

Az előítéletek mint a megértés feltételei

Fő műve, az *Igazság és módszer* egyik sok vitát kiváltó fejezetében Hans-Georg Gadamer egy rehabilitációnak nevezett vállalkozásba fogott – nemcsak az autoritás és a hagyomány, hanem az előítéletek rehabilitációjába is (Gadamer 1999b. 277 skk.; Gadamer 1990. 281 sk.; Gadamer 1984. 198–203). „Minden megértés lényegi előítéletszerűségének az elismeréséből” (Gadamer 1999b. 270; Gadamer 1990. 274; Gadamer 1984. 194) Gadamer számára az következik, hogy – amint a vonatkozó fejezet első bekezdésében bevezetesként elhangzik – „az előítélet fogalmának elvi rehabilitálására van szükség” (Gadamer 1984. 198). Az érvek és megfontolások, amelyeket itt Gadamer fölhozott, a kedélyeket nem kis mértékben borzolták, és a következő évtizedekben szünni nem akaró szenvedélyes vitákhoz vezettek (mindenekelőtt lásd Habermas 1971a. 48 skk.; Habermas 1971b. 156 skk.). Már maga a fejezet címe is (lásd Gadamer 1984. 198 skk.), melyet jelen dolgozat címéül választottunk, nem kis mértékű kihívást tartalmaz: *Az előítéletek mint a megértés feltételei*. Ez tömören azt az erősen vitatott – s ami azt illeti, meglehetősen megdöbbentő és látszólag botrányos – állítást fogalmazza meg, miszerint az előítéletek – szemben azzal, amit közkeletűen gondolunk – nem gátolják vagy akadályozzák a megértést. Ellenkezőleg. Valójában éppenséggel ezek azok a feltételek, amelyek a megértést egyáltalán lehetővé teszik. Ebből az állításból az következik, hogy ha nem volnának előítéleteink, nem tudnánk semmit sem megérteni. (Ezt nem csupán jelen írás folyamán, hanem egy hozzá csatolt függelékben alább egy Kant-párhuzam keretében is megpróbálom plauzibilissé tenni.) Más szóval, az a tény, hogy vannak előítéleteink, teszi számunkra lehetővé, hogy megismerjük világunkat és a megértésnek nevezett sajátos művelet végbevételének keretében megálljuk a helyünket benne. Röviden: míg a modern felfogás szerint a megértéshez (avagy a megismeréshez) arra van szükségünk, hogy előítéletektől mentesek legyünk, addig Gadamer ezzel ellentétes nézete szerint a megértéshez rendelkezniünk kell előítéletekkel.

A következőkben Gadamer előítéletre vonatkozó álláspontjának rekonstruálására és értelmezésére teszek kísérletet, összevetve azt több közeli, kapcsolódó fogalommal, köztük mindenekelőtt az előzetes megértéssel, szem előtt tartva

egyszersmind a tekintély és a hagyomány körében kifejtett gadameri nézete-
ket is (I–II). Az utolsó részben (III) meg szeretném mutatni, hogy Heidegger
milyen módon előlegezte meg és körvonalazta a probléma Gadamer általi keze-
lését. Egy rövid függelékben végül visszatérek a Kant és a hermeneutika között
fennálló párhuzamokra, s a felvilágosodás kiemelkedő filozófusaként ünnevelt
gondolkodó egy szövegével vélem igazolni, illetve plauzibilissé tenni azt az ál-
lítást, mely szerint az előítéletek a megértésnek nem annyira akadályai, mint
inkább – épp ellenkezőleg – feltételei.

I.

A Gadamer-kutatáson belül a heidelbergi filozófus munkásságával kapcsolatban
már az első időkben megfogalmazódott az a vélekedés, mely szerint a fő mű-
vének címében található „és” szócska nem annyira a megnevezett két dolog
összekapcsolásának értelmében szerepel itt – mint ahogyan az nyilvánvaló pél-
dával Heidegger *Lét és időjében* –, hanem inkább szembeállítást jelent: az igaz-
ság fogalmát Gadamer olyan valamiként vezeti be és használja, ami szemben áll
a módszerrel (lásd Tugendhat 1978). Eszerint a „módszer nem az igazsághoz
vezető út” (Palmer 1969. 163), és Gadamer művét úgy kell olvasni, mint „ma-
gának a módszernek a gondolata ellen irányuló értekezést” (Rorty 1979. 360).
Egy megint másik szerző megfogalmazása szerint „az *Igazság és módszer* címe
ironikus: az igazsághoz [...] nem csupán eljárásbeli módszertanra van szükség”
(Sokolowski 1997. 227). Röviden, a címben szereplő „és” valójában a „vagy”
jelentéssel bír: „Igazság vagy módszer” (Figal 2000. 335; lásd még Turk 1982;
Feyerabend és Albert 1997. 30; Grondin 1999. 320).

Ha a dolognak tüzetesebben utánajárunk, a közelebbi vizsgálat azt mutatja,
hogy Gadamer a módszert nem általában vagy abszolút értelemben, hanem csak
újkori-modern értelemben utasítja el, és hogy egy meghatározott módszert va-
lójában nagyon is felhasznál. Ez utóbbi a „fogalomtörténet” [*Begriffsgeschichte*]
módszere, amely a fogalmaknak, jelentésük alakulásának a történetét próbálja
nyomon követni.¹ Mint majd látni fogjuk, épp ez a centrális művelet az, amelyet

¹ Ennek alátámasztására lásd például Gadamer 1990. 13, 29, 463, 467 skk. és Gadamer
1986. 37 skk., 186 skk. (Gadamer 1999b. 7, 23, 459, 463 skk.). A fenti mondat első fele
(„Gadamer a módszert nem általában vagy abszolút értelemben, hanem csak újkori-modern
értelemben utasítja el”) egy másik befejezést is megenged, sőt szinte előkészít, amelyre az
irodalomban időnként szintúgy történik utalás (lásd pl. Figal 2002), ez azonban jelen ösz-
szefüggésben kevésbé releváns a számunkra. Eszerint Gadamer „módszere” platonikus-he-
gelianus; ez a „módszer” abban áll, hogy a tárgy mozgását követjük, és saját ötleteinkkel és
vélekedéseinkkel nem avatkozunk a fogalmak mozgásába. Ezt az értelmezési irányt itt nem
követjük, érdemes mindazonáltal (kiemelkedő relevanciája miatt) a vonatkozó gadameri szö-
veghelyet idéznünk: „Vizsgálódásaink a modern módszerfogalommal való elégedetlenségből
indultak ki. Ennek az elégedetlenségnek a legjelentősebb filozófiai igazolása az volt, hogy

az előítélet fogalmával is végez. Gadamer ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy valamely fogalmat meghatározásokkal, definíciókkal vezessen be vagy magyarázzon meg, hanem ismételten, módszeresen visszanyúl, hogy megvizsgálja és rekonstruálja az illető fogalom történetét, hogy azután ily módon támaszthasson jogigényt a kifejezés újraalkotott jelentésére. Gadamer filozófiai fogalmai fogalomtörténeti rekonstrukciójukból kölcsönzik sajátos jelentésüket és zamatukat, és ez az a feladat, amelynek végrehajtására hivatottak. Ezt az eljárást kellőképpen megvilágítja az, amit Gadamer a fő mű első fejezetében „a humanista vezérfogalmakkal” kapcsolatban tesz, amikor a „Bildung/képzés,” a „sensus communis”, az „ítélőerő” és az „ízlés” fogalmának részletes történeti rekonstrukcióját nyújtja (lásd Gadamer 1984. 31–52).

Az a módszer, mely szerint a fogalmak jelentését történetük rekonstrukciója révén kell megvilágítani, egy bizonyos meggyőződésen, vagy pontosabban szólva, filozófiai állásponton alapul. Eszerint a filozófiai fogalmak a maguk jelentését nem véletlenszerű választás vagy önkényes jelentéstulajdonítás útján nyerik el. „A fogalomtörténetnek a filozófiai nyelv jellegéből kell a maga legitimációját merítenie”, írja Gadamer, és pedig azért, mert „a legitim kritikai filozofálás lényegéhez tartozik, hogy saját fogalmairól képes legyen történetileg számot adni” (Gadamer 1999a, 91). Ahogy a *Bevezetés* vége felé kifejezetten utal is rá,

Hegel kifejezetten a görög módszerfogalomra hivatkozott. Hegel az olyan módszer fogalmát, amely a dologtól idegen tevékenységként megy végbe a dologon, a »külső reflexió« fogalma alatt bírálta. Szerinte az igazi módszer magának a dolognak a tevékenysége. Persze ez az állítás nem tagadja, hogy a filozófiai megismerés is tevékenység, sőt olyan erőfeszítés, amely »a fogalom erőfeszítését« igényli. De ez a tevékenység és ez az erőfeszítés abban áll, hogy nem önkényesen, nem saját ötleteinkkel, ehhez vagy ahhoz a meglévő elképzeléshez nyúlva rontunk bele a gondolat immanens szükségyszerűségébe. Az persze igaz, hogy a dolog nem megy a maga útján, és nem halad tovább, ha mi magunk nem gondolkodunk, de a gondolkodás épp azt jelenti, hogy egy dolgot a saját konzekvenciájában fejtünk ki. Ehhez az kell, hogy távol tartsuk magunktól a képzeteket, »melyek hívatlan vendégként szoktak beállítani«, s kitartsunk a gondolat konzekvenciája mellett. Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük. – Hegel, amikor leírta azt az igazi módszert, amely magának a dolognak a tevékenysége, Platónra hivatkozott [...]. A dialektika itt nem más, mint a beszélgetés folytatásának a művészete, s különösen annak a művészete, hogy a kérdezés és a továbbkérdés következetessége révén feltárjuk azoknak a véleményeknek a helytelenségét, amelyek uralkodnak valakin. Tehát itt a dialektika *negatív*, összezavarja a véleményeket. Az ilyen összezavarás azonban ugyanakkor tisztázást jelent, mert lehetővé teszi, hogy helyesen nézzük a dolgot. [...] Maga a dolog juttatja érvényre saját magát, amikor valaki teljesen a gondolkodás erejére támaszkodik, és semmivel kapcsolatban sem engedi érvényesülni azt, ami a szemlélet és a vélemény számára magától értetődő. [...] Hogy a dolgok a gondolat következetességében észrevétlenül visszájukra fordulnak és ellentétükbe esapnak át, [...] a gondolkodás e tapasztalatára hivatkozik a módszer hegeli fogalma, a tiszta gondolat kibontakozása az igazság rendszeres egészévé. – Persze a hermeneutikai tapasztalat, melyet mi a nyelv médiumából kiindulva próbálunk elgondolni, nem olyan értelemben tapasztalata a gondolkodásnak, mint a fogalomnak ez a dialektikája, mely teljesen meg akar szabadulni a nyelv hatalmától. Mindazonáltal a hermeneutikai tapasztalatban is van valami olyasmi, mint a dialektika, *magának a dolognak valamijéle tevékenysége*, egy olyan tevékenység, amely, a modern tudomány metodikájával ellentétben, elszenvedés, megértés, történés.” (Gadamer 1984. 321 sk.; az utolsó kiemelés tőlem – F. M. I.)

„az alább következő vizsgálódások [...] a *fogalomtörténeti* kérdésfeltevéseket a legszorosabban összekapcsolják *témájuk tárgyi exponálásával*” (Gadamer 1990. 5; Gadamer 1999b. XXV; Gadamer 1984. 24, kiemelések tőlem – F. M. I.).² Ebben az értelemben, az egész műben való jelenléte alapján, a *Begriffsgeschichte* akár Gadamer „módszerének” is volna nevezhető. A történetiség sodrában alakulnak ki és alakulnak át mindenkor a filozófiai fogalmak jelentései, s változtatják ilyenformán korról kora értelmüket.

Mielőtt továbbhaladnánk, közbevetőleg érdemes megjegyezni, hogy ez a felismerés meglepő módon megtalálható egy olyan jelentős gondolkodónál, aki különben (a felvilágosodás kiemelkedő képviselőjeként) a történetiség, a történeti beágyazottság iránt meglehetősen csekély érzékenységet árult el – Immanuel Kantnál. A filozófia, illetve a metafizika feladata Kant szerint a homályos vagy zavaros fogalmak taglalása [*Zergliederung*],³ s szemben a geometriával vagy a matematikával, ahol a fogalom jelentését a definíció adja meg, a metafizikában a jellegzetes fogalmak előre adott módon jutnak el hozzánk – hermeneutikailag szólva a hagyomány örökíti át őket –, a definíció pedig legföljebb a megismerést záró aktusként játszik valamelyes szerepet. A fogalmakat itt magyarázzuk, nem pedig kigondoljuk (*erklärte, erdacht*),⁴ hangsúlyozza Kant, a szavak ezért a metafizikában nem definíció, hanem a „szóhasználat [*Redebrauch*] révén bírnak jelentéssel”.⁵ A szó-

² Vö. Gadamer 1986. 113, ahol ezt mondja: „Minden fogalmakat tartalmazó filozófiai mű a hermeneutikai dimenzió alapul, amelyet ma a némiképp pontatlanul a »fogalomtörténet« szóval neveznek meg. A fogalomtörténet nem valamifajta másodrendű erőfeszítés: nem azt jelenti, hogy ahelyett, hogy a vita tárgyát képező témával foglalkoznánk, a kifejezőeszközökről beszélünk, amelyeket eközben használunk, hanem inkább ez képezi a *maguknak a fogalmaknak általunk történő használatához szükséges kritikai elemet.*” (Kiemelés tőlem – F. M. I.)

³ Vö. Kant 1981. [*Werkausgabe*] 744, 746, 759. Lásd azután ugyancsak *Kritik der reinen Vernunft*, B 8 sk.; Kant 2004. 57. „Az ész tevékenységeinek nagy – meglehet, legnagyobb – hányada abból áll, hogy részekre bontjuk a tárgyak már birtokunkban lévő fogalmait”, írja itt Kant, és ez a „már birtokunkban lévő” („die wir schon [...] haben”), ez az előzetesen birtokolt meglehetősen egyértelműséggel mutat a heideggeri „Vorhabe” irányába. Tanulságos az is, amit Kant még a következőkben hozzáfűz: „s ezek [...] tisztázzák vagy megvilágítják azt, amit fogalmainkban (ha egyelőre homályosan is) már korábban gondoltunk...” („was in unserm Begriffe[n] [...] schon gedacht worden”): a hermeneutika feladata nem utolsósorban épp a történetileg ránk hagyományozódott és ezért értelemelhomályosuláson, értelemvesztésen keresztülment, s emiatt „homályos” fogalmak értelmének – annak, ami „schon gedacht worden” – a jelen horizontja felől való felelevenítése, hozzáférhetővé tétele. A filozófiában a definíciók, ha ilyesmiről egyáltalán beszélni lehet, írja Kant másutt, „esupán adott fogalmak elemzése [Zergliederungen gegebener Begriffe], s ezért e – jóllehet még homályos [*obzwar nur noch verworren*] – fogalmak megelőzik a definíciót” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 758, Kant 2004. 577). Az „obzwar nur noch verworren” hasonlóképpen, mint az előbbi idézetben a „was in unserm Begriffe[n] [...] schon gedacht worden”, hermeneutikailag annyit tesz: „nem teljesen ismeretlen, preontológiailag már valahogyan ismert, értett”. Bővebben erről a párhuzamról lásd Fehér 2004. 37–54, itt 40 skk.

⁴ Vö. Kant 1981. [*Werkausgabe*] 744, 746. Értelmezéséhez lásd Cassirer 1975. 73.

⁵ „A matematikában semmilyen fogalmat nem alkothatok magamnak tárgyamról, míg a definíció meg nem adja azt; a metafizikában viszont már van fogalmam, mely számomra átadódott [der mir schon gegeben worden]. [...] A matematikában a jelek jelentése szilárd,

használatra való utalás e ponton wittgensteini reminiscenciákat idéz fel, amennyiben a jelentés használat-elméletére utal.

A fogalomtörténetre mint Gadamer „módszerére” való utalások azért lényegesek, mert e „módszer” kimondott-kimondatlan háttérét alkotja az előítéletek rehabilitálására vonatkozó szövegrésznek. A „*fogalomtörténeti kérdésfeltevések*” s „*témájuk tárgyi exponálása*” Gadamernél a lehető legszorosabban összefügg egymással. Innen válik érthetővé, hogy az előítélet fogalmát Gadamer pontosan így, eme szoros összefüggés jegyében érti. Az előítélet azon értelme, amely Gadamer által történt rehabilitálásának alapjául szolgál, távol áll ugyanis annak korabeli, állítólag magától értetődő, jószert negatív jelentésétől. Gadamer valójában aprólékos gonddal igyekszik felderíteni azt a folyamatot és módot, ahogyan a szó a maga korabeli negatív jelentésére szert tett. Hasonlóképpen jár el az autoritás fogalmával, melynek az elemzését a következő állítás vezeti be: „a tekintély fogalma eltorzult” (Gadamer 1984. 200) – s ha eltorzult, nyilván helyre kell állítani –, és ugyancsak hasonló állítás található a tradícióra vonatkozó megfontolások elején: „A hagyomány fogalma ugyanúgy kétértelművé vált, mint a tekintélyé”, hangzik Gadamer megállapítása (Gadamer 1984. 201; Gadamer 1990. 287).

II.

Az előítéletek tárgyalása – a tekintély és a hagyomány diszkussziójával együtt – Gadamer fő műve II. részének II. fejezetében foglal helyet; e fejezetnek a címe pedig *A hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai. Az Igazság és módszer* I. része a műalkotás és az azzal foglalkozó filozófiai diszciplína, az esztétika tárgyalásának van szentelve, és oly módon tagolódik, hogy a vonatkozó elméletek javarészt negatív, azaz történeti, kritikai kezelését *A műalkotás ontológiája* cím megjelöléssel Gadamer saját, pozitív (vagy rendszeres) megfontolásainak kidolgozása követi. A saját, pozitív megfontolások célja nem utolsósorban a korábban felvázolt kritikák kritériumainak megadása és igazolása. A szellemtudományok és az igazság

mivel az ember könnyen tudatosíthatja, milyen jelentést akart adni nekik. A filozófiában általában, és a metafizikában különösen, a szavak a *szóhasználat* [*Redegebrauch*] révén bírnak jelentéssel” (Kant 1981. [*Werkausgabe*] 753 sk., kiemelés tőlem – F. M. I.). A racionalista-aufklärista, a nyelvfilozófiai problémák iránt jobbra érzéketlen Kanttól talán szokatlanul hat ez a szinte a jelentés wittgensteini használat-elméletének (és a filozófia fogalmisága és maga a nyelvhasználat történeti beágyazottságát illető hermeneutikai felfogásnak) az irányába mutató megjegyzés. Mindazonáltal korántsem elszigetelt mozzanatról van szó. A kérdésre Kant számos későbbi írásában is visszatért, többek között *A tiszta ész kritikájában*, ahol egyebek mellett kifejtette: a matematikától eltérően a filozófiában nem definíciókkal, hanem sokkal inkább „expozíciókkal” van dolgunk. A filozófiában a tárgyat nem definiálok, hanem „exponálok” vagy „magyarázom”: „a filozófiai definíciók csak adott fogalmak exposíciójaként”, „analitikusan, taglalás révén” jönnek létre, a fogalmat (a matematikától eltérően) nem teremtik, hanem „magyarázzák”. A matematikának a filozófiába való átvitele, filozófiai módszerré emelése csak dogmatizmust eredményez (lásd *Kritik der reinen Vernunft*, A 713 skk.).

kérdésének a „művészet tapasztalatában” történő kibontását (megnyílás, feltárás [*Freilegung*]) követően, a II. rész témája ugyanazon kérdésnek a szellemtudományokra való „kiterjesztését” [*Ausweitung*] tartalmazza, s nagyjából hasonló módon folytatódik: a *Történeti előkészítésnek* nevezett kritikai fejtegetést *A hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai* címmel a téma pozitív kezelése követi és bontja ki részleteiben. Azáltal, hogy az előítéletek tárgyalását ezen „alapvonalak” keretén belül helyezi el, Gadamer világosan azt sugallja, hogy az előítéletek – csakúgy, mint a tekintély és a hagyomány – szerves részét képezik a történelemhez való hozzáférésünknek – hozzáférésünknek ahhoz, amiről a humán tudományok általában szólnak. Ennek a fejezetnek a kezdeti szakaszai itt nem annyira „rendszeresek”, mint az I. részben, a „rendszeres” vagy pozitív megfontolások mindvégig össze vannak kapcsolva a történeti, kritikai megjegyzésekkel. Az előítéletek tárgyalásával is ez a helyzet, akárcsak a tekintély és a hagyomány fogalmával (Gadamer 1984. 198–203). A történeti-kritikai megjegyzések végét mind az I., mind a II. részben egy olyan fejezet jelzi, amelynek a címében mindkét esetben a „Wiedergewinnung” fogalma bukkan fel (Gadamer művének angol fordítása itt kevésbé szerencsés, mivel a német szót két különböző angol szóval fordítja: az első esetben „visszanyerés” [*Retrieving*], a másodikban „visszaszerzés” [*Recovery*] áll, lásd Gadamer 1999b. 81, 307; magyarul – helyesen – mindkét esetben ugyanaz a szó, „visszanyerés” szerepel; lásd Gadamer 1984. 76, 218). Ez azt jelenti, hogy csak ami korábban elveszett (és hogy valóban elveszett, azt megelőző kritikáknak kellett megmutatniuk) –, csak azt lehet és kell „visszanyerni” vagy „visszaszerzeni”. Ami azonban az esztétikában vagy a művészetelméletben, nem kevésbé pedig a szellemtudományokban mindenekelőtt és elsősorban elveszett, az nem más és nem csekélyebb dolog, mint az „igazság”.

A hermeneutikai tapasztalat elméletének kifejtését Gadamer a hermeneutikai kör Heidegger általi tárgyalásának felelevenítésével kezdi. Ennek során azt emeli ki, hogy Heidegger szövege „elsődlegesen nem *előírás* a megértés gyakorlatához, hanem *leírása* annak a módnak, ahogyan az értelmező megértést véghezvük, végbevisszük” (Gadamer 1990. 271 [lásd Gadamer 1984. 191], kiemelések tőlem – F. M. I.; Gadamer 1984. 191: „nem a megértés gyakorlatával szemben támasztott követelmény, hanem magának a megértő értelmezésnek a tényleges végbemenési formáját írja le”). Valóban, hermeneutikai nézőpontból középponti fogalmi részeként Heidegger már korábban kidolgozta azt, amit a megértésre és értelmezésre jellemző „elő-struktúrának” nevezett (Heidegger 1989. 291–296, „előzetesség-struktúra”-ként fordítja Bonyhai Gábor, lásd Gadamer 1984. 191). Ennek a struktúrának három összetevője van: az „előzetes bírás”, az „előrettekintés” és az „előrenyúlás/előrefogás”, azaz előzetes fogalmi keret („Vorhabe”, „Vorsicht”, „Vorgriff”, lásd Heidegger 1979. 150/191; Heidegger 1989. 291–292). Az értelmezés elsősorban oly módon működik, hogy amit értelmezni akarunk, az olyan valami, ami már a birtokunkban van (*előzetes bírás*). Minden értelmezésnek már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt, s valamilyen

módon birtokolnia kell. Másodsorban, az értelmezést egy nézőpont irányítása alapján végezzük, amelyen keresztül és amelynek a segítségével észlelünk vagy, mondhatni, megpillantjuk azt, amit értelmezünk. Ez a fajta látás az értelmezésre jellemző *előre-látás*, *Vorsicht*, az, hogy gondossággal, figyelmességgel, óvatossággal, körül-tekintéssel, megfontoltsággal megy végbe (a német kifejezés, a „Vorsicht” eredetileg „óvatosságot” jelent). Végül az értelmezés az előzetes bírással és az előre-látással együtt mindig már előre mozog, előrefelé tapogatózik (előrenyúl) egy bizonyos fogalmiság irányába (ez az előzetes fogalmi keret), amelynek javára minden esetben már döntött – ezáltal bizonyos közbeeső vagy prekonceptuális állapotban van, és ez az *előrenyúlás*. A belátás, amelyet Heidegger az elő-struktúra ezen jellemzéséből merít, és amely az egész elemzésének mintegy a csattanója, abban a felismerésben áll, mely szerint „az értelmezés sohasem valami előre-adottnak az előfeltevés nélküli megragadása” (Heidegger 1979, 150/192, Heidegger 1989. 292). Ez a felismerés azt a provokatív állítást tartalmazza, hogy az értelmezés azon fajtáját illetően, amely szövegekre irányul, az esetek jelentős részében illuzórikus dolog döntő bizonyítékként arra hivatkozni, ami a szövegben „ott áll”. Ami ugyanis mindenekelőtt „ott áll” – feltéve, hogy egyáltalán van értelme „ott állásról” beszélni –, nem annyira a szöveg maga, mint sokkal inkább „az értelmező magától értetődő, meg-nem-vitatott előzetes véleménye [*Vormeinung*]” (Heidegger 1979. 150/192; Heidegger 1989. 292). Ezek a „nyilvánvaló, meg nem vitatott előzetes feltételezések” – meg nem vitatott és többnyire nem is tudatos, mindenesetre, egyszerűen magától értetődő trivialitásnak tekintett előzetes vélekedések – valójában jelen vannak („ott állnak”) és nagyon is működnek, *hatnak* minden egyes értelmezés kiindulópontjában, mint olyan valami, ami – nyomban, mihelyt vannak értelmezések, és egészen addig, ameddig lesznek – velük, az értelmezésekkel együtt már mindig is eleve „adva” van.

Ami a *Lét és időben* az „elő-struktúra” megnevezés alatt kidolgozást nyert, annak számos előlegezése található Heidegger húszas évekbeli gondolkodói útján. Ennek egy korai és meglehetősen kidolgozott változata az 1922-ben írt úgynevezett Natorp-beszámolóban található, ahol a vonatkozó tárgyalás a „hermeneutikai szituáció” leírásának keretében jelenik meg (lásd Heidegger 2005. 345 skk.). Heidegger mindkét esetben kiemeli, hogy a minden értelmezés végbemenésének keretét alkotó „elő-struktúra” vagy „hermeneutikai szituáció” megfelelő figyelembevételre és a vele való számvetés nélkül senki sem remélheti, hogy az értelmezésben bármifajta „objektivitást” valaha is el tud érni (Heidegger 1979. 153/195; Heidegger 2005. 347). Ha az értelmezésre vonatkozóan egyáltalán van értelme „objektivitásról” beszélni, ezt egészen biztosan nem úgy lehet elérni, hogy mellőzzük vagy kiküszöbölni igyekszünk az értelmezést végző alanyt, hanem úgy, hogy éppenséggel reá összpontosítunk, az ő – számára magától értetődőnek számító, megvitatás alól kivont – előzetes véleményeit/feltételezéseit vetjük vizsgálat alá. Az elő-struktúra fölött hallgatással átsiklani nem annyira azt

jelenti, hogy megszabadulunk tőle, mint sokkal inkább azt, hogy kritikátlanul tesszük magunkévá, különféle „ötletekkel és populáris fogalmakkal” (Heidegger 1979. 153/195; Heidegger 1989. 296) helyettesítjük.

Ezek a heideggeri megfontolások tekinthetők az előítéletek gadameri rehabilitációjának kiindulópontjával. Egyértelműen következik belőlük, hogy az értelmező szubjektumot nem szabad semmibe venni vagy figyelmen kívül hagyni. Az értelmező szubjektum ugyanis bizonyos értelemben korábbi (*a priori*) az értelmezett szövegekhez képest, és ilyenformán megelőzi őket. Gadamer hozzájárulása Heidegger kezdeményezéséhez a történelmi kontextus hozzáadásából és kidolgozásából áll, míg Heideggernél az elő-struktúra többé vagy kevésbé szigorúan fenomenológiai (azaz nem történelmi) leírásaként jelenik meg.

Aligha jelentőség híján való, hogy amikor a vizsgált fejezetben az előítélet kifejezés először bukkan fel Gadamer fejtegetései során, akkor a „Vormeinung” fogalmával együtt jelenik meg, amely Heideggernél úgyszintén megtalálható (Gadamer 1999b. 271: angolul „elő-jelentés/előzetes vélemény és előítélet” [*fore-meanings and prejudices*], eredetiben: „Vormeinungen und Vorurteile” [Gadamer 1990. 274]). Ami a „Vormeinung” kifejezést illeti, ez valamivel korábban bukkan fel, párban a „Vorverständnis” kifejezéssel, azaz az „előzetes megértéssel” (Gadamer 1999b. 270; Gadamer 1990. 272 sk.; Gadamer 1984. 192). A „Vorurteil” és a „Vorverständnis”, vagyis az előítélet és az előzetes megértés a „Vormeinung” közvetítésének kíséretében ugyanebbe az irányba mutat; olyan véleményeket (*Meinungen*) vagy ítéleteket (*Urteile*) jeleznek, amelyekkel az értelmezők korábban rendelkeztek, éspedig mielőtt a témáról tudatos vagy önálló nézetet alkottak volna, ami a szorosabb kutatás vagy vizsgálat folyamán ellenőrizhető, cáfolható vagy módosítható lett volna. Mivel rendelkezünk velük, ezért képesek vagyunk kritikai vizsgálatnak alávetni őket, és tudunk végül olyan nézetet kialakítani, amelyről érdemileg számot tudunk adni. (Előítélet és előzetes megértés kapcsolatáról az igazságra vonatkoztatva lásd Gander 2007. 113 sk.) De míg az előzetes megértés (*Vorverständnis*) technikai szakkifejezés, amelynek nincs negatív értelme vagy konnotációja (valójában a köznyelvben alig-alig használatos), addig az előítéletnek (*Vorurteil*) nagyon is van köznyelvi értelme, és bizonyosan rendelkezik egyértelmű, éspedig negatív és pejoratív értelemmel.

Ezzel eljutottunk az előítélet tárgyalásának ahhoz a pontjához, ahol Gadamer a „fogalomtörténet” módszeréhez folyamodik.

A fogalomtörténeti elemzés megmutatja, hogy az *előítélet fogalma* csak a felvilágosodástól kapta számunkra megszokott negatív konnotációját. Az előítélet [*Vorurteil*] magában véve olyan ítélet [*Urteil*], melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk. A jogszolgáltatás eljárásában [*Im Verfahren der Rechtsprechung*] az előítélet egy előzetes jogi döntés [*Vorentscheidung*], melyre a voltaképpeni a végső ítélet [*Endurteil*] megszületése előtt kerül sor. (Gadamer 1990. 275; Gadamer 1999b. 270; Gadamer 1984. 194, a fordításon módosítottam – F. M. I.)

Ideiglenes vagy előzetes ítéletként, „elő-ítéletként”, az „előítélet” nem szükségképpen „hamis ítélet”. Pozitív és negatív értéke is lehet. Gadamer hivatkozása a bírósági eljárásra, az igazságszolgáltatásra jó példa, amelyet érdemes kissé részletesebben is kibontanunk. A bíró által hozott előzetes ítélet – az írásbeli dokumentumok vagy peranyagok első megvizsgálása után – jelentős mértékben segítségére lehet az adott ügyet illető valamiféle ideiglenes nézet kialakításában. Az utóbbi vezérfonalként szolgálhat számára a folytatás mikéntjét illetően: pl. abban a tekintetben, hogy milyen tanúkat idézzen be, és pontosan milyen kérdéseket tegyen fel nekik. A per ezt követő szakasza a bíró előzetes ítéletét igazolhatja, cáfolhatja vagy módosíthatja. Az előzetes ítélet, az elő-ítélet csak akkor ártalmas és kártékony – csak akkor pejoratív értelemben vett *előítélet* –, ha a bíró nem mutat hajlandóságot vagy készséget arra, hogy szükség esetén, indokolt esetben felülvizsgálja, ha makacsul kitart mellette minden áron. Ellenkező esetben nemcsak hasznos, de kifejezetten előremozdító és jótékony hatású – valójában nélkülözhetetlen, ha valaki tudatosan és kritikusan akar eljárni. Az előzetes ítélet hiányában a bíró által választott eljárás arra lenne ítélve, hogy véletlen- vagy ötletszerű és esetleges maradjon, s a jó döntés meghozatalának esélye nyilvánvalóan kisebb lenne.

Az előítélet kifejezés jelentését a felvilágosodás alapvetően megváltoztatta, nem csupán téves, hanem téves és „megalapozatlan ítéletre” korlátozva azt. Ami azt illeti, a kijelentések megalapozásának követelménye vált igazságuk fő feltételévé, és ez maga után vonta a módszer elsőbbségét a tárggyal szemben. „Az ítéletnek csak a megalapozás, a módszeres igazolás (és nem a tárgyi megfelelés mint olyan) kölcsönöz érvényt.” (Gadamer 1984. 194) Ennélfogva a szellemtudományok fő fogalmainak, például a hagyománynak, a tekintélynek és az előítéletnek az „igazság”-igényére a kétség árnyéka vetült – az igazságjelöltek birodalmából úgyszólván *a priori* kiutasítottak –, úgyhogy végül diszkreditáltak és a tudományos ismeretek birodalmából száműzték őket. Csak amit racionálisan meg lehet „alapozni”, csak az jöhet számba lehetséges igazságként, „semmit se fogadva el biztosnak, amiben valamilyen módon kételkedni lehet”. Gadamer ezzel szemben rámutat arra, hogy „a történeti megismerés [...] mily kevésbé egyeztethető össze egy ilyen eszmével”, amelyet a „módszer modern fogalma felől” fogalmaztak meg (uo.). Ez képezi egyébként az *Igazság és módszer* kiindulópontját, Gadamer azon állításának igazolását, hogy az igazságot nem kizárólag és nem elsődlegesen a modern értelemben vett módszer révén lehet elérni.

A felvilágosodás nemcsak kiiktatta vagy elvetette és elutasította az előítélet, a tekintély és a hagyomány fogalmait, hanem ezzel párhuzamosan lejáratta és hitelüktől is megfosztotta őket. Ezt újradefiniálásukkal érte el, azáltal, hogy kedvezőtlen megvilágításba helyezte őket. Ezen fogalmaknak a filozófiai igazságkeresésből való eltávolítása és átdefiniálásuk egymást kiegészítve, kéz a kézben járt. Az előítélet eredetileg semleges fogalma fokozatosan egy olyan elfogultság jegyeit öltötte magára, amely megakadályozza bárminek, pl. egy korábban kiala-

kített ellentétes ítéletnek az elfogulatlan fontolóra vételét. Úgy tűnt, mindhárom fogalom, így vagy úgy, de az önállóság, önrendelkezés és szabadság hiányát sugallja. Ezt – érdemes közbevetőleg megjegyeznünk – még a jelenkori, illetve kortársi nyelvhasználat is megfelelőképpen illusztrálja. Például a kifejezés, „áldozatul esni az előítéleteknek”, világosan sugallja az önrendelkezés elvesztését; az, aki az előítéletek „rabja” (a kifejezést lásd pl. Gadamer 1984. 197), olyan, mint a szabadságától megfosztott áldozat; zsákmányul, rabul esni azt jelenti, mint áldozatnak lenni – olyan szájalomra méltó és nyomorúságos állapot, amelyben őszintén szólva senki sem szeretné találni magát. Ami a hagyományt illeti, Gadamer azt írja: „még mindig a szabad önrendelkezés elvont ellentéteként jelenik meg” (Gadamer 1984. 201). Minden tekintély befekettítésével és lejáratásával a felvilágosodás a fő hangsúlyt a szó egyoldalúan negatív jellegére helyezte. Hitelt adni annak, amit a tekintélyek mondanak, megbízni abban és követni azt most annak feltételezésével járt együtt, hogy „vak engedelmességgel” viszonyulunk hozzájuk (Gadamer 1984. 200). Amit a felvilágosodás javasol, az valamely kölcsönösen kizáró ellentét a „tekintélyhit és a saját eszünk használata között” (Gadamer 1984. 199), olyan ellentét, amelyet hallgatólagosan a felvilágosodás romantikus kritikája is osztott. Valójában, a tekintélyt és a hagyományt választva az emberi ész gyengeségével szemben, a felvilágosodás romantikus kritikája egyszerűen megfordította a felvilágosodás előfeltevését, alapjait azonban nem ingatta meg, nem kérdőjelezte meg. Ők „magát a sémát mint valami magától értetődőt veszik igénybe” (Gadamer 1984. 196), azaz nem vonták kétségbe, s ezáltal hallgatólagosan elfogadták az ellentét érvényességét: „a romantika hagyományértelmezését a felvilágosodás elvének az *absztrakt ellentéte* határozza meg.” (Gadamer 1984. 201, kiemelés tőlem – F. M. I.) Valami kellően régi elegendő ok volt arra, hogy a felvilágosodás elvesse – éppúgy, ahogy elegendő ok volt arra, hogy a romantika elfogadja. Ezáltal mindketten elfogadták az alapvető előfeltételezést, mely szerint a tekintély és a hagyomány nem férhető hozzá az ész számára, és kölcsönösen kizárja egymást. Dönteni kell: vagy az egyik, vagy a másik: vagy az ész, vagy a tekintély és a hagyomány.

Gadamer azonban meggyőzően mutatja meg, hogy ez a vagy-vagy korántsem magától értetődő, hogy „hagyomány és ész között nincs ilyen feltétlen ellentét. [...] A hagyomány valójában mindig magának a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata”. Ugyanis nemcsak az „újítás és tervezés”, a változtatás és felforgatás szabad cselekedetek: „a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés”, nem kevésbé ésszerű cselekedet, az „ész tette” (uo.). Hogy nem ennek tűnik fel, annak oka az, hogy a megőrzés olyan tett, melyet az ész „észrevétlenül hajt végre”, e tett jellegzetessége, hogy nem lép feltűnő módon az előtérbe (uo.).

Ha az előítélet pejoratív értelemben elfogultságot vagy részrehajlást jelent, ami kellő indoklás nélkül megakadályozza egy korábban kialakított ellentétes ítéletnek vagy véleménynek az elfogulatlan fontolóra vételét, könnyű belátni, hogy a felvilágosodás, annak ellenére, hogy minden előítélet elvetését köve-

telte, mégis megőrzött egyet, és pedig „az előítéletekkel szembeni előítéletet”. Ami azt illeti, „a felvilágosodás alapvető előítélete abban áll, hogy előítélettel viseltetik egyáltalán mindenféle előítélettel szemben” (Gadamer 1984. 194). Mivel még pillanatnyi mérlegelés tárgyává sem tették azt a lehetőséget, hogy az előítéletek tartalmazhatják az igazság elemeit, ezért elvetésük – a tekintélyek és a hagyomány elvetésével együtt – vakon, érvek nélkül ment végbe. Ahelyett, hogy gondos és komoly előzetes vizsgálat folyamánya lett volna, teljességgel *a priori*, minden megokolás nélküli feltételezés volt, ilyenformán pedig, éppen a felvilágosodás által neki tulajdonított értelemben, „megalapozatlan”. Amivel ellenfelét bírálja, azt legelőször is ő követi el – követi el és pedig ellenfelével szemben (részletesebben ehhez Fehér 2002. 190 skk., különösen 57. és 58. jegyzet).

Bár Gadamer alapvető kísérlete annak megmutatására irányul, hogy nincs „különbözően kizáró ellentét tekintély és ész között” (Gadamer 1984. 198), mindazonáltal (Heidegger hatására és őt követve) nem mulasztja el időről időre hangsúlyozni, hogy az észet szigorú emberi korlátokon belül kell felfogni. Az előítéleteknek, tekintélyeknek és hagyománynak valójában csak egy véges lény számára van jelentésük, jelentőségük. Ezek csak véges, pontosabban véges-történeti lények számára a tudás forrásai. Így bukkanunk rá a felvilágosodás egy további előítéletére. Tekintve, hogy „a végesség [...] nemcsak emberi mivoltunkat, hanem ugyanígy történeti tudatunkat is meghatározza” (Gadamer 1984. 197), írja Gadamer, „az összes előítélet túlhaladása, a felvilágosodásnak ez az általános követelménye maga is előítéletnek bizonyul”. Valójában, ha embernek lenni annyi, mint korlátozottnak lenni, akkor „az abszolút ész eszméje egyáltalán nem tartozik a történelmi emberiség lehetőségei közé” (Gadamer 1984. 197–198).

Véges lények számára a megértésnek nincs abszolút nullpontja – és csakis véges lények számára létezik olyasmí, mint eseményként felfogott megértés, mint eseményyszerű megértés (Gadamer művének eredeti címe, érdemes emlékeztetnünk rá, *Verstehen und Geschehen – Megértés és történetés* – volt, és központi állításainak egyike, hogy a megértés nem olyan valami, amit mi magunk viszünk végbe, hanem inkább olyan valami, ami velünk megtörténik). Nem véletlenül mondhatjuk adott esetben: „rögtön megértettem”, „egy csapásra megértettem”. Mi (már) mindig is értünk (valamit), és mivel ez így van, ezért tudjuk ezt a megértést valamely tagolt értelmezéssé növeszteni vagy fejleszteni. Ilyen értelemben vett elő-ítéletek (*Vorurteile*) vagy előzetes megértés (*Vorverständnis*) nélkül nincsenek ítéletek (*Urteile*); előzetes vélemények (*Vormeinungen*) nélkül nincsenek ezt követően kialakított független vélemények (*Meinungen*): ebben rejlik a gadameri teória pozitív oldala, valamint az előítéletek Gadamer általi rehabilitációjának a jelentősége.⁶ Ebben az értelemben az előítéletek csakugyan a megértés feltételeit alkotják.

⁶ Gadamer ezt az álláspontot kifejezetten az előzetes megértés Bultmann általi használatához fűzött kommentárjában hangsúlyozza ki, lásd Gadamer 1999b. 331, 524 (Gadamer 1984. 233, 358).

III.

A hermeneutikai kritika fényében a felvilágosodásnak az összes előfeltevés, előzetes nézet vagy előzetes ítélet felfüggesztésére való felszólítása lehetetlen követelménynek, vágyszerű gondolkodásnak, ábrándozás gyümölcsének bizonyul. Ha az összes előzetes ítélet felfüggesztése lehetséges volna, akkor ez teljes agy mosással volna egyjelentésű, amelyből lehetetlen lenne a visszatérés a tudatos és ésszerű mentális állapothoz vagy ítélőképességhez. Ha a felfüggesztésből van visszatérés, visszaút, ez csak azt jelentené, hogy a felfüggesztés valójában nem volt teljes, hogy valamit titokban biztonságba helyeztünk, megőriztünk, megvédtünk a kételkedéstől, kivontunk a kételkedés köre alól. Pontosán arról van itt szó, aminek a megmutatására Heidegger ismételten vállalkozott Descartes-tal kapcsolatban (lásd, pl. Heidegger 2002. 197, 225, 281; Heidegger 1961. vol. II. 152, Descartes megelőlegzi a történelemtudománynak a tudás birodalmából való kizárását: Heidegger 2002. 213; Heidegger 1983. 30, 84 stb.).

Descartes univerzális kételye Heidegger hermeneutikai perspektívájából szemlélve nem tűnik eléggé radikálisnak, sőt álságosként, tettettként jelenik meg. Miközben Descartes a kételyt egyre több dologra terjeszti ki, s fokozatosan az egész világot a semmibe süllyeszti, nem talál ni nyomát annak, hogy a kétely önmagára, a kételkedő egóra is kiterjedne, önmagát is kétségbe vonná, avagy önmagára bármilyen értelemben rákérdezne. Descartes problémáját jelen szempontból úgy rekonstruálhatjuk, hogy számára a kérdés az: sikerül-e az univerzális kétely egyre nagyobb mérvű kiterjesztése során olyan igazságra lelnie, amelyet – mint egy nevezetes helyen megfogalmazza – „a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek [...] megingatni” (Descartes 1992. 43).⁷ Annak viszont nincs jele, hogy Descartes komolyan fontolóra venné a kétely mozgásának önmagára való kiterjesztését. Ez a kétely ily módon dogmatikus. A Descartes által leírt szituációban csupán két dolog történhet: vagy sikerül ilyen megingathatatlan igazságra rábukkannunk, vagy nem. Ám korántsem véletlen – s a kétely dogmatikus jellegét tekintve előlegezve van –, hogy a gondolkodó énben egy ilyen igazságra történetesen (előbb vagy utóbb) valóban rábukkanunk; voltaképpen a fölöttébb magabiztos, illetve önmagában *megingathatatlanul* bizonyos kétely a gondolkodó-kételkedő énben mint *megingathatatlan* bizonyosságban-igazságban csupán önmagára bukkan rá, önmagával zárul össze. A megingathatatlan bizonyosságú igazságra ily módon nem annyira rábukkanunk, mint inkább már mindig is hallgatólagosan magunkkal hozzuk. Az önmagában bizonyos kétely, amikor valamilyen bizonyosságot keres, akkor – amennyiben elég kitartóan s módszeresen keresi – előbb-utóbb rá is fog bukkanni: önmagában. A kételkedő

⁷ Mint látható, Descartes már mindig is magával hozza a bizonyosság egy meghatározott (fel nem függesztett, kétely alá nem vont) modelljét, ami azután kritériumként szolgál számára.

ennek Descartes-nál jogában áll minden iránt kételyt támasztani, iránta azonban nem támasztható kétely. Ez meglehetősen hegemón, mindenesetre egyenlőtlen pozíció, amely minden megalapozás nélkül történik, és magától értetődőnek – magától értetődően kritikusként – látszik. Ennek felel meg a kritikai attitűd látszólagos radikalizmusa.

Közelebbi szemügyre vételkor Descartes csak az elfogadásban kritikus. Csupán amit *clare et distincte* látok be, az fogadható el igaznak. Ennek komplementer kiegészítője az volna: Csupán amit *clare et distincte* látok be hamisnak, csupán az vethető el. Mi sem áll távolabb azonban Descartes-tól, mint ennek a tételnek az elfogadása. Az azonban, hogy Descartes teljesen kritikátlan az elvetésben, korántsem véletlen: minden ismeretet ugyanis csak úgy függeszthet fel, ha egyenként *nem* vizsgálja meg őket – ha megtenné, napestig sem végezne és sohasem juthatna el filozófiája állítólagos kezdőpontjához, minden ismeret felfüggesztéséhez, a tabula rasához.

Hermeneutikai nézőpontból az üres tábla, a tabula rasa hipotézise illuzórikus feltevésnek bizonyul. Nem minden ítélet tényleges felfüggesztése, hanem a fel nem függesztett ítéletek leplezése – vagy leplezésük szándéka – elemezhető ki belőle. Amit nem függesztünk fel, amihez hallgatólagosan kapcsolódunk, vagy amit elvetünk, azt történetiségünk és végességünk adományozza számunkra. Véges lények számára pedig a hagyományok, csakúgy, mint a tekintélyek és az előítéletek nem szükségszerűen kárhozzátandó dolgok – az igazság forrásai is lehetnek. Feltételezésük nem szükségszerűen vonja maga után a szabadság hiányát. „Szabadon vesszük át, ám semmiképpen sem szabad belátásból alkotjuk őket vagy indokoljuk meg érvényüket. Ellenkezőleg: épp ez az, amit hagyománynak nevezünk: ez érvényességük alapja [érvényesnek lenni megalapozás nélkül].” (Gadamer 1990. 285; Gadamer 1984. 201; a negyedik kiadásban: „Der Grund ihrer Geltung”; az ötödik és a GW kiadásban: „ohne Begründung zu gelten”.) Az, hogy a „az északokon kívül a hagyománynak is megvan a maga joga” (Gadamer 1984. 201), újfent megerősíti azt a nézetet, mely szerint a felvilágosodásnak az az igénye, hogy mindent megalapozzunk, ami tudományosnak számít, nem elégíthető ki, és a humán tudományok aligha tehetnek eleget annak a követelménynek, hogy módszertani igazolással igényt tartsanak az igazságra.

Ha az előítéletek kellően elfogulatlan és előítéletmentes értékelése arra a következtetésre jut, hogy „minden előítélet meghaladása, a felvilágosodásnak ez az általános követelménye maga is előítéletnek bizonyul”, és ha a felvilágosodás alapvető előítélete maga az előítélet iránti, az előítélettel szemben táplált előítélet, amely „a hagyományt megfosztja erejétől”, akkor Gadamer kritikájának és megfontolásainak alátámasztása nyilvánvalóan az előítélet fenomenológiailag újradefiniált fogalma, amelyet többé nem pusztán negatív értelemben kell érteni. Ennek egyik fontos eleme az a kísérlet, hogy az előítéleteket oly módon közelítsük meg, ahogy azok konkrét mindennapi kontextusokban megmutat-

koznak nekünk, ezáltal kontextusba helyezve a felvilágosodás *absztrakt* igényét a *minden* előítélettől való mentességre. Megfontolásaiban Gadamer a következő kérdéseket fogalmazza meg:

Nem az-e a helyzet, hogy az előítélet-mentesség mindig minősített/feltételes/vonatkoztatott [*bedingt*]? Ez az igény vajon nem mindig azon polemizáló értelemben értendő-e, hogy menteseknek kell lennünk *ettől vagy attól* az előítélettől? Továbbá vajon az előítélet-mentesség igénye [...] vajon nem azt a makacs csökönységet rejtje-e magában, amely által az előítéletek titokban urálnak minket? (Gadamer 1986. 34, kiemelés tőlem – F. M. I.)

Ezen kérdések megelőlegezése megtalálható Heidegger első marburgi előadásában 1923–24-ben. Amit Gadamer visszafogottan, kérdésekként fogalmaz meg, az Heidegger házi használatra szánt kéziratában robusztus egyértelműséggel lép elénk.

Nem előítélet-mentesség, mivel ez utópia. Az a vélekedés, hogy az embernek nincsenek előítéletei, maga a legnagyobb előítélet. [...] Nem az előítéletektől kell szabadnak lennünk, hanem azon lehetőség számára kell szabadon állnunk, hogy valamely előítéletet a döntő pillanatban, *a dologgal való szembenézés hatására* feladjunk. Ebben áll a tudomány emberének egzisztenciaformája. (Heidegger 2002. 2, kiemelés tőlem – F. M. I.)

Hermeneutikai nézőpontból az előítélet-mentesség mint követelmény csak jól meghatározott, félreérthetetlen kontextusokban indokolt. Ellenáll az általánosításnak és annak, hogy elvonttá vagy, ahogy Heidegger mondaná, „szabadon lebegővé” váljon. Ez csak konkrét esetekre vonatkoztatva indokolt. A hermeneutikai kritika fényében az előítélet-mentességnek is csupán kontextusban van értelme, s csakúgy nem tehető absztrakttá, „szabadon lebegővé”, mint bármely „általános” fogalom vagy követelmény: mindig csak konkrét esetre vonatkoztatható. A hermeneutikai kritika nem csupán megmutatja, hogy ez a követelmény a maga elvontságában olyasvalami, ami nem teljesíthető (az emberek véges lényként mindig beleszületnek egy halom előítéletbe, és a vakság és tudatlanság okozza azt, hogy áldozatul esnek annak az illúzióknak, hogy mentesek lehetnek tőlük), de megkísérli megmutatni eredetét is. Ez az eredet jól meghatározott esetek indokolatlan általánosításában rejlik. A gadameri kritika azt sugallja, hogy az újkor előítélet-mentességre, azaz *minden* előítélettől való megszabadulásra irányuló sürgető követelménye (például Hume kiállása egy olyanfajta szkepticizmus mellett, mely „megszabadít minket [...] minden előítélettől” [Hume 1973. 232]) retorikus túlzás; mögötte *valójában* csupán *egyfajta* előítélettől: a múlttól (a történeti autoritásoktól, az egyháztól stb.) való megszabadulás igénye húzódik meg. *Attól* az előítélettől kell megszabadulni, hogy

a múlt korok jobban tudták, hogyan állnak a dolgok, mint mi – sőt, ez volna a voltaképpeni és paradigmaticus előítélet. Attól viszont, hogy *mi* tudjuk jobban, hogy mi állunk elvileg fölöttük – ettől a feltevéstől a felvilágosodás már nem akart olyan nagyon megszabadulni, sőt hajlott felül nem vizsgálható vagy egyenesen felül nem vizsgálendő evidenciaként, magától értetődőségként kezelni. Ez az előítélet – más szóval – a felvilágosodás szívének sokkal kedvesebb volt; *ezen* előítélet iránt sokkal inkább elnézően, sokkal inkább *elő-szeretettel* (és előítélettel) viseltetett.

Az egyetlen következetes módja annak, hogy előítélet-mentesek legyünk, ebből a hermeneutikai szempontból az, hogy semmivel szemben sem tápláljunk előítéletet, még magukkal az előítéletekkel szemben sem, vagyis ne utasítsuk el vakon őket, hanem vessük alá a kritikai vizsgálatnak. Ugyanez vonatkozik a tradícióhoz és a tekintélyekhez való viszonyunkra. (Nem biztos, hogy igaz, amit mondanak – következik-e ebből az, hogy bizonyosan hamisak? A „nem biztos, hogy *p*” vajon egyjelentésű-e azzal – vagy következik-e belőle –, hogy „biztos, hogy nem-*p*”?) És mivel az előítéleteket egyenként nem tudjuk megvizsgálni – jószerevel még a számukat sem ismerjük, nem tudjuk, hol ér véget az egyik előítélet és hol kezdődik a másik –, mértékegységüket sem ismerjük (kilogramm? liter?), ezért időről időre – egy véges élet során – csak véges számú előítéletet vethetünk vizsgálat alá. A kutatás mértéke pedig a tárgy maga. Ha a vizsgálat során az előítéletek ismeretforrásnak vagy igaznak bizonyulnak, nem szabad vonakodnunk, vagy nem szabad haboznunk, hogy elfogadjuk és „rehabilitáljuk” őket. Az egyetlen következetes magatartás az előítéletekkel szemben az, hogy előzetesen ne járassuk le őket, a tekintéllyel és hagyományokkal együtt. Az előítéletek előzetes lejárata ezért durva és indokolatlan előítélet. Mert előzetes megértés és előzetes ítéletek értelmében vett előítéletek nélkül egyáltalán nincs megértés.

Legalábbis véges lények számára.⁸

⁸ Végesség és létmegértés összefüggéséről lásd Heidegger 1991. 229 sk./160 sk.: „a létmegértés a végesben a legvégeesebb”; „nem szükséges a létmegértésnek az emberi véges-séghez való viszonyára rákérdezni; ez a létmegértés a végesség legbensőbb lényege” („das Seinsverständnis das Endlichste im Endlichen ist”; „wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses zur Endlichkeit im Menschen zu fragen, es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit”). Az angol fordítás: „the understanding of being is the most finitude in what is finite”; „we do not even need first to ask about a relationship between the understanding of Being and the finitude in human beings, for the understanding of Being itself is the innermost essence of finitude.”

FÜGGELÉK

KANT KÉRDÉSE: LEHET-E FILOZÓFIÁT TANULNI?

Hogy Kant gondolkodásában hermeneutikai vonások fedezhetők fel, arra jelen írás elején próbáltam röviden utalni. Nem lesz érdektelen most, ezen írás végén egy másik hermeneutikai vonást is felfedeznünk Kant látszólag hermeneutika- és történetiségmentes gondolkodásában.

A *Pölitz-féle metafizikai előadások* címen áthagyományozódott szöveg, pontosabban előadás-jegyzet *A filozófiáról egyáltalán* című bevezetésének egy helyéről van szó, ahol a filozófia tanulásáról, elsajátításáról a következők olvashatók (a szöveg mondatait a további könnyebb hivatkozhatóság érdekében számokkal látom el):

[1] Hogyan lehet filozófiát tanulni? [2] Vagy levezetjük a filozófiai ismereteket létrejöttük első forrásaiból, azaz az ész elveiből, vagy azoktól tanuljuk meg őket, akik valaha filozofáltak. [3] Az utóbbi út a *legkönnyebb*. [4] Ez azonban tulajdonképpen nem filozófia. [5] Feltéve, hogy létezik egy igaz filozófia, s valaki megtanulja azt, ismerete akkor is csupán történeti lenne. [6] A filozófusnak *filozofálni* kell tudnia, ehhez pedig nem kell filozófiát *tanulni*, mert különben semmit sem tudnánk megítélni. [7] Azt hiszik például, hogy mindaz, amit Platón mond, igaz, mert a megtanult dolgot nem lehet kétségbe vonni. [8] S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni. [9] *Azonban nincs is ilyen igaz filozófia.* [10] *Amikor filozofálni tanulunk, a filozófia mindeme rendszereit csupán az észhasználat történeteként s kritikai képességeink gyakorlásának tárgyaként tekinthetjük.* (Kant 1974. 132, kiemelések az eredetiben.)⁹

⁹ Az eredeti német szöveg a következő: „Wie kann man Philosophie lernen? Man leitet entweder die philosophischen Erkenntnisse aus den ersten Quellen der Erzeugung derselben her d.i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt sie von denen, die philosophirt haben. Der *leichteste* Weg ist der letztere. Das ist aber eigentlich nicht Philosophie. Gesetzt, es gäbe eine wahre Philosophie; man lernte sie: so hätte man doch nur eine historische Erkenntniß. Ein Philosoph muß *philosophiren* können; und dazu muß man nicht Philosophie *lernen*; sonst kann man nichts beurtheilen. Man glaubt z.B. daß alles wahr sey, was Plato sagt; denn das Erlernte kann man nicht tadeln. Lernte ich aber auch eine wahre Philosophie; so müßte ich doch nicht denken, ich könnte philosophiren. Es giebt aber auch keine solche wahre Philosophie. Lernen wir philosophiren; so dürfen wir alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs unserer Vernunft ansehen, und als Objecte der Uebung unserer kritischen Fähigkeiten (Kant 1821. 6 sk.; Kant 1970. 534) [6]-ra Vidrányi Katalin ki-tűnő fordításához képest egy alternatív – kevésbé gördülékeny, de talán szövegheűbb, illetve egyértelműbb – fordítás lehet a következő: „[6] Egy filozófusnak tudnia kell *filozofálni*, ehhez pedig az embernek nem kell filozófiát *tanulnia*, mert különben semmit sem tud/tudna meg-ítélni [ehhez pedig nem kell filozófiát *tanulnunk*, mert különben semmit sem tudunk/tudnánk megítélni].” A kanti korpuszban található párhuzamos szöveghelyek, helyenként szó szerint azonos szövegezéssel (lásd pl. *Werkausgabe* VI., 434 skk., 444 skk.), melyek összevetése nem volna érdektelen, de terjedelmi okokból erre itt nem vállalkozhatunk.

Jelen céljaink szempontjából a kulcsmondat a [6]. A tíz mondatból álló szövegrész vezető kérdését [1] fogalmazza meg, a válasz Kant nézőpontjából lehetséges két útját pedig a nyomban rákövetkező mondat, [2] nevezi meg, illetve körvonalazza. Minden további kijelentés és magyarázat e kettősséget hivatott megvilágítani és elfogadhatóvá tenni. E kettősség mint megismerésforrás alapvetően Leibniz és az újkori filozófia tényigazság–észigazság kettősségére rímel: a vonatkozó szövegrész épp ebből indul ki, s ezt veszi végig alapul. „Formájukat tekintve”, kezdi előadásában Kant az érvelést, „az összes emberi ismeretek kétfélék lehetnek: 1. *történetiek*, amelyeket ex datis (adatokból), pusztán tapasztalatból szerzünk; 2. *észismeretek*, amelyeket ex principiis (elvekből), meghatározott alaptételekből merítünk.” (Kant 1974. 128) Ha az összes emberi ismeret a körvonalazott értelemben kétféle lehet, akkor nyilván ugyanez vonatkozik a filozófiai ismeretek megszerzésére, a filozófia tanulására is. *Vagy* csak úgy megtanuljuk – pontosabb, illetve erőteljesebb szóval: *betanuljuk*, úgyszólván bema-
gadjuk – őket, *vagy* be is látjuk, meg is értjük azt, amit megtanulunk. Az előbbi úton szerzett ismeretek Kant számára szigorúan szólva nem filozófiai ismeretek (lásd [4] és [5]); a filozófiai ismeretek – a matematikai ismeretekkel együtt – az észismeretek osztályába tartoznak. Ha betanulunk egy filozófiát, az olyan, mintha kívülről, szó szerint megtanulnánk mondjuk a Pitagorasz-tétel bizonyítását, s képesek lennénk mint egy verset fölmondai, elszavalni, anélkül hogy a legcsekélyebb megértéssel rendelkeznenk arról, mi az, amit mondunk. Így jutunk el [8]-hoz: „S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni.” „Filozofálni” – így bonthatnánk ki a szó jelentését jelen kontextusunkban – annyit tesz, mint filozófiai gondolatokat, szövegeket értő, szakszerű módon elemezni, felfogni, alkotni, megvizsgálni, rekonstruálni, felfejteni, vitatni vagy kérdésessé tenni. A két ismeretforrás merev dualizmusa jelentős mértékben – a történeti ismereteknek az észismeretekről való idegensége, távolsága okán (lásd Gadamer 1984. 198 skk., pl. „az autoritás és az ész kizáró ellentéte”) – antihermeneutikai jelleget mutat, annál meglepőbb [6]. Ez a mondat nem csupán hermeneutikailag is értelmezhető, hanem – ha jól látom – *csak így* értelmezhető, azaz csak ilyen értelmezési perspektívából szemlélve tesz szert diszkurzíve belátható értelemre.

A mondatot érdemes két részre bontanunk. Az első részben Kant eléggé megütköztető módon azt állítja, miszerint a filozofáláshoz nem kell filozófiát *tanulni*, a másodikban pedig ezt alátámasztani kívánja egy olyan megfontolással, amelynek az értelme első pillantásra korántsem kézenfekvő, hanem legalább annyira megütköztető, mint az első állításé. Az első állítás azért megütköztető, mert azt szoktuk meg, hogy az ért egy tudományhoz vagy mesterséghez – a fizikához, biológiához, kémiához vagy a szövéshöz, kőművességhez, hajóépítéshez –, aki tanulta, illetve (jól, kitűnően, alaposan) megtanulta azt. Innen szemlélve mit szóljunk pl. ahhoz az állításhoz, amely úgy hangzik, „ahhoz, hogy értsünk a fizikához (jó fizikusok legyünk), nem kell fizikát tanulnunk”? A kapcsolódó – a

mondat második felét alkotó – magyarázat pedig („mert különben semmit sem tudnánk megítélni”) legalábbis rejtélyes, enigmatikus. A tanulás hiánya kezesskednék afelől, hogy meg tudunk ítélni dolgokat? Van ennek így értelme? Nem fordítva van ez?

Az e kijelentést övező homály oszlik azonban, ha meggondoljuk a következőket. Nem a filozófia tanulása által leszünk filozófusok, s leszünk képesek filozofálni, hanem fordítva: *miel* már mindig is vannak ítéleteink – előzetes ítéleteink, s nevezhetjük őket méltán innen szemlélve *elő-ítéleteknek* –, ezért tudunk csak filozofálni. A filozófia-előttés elő-ítéletek képezik a filozófia rejtett alapját és lehetőségfeltételét. Ezek az ítéletek megvannak már azt megelőzően s attól teljesen függetlenül, hogy tanulunk-e filozófiát vagy sem. A filozófia más szóval ott lappang minden emberben, s a *filozofálás* ennek csupán felébresztése – explicit beindulása, aktivizálása (részletesebben ehhez lásd Fehér 2014. 115 skk., pl. 117: „Saját ember voltunk, saját sorsunk, saját tapasztalatunk [...] szükséges [...] feltétele a filozófiai véleményalkotásnak.”). Mielőtt filozófiát tanulnánk, már mindig megítélünk dolgokat, a filozófia tanulását megelőzi az ember-létünkkel együtt járó – hogy egy heideggeri kifejezéssel éljek – pre-ontológiai létmegértés. Ez a tudomány- és filozófia-előttés létmegértés (Kantnál itt: megítélési képesség, tevékenység) értelmessé teszi a különben kissé enigmatikusan csengő kanti magyarázatot, s ha jól látom, csak ez teszi értelmessé. Ha csak a filozófia tanulása által tudnánk a dolgokat megítélni, akkor csupán a filozófiailag kiműveltek, tanultak alkothatnának ítéleteket, aminek ellentmond az az elemi hétköznapi tapasztalat, miszerint minden ember (hallott-e filozófiáról vagy sem) már mindig is valamiképpen megítéli (megérti) a dolgokat: s ezen megítélés (megértés) lesz alkalmasint filozófussá válásának, filozofálni tudásának az előfeltétele. Filozófiai szövegeket is csupán azért tudunk megérteni, megítélni, mert van már valamilyen filozófia-előttés tapasztalatunk. Filozófiát tanulni is ilyenformán csak azért tudunk, mert tudunk már filozofálni. A filozofálni tudás ebben az értelemben megelőzi a filozófia tanulását. Ezt a filozófia-előttés tapasztalatot aktivizáljuk, amikor filozofálunk, amikor filozófusok vagyunk.

A filozofáláshoz nem szükséges tehát filozófiát tanulnunk, nagyon is szükséges ezzel szemben hétköznapi tapasztalatunkat, hétköznapi ítéleteinket – a filozófiai reflexióhoz képest elő-ítéleteinket – az aktivizálnunk.

„Mi (már) mindig is értünk (valamit), és mivel ez így van, ezért tudjuk ezt a megértést valamely tagolt értelmezéssé növeszteni vagy fejleszteni” – fogalmaztam fentebb,¹⁰ és most a Kant-szöveg rövid értelmezésének eredményét így összegezhethetjük: Mi (már) mindig is értünk (valamit), és mivel ez így van, ezért tudunk egyáltalán „filozofálni”. Ami más szóval csupán annak a kifejezése, hogy az előítéletek a megértés feltételei (amit bizonyítani kellett: q. e. d.).

¹⁰ Lásd a II. rész utolsó bekezdésében a 6. jegyzetet megelőző mondatot.

IRODALOM

- Bibliográfiai megjegyzés:* Ha az eredeti német szövegre és a megfelelő angol nyelvű változatra is történik hivatkozás, a német lapszámozás és az angol lapszámozás ferde törtvonallal van elválasztva. Például: Heidegger 1979. 10/30, ahol a törtvonal előtti szám a német, az azt követő az angol kiadást jelöli. Hasonló a helyzet a német/magyar kiadások idézésének esetében is.
- Cassirer, Ernst 1975. *Kants Leben und Lehre*. Berlin, B. Cassirer, 1921. (Újranyomva: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Magyarul: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2001.)
- Dostal, Robert J. (ed.) 2002. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Descartes, René 1992. *Értekezés a módszerről*. IV. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon.
- Fehér M. István 2002. Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz. 153–194.
- Fehér M. István 2004. Metafizika és észkritika. A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában. *Világosság*. XLV/10–11–12. 37–54.
- Fehér M. István 2014. A filozófia tudományossága és a kör kerekdedége (Martin Heidegger filozófia-felfogása a húszas években). *Magyar Filozófiai Szemle*. LVIII/3. 113–128.
- Feyerabend, Paul és Albert, Hans 1997. *Briefwechsel*. Szerkesztette Wilhelm Baum. Frankfurt/Main, Fischer.
- Figal, Günter 2002. The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In Dostal (ed.) 2002. 102–125.
- Figal, Günter 2000. Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. In Günter Figal – Jean Grondin – Dennis Schmidt (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, Mohr Siebeck. 335–344.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg 1985–1995. *Gesammelte Werke*. 10 Bde. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1986. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke*, Bd. 2. *Hermeneutik. II*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*. Bd. 1. *Hermeneutik. I*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1999a. *Gesammelte Werke*. Bd. 4. *Neuere Philosophie. II*.
- Gadamer, Hans-Georg 1999b. *Truth and Method*. 2., átdolgozott kiadás, a módosításokat Joel Weinsheimer és Donald G. Marshall végezte. New York, Crossroad, 1989. (Újranyomva: London – New York, Continuum.)
- Gander, Hans-Helmuth 2007. Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip (GW 1, 270–311). In Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag. 105–125.
- Grondin, Jean 1999. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, Mohr.
- Habermas, Jürgen 1971a. Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“. In *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 45–56.
- Habermas, Jürgen 1971b. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann,

- Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 120–159.
- Heidegger, Martin 1961. *Nietzsche*. Bde. I–II. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, Martin 1975–. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1979. *Sein und Zeit*. 15. kiadás. Tübingen, Niemeyer. Angolul: *Being and Time*. Ford. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper & Row, 1962.
- Heidegger, Martin 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. *Gesamtausgabe*, Bd. 3. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann. (Angolul: *Kant and the Problem of Metaphysics*. Transl. by Richard Taft. Fifth Edition. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 1990; magyarul: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyecs Csaba. Budapest, Osiris, 2000.)
- Heidegger, Martin 2002. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. *Gesamtausgabe*, Bd. 17. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann. (Angolul: *Introduction to Phenomenological Research*. Ford. Daniel O. Dahlstrom. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 1994.)
- Heidegger, Martin 2005. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. *Gesamtausgabe*, Bd. 62. Szerk. Günther Neumann. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Kant, Immanuel 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Herausgegeben von K. H. L. Pölitz. Ersterscheinung 1821. *Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*. Erfurt, Keysersche Buchhandlung, 1821. (Lásd in *Kant's Vorlesungen*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, Zweite Hälfte, erster Teil [lásd: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. XXVIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1970. 525–610.]
- Kant, Immanuel 1900–. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [Akademie-Ausgabe]. Berlin, Reimer (később: De Gruyter).
- Kant, Immanuel 1968–. *Werkausgabe*. 12 Bände. Szerk. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Sokolowski, Robert 1997. Gadamer's Theory of Hermeneutics. In Lewis E. Hahn (szerk.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV. LaSalle/Ill., Open Court Publishing. 223–234.
- Tugendhat, Ernst 1992. The Fusion of Horizons. *The Times Literary Supplement*, 1978. május 19. Újranyomva in ú: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 426–432.
- Turk, Horst 1982. Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer's „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”. In Hendrik Birus (szerk.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 120–150.