését szép példával illusztrálja Hegel. Aki egy vitában ellentmondást nem tűrő, végső kijelentéseket

Az a humanitáteszmény, amelyet a szövegben Betti és Gadamer – majd alább nemsokára Hegel és Dilthey – nyomán rekonstruálni próbálunk, alapjaiban jellemzi a tudósi mint tudósi habitust. Az egyetem eszméjét illető írásokban ezért nem véletlenül bukkannak fel az ismertetett vonások és kapcsolódásuk a humanitás gondolatához. Karl Jaspers például hangsúllyal említi, hogy a kutatás által nem csupán ismereteket szerzünk, hanem *Bildungban* részesülünk, mely abban az értelemben is megváltoztat, hogy megszűnteti az egyedi „pártosságot”. „Megszűnik a fanatizmus és a vakság.” Arra a tapasztalatra teszünk szert, hogy „nem mi vagyunk minden”. „A kutatásra és a dolgok megismerésére irányuló akarat általi megragadottság [*Ergriffensein*] előmozdítja a *humanitást* – azt, hogy okokra és indokokra hallgatunk –, a megértést, a közös gondolkodást – azt, hogy figyelembe vesszük ki-ki egyéni álláspontját –, a tisztességet, a fegyelmezettséget és az élet kontinuitását” (Karl Jaspers – Kurt Rossmann: *Die Idee der Universität*. Berlin – Göttingen – Heidelberg, Springer Verlag, 1961, 80.; kiemelés – *F. M. I.*).

¹⁶⁸ A tolerancia – de az alázat is – Gadamernél egyfajta implikátumként van jelen. Ha a hermeneutika abból indul ki, hogy a másiknak igaza lehet, ha éppen nem más, mint „die Kunst, Unrecht haben zu können” (ld. fentebb a 159. jegyzetet), akkor ez nem csupán toleranciát implikál, hanem annál jóval többet is: „a beszélgető-partner lehetséges igazának, sőt fölényének előzetes elismerése” mint hermeneutikai alapdiszpozíció éppenhogy alázat.

¹⁶⁹ IM 138. = GW 1: 183.: „Wir gehen von dem Satz aus: »Verstehen heißt zunächst, sich miteinander verstehen«. Verständnis ist zunächst Einverständnis.”

¹⁷⁰ Emilio Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, Mohr, 1962, 7.: „Nichts liegt dem Menschen so sehr am Herzen, als sich mit seinen Mitmenschen zu verstehen.” – Magyarul lásd: *A hermeneutika mint a szellemtudományok általános módszertana*. Ford Bonyhai Gábor, In: *Athenaeum* I. köt. 1992. 2. füzet, 3–52., itt: 3.

vél tenni, írja a *Fenomenológia* előszavában (s ez távolról rokonítható a *self-righteousness* Betti által leírt attitűdjével), az a „művelt ész” (*gebildete Vernunft*) ellen fordul; miközben „az érzelmre, belső orákulumára hivatkozik, el is készült azzal, aki nem ért egyet vele; ki kell jelentenie, hogy nincs több mondanivalója annak számára, aki nem találja és érzi magában ugyanazt; más szavakkal, lábbal tiporja a humanitás [*Humanität*] gyökerét. Mert a humanitás természete az, hogy a másokkal való egyezésre [*Übereinkunft mit anderen*] törekszik, s egzisztenciája csak a tudatok közösségének létrehozásában van. Az emberellenes, az állati abban van, hogy az ember megáll az érzelmben és csak ezáltal tud megnyilatkozni.”¹⁷¹ Az állatitól való elhatárolás mellett¹⁷² figyelemre méltó, hogy a humanitást Hegel is a közösségséggel, azaz a létrejött, pontosabban a megegyezés útján létrejött közösségséggel határozza meg: „ihre [der Humanität] Existenz [ist] nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein[e]” (szó szerinti fordításban: „a tudatok létrehozott közösségében”). A humanitás: közösség – ám nem valami statikus, egyszer valamikor létrejött s most már mindörökké fennálló közösség. Ellenkezőleg: olyan valami, amit újra és újra létre kell hozni.

Korábban már többször szó esett róla, hogy a *Bildung* nem merül ki az ismeretek sokaságában, hanem emberalakító, emberformáló jelentést hordoz. Hegel segítségünkre lehet mármost abban is, hogy e két dolog összefüggését közelebbről megértsük. Főképp azt, hogy az ismeretek növekedése, sokasága hogyan, mi módon lehet képes emberformáló erővé válni. Aligha véletlen, hogy Hegel vonatkozó gondolatai a középiskolai használatra készült *Filozófiai propedeutikában* találhatóak, a diákoknak szánt egyfajta gyakorlati eligazítás, az élet számára szóló útbaigazítás gyanánt. Miután hangsúlyozza itt,

¹⁷¹ *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 44. (G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe, szerk. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970, Bd. 3, 65.): Gadamernél is megtalálható az „*Übereinkunft*”, mint ami nem más, mint „*Übereingekommensein, auf das sich die Gemeinschaft unter Menschen, ihre Übereinstimmung in dem, was gut und recht ist, begründet*” (GW 1, 435; ld. IM 301.; kiemelés *F. M. I.*).

¹⁷² Jellegetes, hogy mind Betti, mind Hegel a humanitás jegyeinek számbavételekor – más és más értelemben ugyan, de a dolog lényege szerint azonos módon – az állatitól való elhatárolás útját választja, így az ember lényegének meghatározásakor az animalitás fogalmát – amint azt Heidegger szóvá tette – nagyon is hangsúlyos módon igénybe veszi. Ennek alighanem az az oka, hogy az idealista Hegel és a neohegelianizmushoz közel álló Betti metafizikai kötődései erősebbek a végességhermeneutika heideggeri perspektívájához kapcsolódó Gadamerénál, valamint a pragmatikus tradíció metafizikailag közömbösebb szellemét a gadameri hermeneutikával s az irodalomkritikus ironiájával ötvöző Rorty szemléletmódjánál.

hogy az ismeretek sokasága a műveltség része, nyomban hozzáfűzi, hogy ezen túlmenően nem kevésbé lényeges „a szempontok általánossága, amelyek felől a dolgokat meg kell ítélni” és „az érzék a tárgyak iránt a maguk szabad önállóságában, minden szubjektív érdek mellőzésével”. Amennyiben az ismeretek sokasága révén az ember a maga közvetlen tudásán és tapasztalatán túllép, egyúttal „megtanulja azt is, hogy a viselkedésnek és a cselekvésnek más és jobb módjai is vannak, s hogy az övé nem az egyetlen lehetséges mód”.¹⁷³ Az ismeretszerzés, ismeretekben való gazdagodás, gyarapodás a horizont kitágításának vagy kiszélesítésének jelentésével bír: az ember a dolog megítélésének más módjait megtanulja, nem marad így foglya annak a provinciális szűklátókörűségnek,¹⁷⁴ mely egyoldalú módon saját szűk környezetének és tapasztalatának világába zárja. Nem marad foglya annak, hogy azt hiszi: annál, ahogy ő látja a világot – másképp nem is lehet látni. Megtanulni azt, hogy a világ szemléletének más módjai is lehetségesek: ennek ki-tüntetett esete a *tudomány*, mely a tárgyakat éppen „a maguk szabad önállóságában, minden szubjektív érdek mellőzésével” veszi szemügyre – így a tudomány innen szemlélve személyiségformáló jelentésre tesz szert (*Bildung durch Wissenschaft*). A tudományt – a tudományos ismereteket – elsajátító szubjektum beállítódásváltozáson megy keresztül, a tudományos viszonyulásban megváltozik a tárgyhoz való hozzáállása; a szubjektív viszonyulást (elfogyasztjuk, felhasználjuk stb.) fölváltja a tárgynak való elfogulatlan odaadás (megfigyelés, gondos tanulmányozás). Saját (becses) személyiségünk háttérbe szorítása, saját – ahogy Hegel gyakran kifejezi – hiúságunk kikapcsolása és a tárgyra való koncentráció, a dolognak való odaadás – mindezek azonban egyúttal Gadamer (de persze nem kevésbé Betti, s persze ne feledjük: Heidegger) fenomenológiai önfegyelemben iskolázott hermeneutikájának alapvető jellemzői is.

¹⁷³ Hegel: *Philosophische Propädeutik*, §. 42. *Theorie Werkausgabe*. Bd. 4, 259. („Zur theoretischen Bildung gehört außer der Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der Kenntnisse und der Allgemeinheit der Gesichtspunkte, aus denen die Dinge zu beurteilen sind, der Sinn für die Objekte in ihrer freien Selbständigkeit, ohne ein subjektives Interesse [...] Die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse an und für sich gehört zur Bildung [...] Indem der Mensch über das, was er unmittelbar weiß und erfährt, hinausgeht, so lernt er, daß es auch andere und bessere Weisen des Verhaltens und Tuns gibt und die seinige nicht die einzig notwendige ist. [...]”).

¹⁷⁴ Vö. Andrew Abbott: „The Aims of Education Address”: „[...] education is a habit that expands experience so as to overcome that provinciality by increasing ties between your locality and other human meanings.” Ld. fentebb a 145. jegyzetet.

Hegel gondolatait még számos fontos vonatkozásban lehetne hermeneutikailag gyümölcsöző módon diszkusszió tárgyává tenni, jelen, kissé hosszúra nyúló tanulmány végén a fenti rekonstrukcióból egyetlen szempontot szeretnék kiemelni. A horizont kitágításának, kiszélesítésének szempontjáról van szó, amely később Gadamernél, de Diltheynél is mértékadó módon feltűnik. Gadamertől más összefüggésben – a gyakorlati filozófia összefüggésében – idéztem azt a helyet, mely szerint „a megértés [...] különösen képes hozzájárulni emberi tapasztalataink, önmegismerésünk és *világhorizontunk kitágításához*”.¹⁷⁵ E horizonttágítás mármost – gondoljunk csak a humanista vezérfogalmakra – egy meghatározott (éppenséggel „humanista”) polgári-közösségi lét szerves része. Nemcsak ismereteink növekednek, de másfajta állampolgárok is leszünk, s másfajta így a közösség is, melynek tagjai vagyunk. Épp a *Bildung* fogalmának Hegel Propedeutikájában kifejtett tárgyalására hivatkozva írja Gadamer, „önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni azt jelenti: úgy nézni, ahogy a többiek nézik”, s ezzel „a lehetséges mások szempontjait” érvényesíteni.¹⁷⁶

A horizont kitágításának létünkre való visszahatásáról ír klasszikus hermeneutika-tanulmányának bevezetőjében Dilthey is: „Cselekvésünk mindenütt előfeltételezi más személyek megértését; az emberi boldogság nagy része idegen lelkiállapotok utánérzéséből fakad [...]. Az erre épülő történeti tudat lehetővé teszi a modern ember számára, hogy az emberiség egész múltját önmagában jelenvalóként bírja: saját korának minden korlátja fölött idegen kultúrákba nyer betekintést; erejüket magába fogadja és újraélvezi varázsukat; ebből pedig a boldogság komoly gyarapodása származik

¹⁷⁵ Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Hrsg. M. Riedel, Freiburg i.Br., Rombach, 1972, I. köt. 342. sk.: „Verstehen [...] vermag in besonderer Weise dazu beizutragen, unsere menschlichen Erfahrungen, unserer Selbsterkenntnis und unseren *Welthorizont auszuweiten*” (kiemelés – *F. M. I.*). Lásd fentebb a 51. jegyzetet. Eduard Spranger Humboldttal kapcsolatban beszél „az individualitásnak önmagán túlra való kitágításáról” (úő: *Wilhelm von Humboldts Humanitätsidee*, 1909. 2. Aufl., Berlin: Reuther & Reichard, 1909, 2. Aufl., 1928, 12.: „Ausweitung der Individualität über sich selbst hinaus”). Ld. ugyancsak Abbott: „The Aims of Education Address”. Id. tanulmány: „Education is a way of expanding experience. [...] education is good in itself because it expands the range of your experience, both temporally and spatially. [...] education is a habit that expands experience” (ld. fentebb a 145. jegyzetet).

¹⁷⁶ IM 35.

számára.”¹⁷⁷ Dilthey arról a „sohasem kielégülő szükségletéről” beszél, „hogy saját individualitásunkat mások individualitásának szemlélése révén egészítsük ki” (ennek közösségi formája jelenik meg Betti historicista ihletettséggű leírásában), s arról, hogy „megértés és interpretáció [...] magában az életben mindig elevenek”.¹⁷⁸ A hermeneutika tehát Diltheynél sem szűkíthető minden további nélkül a szellemtudományok metodológiájának körére. Ezt a feltevést erősíti meg kicsit később a megállapítás: „Írásművek minden értelmezése csupán módszeres [*kunstmäßige*] kiépítése a megértés ama folyamatának, amely az egész életre kiterjed”.¹⁷⁹

A horizont kitágítása, amennyiben a *Bildung* jellegével, azaz ember- és személyiségformáló erővel rendelkezik, nemcsak az ember ismereteit, de létét is megváltoztatja, s egyúttal közösségteremtő funkciót is hordoz. Az ember megtanulja más emberek szempontjait is figyelembe venni, úgy látni a világot, ahogy ők látják. Ennek másik oldala, hogy közben megtanulja azt is: ahogy ő látja a világot, csak egy módja annak, ahogy a világot látni lehet. Ezáltal szerénységre, nyitottságra tesz szert. Hogy e látás- és beállítódásmód mindenfajta – humanista – együttélés egyik alapvető összetevője, azt hiszem, nem szorul közelebbi bizonyításra. A megértés révén elért horizonttágítás azonban nemcsak a műveltség növekedéséhez járul hozzá. A hermeneutika tudományelméleti relevanciája e ponton abban áll, hogy horizontkitágítás nélkül nincs tudományosság sem: ha ugyanis ignoráljuk, hogy diszciplínánkban mások mit írtak előttünk, egyszerűen nem művelünk többé tudományt – amennyiben ez utóbbi mégiscsak egyfajta „társasjáték” –, ha viszont figyelembe vesszük, máris kitágítjuk a horizontunkat.

¹⁷⁷ W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik”. *Gesammelte Schriften*. 5. köt., 317.: vö. „A hermeneutika keletkezése”, 471. Dilthey megfogalmazásában mindazonáltal benne rejlik az az „esztéticista” felhang (a „műélvező” attitűdje), amelyet Heidegger és Gadamer később bírálólag részéssít majd.

¹⁷⁸ Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, 488.

¹⁷⁹ Dilthey: „A hermeneutika keletkezése”, 490.

V. Zárszó

Mint láttuk, a jelenkori hermeneutika sok szállal kötődik a humanista tradícióhoz: részben belőle nő ki, s azután benne találja meg egyúttal hordozóját és sajátlagos elemét is. Már a klasszikus antikvitáshoz való fordulás is értelmezői művelet, és mindenfajta humanizmus egyik fő gondja a hagyománynak és kiemelkedően magának a humanista hagyománynak az újraértelmezése. Durván szólva: a múlt értelmezése révén teszünk szert önazonosságra és sajátlagos létre – ezáltal leszünk a jelenben azok, akik vagyunk.

Jelen dolgozatot a következő két, egymással szorosan összefüggő tétellel szeretném zárni. 1. A hermeneutika – humanizmus, és 2. a humanizmus XX. századi formája a hermeneutika.

A hermeneutika – humanizmus; ezt azt jelenti, hogy a hermeneutika elsődleges célja nem tudományelméleti, nem az, hogy általa objektíve helyes értelmezéshez, megfelelő ismeretek birtokába jussunk, noha persze (szemben a durva félreértelmezésekkel, melyek az interpretációt illetően az „anything goes” relativizmusával gyanúsítják meg) ezt az igényt sem utasítja el magától, sőt magától értetődő természetességgel magába fogadja: semmi ok arra, hogy lemondjunk róla, hogy lemondjunk az értelmezés hitelességéről. Voltaképpen célja és értelme azonban mégis abban áll, hogy önmegismeréshez, önmegértéshez, önértelmezéshez segít, hogy általa leszünk voltaképpen azzá, amik és akik vagyunk – hogy ember-, személyiség- és közösségformáló szerepet töltsön be. A XX. századi hermeneutika ontológiai fordulatának fényében a megértés nem pusztán megismerés-, hanem sokkal inkább létmód; a hermeneutika ilyenformán éppoly kevésbé szűkíthető tudományelméletre, miként a humanizmus a klasszikus ókor – öncélú, helyes ismereteket eredményező – tanulmányozására.

A humanizmus XX. századi formája a hermeneutika; ez azt jelenti, hogy a humanizmus minden korábbi – elsődlegesen „szubsztantív” – formájának hiteltelenné válása után a hermeneutika maradt az egyetlen gondolati pozíció, amely a humanizmus ösztönzéseit képes a XX. században továbbvinni. Minden szubsztantív meghatározás helyett és róla

lemondva, az önleírás és újraleírás fontosságát, individuum-, közösség- és szolidaritás-konstituáló jellegét emeli ki. Önleírás és újraleírás, megértés és önmegértés, önértelmezés – szerves részét alkotják az individuumok és közösségek életének. Mindeközben zárójelbe tevődik az, hogy az értelmezés végén milyen eredmény születik. A *Bildung* mint vezető humanista vezérfogalom révén a hangsúly az emberformálásra esik, a megértés és értelmezés pedig – mint *Bildung* – embert s egyúttal közösséget formál, alakít.

A hermeneutika innen tekintve a humanizmus örökségének letéteményese, s minden egyéb irányzatnál inkább nevezhető a humanizmus XX. századi formájának.