

Márkus, Diogenész, Gadamer

Gondolati körök a hermeneutika „helyes” értelmezése körül, avagy az-e a helyzet, mint amikor a hóhért akasztják?

I.

A Lukács-iskola filozófusai közül alighanem Márkus György volt az a gondolkodó, aki a legtöbb és legkitartóbb figyelmet tanúsította a filozófiatörténet és annak elméleti kérdései iránt. Mutatja ezt már a Tordai Zádorral közösen írott könyv, az 1964-ben első, majd 1972-ben második, „részben javított kiadásban” megjelent *Irányszatok a mai polgári filozófiában*, amelynek Márkus által jegyzett fejezetei az általános megítélés szerint a szerzőtársa által írottaknál sokkal inkább tekinthetők a filozófiatörténet immanens, igazságigényt érvényesítő és igazságigényre érzékeny olvasatának. Ahogyan Márkus a neopozitivista irányzatokat tárgyalta, abban nem csupán (s talán nem is elsősorban) a marxista nézőpontból történő elhelyezés: *meg- és elítélés* szándéka dominált, hanem – e szándék alkalmankénti jelenlétével együtt (lásd pl. Márkus–Tordai 1972. 312 sk., 329) s vele termékeny ellentmondásban – újra és újra felszínre tört a törekvés, hogy a neopozitivista tudományfilozófia problémáit reális, valódi filozófiai problémaként értse meg (lásd pl. Márkus–Tordai 1972. 314 skk., 328 skk.), vele ily módon valamifajta – alkalmasint beható kritikától korántsem mentes – dialógust kezdeményezzen. A marxista sémáktól a filozófiatörténet irányában való kitérés esetéről beszélhetünk, ahol is a filozófiatörténet iránti érdeklődés az adott konstellációban közvetlenül politikai-ideológiai jelentéssel bír. S fordítva: ami a „tisza”, azaz ideológiai befolyástól mentesként értett filozófiatörténet iránti érdeklődést illeti, ez akkoriban többé-kevésbé egyjelentésű volt a „polgári filozófia” (s annak története) iránti őszinte, elfogulatlan érdeklődéssel. Noha Márkus nem hagyott kétséget afelől, hogy marxista nézőpontból írja filozófiatörténetét, a vonatkozó „polgári” tanokat, elméleteket (talán öntudatlanul is, talán nem szándékoltan) újra és újra úgy mutatta be, mint amelyek *lehetséges igazságokat* tartalmazhatnak, s amelyek ily módon nem annyira (vagy nem csupán) ideológiai elmarasztalásban, sokkal inkább érdemi, tárgyi cáfolatban, diszkusszióban részesítendőek.

Kézenfekvő a feltevés: a filozófiatörténet elméleti kérdései iránti érdeklődés vihette Márkust a hermeneutika közelébe. Mivel a hermeneutika fő gondja,

egyúttal középponti témája az értelmezés, a filozófiatörténetben pedig különböző történelmi korok – elmúlt korok vagy éppenséggel a jelenkor – filozófiáit, filozófiai tanításait *értelmezzük*, így a filozófiatörténet iránti érdeklődés minden kényszeredettséggel nélkül vezet el és kapcsolódik a filozófiatörténet elméleti kérdései iránti érdeklődéshez, ama diszciplína iránti érdeklődéshez, melynek tárgya a filozófiatörténet középponti művelete, az *értelmezés*.

Ez lehet az (egyik) oka annak, hogy a marxista – tágabban baloldali – gondolkodók közül Márkus az elsők egyikeként figyelt fel a hermeneutika jelentőségére. Az út mindazonáltal, amelyen eljutott a hermeneutika jelentőségének felbecsüléséhez, egyúttal nagymértékben meghatározta Márkus hermeneutika-felfogását is; azt a módot, ahogyan Márkus a hermeneutikát – a hermeneutika mibenlétét, feladatát, lényegét – befogadta és *értette*. Ez önmaga is hermeneutikai tényállás, mely Gadamer ama tételével hozható összefüggésbe, mely szerint a megértés lényegileg másképp értés; amikor megértünk, akkor mindig másképp értünk.¹ Márkus jelentős pontokon úgy értette s fogadta be a hermeneutikát, azzal a – mondhatni – hallgatólagos elvárással fordult felé, hogy a filozófiatörténeti értelmezés számára ad kulcsot, ezt becsülte benne s tette kritikailag szóvá, illetve gyakorolt felette beható kritikát (amint azt például az alább kicsit részletesebben elemzendő Diogenész-tanulmányban tette), amennyiben nem találta meg.

Ez a hermeneutika-felfogás nem téves. Nem is valamiféle új, eredeti felfogás. Bizonyos értelemben nagyon is hagyományos, és hosszú s tiszteltreméltó múltra tekinthet vissza. A szövegértelmezés tana vagy elmélete: ebben áll a hermeneutika hagyományos (vagy úgy is mondhatnánk: klasszikus) felfogása. Ám a 20. századi hermeneutika kritikailag viszonyult ehhez a (hermeneutika-) felfogáshoz s túllépni igyekezett rajta. Ez az a felfogás, amellyel *vitába szállva s vitában állva* alakította ki az önmagát Gadamernél *filozófiai* hermeneutikának, korábban Heideggernél pedig a fakticitás hermeneutikájának nevező 20. századi hermeneutika a maga hermeneutika-felfogását. Ezzel természetesen korántsem állítjuk azt, hogy az utóbbi felfogás feltétlenül feszültség-, törés- vagy ellentmondás-mentes volna; csupán arra emlékeztetünk, hogy a hagyományos hermeneutikán túllépni törekvő *filozófiai* hermeneutikának köszönhető, hogy a hagyományos hermeneutikára egyáltalán ráirányult a figyelem. Azzal, hogy az új, *filozófiai* hermeneutika a maga létrejötte során önmagát a tőle való elhatárolásban – s egyáltalán: a hozzá való kritikai viszonyulásban – határozta meg, s ennek megfelelően, alapvető elvi kritikában részesítette, a hagyományos herme-

¹ „Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, *amikor egyáltalán megértünk*” (IM 211: „Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*” [GW 1, 302]). Amikor Gadamer kicsit később azt írja, „a szövegeket nem pusztán életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket” (uo.), akkor ez Márkus nézőpontjából úgy módosítható, illetve egészíthető ki, hogy „a szövegeket nem pusztán a *polgári lét* életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket”.

neutikának végső fokon jó szolgálatot tett: kiragadta a feledés homályából. Az új (heideggeri-gadameri) hermeneutika nélkül nem beszélénk ma hermeneutikáról, amennyiben a hermeneutika *ezen* újabb formájához kapcsolódó filozófiai mozgalom fedezte voltaképpen fel, hogy voltak azelőtt a hermeneutikának más, eltérő formái is.

Ha Márkus György metodológiai hermeneutika-felfogása, ahogy az a Diogenész-tanulmányban megfogalmazódik, nem téves vagy helytelen, akkor mondhatjuk-e, hogy helyes, vagy hogy éppenséggel ez volna „a” helyes felfogás? Erre a kérdésre azt lehet válaszolni: nem téves és nem helytelen, de semmiképpen sem „a” helyes felfogás, azaz – amit ez jelent – az *egyetlen* helyes felfogás. Éspedig nem azért nem, mintha egy másik felfogás volna „a” helyes, hanem azért, mert – amint arra mindjárt röviden megpróbálok rávilágítani – „a” helyes felfogás egyszerűen nem létezik.

Ha ugyanis a hermeneutika (hagyományosan) az értelmezés tana, akkor csupán abban az esetben teljesíti feladatát, csak akkor jár el következetesen, ha az értelmezést mindenre kiterjeszti, azaz ha minden dolog értelmezhetőségét, értelmezetségét állítja. (Közbevetőleg megjegyzem, ez az egyik módja annak, ahogy a hermeneutika Gadamer által hangoztatott univerzalitását érthetjük, s e kifejezéstől megkülönböztetendő a Márkus által más értelemben időnként használt „univerzális hermeneutika” kifejezés.)² Ezekbe beletartozik azonban az értelmezés maga is (ha az értelmezés fogalmát kivonnánk az értelmezés-értelmezhetőség alól, máris dogmatikussá válnánk). Ez azt jelenti, hogy az értelmezést is időről időre újraértelmezik, ez pedig (ti. az értelmezés értelmezése) azt eredményezi, hogy a hermeneutikának nincs semmilyen rögzített, egyszer és mindenkorra érvényes általános vagy „helyes” fogalma, illetve nem alvadhát valamilyen általános doktrínává.³ Az a tény például, hogy mi ma hermeneutikáról beszélünk – mint aminek úgymond története van, s amely a 20. századi filozófia egyik jellegzetes „irányzata” – épp a hermeneutika- és értelmezésfogalomban a század elején bekövetkezett alapvető változás révén jött létre: a fiatal Heidegger számára a hermeneutika a fakticitás (a tényleges emberi élet) önértelmezésévé válik, Gadamer pedig ehhez kapcsolódik. Amint azt tömören összegezni szo-

² Lásd már a Diogenész-tanulmány magyar nyelvű szövegének címében: *Diogenész Laertiosz* kontra *Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika?* (Az eredeti angol cím: *Interpretations of, and Interpretations in, Philosophy*). Ez a vagy-vagy a (filozófiai) hermeneutikától idegen, zavaró s általa megkérdőjelezett ellentétet állít fel „univerzális” és „történeti” között, amennyiben a filozófiai hermeneutika épp ezen ellentét meghaladásának igényével lépett fel. Gadamer „a hermeneutika univerzális aspektusáról” beszél (IM 328 skk.), s amikor ritkán „univerzális hermeneutikáról” ejt szót (IM 330, 336), a vonatkozó univerzalitást másképp érti, mint Márkus, éspedig „a nyelv spekulatív létmódjának univerzális ontológiai jelentőségeként”, mely abból adódik, hogy „az emberi világviszony teljességgel és alapvetően nyelvi jellegű, s így érthető. Ezért a hermeneutika [...] nem csupán az úgynevezett szellemtudományok módszertani alapja, hanem *a filozófia univerzális aspektusa*” (IM 329). Erre a problémára később még visszatérek.

³ Lásd bővebben Fehér 2001. 66, 78 sk., 106 sk., illetve Fehér 1998. 91.

kás, Heidegger és Gadamer számára a megértés és az értelmezés immár nem módszerfogalom, hanem létmód; más szóval a megértést és az értelmezést immár nem módszerfogalomként, hanem létmódként *értik, értelmezik*; s épp ezen fordulatnak: a megértés- és értelmezésfogalom ontológiai kitágításának köszönhetően jött létre a 20. századi hermeneutika.⁴

Ezen hermeneutika fő tevékenysége a (motivált) *kérdés*. A kérdések pedig, amint Heidegger érti őket, „nem tetszés szerinti ötletek, nem is a ma szokásos »problémák«, amelyeket az »ember« hallomásból és belelapozásból kap föl és lát el a mélyértelműség jegyeivel. A kérdések a »dolggal« való szembenézésből [*Auseinandersetzung*] nőnek ki.” (GA 63, 5.) Az illetéknéppen fölfogott kérdések köré szerveződő filozófia – „a »dolggal« való szembenézésből kinövő” kérdések köré szerveződő filozófia, azaz a hermeneutikai filozófia – a kérdések szituáltsága folytán nyilván nem lehet az univerzális érvényesség igényével föllépő filozófia: „csupán saját »kora« filozófiájaként az, ami” (GA 63, 18). Ha a filozófia a jellemzett módon felfogott kérdések, a kérdező kutatás köré szerveződik, akkor

a filozófiai kutatás olyan valami, amelyet valamely „kor” [...] sohasem kölcsönözhet önmaga számára egy másiktól; [...] ugyanakkor olyan valami is, ami [...] sohasem akarhat azzal az igénnyel föllépni, hogy elkövetkező korok válláról levegye a radikális kérdés terhét és gondját. (GA 62, 348; magyarul Heidegger 1996–1997.)

A megértés- és értelmezésfogalom univerzalizálása s ennek részeként önmagára alkalmazása ellen, meglehet, elsőre némileg berzenkednénk. Hát nem világos-e, nem magától értetődő-e az, hogy mit nevezünk megértésnek, értelmezésnek? Mit kell itt megérteni, értelmezni? Szövegeket kell értelmezni, nem pedig azon töprengeni, mit jelent a „valamit értelmezni”. Hogyan lehet képes az értelmezés saját feladatával, a dolgok értelmezésével boldogulni, a dolgok jelentését megadni s mindenre kiterjedni, ha egyszer saját jelentése sincs rögzítve, ha az is ingadozik, megértésre, értelmezésre szorul, kérdezhetnénk. (Nem „szorul”, lehetne válaszolni; már mindig is valahogyan értődik.)

Vajon nem az-e a helyzet, kérdezhetjük, mint amikor a hóhért akasztják? A hóhérnak akasztania kellene, de erre azért nem képes, mert helyett őt magát akasztják. Mielőtt az értelmezés a maga értelmező munkájába belefogna, nem lebecsülendő akadályként ott tornyosul útjában – mindenekelőtt értelmezendőként – önmaga. Az értelmezésnek mindeneket – mindent és mindenkit – jogá-

⁴ A hermeneutika-fogalom átdefiniálását illetően lásd pl. IM 126, 137. Az előbbi hely azért különösen figyelemreméltó, mivel a mű gondolatmenete csak itt jut el a voltaképpeni hermeneutikai problémakörhöz, s Gadamer rögvest jelzi, hogy a hermeneutikához nem abban az értelemben kíván visszanyúlni, mint amelyben az az elmúlt évszázadok mértékadó szerzőinél kikristályosodott; azaz amint bevezeti, illetve érvényre juttatja Gadamer a hermeneutikai gondolatkört, máris átdefiniálja, illetve jelzi átdefiniálásának szükségességét.

ban áll (és képesnek kell lennie) értelmezni, s ő maga ne volna értelmezhető? Ez autoriter, sőt diktatórikus gesztus volna, mely a (modern) filozófia szellemétől idegen. Így hát nem utasítható el a megértés önmegértésének, az értelmezés önértelmezésének mint feladatkielölésnek a jogosultsága – példamutató ebből a szempontból, mind a feladatkielölés, mind a kivitelezés tekintetében Grondin 2002⁵ –, akár hóhérasztásról van szó, akár nem (akár pedig csak egy önmagát hegemonnak vélt pozíció üdvös-üdvözlendő megingatásaként). Amiről szó van, az az, hogy a megértést egészen odáig próbáljuk megérteni, ameddig csak lehetséges; ennek során pedig belássuk (megértsük, megtapasztaljuk), hogy a megértésnek vannak határai, és pedig nem utolsósorban az, hogy a megértésnek soha nincs valamiféle nullpontja – olyan pontja, amikor még semmit sem értenénk, s amely később valamiképpen „telítődne” vagy „kitöltődne”. A *tabula rasa* ismert gondolata az újkori filozófia illúziója vagy fantomja;⁶ ha lehetséges volna, akkor az agyhalállal volna egyenlő, melyből nincs visszatérés, megértés pedig azután végképp nem származik belőle (a rettenthetetlenül mindenben kételkedő filozófusokról az utókor rendszeresen kimutatja, mi mindenben nem kételkedtek, mi mindent vettek készpénznek, mi mindent mulasztottak el fel-függeszteni).⁷ Ezért mondhatja Heidegger a *Lét és idő* bevezető részeiben, hogy a létet már mindig is valahogyan értjük, s hogy ez az átlagos, homályos létmegértés tovább már nem megalapozható „*faktum*” – olyan valami, melyben „már mindig is élünk”.⁸ Terméketlen és meddő dolog volna rákérdezni, mitől van ez így (talán mert mondjuk egy felsőbb lény így teremtette az embert?!), egy ilyen kérdésfeltevés mindenképpen csupán fenomenológiátlan s így talajtalan s tartahatatlan spekulációkhoz és konstrukciókhoz vezethet. A hermeneutika önmagát és saját feladatát az emberi lét önértelmezéseként *értelmezi*, ezért a hermeneutikának a szövegértelmezés tanaként s ilyenformán a szellemtudományok segédiszciplínájaként való hagyományos felfogását – bizonyos határokon belül ugyan jogosnak, ám mindenképpen – leszűkítésnek érzékeli, s fordítva: önmagát hozzá képest a hermeneutikai gondolkör kitérítésének vagy kiszélesítésének, illetve radikalizálásának, elmélyítésének.⁹ A megértés fogalma ilyenformán elmélyül vagy kiszélesedik, s ebben az elmélyített vagy kiszélesített értelemben mozzanatként – az eredeti, ontológiai megértéshez képest *származékos* mozzanatként

⁵ Lásd még Hoy 1993. 171: „Heidegger’s analysis of Dasein as being-in-the-world *changes our understanding of understanding*.” Hoy úgy fogalmaz, hogy „Heidegger öröksége feltűnően különböző hermeneutikafelfogásból eredeztethető” („Heidegger’s legacy comes from his *strikingly different conception of hermeneutics*” (uo., kiemelés F. M. I.).

⁶ A másik oldalról nézve nem kevésbé illúzió vagy fantom a tökéletes megértés ködképe.

⁷ Descartes-tal kapcsolatban lásd utalásaimat Fehér 2002. 188 skk.

⁸ Lásd SZ 4: „wir je schon in einem Seinsverständnis leben”, uo., 5: „*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*”

⁹ Lásd bővebben Fehér 2001. 60 skk., 70 sk. A következő összefoglaló az ott kifejtettekre támaszkodik.

vagy fenoménként – magában foglalja a megértés hagyományos, episztemológiai-tudományelméleti fogalmát.

Ez annyit tesz, hogy Heidegger fenomenológiai-hermeneutikai ontológiája számára csakúgy, mint Gadamer hozzá kapcsolódó filozófiai hermeneutikája számára a megértésfogalom immár nem módszerfogalomként jelenik meg. E nézőpontból a megértés nem egyszerűen a megismerésnek vagy az ismeretnek egy fajtája¹⁰ – olyan, mely a humán tudományokban volna honos, s a magyarázattal mint a természettudományokra jellemző megismerésfajtaival állna szemben. A megértés sokkal inkább – amint Gadamer Heideggerhez kapcsolódva összefoglalóan fogalmazott – „az ittlét végbemenésének eredeti formája”. A megértés „a gyakorlati vagy teoretikus érdeklődés mindenfajta differenciálódását megelőzően” már az ember „létmódja” – az emberé, akit innen szemlélve „a maga létének eredeti végbemenésében megértésként” lehet meghatározni. (GW 1, 264, 268.)

Ha a „megértést” – írja Heidegger a *Lét és időben* – a többiek mellett fennálló, *egyfajta* lehetséges megismerésmód értelmében értjük, s megkülönböztetjük mondjuk a „magyarázattól”, akkor ez utóbbival együtt az itt létét konstituáló elsődleges megértés egzisztenciális *derivátumaként* kell értelmeznünk. (SZ 143, LI 281 sk., kiemelés F. M. I.)

A megértésfogalom ontológiai (azaz a magyarázat és megértés tudományelméleti szembeállítását meghaladó, azon túli, avagy még inkább azon inneni, azt megelőző) dimenzióját Heidegger másutt is hangsúlyosan kiemelte. Ez a különbség az 1927-es nyári szemeszter egyik előadásán különösen célratörő módon fogalmazódik meg:

A megértés az ittlét egzisztenciájának eredeti meghatározottsága, eltekintve attól, hogy az ittlét magyarázó vagy megértő tudományt művel-e. [...] A megértés végső fokons elsődlegesen nem megismerés, hanem [...] az egzisztencia egyik alapmeghatározottsága. [...] A magyarázó és megértő tudományok [...] csak azért lehetségesek, mert az ittlét önmagában mint egzisztáló egyúttal megértő is. (GA 24, 390 sk., 392.)¹¹

¹⁰ Lásd Dilthey 1974. 590: „A megértés a megismerés általános fogalma alá tartozik, ahol is a megismerést a legtágabb értelemben mint olyan folyamatot fogjuk fel, melyben általános érvényű tudás elérése a cél.”

¹¹ „Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...] am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst. [...] Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist.” Lásd még GA 20, 358. Az irodalom a megértés- és értelmezésfogalom e kettősségére korán felhívta a figyelmet, lásd Palmer 1969. 130: „Hermeneutics as methodology of interpretation for the humanities is a *derivative form* resting on and growing out of the primary ontological function of interpreting. It is a regional ontology which must be based on the more fundamental ontology.” „A hermeneutika mint a humán diszciplínákban végbemenő interpretáció metodológiája csupán

A megértés ilyenformán nem korlátozódik immár a tudományelmélet területére, így sajátos értelemben a szellemtudományok elméletének területére sem. (A korlátozás ezen feloldása, amiről most szó van, új fényt vet a hermeneutikai probléma Heidegger által Diltheyhez és másokhoz képest végbevitt „kiszélesítésének”, e „kiszélesítés” jogosultságának már érintett kérdésére, s ezen háttér előtt világosabbá lehet, miért s pontosan milyen értelemben tűnhetett fel Gadamer számára úgy, hogy „a hagyományos hermeneutika [...] leszűkítette azt a problémahorizontot, amelybe a megértés tartozik”.¹²) „Megértést” eszerint nem csupán ott végzünk – megértés nem csupán ott megy végbe –, ahol az ember tudományt, különösképpen pedig szellemtudományt művel (a megértés nem csupán tudományos vagy szellemtudományi művelet, sőt nem is *művelet*, ha ezen olyan valamit értünk, amit úgyszólván *művi* úton végzünk, *művelünk*): megértés innen szemlélve már mindig is végbemegy ott, ahol az embernek a maga környezeti világával, a többi emberrel s egzisztálván önmagával dolga, tennivalója akad, mindezekhez valamiképpen – már mindig is – viszonyul. A megértés – csakúgy, mint annak kiépülése, az értelmezés – az ember életét véges-végig jellemzi, elejétől a végéig kíséri. Végrehajtásához nincs szükség nem csupán semmiféle tudományra, de jószerevel teoretikus fogalmiságra, nyelvezetre, kijelentésre, vagy akár bármiféle nyelvi megnyilvánulásra sem. Ha az ember számára egy szög falba verésekor – a nevezetes heideggeri példa szerint – a kalapács nehéznek bizonyul, akkor nem szükséges teoretikus kijelentés formájában rögzíteni a tényállást (mondván: „a kalapács nehéz”, azaz a kalapács nevű dolog a nehézség tulajdonságával rendelkezik), hanem egyszerűen csak egy alkalmasabb kalapács után kell nézni: az alkalmatlan eszköz kicserélésében pedig – anélkül, hogy adott esetben egy szót is vesztegetne rá – teljes értékű megértés-értelmezés megy végbe (lásd SZ 157, LI 301).

II.

Kézenfekvő a feltevés, írtam kezdetben fentebb, hogy a filozófiatörténet elméleti kérdései iránti érdeklődés vihette Márkust a hermeneutika közelébe. Ezen feltevést mármost megerősítheti a Diogenész-tanulmány záró bekezdésének egy helye, ahol Márkus egy meghatározott szempontból szoros kapcsolatot létesít filozófiatörténet és hermeneutika között. Az olvasható itt, miszerint

származékos forma, mely az értelmezés elsődlegesen ontológiai funkcióján nyugszik s abból nő ki. Olyan regionális ontológia, amelyet valamely ennél alapvetőbb ontológiára kell alapozni.” (Kiemelés F. M. I.)

¹² Összefoglalóan lásd ehhez Grondin 1991. 121 sk.

a filozófiai hermeneutika fejlődésének három jól ismert szakasza – a romantikus, a szel-
lemtudományi és a jelenlegi – olyan korszakokhoz kapcsolódik, amikor a *filozófiatörténet*
módszertana, mégpedig eleinte függetlenül bármiféle hermeneutikai törekvéstől, egy-
szer csak élénk vita tárgyává vált. (Márkus 1992. 188, kiemelés F. M. I.)¹³

Mindenekelőtt helyénvaló lesz egy terminológiai pontosítás. Félrevezető, de
mindenképp megtévesztő lehet az idézetben használt „filozófiai hermeneuti-
ka” kifejezés, amennyiben az nem – amint azt manapság, a gadameri hermeneu-
tika szóhasználatára nyomán, jelenkori terminológiai szokásaink szerint elváránk
– Gadamer (vagy Gadamer és Heidegger) törekvéseit nevezi meg: a jelző hozzá-
vetőleg olyan értelemben szerepel itt, mint a marxizmus egyes irányzataiban ak-
koriban használt „filozófiai idealizmus”, „filozófiai materializmus” kifejezések.
Számunkra a lényeg az, hogy a hermeneutikát – illetve annak három különböző
korszakát – Márkus rendre a „filozófiatörténet módszertanával” hozza összefüg-
gésbe. A filozófiatörténet módszertani vitái vezetnek el Márkus számára a her-
meneutika fellendüléséhez, és a filozófia válságával állnak összefüggésben (uo.).

A filozófia válsága jól ismert – nem kizárólag, de elsősorban mégiscsak – mar-
xista toposz. A polgári filozófia válságáról van szó, melybe ily módon a hermeneu-
tika betagozódik, és a polgári társadalom válságával áll tágabb összefüggésben.
A filozófia válsága a fogalmak többértelművé, elmosódottá válásával függ össze,
azzal, hogy amit egykor érteni véltünk, ami egykor egyjelentésű volt – most
már nem értjük, többjelentésűvé, éppen hogy elmosódottá vált, ezért *értelmezésre*
szorul: így szökken szárba a hellenizmus korában mint válságjelenség a herme-
neutika. Ez a hermeneutika keletkezésére irányuló – különben tetszetős, egyol-
dalúságoktól ugyan nem mentes, de nem is teljesen megalapozatlan – *értelmezés*
azzal a (pozitív vagy negatív) sajátossággal rendelkezik, hogy nem áll meg a her-
meneutika határainál: minden további nélkül a filozófia egészére kiterjeszhető.
Egykor érteni véltük, mit értünk azon, amikor a „létező” kifejezést használjuk,
ma azonban úrrá lett rajtunk a zavarodottság, idézi Heidegger Platón a *Lét és idő*
számozatlan első lapján; ami ezt követően a műben kifejtésre kerül, éppúgy so-
rolható ilyenformán a hermeneutika, mint a filozófia mint olyan körébe.

Ebből az következik, hogy a filozófia mint olyan – nem csupán a hermeneuti-
ka – a maga lényegét illetően válságjelenség: oly állítás, mely a marxista tradíció
számára mindazonáltal korántsem szokatlan, ismeretlen vagy idegen. (S amely-
lyel diametrálisan szemben áll az az önmagát éppannyira marxistának valló tétel,
mely a materializmusban – a dialektikus és/vagy történeti materializmusban – vél-
te megpillantani az igaz, helyes, egyedül igaz, egyedül helyes filozófiát.)

¹³ „[T]he well-known three stages in the development of a philosophical hermeneutics
– the Romantic, the *geisteswissenschaftlich*, and the contemporary – refer to periods when,
initially completely independently from any hermeneutic endeavour, the methodology of
historiography of philosophy also became quite suddenly a matter of lively discussion.” (Már-
kus 2011. 102.)

Az ontológiai igényekkel fellépő heideggeri-gadameri hermeneutikának a korábbi episztemológiai-metodológiai hermeneutikáktól való különbségét Márkus György jól látja:

A filozófiai hermeneutika a tulajdonképpeni interpretációelméletre vonatkozó döntő eredményét joggal szokták abban a probléma-váltásban megjelölni – írja –, amely annak kérdését, mit kell tennünk, amikor valamit interpretálunk, azzal a kérdéssel helyettesítette: mit tesz maga az interpretáció. (Márkus 1992. 164.)

Ebben a fordulatban azonban – *saját megismerésérdekeit tekintve* – jószerevével csak bíráltnivalót talál.¹⁴ Az idézet elejének megfogalmazásából kiderül, hogy Márkust a filozófiai hermeneutika nem önmagában, nem a filozófiai hermeneutika *mint olyan* érdekli, hanem csupán „a filozófiai hermeneutika a tulajdonképpeni interpretációelméletre vonatkozó [...] eredménye”. Ezen benyomásunk megerősödik, ha az idézett passzust két bekezdéssel megelőző szövegrészt – a tanulmány második bekezdését – olvassuk, ahol a gadameri hermeneutika lényegének tömör és célratoró – az imént idézetthez hasonló, jórészt szöveghű – összefoglalása után a következő programatikus, feladat kijelölő megjegyzések állnak:

Egy ilyen filozófiai vizsgálódásnak természetesen következményei vannak magának az interpretációnak elméletére és módszertanára nézve [Márkust láthatóan ez érdekli, a következmények, nem maga a dolog – F. M. I.], mivel az interpretáció a hagyomány nyílt, tudatos és önreflexív megértése olyan körülmények között, amikor az problematikusává válik vagy veszélyben forog. Nem zárja ki azonban eleve egy olyan interpretáció *normatív irányultságú módszertanának* lehetőségét, ami azon *szabályokkal* foglalkozik, melyeknek – az ismeretek jelenlegi szintjén – az interpretáció megbízhatóságát vagy tudományosságát kellene biztosítani. (Márkus 1992. 163, kiemelések F. M. I.)

Közbevetőleg érdemes megjegyezni: bármit jelentsen is közelebbről Márkus e helyen minden különösebb bevezetés vagy megfontolás nélkül adott – kategorikus – interpretáció-meghatározása, annyi bizonyosnak látszik, hogy nem sok

¹⁴ Hasonló felemáság jellemzi Paul Ricœur Heideggerhez való viszonyát. A hermeneutika Heidegger által végrehajtott radikális 20. századi ontológiai fordulatát Ricœur megfelelőképpen érzékeli, ám miközben jelentőségét többször is elismeri és aláhúzza – helyenként odáig jut, hogy egyenesen „forradalomról” beszél, „amelyet a megértés ontológiája vezet be” –, a maga részéről maradéktalanul mégsem kapcsolódik hozzá: attitűdjében az elhatárolódás és a kapcsolódás mozzanatai váltakoznak. Ricœur valamiféle Dilthey és Heidegger között meghúzódó köztes pozíciót vél elfoglalni, mely azt kockáztatja, hogy ontológiáiként túl episztemológiai, episztemológiáiként túl ontológiai jellegű lesz, azaz olyan különmemű elemeket próbál ötvözni, melyek nem vegyülnek egymással. Némileg bővebben lásd Fehér 2015. 11–42.

köze van ahhoz – valójában igen távol esik attól –, ahogy Heidegger és Gadamer az interpretációt értik, értelmezik.

Az interpretáció tudományosságának követelése által tehát ezen második idézet felől tekintve is világossá lesz a megismerésérdek metodológiai-tudományelméleti jellege. Ezzel azonban, akárhogy nézzük is, a heideggeri-gadameri hermeneutika specifikuma veszendőbe megy, átsiklik fölötte a figyelem, pontosabban e specifikum csupán ama kritikai megjegyzés tárgyaként jelenik meg, mely az interpretáció „»ontológiai« felfogását” illeti – éspedig „az interpretáció olyan »ontológiai« felfogását”, „ami annak normativitását egyszerűen figyelmen kívül hagyja”.

Amint erre nemsokára kitérek, Gadamernél (Gadamer „»ontológiai« felfogásában”) valóban működik valami olyan, amit akár egyfajta rejtett normativitásnak is lehet nevezni, ezt azonban kritikai megjegyzés tárgyává tenni még aligha volna értelmes vállalkozás, ha Gadamer visszapillantó önértelmezéseiben – mindenekelőtt nagy vitapartnerével, az olasz jogtudós Emilio Bettivel folytatott vitájában – nem tűnnék fel az az önértelmező megállapítás, mely szerint az ő műve nem a hermeneutika hagyományos, metodológiai-normativista felfogásához kapcsolódik, hanem elsősorban deskriptív jellegű, amit a gadameri hermeneutika fenomenológiai dimenziójának lehet nevezni („könyvem módszertanilag fenomenológiai alapokon áll”, írja egyébként maga Gadamer is, és kiemeli: „a játék vagy a nyelv általam végzett elemzését tisztán fenomenológiai jellegűnek szántam” [IM 16]).

„Alapjában véve én *semmiféle módszert nem* javasolok, hanem csak leírom azt, *ami van*” – hangzik ebben a (fenomenológiai) értelemben Gadamer Bettivel folytatott levélváltásának egy részlete (1961. február 19-i levél), melyet előbb Betti, majd maga Gadamer nyomtatásban is megjelentetett (lásd Betti 1972. 51; IM 351). „Más szóval – folytatódik a szöveg – én csakis azt tartom tudományosnak, ha *elismerjük azt, ami van*, s nem abból indulunk ki, aminek lennie *kellene*, vagy ami lenni szeretne. Ebben az értelemben igyekszem túlhaladni a modern tudomány módszerfogalmán” (IM 351). A Bettivel folytatott levélváltás ezen gondolatai azután némileg átszerkesztve és kibővítve föltűnnek a fő mű 1965-ben megjelent második kiadásának előszavában, ahol művének „szándékára és igényére” visszapillantva Gadamer összegzően többek között a következőket írja:

A megértés „művészettana”, amellyé a régebbi hermeneutika akart válni, nem volt törekvéseim célja. Nem akartam kidolgozni olyan mesterségbeli *szabályok* rendszerét, melyek a szellemtudományok módszeres eljárását kívánnák leírni vagy éppenséggel irányítani. Az sem állt szándékomban, hogy a szellemtudományi munka elméleti alapjait kutassam, hogy azután a megszerzett ismeretek alapján *gyakorlati útmutatásokat* adjak. Ha az itt előadott vizsgálódásokból le lehet vonni valamilyen gyakorlati következtetést, akkor az mindenestre nem a tudománytalan „elkötelezettségre”, hanem

arra a „tudományos” tisztességre szólít fel, hogy valljuk be az elkötelezettséget, mely minden megértésben érezteti hatását. Igazi szándékom azonban filozófiai: a *kérdés nem az, hogy mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk.* – Ennyiben itt egyáltalán nem a szellemtudományok módszertanáról van szó. (IM 11, kiemelések F. M. I.)

„Vizsgálódásaim célja mindenesetre nem az – írja kicsit később –, hogy az interpretáció általános elméletét és módszereinek bemutatását nyújtsam, ahogyan ezt E. Betti kiválóan elvégezte, hanem azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös” (IM 13). A hermeneutika normativista felfogásától való elhatárolódás – amely abban a kérdésben összegezhető, hogy „*mit kellene tennünk*”, milyen „*szabályokat*” *kellene követnünk*, amikor interpretálunk – teremti meg annak a lehetőségét, hogy kritikailag szóvá lehessen tenni azt, ha a gadameri hermeneutikában normativista elemeket vélünk fellelni. A normativizmustól való explicit elhatárolódás és a normativizmus rejtett igénybevétele – ebben állhat egy rövidre zárt ellentmondás. Az ellentmondás látszata azonban bizonytalanra lesz, legalábbis mérséklődik, de az is lehet, hogy teljesen eltűnik, ha meggondoljuk, hogy a norma, normativizmus fogalmait különböző értelemben használhatjuk, s hogy jelesül közelebbi szemügre vételkor az az értelem, amelyben Gadamer elhatárolódik tőle, nem esik egybe azzal, amelynek igénybevétele miatt jogos kritikai megjegyzés érheti. Amitől Gadamer elhatárolódik, az ugyanis a hermeneutika hagyományos – Sollen-ekben, preskripciókban, követendő szabályokban kifejeződő – eszméje. Amit ezzel szemben – nem is annyira *igénybe*, mint inkább – *alapul* vesz, az a megértés, értelmezés *fenoménje*, melynek taglalása husserli értelemben vett *lényegelemzést* (*Wesensanalyse*) követel meg, olyan deskripciót, mely a dolog eidoszára irányul. Hogy az eidosz normaként viselkedik-e, ez értelmezés vagy szóhasználat kérdése, amelynek a taglalásába itt nem lehet feladatunk belebocsátkozni. Azt el lehet ismerni, hogy a deskripció során valahova pillantunk, s azt is, hogy ahová pillantunk s amit eközben „látunk”, az nagyon is orientálja az elemzést. Valamit alapul venni s valamit normaként venni azonban nem feltétlenül esik egybe egymással. Az alapul vett (ontológiai) fenomén semmiképpen sem *Sollen*, sokkal inkább fordítva: amint azt Husserl meggyőzően megmutatta, a normatív diszciplínák teoretikus diszciplínákban alapozódnak meg, s nem fordítva.¹⁵ Az eidosz tehát nem norma,

¹⁵ Lásd Husserl: *Logische Untersuchungen*, I, 14. és köv. §-ok. Jellegzetes már az elemzés indító mondata a 14. §-ban: „Wir beginnen mit der Fixierung eines Satzes, der für die weitere Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit ist, nämlich daß jede normative und desgleichen jede praktische Disziplin auf einer oder mehreren theoretischen Disziplinen beruht.” („Egy olyan tétel rögzítésével kezdjük, amely a további vizsgálódás számára döntő fontosságú, hogy nevezetesen minden normatív s hasonlóképpen minden gyakorlati diszciplína egy vagy több teoretikus diszciplínán nyugszik.”)

a norma viszont egy vagy több eidoszban alapozódik meg, egy vagy több eidoszt vesz alapul.

A normativitás-gyanút ezzel jelen összefüggésben ideiglenesen elintézettnak tekinthetjük. Ami Márkus Gadamerrel kapcsolatos kritikai megfontolásait közelebbről illeti – ne feledjük, a Diogenész-tanulmány végül is Gadamer-tanulmány, ahol is Diogenész műve a Gadamer-kritika részeként és hordozójaként tesz szert relevanciára –, a Gadamert ért relativizmus-vád Márkust nem zavarja (hiszen saját szándékai is bevallottan relativista jellegűek, úgyhogy számára, mint tanulmánya vége felé írja, „[m]ég az olyan [első pillantásra] riasztóan relativista általánosítások sem elég relativisták, mint Gadameré” [Márkus 1992. 187]), ezzel szemben „inkább az a tény ejt[i] zavarba, hogy [Gadamer] filozófiája, legalábbis néhány ponton, az interpretáció érvényes formájaként annak egy történelmileg és kulturálisan specifikus és behatárolt modelljét látszik tétélezni” (Márkus 1992. 164).

Kicsivel később megismétli: Gadamer „az interpretáció gyakorlatának egy meghatározott típusát annak általános szerkezeti modelljeként tétélezi”, így hát „nincs igaza, amikor univerzalitást tulajdonít interpretációfelfogásának” (Márkus 1992. 165).

A gadameri művet valamelyest ismerőkön e sorok olvastán nem csekély interpretációs idegenség lesz úrrá, mivel Gadamer törekvéseire az itt adott összegzés fényében aligha lehet ráismerni. Az univerzalitással kapcsolatos félreértésre fentebb már utaltam (lásd a 2. jegyzetet s annak szöveggörnyezetét), most azt kell közelebbről megnéznünk, vajon Gadamer részéről valóban – mint Márkus állítja – jogosulatlan általánosításról van-e szó. A válasz erre a kérdésre voltaképpen egyszerű, s így lehet megfogalmazni: a feladatkijelölést illetően Márkus részéről félreértés áll fenn. Amit Gadamer végez, nem empirikus-történeti összehasonlítás s abból származó jogos vagy jogosulatlan általánosítás. Amire Gadamer újra és újra kísérletet tesz, nem más, mint fenomenológiai *lényegleírás* (*Wesensanalyse*), más szóval, Gadamer elemzésének tárgya a megértés, értelmezés *fenoméneje*, nem pedig történeti alakzatainak egyike-másika.¹⁶ Ezért Gadamer

¹⁶ Maga a kifejezés (*Phänomen des Verstehens*) többször is előfordul Gadamernél; lásd GW 1, 1 (IM 21); GW 2, 186 sk., 223, 441. Az első idézett helyen, amely a *Bevezetés*nek rögtön a második mondata, Gadamer világossá teszi, hogy vizsgálódása a „megértés és a megértett dolgok helyes értelmezésének *fenoménejről*” szól, s ugyanezen a lapon még egyszer előfordul a *Phänomen des Verstehens*, a magyar fordításában azonban mindkét helyen „jelenség” szerepel, ami a husserli dimenzió azonosítását természetesen megnehezíti (további nehézség, hogy a hatodik mondatban szereplő „Das hermeneutische Phänomen” „a hermeneutika problémája”-ként kerül fordításra). Érdemes ezért mindkét helyet kontextualizálva eredetiben megadnunk. 1) „Die folgenden Untersuchungen haben es mit dem hermeneutischen Problem zu tun. Das *Phänomen des Verstehens* und der rechten Auslegung des Verstandenen ist nicht nur ein Spezialproblem der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre.” 2) „Das *Phänomen des Verstehens* durchzieht nicht nur alle menschlichen Weltbezüge. Es hat auch innerhalb der Wissenschaft selbständige Geltung.” (Kiemelések F. M. I.) Az empirikus-történeti dimenzióra való utalás láthatóan teljességgel hiányzik, s hasonlóképpen, amikor Gadamer a meg-

nem „tétélez” itt semmit, legföljebb vele tétéleztetnek valamit,¹⁷ amennyiben az értelmező saját fogalmaira, forgalmi elvárásaira próbál válaszokat „kinyerni” az értelmezett szövegből/szerzőből.

Ami a Márkus által megpendített problémát illeti, összefoglalóan azt lehet mondani: az általános nem utólag, empirikus egyesek összevetésének eredményeként áll elő, hanem már kezdetben is jelen van akkor, amikor meghatározott egyeseket összehasonlítás végett egymás mellé, egy osztályba – egy általános alá – sorolunk. Indukció révén sosem jutunk el az általánoshoz, az utóbbi megelőzi az egyest s nem fordítva, ahogy azt a naiv absztrakció-elméletek hosszú ideig vélték. Hogy az elméletek megelőzik a tényeket, ezt a – kantiánusnak nevezhető – gondolatot a 20. században a legnagyobb erővel talán Karl Popper képviselte, s legalábbis ebben a tekintetben Popper és Husserl között párhuzamok mutathatók ki.

Gadamer nem ismerhette Márkus György ellenvetéseit, jól ismerte viszont nagy vitapartnere, Emilio Betti érvkészetét, aki a hermeneutika hagyományos metodológiai felfogásának alighanem legjelentősebb 20. századi képviselője volt, s akinek az álláspontját a Márkuséhoz hasonlóan a fenomenológia iránti érzéketlenség vagy a tőle való idegenkedés jellemezte. Feladat kijelölését, illetve hermeneutika-felfogását Betti összefoglaló művének már a címe is félreértelmentlenül jelzi (*Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*), de magában a műben is leszögezi: „Mai törekvésem [...] a hermeneutika eszméjének a szellemtudományok általános metodikájaként való körvonalazása.” Ennek során pedig többek között meg kívánja mutatni, hogy „Gadamer tanítása azzal a következménnyel jár, hogy az objektivitás veszendőbe megy” (Betti 1972.² 40).¹⁸

Gadamernek bizonyosan igaza van, amikor Bettivel folytatott vitájukra visszapillantva azt írja: „A hermeneutika problémáját [Betti] csakis módszerproblémaként tudja elgondolni [...]. Nyilvánvalóan nem sikerült meggyőzőn Bettit arról, hogy a hermeneutika filozófiai elmélete nem – helyes vagy helytelen [...] – módszertan.” (IM 352.) Mármost mind a hermeneutika módszertanként való felfogását, mind a fenomenológiához való viszonyulást illetően Márkussal némi-

értés történésjellegéről ír (lásd pl. IM 22), a történés nem empirikus-történeti értelemben értendő. Gadamer már kezdetben azt is világossá teszi, hogy „a hermeneutikai fenomén (*das hermeneutische Phänomen*) eredetileg egyáltalán nem módszerprobléma” (GW 1, 1, IM 21), s azt is, hogy „az itt kidolgozott hermeneutika [...] nem a szellemtudományok módszertana, hanem azt próbálja megérteni, hogy a szellemtudományok – módszertani öntudatukon túl – mik a valóságban, s mi kapcsolja össze őket világtapasztalatunk egészével” (IM 22).

¹⁷ Az értelmezés ezen esetével kapcsolatban, amikor az értelmező az értelmezett szöveg/szerzővel akarja kimondatni saját értelmezését, lásd bővebben Fehér 2004. 83. jegyzet, 87 sk.

¹⁸ „Mein heutiges Anliegen ist [...] die Idee der Hermeneutik als einer allgemeinen Methodik der Geisteswissenschaften zu umreißen.” „Mir kommt es [...] darauf an, zu zeigen, daß der Verlust der Objektivität, auf den Gadamer's Lehre hinausläuft.”

képp hasonló a helyzet, mint Bettivel. Márkusról éppúgy elmondhatná Gadamer: „A fenomenológia iránti furcsa ellenérzés az, ami itt megtéveszti az érdekes kutatót. [Közbevetőleg érdemes megjegyezni: a fenomenológiával már az *Irányzatok a mai polgári filozófiában* című könyv is meglehetősen mostohán bánt, messze nem a súlyának megfelelően kezelte.] A hermeneutika problémáját csakis módszerproblémaként tudja elgondolni.” (Uo.) A „csakis” talán túlzás, az „elsősorban, mint” mérsékeltebb és pontosabb volna, a lényegét illetően azonban nem változik a helyzet. Gadamer Márkusról is elmondhatná: „A fenomenológia iránti furcsa ellenérzés az, ami” (uo.) Márkust is megtéveszti; a husserli *Wesensanalyse* iránti – másképp és másképp motivált – értetlenség vagy ellenérzés, a tőle való idegenkedés áll fenn Gadamer mindkét vitapartnerének esetében.¹⁹

Mivel az eddigiek során már többször szóba került, nem lesz haszontalan, ha néhány rövid utalás erejéig kitérünk a *Wesensanalyse* husserli teóriájára. Husserl önértelmezése szerint is a fenomenológia egyik középponti magjáról van szó. „A tiszta fenomenológia mint tudomány, amennyiben valóban tiszta [...] *csupán* lényegkutatás lehet”, írja programadó tanulmányában: „Mert az individuum bár nem lényeg, de »rendelkezik« lényeggel” (Husserl 1993. 72).²⁰ Ez a „lényeggel

¹⁹ A motiváció Bettinél a Hegelhez és Crocéhoz, Márkuskánál a Hegelhez és Marxhoz való kapcsolódás – mindkét esetben a logikai-episztemológiai nézőpontra ráhelyeződik és elnyomja azt egy jellegzetesen historicista (idealista vagy materialista) szemléletmód. A Benedetto Croce abszolút historicizmusának szellemében felnőtt s hozzá kapcsolódó Emilio Betti Husserlhez való viszonyát jól szemléltetheti az a mód, ahogyan a husserli fenomenológiához Croce viszonyult. E viszonyulásban a legszembeötlőbb a historicista látásmód azon vonása, mely eleve viszolygással tekint (még közelebbi tanulmányozását megelőzően) minden olyan filozófiára, amely önmagát radikálisan újnak kiáltja ki. „Még nem sikerült ebben az új fenomenológiai iskolában semmi olyat találnom – írta Croce 1943-ban –, ami gazdagítaná elmémet [...]. Mikor Husserl ama állítását olvasom, mely szerint semmilyen filozófia sem nyugodott mindeddig tudományos alapokon, valamint a mind ez idáig a világon létrejött összes filozófia fennhangon hirdetett lebecsülését tapasztalom azzal a szándékkal és programmal, hogy az első igazságokat kell megállapítani, melyek az egyetemes tudomány építményét hordozhatják; amikor azt látom, hogy belekezd e titáni vállalkozásba, hogy felfedezze ezeket az első igazságokat, s lefektesse ezen alapokat, felfüggesztve az igazság történeti fejlődésének folyamatát, s előlről kezdi kutatni azt a módot, amint azt el kell gondolni, s amely mindeddig állítólag rejtve maradt volna [...] – nos, akkor ezt nem tudom vitára való felszólításnak venni, legföljebb csak mosolygni tudok rajta. [...] Mert ha nem próbálnám ilyen vidáman felfogni, akkor elfogna a méltatlankodás egy ennyire megrögzött megvetéssel szemben, mely semmibe veszi a századok [...] fáradtságos munkáját – s ama hivalkodással és fennhéjázással szemben, mely önmagát adja ki annak, aki meg fogja tanítani, »hogyan kell gondolkodni.«” (Croce 1945. 28 skk.) A Croce-féle abszolút historicizmus a történeti kontinuitásra, a tradíció folytonosságára helyezi a hangsúlyt, s idegenül szemlél minden radikális újrakezdési kísérletet, melyekben pedig századunk bővelkedett, s melyek egyike éppen a husserli fenomenológia volt. A husserli fenomenológia iránti értetlenség innen szemlélve tehát nem más, mint a (radikális) újrakezdési kísérlet iránti értetlenség – minden ilyesfajta kísérlet az „igazság történeti fejlődésére” vonatkozó tézis fényében egyszerűen okafogyottá és értelmetlenné válik (uo.).

²⁰ Hua XXV, 36: „Reine Phänomenologie als Wissenschaft kann, solange sie rein ist [...] *nur* Wesensforschung und gar nicht Daseinsforschung sein [...]. Denn das Individuum ist zwar nicht Wesen, aber es »hat« ein Wesen.” Érdemes még néhány jellegzetes helyet idéznünk. Hua XXV, 38: „alle im gewöhnlichen Sinne psychologische Erkenntnis *Wesenserkenntnis*

rendelkezés” teszi voltaképpen lehetővé, hogy az individuumot egyik vagy másik általános alá soroljuk be. Hogy pl. mi az értelmezés, sohasem lehet empirikus-történeti úton kideríteni, mert amikor az értelmezés különböző történeti formáit összevetjük, akkor az egy osztályba sorolással, azaz az összevetés elején már megtörtént az, aminek csak az összevetés végén kellene kiderülnie. Az általános, a „lényeg” megelőzi az egyest.

„A tiszta vagy transzcendentális fenomenológia nem ténytudományként, hanem lényegtudományként (»eidetikus« tudományként) kerül megalapozásra”, hangzik hasonló programatikus hangnemben az *Ideen* elején, „olyan tudományként, amely »lényegismereteket« akar megállapítani, és semmiképpen sem »tényeket«. A hozzátartozó redukció, amely a pszichológiai fenoméntól a tiszta »lényeghez«, illetve az ítéző gondolkodásban a tényleges (»empirikus«) általánosságtól a »lényeg« általánossághoz vezet át, az *eidetikus redukció*.”²¹

Az eidetikus tudományként meghatározott tiszta fenomenológia²² mint „lényegtudomány” eszméje és megvalósulása – mint minden nagy filozófia eszméje és megvalósulása – természetesen nem mentes a fogalmi feszültségektől, nehézségektől és ellentmondásoktól. Jellemző rá mindenekelőtt egy sajátos értelemben vett történetietlenség vagy történelemfelettség, ám a „lényegelemek” bizonyos határok közötti jogosultságának, sőt elengedhetetlenségének

des Psychischen *voraussetzt* und daß die Hoffnung, durch psychophysische Experimente und durch jene unabsichtlichen inneren Wahrnehmungen bzw. Erfahrungen das *Wesen* der Erinnerung, des Urteils, des Willens u. dgl. erforschen zu wollen, um *dadurch* die strengen Begriffe zu gewinnen, die der Bezeichnung des Psychischen in den psychophysischen Aussagen, und ihnen selbst, allein wissenschaftlichen Wert geben können – der Gipfel der Verkehrtheit wäre.” (Husserl 1993. 75.) Hua XXV, 36: „Immer wieder sind die *Logischen Untersuchungen*, die in ihren Bruchstücken einer systematischen Phänomenologie zum ersten Male Wesensanalyse in dem hier charakterisierten Sinne üben, als Versuche einer Rehabilitation der Methode der Selbstbeobachtung mißverstanden worden.” (Husserl 1993. 71.) Hua XXV, 36: „Aber alles kommt darauf an, daß man sieht und es sich ganz zu eigen macht, daß man genau so unmittelbar wie einen Ton hören, so ein »Wesen«, das Wesen »Ton«, das Wesen »Dingerscheinung«, das Wesen »Sehding«, das Wesen »Bildvorstellung«, das Wesen »Urteil« oder »Wille« usw., schauen und im Schauen Wesensurteile fallen kann.” („Minden azon múlik, hogy belássuk s magunkévá tegyük, hogy éppolyan közvetlenül, ahogy hangot lehet hallani, hasonlóképp közvetlenül »hanglényegét«, »dologi megjelenés-lényegét« [...] szemlélhetünk és a szemlélés során lényegítéleteket tehetünk.” (Uo.)

²¹ Lásd Hua (= Husserliana) III/1, 6: „die reine oder transzendentale Phänomenologie [wird] nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als »eidetische« Wissenschaft) begründet werden; als eine Wissenschaft, die ausschließlich »Wesenserkenntnisse« feststellen will und durchaus keine »Tatsachen«. Die zugehörige Reduktion, die vom psychologischen Phänomen zum reinen »Wesen«, bzw. im urteilenden Denken von der tatsächlichen (»empirischen«) Allgemeinheit zur »Wesens« allgemeinheit überführt, ist die *eidetische Reduktion*.” (Kiemelés az eredetiben.) Lásd még § 60, uo., 128: es ist „gerade unsere Absicht, die Phänomenologie selbst als *eidetische* Wissenschaft [...] zu begründen” („szándékunk épp az, hogy a fenomenológiát *lényegtudományként* alapozzuk meg”; kiemelés az eredetiben).

²² Míg a „tiszta fenomenológia” tökéletesen értelmes kifejezés, addig a „tiszta hermeneutika” fölöttébb kérdéses megfogalmazás (lásd ehhez Grondin 1998. 38–46).

tagadása „kiönti a fürdővízzel együtt a gyereket”. Az eidoszok iránti érzéketlenség bizonyos értelemben „a” filozófia iránti érzéketlenségként, közömbösségként jelenik meg.²³

III.

Diogenész Laertiosz filozófiatörténete Márkus számára korántsem szolgál a filozófiai interpretációk mintaképeül. Épp ellenkezőleg, Márkus teljes mértékben osztja azokat a megsemmisítő kritikákat, melyekben Diogenész műve a recepciótörténet folyamán részesült.

A kiváló filozófusok élete és véleményei – írja – a félreértelmezések hosszú sorozata, s gyakran az abszurditással határos. Sok tudós sietve hozzátenné, hogy a könyv egy dilettáns színvonalú kompiláció, melyből egyként hiányzik a józan ítélőképesség és a megbízhatóság, s határozottan az ókori tudományosság színvonala alá sorolható. Átfogó jellegén és aligha túlbecsülhető történelmi hatásán túl e mű azonban mégis jelentős. Bármilyen középszerű módon valósult is meg, mégis egy nagyratörő szinkretikus kísérletként áll előttünk. (Márkus 1992. 168.)

Diogenész műve, hangzik következtetése, „történelmileg rendkívül hatékonynak bizonyult, noha talán a Gadamer által általánosságban lefektetett feltételek és jellemzők egyikét sem elégíti ki” (Márkus 1992. 167).

Az utóbbi állítás meglehetősen és több egymással szorosan összefüggő kérdést is felvet. Egyrészt kérdéses, hogy a történelmi hatékonyság úgy, ahogy azt Márkus érti, vajon Gadamer elsődleges filozófiai gondjai közé tartozott-e (Márkus mindenesetre nem dokumentálja ezt az állítást). Márkus állítása azt feltételezi, hogy ez volt Gadamer egyik legfontosabb filozófiai gondolata, s ebben vallott kudarcot, mert hiszen Diogenész műve *annak ellenére* „bizonyult történelmileg rendkívül hatékonynak”, hogy „a Gadamer által általánosságban lefektetett feltételek és jellemzők egyikét sem elégíti ki”. A történelmi hatékonyság inkább csak sejtetett, mint világosan argumentált fogalma látszik Márkus számára az interpretáció kritériumaként szolgálni, s az a látszat keletkezik, hogy interpretációelméletét, filozófiai hermeneutikáját Gadamer elsősorban azzal a céllal dolgozta volna ki, hogy meghatározza vele a „történelmi hatékonyság” feltételeit és jellemzőit. Hogy a „történelmi hatékonyság” mint cél egyebek mellett alkalmasint Gadamer szeme előtt lebeghetett, nem lehet teljességgel kizárni; hogy elsődleges célja e körül összpontosult volna, az viszont fölültöbb valószínűtlen (Márkus itt sem nyújt közelebbi dokumentációt).

²³ A lényegelemzések körül összpontosuló fenomenológia mint eidetikus tudomány lehetséges hátrányairól lásd Fehér 2018 (mindenekelőtt e tanulmány VII. és VIII. pontját).

Diogenész példája Márkus számára arra szolgál, hogy interpretációfogalmának korlátozottságát, egy adott történeti alakra és korra való szűkítését vesse Gadamer szemére. Gadamer interpretációfogalma, sugallja, csak az interpretáció pozitív megnyilvánulásainak testére szabott, azokat veszi alapul; a negatív jelenségekről, mint amilyen többek között Diogenész műve, egyszerűen fogalmazva: a rossz (hamis, torzító stb.) interpretációkról nem képes számot adni. Vajon kellene-e számot adnia, kérdezhetjük. A kérdést nem kívánom itt eldönteni, csupán jelzem, hogy a probléma analóg azzal, mint amikor időnként kritikai élel fogalmazódik meg, hogy Hegel esztétikája vagy Heidegger művészetfilozófiája a „nagy” műalkotások testére szabott, azokat veszi alapul. Ezen logika mentén jogosnak látszanék az a továbbvezető kérdés is, melyet persze jórészt elmulasztanak feltenni, hogy nevezetesen a filozófiáról számot adva vajon a „nagy” filozófusokat/filozófiákat kell-e szem előtt tartanunk vagy nem. Az eidosz itt alighanem normaként is szolgál, s vélhetően ennek így is kell lennie. Hogy Gadamer interpretációelmélete nem minden interpretációra terjed ki, azért ki a felelős? Vajon olyan magától értetődő, hogy Gadamer? Hegelnek tulajdonítják a mondást, miszerint ha a tények az elmélettel nem egyeznek, „annál rosszabb a tényeknek”, s némileg más beállításban, de a lényegét illetően hasonló módon járt el Kant, amikor fő művében úgy fogalmazott, hogy erkölcsi kérdések tekintetében a tapasztalatra hivatkozni „csőcselékszerű” dolog (Kant 2004. 314).²⁴

IV.

Márkus tehát szkeptikusan ítéli meg annak a lehetőségét, hogy „általános, ontologizáló jellemzést adjunk arról, ami minden interpretációban közös” (Márkus 1992. 187). Fogalmazásmódja a gadameri fő mű 2. kiadásának előszavát reprodukálja, melynek egy helyén Gadamer így összegzi művének szándékát: „azt akartam felkutatni, ami a megértés valamennyi módjában közös” (IM 13). A „közöst” azonban, ahogy az eddigiekből kitűnhetett, Gadamer egészen másképp érti, mint Márkus. A „közös” Gadamer számára a dolog „lényegét”, itt: a megértés, értelmezés „lényegét” veszi célba, nem pedig történeti alakzatainak sokféleségét. Hogy a vonatkozó elemzés érdemleges legyen – számomra legalábbis úgy tűnik –, csupán azt a két követelményt kell teljesíteni, hogy az interpretációról mondottak egyrészt érdekesek, relevánsak és másrészt valóság-hűek legyenek; nem feltétel viszont, hogy *minden* interpretációra nézve igazak

²⁴ „Mert semmi sem ártalmasabb, és semmi nem méltatlanabb a filozófushoz, mint az állítólagosan ellenkező tapasztalatra való csőcselékszerű hivatkozás.” („Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung.”) (B 374.) A Hegelnek tulajdonított mondás így hangzik: „Wenn die Tatsachen nicht mit der Theorie übereinstimmen – umso schlimmer für die Tatsachen.”

legyenek. Vajon releváns, illetve jogos ellenvetés-e az, amelyik azt az állítást, miszerint „az emberre az jellemző, hogy... (pl. „ésszerű állat”), ezzel a megjegyzéssel fogadja: „igen, igen, de vajon ez minden emberre (minden egyes emberre) jellemző?” (Vajon érvényes-e a „szomszédék bolondos Józsikájára” is, főként amikor „rájön az ötperc” és idétlenül viselkedik?) Az emberről mondhatunk érdekes és releváns dolgokat úgy is, hogy mondandónkat nem értjük úgy, mint ami minden egyes (empirikus) emberre (minden időpillanatban) érvényes. Más szóval, a két állítás „az emberre az jellemző, hogy...” és „minden emberre az jellemző, hogy...” nem egyjelentésű. Előbbi példa lehet az: „az emberre az jellemző, hogy ésszerű állat”, utóbbira az: „minden embernek a szeme fölött helyezkedik el a szemöldöke.” Gadamer nem *minden* interpretációról kíván (lehetőleg igaz) állításokat tenni, hermeneutikájának univerzalitása, ahogyan ezt ő maga érti, nem ebben rejlik (hanem, de ebbe itt nem feladatunk és terünk sincs belebocsátkozni, inkább abban, hogy minden dolog értelmezhetőségét és értelmezetségét állítja). Kétségtelen: vannak érdekes és érdektelen, autentikus és inautentikus, igaz és hamis, magasröptű és lapos (unalmas), jóindulatú és köztöködő, affirmatív és kritikai, tartható és tarthatatlan stb. interpretációk, és az interpretációelmélet feladatát értelmezhetjük úgy is, mint aminek az interpretációk ezen sokféleségéről kell ilyen vagy olyan módon számot adnia – ám nincs olyan kényszerítő ok, amelynek folytán az interpretációelmélet (hermeneutika) feladatát csakis és kizárólag így foghatnánk fel (így interpretálhatnánk). Az interpretációelmélet feladatának ezen – nevezzük így – „terjedelmi” felfogása tökéletesen lehetséges (értsd: egy a lehetséges felfogások közül), ám nem az egyetlen, s főleg nem esik egybe Gadamer felfogásával, akit ezen egybeesés elmaradása miatt elmarasztalni némiképp pedáns és dogmatikus gesztus. A hermeneutika lehetséges és jogos felfogásairól van szó, ahol is a különbségek jól megférnek egymás mellett.

V.

Még két dologról szeretnék röviden szót ejteni. Egyrészt nem érdektelen megnézni, hogy Márkus milyen következtetéseket von le a diogenészi műre vonatkozó terjedelmes exkurzusából, másrészt – éppen jelen tanulmány céljait tekintve – az sem közömbös, hogy elemzései nyomán hogyan foglal állást a hermeneutika „helyes” vagy „helytelen” felfogásait illetően.

A Diogenész-elemzés konklúzióját Márkus a következőképpen fogalmazza meg:

Ha ebből a gondolatmenetből le lehet vonni bármilyen következtetést, az meglehetősen *destruktív* hatásúnak tűnik általában a hermeneutikára mint filozófiai vállalkozásra nézve. Úgy tűnik, nem lehetséges egy olyan *általános hermeneutika*, melyet ama kér-

dést megválaszoló tudománynak gondolunk el, hogy *mitől igaz vagy helyes egy interpretáció*, mivel a keresett kritériumok viszonylagosak és azon kulturális háttértől függenek, mely meghatározott funkciókat tulajdonít az interpretációnak, és ez, a különböző korszakok és különböző kulturális műfajok szerint, gyökeresen eltérő lehet. (Márkus 1992. 186–187, kiemelések F. M. I.)

Márkus szkeptikus (szkeptikus-relativista) következtetésének az adott kerektek között nem lehet ellentmondani. Ilyen hermeneutika, meglehet, valóban nem lehetséges – sőt a történeti végesség heideggeri-gadameri álláspontján bizonyosan nem lehetséges –, ám Gadamer (s őt megelőzően Heidegger) filozófiai erőfeszítései nem ebben a hagyományos (Heidegger számára származékos) értelemben felfogott (metodológiai) hermeneutika létrehozására irányultak. „A” hermeneutikára mint „filozófiai vállalkozásra” (?) nézve Márkus következtetései valóban lehetnek destruktívak, ám ez „a” hermeneutika, ez az általa említett, illetve körvonalazott „általános” (?) hermeneutika nem tartozott sem Heidegger, sem Gadamer filozófiai gondjai közé. Márkus egy olyan hermeneutika feladatának teljesítését várja el Gadamertól és Heideggertől, melynek kritikai meghaladása képezte ez utóbbiak hermeneutika-felfogásának lényegét. Márkus saját hermeneutikafelfogásának követelményeivel közeledik Gadamerhez s marsztalja őt el, mivel nem teljesíti e követelményeket – ama követelményeket, melyek teljesíthetőségében egyébiránt maga is kételkedik („Úgy tűnik, nem lehetséges egy olyan általános hermeneutika...” [uo.]). Márkus abból a szempontból igyekszik túllicitálni Gadamer „relativizmusát” – pontosabban a gadameri pozíciót szerinte jellemző „relativizmust” –, hogy igazolja: a történetileg létezett és ezt a megnevezést viselő „interpretációkban” valami közöset fellelni bizony reménytelen vállalkozás.

Gadamer megértés- és interpretációfogalma csakugyan nem fedi le mindazon eseteket, amikor ezeket a fogalmakat jogosan használhatjuk: egy műalkotás megrendítő erejű, önmagunk megváltozását eredményező „megértése” és annak „megértése”, amit egy kérvény benyújtásakor tennünk kell, csillagászati távolságokra esik egymástól; a megszokott nyelvhasználatot illetően mindazonáltal mindkét esetben bizonyos mértékig joggal használhatjuk a „megértés” fogalmát, és nem lehet belátni, hogy a műalkotás „megértéséről” miért csak akkor lehetne/szabadna filozófiailag érdemleges dolgokat mondani, ha egyszersemind a kérvény benyújtásának „megértését” is vele együtt kellene tárgyalnunk.

Aki megért – írja fő műve vége felé Gadamer – az már eleve be van vonva egy történetbe, melynek a révén valami értelmes érvényesül. [...] Amikor egy szöveget megértünk, akkor a szöveg értelme úgy fog meg bennünket, ahogy a szép is önmagáért keríti hatalmába a szemlélőt. Érvényre jut az értelem, s már eleve, magától megfog bennünket, mielőtt még úgyszólván magunkhoz térnénk. (IM 339.)

Vajon Gadamer úgy gondolta-e, hogy mindez érvényes „mindenfajta” megértésre, így egy kérvény vagy egy használati utasítás szövegének a „megértésére” is? Ha pedig nem, akkor ez már vonatkozó elméletének hibája?

Tanulmánya vége felé Márkus kísérletet tesz rá, hogy annak, amit Gadamer kudarcának tart, megpróbálja okát adni.

Annak lehetősége – írja –, hogy általános, ontologizáló jellemzést adjunk arról, ami minden interpretációban közös, Gadamernél, szerintem, azon alapul, hogy a kulturális hagyományátadás folytonosságának kérdését fenntartás nélkül azonosítja az általános történelmi folytonosság és társadalmi azonosság kérdésével. E kettő azonban nem azonos. (Márkus 1992. 187.)

Ha átsiklunk is afölött, hogy a mondott nem-azonosság egyszerű, tovább már nem argumentált kategorikus kijelentésként fogalmazódik meg, feltehető a kérdés, vajon szerencsés-e szétválasztani a kettőt? Nem dolgozik-e itt némi marxista elfogultság, amikor mintegy fölülről lepillantva vélünk állást foglalni a történelmi folytonosság kérdésében, illetve ez utóbbit elválasztjuk a hagyományátadás folytonosságának kérdésétől? A hagyományátadás folytonossága bizonyos értelemben ugyanis éppen az, ami történelmi folytonosságot konstituál. Vagy úgy is lehet fogalmazni: valami olyan, mint „történelmi folytonosság”, mindenekelőtt és elsősorban a „hagyományátadás folytonossága” által *élhető és tapasztalható* meg. (Egy ilyen állítást, mely különösebb politikai vihart ma aligha kavarna, egy Márkus korabeli marxizmus riasztóan és „megengedhetetlenül” „szubjektivistának” tartott volna.)

Hogy az „általános, ontologizáló jellemzés” körébe sok minden tartozhat, így mindenekelőtt a fenomenológiai ontológia husserli-heideggeri nézőpontja is, az itt mérlegelés tárgyát sem képezi, anélkül kerül elutasításra. Ám annak jellemzése, „ami minden interpretációban közös”, aligha lehetséges „Wesensanalyse” nélkül: amikor az interpretáció körébe tartozó fenoméneket kiválasztjuk, összegyűjtjük, már mindig is tudjuk, tudni véljük, mi az interpretáció *lényege*, s e tudásunk működik hallgatólagosan, öntudatlanul akkor, amikor egy fenomént az interpretáció körébe tartozó fenomének közé sorolunk vagy nem.

Végül érdemes megnéznünk, hogy tanulmánya záró bekezdésében – „destruktívnak” mondott eredményéből kiindulva – Márkus hogyan foglal állást a hermeneutika „helyes” avagy „helytelen” felfogásait illetően.

Ez a hermeneutikát mint filozófiai vállalkozást érintő tisztán destruktív eredmény azonban talán annak következménye, hogy mind a módszertani, mind az ontológiai

hermeneutikai koncepciók [...] *helytelenül* jellemzik [*mischaracterize*] azt, hogy az interpretáció hogyan és milyen értelemben válik filozófiai problémává. (Márkus 1992. 188, kiemelés F. M. I.)²⁵

Gadamer hermeneutikájának, mint utaltam rá, csakugyan van egy olyan dimenziója, amelyet rejtett normativitásnak lehet nevezni. A megértés és az interpretáció fenomenológiai (fenomenológiai-hermeneutikai) leírása a megértés és az interpretáció meghatározott fenoménjét veszi alapul. Ami mondanivalója van a megértésről és az értelmezésről, azt erre a fenoménre pillantva mondja el; hogy a megértésnek és az értelmezésnek más esetei is vannak (vagyis hogy más esetekben is joggal használhatjuk e két fogalmat) eközben, magától értetődik. Gadamernek szemére vetni, hogy nem e más esetekről ír, pedáns és dogmatikus; ama filozófiai szabadság hallgatólagos kétségbevonása, hogy egy filozófus miről és hogyan ír. Az az állítás, mely szerint „mind a módszertani, mind az ontológiai hermeneutikai koncepciók [...] *helytelenül* jellemzik [*mischaracterize*] azt, hogy az interpretáció hogyan és milyen értelemben válik filozófiai problémává” (uo., kiemelés F. M. I.), előfeltételezi, hogy az, aki ezt az állítást teszi, birtokában van annak – annak a *helyes* módnak –, ahogy az interpretáció filozófiai problémává válhat. Ezzel szemben arra lehet hivatkozni: hogy az interpretáció (vagy bármi más) hogyan és milyen értelemben válik filozófiai problémává, nincs egyszer s mindenkorra rögzítve. A jövő nyitott. Ha rögzítve volna – s itt visszautalok az értelmezés értelmezéséről vagy önértelmezéséről mondottakra –, akkor nem lehetne újabb és újabb értelmezésekkel előlépni, s magát az értelmezést is újabb és újabb értelmezések tárgyává tenni. Az értelmezés kontinuitása és szabadsága forog kockán.

A hermeneutika politikai dimenziójáról van itt szó, melyet jól látott meg az amerikai recepcióban Richard Rorty. Az épületes filozófia, s köztük a hermeneutika fáradozásainak háttérét, írta fő műve zárófejezetében, „a beszélgetés lezárására irányuló kísérletek elleni tiltakozás” alkotja (Rorty 1979. 377). Ha mindig ugyanazt a filozófiai szótárt és beszédmódot kellene használni, az a „kultúra befagyasztása” s végső fokon „az ember dehumanizációja” volna (uo.). A megértésről és az értelmezésről sok szempontból sokfajta érdekleges dolgot lehet írni, s az egyik leírás nem zárja ki, nem szorítja ki a többi. Önmegalapozását tekintve mindenfajta dogmatikus végérvényesség-igény csak körben forgó lehet. Megalapozhatja önmagát mint egy hangot a sok közül, de azt már nem, hogy egyedüli igazságjelöltként lépjen fel. Ha erre kísérlet történik, az már nem

²⁵ Lásd Márkus 2011. 102: „This purely destructive result in regard to hermeneutics as a philosophical enterprise is, however, perhaps the outcome of the fact that both the methodological and ontological conceptions of hermeneutics seem to mischaracterise the way and the sense in which interpretation becomes a problem for philosophy.”

filozófia többé, hanem valami más. A hermeneutikának ezért nincs (nem lehet) „helyes” fogalma vagy felfogása.

Ezzel visszatérünk jelen írás ötödik bekezdésében tett kezdeti állításunkhoz s zárjuk befutott köreinket: „a” helyes felfogás, a hermeneutika „helyes” felfogása egyszerűen nem létezik.²⁶ A hermeneutikáról viszont akár metodológiai, akár ontológiai, akár másmilyen egyéb értelemben sokfajta megszívlelendő dolgot lehet mondani. Ezek nem kell hogy egymást „szíveljék”, egymás létét azonban el kell fogadniuk.

IRODALOM

Bibliográfiai megjegyzés: Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötettség, majd vessző után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr, 1975⁴ [GW 1]) magyar kiadására (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984) IM jelzéssel hivatkozom. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979.¹⁵; LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül helyenként módosítottam.

Betti, Emilio 1972.² *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen, Mohr.

Croce, Benedetto 1945. Di nuovo intorno alla „Filosofia prima” e al „Problema fondamentale o preliminare della Filosofia”. In uő: *Discorsi di varia filosofia*. Bari, Laterza. 2. köt. 30–38. (Megjelent még: *La Critica*, 1943. 41. 150–158.)

Dilthey, Wilhelm 1974. A hermeneutika keletkezése. Ford. Erdélyi Ágnes. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat. (Németül: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In uő: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Hrsg. G. Misch. Leipzig–Berlin, 1924.)

Fehér M. István 1998. *Heidegger és a szkeptícizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest, Korona Nova.

Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest, L’Harmattan.

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. Tanulmányok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz. 153–194.

Fehér M. István 2004. Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 108/1. 56–109.

Fehér M. István 2015. Sorsesemény és narratív identitás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/4. 11–42.

²⁶ Ennek egyik korolláriuma, amelynek taglalása meghaladja jelen tanulmány kereteit, az, hogy a hermeneutika mellett bármely x-nek a „helyes” felfogása sem létezik.

- Fehér M. István 2018. Hermeneutische Notizen zu Heideggers *Schwarzen Heften* und zum Neudenken seines Denkwegs. *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 12. *Zur Hermeneutik der „Schwarzen Hefte“*. Teilband II. (Megjelenés alatt.)
- Grondin, Jean 1991. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, Jean 1998. Die Hermeneutik als Konsequenz des kritischen Rationalismus. In Bernulf Kanitscheider – Franz J. Wetz (szerk.) *Hermeneutik und Naturalismus*. Tübingen, Mohr. 38–46. (Eredetileg: *Philosophia naturalis*. 1996/32. Heft 2.)
- Grondin, Jean 2002. Gadamer's Basic Understanding of Understanding. In Robert J. Dostal (szerk.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press. 36–51.
- Heidegger, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése). Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Existencia*. 6–7. (Supplementa, vol. 2.) 1–51.
- Hoy, David C. 1993. Heidegger and the Hermeneutic Turn. In Charles Guignon (szerk.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press. 170–194.
- Husserl, Edmund 1976. *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hrsg. Karl Schuhmann. Den Haag, Martinus Nijhoff (= Hua III/1).
- Husserl, Edmund 1980. *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. Niemeyer, Tübingen.
- Husserl, Edmund 1987. *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Nenon, Thomas – Sepp, Hans Reiner (szerk.) Dordrecht, Martinus Nijhoff (= Hua XXV). Magyarul: Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Báránszky-Jób László, bev. és szerk. Fehér M. István. Budapest, Kossuth.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Márkus György – Tordai Zádor 1972. *Irányzatok a mai polgári filozófiában*. Budapest, Gondolat.
- Márkus György 1992. Diogenész Laertiosz kontra Gadamer: univerzális vagy történeti hermeneutika? In uő: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. Budapest, MTA Könyvtár Lukács Archívum – T-Twins Kiadó. 163–188.
- Márkus György 2011. *Culture, Science, Society. The Constitution of Cultural Modernity*. Leiden–Boston, Brill.
- 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/NJ, Princeton University Press.