

Veress Károly

—

Az út önmagamhoz

Mondhatni nyílt titok, hogy a hermeneutikai szemlélet és beállítódás az értelemvesztéssel fenyegető élethelyzetekben *terapeutikus funkciót* is betölthet mind az emberi egyének, mind pedig egy adott közösség szintjén. Az egyes ember számára megnyithatja az értelemteremtésben való részvétel járható útjait, és kiképezheti őt ezek gyakorlására. Az ember ezáltal kialakíthatja vagy éppenséggel visszanyerheti az önmagába vetett hitét, a cselekvő, tevékeny életformából táplálkozó önbizalmát, az értelmes élet iránti elkötelezettségét. Hasonlóképpen, a filozófiai hermeneutika terapeutikus funkciót gyakorolhat az emberi közösségek szintjén is a hierarchikusan szerveződő totalitárius jellegű mentális és intézményi struktúrák kritikai lebontásával, az emberek közötti dialógus, kommunikáció, konszenzusképzés és együttműködés útjainak szabadabb tételével.

Jelen tanulmány keretei nem engedik meg a lehetséges *hermeneutikai terápia* minden irányú és részletező kifejtését. Itt most elégségesnek vélem a *képzés* problémaköre kapcsán néhány mozzanatot körüljárni, összefüggésben a modern emberi egyén individualitásának a kiképződésében és megélésében felmerülő nehézségekkel.

1.

A hermeneutikai szemlélet nemcsak kritikailag fordul szembe a modernitás produktumaival, hanem hermeneutikai horizontban jól megvilágíthatókká és beláthatókká válnak az emberi egyén önmagához való viszonyában fellépő szemléleti és gyakorlati jellegű torzulások is, melyek mentén az ember önmagásága válik kérdésessé valamilyen értelemben. Ezek közül itt most háromra reflektálok hangsúlyosabban.

Szobjektumtalanítás, szobjektumvesztés

Az európai modernitásra jellemző episztemológiai szemlélet azáltal, hogy a szobjektum–objektum viszonyt tételezi minden alapvető emberi viszonyulás alapstruktúrájaként, megteremti a természettudományos objektivitás jegyében megvalósuló megismerés, valamint a célracionális elveit érvényre juttató hatékony cselekvés feltételeit. De ezzel együtt egy áthághatatlanak bizonyuló távolságot is beiktat a szobjektum és

az objektum, a gondolkodó, érző és cselekvő emberi lény, valamint mindezen megnyilvánulásainak a tárgyai közé, ami hosszú távon a szubjektumpozícióba kényszerülő embert a megoldásra váró problémák nyomasztó terhével és felelősségével szembesíti, és a magárataltság érzésével járó szorongással és reménytelenséggel tölti el. Mindez az európai ember életében és a kultúrában állandósuló válsághelyzetet eredményez, amivel folyamatosan *rossz közérzet* társul.¹ Az ember egy pontos ismereteken alapuló és hatékonyan működő technicizált világ rideg kapcsolathálójában találja magát, amelyből éppen az összekötő-összetartó emberi tartalom hiányzik. Ebben a világban a saját tapasztalataitól (ról) el(le)szakadó idegen objektumokként állnak az emberrel szemben az öncélú teóriákba szerveződő ismerethalmazok, az egyre önállóbb életet élő technika, a kultúráként aposztrofált hagyomány korpuszai, a tankönyvekből tanult s mindig egy másik világ (egy *volt* világ) képét hordozó történelem. Az élő ember mindezekkel egyre fokozottabban individualizálódó, atomizálódó és szingularizálódó lényként, egy absztrakt és időtlen szubjektum „földi másaként” találkozik.

A szubjektumpozícióban levő embernek a tárgyi világhoz fűződő tapasztalatai egy másik alaptapasztalattal is társulnak: nemcsak a dolgok, hanem azokhoz hasonlóként a másik ember is objektumként – megismerésének, érzelmeinek, akaratának, cselekvésének, egyáltalán emberi szükségleteinek és kapcsolatainak a tárgyaként –, az elidegenült tárgyi világ megtestesüléseként, megszemélyesüléseként kerül vele szembe. Mindez egzisztenciális átrendeződésekhez vezet, melyekről a posztmodern horizontban fellépő teoretikus reflexiók a szubjektum elgyengülésére, szétesésére, dekonstruálására hivatkozva adnak hírt. Mi több, egyes képviselők szerint, mint G. Vattimo, a filozófiai hermeneutika sem mentesül attól, hogy a maga módján hozzájáruljon a metafizikai szubjektum kiközösítéséhez azáltal, hogy „szubjektumtalanítja” az ént, s világba „vetett”-ként az interszubjektivitás feltételei közé helyezi.² Vattimo úgy véli, hogy az interszubjektivitás feltárása – ami mellesleg a filozófiai hermeneutika számára fontos lépés a *közteség* dimenziója megnyitásának irányába – lényegesen hozzájárul a szubjektum(pozíció) elgyengítéséhez, a szubjektum főszerepének a lebontásához az igazságképződés folyamatában.

Individualitás és idegenség

Egy másik, de a szubjektumpozícióval szerves összefüggésben álló kérdéskör, melyen keresztül hermeneutikailag feltárul a modern ember önmagához és másokhoz való viszonyának a problematikussága, az *individuum* és az *individualitás* kérdése. Az alapprobléma Schleiermacherhez és az *individuum* felfedezéséhez nyúlik vissza a kibontakozó romantika

¹ Ezzel Freud hasonló című könyvének az okfejtéseire utalunk. Ld. Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*. (Ford. Linczényi Adorján.) Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1992.

² Vö. Gianni Vattimo: *Éthique de l'interprétation*. Éditions La Découverte, Paris 1991. 171.

korszakában. Az *individuum est ineffabile* – az individuum kimondhatatlan, de talán helyesebb: kimeríthetetlen – tétel a schleiermacheri hermeneutika alapmotívumává válik, mivel az individuumot és az individualitást olyan ontikus realitásként mutatja fel, amely feltárhatatlansága, kimeríthetlensége folytán határt szab a teljes körű megértésnek, s ennél fogva a félreértés kiküszöbölhetetlen forrásának bizonyul. Ennél is fontosabb az ide vezető belátás, miszerint az individualitás nemcsak egy új univerzalitás, hanem az *idegenség* tapasztalatát is magában hordozza. Minden ember önmagában egy egyén, aki individualitásában különbözik másoktól, senkivel sem felcserélhető, másvalakivel helyettesíthetetlen. Mindenki „a saját egyedi létében a másik nem-léte” – mondja Schleiermacher az 1829-es akadémiai előadásban –, ezért „a meg-nem-értés sohasem fog teljességgel feloldódni”.³ Az egyes individualitások tehát idegenségekként állnak szemben egymással, s ez az idegenség „egy új, univerzális értelemben véve” „megszüntethetetlenül együtt adott a Te individualitásával”.⁴

Itt nemcsak arról van szó, hogy a hermeneutika tematizálja az idegenséget, hanem arról, hogy ez esetben is olyasmint tematizál, ami a mindennapi emberi életben, a kibontakozó modernség körülményei között magára találó emberi egyén számára egyre fokozódó mértékben válik valós tapasztalattá, az *idegenség tapasztalatává*. Kezdetben a megértés nehézségei irányítják rá a figyelmet a másik idegenségére. Csak olyankor, amikor félreértések keletkeznek, vagy egy véleménynyilvánítást érthetetlennek és idegennek találunk, „a megértés erőfeszítése csak ekkor figyel fel a Te individualitására, s csak ekkor veszi tekintetbe *sajátságosságát*”.⁵ Schleiermacher viszont már jelzi a fordulatot: az individuum individualitása, éppen a hozzátartozó és általa feltároló idegenség révén, válik a megértés központi problémájává. Ezzel a hermeneutikai érdeklődés középpontjába állítja a megértés kérdését, de egyszersmind félre is viszi a lényegét érintő helyes felfogástól: a megértés az individuum mint „érthető egység”, „életegység”⁶ individualitására irányul, s ily módon az egyén számára az *önmaga megértése* tételeződik – hermeneutikailag is – az önviszony alapjaként. A megértésnek a mindennapi gondolkodásmóddal és nyelvezettel egybecsengő felfogása (megértem magam, megértenek engem, megértem a másikat stb.) a megértés szubjektumaként/objektumaként tünteti fel az „önmagát” egy közvetítés nélküli önreflexió horizontjában. Olyasmi ez, ami a megértés lényegének a *félreértése* folytán egyúttal rá is irányítja a figyelmet a modern ember mindennapi tudatának egy gyötrő tartalmára: Vajon jól értem-e magam? Vajon

³ Friedrich Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In Bacsó Béla vál.: *Filozófiai hermeneutika*. (Ford. Bacsó Béla és Mezei György.) Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Budapest 1990. 45.

⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Második, javított kiadás. (Ford. Bonyhai Gábor. Átnézte és felfrissítette Fehér M. István.) Osiris, Budapest 2003. 212.

⁵ Uo. 214.

⁶ Uo. 259.

mások megértene-e engem? Ebben soha nem lehetek teljesen bizonyos. A megértés bizonytalansága a meg nem értés/meg nem értettség rémével társul, s önmaga és mások iránt újból és újból elbizonytalanítja az embert, a félreértések gyanúja, súlyosabb esetben az értelemnélküliség, az értelmetlenség irányába mozdítja el az ember önbizalmát.

Az idegen a sajátban

Az idegenség hermeneutikai tapasztalata nem korlátozódik kimondottan a megértés problémájára. A mindennapi életet élő modern ember számára az egyénisége megélése nemcsak a sikeres önérvényesítés és önkifejezés élményével jár, hanem ennek a hátoldára is rávetül az (ön)tapasztalás: az egyedüllét, a magány, az önmagától való elidegenülés lehangoló, kiüresedő, reményvesztett állapotaival is elkerülhetetlenül szembe kell néznie, gyakorta együtt kell élnie a kortárs társadalmi és kulturális körülmények között.

De mindezekon túlmenően, az ember hétköznapi szinten is szembesül az idegenségnek egy jóval átfogóbb tapasztalatával, azzal, amikor idegennek érzi magát saját maga számára – J. Kristeva könyvcímével fogalmazva⁷ –, „önmaga tükrében” tűnik fel idegenként. Ez a tapasztalat az idegenkérdésnek egy megkerülhetetlen dimenziójára utal az elméleti vizsgálódások terén is: *az idegen az emberben, a sajátban* kérdéskörére. E. Husserl a *Kartezianus elméletek*ben még kézenfekvőnek tűnőként jelenti ki, hogy „ami sajátosan az enyém, az először is nem idegen tőlem”.⁸ Ezzel szemben J. Kristeva már úgy vélekedik, hogy „az idegen, a szokatlan bennünk lakozik: önazonosságunk rejtett arculata, a tér, amely lerombolja otthonunkat, az idő, melyben semmissé válik a jó viszony és a szimpátia”.⁹ Az idegen bennünk az önmagunkban való *otthonosság* bensőséges, megnyugtató érzését kezdi ki; azzal a kísértő tapasztalattal jár, hogy nem vagyunk otthon önmagunkban. Az idegen tapasztalata kizökkent az önmagam megszokott állapotából, s annak a lehetőségével vagy lehetetlenségével szembesít, hogy „mások legyünk”, s ezáltal „változásra készít”.¹⁰ Ily módon az idegennel való találkozás, akár külső, akár belső értelemben, „a kultúra alapjait és az egyén pszichikai határait rázza meg”; olyan megkerülhetetlen erkölcsi és jogi kérdéseket vet fel, mint: „Hogy élhetek együtt az idegennel?”¹¹

Kristeva kérdése egy fontos meglátáshoz vezet: a saját individualitásunk megélése a mai körülmények között szemléletváltást igényel, nemcsak az európai létforma „többértékűsége” irányába való szemléleti elmozdulást, hanem a *jog az idegenséghez* jegyében a *saját idegenségünkhöz* való jogunk elismerése és tiszteletben tartása irányába is.¹² A kérdés

⁷Ld. Julia Kristeva: *Önmaga tükrében idegenként*. (Ford. Kun János Róbert.) Napkút Kiadó, Budapest 2010.

⁸Edmund Husserl: *Kartezianus elméletek*. (Ford. Mezei Balázs.) Atlantisz Kiadó, Budapest 2000. 111.

⁹Kristeva: *i. m.* 5.

¹⁰Uo. 17.

¹¹Uo. 85.

¹²Vö. uo. 216.

erkölcsi aspektusára Waldenfels irányítja rá a figyelmet, arra utalva, hogy a felelősség – úgy is, mint az önmagam, és úgy is, mint a mások iránti felelősség – „nem önmagánál, a sajátban, hanem máshol, az *idegenben kezdődik*”. A sajátban rejlő idegen mindig *válaszkészséget* aktivizál. A válaszként kiváltott beszélés és cselekvés a *reszponzivitás* – a cselekvő válaszadás és a vele járó felelősség egymáshoz tartozása – alapvonását viseli magán.¹³ A sajátban rejlő idegen tehát a felelősségem forrása.

Egyes értelmezők, mint pl. Richard Kearney, arra is rámutatnak, hogy Kristeva kérdésfeltevésében jóval több rejlik, mint a freudi koncepció valamiféle alkalmazása: annak a megsejtése történik – az idegenség kiiktatásával operáló otthonosságelvű nyugati metafizikai hagyomány lévinasi kritikájával összhangban –, hogy az idegen a végességünk határait vonja meg. Kristeva – mondja Kearney –, a heideggeri és freudi szempontokat összekapcsolva, azt az érdekes kérdést veti fel, hogy „az ismeretlenek legismeretlenebbike a saját végességünk árnyéka”.¹⁴ A problémakör itt tehát kitágul a modern ember lelkiállapota és önmagához való viszonya tekintetében olyan átfogó dimenziók irányába is, mint az önmagamban rejlő idegen és ismeretlen összefüggései a végességem tudatával és tapasztalatával, a halálnak kitett élet eredendő bizonytalanságával és nehézségével.

2.

A kortárs filozófiai törekvésekben rejlő terapeutikus lehetőségek egyik kutatója, R. Neculau kiemeli azt, hogy a gadameri filozófiai hemeneutika meghaladja a megismerő ember klasszikus emberképét, aki különbséget tesz alany és tárgy, tény és érték, elmélet és gyakorlat között. A hermeneutika a tények és tettek megértését egy olyan filozófiai projektként vázolja fel, amely önmagunk másokkal együtt történő építését szolgálja. Egy ilyen projekt annyiban válhat számunkra valósággá, amennyiben képessé válunk az interperszonális interakciók adekvát szótárainak a használatára és a társadalmi együttélés, részvétel reflektált formáinak a kialakítására.¹⁵ Ezek olyan képességek, melyek a képzés, a játék, a beszélgetés folyamatában formálódnak. A szabad beszélgetésben való részvétel lehetővé teszi számunkra mindazoknak a formatív tapasztalatoknak az elsajátítását, amelyek hozzásegítenek egymás kölcsönös elismeréséhez és a szabadságunk ebben való megalapozásához. Ily módon a szabad beszélgetés lényegileg a másik elismerését feltételező, ezen alapuló építő beszélgetés.¹⁶

¹³ Bernhard Waldenfels: A sajátban rejlő idegen. (Ford. Ábrahám Zoltán.) *Műhely* 2014/5. 21.

¹⁴ Richard Kearney: Idegenek és Mások. (Ford. Varsányi Orsolya.) *Műhely* 2014/5. 12.

¹⁵ Vö. Radu Neculau: *Filosofii terapeutice ale modernității târzii. Hermeneutică, teorie critică, pragmatism.* Editura Polirom, Iași 2001. 15.

¹⁶ Vö. uo. 253, 254.

A filozófiai hermeneutika által aktivizált és újraértelmezett kulcsfogalmak közül, melyek terapeutikus dimenziókat is megnyitnak, itt most az említett hármat emelem ki: a képzés, a játék és a szabad beszélgetés problémakörét. Ezek terapeutikus szempontból összefüggésben állnak egymással, és együttesen fejtik ki hatásukat.

A képzés folyamata

A filozófiai hermeneutika a szubjektumvesztés tapasztalatával az önépítés képességét állítja szembe. Önmagunk másokkal együtt történő építését a hermeneutika legátfogóbban a *képzés* problémáján keresztül fejt ki.

A hermeneutikai képzéskonceptió azért fontos terapeutikus szempontból, mert tartalmazza a szubjektumkérdéssel kapcsolatos hermeneutikai alapintenciákat. Szemben a Vattimo által képviselt állásponttal, éppen a képzés előtérbe állítása jelzi, hogy a hermeneutika a szubjektumproblémát nem destruktívan, hanem éppen, hogy konstruktívan kezeli. Amit Vattimo a szubjektum elgyengítésének vél, az a hermeneutikának voltaképpen erőssége: a szubjektumképződés autentikus módját tárja fel. De ehhez a szubjektumkérdés olyanszerű *megfordítása* szükséges, mint amilyennel már Kierkegaardnál találkozunk. *Az ismétlés* című esszéjében azt írja, hogy „az ember lehet valami olyasmi, amit szubjektumnak neveznek, másrészt lehet olyan szubjektum is, amely szubjektummá válás révén lesz az, ami”.¹⁷ Az ember szubjektumszerűsége itt megfordítódik: nem készen álló szubjektumként végez az ember megismerést vagy cselekvést, hanem a szubjektum volta az ilyenszerű tevékenységek révén teljeseedik ki. Azaz az ember nem a szubjektumból mint alából indul ki, hanem az önképződés folyamatában jut el önmagához mint szubjektumhoz. Ez egyúttal a szubjektum mivolt átfordítását is jelenti az absztraktról a konkrétba, a transzcendentális szubjektum elvontságából a gyakorlati szubjektumképződés folyamatába, melyben az ember ténylegesen kiteljesedik és önmagává válik. Kierkegaard ehhez azt is hozzáfűzi, hogy ez nem külső hatások következtében megy végbe, hanem annak a dolgaként, akivel ez a folyamat végbemegy: „a szubjektummá válás saját dolgunk és feladatunk”.¹⁸

A hermeneutikai képzéskonceptió is ebbe a gondolati sémába illeszkedik. Ebben jól kifejeződik, hogy a filozófiai hermeneutika nem megfosztani akarja az emberi egyént a szubjektum voltától, hanem éppen fordítva, a szubjektummá válás tényleges, valós folyamatát vázolja fel, melyben magának az egyénnek aktív résztvevő szerepet tulajdonít. E tekintetben a hermeneutikai képzéskonceptió szemléletileg alapvetően különbözik attól az önépítési technikától is, amit M. Foucault vázol fel. Foucault az *önmagaság* technikáira utalva úgy véli, hogy azok „az egyén számára lehetővé teszik, hogy egyedül

¹⁷ Søren Aabye Kierkegaard: *Az ismétlés*. (Ford. Soós Anita, Gyenge Zoltán.) L'Harmattan Kiadó, Budapest 2008. 72.

¹⁸ Uo. 74.

vagy mások segítségével a saját testén és lelkén, a saját gondolatain, viselkedésén és életmódján különböző műveleteket végezzen el, megváltoztassa önmagát, hogy ezáltal elérje a boldogság, a tisztelet, a bölcsesség, a tökéletesség vagy a halhatatlanság valamilyen állapotát”.¹⁹ A hermeneutikai képzéskonceptió ettől nem tartalmilag, hanem *lényegileg* különbözik: a képzés *nem technika*.

A képzés egy emberi egyénben rejlő lehetőségek belülről jövő (ön)kifejlesztése, állandó „továbbképzés”, melynek eredménye nem valami rajta kívüli állapot létrejötte, hanem az ember önmagát belülről építő folyamata. A képzés Gadamer meghatározása szerint „azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképezi”.²⁰ A képzettben végbemenő belső átalakulás révén a képzett a szó minőségi értelmében mássá lesz; azáltal, hogy kifejleszti a benne rejlő adottságokat, műveltebbé válik, ami a művelődés további lehetőségeit hordozza magában. A képzés tehát „több”, mint külső ráhatások útján való nevelés. A képzés a képzettben végbemenő belső átalakulás, a szó organikus értelmében vett *művelés*, melynek részeseként és résztvevőjeként a képzett saját emberi valójának egy kiteljesedettebb állapotához jut el.

Miben áll a képzésben részt vevő/részesülő individuum *kiteljesedése*? Ez mindenképpel *nyitottságot* és *distanciateremtést* feltételez.

A nyitottság létállapota

A képzés nyitottságot igényel és teremt egyszerre. A nyitottság a zártságot, az egyén önmagába zárultságát, illetve egy szituációba való bezártságát váltja fel. Ez nem történhet az individuum valamiféle spontán, közvetlen megnyílásaként. A nyitottság *valamire irányuló* megnyílást és *valamilyen módon* való megnyílást feltételez, tehát erő kifejtést és gyakorlást igényel, ami az egyén önmaga irányában való elmozdulásával, illetve a szituáció zártságából való kimozdulásával jár. Ezzel azt is jelezzük, hogy a nyitottság létállapota kettős irányú: egyszerre jelenti az individuum befele és kifelé történő megnyílását. A képzésben részt vevő ember önmaga iránti nyitottsága *odafordulást* igényel önmagához, önmaga iránti figyelmet és bizonyos fokú önismeretet feltételez ahhoz, hogy a benne rejlő potencialitást, a belső erőit és lehetőségeit önmagából és önmagáért kibontakoztathassa. Kifelé a nyitottság leginkább az új tapasztalatszerzésre irányuló készség kiképzésében és gyakorlásában érhető tetten. A nyitottságot a tapasztalat *hermeneutikai* jellege hozza magával, ami a tapasztaló részéről váltást, fordulatot igényel a tapasztalás folyamatában: kilépést az ismétlődő, lerögzült, zárt tapasztalati sémákból és odafordulást az újszerűhöz. A „tapasztalásra való készség” az, ami a tapasztalt embert

¹⁹ Michel Foucault: Az önmagaság technikái. (Ford. Kicsák Lóránt.) In *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen 2000. 346.

²⁰ Gadamer: *i. m.* 31.

a „dogmatikusan elfogulttól” megkülönbözteti – mondja Gadamer.²¹ A dogmatikus beidegződésektől való megszabadulás a hermeneutikai szituáció nyitottságába való helyezkedés révén történhet.

A szituáció nyitottságát – a kulturális környezet nyitottságával való hatásösszefüggéseken túlmenően – az egyén számára leginkább a *kérdező* beállítódás szavatolja. Kérdezni annyi, „mint nyitottá tenni”.²² A dolgok *kérdéssége* iránti *érzék* és a *kérdezés* képességének a kiképzése alapozza meg leginkább az individuum nyitott odafordulását a körülötte levő dolgokhoz, mások véleményeihez, az új tapasztalási lehetőségekhez. Mindezek alapján észrevehető, hogy a nyitottság létállapota nem pusztán adottság, hanem *képzési* folyamat, mely az egyén részéről az önképző gyakorlást, a környezet részéről hermeneutikai segítségnyújtást, a tapasztalati szituációk hermeneutikai nyitva tartását feltételezi. A nyitottság az egyén számára ténylegesen a partikuláris létátlapot megnyílásaként mutatkozik meg a kilépés, a meghaladás irányában. Ebben látszik, hogy miközben a képzés az egyén *individualitásán* megy végbe, túl is vezet rajta: az individuum kiemelkedését jelenti a szűk, partikuláris létállapotából.

Distanciateremtés

A képzetlen ember partikuláris létállapotát a *közvetlenség* jellemzi. A közvetlenség a partikularitás meghatározottságaitól való függést, a környezetbe való egyfajta beleolvadást, a különbségtevés képességének az elégtelenségét, horizontnélküliséget jelent. A közvetlenségben élő ember nem lát tovább a közelinél. A hozzá túl közeli dolgokról viszont nem tud kellő helyességgel ítélni, mivel nem képes különbséget tenni az ítéletei és az előítéletei között, úgymond nincs elégséges rálátása a tágabb, átfogóbb összefüggésekre. Enélkül viszont az ítéletei a szűkebb környezet partikuláris keretei között maradnak.

A képzés egyfajta *distanciateremtéssel* jár, ami az individuális létállapot közvetlen kötöttségeiből való kiemelkedést, a partikuláris meghatározottságoktól való eltávolodást biztosítja az egyén számára. A térbeli és tapasztalati tájékozódás s az ezzel járó helyes ítélőképesség szempontjából az ember számára különleges fontossággal bír a távolság és az elkülönülés mint *láthatóvá tétel*. A valós látás lehetősége a távolságon alapul. A túl közeli nem látható tisztán, mivel beleolvad a környezetébe, a túl távoli pedig elmosódó, és belevész a messzeségbe. Amikor egy álláspont nem különül el kellőképpen, azt jelenti, hogy annyira beleolvad a közvetlen környezetébe, hogy a vélekedésnek nincs horizontja. Egy előítélet például közvetlenül hozzánk tartozik és meghatároz bennünket, s emiatt igazán nem is tudjuk belátni előítélet mivoltát. Ehhez bizonyos távolságra, az előítélet magunktól való *eltávolítására* van szükség. A tisztán látás optimális távolságot, jól

²¹ Uo. 395.

²² Uo. 403.

kivehető horizonttal körülhatárolt szituációt, az érintkezők elkülönítéséhez és a köztük levő különbségtételhez szükséges képességet feltételez. A helyes ítékezés ezeken alapulhat. „Akinek nincs horizontja – mondja Gadamer –, az nem lát elég messze, s ezért túlbecsüli a közelit”. Akinek viszont van horizontja, „az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolsága, nagysága és kicsisége tekintetében”. Ugyanis horizontra „szert tenni” mindenkor azt jelenti, hogy „képpé válunk messzebb látni a közelinél és túl a közelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgokat”.²³ Az optimális távolság és a hozzá tartozó horizont tehát nemcsak a helyes ítélet, hanem a helyes szemlélet és önszemlélet velejárója is; ugyanis ez a partikularitáshoz kötődő részmozzanat és az egészlátás dialektikus kapcsolatát teszi lehetővé: az egész arányainak a helyes megítélését a rész ismeretében és a rész pontosabb körülhatárolását az egész perspektívájában, mind az egyén önszemlélete, mind pedig a körülötte levő dolgok esetében.

A távolságképződés az egyén számára nemcsak térbeli vonatkozásban, hanem az önmagáság *strukturális* szerveződése tekintetében is jelentőséggel bír. Az önmagával közvetlen önazonosságba összezáruló individuum pusztá absztrakció. A képzés folyamatában az ember valójában önmagától önmagához jut el; önmaga nyers közvetlenségén felülemelkedve jut el önmaga teljesebb kiképződéséhez. Ez azt jelenti, hogy az individualitásom közegében *magamtól magamig* is *távolság* húzódik, s ezen keresztül vezet az út önmagam megértéséhez. Ezen az alapon válik képpé a képzett ember a szubjektív vágyain való felülemelkedésre és arra, hogy önmagát és saját céljait ne csak közvetlenül önmaga felől, hanem egy bizonyos távolságból és a mások nézőpontjából is szemlélhesse. A nézőpontok egyfajta *általánosságához* való felemelkedése együtt jár a lehetőséggel, hogy az ember önmagáról is teljesebb képet és tárgyilagosabb ítéletet alkosson, s a saját szubjektív törekvéseihez mértéktartóbban viszonyuljon. Mindezek fontos feltételét alkotják a művelt ember szellemi kiteljesedésének és szabadságának.

Az ember önmagához való eljutásával a képzés folyamatában szervesen összefügg a *dolog magáért valóságához* való eljutással is. A képzett ember tapasztalatában világosan elkülönül egymástól a *szubjektum horizontja* és az *objektum horizontja*. Így, saját individualitásának köréből kitekintve, képpé válik a tevékenysége tárgyát alkotó dolgokat is a tényleges magáért valóságukban szemlélni és kezelni. Egyszerre lesz tekintettel a tevékenysége tárgyát alkotó dolog „szabad, objektív különösségére”²⁴ – a tényleges *objektivitásra* – és a saját szubjektív elfogultságain felülemelkedő *szubjektum* horizontjának a megnyitására, vagyis a tényleges *szubjektivitásra*. A tárgyiságot mint tiszta objektivitást érvényre juttató viszonyulás önmagában még nem hermeneutikai,

²³ Uo. 341.

²⁴ Uo. 43.

mivel a szubjektív oldal teljes mértékű kizárására törekszik. A tiszta szubjektivitáson alapuló önazonosság önmagában szintén nem hermeneutikai, mivel az önmaga felé fordulásában az objektív oldalt teljes mértékben kizárni próbálja. A képzett ember tapasztalatában a tárgyi objektivitás és az individuális szubjektivitás között kirajzolódik az a *köztes hely*, amely a hermeneutikai beállítódás és tapasztalat „igazi helye”, az objektivitás és szubjektivitás különbségét és egységét érvényesítő hatásösszefüggések terepe.

A köztesség képződése

A képzéssel járó distanciatereemtés nem mechanikus távolság beiktatódását jelenti a közvetlenségbe; a távolság maga is a közelítés–távolítás, közeledés–távolodás szüntelen ingamozgásaként, játékaként megy végbe, illetve képződik a képzési folyamatban. Ezáltal a hermeneutikai szemlélet ráirányítja a figyelmet a képzési folyamatban meghúzódó *távolság* s ezzel együtt a képzési folyamat *dialogikus* természetére.

A képzéshez szervesen hozzátartozó distanciatereemtés valójában arra utal, hogy a képzés nem közvetítő közeg nélküliként megy végbe, hanem egy olyan *köztességben* és *köziségben* terjed ki, amely átjárást, alapot és közösséget biztosít. Itt nem feltétlenül testi, materiális, térszerű kiterjedésről van szó, ami általában a térbeliség képzeit mozgósítja. A szellemi, értelmi és cselekvési közegben megvalósuló kiterjedések, a dolgokat és folyamatokat összekapcsoló értelem-összefüggések, az adott struktúrákon túlnyúló hatásösszefüggések is ide tartoznak.

A távolság hermeneutikai produktivitása szükségképpen előtérbe állítja a képzési folyamatban aktivizálódó, képződő „köz”, „köztesség”, „köziség” problémáját. „Ez a köztes hely – mondja Gadamer – a hermeneutika igazi helye.”²⁵ A partikularitás közvetlensége *köznélküliséget* jelent. Az absztrakt énközpontú látásmóddal szemben az individualitás és az önmegaság tekintetében a köztesség szempontja szemléletváltást hordoz. Addig, míg a közvetlenség önmagával való köz nélküli egybeesést fejez ki, a közvetettség arra utal, hogy az individualitások mibenléte és az egymáshoz való viszonya *közt* foglal magában; továbbá az egyéniség léte *kivetül* a közvetlen valóján túlterjedő *köziségbe*, ami köztes közvetítő közegként, az egymáshoz tartozás és a részvétel bonyolult közvetettségekre-közvetítésekre épülő rendszereként tartja fenn a képzési folyamat dinamikáját.

A résztvevők között meghúzódó *köz/köziség* egyrészt magukhoz a résztvevőkhöz tartozik, mivel ők maguk létezésük mindazon vonatkozásaival benne állnak, melyekkel másokhoz kapcsolódnak; másrészt a köz egyfajta *különbségként* ékelődik közéjük, mivel a mások (a másik) *másságával* találkoznak ebben az egymásra vonatkozásukban. A szituációban részt vevőket éppen a *közöttük* meghúzódó *távolság* kapcsolja össze és közelíti egymáshoz. A köztesség értelme tehát a tapasztalat folyamatához strukturálisan

²⁵ Uo. 330.

hozzátartozó *távolságból* és *különbségből* adódik. Ez összefügg a tapasztalat *negativitásával*, azzal a sajátságossággal, hogy ténylegesen tapasztalni csak egy bizonyos fokú elkülönülés és eltávolodás/eltávolítás révén lehetséges. Ilyen értelemben minden új tapasztalat a *távolság* belátása s egyúttal a *különbség/különbözőség* tapasztalata.

A *köziség* nem csak eleve adott készen álló résztvevők között terjed ki. E tekintetben a szemléletváltás tényleges fordulatot hordoz: a szemlélet hermeneutikai fordulata abban áll, hogy a köztesség/köziség felől tárja fel és érti meg a résztvevőket, azok képződését. Az individuum és az individualitás nem absztrakt adottság, hanem a köztesség/köziség játéktérében formálódó képződmény. Ez leginkább a *befogadás*, a *játék* és a *szabad beszélgetés* tapasztalata felől érthető meg.

A művészet tapasztalata

A műalkotás tapasztalatának lényegi megragadására Gadamer a *nálalét* fogalmát²⁶ találja alkalmasnak. A nálalét az önfeledtség, az önátadás eksztatikus állapota, az arra irányuló pozitív lehetőséget hordozza magában, hogy teljesen ott legyünk valaminél, hogy a befogadó maradéktalanul átengedje magát a műalkotás feltáruló látványának. A nálalét igazi *részvételt* jelent a műalkotásnak a megmutatkozásban jelenlétre szert tevő létében. Ennél fogva kiragadja a befogadót a saját individuális világából, s arra készíti, hogy ő is felfedje magát a mű számára. A kölcsönös önmegmutatkozás köztes közegében, ebben a „totális jelenlétben” válik lehetővé ténylegesen, hogy – paradox módon – „minden közvetítés megszűnjék”, s az önmagán kívüliség legtisztább állapotában a leginkább önmagánál legyen az ember, és *egészében* beláthassa önmagát. A legteljesebb közvetettség állapota lehet egyszersmind a legteljesebb közvetlenség állapota az ember számára – erre tanít a művészet tapasztalata.

A játék létmódja

A *játék* tapasztalata ugyancsak megvilágítja az individualitás képződési folyamatát a köztesség mezőjében. A játékszituáció nem kívülről és előzetesen megtervezett szituáció, melybe készenálló szubjektumokként lépnek be a résztvevők. A játék olyan *mediális* folyamatként megy végbe, ami a játszót bevonja a maga világába. Voltaképpen a játék játssza önmagát, és – egyik játékosról a másikig mozogva és vissza – hozza játékba a játékosokat. A játéktevékenység a játékosok tudatállapotán és viselkedésén tapasztalható meg, de ehhez már előzőleg bele kell helyezkedniük a játékszituációba, s a játék mozgása révén játékba kell hozni magukat. Ezért a játéknak mint köztességnek *elsőbbsége* van a játékos viselkedésével és tudatával szemben. Tehát a *játék igazi szubjektuma(i)* nem annyira a játékosok, hanem maga a játék.²⁷ A játék tényleges valója a játszás, a játékban

²⁶ Uo. 157.

²⁷ Vö. uo. 133–142.

levés, ami olyan, másra vissza nem vezethető, meghaladhatatlan végső meghatározottság, melyhez az alany úgy tartozik hozzá, hogy ez hordozza az alannya válásának feltételeit, s ebből sajátíthatja el azokat.

A játék létmódjának feltárása számos implikációval jár az individuum önmagához való viszonya tekintetében. Az egyik az *önmaga játékba hozásának* a kérdése, szerves összefüggésben az önbirtoklás és önelvesztés tapasztalatával. Az *önbirtoklás* lényegében ellentmondásos viszony. Úgy tünteti fel a saját magunkkal való kapcsolatunkat, mintha magunkat – önmagunkról leválasztva és eltávolítva – tárgyi-dologi formában birtokolhatnánk. Ha a magunkhoz való viszonyunk ilyen birtokviszonyjellegűt ölt, akkor minden olyan élményt, amely úgy szövődik bele önmagam tapasztalatába, hogy valamiképpen el is távolít magamtól, önmagam irányában elbizonytalanító hatásúként, bizonyos fokú önelvesztésként élek meg. A játék élménye nem ilyen, mivel játékosként a játék világába való bevonságom, a játék végrehajtásában való részvételem szükségképpen a pusztán önmagaságom bizonyos fokú *visszatartásával, visszavonságával*, a játéknak való önátadással – más szóval: *önmagam játékba hozásával* – jár együtt.

A játék résztvevőjeként nem maradhatok maradéktalanul azonos a játékon kívüli individualitásom önmagába záruló állapotával. A játék tapasztalata felől nézve viszont *megfordul* az önmagamhoz való viszony horizontja. A játékba bevontan az extatikus önfeledtséget, önátadást nem valamiféle negativitásként, hanem pozitív értelemben, az aktivitás, a részesülés, a gyarapodás élményeként, egyszóval nem önelvesztésként, hanem teljesebbé válásunk nyereségeként élhetjük meg. Hermeneutikai megközelítésben beláthatóvá válik, hogy az önmagamhoz való tartalmas viszony nem tárgyi vagy tárgyiasító jellegű, hanem az önmagamhoz való *hozzátartozás* építője, ami nem közvetítés nélküli szubjektív önmagamba zárulás formájában, hanem a cselekvő részvétel és részesülés módján valósul meg.

Ezen az alapon válik beláthatóvá az *önmegértés* valódi természete is, ami a hermeneutika nézőpontjából tekintve végső fokon *megértés*, de nem egy előzetesen fennálló vagy utóbb elért önbirtoklás vonatkozásában. Korántsem úgy éljük meg, mint az önmagunkkal játékban levésben zajló szabad, kötetlen önmegvalósítást, hanem inkább úgy, mint valamilyen velünk kapcsolatos tényállás, megéssé tett megértését. Végső fokon önmagam megértése mindig annak a „dolognak” és a hozzá fűződő reális viszonyomnak a megértése révén adódik, amelyhez közöm van, amivel konkrétan „dolgom van”. Mindig egy ilyen „dologhoz” való viszonyomban vagyok ténylegesen önmagamnál. Ezért az önmegértés sem lehet valamiféle absztrakt, a dolgoktól és másoktól elvonatkoztatható, fölébük emelő vagy szigorúan magamba záruló viszony.

A játék létmódjának egy másik hermeneutikai implikációja az *egyedüllet* kérdése körüli szemléleti fordulatként ragadható meg. A játékszituációban s ezzel együtt a képzésben kibontakozó hermeneutikai szituációban mutatkozik meg ténylegesen az individuum számára, hogy valójában, a szó szinguláris értelmében, az ember soha nem lehet egyedül.

A játék résztvevőinek különféle individuális tapasztalatai a játék köztes terében kölcsönösen megvilágítják, megformálják és újraszervezik egymást egy *közös alkotásként* létrejövő új tapasztalat formájában, amelyből a résztvevők mindegyike részesül. Az egyik résztvevőtől a másikig haladó játékmozgás annyira hozzátartozik a szituáció lényegéhez, hogy végső értelemben egyáltalán nem lehet a játékszituációban *egyedül* lenni – még akkor sem, ha történetesen valaki egyedül játszik. Az önmagam játékba hozása a képzés bármilyen mozzanatában kilépés, egy konkrét helyzetbe való behelyezkedés és aktív részvétel formájában valósul meg, és mindig feltételezi mások részvételét is ebben, még a legmagányosabbnak tűnő helyzetekben is. A képzési szituációban való benne állás hermeneutikai értelemben mindig a másikkal/másokkal való *együttlét* módján valósul meg.

A szabad beszélgetés

A köztesség formatív aktivitása és a képzés dialogikus jellege legteljesebben a *szabad beszélgetés* folyamatként valósul meg. A valódi beszélgetés nem függ az egyik vagy a másik partner akaratától. Gadamer szerint az igazi beszélgetés sosem az, amelyet éppen folytatni *akarunk*, inkább megesis velünk, ezért helyesebb azt mondani, hogy „beszélgetésbe kerülünk, beszélgetésbe bonyolódunk”. A beszélgetés *történet*, amely végbemegy a résztvevőkkel, akik nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak.²⁸ A szabad beszélgetés feltétele, hogy a partnerek megértésre törekednek, készek az egyetértésre, s ennek érdekében igyekeznek elismerni az idegenszerűt, a saját álláspontjukkal ellenkező véleményt, miközben játékba hozzák saját ítéleteiket és előítéleteiket is. Amennyiben saját indokaikat és az ellenérveket egyaránt mérlegre teszik, akkor a szempontok észrevétlen és akaratlan kicserélése során végül el tudnak jutni a *közös nyelv*ig és a *közös vélemény*ig. Ez olyan készségek kiképződését igényli, mint a kölcsönös nyitottság egymás álláspontja irányába, a kérdező-hallgató odafordulás, a partnerek együtt haladása és közös törekvése az igazság feltárására. Az, ami az igazi beszélgetésben középre állítódik, s élte e köztesség dinamizmusát, nem más, mint az *értelem szempontja*. A szabad beszélgetés annak a művészete – mondja Gadamer –, hogy „egy szempont egységében összetekintsünk”.²⁹ Egy „értelem dimenziójában” való mozgás³⁰ és az ebben való találkozás másokkal viszi előre a beszélgetés hermeneutikai folyamatát „a dologban való egyetértés” irányába. Végső fokon a szabad beszélgetés az *értelemképződés* és értelem-történet elemi folyamata, amely valahányszor végbemegy, mindenkor az értelmet és az *értelmest* juttatja érvényre. Az értelmetlenség és az értelemnélküliség is, mellyel a beszélgetés folyamatában találkozunk, az értelem-tapasztalatunk részét alkotja.

²⁸ Uo. 425.

²⁹ Uo. 408.

³⁰ Uo. 327.

A szabad beszélgetés hermeneutikai hozadéka több vonatkozásban is meghatározó szerepet tölt be az individualitás képződési folyamatában. A szabad beszélgetés ellenáll minden olyan külső irányítási kísérletnek és a dialógus kisajátításának egy szubjektíve preferált téma számára, ami egy domináns szubjektum irányából léphet fel. A beszélgetés hermeneutikai folyamata nem ad teret a beszélgetés diszkurzivizálásának és a hermeneutikai kör linearizálásának, ami az értelemképződés konkrét és absztrakt összetevői, partikuláris és általános síkjai közti szakadáshoz vezetne. A szabad beszélgetés egységben és egyensúlyban tartja az emberi tapasztalat egyéni és általános, teoretikus és gyakorlati összetevőit, a hozzátartozás struktúráját érvényesítve, észszerű határok közé utasítva a túlzott általánosításra, teoretizálásra, illetve az elv nélküli gyakorlatiasságra irányuló törekvéseket. Ugyanakkor a szabad beszélgetés ellenáll az értelem és az igazság szempontjainak valamely partner általi egyoldalú kisajátításának és birtoklásának, mindig előnyben részesítve a közös értelemképződésben való részvételt és a partnerek abból való részesülését. E tekintetben a szabad beszélgetés inkább a *próbára tétel* művészete, melyet az egymásba hatoló, egymást kölcsönösen gerjesztő kritikai és önkritikai erőfeszítések játéka tart fenn. Egy másik vélemény megértésére tett erőfeszítésünk a saját igazságunk mindenkor próbára tételével is együtt jár. A „nyelvfelejtésnek”, az üresjáratú csevegésnek és fecsegésnek ugyancsak ellenáll a szabad beszélgetés a „valakihez való beszélés”, a „valamiről való beszélés” és a közös nyelvképzés módján.

Az előbbi jellemzők a partnerek individualitására is közvetlenül kihatnak. A szabad beszélgetés, miközben az individuum számára a másik reális tapasztalatát kínálja fel, kiküszöböli az egyén szingularizálódását; a beszélgetés demokratizmusa kinek-kinek utat nyit a saját képességei szintjén való részvételre a beszélgetésben, kiiktatva a passzivitásra való hajlamot, az elzárkózást/bezárkózást, illetve a másokat kizáró magatartást.

Mіндеzeket egybevéve megállapíthatjuk, hogy a szabad beszélgetés hermeneutikai folyamata semmilyen formában sem szerveződik a szubjektum elgyengítésének, destruálásának, disszeminálásának a közegeként, ellenkezőleg, a részt vevő individuumok individualitásának, tényleges és autentikus szubjektumszerűségének a kiképződése, megerősítése irányában hat.

Otthonosság az idegenségben

Miközben a képzés az egyén *individualitásán* megy végbe, túl is vezet rajta: a *másik* irányában való *nyitottsághoz* és a *másokkal* való szellemi *közösség* megélésének a lehetőségéhez. Ugyanakkor a köztesség nemcsak a környezeti résztvevők irányában, hanem *befelé* is kiterjed, az individualitás önmagától *elkülönböződő*, önnön *másságát* is építő önazonosságaként. Gadamer rámutat, hogy a képzés és a műveltség leginkább annak a képességnek a kifejlesztésében mutatkozik meg, hogy az ember megérti *mások* gondolatát és álláspontját, hogy képes *„az idegenben felismerni a sajátot”* és *„otthonossá*

válni benne”.³¹ Ez a belátás egy átfogóbb hermeneutikai állásponttal áll összefüggésben: hermeneutikailag tekintve mindenféle tapasztalatban fennáll az ismerősség és az idegenszerűség polaritása, s ezen alapul a hermeneutika tényleges feladata, ami, ebben a vonatkozásban, a *különbség* belátása és érvényre juttatása.

Gadamer a távolság hermeneutikai szerepének hangsúlyozásával legtágabban az idegenség és az ismerősség közötti intervallumra utal. Ez az a „köztes hely”, ami a „hermeneutikai igazi helye”.³² Ily módon Gadamer kijelöli a tapasztalati távolság – mint „térköz”, illetve mint „időköz” – két végpontját: az egyik végponton a *tiszta idegenszerűséget*, amelyet az alanyiságról teljes mértékben leválasztott, elkülönített tiszta tárgyiség képvisel; a másik végponton a *tiszta ismerősséget*, ami az individuumhoz a legközelebb áll, de úgy, hogy mégsem olvad össze vele, azaz hozzátartozás, de nem azonosulás. Mindkét véglet egyúttal határeset. A tiszta idegenszerűségen túl a különbségek elmosódnak; ami ezen túl van, már beleolvad a lét homályába. Ami a tiszta ismerősségen innen van, az individuumba olvad be, nem különül el tőle. A végpontok is az elkülönülésen alapulnak. Ezért a két végpont soha nem rögzített, hanem folyamatos mozgásban van, a köztük levő kiterjedéssel együtt, amely növekszik vagy csökken, szűkül vagy tágul az individuum képzettsége és tapasztalati szituációja függvényében. A tapasztalati távolság tehát nem „feszítáv” a két végpont között, hanem *játékmozgás*. A játék belső feszültsége tartja fenn a mozgást, ahogy az ismerősség és az idegenség kölcsönösen feltételezik és alakítják egymást. Ez azt jelenti, hogy a köztesség hermeneutikai erőterében a saját és az idegen meg is nyílnak, át is játszhatnak egymásba. Az, ami idegen – mondja Gadamer –, sajátta válhat; nem oly módon, hogy kritikailag felszámolják, s nem is úgy, hogy kritikátlanul reprodukálják, hanem úgy, hogy saját fogalmaival a saját horizontjában értelmezik, önnön értékét juttatva érvényre. A gondolkodásnak ebben az állandóan véges, de mindig továbbhaladó mozgási folyamatában, amelyben az idegennek az önmaga vonatkozásában való felfogása és elfogadása valósul meg, igazolódik ténylegesen az ész ereje, ami nem pusztán abban a belátásban rejlik, hogy az emberi megismerés és tapasztalás határolt, hanem abban, hogy akkor is határoltnak bizonyul, amikor a saját határaival szembesül.³³

Az idegen megértéséhez a járható út csakis a *saját* előítéleteinek a megnyitásán/megnyílásán és játékba hozásán keresztül vezet. Az idegen nézőpontja is osztozik ebben a hermeneutikai látásmódban, miközben idegensége révén önmaga felé fordítja és reflexióra készíti a sajátot. A hermeneutikai reflexió viszont ez esetben sem áll meg (és semmiféle metafizikai avagy erkölcsi és politikai erőfeszítéssel nem állítható meg) a másság és az idegenség felismerésének a határainál, hanem szükségképpen önmaga

³¹ Uo. 43.

³² Uo. 330.

³³ Vö. Hans-Georg Gadamer: „Semantik und Hermeneutik”. In uő: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*. GW. Bd 2. *Hermeneutik II*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 183.

határai felé (is) fordul. S ebben ott rejlik a lehetőség, hogy a saját is *másként* és *idegenként* ismerje fel magát az otthonosban, s ráébredjen arra, hogy önmaga megértéséhez önnön előítéleteinek a megnyitásán, játékba hozásán és újraértelmezésén keresztül vezet a járható út. Egyszóval: „A másik ember az út – mondja Gadamer –, amelyen haladva önmagunkat megismerjük.”³⁴

A tényleges önmagáság tehát nem közvetlen, szubjektív önmagánál levés, hanem *közvetett* – önmaga által *közvetített* és önmagától *elkülönböződésben* is levő – létállapot. A másság „idegensége” éppúgy hozzátartozik az individualitásomhoz, mint az önmagáságom természetes otthonossága. Ezen alapul egyrészt az individuum individualitásának kimeríthetetlensége, másrészt a mindenkori nyitott teljessége, befejezetlensége, az individuális létezés hagyományhoz kötöttsége, időisége és történetisége.

Nyitottság az általánosságra

A képzés révén az individuum egy sajátos *érzék*re tesz szert, mellyel a nyers, természetes, önmagába záruló állapotában nem rendelkezik. Ez az „általános és közös érzék”, melynek nincs semmiféle szervi kötődése, hanem az individuális, személyes *gyakorlás* folytán kiképződve válik az ember sajátjává.

A képzett ember *nyitottsága az általánosságra* nem jelenti valamiféle szilárd és abszolút érvényű mérce alkalmazását. Az általánosság inkább – Gadamer szavaival – „a lehetséges mások szempontjaiként” van jelen számára. Ezért az általánossághoz való viszonyának nem annyira világos tudatossága, mint inkább „érzék”-jellege van: a *közös nézőpont* érzékelésének képességeként mutatkozik meg. Ugyanakkor az általánosság nemcsak a nézőpont, hanem a *cselekvési irányok* általánossága is. A képzett individuum képes felülemelkedni a szűk szakmai korlátokon is, képes túllépni a személyesség partikuláris körén és „valamennyi irányban” – önmaga, mások, a különféle dolgok és a környező világ irányában egyaránt – tevékenykedni.³⁵

A képzés hegeli koncepciójának lényegét Gadamer ekként összegezi: „Az emberi képzés általános lényege az, hogy általános *szellemi lény*vé tesszük magunkat.”³⁶ Ezzel elsősorban azt próbálja kifejezni, hogy a képzés folyamán az individuum szubsztanciális változáson megy át; az igazi emberi szubsztanciának tartott *szellemi szubsztancia* hatja át minden életmegnyilvánulását, egész emberi valóját. Az egyén szabaddá válik a vágy tárgyával szemben, felszabadul a partikuláris lét körülményeiből és antropológiai adottságaiból adódó indulatok, emóciók, szükségletek kényszerítő ereje alól, s képessé válik az értelem álláspontjának érvényesítésére az élet minden területén.³⁷ Ily módon az individuum

³⁴ A művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja H.-G. Gadamerrel. (Ford. Krémer Sándor.) *Gondolat-jel.* II. Szeged-Pécs 1992. 21.

³⁵ Gadamer: *Igazság és módszer.* 43.

³⁶ Uo. 42.

³⁷ Vö. uo. 48.

szabad autonóm személyiségként nyilvánul meg, aki felkészült a racionális cselekvésre, társadalmilag elismert, értékes szerepek betöltésére, és *felelős* módon viszonyulhat mind önnön szubjektív individualitásához, mind pedig a környezetének és közösségének a problémáihoz, nyitottan és tevékenyen *részt vállalva* azok megoldásában. Az ilyen ember képes az *egyetemes emberi* nézőpont érvényesítésére a környező világ megformálásában, és képes egyszersmind önnön *végességének* a belátására is. Számára a végesség tapasztalata felől érthető meg az emberi lét önmagán túlnyúló, túlmutató jellege, de egyszersmind az is, hogy önmagán túl mindig a *másikat* találja meg, mivelhogy éppen a másik végességének a tapasztalata világítja meg számára igazán önnön végességét.

Mindez egyetlen központi érzék kiművelésében fut össze a képzett ember életében és tevékenységében, abban, amit Gadamer egyúttal a (gyakorlati) filozófia alapfeladatának tart. Ez pedig nem más, mint *érzék a helyes iránt*. Mivelhogy az emberek számára „nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a végső kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most teendő lehetséges és helyes iránt”.³⁸

³⁸ Uo. 22.